

# Das Wesen des Guten und die Gütertafel in Platons *Philebos*<sup>1)</sup>.

Von Angela Auer-Warmuth.

So gewiß es ist, daß das Problem des ἀγαθόν den Mittelpunkt und Zielpunkt von Platons ganzem theoretischen und praktischen Wirken bildet, so schwierig erscheint es, klar und eindeutig den ganzen Inhalt dieses ἀγαθόν bei Platon festzustellen. Den Hauptgrund dafür sehe ich darin, daß Platons Anschauung, wie in fast allen Problemen, auch in diesem eine Entwicklung durchgemacht hat. Ihre Spuren können wir allenthalben in seinen Dialogen verfolgen, klar und sicher besonders ein frühes Stadium im *Gorgias* und eine erste Höhe im *Staat*, mit steigendem Zweifel einen merkwürdigen von der Ueberlieferung berichteten Endstandpunkt. So steigert sich das Interesse gerade für den Teil der Entwicklung, der zwischen jener ersten Höhe und diesem dunklen Ende liegt. Eine der wichtigsten Stufen auf diesem Weg scheint mir aber im *Philebos* vorzuliegen. Darum halte ich es im Hinblick auf die ganze Entwicklung des ἀγαθόν bei Platon für angezeigt, mit dem durch die Forschungs- und Denkarbeit der Jahrhunderte immer mehr geschärften Blick der Gegenwart neuerdings auf das Wesen des ἀγαθόν im *Philebos* einzugehen, zumal das Problem des Wertes gegenwärtig wie kein zweites die Geister beschäftigt.

Zunächst ist zu entscheiden, ob es sich im *Philebos* bei der Frage nach dem ἀγαθόν um das speziell menschliche Gut handelt, oder aber um das Gute überhaupt und um das absolute Gut. 64 A wird ausdrücklich erklärt, daß die Untersuchung dem Problem gilt: „τί ποτε ἐν τε ἀνθρώπῳ καὶ τῷ παντὶ πέφυκε νάγαθόν.“ Nicht das menschliche Gut allein ist also gemeint, sondern das Gute über-

<sup>1)</sup> Die Abhandlung ist das dritte Kapitel einer Dissertation über „Das Problem des ἀγαθόν in Platons *Philebos*“, die in den beiden vorhergehenden Teilen „die vier ὄντα 23 C ff.“ und „ἡδονή und νοῦς καὶ φρόνησις“ nach ihrer Bedeutung im *Philebos* bespricht.

haupt. Die Fassung der Frage läßt dabei jedoch bereits erkennen, daß ein und dasselbe Ergebnis erwartet wird, ob man das Gute für den Menschen oder das Gute überhaupt sucht. Verstärkt wird diese Auffassung durch die Ausführung 55 B, wo davon die Rede ist, daß es doch seltsam wäre, wenn das Gute nur in der *ψυχή* wäre und in allem anderen sich nicht fände. Platon faßt also, wie man schon in den Eingangsworten 11 B spüren kann, eine weitere Perspektive ins Auge, als man bei seinem Eingehen speziell auf das menschliche Leben 20 E vermuten könnte. Aber, wie gesagt, die beiden Fragen bedürfen keiner Scheidung, sie fallen in eine zusammen, das ist von vornherein die Ueberzeugung Platons. Die Begründung für diese Auffassung ist vielleicht angedeutet mit den Worten 29 B f., wo das menschliche Sein nach seiner leiblichen und seelischen Seite nur als ein Ausschnitt des Kosmos dargestellt wird; darin wurzelt die Voraussetzung, daß die Gesetze des Makrokosmos auch für den Mikrokosmos gelten und umgekehrt. Ist ferner der Glaube an objektive Werte vorhanden, wie die Gütertafel beweist, dann ist überhaupt die Relativität der Werte rein auf den Menschen undenkbar. Das schließt natürlich nicht aus, daß nicht alle Werte für alle Wesen in gleicher Weise erreichbar sind. Es bleibt aber trotzdem ein absolut höherer Wert ein höherer Wert auch für jene Wesen, die ihn nicht erreichen oder kraft ihrer Natur gar nicht erreichen können. Wenn daher Platon zu Beginn des Dialoges 11 D nur nach dem menschlichen Gut zu fragen scheint, so liegt darin nur eine methodische Beschränkung: dem Menschen, der als Mikrokosmos beide Welten berührt 28 D f., sind prinzipiell auch die Werte beider Welten zugänglich und selbstverständlich treten sie für die menschliche Erkenntnis am Menschen als dem ihr Bekannteren faßlicher zu Tage. Die Frage nach dem höchsten Gut erhält daher im Dialog zunächst die Fassung der Frage nach dem höchsten Gut für den Menschen.

Da ist nun wichtig, daß Platon es 61 B im „*μικτὸς βίος*“ zu finden hofft, d. h. in dem Leben, das außer *ἡδονή* vor allem *νοῦς* und *φρόνησις* enthält. Nach der vorausgeschickten Erörterung über die vier *ἄντα*<sup>1)</sup> kann es nicht ohne Bedeutung sein, daß dieses Leben gerade *μικτὸς* genannt wird. Der Ausdruck muß doch dazu führen, die Beziehung dieses „gemischten Lebens“ und des in ihm vermu-

<sup>1)</sup> *ἄπειρον, πέρας, μικτόν, αἰτία* werden 23 C ff. als die vier Prinzipien alles Seienden entwickelt.

teten und schließlich auch erwiesenen Guten (64 D E) zum absoluten *μικτόν*, wie es unter den vier *ὄντα* steht, aufzusuchen. Als dessen Eigenstes wurde das konkrete Sein, die reale Existenz, festgestellt<sup>1)</sup>. Ist aber die Wahl gerade des Menschen und des Menschenlebens zur Untersuchung über das Gute nur von methodischer Bedeutung (cf. 64 D, wo die entwickelten Gedanken ausdrücklich auf „*ἐνμπί'σῃ μίξις*“ bezogen werden), so folgt daraus, daß das *ἀγαθόν* überhaupt im *μικτόν*, also im konkreten Sein zu suchen ist. Damit ist aber gesagt, daß Güter im exakten Sinn, Wertträger, nur konkret-realer Art sein können. Dem *ἀγαθόν* kommt dadurch von vornherein eine gewisse Realität zu. Zugleich liegt darin auch die Konsequenz angedeutet, daß das *ἀγαθόν* nicht identisch ist weder mit dem *ἄπειρον*, dessen Kennzeichen besonders die *ἡδονή* an sich trägt<sup>2)</sup>, noch mit dem *πέρας* oder der *αἰτία*, zu denen *νοῦς* und *φρόνησις* in engster Beziehung stehen<sup>3)</sup>, daß es aber auch nicht jenes *μικτόν* ist, da doch nur gesagt wird, daß das *ἀγαθόν* in ihm sich findet. Also keines der vier *ὄντα* ist das *ἀγαθόν* schlechthin; vielmehr muß dieses alle vier umfassen, wenn es tatsächlich das allerletzte Prinzip bei Platon sein soll. (cf. *Aristot. Met.* XIV 4, 1091 b. 13 und *Aristox. Harm. Elem. II.* Anf. p. 30, Meib.)

Als Kennzeichen, die zur Auffindung des Wesens des Guten behilflich sein sollen, werden von Platon besonders drei genannt: *τέλεον* (20 D, 22 B, 61 A, 67 A); *ικανόν* (20 D, 22 B, 67 A); *αἰρετόν* (21 D, 22 B, 61 A). Außerdem steht 67 A in Verbindung mit *ικανόν* und *τέλεον* noch *αὐτάρκεια*. Diese wird auch *Tim.* 68 E (*αὐτάρκης*) eng zusammen mit *τέλεον* gebraucht, woraus ersichtlich wird, daß *τέλεον* und *αὐτάρκης* ungefähr den gleichen Sinn enthalten, nämlich den der Selbstgenügsamkeit, der Vollkommenheit, d. h. der Vollendung in sich selbst. Als Gegenstück, doch zum *τέλεον* nahe gehörig, wird *ικανόν* gesetzt. Für diese Bezeichnung finden wir die Erklärung im *Philebos* selbst 60 C; da heißt es vom *ἀγαθόν*: „*ἢ παρὲν τοῦτ' αἰεὶ τῶν ζῴων διὰ τέλους πάντως καὶ πάντη, μηδενὸς ἐτέρου ποτὲ ἔτι προσδεῖσθαι, τὸ δὲ ἱκανὸν τελειώτατον ἔχειν*“. *Ἰκανόν* = das Genügende schließt also in sich den Bezug auf ein anderes, weshalb auch fast immer ein Infinitiv oder *εἶς* mit

<sup>1)</sup> Sie ergibt sich bei der Mischung von *ἄπειρον* und *πέρας* als das Neue, das in jenen noch nicht da war, aber mit dem *μικτόν* zuerst erscheint.

<sup>2)</sup> cf. 27 E, 31 A, 41 D.

<sup>3)</sup> cf. 59 C und 30 C D E, 31 A.

