

XI.

Zwei Platonische Stellen.

Von

C. Hebler in Bern.

1. Sophistes S. 248 Df.

Die im Sophistes bekämpften „Freunde der Ideen“ lehren, dass das Vermögen des Wirkens und des Leidens nur dem Werden zukomme, nicht dem Sein, wie unsere Seele es durch Denken erkenne. Erklären sie, fragt nun der Eleatische Gast, welcher der Leiter des Gespräches ist, das Erkennen oder das Erkanntwerden für ein Wirken oder ein Leiden oder Beides? oder das Eine für ein Leiden, das Andere für ein Wirken? oder lassen sie gar keines von Beiden an keinem dieser Beiden theilnehmen? Theätetos (ich citire zunächst nach dem heute gewöhnlichen Text) entscheidet sich für das Letzte: *Δῆλον ὡς οὐδέτερον οὐδέτερου* (sc. *μεταλαμβάνει*). *πάναντία γὰρ ἂν τοῖς ἔμπροσθεν λέγοιεν*. Worauf der Gast bemerkt: *Μανθάνω τόδε γε ὡς τὸ γιγνώσκειν εἴπερ ἔσται ποιεῖν τι τὸ γιγνώσκόμενον ἀναγκαῖον αὖ ζυμβαίνει πάσχειν*. Da die Ideenfreunde, meint Theätetos natürlich, dem erkannten Sein Wirken und Leiden absprechen, so können sie nicht nur das Erkanntwerden, sondern auch das Erkennen für keines von Beiden halten; denn dem Erkennen würde als einem Wirken ein Leiden des Erkannten und als einem Leiden ein Wirken desselben entsprechen. Auch was der Eleate erwiedert, scheint, vorläufig von den Eingangsworten *μανθάνω τόδε γε ὡς* abgesehen, leicht verständlich; es ist auch schon in dem von Theätetos Bemerkten enthalten, dass, wenn das Erkennen ein Wirken sein soll, das Erkannte leiden müsse. Aber

der Eleate seinerseits will, wie sich alsbald zeigt, den Vordersatz nicht als blosser Hypothese behandelt wissen. Er hält das Erkennen für ein Wirken zwar begreiflich nicht im gewöhnlichen Sinne dieses Wortes, als wenn er meinte, dass dem Gegenstande durch das Erkennen noch Etwas ausser dem Erkenntwerden zustosse, aber insofern, als er dieses schon als solches, nämlich als ein Gemachtwerden (vgl. zu dem ποιᾶν 219B, 247 Df., 265B) des zuvor nicht erkannten Gegenstandes zu einem erkannten, für ein Leiden und Bewegtwerden desselben angesehen wissen will. Diess mag uns heutige Leser befremden, die wir das blosser Erkennen für ein auf das Innere des erkennenden Subjects beschränktes, nicht den Gegenstand selbst, sondern nur das Verhalten des Subjects zu ihm veränderndes, Thun ansehen; aber von rein exegetischer Seite machen nur die Eingangsworte Schwierigkeit.

Das μανθάνω will im Munde des Eleaten gleich wenig stimmen, ob man es auf das Vorangegangene oder das Nachfolgende bezieht; im erstern Falle wüsste man nicht, was aus dem alsdann verlassenen τόδε γε ὥς oder wenigstens dem ὥς, wenn τόδε γε gleichfalls auf das Vorige gedeutet wird, machen; im andern Falle nicht, wie der Sprechende dazu käme, sich bloss in Betreff des von ihm Bemerkten einen Verstehenden zu nennen, und bloss einen Solchen, während er damit vielmehr dem Gespräch eine neue Wendung gibt. In den ältern Ausgaben wird das μανθάνω sammt dem τόδε γε oder noch Weiterm (in einer neuern Ausgabe und der Schleiermacher'schen Uebersetzung μανθάνω allein) auch wirklich nicht dem Eleaten, sondern dem Theätetos zugetheilt. Aber dann muss nicht bloss wieder an dem τόδε γε ὥς oder sonst gekünstelt, sondern auch das ὁῖον . . . λέγειν noch der vorigen Rede des Eleaten angeschlossen werden, welcher sonst solche Fragen, wie die hier von ihm gestellten, lieber durch seinen ihnen sehr wohl gewachsenen jungen Mitunterredner beantworten lässt. Zwar findet Schleiermacher, wenn die Worte dem Jüngling verbleiben, es „fast zu schnell, dass dieser durchsieht, wie es sich verhält mit dem Erkennen und Erkenntwerden . . . sowie, wenn er die Sache schon durchgesehen hat, diese ganze folgende Auseinandersetzung überflüssig ist“. Aber wie es sich mit dem Erkenntwerden nach der

