

# Die Erfahrung in Platons Ideenlehre

Die Idee als Gestalt der Erfahrung

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Doktorwürde der  
Philosophischen Sektion (1. Sektion)  
der Ludwig-Maximilians-Universität  
zu München

vorgelegt von



Petros-Perikles Joannou  
aus Erzingian

München 1936

Pilger-Druckerei G. m. b. H., Speyer a. Rh.

37 AT

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ  
ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ  
ΕΡΓΑΣΤΗΡΙΟ ΕΡΕΥΝΩΝ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ  
ΔΙΕΥΘΥΝΤΗΣ: ΑΝ. ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ Θ. ΠΕΤΣΙΟΣ

**Referenten: Geh. Prof. Dr. Joseph G e y s e r**  
**Geh. Prof. Dr. Albert R e h m.**

**Tag der mündlichen Prüfung: 20. Dez. 1934.**

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ  
ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ  
ΕΡΓΑΣΤΗΡΙΟ ΕΡΕΥΝΩΝ ΝΕΟΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ  
ΔΙΕΥΘΥΝΤΗΣ: ΑΝ. ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ Θ. ΠΕΤΣΙΟΣ

**DR. CARL GEIBEL**  
**DR. BASILIOS LOLOS**  
**in Freundschaft gewidmet**

## I n h a l t.

Vorwort . . . . .	5
Einleitung: Wie Doxa zum Problem wurde.	
1. Die Ablehnung der Doxa: Die Naturphilosophen . . . . .	8
2. Die Alleinherrschaft der Doxa: Die Sophisten . . . . .	10
3. Meinung und Einsicht: Sokrates . . . . .	12
4. Die Stellung Platons . . . . .	13
I. Abschnitt. Die Fragestellung: Sokratische Periode.	
1. Gegen die Sophistik. Ion — Protagoras — Hippias II. . . . .	15
2. Die genauere Fragestellung. Laches — Charmides — Euthyphron . . . . .	16
II. Abschnitt. Entwicklung und Gestaltung der Lehre.	
1. Das Prinzip der Lösung. Gorgias . . . . .	18
2. Der psychologische Standpunkt. Der Wegweiser vom Meinen zum Wissen. Menon . . . . .	20
3. Das erkenntnistheoretische Moment. Euthydemos — Kratylos . . . . .	24
III. Abschnitt. Der Höhepunkt der Gestaltung. Lysis — Symposion — Phaidon — Politeia . . . . .	29
1. Der Dynamismus der Meinung. Doxa als Seelenvermögen . . . . .	30
2. Die Welt der Meinung . . . . .	32
3. Erfassungsart: Sinne — Glaube und Meinung . . . . .	33
4. Meinungswelt — Noetische Welt . . . . .	39
5. Der dialektische Aufstieg	
a) Das philosophische Streben nach Einheit . . . . .	41
b) Dianoia als Übergangsstufe . . . . .	42
c) Eidos, Gestalt der Meinungen . . . . .	45
d) Gott, Idee des Guten, Schöpfer und Arche der Ideen . . . . .	51
IV. Erläuterung und Verteidigung der Lehre.	
1. Ist das Wissen rationalistisch zu erreichen? Theaitet . . . . .	56
2. Das Gestaltungsmoment. Das synoptische Verfahren: Methodik und Zweck. Phaidros . . . . .	57
3. Das Eine, die Vielheit, der Doppelte Aspekt der Idee. Parmenides . . . . .	58
4. Die Idee als synthetische Einheit. Der Weg zur Synthese. Sophistes, Politikos, Philebos . . . . .	62
5. Richtige Meinung — Geistige Schau: Wesen und Gegenstand. Timaios, VII. Brief . . . . .	69
V. Zusammenfassender Überblick.	
Doppelbedeutung der „Idee“ . . . . .	75
Idee und Sein (ontologisch)	
die Ideen als Hypothesen . . . . .	76
— als Hypostasen . . . . .	77
— in der Welt . . . . .	78
— als die totale Wirklichkeit der Welt . . . . .	79
die aristotelische Deutung . . . . .	82
Idee und Erkenntnis (psychologisch-logisch) . . . . .	84
Idee als Ganzheit (= Gestalt) . . . . .	85
Die platonische Idee und der aristotelische Begriff . . . . .	86
Stellenregister . . . . .	87
Namenverzeichnis . . . . .	91