Akkusativ zu ihm gefügt wird. Ist aber das ἀγαθόν = τέλειον in Bezug auf sich selbst, ἰκανόν in Bezug auf den, der es besitzt, so ist es αἰρετὸν besonders für den, der es nicht besitzt; mit anderen Worten, das ἀγαθόν ist erstrebenswert. Alles Streben und Begehren richtet sich aber auf die Erlangung einer Vollkommenheit *Symp.* 201 A, mithin ist alles gut, sofern es geeignet ist, eine Vollkommenheit mitzuteilen. Daraus ergibt sich die Zusammengehörigkeit von ἰκανόν und αἰρετόν, wobei dieses mehr die subjektive, jenes mehr die objektive Beziehung hervorkehrt. Nun kann aber nichts eine Vollkommenheit mitteilen, was nicht selbst vollkommen ist. Dadurch werden die beiden Kennzeichen ἰκανόν und αἰρετόν wiederum unter das τέλειον subsumiert. Τέλειον ist also eine wesentliche Eigenschaft des ἀγαθόν, die sich in der Beziehung zu anderem als ἰκανόν und αἰρετόν äußert. Außer diesen drei, mit gewissem Recht logische Merkmale zu nennenden Kennzeichen des Guten gibt Platon noch eines an, mit dem er ganz besonders arbeitet, nämlich dies, daß es „τόν βίον εὐδαιμονά“ macht (11 D cf. *Euthyd.* 291 B). Dadurch wird den intellektuell zu erfassenden Kennzeichen des Guten ein gefühlsmäßiges, empirisches entgegengestellt, die Glückseligkeit, die auch Aristoteles besonders verwertet in seiner Untersuchung über das Gute (cf. *Eth. Nic.* I 5 im ganzen Kapitel<sup>1</sup>). Daß Platon εὐδαιμον und ἀγαθόν als aufs engste zusammengehörig betrachtet, läßt sich mit vielen anderen Stellen belegen, z. B. *Symp.* 205 A „κῆσει . . . ἀγαθῶν οἱ εὐδαιμονες εὐδαιμονες“, ebenso *Gorg.* 470 E, *Symp.* 202 C, *Pol.* VII 526 E, *Nom.* V 742 E, auch *Pol.* VIII 544 A und IX 580 C. Häufig steht es in Verbindung mit μακάριον *Gorg.* 507 C, *Symp.* 193 D, *Pol.* I 344 B, *Pol.* I 354 A, *Nom.* IV 718 B und wird wie dieses in vollem Umfang besonders den Göttern zugesprochen: *Symp.* 195 A, *Phaedr.* 247 A, *Tim.* 34 B, *Theaet.* 176 E. Nach all dem ist εὐδαιμονία als das gefühlsmäßige Innewerden des „Heils“ zu verstehen, bildet also das subjektive Korrelat zum objektiven τέλειον, sodaß dieses auch jenes mit umschließt. Τέλειον erweist sich dadurch sachlich als das wichtigste der aufgezählten Kennzeichen des Guten; methodisch brauchbarer erscheint dagegen

<sup>1</sup>) Das ist auch sokratische Ansicht (cf. Aster, *Geschichte der antiken Philosophie*, Berlin-Leipzig 1920, p. 47). Als ihren Begründer nennt Hans Meyer (*Platon und die Aristotelische Ethik*, München 1919, p. 13) Demokrit bezw. Heraklit.

εὐδαιμον; daraus erklärt sich die große Rolle, die dieses in den Untersuchungen der griechischen Philosophen über das ἀγαθόν spielt.

Obwohl also ganz bestimmte Kennzeichen des ἀγαθόν aufgestellt werden, kommt es doch zu keiner begrifflichen Festsetzung seines Wesens. 64 E spricht Platon selbst aus, daß er daran verzweifelt, das ἀγαθόν in einem einheitlichen Begriff fassen zu können. Zu dieser Stelle tritt eine weitere in der *Pol.* VII 517 C „ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα καὶ λόγος ὁραῖσθαι“, und *Pol.* VI 505 A „αὐτὴν οὐκ ἰκανῶς ἴσμεν“; ebenso wird *Pol.* VI 508 f. nur in Vergleichen von ihm gesprochen. So redet denn auch das ganze Altertum von dem Geheimnis, das Platon absichtlich oder unabsichtlich um sein ἀγαθόν gebreitet habe, *Diog. L.* III 27, *Plut. Dio C* 14, und heute noch spricht Erich Frank, (*Plato und die sog. Pythagoreer*, Halle 1923, p. 109) von ihm als von dem „summum mysterium“, dem „ewigen Geheimnis“, bei Platon. Der Grund für dieses Geheimnis scheint mir aber größtenteils sachlicher Art zu sein. Soll das Gute nämlich, wie allgemein feststeht, die Spitze des Ideenreiches bilden, also auch das oberste Glied für den Gesamtstufenbau des Begriffssystems, so ist es natürlich unmöglich, das Gute wie einen Gattungsbegriff zu definieren. Das Gute ist kein Gattungsbegriff, sondern ein (im ontologischen Sinn) transzendenter Begriff. Außerdem aber wird sich noch zeigen, daß das Gute seinem vollen Wesen nach überhaupt rein intellektuell nicht zu erfassen ist, daß dazu vielmehr die Mitwirkung der φρόνησις<sup>1)</sup> und überhaupt der Gesamtfähigkeit des menschlichen Geistes nötig ist. Das hat aber zur Folge, daß eine begriffliche Definition das Wesen des Guten nie völlig treffen und erschöpfen könnte. Noch schwieriger ist es darum, das ἀγαθόν einem „begrifflich“ zu machen; solche Dinge, die auch „erfühlt, erlebt, erschaut“ werden müssen, lassen sich eben durch logische Beweisführung einem andern nicht restlos zur „Erkenntnis“ bringen, wenn er das Tiefste davon nicht selbst miterleben kann. Hier vor allem gilt daher das Wort: „Wer es fassen kann, der fasse es.“ (cf. auch Aristoteles *Eth. Nic.* I 2, 1095 b 5). In dieser Unmöglichkeit, durch logische Untersuchung auf den letzten Kern des Guten zu kommen, finde ich demnach

<sup>1)</sup> Φρόνησις wurde als „Werterschauung“ dem νοῦς als der „Gegenstands-erkenntnis“ gegenübergestellt.

auch einen Grund für den die schrittweise Untersuchung plötzlich beiseite lassenden, überstürzten Ausgang des Dialoges<sup>1)</sup>).

„Wenn wir also das Gute nicht unter einer Idee erfassen können, so wollen wir es in dreien fassen, *κάλλει καὶ συμμετρίας καὶ ἀληθείας*“, so sagt Sokrates 65 A. Bevor wir diese 3 in ihrer Gesamtheit verstehen können, ist es nötig, jedes von ihnen für sich selbst schärfer ins Auge zu fassen.

An erster Stelle steht unter den dreien *κάλλος*; doch dürfen wir das hier nicht als eine Rangordnung auffassen. Mit den beiden anderen verschmilzt es ja, wie Platon ausdrücklich betont, zu einer völligen Einheit, in der es eigentlich weder Teile, noch Unter- und Ueberordnung gibt. Außerdem steht *καλόν* in der Gütertafel, wo es sich wirklich um Rangordnung handelt, nicht an erster Stelle. Daß *κάλλος* hier zuerst genannt wird, hat wohl keinen anderen Grund als den, daß es sich eben nach den Worten „*νῦν δὴ κατὰ πέφηνεν ἡ τοῦ ἀγαθοῦ δύναμις εἰς τὴν τοῦ καλοῦ φύσιν*“, 64 E aus dem eingeschlagenen Gedankengang als dem Guten wesentlich am ersten ergibt. Schwer ist es aber, die Abgrenzung des *κάλλος* gegenüber dem zweiten, *ξυμμετρία*, festzustellen, und noch schwerer, sie festzuhalten; das spricht Platon gleich mit dem folgenden Satz aus: „*μετριότης γὰρ καὶ συμμετρία κάλλος δὴ πον καὶ ἀρετὴ πανταχοῦ ξυμβαίνει γίνεσθαι*“ (64 E). Wie die bis zur Gütertafel hin erfolgende völlige Gleichsetzung von *ξυμμετρία* und *μετριότης* (bes. 65 A „*σὺν τρισὶ λάβοντες, κάλλει καὶ ξυμμετρίας καὶ ἀληθείας*“ und 65 B „*κάλλους καὶ ἀληθείας καὶ μετριότητος περί λέγεις*“; cf. auch 65 D *μετριότητα*) beweist, ist auch 64 E *μετριότης* und *ξυμμετρία* als ein einheitlicher Ausdruck zu verstehen. Für *κάλλος* und *ἀρετὴ* gilt das offenbar nicht in gleicher Weise (cf. auch die Trennung der beiden *Nom.* V 727 D). So ist *μετριότης* und *ξυμμετρία* als etwas *κάλλος* und *ἀρετὴ* in gewissem Sinn Umfassendes zu denken; und damit ist allerdings bereits hier die Lösung

<sup>1)</sup> cf. dazu die Ausführungen über die 5 Erkenntnisstufen, die Wilh. Andrae (*Die philosophischen Probleme in den platonischen Briefen*, Phil. N. F. 32 [1923] p. 57 f.) aus dem 7. Brief 340 B—345 C herauslöst, besonders p. 70: „Das fünfte dagegen entzieht sich überhaupt dem Worte, und überall, wo Platon davon spricht, tut er es in Bildern und Gleichnissen, da nur dem Dichter und in dichterischer Sprache verstattet ist, diesen Aporreta zu nahen“; auch Frank, *Platon und die sog. Pyth* p. 110 und Otto Immisch, *Akademía*, Rektoratsrede, Freiburg im Breisgau 1924 p. 13.

