

I. Abschnitt.

Die Fragestellung. Sokratische Periode.

1. Gegen die Sophistik. Ion — Protagoras — Hippias 2.

Am Zusammenfluß der Sophistik und der sokratischen Reaktion steht die Gestalt Platons.

Er hatte in seinen Jugendjahren mit den Sophisten verkehrt, die Dialoge bezeugen die genaue Kenntnis ihrer Lehren, Methoden und Tendenzen. Die Lehre des Herakleitos kannte Plato durch Kratylos, der sein erster Lehrer gewesen ist³¹).

Bald aber hat er bei Sokrates, dem „Überwinder der Sophisten“, einen sicheren Boden gefunden.

In den drei „Satiren“ (Ion — Protagoras — Hippias II) in denen er „mit übermütiger Laune“ die Bilder der dummstolzen Virtuosen und der geckenhaften Professoren umgeworfen hat³²), stellt er die **G r ü n d l i c h k e i t** des sokratischen Verfahrens der sophistischen Allwisserei gegenüber: „Genau sich erkundigen über den Sachverhalt, ihn nochmals in sich prüfen und endlich seine Bestandteile miteinander und mit den schon vorhandenen Kenntnissen vergleichen“³³). Die langen Reden der Sophisten dienten nicht dazu, etwas zu beweisen, sondern die Zuhörer zu überreden³⁴). Ihre Zitate aus Dichtern waren eine „müßige Spielerei“³⁵). Nicht um die Wahrheit sorgten sich die Sophisten: Sokrates wirft ihnen geradezu vor „es sei ihm bekannt, daß unter Kallikles und drei seiner Gesellen die Meinung durchdrang, man dürfe nicht zu gründlich philosophieren“³⁶). Platon dagegen suchte nach der Wahrheit, deren Lob er später in seinen Schriften so oft gesungen hat:

³¹) Vgl. Aristot. Metaph. A6, 987a 29—69; Weerts, Plato und der Heraklitismus, Philologus Suppl. 22 (1932).

³²) v. Wilamowitz, Platon I, 151.

³³) *ἀεὶ εἰώθα, ἐπειδὴν τις λέγῃ τι, προσέχειν τὸν νοῦν ... διαπυρρᾶν καὶ ἐπανασκοπῶ καὶ συμβιβάζω τὰ λεγόμενα, ἵνα μάθω.* Hipp. II, 369 d.

³⁴) Protag. 328 d—329 d.

³⁵) Ebenda 347c—348a.

³⁶) *μὴ προθυμείσθαι εἰς τὴν ἀκρίβειαν φιλοσοφεῖν.* Gorg. 487 c.

Die Sophisten hatten keine. Sokrates verhalf ihm dazu mit seiner Methode.

Die Meßkunst, das Vergleichen und Prüfen, bewahrt die Seele vor den Sinnestäuschungen; „indem sie der Seele die Wahrheit offenbart, schenkt sie ihr den Frieden und wird zur Heilbringerin unseres Lebens“³⁷⁾.

Worin diese Meßkunst bestehe, wie sie uns von den Sinnen rette, wird hier nicht deutlich erklärt. Vielleicht war es auch dem jungen Platon selbst noch nicht ganz klar.

Dennoch gibt er uns hier kund, wie damals das Problem der Doxa vor ihm aufstand: Rettung vor den Sinnestäuschungen. Er legt zugleich damit das antisophistische Bekenntnis ab, daß er an eine Wahrheit glaube, welche die Sinneserscheinungen beherrscht, und an die Möglichkeit, diese Wahrheit zu erreichen.

2. Die genauere Fragestellung.

Laches — Charmides — Euthyphron.

Tapfere Heerführer wie Nikias und Laches, ein sittsamer Junge wie Charmides, oder ein frommer Priester wie Euthyphron, „sollen sicherlich das wissen, was sie sind und ihre persönliche Eigenart mit Worten erklären können“³⁸⁾. „Es ist doch klar: wenn die Sittsamkeit (Sophrosyne) bei dir anwesend ist, sollst du eine Meinung von ihr haben: denn ist sie anwesend, so muß sie sich in irgend einer Weise kund geben, von der aus du dir eine Meinung über sie haben willst, was sie sei und wie sie beschaffen sei“³⁹⁾. Das, was wir in unserem Handeln bewußt erleben, die innere Erfahrung, bildet den Unterbau dessen, was wir darüber meinen.

Man kann aber nicht sittsam sein, wenn man nicht alle Gesetze der Sittsamkeit befolgt, wenn man nicht die ganze Sittsamkeit „in sich anwesend“ hat.

Die Meinung des Sittsamen über seine Sittsamkeit sollte sie also ganz umfassen: es geschieht aber gerade das Gegenteil. Die

³⁷⁾ ἡ μετρητικὴ τέχνη ἄκυρον μὲν ἂν ἐποίησε τοῦτο τὸ φάντασμα, δηλώσασα δὲ τὸ ἀληθὲς ἡσυχίαν ἂν ἐποίησεν ἔχειν τὴν ψυχὴν μένουσαν ἐπὶ τῷ ἀληθεῖ καὶ ἔσωσεν ἂν τὸν βίον. Protag. 356e.

³⁸⁾ vgl. Lach. 190 b ff.