Meinung der Ideenfreunde verhält, ist dem Theätetos schon von ihnen selber auf die Zunge gelegt; er braucht also nur noch aus der Wechselbeziehung zwischen Erkanntwerden und Erkennen zu schliessen, dass sie folgerichtig auch dieses weder für ein Wirken noch für ein Leiden halten können — gewiss für einen Liebling des Sokrates keine zeitraubende Leistung. Sie ist jedoch auch nicht so bedeutend, dass dadurch die „ganze folgende Auseinandersetzung überflüssig“ würde. Dass ich nur von dem Nächsten, dem τὸ γινώσκειν . . . πάσχειν, rede: da nach dem Obigen dem Eleaten die Lägung, dass das Erkennen ein Wirken sei, soviel wie Lägung der Erkenntnisstätigkeit überhaupt ist, so will er offenbar sagen, dass, was dem Theätetos entgangen ist, die Ideenfreunde durch die von demselben eingesehene Consequenz ad absurdum geführt seien; und er sagt hiemit etwas weniger Ueberflüssiges, als wenn er, wie Schleiermacher, das μανθάνω dem Theätetos beilegend, annimmt, diesen nur bedeuten wollte, das τὸ γινώσκειν . . . πάσχειν sei wohl das Einzige, was derselbe bis jetzt von dem hier in Betracht Kommenden verstanden.

Du hast — so umschreibe ich mir demgemäss die Stelle — du hast ganz Recht: wenn unsere Leute das Erkanntwerden nicht für ein Leiden gelten lassen, so müssen sie läugnen, dass das Erkennen ein Wirken sei; diess aber so schlechtweg zu thun, also das Wirken auch in dem oben angegebenen Sinne genommen, ist wohl ihnen selbst bis jetzt nicht eingefallen, und wenn, auch nur in diesem Sinne, das Erkennen ein Wirken ist, so muss das Erkannte leiden — mögen sie wenigstens diess lernen! Hienach schlage ich vor, das μανθάνω durch den Imperativ μανθανόντων zu ersetzen, ohne weitere Aenderung des Textes, ausser etwa noch Streichung des τόδε. Dass sich die Sylbenfolge μανθανόντων [τόδε] γε unter der Hand eines Abschreibers leicht in μανθάνω τόδε γε verwandeln konnte, wird man zugeben; vielleicht auch, dass die vorgeschlagene Aenderung einfacher und passender ist, als C. F. Hermann's Streichung von τόδε γε ὡς mit Einsetzung von δὲ nach dem folgenden τὸ und von ὥστε nach πάσχειν, sowie auch als F. W. Wagner's μανθάνων τὸδ' ἔχει ὡς.

Uebrigens ist die besprochene Aeusserung des Eleaten nur die

nächstliegende Zurückweisung der fraglichen Lehre, worauf sofort noch eine positive Ergänzung folgt: Wie denn? Man wird doch nicht meinen, dass es eigentlich ein Erkennen und Wirken gar nicht gebe, oder dass dasselbe wenigstens that- und einflusslos neben dem Sein nur so nebenherspiele. Vernunft, Seele, Leben, Bewegen, wie auch Bewegtwerden und Leiden, gehören zum vollständig Seienden selbst, wofür die „Ideen“ jener Denker eben darum, weil ihnen diess alles abgeht, nicht gelten können. Dass gar Platon selbst jemals so einseitig und zugleich unsokratisch gedacht habe, um namentlich die Vernunft nicht mitzurechnen zu dem vollständig und im strengsten Sinne Seienden (gleichviel jetzt, in welchem Verhältnisse zu seinen Ideen), und also hier sich selbst berichtige, ist unwahrscheinlicher, als die besonders von Zeller vertretene Annahme, dass er die Megarische Lehre im Auge habe, mit welcher auch wohl einige seiner Schüler seine eigene vermengten.