der Frage nach der Rangordnung der drei Wesensstücke des ἀγαθόν in ihrer gegenseitigen Isolierung, so wie sie in der Gütertafel tatsächlich vorliegt, angedeutet. Da aber innerhalb der Dreieinheit 65 A selbst auf solcher Rangabstufung, wie bemerkt, noch kein Gewicht liegen kann (ξυμμετρία steht hier sogar an 2. Stelle), darf auch 65 A die ξυμμετρία in dieser Dreieinheit dem κάλλος nicht übergeordnet gedacht sein. Dieser Widerspruch zwischen 64 E und 65 A kann dazu führen, den Unterschied von ξυμμετρία und κάλλος herauszufinden. Μετριότης-συμμετρία wird zwar 64 E mit κάλλος και ἀρετή gleichgesetzt; da κάλλος aber in der Dreieinheit 65 A als etwas Eigenes neben ξυμμετρία steht, muß in den Worten 65 A ξυμμετρία in einem engeren, prägnanteren Sinn gelten als 64 E. Da ferner ἀρετή 65 A ganz fehlt, wird diese Prägnanz eben im Sinne dieser ἀρετή zu suchen sein<sup>1)</sup>. Was ist aber nun das dem κάλλος Eigentümliche, wodurch es sich von der συμμετρία im engeren Sinn der Stelle 65 A und der folgenden unterscheidet? Von der Schönheit heißt es in *Phaedr.* 250 D: „νῦν δὲ κάλλος μόνον ταύτην ἔσχε μῦθον ὡς ἐκφανέστατον εἶναι καὶ ἐρασμιώτατον.“ (cf. auch Pseudoraristoteles *Probl.* XVIII 9, p. 917 b 11, wo für das Schöne γνώριμον und ὠρισμένον genannt werden.) Wesentlich für das κάλλος ist also zunächst das Anschauliche, die Klarheit, damit aber auch eine gewisse Ausgeglichenheit und Ruhe. Es sagt ja auch Aristoteles *Met.* 13, 3, 1078a „τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ καλὸν ἕτερον, τὸ μὲν γὰρ αἰεὶ ἐν πράξει τὸ δὲ καλὸν καὶ ἐν τοῖς ἀκινήτοις.“ In gleicher Weise erklärt Platon *Charm.* 160 D: „καλὰ δὲ οὐχ ἦττον τὰ ταχέα τῶν ἡσυχίων πέφανται.“ Was das καλὸν vom ἀγαθόν unterscheidet, ist also das, daß das erstere auch dem Unbeweglichen zukommt. Wenn es aber zur ἀρετή in Gegensatz gestellt wird, so wird hier gerade darauf das Hauptgewicht liegen; denn die ἀρετή teilt mit dem ἀγαθόν den Wesenszug, daß sie vom „Bewegten“ gilt, oder doch von der Kraft zur Bewegung, zur Tätigkeit; cf. *Pol.* I 353B „οὐκοῦν καὶ ἀρετὴ δοκεῖ σοι εἶναι ἐκάστω ὅπερ καὶ ἔργον τι προστέτακται“; und weiter. Nun ist aber, wie gezeigt, die ἀρετή in engem Zusammenhang mit der ξυμμετρία (cf. auch *Phaed.* 93 E „ἡ δὲ ἀρετὴ ἀρμονία εἶν.“) zu denken. Mithin folgt, daß das κάλλος zum Unterschied von der Symmetrie im vorliegenden Sinn besonders

<sup>1)</sup> cf. dazu Überweg-Prächter, *Gesch. der Philosophie des Altertums*, Berlin 1920<sup>11</sup> p. 348.

für das Ruhende, Unbewegte gilt. Infolgedessen kommt das *κάλλος* in viel treffenderer Weise dem Sein im Sinn des Beharrens, *οὐσία* (cf. *Soph.* 248 A) zu als etwa die *ξυμμετρία*, wie gleich noch deutlicher werden wird. Außer der Anschaulichkeit wird an der zitierten Stelle *Phaedr.* 250 D und ebenso an zwei weiteren *Pol.* III 402 D und *Tim.* 87 D (cf. auch Aristot. *Rhet.* I 6 p. 1362 b 6 ff.) der Schönheit in ganz besonderer Weise die „Liebenswürdigkeit“ (*ἔρασιμιώτατον*) zugeteilt. Müssen wir aber einerseits in der *φρόνησις* als dem wertenden Erfassen die Brücke zum Eros suchen und wird andererseits die anschauliche Klarheit ruhigen Seins durch intellektuelle Anschauung, *θεωρία*, *θέα* (cf. *Phaedr.* 247 E, 248 B, 249 E. *Pol.* IX 582 C, X 615 A, VI 511 C, VI 486 C, V 479 D/E, *Symp.* 211 D), also den *νοῦς* aufgenommen, so folgt daraus, daß Schönheit durch ein gemeinsames Zusammenwirken von *νοῦς* und *φρόνησις* erfaßt wird (cf. *Phil.* 65 E); das ist aber ein weiterer Unterschied des *κάλλος* von der *ξυμμετρία*. Bei dieser ist im allgemeinen an etwas Doppeltes zu denken, wie im *Tim.* 69 B klar ausgesprochen wird: „*ὁ θεὸς ἐν ἑκάστῳ τε ἀντιῶ πρὸς αὐτὸ καὶ πρὸς ἄλληλα συμμετρίας ἐνεποίησεν*,“ d. h. es gibt eine Symmetrie innerhalb eines Wesens selbst, eine Symmetrie seiner Teile, seien das nun physische oder metaphysische — wir wollen sie kurz die innere Symmetrie nennen — und eine solche mit dem anderen, eine nach außen hin, die äußere Symmetrie. Daß 65 B und 65 D statt *συμμετρία μετριότης* steht, läßt vermuten, daß hier in erster Linie an die innere Symmetrie zu denken ist<sup>1)</sup>. Das fordert auch der Gedankengang, nach dem Symmetrie als innerer „Bestandteil“ des Guten gewonnen und erkannt wurde, als etwas, das in einem Gemischten sich findet. Die Stelle 64 E bestätigt diese Vermutung; denn dort heißt es, ohne jede Bezugnahme auf etwas Äußeres, daß die Mischung, die des *μέτριον* und des *σύμμετρον* in sich selbst nicht teilhaftig wird, notwendiger Weise zu Grunde geht. Sie ist die *αἰτία* des *μικτόν*, die Ursache, daß die darin gegebenen Gegensätze (*ἄπειρον* und *πέρας*), nicht mehr feindlich gegeneinander stehen, 25 E. Die *συμμετρία* ist es also, wodurch etwas sich selbst erhält<sup>2)</sup>. Das kann aber

<sup>1)</sup> Dagegen glaube ich, wie noch dargelegt wird, daß beim *σύμμετρον* im 2. Glied der Gütertafel mehr an die äußere Symmetrie gedacht werden muß.

<sup>2)</sup> Als Seinsgrund scheint sie in gewissem Sinn schon von Empedokles betrachtet worden zu sein; cf. Aristoteles. *Met.* I 10, 993a 17; cf. auch Natorp, *Ideenlehre* p. 326.

doch nur die innere Vollkommenheit eines Wesens sein. Durch die scholastische Philosophie (cf. Thomas v. Aquin, *Summa th.* I q. 5a. 1) sind wir gewöhnt, diese innere Vollkommenheit als bonum als Gutheit, im ontologischen Sinne zu bezeichnen. Nun findet sich aber diese innere Vollkommenheit der *ἁρμομονία* wesenhaft in einem *μικτόν*<sup>1)</sup>. Wenn dieses aber kraft seiner Zusammensetzung aus *ἄπειρον* und *πέρας* 23 C, 25 B tatsächlich selbst auch *ἄπειρον* = individuell<sup>2)</sup>, streng einmalig ist, dann muß auch die *ἁρμομονία* an diesem Wesenszug teilnehmen. Wenn nämlich Symmetrie herrschen soll in einer Mischung, die *ἄπειρον*, ständig wechselnd, sich bewegend ist, dann muß auch *ἁρμομονία* etwas ständig Wechselndes, etwas sich Bewegendes sein<sup>3)</sup>; sie kann nichts einmal Eingetretenes und so Bleibendes sein, sondern ist Symmetrie im „reinsten“, absoluten Sinn, in einem fort neue, ständig neue, sozusagen ständig andere Verhältnismäßigkeit, aber eben doch Verhältnismäßigkeit (und damit auch des *πέρας* teilhaftig). Sie ist eine gewisse Kontinuität im Wechsel und Kontinuität des Wechsels. Als solche ständige Bewegung ist sie im Gegensatz zum ruhenden, beharrenden *κάλλος* wesentlich Akt, besser Aktualität, wobei aber eine Einheit aller Akte wesenhaft mitgedacht wird. Kommt daher *καλόν* primär dem Sein (im platonischen Sinn des Unbeweglichen, Unveränderlichen) zu, so muß die *ἁρμομονία* in erster Linie dem Akt, dem Tun, dem Handeln zugesprochen werden. Hat aber nicht Aristoteles dies als Gegensatz zwischen *καλόν* und *ἀγαθόν* aufgestellt? „*Τὸ μὲν γὰρ αἰεὶ ἐν πράξει* etc.“ Es ist also der uns vorliegende platonische Begriff der Symmetrie in engste Verbindung zu setzen mit dem aristotelischen Begriff des *ἀγαθόν* (cf. auch *Krat.* 422 A, wo Platon das Wort *ἀγαθόν* von *ἀγαστόν* und *θούον* ableitet). Der Weg, der

<sup>1)</sup> Das *κάλλος* tut das wohl auch, cf. 26 B, aber es kommt ihm nicht so ausschließlich zu, wie der *ἁρμομονία*, werden doch mit ganz besonderer Begeisterung immer vor allem die Ideen, die im Sinn von Begriffen dem *πέρας*, im Sinn von wirkenden Kräften der *αἰτία* zuzurechnen sind, als schön gepriesen. cf. *Phaedr.* 24 C f.

<sup>2)</sup> „*ἄπειρον* wurde im 1. Teil als das diskrete, zahlenmäßig Unendliche (im Gegensatz zum kontinuierlichen Unendlichen) gefaßt und für dieses der Terminus des Individuellen (im Gegensatz zu den konkreten Individuen) gebraucht.