„Ὅτι δὲ ἔστιν τι ἄλλοιον ὀρθὴ δόξα καὶ ἐπιστήμη τοῦτο οὐ πάνυ δοκῶ εἰκάζειν, ἀλλ' εἶπερ τι ἄλλο φαίην ἂν εἰδέναι, ὀλίγα δ' ἂν φαίην, ἐν δ' οὖν καὶ τοῦτο ἐκείνων θείην ὣν ἂν οἶδα.“

Μένων 98 Β.

„Εἰ μὲν νοῦς καὶ δόξα ἀληθῆς ἔστων δύο γένη, παντάπασιν εἶναι καθ' αὐτὰ ταῦτα, ἀναίσθητα ὑφ' ἡμῶν εἶδη, νοούμενα μόνον: εἰ δ' ὡς τισι φαίνεται δόξα ἀληθῆς νοῦ διαφέρει τὸ μηδέν, πάνθ' ὅσα διὰ τοῦ σώματος αἰσθανόμεθα θετέον βεβαιότατα.“

Τιμ. 51 Δ.

Diese zwei Texte, der eine aus der „Antrittsvorlesung“ Platons bei der Stiftung der Akademie, der andere aus der Schrift des Greisenalters, heben die große Wichtigkeit des Doxabegriffes von den ersten Anfängen bis lange nach der Kristallisierung der Lehre im System Platons hervor.

Die vorliegende Arbeit, auf Anregung meines verehrten Lehrers, Herrn Geheimrat Professor J. Geys er, entstanden und unter seiner, sowie des Herrn Geheimrat Professor Alb. R e h m, Leitung durchgeführt, soll ein Kommentar zu diesen Texten sein: die Rolle zu bestimmen die der Doxabegriff in der Philosophie bezw. in der Erkenntnistheorie Platons spielt.

Da diese Arbeit die platonische Gedankenwelt in einem Punkt problemgeschichtlich zu untersuchen hat, habe ich mich verpflichtet gesehen mich streng an die Texte, Ausdrücke und Beispiele der Dialoge zu halten, um auch den Schatten eines eventuellen „Verrats“ dieses Gedankens zu vermeiden.

Daß eine Entwicklung des platonischen Gedankens in den Dialogen wahrnehmbar ist, daran zweifelt niemand. Jedoch sind die zwei Extreme in der Darstellung dieser Entwicklung beide unannehmbar: Platon hat weder seine Lehre von Jugend an fix und fertig gehabt und dann in einer Serie von Dialogen stückweise der Öffentlichkeit überliefert, noch hat er seine Lehre „alle paar Jahre

gewechselt“. Die richtige Lösung liegt in der Mitte. Es ist das große Verdienst H. v. Arnims<sup>1)</sup> und J. Stenzels<sup>2)</sup> diese Lösung betont zu haben. Platon hatte seine Gedankenrichtungen und Grundanschauungen, welche sich mit der Zeit gestaltet haben<sup>3)</sup>. Er hat gesucht: allein, wie er selbst bekennt, er suchte nicht in der Weise dessen, der „völlig unwissend ist von dem was er sucht“, sondern er „ahnte“<sup>4)</sup> die Lösung die er suchte“.

Ich mußte demgemäß einer bestimmten Reihenfolge der Dialoge in meiner Darstellung folgen. Ich habe mich zunächst an die Folge welche U. v. Wilamowitz<sup>5)</sup> — in fast völliger Übereinstimmung mit den Arbeiten C. Ritters<sup>6)</sup> — in seinem Platon angenommen hat, gehalten. Nachträglich ist es mir im Lauf der Arbeit klar geworden, daß die Entwicklung der Doxalehre bei einer solchen Reihenfolge in normaler Weise abläuft und sie dadurch bestätigt.