³⁹⁾ ἀνάγκη γάρ που ἐνοῦσαν αὐτήν, εἴπερ ἔνεστιν, αἰσθησὶν τινα παρέχειν, ἐξ ἧς δόξα ἂν τις σοὶ περὶ αὐτῆς εἴη ὅτι ἐστὶν καὶ ὁποῖόν τι ἢ σωφροσύνη. Charm. 159a.

Meinung beschränkt sich auf einzelne Momente oder Haltungen; so wird z. B. im Laches die Tapferkeit als „standhaftes Aushalten“⁴⁰⁾, dann als „Wissen von Furchtbarem und Nichtfurchtbarem“⁴¹⁾ bestimmt: im Charmides wird die Sittsamkeit als Bedachtsamkeit⁴²⁾ oder Schamgefühl⁴³⁾, endlich als das Seine-Pflicht-tun⁴⁴⁾ hingestellt. So verfährt auch Euthyphron: Das Heilige sei dem Gottgeliebten⁴⁵⁾ oder dem Dienst der Götter⁴⁶⁾ gleich.

Was aber trotz der Vielheit der Haltungen in ihnen allen immer dasselbe ist⁴⁷⁾, „das Eidos“, die Form nämlich „mittels deren alle heilige Taten heilig werden“⁴⁸⁾, das konnte die Meinung nicht treffen.

Das Den-Göttern-dienen, das standhafte Aushalten, die Bedachtsamkeit sind an sich noch keine Tugenden⁴⁹⁾: sie können sogar im Gegenteil tadelswerte Handlungen sein⁵⁰⁾.

Was sie zu Tugendhaftem macht, ist gerade die Beigesellung (Parusia) dieser oder jener Tugend, deren Form sie gestaltet, die ihre besondere Färbung ihnen verleiht und dadurch das Recht gibt, sich mit ihrem eigenen Namen zu benennen, schön, gut, gerecht und dgl. Das Eidos erklärt in dieser Weise „das Wie der Entstehung“ einer gerechten Handlung⁵¹⁾, das „wie es sich mit der Sache verhält“⁵²⁾. Kennt man das Eidos, die Form der Tugend, so kennt man die genaue Natur der einzelnen Tat⁵³⁾.

⁴⁰⁾ Lach. 192 b.

⁴¹⁾ ebda. 194c—195a.

⁴²⁾ Charm. 159 b.

⁴³⁾ ebda 160 e.

⁴⁴⁾ ebda 161e—162a.

⁴⁵⁾ Euthyph. 8 a.

⁴⁶⁾ ebda 12c.

⁴⁷⁾ τί ὄν ἐν πᾶσι τούτοις ταῦτόν ἐστιν. Lach. 191 e.

⁴⁸⁾ αὐτὸ τὸ εἶδος, ᾧ πάντα τὰ θεία θεία ἐστίν.

⁴⁹⁾ vgl. z. B. Lach. 192c ff.

⁵⁰⁾ Charm. 160a ff.

⁵¹⁾ vgl. Lach. 198 d (ὅπη γέγονεν . . . ὅπη γίνεται).

⁵²⁾ γίνεσθαι καταφανὲς ἕκαστον τῶν ὄντων ὅπη ἔχει. Charm. 166 d.

⁵³⁾ Daß die Parusia in dieser Periode als Beigesellung zu interpretieren sei, beweist die Kritik von Platons Gegner — vielleicht des Antisthenes (vgl. E. Zeller, Phil. d. Gr. II, 1, 296), die er später im Euthydemos wiederholte, um sie lächerlich zu machen. „Das Schöne an sich ist etwas anderes als die schönen Dinge: durch seine Anwesenheit (Beigesellung) macht es diese Dinge schön. Die Anwesenheit also eines Ochsen bei dir, würde dich zu einem Ochsen machen, und da ich bei dir anwesend bin, so bist du auch Dionysodoros“ (Euthyd. 301 a).

Es gibt nun eine Art Erkenntnis, welche gerade das *Wie* der Dinge, ihr Eidos, erfaßt. Sie ist das Wissen, die Episteme⁵⁴).

Eben weil sie das *Wie* untersucht und sieht, darum ist diese Erkenntnis immer wahr, in der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft⁵⁵). Denn sie erkennt in den Dingen das Eidos, das in ihnen anwesend ist.

Die Meinung dagegen vermag nicht zum Eidos zu gelangen: sie bleibt bei den Einzelercheinungen stehen. Man muß aber fragen: wenn die Meinung das Eidos nicht kennt, mit welchem Recht nennt sie diese oder jene Tat gut, heilig und dgl.? Da sie aber letzteres tut, so fragt sich: Ist sie völlig zu verwerfen oder hat sie einen relativen Wert? Ist ein Übergang von der Meinung zu dem Wissen möglich, oder werden von Plato die zwei Erkenntnis- und Wirklichkeitsgebiete ganz voneinander getrennt?

II. Abschnitt.

Entwicklung und Gestaltung der Lehre.

1. Das Prinzip der Lösung.

Georgias.

„Himmel und Erde, Götter und Menschen halten, wie die Weisen sagen, durch Gemeinschaft und Freundschaft und Wohlverhalten zusammen, darum heißt das Weltall Kosmos... Die geometrische Proportion herrscht überall bei den Göttern sowie bei den Menschen“⁵⁶).

Die geometrische Proportion ist das Band aller mit allen. Es gibt nichts Vereinzelt: ein geordnetes Verhältnis herrscht überall⁵⁷).