<sup>3)</sup> cf. *Symp.* 207 D f., wo die Selbsterhaltung eines *θυητόν* (gegenüber dem *θεῖον*) nur durch ständige Veränderung möglich gedacht wird (cf. dazu Nato r p, *Ideenlehre* 1921<sup>2</sup> p. 85). „Das dort (sc. im Phaidon) freilich ganz anders dialektisch begründete Prinzip der Erhaltung des Grundbestandes des Seins in der Veränderung ist in der Tat schon hier (sc. im Phaidros) leitend.“

sich hier öffnet, führt aber noch weiter, wenn wir uns vergegenwärtigen, wie Aristoteles sonst seinen Begriff des *ἀγαθόν* formuliert. In seiner *Eth. Nic.* II 5 und 6, 1106a—1107a, wo *ἀγαθόν* von Handlungen, also in primärer Anwendung gebraucht wird, erklärt er es als ein *μέσον*, als ein Mittleres zwischen zwei Extremen, als das rechte Maß 1107a, als ein *μέτριον*. „*Τὸ μέτριον ἄριστον καὶ τὸ μέσον*“ heißt es *Pol.* IV 1295b 4, cf. auch *Rhet.* III 1406a 16. Das aristotelische *ἀγαθόν* erweist sich somit letzten Endes als dasselbe wie die platonische *μετριότης-συμμετρία* (ein Beweis mehr dafür, daß Aristoteles im Grunde seines Denkens immer Platoniker blieb). Wenn Aristoteles aber für den gleichen Bedeutungsgehalt wie den der platonischen *μετριότης* schlechthin *ἀγαθόν* setzt, so erhellt daraus doch wohl, daß eben diese *μετριότης* das Wesen des Guten selbst ausgeprägter und faßlicher als *κάλλος* und *ἀλήθεια* uns enthüllt. Dazu wurde bereits bemerkt, daß auch die spätere Philosophie für die durch die platonische *μετριότης* ausgedrückte Vollkommenheit schlechthin den Ausdruck Gutheit gebraucht. Dazu kommt noch, daß ebenso eng und fast unlösbar wie hier *ξυμμετρία* und *κάλλος* im platonischen und überhaupt im griechischen Denken *ἀγαθόν* und *καλόν* zusammengehören. Würde aber Platon in der Frage nach dem höchsten Gut diesen selben Ausdruck *ἀγαθόν*, sei es auch in besonderer Prägnanz, setzen bei der Erklärung und Definition, so müßte daraus eine heillose Verwirrung entstehen. Trotzdem scheint der Sinn dieser *ξυμμετρία* mit dem des *ἀγαθόν* in der Verbindung *καλόν κἀγαθόν* zusammenzufallen: dem *καλόν* gegenüber, in dem mehr die Wesensseite zum Ausdruck kommt, wird da durch das *ἀγαθόν* besonders die Kraft, die Wirksamkeit dieses Wesens, „die Natur“ betont (cf. J. Stenzel, *Zahl und Gestalt*, p. 122: „Gut“ – das heißt doch im Griechischen zugleich kräftig, wirklich“). Zur Vervollständigung der Gegenüberstellung mit dem *κάλλος* sei hier noch hinzugefügt, daß die Erfassung von *ξυμμετρία-ἀγαθόν*, das also primär der Tätigkeit und den Handlungen und folglich dem Sittlichen zukommt, vorzüglich durch die ins emotionale Gebiet weisende *φρ'νησις*<sup>1)</sup> erfolgt (cf. 65 D).

Dem gegenüber geschieht im *νοῦς* 65 C insbesondere die Erfassung des letzten der drei genannten Wesensstücke des Guten, der *ἀλήθεια*. Wie schon dargelegt<sup>2)</sup>, ist *ἀλήθεια* bei Platon in

<sup>1)</sup> Die hier in Betracht kommenden Stellen 65 C, D, E wurden im zweiten Teil besprochen.

<sup>2)</sup> Im 1. Kapitel.

einem dreifachen Sinne möglich, einmal in dem oben herausgelösten des konkreten Seins, der realen Existenz im Gegensatz zu der allgemeinen *οὐσία*, dann als Echtheit, Übereinstimmung mit der Idee, was etwa mit der sog. *veritas in essendo* gleichzusetzen wäre, und schließlich als Übereinstimmung des Intellekts mit der Wirklichkeit, *veritas in cognoscendo*. Vertritt in der Gütertafel, wie ich annehme, das dritte Glied, nämlich *νοῦς καὶ φρόνησις* 66 B, auch dieses dritte von den Wesensbestandteilen des Guten, dann ist offenbar dort *ἀλήθεια* als *veritas in cognoscendo* gemeint. Das schließt aber nicht aus, daß an unserer Stelle der Begriff noch nicht so bestimmt gefaßt ist, sondern in seiner dreifachen Bedeutung schillert. Das Hauptgewicht glaube ich dabei trotzdem auf das reale Sein legen zu müssen, weil es erst die Voraussetzung für die *veritas* sowohl in *essendo* wie in *cognoscendo* ist<sup>1)</sup>. Dafür spricht auch die schon behandelte Stelle 64 B<sup>2)</sup>.

Wenn wir nun die Dreieinheit *κάλλος, ἑυμετρία, ἀλήθεια* in ihrer Gesamtheit erfassen wollen, so ist vor allem festzuhalten, daß es sich um eine wesenhafte Einheit (*οἶον ἓν* 65 A) handelt; die drei ergeben erst zusammen das ganze Wesen; dieses selbst ist einheitlich, die Betrachtung nur muß es zerlegen, das Denken muß scheiden, aber es soll dadurch nicht zerreißen. So kommt zu den genannten drei Wesensmerkmalen noch ein viertes, nämlich die Einheit, das *ἓν*.

Aber können wir nun diese Gesamtheit als Einheit in gar keiner Weise auch nur annähernd feststellen? Vielleicht doch. Sehen wir, wo Platon sonst diese vier: Einheit, Wahrheit, Schönheit, Vollkommenheit, als wesenskonstituierend setzt, so müssen wir feststellen, daß es für das Sein geschieht: Das Seiende und das Eine werden als zusammengehörig aufs eingehendste besprochen im *Soph.* 237 ff. Daß das Seiende und das Wahre zusammengehören, wird auch im *Philebos* gesagt 59 A/B; schärfer kommt es zum Ausdruck *Parm.* 161 E: „εἰ δὲ ἀληθῆ, δῆλον ὅτι ὄντα αὐτὰ λέγομεν“ auch *Pol.* V 477 A: „τὸ μὲν παντελῶς ὄν παντελῶς γνωστόν“; cf.

<sup>1)</sup> Wenn hier eine Bezugnahme auf die vier *ὄντα* angebracht ist, so zeigt schon die Analyse von *κάλλος, ἑυμετρία, ἀλήθεια*, daß das Gute tatsächlich alle diese vier Prinzipien umfaßt: *μικτόν* und *πέρας* vorzüglich durch die *ἀλήθεια, πέρας* besonders im *κάλλος, ἔπειρον* und *αὐτία* besonders in der *ἑυμετρία*.

<sup>2)</sup> Im ersten Teil wurde aus dem Satz 64 B: „ἢ μὴ μίξομεν ἀλήθειαν οὐκ ἄν ποτε τοῦτο ἀληθῶς γίνουσι οὐδ' ἄν γεγόμενον εἶη“ das dort gebrauchte *ἀληθῶς* als sinngleich mit konkret seiend, real existierend gedeutet.

auch *Gorg.* 472 B, *Soph.* 260 C, *Nom.* 634 C. An der genannten *Philebos*stelle 59C wird dem Seienden („πᾶσι κατὰ τὰ ἀντὶ ὡσαύτως ἀμικτότατα ἔχοντα“; das ist aber *Soph.* 248 A als Definition des Seins gesetzt) außer dem ἰληθές auch das καλόν zugeteilt (τὰ τοιαῦτα κάλλιστα). Ueberhaupt handelt der ganze Abschnitt p. 59 über die Zusammengehörigkeit von Sein, Wahrheit und Schönheit, und zwar ausgehend vom Sein. Auch 63 A/B wird das καλόν in engster Verbindung mit dem ἀληθές genannt, welches letzteres in Platons ganzem Lebenswerk als unzweifelhaft zum Sein gehörig betrachtet wird. Ebenso erscheint im *Symposion* und im *Phaidros* κάλλος als Wesensbestimmung des Seins. In engster Beziehung zur Schönheit und über diese und mit ihr als Seinsmerkmal ist auch das ἀγαθόν im Sinn der hier gesetzten μετριότης nachzuweisen. So heißt es *Tim.* 87 C: „πᾶν δὴ τὸ ἀγαθὸν καλόν, τὸ δὲ καλὸν οὐκ ἄμετρον.“ Ueberhaupt ist die engste Zusammengehörigkeit von καλόν und ἀγαθόν Gemeingut der griechischen Auffassung. Bei Platon wird das besonders deutlich ausgesprochen: *Symp.* 201 C und 204 E; cf. auch *Gorg.* 474 C und *Lys.* 216 D. Nun ist aber das Sein in der Dreiheit 65 A offenbar vorausgesetzt (cf. auch die Ausführungen über die ἰληθεία). Ferner finden wir auch bei Aristoteles die in ihr enthaltenen vier Bestimmungen als Bestimmtheiten des Seins<sup>1)</sup>. Wir müssen also bei Platon wie auch bei Aristoteles ein Zusammenfallen von Sein, Wahrheit, Vollkommenheit (= Gutheit), Schönheit feststellen. Und gerade dieses Zusammenfallen ist es, welches erfaßt wird, wenn das Gute erfaßt wird. Das höchste, absolute Sein und das höchste Gut sind also ein und dasselbe (mit gleichem Recht ließe sich das von der absoluten Wahrheit und von der absoluten Schönheit sagen, ohne daß dadurch der Inhalt des höchsten Gutes erschöpft wäre), nur die Erfassung ist eine verschiedene: Das Sein ergibt sich als letzte Analyse, das Gute als letzte Synthese. Das absolute Seiende ist wesentlich gleich dem absoluten Gut. So liegt eine Koinzidenz von ἀρχή und τέλος vor, und es ist bezeichnend, daß Platon als „der schlechthin synthetische Mensch“ (Horneffer, *Der Platonismus und die Gegenwart*, München und

<sup>1)</sup> Sein = εἶν *Met.* I 2, 1053 b 25; δ 10, 1018 a 35; ε 4, 1030 b 10; β 3 998 b 21; γ 2, 1003 b 23 etc. Sein = ἀληθές *Met.* a 1, 993 b 31. Sein = ἀγαθόν, *Eth. Nic.* I 4, 1096a 23. *Top.* 107 a 5; ἡθ. μεγ. 1205 a 9; 1217 b 26 und in Verbindung mit dem ἀγαθόν das καλόν, *Met.* I 3, 984 b 11; *Rhet.* I 9, 1366a, 34; *Eth. Nic.* VI 11, 1143 a 16.