2. Philebos S. 22 C.

Nachdem Sokrates gezeigt hat, dass weder die Lust ohne die Vernunft noch diese ohne jene, sondern nur ein aus Beiden gemischtes Leben das Vollkommene, Genugsame und Begehrenswerthe habe, um das Gute für ein überhaupt an Beiden theilzunehmen fähiges Wesen, wie es der Mensch ist, heissen zu können, schliesst er mit den Worten: „Dass man also die Göttin des Philebos [die Lust] nicht für dasselbe mit dem Guten (ταὐτὸν καὶ τἀγαθόν) anzusehen habe, scheint mir ausgemacht“. Philebos kann sich natürlich nicht die Genugthuung versagen, dem Sokrates vorzuhalten: Darin hat deine Göttin Nichts vor der meinigen, deine Vernunft Nichts vor meiner Lust voraus — „auch deine Vernunft, Sokrates, ist nicht das Gute, sondern wird wohl denselben Ausstellungen preisgegeben sein“ (οὐδὲ γὰρ ὁ σὸς νοῦς, ὦ Σώκρατες, ἔστι τἀγαθόν, ἀλλ' ἔξει που ταῦτα ἐγκλήματα). Worauf die Antwort erfolgt: „Die meinige vielleicht, Philebos; nicht jedoch, wie mich dünkt, die wahre zugleich und göttliche Vernunft, sondern mit ihr möchte es sich anderswie verhalten“ (Τάχ' ἂν, ὦ Φίληβε, ὃ γ' ἐμός· οὐ μέντοι τόν γε ἀληθινὸν ἅμα καὶ θεῖον οἶμαι νοῦν, ἀλλ' ἄλλως πως ἔχειν). Diess wird von der heute wohl herrschenden Auslegung so ver-

standen, dass die göttliche Vernunft für dasselbe mit dem Guten an sich erklärt werde. Ohne hier auf den umfassendern Streit darüber, ob der Platonische Sokrates überhaupt diese Identität angenommen habe, eintreten zu wollen, versuche ich im Folgenden nur überzeugender, als meines Wissens bisher geschehen ist, darzuthun, dass die vorliegende Aeussierung nicht für die Annahme entscheidet, die sich bei ihren gewichtigsten Vertretern auch nicht auf jene allein stützt.

Für's Erste ist es in grammatischer Hinsicht unerlässlicher, die Verneinung οὐ μέντοι . . . νοῦν auf den unmittelbar vorangegangenen bejahenden Theil der Aussage des Philebos (ἔχει που . . .), als auf den entfernten verneinenden (οὐδὲ γὰρ . . .) zu beziehen. Man wird sie jedoch auf diesen wenigstens mitbeziehen wollen, und behaupten, dass mit der einfachen Verneinung des Satzes: die göttliche Vernunft leidet gleichfalls an den erwähnten Mängeln, dem Sinne nach auch die doppelte Verneinung und mithin die Bejahung des andern Satzes: sie ist das Gute, gegeben sei. Nun will ich nicht betonen, dass Sokrates doch nur sagt, es werde sich mit der göttlichen Vernunft irgendwie anders als mit der menschlichen verhalten, und dass diess auch in Betreff des beiderseitigen Verhältnisses zu dem Guten schon dann stattfände, wenn die fraglichen Ausstellungen die erstere gleichfalls, nur in geringerem Maasse als die letztere, trafen — sie treffen vielmehr, meint Sokrates gewiss, jene überhaupt nicht. Auch darauf lege ich kein Gewicht, dass der Satz, woran er vorher die Ansprüche der Lust und der menschlichen Vernunft auf den Namen des Guten gemessen hat, nämlich: das Gute ist frei von jenen Mängeln, nach blosser allgemein logischer Regel nicht rein umkehrbar ist — ich lasse dennoch hier für Sokrates auch den umgekehrten Satz, und mithin zugleich die Identität der göttlichen Vernunft mit dem Guten, in gewissem Sinne gelten. Nur ob unter diesem Guten das Gute an sich zu verstehen sei, ist noch die Frage.