In diesem Grundsatz liegt der echte Platon. Nach einer langwierigen Denkarbeit ist Platon zu der Einsicht gekommen, welche als Grundgedanke seines Denkens bezeichnet werden kann.

⁵⁴) ἐπιστήμη. Lach. 199 a ff.

⁵⁵) Ebda 198 d.

⁵⁶) φασὶ δ' οἱ σοφοί, ὧς Καλλικλείς, καὶ οὐρανὸν καὶ γῆν καὶ θεοὺς καὶ ἀνθρώπους τὴν κοινωνίαν συνέχειν καὶ φιλίαν. Gorg. 508 a.

⁵⁷) γεωμετρικὴ ἰσότης ἐν θεοῖς καὶ ἀνθρώποις μέγα δύναται. Gorg. 508 a. vgl. C. Ritter, Platon I (1910), S. 418.

Platons Denken ist ein „synthetisches Denken“⁵⁸). Nicht die Gegensätze stehen bei ihm an erster Stelle, sondern ihre Überwindung. Die Krönung seines Denksystems wird die Idee des Guten sein, nicht der „polemos pater panton“. Er wird überall die Vermittlungspunkte — die metaxy — heraussuchen, welche die verschiedenen Ordnungen des Seienden miteinander verbinden und zu dem hierarchisch geordneten Ganzen, das der Gorgias verkündet, gestalten⁵⁹).

Der Drang nach der Einheit hatte sich bei den Naturphilosophen zur Einseitigkeit verwandelt, der die Ausschließung der Meinungswelt aus der Welt der Wirklichkeit folgte.

Auch für Platon ist die Einheit ein geistiges Bedürfnis: diese Tendenz wurde bereits in der Begriffsethik der schon erwähnten kleinen Dialoge bemerkbar, in der Auffassung nämlich, daß alle Tugenden sich in der Einheit des Wissens vom Guten und vom Übel auflösen⁶⁰). Der Sinn der Einheit wird jetzt klar: sie ist eine alles in „geometrischer Proportion“ umfassende und verstehende Einheit.

Hinsichtlich dieser Einheit tritt jetzt die Bezeichnung Logos auf. Der Logos bezeugt sich im Gorgias als das Merkmal des Wissens, im Gegensatz zu der bloßen Erfahrung, welche keinen Logos besitzt und folglich den Grund der ihr dargebotenen Dinge nicht angeben kann, weil sie eben deren Natur nicht kennt⁶¹). Mit Erfahrungheit (Empeiria) ist hier die Doxa gemeint, wie mit dem Worte Techne das Wissen. Die Ausdrücke sind aus dem Handwerk hergenommen. Der im Handwerk erfahrene (Technikos) hat das genaue und begründete Wissen aller Bedingungen der Arbeit, er kennt den Logos seines eigenen Handwerkers⁶²).

Wie in der Techne der Logos durch Belehrung und Verständnis dessen, was gelehrt wird, gewonnen wird, so ist auch im Wissen (Episteme) die Belehrung und das Verständnis unbedingt erforder-

⁵⁸) Wilamowitz, Platon II, 26.

⁵⁹) vgl. J. Souilhé, La notion de l'intermédiaire chez Platon, Paris, 1919.

⁶⁰) Lach. 195. Charm. 174 b. vgl. Apol. 129 b.

⁶¹) τέχνην δὲ αὐτὴν οὐ φημι εἶναι ἀλλ' ἐμπειρίαν, ὅτι οὐκ ἔχει λόγον οὐδένα τὴν αἰτίαν ἐκάστου μὴ ἔχειν εἰπεῖν, ἐγὼ δὲ τέχνην οὐ καλῶ δ' ἂν ἢ ἄλογον πρᾶγμα. Gorg. 465 a.

⁶²) Über die Rolle der Techne in der Erkenntnistheorie der platonischen Schriften bis zum Staat siehe: Hirschberger, Die Phronesis, Philologus Suppl. XXV, 1933, S. 17 ff.

lich⁶³⁾. Der neue Ausdruck „Logos“ ist demnach dem Inhalt nach nichts anderes als das in den Jugenddialogen besprochene Eidos, das Was der Dinge⁶⁴⁾ in das Licht des neuen Gedankenganges der geometrischen Proportio gestellt. Den Logos kennen heißt das Eidos kennen, d. i. „die Eigenart der Natur und daher den Grund jedes Einzeldinges fassen“⁶⁵⁾.

Wegen des Besitzes des Logos ist das Wissen unfehlbar: das ihm entgegengesetzte blinde Zutrauen (Pistis) hatte keine Belehrung noch Verständnis als Grundlage gehabt: wie die Erfahrung, hat es keinen Logos: es kann also irren, falsch oder wahr sein⁶⁶⁾. Wiederum bemerkt man, daß die Pistis hier die Doxa bezeichnet.

Wie stellt sich also das Verhältnis der Meinung zum Wissen? Der Unterschied und zugleich die Übergangsstufe zwischen beiden ist der Logos, die Kenntnis des „Wie“ ihres Gegenstandes: ein Wissen, das nicht den Logos besäße, wäre eine bloße Meinung, und umgekehrt: die Meinung plus Erkenntnis des Logos, ist Wissen.

2. Der psychologische Standpunkt.

Der Wegweiser vom Meinen zum Wissen.