Berlin 1921, p. 47) und als der ethische Reformator, von den beiden gewissermaßen zur Wahl stehenden Gesichtspunkten den des Guten vorzieht, während Aristoteles lieber dem Sein den Vorzug gibt, wenn er die genannten Merkmale in Einzelerörterung bespricht (besonders *Met.* II, III und IV) und zusammenfassend ihre Konvergenz im Gottesbegriff aufzeigt, *Met.* XII 7, 1072 a f. Ihm schließt sich später die Scholastik an (Thomas von Aquin, *De veritate*, q. 1, a. 1; Bonaventura I *Sent.* d. 8 p. 1a. 1 q. 1; auch Alexander von Hales, *Summa theol.* I tr. 3, qu. 2, m. 1, c. 1), welche unum, verum, bonum, pulchrum<sup>1)</sup> oder unter Zusammenschließung des pulchrum mit dem bonum nur die Dreiheit unum, verum, bonum<sup>2)</sup> Einheit, Wahrheit und Gutheit als „transzendente Bestimmungen des Seins“ um den Seinsbegriff gruppiert.

Nun kann aber das Sein, das mit dem höchsten Gut zusammenfällt, um dessen spezielle Bestimmung es sich *Phil.* 65 A handelt (im Gegensatz zum relativen Gut, das eben nur eine Seite des absoluten Gutes erfüllt, so daß in ihm das absolute Gut gleichsam geteilt erscheint, wie wir es in der Gütertafel finden), nicht jene letzte Abstraktion bedeuten, die der Seinsbegriff darstellt, nicht die Leere des begrifflichen Seins (cf. *Nom.* IV 707 D), das auch für die niedrigste Seinsstufe gilt. Wo die genannten Merkmale dem Sein zugesprochen wurden, ist klar, daß es sich nicht um leere Abstraktion handelt; sondern das höchste Gut ist wesentlich *τέλειον*, und das in restlosem Sinne, die Fülle alles Seins, wie schon sein Überquellen in die Dreiheit *κάλλος, ἑνμετρία, ἀλήθεια* zeigt, die höchste Vollendung des Seins, seine absolute immanente Vollkommenheit,

<sup>1)</sup> Ausdrücklich findet sich darunter auch die Schönheit (cf. Alexander von Hales S. th. I tr. 3 q. 3 m. 1 c. 1 a. 2; Thomas v. Aqu., S. th. I q. 39 a. 8 und I II q. 27 a. 1 ad 3<sup>um</sup>; Albert der Große in seinem Kommentar zur pseudodionysischen Schrift *De divinis nominibus*), die in manchen neueren scholastischen Lehrbüchern mehr oder minder vernachlässigt worden ist (cf. Pesch, Gutherlet; dagegen Zigliara, *Summa philos.*, Romae 1876, I 320 ff; Liberatore, *Instit. philosophica* 1889 I 301; Sachs, *Grundzüge der Metaphysik*, Paderborn 1924, p. 28; Mercier, *Métaphysique générale*. 1914, p. 513—575; Baur, *Metaphysik*, München-Kempten 1922, p. 77 f.) oder nur als ein „Anhängsel“ des Guten erscheint (Stoekl-Wohlmut, *Lehrbuch der allgemeinen Metaphysik*. Mainz 1912, p. 105 ff.).

<sup>2)</sup> Auch dies Zusammenfallen von Gut und Schön ist ja platonisch-aristotelisch bereits vorgebildet, wie die oben angeführten Stellen beweisen und an unserer Philebosstelle für *ἑνμετρία* und *κάλλος* durch den Satz 64 E deutlich genug wird.

die alle mögliche Seinsvollkommenheit in sich schließt, und darum auch real ist. Im einzelnen ausgeführt, heißt das: Es ist nicht das Sein als abstraktes Sein in den Gedanken, sondern das Sein außerhalb und unabhängig vom Denken, reales Sein (*ἀλήθεια*), aber trotzdem in Beziehung zum Denken, erkennbar (*ἀλήθεια* als objektive Wahrheit). Es ist die absolute Wahrheit, der letzte reale Grund aller Erkennbarkeit, letztes Prinzip alles Erkennens. Nun ist aber nach Platon der Grund für die Erkennbarkeit im einzelnen die Idee (*Pol.* V 476 D, VI 507 C). Also ist das *ἀγαθόν* als letzter Grund aller Erkennbarkeit „die Spitze des Ideenreiches“ (Hans Meyer, *Platon und die Aristotelische Ethik*, München 1919, p. 37) die „Idee der Ideen“ (E. v. Aster, *Geschichte der antiken Philosophie*, Berlin-Leipzig 1920, p. 80), das „Ziel der Ideen“ (Bruno Bauch, *Das Substanzproblem in der griechischen Philosophie* Heidelberg 1910, p. 194/5), die „höchste Idee“ (Erich Frank, *Plato u. die sog. Pyth.*, Halle 1923, p. 108), das alles aber nach seiner Wesensseite als *ἀλήθεια*. Als höchste Fülle des Seins ist das *ἀγαθόν* ferner nicht etwa Möglichsein in einer Ursache, sondern außerhalb jeder Ursache, so sehr, daß es ursachelos, selbst die Ursache ist, die Aktualität, und hiermit auch Realprinzip. Dies alles sagt uns das Merkmal der *ἔννευρία*. Als *ἔννευρία* ist das *ἀγαθόν* demnach *αἰτία* (cf. Julius Stenzel, *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles*, Leipzig-Berlin 1924, p. 111: *αἰτία* = Kraft der *ὄρεσις*; cf. auch Aster, *Gesch. d. Phil.* p. 80; Meyer, *Platon u. d. Arist. Ethik* p. 37; Frank p. 108; Natorp, *Ideenlehre*, p. 330; Bauch, *Substanzproblem*, p. 192/3). Was jemals sonst Platon als letztes Prinzip erklärt hat, das alles wird also tatsächlich umfaßt vom *ἀγαθόν*, und die so oft behandelte Frage nach dem Verhältnis von Sein und Gut bei Platon löst sich also auf folgende Weise: Nicht das reine Sein in seiner Abstraktheit ist das Fundament für alles Gutsein (wie Ernst Horneffer, *Der Platonismus und die Gegenwart*, München und Berlin 1921, p. 142 meint), die Begriffe sein und gut fallen auch nicht restlos im Sinne der Identität zusammen (wie Natorp, *Ideenlehre*, p. 326 annimmt), vielmehr steht das absolute *ἀγαθόν* als die höchste konkrete Fülle alles Seins<sup>1)</sup> über dem bloßen Sein, nicht nur nach den Regeln des Vorziehens, sondern nach den Gesetzen der Fundierung:

<sup>1)</sup> Darum ist die von Natorp vorgenommene Wendung ins rein Abstrakte, ins Logische (*Ideenlehre*, p. 326 und 345) nicht haltbar.

Das Wertsein ist der Grund für alles Sosein<sup>1)</sup> (Ideen — *κόλλος*) und Dasein (*ἀλήθεια*); in diesem Sinne schließt der Wert, das *ἀγαθόν* also, alles Sein in sich. „*Τοῖς γινωσκομένοις τοῖνν μὴ μόνον τὸ γινώσκεισθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντιος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἐτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας προσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος.*“ *Pol. VI 509 B.*

Aber in seiner letzten Bestimmtheit haben wir das absolute *ἀγαθόν* auch damit noch nicht erfaßt. Sehen wir die Abhandlung Platons über das Wesen Gottes durch *Pol. II 379 A — 383 C*, so finden wir unsere Bestimmungen *unum, verum, bonum, pulchrum* in dieser Zahl ausschließlich und endgültig auf den Gottesbegriff vereinigt; Gott ist im vollen Sinne gut, „*οὐκοῦν ἀγαθ' ἔς ὃ γε θεὸς τῷ ὄντι τε καὶ λεκτέον οὕτως*“; *Pol. II 379 A* (auch 381 B), er ist eins (*Pol. II 380 D ἀπλοῦν*), er ist schön (*Pol. II 281 C*), er ist wahr (*Pol. 382 E*). Und als Zentraleigenschaft, aus der die andern alle fließen, erscheint hier unzweifelhaft das Gute. Blicken wir nun nochmal zurück: *ἀλήθεια*-verum zeigte sich als der Inbegriff aller Ideen. Worin anders aber sind sie, als Begriffe, umschlossen, als im Geist, im *νοῦς*, wie Platon mit einem unserem Bedeutungsinhalt Geist allerdings nicht völlig adäquatem Ausdruck sagt? Und worin anders ist das *ἕν*-unum, die absolute Einheit und Einigkeit, gegeben, wenn nicht im Individuum<sup>2)</sup>? Und worin anders können wir das *συμμετρία*-bonum, die absolute *αἰτία* (auch sie wird *Pol. II 379 B/C* der Gottheit zugeteilt), das reine Aktsein finden als in der Person? Wenn aber das absolute *ἀγαθόν* Geist, Individuum, Person bedeutet, dann wäre die letzte Konsequenz aus dem platonischen Philebos die, daß das höchste, absolute Gut mit dem höchsten konkreten Sein in der absoluten Person gleich ist<sup>3)</sup>. Damit kommen wir wieder auf den Begriff

<sup>1)</sup> cf. Bauch, *Substanzproblem*, p. 198; Windelband, *Platon*, Stuttgart 1900, p. 91, 94, 103.

<sup>2)</sup> Der Begriff eines „vollendeten Unendlichen“, zu dem Heimsöeth (*Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik*, Berlin 1922, p. 91) in der platonischen Idee des Guten den ersten Schritt sieht, ist damit angedeutet.