Gewiß sind die Dialoge, die ich herangezogen, nicht alle von gleicher Wichtigkeit: nicht alle handeln ex professo vom Doxaproblem: andere sind vielfach die Grundprobleme, von denen sie sprechen. Und doch, die Beziehung zu unserer Frage läßt sich häufig sehen. In einem Dialoge werden, wie es H. Räder<sup>7)</sup> bemerkt, außer dem Grundprobleme auch andere Fragen nebenbei berührt und beantwortet: solche Anspielungen sollen nicht verachtet, sondern mit Achtung gesammelt werden.

So bin ich verfahren. Ich will deshalb nicht mißverstanden werden: wenn ich einen Dialog, z. B. den Gorgias, mit dem Titel „das Prinzip der Lösung“ überschreibe, so bedeutet es nicht, daß der ganze Dialog davon handle, oder daß das „Prinzip“ gerade dem Hauptgedanken des Dialogs gehören müsse und im Hinblick auf das Doxaproblem gedacht werde. Damit es als „Prinzip der Lösung“ mit Recht bezeichnet werde, genügt es, daß in ihm die Lösung zunächst latent vorhanden und dann mit der Zeit ins Licht gekommen und angewandt sei.

<sup>1)</sup> H. v. Arnim, Platons Jugenddialoge und die Entstehungszeit des Phaidros, 1914, S. III f.

<sup>2)</sup> J. Stenzel, Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates bis Aristoteles. Arete und Diarexis. Breslau (1917), S. 1 u. 5.

<sup>3)</sup> vgl. H. Gomperz. Platons Selbstbiographie. Vortrag. 1928. S. 43.

<sup>4)</sup> Platons Menon 80 d.

<sup>5)</sup> Platon, I und II. (1932).

<sup>6)</sup> Platon, I und II (1910—1923).

<sup>7)</sup> Platons philosophische Entwicklung. (1905).

In Bezug auf die Entstehung des Problems und seine Fragestellung bei Platon sah ich bald, daß es notwendig war, um beide richtig sehen zu können, das vorplatonische Philosophieren heranzuziehen. Denn Platon steht nicht allein, das Problem wurde vor ihm schon ausdrücklich behandelt: er, „der Stifter der Philosophiegeschichtsschreibung“<sup>8)</sup> weiß es: seine Stellungnahme ist aus den vor ihm gegebenen Lösungen erklärbar. Darum schicke ich der Untersuchung eine kurze Zusammenfassung des Themas „wie Doxa zum Problem wurde“ als Einleitung voraus.

Darauf habe ich das platonische Denken im Hinblick auf das gestellte Problem: die Rolle nämlich der Erfahrung in der Ideenlehre, in den einzelnen Dialogen verfolgt.

In einem letzten Abschnitt fasse ich die Ergebnisse der Untersuchung zusammen und stelle sie der bisherigen Platonforschung gegenüber.

---

<sup>8)</sup> A. Diès in: *Revue de Philologie*. hgg. von P. Jouguet et A. Ernout, 3. Serie, VIII (1934) S. 202.



## Wie Doxa zum Problem wurde.

### 1. Die Ablehnung der Doxa bei den Naturphilosophen.

Die Sehnsucht nach der Einheit ist das angeborene Gesetz des menschlichen bezw. des philosophischen Denkens. Immer und überall suchte die denkende Seele das Zerstreute zusammenzufassen, es in Zusammenhang mit schon Bekanntem zu bringen, oder mit anderen Worten es zu erklären.

Von hier aus ist die griechische Philosophie entstanden: die ersten Philosophen suchten nach dem Prinzip des Weltalls, das zugleich Prinzip der physischen Entstehung und Prinzip der logischen Erklärung sein sollte.

Von dem metaphysischen Drang aber wurde bald die erste erkenntnistheoretische Antinomie geboren, sobald nämlich der Philosoph den Gegensatz zwischen Denk- und Sinnesgesetzlichkeit bemerkte. Verschieden waren die zum Problem der Einheit gegebenen Lösungen: immer aber hatten sich die Sinnesgegebenheiten ihnen entgegengesetzt.