Menon.

Die Funktion des Logos in der Doxa wird deutlich, wenn man die Art prüft, in der die Meinung der Seele erscheint. Nehmen wir z. B. die Tugend⁶⁷⁾. Sie erscheint der Seele in einer Vielheit von Urteilen, die sie über eine Vielheit von Handlungen in ihrem

⁶³⁾ Gorg. 454 b.

⁶⁴⁾ s. oben S. 17.

⁶⁵⁾ Gorg. 465 a. vgl. Lach. 198 d, Charm. 166 d.

⁶⁶⁾ Gorg. 454 d.

⁶⁷⁾ Zum Sinn des Wortes *ἀρετή*, das in den Dialogen so oft wiederkehrt, ist folgendes zu bemerken: „Dieses Wort bedeutet im Griechischen viel mehr als Tugend . . ., sie ist die gesteigerte Leistungsfähigkeit . . ., die Tüchtigkeit . . ., die spezifische Leistung, τὸ ἐκάστου ἔργον, die befähigende Tüchtigkeit eines jeglichen nur Denkbaren. Sein Wesen schlechthin liegt in seiner *ἀρετή* beschlossen.“ Stenzel, Studien, SS. 8 f, 10 f, 12. vgl. v. Arnim, Pl. Jugenddialoge, 83 ff; Maier, Sokrates, 316 ff.; Singer, Pl. der Gründer, 114: *ἀρετή* = Tucht (des Gerechten, des Schwertes); Friedeman, Plato, seine Gestalt, 1914, S. 18. „Die arete ist die Kraft, das klar erschaute eidos des Edlen zu verwirklichen“. Gorg. 477 b, 506 d, Politeia 353 b, 484 d, 601 d. Sympos. 209 a. Dazu: Aristot. Phys. 246 a 13 und Metaph. 1050 a 21.

Inneren oder auch im Worte ausgesprochen hat. „Tugend“ bedeutet für die Seele in einem solchen Stadium der Erkenntnis Aufzählung von verschiedenen tugendhaften Taten⁶⁸⁾).

Der Philosoph hat die Aufgabe „den Tatbestand, der in allen diesen Fällen derselbe ist“⁶⁹⁾, zu finden, den Logos, nämlich das in jedem Glied der Vielheit wiederkehrende gleiche Verhältnis, herzustellen.

Es genügt aber nicht, die Bedingungen des Erkenntnisprozesses theoretisch zu bestimmen: wenn sie nicht begründet werden, bleiben sie eine „müßige Spielerei“ und Gymnastik des Geistes. Das Wissen wird durch den Gewinn des Logos selbst möglich? Wie kann man ihn erreichen?

Zwar ist uns der Logos zunächst unbekannt: wenn er von vornherein bekannt wäre, so wäre jede Erkenntnis, auch die Meinung, ein Wissen.

„Ist er aber am Anfang der Untersuchung völlig unbekannt, so weiß man nicht, wonach man sucht: wenn er auch getroffen wird, wird man nicht wissen, daß man ihn getroffen hat“⁷⁰⁾. Gewiß, „wenn man nur richtig sucht, so wird man auch finden“⁷¹⁾, aber welchen Wegweiser wird nun die Seele haben, der ihr den richtigen Weg des Aufstiegs aus der Vielgestaltigkeit der Meinungen zu der Einheit des Logos zeigen wird?

Die Seele hat einen Wegweiser: die Wiedererinnerung. Drei Momente müssen in dieser Lehre unterschieden werden:

1. Die Seele hat im früheren Leben alles geschaut und gelernt.
2. Im jetzigen Leben braucht sie nur „sich daran zu erinnern“.
3. Dies geschieht „auf Grund der Verwandtschaft des Weltalls“⁷²⁾.

Das erste irrationale Moment, die Sage des Vorlebens nämlich, wird von Platon selbst „nicht in Anspruch genommen“: er gesteht seine eigene Unwissenheit⁷³⁾.

⁶⁸⁾ vgl. Menon 71 d—77 d.

⁶⁹⁾ τὸ ἐπὶ πᾶσι τοῦτοις ταύτων. ebda 75 a.

⁷⁰⁾ Menon. 80 d.

⁷¹⁾ Gorg. 503 d.

⁷²⁾ Menon. 81 b—d.

⁷³⁾ ebda 86 b. vgl. J. Geysler, Aristoteles (1917), S. 32.

Es bleiben die psychologische Tatsache der Wiedererinnerung und ihre rationale metaphysische Begründung⁷⁴⁾.

Die Tatsache der Wiedererinnerung ist unbestreitbar: nichts ist uns völlig unbekannt: denn das „Neue“ hat immer mit dem schon Bekannten gemeinsame Elemente, die wir in ihm anerkennen: sie dienen uns dazu, es in irgend einer Weise zu bestimmen, d. i. es zu erkennen. Das völlig Unbestimmbare, das was in keiner Weise mit den schon vorhandenen Kenntnissen in Beziehung gestellt werden kann, würde niemals erkannt werden können.

Aber solches gibt es nicht: „die universelle Gemeinschaft und Verwandtschaft“ der geometrischen Proportion „herrscht im Himmel sowie auf Erden“. In einer Proportion ist das „Unbekannte“ doch bekannt, aber verhüllt und muß ans Licht gezogen werden⁷⁵⁾.