<sup>3)</sup> Als höchstes Gut wird aber tatsächlich „Gott das Maß aller Dinge“, ein Satz, dessen polemische Spitze gegen den bekannten Ausspruch des Protagoras: *πάντων χρημάτων μέτρον ἀνθρώπου*; *Theaet. 152 A* Immisch (*Akademie*, Freiburg i. Br., 1924, p. 15) mit Berufung auf *Nom. 716 C*: „ὁ δὲ θεὸς ἡμῖν πάντων χρημάτων μέτρον ἂν εἴη μάλιστα“ überzeugend hervorhebt.

der Person, dessen Wurzel im Begriff der *αἰτία* und im *νοῦς* (*καὶ φρόνησις*)<sup>1)</sup> wir bereits aufgezeigt haben<sup>2)</sup>. Aber sollte es denn wirklich verwunderlich sein, daß Platon den Personbegriff bereits vorgebildet habe, nachdem „der Beziehungspunkt der Gedankenbildung und der Zwecksetzungen“ schon „bei Sokrates das individuelle Leben, das eigene Innere, die Persönlichkeit“ war (Willmann, *Histor. Einführung in die Metaphysik*, p. 19)? (cf. Heinrich Maier, *Sokrates*, Tübingen 1913, p. 434 und Hönigswald, *Die Philosophie des Altertums*, Leipzig-Berlin 1924<sup>2</sup>, p. 138.) So führen uns also die letzten Folgerungen aus dem Philebos zu der Annahme, daß Platon in seinem Alter mit ahnendem Blick noch hinaussah über das, was wir gewöhnlich unter dem Inhalt seiner Philosophie verstehen, und wir begreifen es, daß er nur mit einem Schauer von Ehrfurcht von dem Geheimnis des höchsten Gutes sprach. Es bedeutet wirklich das Ziel der ganzen platonischen Philosophie (cf. Erich Frank, *Plato u. d. sog. Pyth.*, Halle 1923, p. 109) und H. Mayer (*Platon und die Aristotelische Ethik*, p. 37) charakterisiert es mit Recht in den begeisterten Worten: „Die Idee des Guten, jene oberste Spitze des Ideenreiches, die die Ursache von Werden, Sein und Wesen der Dinge darstellt, selbst aber alles Seiende an Würde und Kraft weit überragt, jener Mittelpunkt, worin alle andern Ideen ihrem Sein wie ihrer Geltung nach verankert sind, jener Inbegriff der absoluten Werte, in dem die Prinzipien der Wahrheit, Sittlichkeit und zugleich der Schönheit und Heiligkeit sich aufs engste berühren, wenn nicht zusammenfallen, jenes Muster und Vorbild, dessen Nachahmung und Hineinbildung in die irdischen Verhältnisse des Einzelnen wie der Gemeinschaft die hohe Aufgabe ist.“

Wenn wir, gestützt auf die obige Festlegung des absoluten Gutes, nun die Frage stellen würden, die Platon zu Anfang des Dialoges aufgeworfen hat, welches nun das höchste Gut für den Menschen sei, dann müßte sich im Anschluß an den Inhalt des *summum bonum* die Antwort ergeben: Das höchst mögliche konkrete Sein (cf. J. Stenzel, *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik*, Breslau 1917, p. 9,10) seiner relativen Person, d. h. die

<sup>1)</sup> Wesentlich für die *αἰτία* erwies sich die Freiheit, für den *νοῦς* die Vernünftigkeit, für beide die Aktivität.

<sup>2)</sup> Für die Frage, ob Platon mit seinem Gottesbegriff den eines persönlichen Wesens gedacht habe, ist hier ein wichtiges Moment gegeben.

Entfaltung des in ihm angelegten, im Wert gegründeten Seins<sup>1)</sup> oder die Verwirklichung seines in der Intention gegebenen Wertwesens<sup>2)</sup>. Doch wird die Frage von Platon in solcher Zusammenfassung nicht beantwortet. Es haben sich ja im Laufe der Untersuchung bereits „verschiedene Wertschichten“ gezeigt (cf. Windelband, *Platon*, p. 110), und so löst er die Frage, indem er dem zu Beginn des Dialogs festgelegten Plan gemäß ein System von Gütern<sup>3)</sup> aufstellt, die in der Richtung dieser Intention liegen, das ist die sog. Gütertafel 66 A f. In eine Rangstufenreihe von Gütern kann selbstverständlich das absolute Gut nicht aufgenommen sein. Denn dieses unterscheidet sich von allen Gütern und Werten so wesentlich, daß es mit ihnen nicht in einer Reihe stehen kann. So wird es auch verständlich, daß wir die absolute Dreieinheit, die in ihrer Einheit das Wesen des absoluten Gutes ausmachte, wieder gespalten und in ihren Faktoren als selbständige Güter betrachtet finden. Hier unter den relativen Gütern handelt es sich nun um ein Höher oder Niedriger.

Als deren höchstes (nicht aber als absolutes Gut, wie Natorp, *Ideenlehre*, p. 348; Karl Barth, *Platons Philebus*, Progr. Magdeburg 1908, p. 35; Hermann, Trendelenburg, Steger bei Zeller, *Philos. d. Gr.* II 1, 1889<sup>4</sup>, p. 874 A 5 annehmen) steht 66 A „περὶ μέτρον καὶ τὸ μέτριον καὶ καιρῖον καὶ πάντα ὅποσα χορῆ τοιαῦτα νομίζουσιν τῆν ὀρθῶν ἡγήσασθαι φύσιν.“ Am faßlichsten von den vier Wörtern wird uns auf Grund der vorhergegangenen Darlegungen zunächst μέτριον sein. Ich habe schon von der doppelten Bedeutung der *ἑξυμμετρία* gesprochen und darauf hingewiesen, daß die Vertretung des Wortes durch *μετριότης* sie als das richtige innere Verhältnis charakterisiert. An dieses wird auch hier zu denken sein.

<sup>1)</sup> cf. Nikolai Hartmann, *Platos Logik des Seins*, Gießen 1909, p. 260. Vergleiche auch die Grundlegung dieser Auffassung durch Sokrates bei Heinrich Maier, *Sokrates*, Tübingen 1913 p. 316/7 und p. 576 und Bruno Snell *Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie*, Berlin 1924, p. 90/1. Der aristotelische Entelechiebegriff ist damit in gewisser Weise bereits vorweggenommen (cf. dazu auch Stenzel, *Zahl und Gestalt*, p. 127).

<sup>2)</sup> Darin besteht doch die „ὁμοίωσις θεῶν“, die *Theaet.* 176 A als das Wesen des relativen Gutes erscheint; *Nom.* 716 B/C und auch *Pol.* X 613 A f., wird diese „Verähnlichung“ aber mit dem rechten Maß in Einklang gesetzt und so der Übergang zum μέτρον als dem ersten Glied der Gütertafel klar.

<sup>3)</sup> cf. Kurt Singer, *Platon und das Griechentum*, ein Vortrag, Heidelberg 1920, p. 15/16.

Ich habe es bereits definiert als eine gewisse Kontinuität im Wechsel und auf ihre sittliche Färbung hingewiesen. Das führt uns aber unbedingt auf die Persönlichkeit und die ihr adäquaten sittlichen Werte<sup>1)</sup>. So macht auch J. Stenzel, *Ueber den Einfluß der griechischen Sprache auf die philosophische Begriffsbildung N. J.* 47 (1921) p. 161 darauf aufmerksam, daß beim Guten, Gerechten an „eine Art des Handelns, ein Tun“ gedacht ist, und ebenda p. 160 sagt er: „Persönlichkeitsbewußtsein«, Subjektivität läßt sich griechisch nicht ausdrücken“, und weist auf den platonischen *Charmides* hin, wo als Objekt der Selbsterkenntnis das Gute erscheine (cf. auch Frank, *Plato u. d. sog. Pyth.*, p. 108, ἀγαθόν = „das praktische Bewußtsein der Seele“, und Bauch, *Substanzproblem*, p. 137 und p. 198; Windelband, *Platon* p. 65 und J. Stenzel, *Studien z. Entw. d. plat. Dialektik*, p. 12). Wir finden also auch von ihm einen unmittelbaren Zusammenhang von ἀγαθόν und Person bei Platon angenommen; dieser ist aber im Guten als dem Sittlichen gegeben<sup>2)</sup>. Der Begriff des Maßes ist also nicht so sehr mathematisch als vielmehr ethisch aufzufassen. In solchem sittlichen Sinn kommt er bei Platon ungezählte Male vor (cf. *Politic.* 284 B, 283 E *Pol.* III 396 C, VII 538 D, III 399 B; *Nom.* III 692 A, VII 809, XII 955 E, *Phaed.* 82 B, 108 C). Im *Politicos* 284 E findet sich in Verbindung damit auch das merkwürdige *καίριον* bzw. *καιρός*: „ὅποσαι (sc. τέχναι) πρὸς τὸ μέτριον καὶ τὸ πρότερον καὶ τὸν καιρὸν καὶ τὸ δέον καὶ πανθ' ὅποσα εἰς τὸ μέσον ἀπωλύθη τῶν ἐσχάτων.“ Hieraus folgt ganz deutlich der Gebrauch des *μέτριον*, ähnlich wie das aristotelische *μέσον*, für „sittlich gut“, und damit die Beziehung auf das sittliche Wesen. Der Ausdruck *καίριον* kommt dabei dem Beweglich-wechselnden, dem Individuellen, das zur Person gehört und im Inhalt *συμμετρία-μετριότης* festgestellt wurde, in auffälliger Weise entgegen; im *ἄϊδιον* kann man ihre Geistigkeit (cf. *Pol.* X 611 B ff.) angedeutet finden und zugleich den Umstand, daß die zu ihrem Wesen gehörige „Bewegung“ aller Zeit, an die zu denken man durch *καίριον* verleitet werden könnte, entrückt ist. *Μέτρον* und *μέτριον* ist also hier als bewegliches Maß aufzufassen, etwa im Sinn des Rhythmus, als Maß im zahlenmäßigen Sinn gegenüber dem

<sup>1)</sup> Gut schlechthin für Tugend auch *Nom.* II 661 C und Tugend-Harmonie und Ordnung in der Seele *Gorg.* 506 E, *Tim.* 37 A.

<sup>2)</sup> Der Gedanke wird als sokratisch erwiesen von Heinrich Maier (*Sokrates*, Tübingen 1913, p. 303).