Was könnten die Sinne „von der überhimmlischen Harmonie des Kosmos“<sup>9)</sup> vermitteln, und welche Ahnung von ihr könnte derjenige haben, der aus den Sinnen nur die Erkenntnis von einzelnen und voneinander unabhängigen Gegenständen zu schöpfen imstande war? Wenn „die Harmonie in der Ebbe und Flut des ewigen Werden“<sup>10)</sup> zu sehen wäre, so könnten doch die Sinne davon nicht Bewußtsein haben. Sie nehmen ja bleibende Realitäten wahr, nicht das Werden selbst, noch weniger „den schönsten Einklang der werdenden Gegensätze“<sup>11)</sup>. Gegen die heraklitische Auffassung der Arche erhob sich die eleatische Philosophie, nicht aber auch gegen die Ablehnung der Sinne; denn es heißt: „E i n s

<sup>9)</sup> vgl. Pythag. H. Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker I (1934<sup>5</sup>) S. 105, 21.

<sup>10)</sup> *παλίντροπος ἀρμονίη δκωσπερ τόξου καὶ λύρης.* Heracl. B. 51. Diels I<sup>5</sup>, 162, 4.

<sup>11)</sup> *ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἀρμονίην.* Heracl. B. 8. Diels I<sup>5</sup>, 152, 9.



ist das Sein, unveränderlich, unvergänglich, das Ganze auf einmal, immer wahr. — Keine Vergangenheit noch Zukunft besitzt es, sondern nur das ewige Gegenwärtigsein des ununterbrochenen Eins<sup>12)</sup>. Welche Vorstellungen vom Sein vermitteln uns dagegen die Sinne? Eine teilbare, entstehende, wachsende, veränderliche, vergängliche Vielheit von Seiendem. Diese Sinneserkenntnis oder vielmehr die auf den Sinnen beruhende Erkenntnis erhielt bei Parmenides den Namen *Doxa*, Scheinwissen: „man meint nämlich etwas zu wissen, man weiß aber nichts“<sup>13)</sup>. Ein solches Wissen ist ein Hindernis des wirklichen Wissens, es hält uns von der Einsicht der wahren Wirklichkeit, von der *Aletheia*, fern.

Allgemein ist demgemäß bei allen Naturphilosophen die Ablehnung der *Doxa*. Darf die Menge ihr folgen, der Eingeweihte darf nicht „diese Landstraße gehen“<sup>14)</sup>. „Ohr und Auge sind schlechte Zeugen und geziemen nur denen, die eine barbarische Seele besitzen“<sup>15)</sup>: denn die Verlegenheit, in die sie uns bringen, ist so groß, daß man den Eindruck hat, „als ob man blind und taub und wie ein verstandloser Haufen wäre“<sup>16)</sup>.

Die *Doxa* verdient kein Vertrauen: sie besteht lediglich „aus schön geschmückten Worten“<sup>17)</sup>. Stutzig werden wir, wenn wir sie näher prüfen; denn sie ist widerspruchsvoll. Sie lehrt uns, daß es Bewegung gibt, der Verstand dagegen beweist, daß es keine solche gibt<sup>18)</sup>.

Die *Doxa* und das durch sie vermittelte Weltbild wurde demnach, unter dem Einfluß des metaphysischen Strebens nach Einheit, verurteilt und verworfen.

Was aber folgte daraus?

<sup>12)</sup> . . . ὡς ἀγένητον εἶν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν . . . οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἐστὶν, ἐπεὶ νῦν ἐστὶν ὁμοῦ πάν, ἓν, συνεχές. Parmenid. B 8, Diels, I<sup>5</sup>, 235, 4—6. Zu Parmenides Lehrgedicht vgl. Kurt Riezler, Parmenides, 1934.