In der gleichen Lage ist die Meinung und ihr Logos. Bei dem Auftreten eines neuen Tatbestandes „erinnert sich“ die Seele an ähnliche Tatbestände, darum ist das „Neue“ unbekannt und doch bekannt. Die Seele nimmt dann Stellung ihm gegenüber und das ist die Meinung.

Platon vergleicht den Entstehungsprozeß der Meinung und ihre Wandlung in Wissen mit dem langsamen Aufwachen aus der Traumwirklichkeit zu der Wirklichkeit selbst.

„Das häufige und mannigfache Fragen“, d. i. die Prüfung der Meinungen von allen Seiten, stellt allmählich die aufgedämmerten Meinungen in volles Licht und volle Klarheit. Die Seele sieht den

⁷⁴⁾ Bemerkenswert ist die Feststellung eines Kinderpsychologen der Gegenwart: „die Kinder sind überzeugt, daß sie das, was sie überhaupt zum ersten Male lernen, nur vergessen haben“. Piaget, la représentation du monde chez l' enfant, S. 113. „Anamnesis ist nur Wieder-inne-werden dessen, was die Seele als ursprüngliches Eigentum in sich trägt“ Cassirer, Plato, in: Lehrbuch der Philosophie von M. Dessoir, I 1925, S. 112.

⁷⁵⁾ Die erste Tatsache ist, daß etwas völlig Unbekanntes uns nie bewußt werden kann. Es müssen Anknüpfungspunkte da sein. „Nichts in den Menschen hingehen kann, was nicht aus ihm kommt und was nicht gleichsam einer Expansionsbedürfnis entspricht.“ M. Blondel, Lettre sur les exigences de l' apologetique (1896), S. 28. Die zweite Tatsache ist, daß es nichts völlig Neues gibt, denn alles in der Welt steht in unmittelbarer *κοινωνία* zu allem. „Die Natur ist so weit und so mannigfaltig — denn sie ist überall zweideutig — und indem sie auf die Seele trifft, gibt sie den Klang wieder, den man von ihr hören möchte“. (Blondel, L' Action, S. 396. Demgemäß ist die *Κοινωνία* — ἅτε τῆς φύσεως ἀπάσης συγγενούς οὐσίας. (Men. 81 d) — der Grund des Anamnesislehre, deren Wichtigkeit in der Erkenntnistheorie nicht zu leugnen ist (vgl. Gohlke, Theorie der Abstraktion bei Pl. und Aristoteles, S. 56).

Tatbestand der Meinungen in seiner eigenen Natur, sie erkennt ihren Logos, und „so wird sie schließlich zu strengstem Wissen darüber gelangen“⁷⁶⁾). Der Gewinn des Logos hat die Meinung in Wissen verwandelt. Solange die Seele bei den aufdämmern- den Meinungen weilte, sah sie nicht klar: sie konnte sich täuschen: die Unklarheit ist der Grund der Unsicherheit und der Möglichkeit der Täuschung. Der seelische Zustand in der Meinung ist der „des Ahnens“, des Vermutens: gewiß kann man mit dem Vermuten „von Athen nach Larissa gehen“⁷⁷⁾). Man kann aber auch in jedem Moment irren: die Richtigkeit seiner Meinung läuft davon und entweicht wie die Bildwerke des Daidalos“⁷⁸⁾).

In dem entgegengesetzten Zustand befindet sich die Seele beim Wissen: die klare Einsicht des Logos d. h. der Natur und folglich der Aitia, des Grundes⁷⁹⁾, ist das befestigende Band, das die Seele bei der Wahrheit hält⁸⁰⁾, wie z. B. derjenige, der den Weg von Athen nach Larissa schon gegangen ist und mit seinen Augen kennt, nicht irren kann.

Meinung und Wissen sind also zwei ganz verschiedene seelische Zustände: wenn sie auch beide denselben Gegenstand betrachten (den Weg von Athen nach Larissa), stellt sich dieser in der Meinung doch anders dar als im Wissen.

Der Logos, den die Anamnesis auf Grund der universellen Verwandtschaft vermittelt, bildet die Brücke von dem einen zu dem anderen. Die Meinung aber ist nach der Erwerbung des Logos nicht mehr Meinung, sondern Wissen: kein Additionsverhältnis, sondern geometrische Proportion besteht zwischen Meinung und Wissen. Meinung plus Logos machen mehr als ihre Summe aus: die neue Gestalt des Wissens in der Seele. Eben darum „gibt es keinen Zweifel, daß Meinung und Wissen voneinander verschieden sind“⁸¹⁾).

Die Anamnesislehre erklärt den Übergang von der Meinung zum Wissen. Ein Punkt bleibt trotzdem noch dunkel. Wie kam die Seele zu der ersten Meinung: auf Grund wovon vermochte sie

⁷⁶⁾ Menon. 85 d.

⁷⁷⁾ Ebda 97 b

⁷⁸⁾ Ebda 97 c.

⁷⁹⁾ Für die Gleichsetzung dieser drei Begriffe — *φύσις, λόγος, αἰτία* — vgl. Gorg. 465 a, s. oben S. 19.

⁸⁰⁾ *ἐὰν τις αὐτὰς (d. h. ἀληθεῖς δόξας) δήσῃ αἰτίας λογισμῶ ... ἐπιστήμῃ γίγνεται.* Menon 98 a.