Von dem Guten an sich ist in dem ganzen Theile des Gespräches, welcher in unserer Stelle seinen Abschluss findet, nicht die Rede gewesen. Dasjenige Gute, dessen Identität mit unserer Lust Philebos behauptet und Sokrates bestritten, und dessen Nicht-

Identität auch mit unserer Vernunft dieser jenem zugegeben hat, ist nur das für den Menschen thatsächlich Gute. Also würde Sokrates mit den streitigen Worten oben dann, wenn er damit genau dieselbe Nicht-Identität von der göttlichen Vernunft verneinte, die letztere nicht dem Guten an sich, sondern, was doch gar nicht geht, dem menschlich Guten gleichsetzen. Er will vielmehr einschärfen, dass dem Unterschiede zwischen göttlicher und menschlicher Vernunft auch ein verschiedenes Verhalten zu dem beiderseitigen Guten entspreche, indem nicht bei dem Menschen, aber bei Gott die Vernunft dasselbe mit dessen Gutem sei. Er will die göttliche Vernunft vor dem Verdacht bewahren, dass auch sie an jener Mangelhaftigkeit leide, wegen welcher der Mensch, um das vollständige ihm erreichbare Gute zu erlangen, der Ergänzung seiner Vernunft durch Lust bedarf; wie es nachher (33B) in gleichem Sinne von den Göttern heisst, dass sie ein reines Vernunftleben führen und für Lust wie Unlust unempfänglich seien und es schicklicher Weise auch sein müssen. Ebenso wenig aber, wie die menschliche Vernunft ohne jene Mangelhaftigkeit das Gute an sich wäre — nur das volle menschlich Gute wäre sie — muss die göttliche Vernunft darum, weil sie über die in Rede stehenden Ausstellungen erhaben ist, das Gute an sich sein; es genügt, dass sie das göttlich Gute ist. Man wirft zwar vielleicht ein, das göttlich Gute sei doch wieder dasselbe mit dem an sich Guten; aber der Text legt es näher, hier das letztere bei Seite lassend sich das göttlich Gute nur ebenso nach seinem Verhältnisse zu Gott, wie das menschlich Gute nach seinem Verhältnisse zum Menschen, vorzustellen, und Beides bloss so zu unterscheiden, dass nur das letztere eines weitem Bestandtheils ausser der Vernunft zu seiner Vollständigkeit benöthigt sei — eine mehr als genügende Antwort auf die zwar im Munde des Philebos passende, aber gegenüber dem Mitunterredner unnütze Bemerkung. Und es ist diesem hier auch an dem Unterschied zwischen göttlicher und menschlicher Vernunft weniger, als an ihrer Verwandtschaft mit einander gegenüber der Lust gelegen, wie er denn sofort damit den Vorzug auch der menschlichen Vernunft vor der Lust begründet. Dass er hierbei doch nur die Bedeutung der göttlichen Vernunft als Weltursache

und s. z. s. die Vornehmheit unserer Vernunft vermöge der Verwandtschaft geltend macht, spricht gleichfalls dafür, dass er nicht die göttliche Verwandte unmittelbar vorher geradezu für dasselbe mit dem Guten an sich erklärt habe; er würde diess ja schwerlich für jene Bevorzugung unbenutzt gelassen haben; und er hätte dann auch wohl das eigenthümliche Verhältniss berücksichtigt, in welches nun die Lust mit der ihr wenigstens für den Menschen zugestandenen Güte zu der göttlichen Vernunft zu stehen kam.