<sup>13)</sup> οὐδέ μαθόντες γινώσκουσι, ἐωυτοῖσι δὲ δοκέουσι. Heracl. B 17, Diels I<sup>5</sup>, 155, 7.

<sup>14)</sup> Pythag. 19. Diels I<sup>5</sup>, 105, 9.

<sup>15)</sup> Heracl. B 107, Diels I<sup>5</sup>, 175, 2.

<sup>16)</sup> Parmen. B 6, Diels I<sup>5</sup>, 233, 3 f.

<sup>17)</sup> . . . βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἐνὶ πίστις ἀληθῆς. Parmen. B. 1, Diels I<sup>5</sup>, 230, 12.

. . . . δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτείας μάθανε κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων. Parm. B. 8, Diels, I<sup>5</sup>, 239, 7 f.

<sup>18)</sup> vgl. Parm. B 6, Diels I<sup>5</sup>, 233, 6 ff.

Wenn die Wahrheit nicht in der Doxa zu suchen ist, wo ist sie zu finden, in welcher Archē?

Durch die grundsätzliche Verschiedenheit der Antworten war der Gegenstand der wahrhaftigen Erkenntnis zweifelhaft geworden. Welcher Weg sollte dann zu diesem Gegenstand führen? Es war also nicht zu verwundern, daß Demokrit, der der philosophischen Überlieferung zufolge die Erkenntnis durch die Sinne als „dunkel“ der „echten“<sup>19)</sup> gegenüberstellte, gleichzeitig diese letztere als unerreichtbar erklärte. „In Wirklichkeit wissen wir nichts: denn die Wahrheit liegt in der Tiefe“<sup>20)</sup>.

Die Versuche, ein metaphysisches Gebilde der Welt, ohne und gegen die Doxa aufzubauen, waren mißglückt und hatten zum Agnostizismus geführt.

## 2. Die Alleinherrschaft der Doxa.

### Die Sophisten.

Mit voller Überlegung zogen die Sophisten aus den Ergebnissen der vorhergehenden philosophischen Forschung die Folgerungen auf dem Gebiete der menschlichen Erkenntnis. Denn mit dem Auftreten der Sophistik tritt das Problem der menschlichen Erkenntnis in den Mittelpunkt und wird, nicht von kosmozentrischen Standpunkten aus<sup>21)</sup>, sondern unmittelbar in sich geprüft. Natürlich war es, daß die einseitige Blickrichtung auf das Individuum zur Überschätzung der individuellen Erkenntnis, der Meinung, führte.

Außerdem hat der stetige Verkehr mit der tatsächlichen Wirklichkeit die Sophisten von den metaphysischen Betrachtungen der beschaulichen Naturphilosophen abgewandt.

In der Alternative: unerreichbare Aletheia und gegebene Doxa haben sie die Doxa gewählt, oder besser versetzten sie die Aletheia in die Doxa. Eine andere Welt als die der „Meinung“ gab es für sie nicht.

<sup>19)</sup> γνώμη δὲ δύο εἰσὶν ἰδέαι, ἡ μὲν γνησίη, ἡ δὲ σκοτίη. Demokrit. B 11, Diels II<sup>5</sup>, 140, 14 f.

<sup>20)</sup> ἐτεῖμι οὐδὲν ἴσμεν περὶ οὐδενός, ἀλλ' ἐπιρρομή ἐκάστοισιν ἡ δόξις. Demokr. B 7, Diels II<sup>5</sup>, 138, 29 ff. Vgl. H. Langerbeck *Δόξις ἐπιρρομή*, Studien zu Demokrits Ethik und Erkenntnislehre, 1935.

<sup>21)</sup> „philosophies of being“, Frazer. The growth of Plato's ideal theory. An essay, London, 1930. S. 1

Wenn alles im stetigen Werden ist, kann man weder von einem Gegenstand der Erkenntnis — ewiges Sein oder ewige Harmonie — noch von der Erkenntnis desselben sprechen. Indem man den Gegenstand durch die Erkenntnis zu fassen glaubt, haben sich beide geändert<sup>22)</sup>).