⁸¹⁾ *ἄλλοιον ὀρθὴ δόξα καὶ ἐπιστήμη.* Ebda 98 b.

das Urteil zu bilden: diese Tat ist gerecht, und damit die Gerechtigkeit, die sie doch noch nicht kennt, von dem Einzelfall zu präzisieren?

3. Das erkenntnistheoretische Moment.

Euthydemos, Kratylos.

„In Bezug auf Erkenntnis bleiben alle Fragen eine schlichte Spielerei, wenn man damit nicht besser die tatsächliche Wirklichkeit (ta pragmata) kennen gelernt hat“⁸²⁾.

Die sichere Erkenntnis der Außenwelt ist Gegenstand und Zweck der Erkenntnislehre. Von diesem Standpunkte aus wird die schon gekennzeichnete Meinungslehre im Euthydemos und im Kratylos geprüft.

Anlaß dazu gab vielleicht wieder die Polemik des Antisthenes⁸³⁾. Antisthenes hatte selbst eine Schrift „von Meinung und Wissen“ verfaßt⁸⁴⁾. War es gegen Menon? Die Annahme einer Meinung neben dem Wissen als Erkenntnismittel, das falsch sein könnte, widersprach seiner eigenen Lehre von der „einen Rede für jede Sache, welche immer wahr ist, weil sie allein dem wirklichen Sachverhalt entspricht“⁸⁵⁾.

Für ihn folgt daraus, daß es unmöglich sei, unwahres auszusagen⁸⁶⁾. Wenn jemand etwas anderes aussagt als den Tatbestand, so ist die Sache, worüber er redet, eine andere: unwahr ist die Aussage in keinem Fall, das Irren ist unmöglich⁸⁷⁾.

Zwei sich augenscheinlich widersprechende Sätze sind beide wahr, weil beide einen verschiedenen aber wahren Sachverhalt aussagen: das Widersprechen ist also ebenfalls unmöglich⁸⁸⁾.

Vor Antisthenes kam Protagoras zu demselben Schluß, indem er die Behauptung aufstellte „es gebe zwei entgegengesetzte Aussagen von jeder Sache“⁸⁹⁾. Gegen diese Behauptung erhob sich Anti-

⁸²⁾ *παιδιά ἐστίν — εἰ . . . τὰ μὲν πράγματα οὐδὲν ἄν μᾶλλον εἰδείη πῆ ἔχει.* Euthyd. 278 b.

⁸³⁾ H. Räder, Platons philosophische Entwicklung, S. 146. Der Bezug auf Antisthenes ist nicht ganz sicher: vgl. v. Fritz, Zur antisthenischen Erkenntnistheorie und Logik, Hermes, 62 (1927), S. 453—484.

⁸⁴⁾ Diog. Laert. VI, 17.

⁸⁵⁾ vgl. Euthyd. 286 a f und Arist. Metaph. D 29, 1024 b 32.

⁸⁶⁾ Euthyd. 286 c.

⁸⁷⁾ Ebda 287 e.

⁸⁸⁾ Ebda 286 b. vgl. Isokr. Helene X, 1. und Aristot. a. a. O.

⁸⁹⁾ Diog. Laert. IX, 51.

sthenes mit dem Satze der „einen entsprechenden Rede“. Damit mußte er den Irrtum leugnen.

Schöne Theorien! Allein sie stehen abseits von der tatsächlichen Wirklichkeit: denn, in der Tat, wer wird leugnen können, daß es Irrtum gibt und die Möglichkeit des Widerspruchs?

Leugnung des Irrtums bedeutet Sinnlosigkeit jedes Unterrichtes und jeder Erziehung. Wozu lernen, wenn man ohnehin notwendiger Weise immer das Wahre treffen wird⁹⁰⁾? Die Lehre der „einen Rede über jede Sache“ nimmt sogar die Möglichkeit der Zurechtweisung der ihr widersprechenden Lehre: „wenn ich nicht irren kann, wie kannst du mich zurecht weisen“⁹¹⁾?

Gewiß, wäre die Möglichkeit des Irrtums universell, so wäre kein Wissen im Sinne einer sicheren Erkenntnis möglich: jedes Wissen wäre von Irrtum angreifbar. Antisthenes wollte das Wissen vor einem solchen Untergang retten — er war Fortsetzer des Sokrates — fand aber die richtige Lösung nicht.

Die platonische Unterscheidung zweier Arten von Erkenntnis gab die richtige Lösung, welche die Rechte der Wirklichkeit schonte. Die Möglichkeit des Irrtums beschränkt sich auf die erste Erkenntnisart, die Meinung: hat man aber diese überwunden, hat man die eigentliche Natur der Dinge erfaßt, so ist man der Gefahr des Irrtums entronnen. Denn die auf dem Wissen begründete Aussage — und allein sie — entspricht dem wahren Sachverhalte. Deshalb ist sie ebenso über die Falschheit wie über den Widerspruch erhaben.

Wie ist eine falsche Meinung möglich, worin besteht das Falschsein der Aussage?

Und dann: ist das Wahrsein (das Treffen) der wahren Meinung von derselben Natur wie das Wahrsein des Wissens?

Diese zwei Fragen beantwortet der Kratylos. Sein lydischer Stein ist nach dem oben erwähnten Grundsatz wieder die Wirklichkeit⁹²⁾.