ξύμμετρον, das mit dem καλόν an zweiter Stelle steht und sich durch diese Verbindung mehr als unbeweglich und anschaulich erfassbar, also mehr wie räumliches Maß ausweist. Mit dieser Hochschätzung des Maßes steht Platon ganz tief im griechischen Geiste. (Man vergegenwärtige sich nur die Werke orchestrischer und bildender Kunst jener Zeit!) Die Bezeichnung „Maß“ gerade für die sittlichen Werte ist auch spezifisch griechische und dazu ausgesprochen aristokratische Ethik<sup>1)</sup>, und in solche Kreise gehört ja Platon nicht nur seiner Geburt, sondern auch seiner ganzen Lebensauffassung nach<sup>2)</sup>. Philosophisch wird gerade durch die Aufstellung des zahlenmäßigen Maßes, der diskreten Größe, der Zahl an den ersten Platz in der Gütertafel die engste Verbindung gewahrt mit der pythagoreischen Philosophie, mit deren Gedankengut über Platon hinaus auch Aristoteles in seinem μέσον noch arbeitet, andererseits liegt darin ein Keim zu der Identifizierung des Guten mit der Zahl, von der die Nachrichten über die letzte Entwicklungsstufe der platonischen Philosophie des Guten erzählen<sup>3)</sup>. In dem Ausdruck μέτρον für die als gut bezeichnete sittliche Haltung liegt aber auch, und zwar ganz besonders für Platon, sofort eine Beziehung zum Kosmos. (Schon das Wort κόσμος hat ja einen verwandten Sinn.) In ihm erscheint das Maß zunächst als ein mathematisches (cf. E. Frank, *Platon u. d. sog. Pyth.*, p. 107); aber wenn wir weiter überlegen, daß Platon den Makrokosmos beseelt und vernünftigt nennt und Urbild des Mikrokosmos Mensch, so wird das sittliche Prinzip des Maßes zum Prinzip der ganzen Welt, und zwar als sittliches Prinzip, d. h. als ein nur vom Geist erfüllbares (cf. Bauch, *Substanzproblem*, p. 148; Stenzel, *Zahl und Gestalt*, p. 112; Aster, *Gesch. d. Philosophie*, p. 95, *Plato* p. 22). Denn im all-

<sup>1)</sup> cf. den bekannten Spruch Chilons μηδὲν ἄγαν. Frank, *Plato u. d. sog. Pyth.* p. 96 und besonders p. 119 Anm. 344 bezeichnet die Symmetrie auch, als den obersten Grundsatz in der Ethik Demokrits.

<sup>2)</sup> Vergleiche auch das sittliche Ideal des Rittertums im deutschen Mittelalter „diu mæze“.

<sup>3)</sup> Aristox, *Harm. Elem.* II Anf. p. 30. Meib. Diese letzte mathematische Fassung der platonischen Philosophie scheint mir typisch für die platonische σύνοψις, den „Parallelismus“ in seinem Denken. Die Verhältnisse in der Zahlenreihe zeigen sich ihm so zwingend „parallel“ mit denen des Ideenreiches (cf. Stenzel, *Zahl und Gestalt*) und der Wertreihe, daß er eines für das andere als Gleichnis gebraucht, ähnlich wie er sonst Mythen anwendet. Seine späte mystische Zahlenlehre dünkt mir daher der letzte große Mythos im platonischen Philosophieren.

gemeinsten Sinn ist dieses Maß als Eigengesetzlichkeit aufzufassen, die als solche nur von freien Wesen erfüllt werden kann; darum kommt dies oberste Gut in der Gütertafel nur freien, geistigen Wesen in adäquatem Sinne zu; von Eigengesetzlichkeit in der unpersönlichen Natur läßt sich aber in analoger Weise sprechen; in ihr muß das oberste Gut erscheinen als das „seinem Wesen Entsprechende“<sup>1)</sup>, sittlicher Wert nur im Hinblick auf die dieses Wesen festlegende geistige Person<sup>2)</sup>.

Entsprechend dem griechischen populären Ausdruck *καλὸς καγαθὸς* folgt dem sittlichen Wert des *μέτριον* 66 B „περὶ τὸ σύμμετρον καὶ καλὸν καὶ τὸ τέλειον καὶ ἰκανὸν καὶ πάνθ' ὁπόσα τῆς γενεᾶς αὐτῆς ἐστίν.“ Die hier genannten Eigenschaften sind schon sprachlich in zwei Gruppen geschieden: *τὸ σύμμετρον καὶ καλὸν* und *τὸ τέλειον καὶ ἰκανόν*. Diese engere Zusammenschließung des *σύμμετρον* mit dem *καλόν* enthebt uns der bei raschem Durchlesen sich einstellenden Enttäuschung, als liege hier eine völlige Verwischung der zwischen *ἑυμμετρία-μετριότης* und *κάλλος* 65A herausgefundenen Unterschiede vor; aber *σύμμετρον* ist hier durch seine Verbindung mit *καλόν* (cf. auch Aristoteles, *Met.* M 1078 b 1) offenbar als „unbewegt“, darum mehr räumlich gedacht und mithin mehr anschaulich und in Erscheinung tretend charakterisiert. Dem inneren *μέτριον* gegenüber erscheint es daher mehr als äußere Verhältnismäßigkeit. So sagt auch Ritter, *Platon* II, München 1923, p. 814: „Der Unterschied des Guten von dem Schönen ließe sich also wohl . . . damit angeben: Jenes sei etwas Innerliches, eine Verfassung der Seele, ein bestimmtes Verhältnis ihrer Teile oder Kräfte. Das Schöne als Nachahmung oder Ausprägung seelischer Trefflichkeit sei etwas äußerlich Hervortretendes.“ Als zweite Gruppe der genannten Eigenschaften sind *τέλειον* und *ἰκανόν* verbunden, die schon vorne auf die Bedeutung Vollkommenheit zurückgeführt wurden. Beide Gruppen zusammengefaßt führen uns aber auf den Wert des Schönen im ästhetischen

<sup>1)</sup> cf. *Symp.* 205 E, wo das Gute als ein „Eigenes“ (*οἰκεῖον*) in Betracht gezogen wird. Der Übergang vom Maß zum „Angemessenen“ bedeutet ja nur mehr einen kleinen Schritt. In dieser Ausdrucksweise liegt aber die Rücksicht auf das Gegebene, die Rücksicht auf das Individuelle.

<sup>2)</sup> In der Person allein ist auch die absolute Bestimmtheit (Aktualität), die z. B. C. Ritter, *Platon* II p. 500 in dem ersten Glied der Gütertafel sieht, konkret gegeben.

Sinn<sup>1)</sup>. Mit modernen Bezeichnungen werden wir also den zweiten Rang in der Wertewelt den ästhetischen Werten zugesprochen nennen. So gilt, um mit Windelband (*Platon*, Stuttgart 1900, p. 110/1) zu sprechen, „das Schöne als die vornehmste Form der Erscheinung des Guten in der Sinnenwelt“. Auf das Ruhende, „Seiende“ des καλόν wurde schon hingewiesen. Sein Besitz muß daher auch beruhigend auf das Streben wirken (ικανόν)<sup>2)</sup>. Daran hindert nicht, daß es im Symposion als Objekt des Eros bezeichnet wird, denn der Eros als das Streben nach dem καλόν findet ja auch dort gerade durch die Erreichung desselben seine Lösung, seine Beruhigung.

An dritter Stelle steht 66 B νοῦς καὶ φρόνησις, in dieser Zusammenfassung als alles aktmäßige, intentionale Erfassen zu betrachten. Es sei hier nochmal eingegangen auf die vielfach erörterte Frage<sup>3)</sup>, warum hier ἀλήθεια fallen gelassen ist. Ich habe von einer dreifachen Bedeutung der ἀλήθεια gesprochen; die beiden ersten Bedeutungen Konkretsein und veritas in essendo können als drittes Gut nicht stehen, da sie formale Bestimmungen sind, die auch den beiden ersten Gütergruppen zukommen und überhaupt allen Gütern zukommen müssen. Solche ἀλήθεια ist wohl ein Wesensbestandteil des absoluten Gutes und damit in relativem Sinn alles Guten überhaupt; aber als Wesensbestandteil des Guten ist sie darum für sich allein, losgelöst von dieser Dreieinheit, noch kein Gut. Wenn man es daher in der Gütertafel vermißt, so kann das nur daher kommen, daß die Wesensbestimmungen des absoluten Gutes durch die Dreieinheit ξυμμετρία, κάλλος, ἀλήθεια als solche Einheit nicht streng festgehalten und außerdem kein Unterschied gemacht wird zwischen absolutem Gut und Gütern, wie sie in einer Tafel stehen können. Dagegen müssen wir veritas in cognoscendo als ein Gut auffassen, d. h. die Erkenntnis der Wahrheit ist gut.

<sup>1)</sup> Die scholastische Philosophie führt im Anschluß an Platon und Aristoteles als dessen objektive, formale Elemente integritas seu perfectio, proportio seu consonantia und claritas an (cf. Thomas v. Aqu., *Summa th.* I q. 5 a. 4).

<sup>2)</sup> Man denke nur an die Schopenhauersche Philosophie von der ästhetischen Beschauung als dem „Quietiv“ des Willens.

<sup>3)</sup> Vergleiche Zeller, *Philosophie der Griechen* II. I. ed. 4, p. 874 A 5; Horn, *Platostudien*, 1893, p. 402; Trendelenburg, *De Platonis Philebi consilio*, Berlin 1837, p. 20; Schleiermacher, II, 3, p. 89; Hirzel, *De bonis in fine Philebi enumeratis* Lips. 1868, p. 58/9; alle angeführt bei Bury, *The Philebus of Plato* (Cambridge 1897, Appendix F, p. 208/9).

So scheint mir auch der Satz gemeint, den Scheler (*Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Halle 1916, p. 191) aufstellt: „Auch die Erkenntnis der Wahrheit ist selbst noch ein Wert; aber Wahrheit als solche ist kein Wert, sondern eine von allen Werten verschiedene Idee“. Will aber Platon diesem Unterschied exakten Ausdruck geben, dann kann er nichts Besseres setzen als *νοῦς* und *φρόνησις*, deren Sein eben in der Wahrheitserkenntnis besteht. Den dritten Rang in der Gütertafel teilt Platon also den Aktwerten der Erkenntnis, kurz den Erkenntniswerten zu.

Den vierten Rang nehmen in der Gütertafel *ἐπιστήμαι*, *τέχναι*, *δόξαι ὀρθαί* ein 66 B' C, die für den Platonkenner einzeln nicht weiter zu erklären sind. Dem *νοῦς* und der *φρόνησις* gegenüber grenzen sie sich in ihrer Gesamtheit ab wie das Erfassen gegenüber dem Erfassten, wie das reine Denken und Fühlen gegenüber dem Gedachten und Erfühlten; wird dort mehr das Subjektive und die Aktseite betont, so hier das Objektive und die Inhaltsseite; sie repräsentieren die Wissenschaftswerte und überhaupt (auch *τέχναι* sind mit aufgenommen) die Kulturwerte.