Das einzig Vorhandene ist die Meinung des einzelnen Menschen; „er ist das Maß aller Dinge: die Dinge sind so, wie sie ihm erscheinen“<sup>23)</sup>).

Die Doxa mußte demgemäß zum Angelpunkt der individuellen und politischen Erziehung werden.

Die größte Techne, die politische Kunst, ist, die Meinungen der anderen Menschen wie der Fischer die Fische fangen zu können: was der Redner pflegen sollte, ist nicht „die Wahrheit“ darzustellen, — eine solche gab es nicht — sondern „seine Wahrheit“, was er selbst für gut, nützlich usw. hält, den anderen glaubhaft und wahrscheinlich zu machen<sup>24)</sup>).

Die Angel dazu war das Wort, das der Träger der Meinung ist und ihr eine gewisse Stabilität gibt: Rhetorik und Pflege des Wortgebrauchs, d. i. die Kunst des Überredens, wurde so die Hauptkunst des Sophisten. Die Relativierung der Wahrheit durch die Gleichsetzung mit der Meinung bekam ihre letztes Wort in dem dreiteiligen Aphorismus des Gorgias: „Nichts ist. Wäre etwas, so wäre es unerkennbar. Wäre es erkennbar, so könnte man es doch einem anderen nicht mitteilen oder erklären“<sup>25)</sup>. Es war die folgerichtige Ableitung aus den sophistischen Prinzipien. Denn, sind die Namen Setzungen durch Nomos oder Thesis<sup>26)</sup>, so entbehren sie jeder inneren Beziehung zu ihrem Inhalt zu den gemeinten. Da aber alles in ewigem Fluß ist und es keine erstarrte Meinung gibt, weil sie in jedem Augenblick wechselt, ist das Wort, nachdem es ausgesprochen wurde, der schon veränderten Meinung nicht mehr gleich.

Auf diese Weise ist jedes Philosophieren aufgehoben und es bleibt nichts übrig als mit Kratylos an Stelle einer Antwort den

<sup>22)</sup> Protagoras A 14. Diels II<sup>5</sup>, 250, 23 ff.

<sup>23)</sup> Protag. B 1, Diels II<sup>5</sup>, 263, 4 f. Zum Anthropos-metron-Satz, vgl. L. Binswangen, Heraklit's Auffassung des Menschen, Die Antike, XI, 1935, S. 4 ff

<sup>24)</sup> vgl. Platon Gorg. 466 B ff. (die Macht der Rhetoren im Staat).

<sup>25)</sup> Gorg. B 3. Diels II<sup>5</sup>, 279, 33 ff.

<sup>26)</sup> *Θέσει*. Demokr. B. 26, Diels II<sup>5</sup>, 148, 14 ff.

Finger zu bewegen. Der Ausschaltung einer höheren, immer wahren Wirklichkeit ist die Leugnung der Sinneswirklichkeit und ihrer Erkenntnis, der erkenntnistheoretische Nihilismus, gefolgt.

### 3. Die Meinung und Einsicht.

#### Sokrates.

Nicht die Erkenntnislehre der Sophistik sondern ihr zersetzender ethisch-politischer Einfluß im öffentlichen und privaten Leben hat die sokratische Gegenwirkung hervorgerufen.

Sokrates' Sendung wurde in diesen letzten Jahrzehnten in das richtige Licht gestellt: keine Begriffsphilosophie wollte er aufstellen, sondern er fühlte sich dazu verpflichtet zur sittlichen Besserung seiner Mitbürger beizutragen: Überwindung des Leichtsinns, der Oberflächlichkeit, den Ernst des Lebens und der Lebensaufgaben zu verstehen geben, hier lag seine Sendung<sup>27)</sup>.