Die Wirklichkeit ist das Maß der Wahrheit: „wird sie erfaßt wie sie ist, so entsteht Wahrheit: wird sie erfaßt wie sie nicht ist, so entsteht Falschheit“⁹³⁾.

⁹⁰⁾ Euthyd. 287 a.

⁹¹⁾ Ebda 287 e.

⁹²⁾ τὰ ὄντα: Kratylos 385 b; πράγματα: ebda 433 a, 438 d, 439 a.

⁹³⁾ οὗτος (ὁ λόγος) ὅς ἂν τὰ ὄντα λέγῃ ὡς ἐστίν, ἀληθής· ὅς δ' ἂν ὡς οὐκ ἐστίν, ψευδής. Ebda 385 b.

Dieses Prinzip ist gerade das Gegenteil des protagoreischen Satzes. Platon nimmt wie Protagoras die Lehre des ewigen Flusses der Dinge an, welche Protagoras zum Anthroposmetronsatz führte: Platon konnte diesen Schluß vermeiden durch die Unterscheidung einer zweifachen Wirklichkeit: die Wirklichkeit, wie sie unseren Sinnen erscheint, ist im Flusse, dahinter aber steckt eine andere fest in sich beharrende Wirklichkeit der Dinge. Einer solchen Wirklichkeit Maß kann der Mensch nicht sein, denn über dasselbe Ding werden in derselben Zeit verschiedene und entgegengesetzte Meinungen ausgesprochen und das Ding hätte in derselben Zeit sein und nicht sein und verschieden sein müssen, was ganz absurd ist⁹⁴). Im Gegenteil ist die Wirklichkeit das Maß der menschlichen Erkenntnis.

Das Falschsein der falschen Meinung oder ihres Ausdrucksmittels — der Aussage — löst sich nicht im Nichts auf⁹⁵), oder in einem leeren Schall⁹⁶). Sprechen setzt Meinen voraus. Meinen aber ist Meinen von etwas, das Meinen von Nichts ist wiederum eine Absurdität⁹⁷). Das Falschsein ist also eine positive Eigenschaft einer positiven, auf die Wirklichkeit bezogenen Meinung. Die Meinung ist eine Synthese⁹⁸) von Elementen, die aus der Wirklichkeit geschöpft wurden. Die Synthese besteht in der Attribution eines Elementes zu dem anderen. Das Falschsein der Meinung kann gerade in dieser Attribution und nur in ihr stattfinden⁹⁹). Falschheit besteht darin, „daß dem Seienden ein ihm nicht zugehöriger Charakter zugeteilt wird“¹⁰⁰).

Bezieht sich diese Zuteilung nicht auf die Erkenntnis sondern

⁹⁴) Kratyl. 386 e. Vgl. Langerbeck, *Δόξιας επιρυσμῆς*, S. 44 ff.

⁹⁵) Euthyd. 286 c.

⁹⁶) Kratyl. 430 a.

⁹⁷) Ebda 429 d.

⁹⁸) ἡ τούτων (d. i. ὀνομάτων καὶ ρημάτων) σύνθεσις. Ebda 431 c.

⁹⁹) Für den psychologischen Urteilsakt ist das Wahr- oder Falschsein indifferent. „Erst als Urteilsgehalt scheidet sich Wert von Unwert.“ N. Hartman, *Platons Logik des Seins* (1909), S. 90 u. 93.

¹⁰⁰) τὴν τοῦ ἀνομοίου δόξιν τε καὶ ἐπιφορὰν οὐκ ὀρθὴν, καὶ ψευδῆ ὅταν ἐπ' ὀνόμασιν ᾗ. Kratyl. 430 d. Vgl. L. Robin: *Phaedon* (Guill. Budé) „Les Eléates transparent le principe de contradiction — loi logique — dans la réalité, d' où ils condamnent l' expérience ... car il y a impossibilité logique du jugement et de l' attribution. La participation établit la légitimité de l' attribution“. (S. LII). „En participant à l' Idée la chose lui devient homonyme“ (ebenda S. 76).

auf das Handeln, d. h. wird etwas anders hergestellt als es sein sollte, so heißt die Meinung unrichtig¹⁰¹⁾).

Es versteht sich daher, daß die wahre Meinung in der gehörigen Attribution liegt¹⁰²⁾ und die richtige Meinung in der treuen Wiedergabe der Wirklichkeit „gemäß ihrer Natur und ihres Zweckes“¹⁰³⁾).

Wie unterscheidet sich aber die wahre Meinung vom Wissen? Der Wissende erreicht ja auch die Wiedergabe des Dinges gemäß seiner Natur und seines Zweckes¹⁰⁴⁾).

Der Unterschied besteht wieder in der Klarheit und Gewißheit der Erkenntnis und in der Sicherheit der Handlung. Der Wissende hat die genaue Kenntnis von Natur und Zweck oder anders gesagt vom Eidos der Dinge. Er kennt z. B. alle Sorte von Webschiffen: „Das für die leichten oder die schweren oder leinenen oder wollenen Stoffe“¹⁰⁵⁾. Für die Herstellung eines neuen braucht er sich nur die Gestalt der Webschiffe vor Augen zu halten und darnach das ihm Nötige herzustellen¹⁰⁶⁾. Die Eidē sind jene Wirklichkeit, von der oben als Maß der Wahrheit gesprochen wurde. Nur sind sie nicht allen zugänglich: „bei der überwiegenden Masse der Menschen gibt es nur Lügen die Hülle und Fülle“¹⁰⁷⁾. Die Masse der Menschen kann die Eidē nicht sehen sondern nur ihre Abbilder „ihre Nachahmungen“. Ihre Klarheit ist weit von der der Originale entfernt. Die Welt der Meinung ist „bloßer Schatten der wahren Wirklichkeit“ wie der Ausdruck des Menon lautet¹⁰⁸⁾. Aus ihrer Unklarheit folgt die Möglichkeit des Verfehlens in ihrer Erfassung.