An den Schluß der Gütertafel setzt Platon die *ἡδονάς* 66 C, aber nur die *ἀλύτους . . . καθαράς . . . τῆς ψυχῆς ἀντὶς ἐπιστημίας τὰς δὲ αἰσθησέων ἐπομένας*, das sind in unserer Sprache nur die positiven Erkenntnisgefühle und ästhetischen Gefühle, also geistige Gefühle.

Wenn wir an diese letzte Gruppe der Werte anschließend die fünf Gruppen nochmals überschauen, so müssen wir feststellen, daß in die ganze Tafel überhaupt nur geistige Werte aufgenommen sind, daß aber, ungeachtet des langwierigen dialektischen Kampfes um die *ἡδονή*, Vitalwerte und erst recht sinnliche Werte vollständig fehlen. Trotz des anscheinenden Entgegenkommens gegen die *ἡδοναί* als solche (gegen die „notwendigen“ Lüste 62 E z. B.) wahrt also Platon schließlich doch die für ihn so kennzeichnende Verachtung alles Materiellen, um in dem Reich des Geistigen allein Werte und Güter zu sehen. Zusammenfassend stellen sich also die in der Gütertafel aufgezählten *ἀγαθά* nach moderner Ausdrucksweise dar als 1. sittliche Werte, 2. ästhetische Werte, 3. Erkenntniswerte, 4. Kulturwerte, 5. geistige Gefühlswerte<sup>1)</sup>. Hier greifen Anfang und Schluß

<sup>1)</sup> Wenn wir uns nun fragen, wie wir die von Platon im Dialog erarbeitete, aber in den ersten Gliedern nicht so offenkundig begründete Unterordnung der Werte gerade in dieser Reihenfolge heute begründen, so ergibt

des Dialogs ineinander: wie Platon 16/17/18 forderte, hat er eine ganz bestimmte Anzahl von Arten des Guten aufgedeckt, ehe er es „ins Unendliche entließ“ 16 E.

Zum Abschluß möchte ich noch darauf hinweisen, daß die ganze Gütertafel, die Güter und Werte in einer objektiven Rangordnung aufzählt, eine materiale Wertordnung bei Platon erwiesen hat. Keines von ihren fünf Gliedern kann nur als formales Kriterium (cf. H. Meyer, *Platon u. d. Arist. Ethik*, p. 30) betrachtet werden. Damit soll jedoch nicht abgestritten werden, daß Platon gelegentlich Güter auch nach formalen Gesichtspunkten gruppiert. *Pol.* II 357 B/C redet er z. B. von Gütern nur, sofern sie Ziel des Strebens sind und teilt sie demnach in solche, die um ihrer selbst willen 357 B, solche, die um ihrer selbst und ihrer Folgen willen 357 C<sup>2)</sup>, und solche, die nur um ihrer Folgen willen 357 C angestrebt werden. Doch weist nichts an dieser Aufstellung darauf hin, daß Platon „gut“ überhaupt nur als etwas Formales bestimmt hätte. Vielmehr finden wir auch *Nom.* I 631 B eine materiale Gütertafel mit den sog. *θεῖα ἀγαθά*: 1. *φρόνησις*, 2. *σώφρων ψυχῆς ἕξις*,

sich im Anschluß an Scheler, auf die Ähnlichkeit von dessen Wertabstufungen mit dem platonischen System Ed. Spranger (*Die Antike und der deutsche Geist*, Festrede, veröffentlicht in den Blättern für das Gymnasialschulwesen, Jahrg. LXI, 4. Heft 1925 p. 201) hinweist, für die platonische Gütertafel im Philebos folgendes System (cf. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Halle 1916, p. 98 f, und p. 103 f.)

1. Sittlicher Wert als Personenwert;
2. ästhetischer Wert als Sachwert, als Formwert;
3. Erkenntniswert als Sachwert, als Beziehungswert, als Selbstwert, als Aktwert;
4. Kulturwert als Sachwert, als Konsekutivwert;
5. geistiger Gefühlswert als Sachwert, als Funktions-, Zustands- und Reaktionswert.

Dabei wird, wie ich glaube, die Rangbeziehung im allgemeinen ohne weiteres klar. Nur zur Unterordnung der Erkenntniswerte als Beziehungswerte unter die ästhetischen sei gesagt, daß alles Erfassen als eine Beziehung zwischen Erfassendem und zu Erfassendem verstanden werden muß. Übrigens liegt in dieser selbstverständlichen Überordnung des Ästhetischen über die Erkenntnis auch ein typisch griechischer Wesenszug, den auch Platon nicht verleugnet. So muß also auch die modernste Forschung die platonischen Ergebnisse als richtig anerkennen.

<sup>2)</sup> In diese Gruppe gehört wohl *μέτριον*, in die vorhergehende *καλόν*; so scheiden sich wieder *μετριότης* - *ἑυμετρία* und *κάλλος*, Gut im primären Sinn und Schön, wenn sie auch beide gelegentlich als letztes Objekt des Strebens bezeichnet werden.

3. *δικαιοσύνη*, 4. *ἀνδρεία* und den sog. *ἀνθρώπινα*: *ὑγίεια*, *κάλλος*, *ισχύς*, *πλοῦτος*. An dieselben Güter ist wohl gedacht, wenn *Nom.* III 697 B von Gütern *περὶ τὴν ψυχὴν, περὶ τὸ σῶμα, περὶ τὴν οὐσίαν* gesprochen wird. Ebenso werden auch *Nom.* II 661 b, *Gorg.* 451 E, *Euthyd.* 279 A Wertordnungen materialer Art vorausgesetzt. Die beiden letzten Gütertafeln in den *Nom.* führen offenbar die Reihe im *Philebus* noch tiefer herab, indem sie auch nicht geistige Werte, vitale und sinnliche und Nützlichkeitswerte (*πλοῦτος οὐσία*) aufnehmen. Wenn wir daher *Philebos*, *Nomoi* und den Vortrag über das Gute (cf. Simplicius ad Phys. A 4 p. 151, 6; 453, 28; 454, 17) in einem Blick überschauen, so müssen wir feststellen, daß Platon in seiner letzten Zeit die im *Philebos* aufgestellte Reihe nach oben ins Abstrakte (*Ζαή*, *ἐν*) und nach unten in die materielle Wirklichkeit erweitert hat, daß aber der Kern seiner Anschauungen derselbe blieb, derselbe nicht nur wie im *Philebos*, sondern auch wie in der Frühzeit seines Schaffens.

Aber die Aufnahme auch von niedrigeren Werten, besonders in den *Nom.* hat außerdem, glaube ich, noch einen anderen Grund. Dort handelt es sich ja nicht um eine Einzelperson und die für sie in Betracht kommenden Güter, sondern um eine Gemeinschaft. Damit kommen wir auf einen Einwand, der sich an die Zurückführung des absoluten *ἀγαθόν* in Platons *Philebos* bis auf die absolute Person und an die Bestimmung des obersten Gliedes in der Gütertafel als sittlicher Wert und dadurch Personwert anknüpfen könnte: „Wie kann Platon im letzten Grund seines Denkens die Person erfaßt und als Höchstes geschätzt haben, da doch seine Ethik im Staat z. B. wesentlich Sozialethik ist?“ Darauf ist zunächst mit einer anderen Frage zu antworten: „Als was ist in ihrem Wesen die soziale Einheit aufzufassen, die Platon, indem er als echter Grieche die Höhe der Ethik in der Politik, und zwar in der inneren sieht, mit all seinen ethischen Reformen verwirklichen will?“ Offenbar handelt es sich weder um eine blinde Masse noch um eine Lebensgemeinschaft vorwiegend vitaler Art noch um die Interessengemeinschaft einer Gesellschaft persönlich völlig unabhängiger Individuen. Das, was dem platonischen Idealstaat in erster Linie seine Einheit gibt, ist ein sittliches Gesamtideal (cf. Windelband, *Platon*, p. 114), nämlich die *δικαιοσύνη*<sup>1)</sup> (*Pol.* II 368 E etc.). Dadurch er-

<sup>1)</sup> Auf den Zusammenhang von Gerechtigkeit und Maß als ethisches Prinzip geht Otto Apelt näher ein (*Platonische Aufsätze*, Leipzig und Berlin 1912, p. 109 f.)

weist er sich aber als ein „geistiges Aktzentrum“, als ein geistiges Individuum<sup>1)</sup>. Wir müssen in ihm also die höchste Form möglicher sozialer Einheit angestrebt sehen, die Persongemeinschaft. Als solche ist dieser Staat natürlich souverän über die Lebensgemeinschaften vitaler Art (Ehe, Familie etc.) und muß darum in den Kreis seiner Rücksichten alle Wertmodalitäten, auch die nicht geistigen, einbeziehen. Das alles ist im platonischen Staat gegeben zugleich mit einem Hauptkennzeichen für die Gesamtperson, der ethischen und rechtlichen Mitverantwortlichkeit der Einzelnen gegenüber dem Ganzen und umgekehrt<sup>2)</sup>. Schon der platonische Staat, der eine durch ein sittliches (und damit der Person adäquates) Ideal geeinte Gemeinschaft anstrebt, weist also in die Richtung, die der *Philebos* weiterführt, wenn er den sittlichen Wert und somit den Personwert an die erste Stelle der Wertetafel setzt.

---

<sup>1)</sup> Das ist weder ein Nachteil noch eine falsche Einstellung, wie Ernst Howald (*Platons Leben*, Zürich 1923, p. 25/26) zu urteilen scheint; allerdings ist es eine andere Anschauung, als den modernen, vor allem auf Recht und Wohlfahrt gerichteten Staatstheorien geläufig ist; weniger „wissenschaftlich“ als diese (Howald p. 52) ist jene aber deshalb durchaus nicht.

<sup>2)</sup> cf. *Pol.* V 462 ff. Das will Platon offenbar durch die Weiber- und Kindergemeinschaft erreichen.