<sup>27)</sup> Sokrates beschäftigte sich zunächst mit der Naturphilosophie, vgl. Phaidon, 96 und Aristoph. Wolken. R. Scoon (Greek philosophy before Platon, Princeton 1928) unterscheidet in Sokrates' Leben drei Perioden: 1. eine naturwissenschaftliche, 2. eine rationalistische und 3. eine ethische. Die zwei letzten nimmt auch Frazer an. (The growth of Plato's ideal theory, S. 1). "The philosophy of Sokrates ... was essentially a philosophy of knowing". Aristoteles stellte Sokrates als den Begründer der Begriffsphilosophie und den Entdecker des Allgemeinen dar, an dessen Lehre seine eigene als die allein richtige Fortsetzung anknüpfen dürfte. Platon dagegen hätte die sokratische Lehre auf falsche Wege geleitet. Inwiefern die aristotelischen Berichte Vertrauen verdienen, wird später erörtert. Was Sokrates selbst betrifft, so glaube ich, daß Maier (Sokrates, sein Werk und seine geschichtliche Stellung, Tübingen 1913. S. 294) richtig gesehen hat: „Die Philosophie, der Sokrates sein Leben geweiht hat, ist nicht Methaphysik, weder dogmatische noch skeptische, nicht Logik, nicht Ethik und nicht Rhetorik; sie ist überhaupt nicht Wissenschaft, am wenigsten „populäre“. Sie ist ein Suchen nach persönlich sittlichem Leben“. Gewiß, die Reform des Individuums konnte nicht ohne Einfluß auf die des Staates bleiben. Doch ist eine starke politische Tendenz in Sokrates' Tätigkeit nicht anzunehmen. Die individuelle homonoia — der Einklang mit sich selbst — war die Aufgabe, der er sich widmete und die er im delphischen Orakel bestätigt fand: (vgl. Plat. Apol. 21 a, der Maier einen eminenten historischen Wert zuerkennt, Ivo Bruns: das literarische Porträt der Griechen, S. 211 ff., R. Herzog, das delphische Orakel als ethischer Preisrichter in E. Horneffers: Der junge Platon, 1922, S. 149—170). Die Auffassung nun, daß er diese homonoia in Hinblick auf „die homonoia der Bürger mit der polis“ hauptsächlich gedacht und seine ganze Tätigkeit auf sie gerichtet habe (so J. Stenzel in Realencyclopädie (1927), 825, Sokrates), scheint mir nicht richtig zu sein.



In der Art nun, wie er seine Sendung in Erfüllung brachte, gab er eine indirekte Lösung zum Doxaproblem.

Die Maieutik, seine Methode, beim Fragen nach dem, was gut oder gerecht usw. sei, war darauf gerichtet, von den flüchtigen Bezeichnungen, welche unsere augenblickliche Meinung ausdrücken, zu dem, was wir unter diesen Benennungen eigentlich meinen, zu kommen. Dies bedeutete eine Wendung in der Betrachtung des Doxaproblems.

Zunächst wird damit eine höhere Welt von Wahrheiten bejaht; sodann die Möglichkeit, diese Wahrheiten, von unseren Meinungen ausgehend, zu erlangen: denn die Wahrheit liegt in uns selbst, die Maieutik sollte sie aus dem Innersten unserer Seele ans Licht bringen.

Die bleibende Wahrheit in den wechselnden Meinungen wollte Sokrates enthüllen, damit dem sittlichen Handeln eine feste Grundlage schenken zu können.

Die Meinung aber bleibt immer der Ausgangspunkt der Forschung. Die Vielheit der Doxawelt wird weder verachtet und verworfen wie bei den Naturphilosophen, noch als das einzig Wahre anerkannt wie bei den Sophisten. Sie wird von ihm zur Gewinnung der Erkenntnis herangezogen<sup>26)</sup>.

#### 4. Die Stellung Platons.

Wenn man die zwei Jahrhunderte des vorplatonischen Philosophierens in Hinblick auf die Doxa zusammenfaßt, so sieht man die Ablehnung der Doxa in der Naturphilosophie und dann ihre Alleinherrschaft in der Sophistik. Die Synthese fand in Sokrates statt. Sokrates hat die Tatsache dieser Synthese als selbstverständlich angenommen, das *Wie* aber hat er nicht erklärt. Es war nicht seine Aufgabe, das Verhältnis der Meinung zu der Wahrheit, noch weniger das Verhältnis der Doxawelt zu einer höheren Welt darzustellen.