Eines bleibt noch zu erklären übrig. Wie überhaupt eine wahre Meinung möglich sei, wie sie die Wiedergabe des Eidos erreiche¹⁰⁹⁾ und wie wir davon Kenntnis haben könnten?

In dem sonst grotesken etymologischen Teil des Dialogs wird eine wichtige Eigenschaft der Meinung zugeschrieben, welche auf die Frage eine Antwort gibt. Die Meinung ist mit einem inneren

¹⁰¹⁾ Kratyl. 430 d.

¹⁰²⁾ Ebenda.

¹⁰³⁾ ἢ ἐπεφύκει ἕκαστον καὶ ἢ ἐπεφύκει. Ebda 387 b.

¹⁰⁴⁾ ἀποδιδόναι τὴν φύσιν. Krat. 389 c.

¹⁰⁵⁾ Ebda 389 b.

¹⁰⁶⁾ Ebda 389 a.

¹⁰⁷⁾ Ebda 408 c.

¹⁰⁸⁾ ἐνθάδε (im Gegensatz zu dem Hades) ὁ τοιοῦτος ὡσπερ παρὰ οὐκίας ἀληθές. Menon. 100 a.

¹⁰⁹⁾ τὴν αὐτὴν ἰδέαν ἀποδιδῶ. Kratyl. 389 c.

Dynamismus erfüllt: sie strebt¹¹⁰⁾ nach dem Wissen. „Doxa ist der Zustand, in dem die Seele nach dem *Wie* der Dinge *sucht*“¹¹¹⁾).

Dieser innere Dynamismus, die Meinung als *Streben*, ist die Ausfüllung der Lücke, die wir in der Wiedererinnerungslehre des Menon festgestellt haben¹¹²⁾).

Die Seele sehnt sich nach der Wahrheit: sie ahnt aber in noch unklarer Weise, wo die Wahrheit ist¹¹³⁾ und strebt darnach. So kann sie das Wahre und Richtige ohne die klare Kenntnis des Eidos in der Meinung erreichen.

Wie kann sie aber wissen, daß sie das Ziel „getroffen“ hat? Bei der *richtigen* Meinung, das ist in den Handlungen, ist dies aus den Folgen konstatierbar. Anders steht es nun mit der *wahren* Meinung. Der einzige Ausweg ist „die Rückkehr zu der Wirklichkeit“¹¹⁴⁾: „die Dinge durch sie selbst kennen lernen, nicht durch ihre Abbilder“¹¹⁵⁾, „die Dinge selbst durch sie selbst“ — „werden uns dann die wahre Wirklichkeit offenbaren“¹¹⁶⁾).

Wie ist die Rückkehr zu der Wirklichkeit zu verstehen? Welches ist der genaue Sinn dieser Wirklichkeit? Auf welchem Weg wird sie uns die Erkenntnis des Eidos vermitteln? Wie stellt sich noch genauer die Meinung in ihr dar? All dies wird in den nächsten Dialogen seine Antwort finden.

Was Platon bis jetzt eingesehen und betont hat, ist zunächst die Unterscheidung in der Wirklichkeit der Außenwelt: eines Schattens- und einer tiefverborgenen Wirklichkeit, ferner der Gedanke, daß die Kenntnis dieser letzten, *conditio sine qua non* sowie einziger Zweck der erkenntnistheoretischen Betrachtungen ist. Der Boden der Wirklichkeit soll nicht verlassen werden, „sonst wird man lächerlich wie die Aegineten, die spät des Nachts umherwandelnd den Weg verfehlten“¹¹⁷⁾).

¹¹⁰⁾ διώξει. *Kratyl.* 420 b.

¹¹¹⁾ „Δόξα“ δὴ ἦτοι τῇ διώξει ἐπωνόμασται, ἣν ἡ ψυχὴ διώκουσα τὸ εἶδέναι ὅπη ἔχει τὰ πράγματα πορεύεται. *Ebda.*

¹¹²⁾ S. oben S. 23. Vgl. Hirschberger, *Die Phronesis bei Platon*, S. 125 ff.

¹¹³⁾ Das Ahnen hat seinen Grund in der Anamnesis. S. S. 22.

¹¹⁴⁾ ἐπὶ τὰ πράγματα. *Kratyl.* 433 a.

¹¹⁵⁾ τὰ πράγματα δι' αὐτῶν . . . ἐκ τῆς εἰκόνοσ. *Ebda* 439 a.

¹¹⁶⁾ ἃ ἡμῖν ἐμφανιεῖ . . . δείξαντα ὄντων ὅτι τὴν ἀλήθειαν τῶν ὄντων. *Ebda* 438d.

¹¹⁷⁾ *Ebda* 433 a.