---

<sup>26)</sup> Das harte Urteil E. Howalds (die Anfänge der europ. Philosophie, 1925, S. 110) über Sokrates bleibt mir unbegreiflich. „So ist Sokrates eigentlich ein Fremdkörper in der Betrachtung der europäischen Begriffsphilosophiegeschichte, er hat sie nicht gefördert durch neue Ideen“. Weiter spricht er vom „unheilvollen Einfluß“ des Sokrates auf Plato, dessen „Pubertät“ durch den Verkehr mit Sokrates „verspätet“ wurde.

Dies Verdienst gebührt Platon<sup>29)</sup>.

Platons Denken hat in Bezug auf unser Problem zwei Perioden gehabt. Die erste läuft bis zum „Gorgias“. Sie steht im Zeichen des Sokrates, nicht daß sie allein Sokrates' Lehre oder Apologie darstellen sollte: sie ist platonisches Denken<sup>30)</sup>. Weil aber ein bemerkbarer Unterschied zwischen diesem Zeitabschnitt und dem nachfolgenden vorliegt, so ist anzunehmen, daß Platon in jenem mehr in der Bahn von Sokrates' Person und Lehre stand: in diesem dagegen erreicht er die Reife seines eigenen Denkens.

Gorgias ist der Wendepunkt des langsamen Überganges zur Gestaltung der Lehre, so daß die Entwicklung Platons hinsichtlich dieser Lehre sich in vier Abschnitten darstellen läßt:

- I. Die Fragestellung. Die sokratische Periode.
- II. Entwicklung und erste Gestaltung der Lehre.
- III. Der Höhepunkt der Gestaltung.
- IV. Erläuterung der Lehre.

---

<sup>29)</sup> Man soll nicht vergessen, daß „das Suchen nach Wissenschaft“, (sachverständiges Wissen), für Plato eine sittliche und zuletzt eine religiöse Lebensfrage war (Maier, Sokrates, 525), „im Dienste der Menschengestaltung“ (Kurt Singer, Platon der Gründer, 1928, S. 111). Plato hatte aber auch starke Neigung zur Politik (vgl. Platon VII. Brief; dazu H. Gomperz, Platonselbstbiographie 1928). Daß er auch Erkenntnistheoretiker war, ist klar. Platon ist all dies und noch anderes gewesen: Historiker der Philosophie (vgl. Diès, Revue de Philologie VIII (1934), S. 202), Sprachforscher (vgl. E. Erich Haag, Platos Kratylus, Versuch einer Interpretation. Stuttgart 1933) usw. In den verschiedenen Perioden seines langen Lebens tritt bald der eine, bald der andere von diesen Interessenskreisen hervor, aber er hat immer die totale Welt- und Lebensanschauung vor Augen gehabt.

<sup>30)</sup> „Plato ringt mit dem Positiven, das er bei Sokrates gefunden hat, weil dieses Positive ihm nicht ausreichte. Er setzt nach Form und Inhalt Sokrates' Denken fort.“ (A. Rehm, in einer Vorlesung über Plato). „Sokrates hat ihn erweckt, . . . das Ziel gezeigt. Nur den Weg mußte er selbst finden“ (Wilamowitz, Platon I, 199). Vgl. Dupréel, la légende Socratique et les sources de Platon, Bruxelles, 1922, I, 1. Kapitel; Erw. Wolf, Platonsapologie, N. Philol. Untersuch. (1929), S. 85 f.; J. Stenzel, Metaphysik des Altertums, 1931, S. 105. Hirschberger, Die Phronesis bei Plato. Philologus, Suppl. XXV (1933). W. Jaeger, Staat und Kultur, Die Antike, VIII 1932, S. 83 f. „Platon erlebt das Sterben des Sokrates . . . zum Keim der künftigen Wiedergeburt des Staates“.