

ARGUMENTA IN DIALOGOS PLATONIS

TEIL 1: PLATONINTERPRETATION UND IHRE HERMENEUTIK
VON DER ANTIKE BIS ZUM BEGINN DES 19. JAHRHUNDERTS

AKTEN DES INTERNATIONALEN SYMPOSIUMS VOM
27.–29. APRIL 2006 IM ISTITUTO SVIZZERO DI ROMA

HERAUSGEGEBEN VON ADA NESCHKE-HENTSCHE UNTER MITARBEIT
VON KASPAR HOWALD, TANJA RUBEN UND ANDREAS SCHATZMANN

SCHWABE VERLAG BASEL

Inhaltsverzeichnis

Vorwort zu den Bänden <i>Argumenta in dialogos Platonis</i> , Teil I und II <i>Ada Neschke-Hentschke</i>	VII
Einführung zu <i>Argumenta in dialogos Platonis</i> , Teil I <i>Ada Neschke-Hentschke</i>	1
Die Antike	
Der Platonische Dialog als Prototyp der Gattung «Philosophischer Text» und Gegenstand der Exegese <i>Ada Neschke-Hentschke</i>	5
Übersicht über die Auslegungsgeschichte der Platonischen Dialoge in der Antike (1.Jh. v.Chr. bis 6. Jh. n.Chr.) <i>Ada Neschke-Hentschke</i>	23
Esegesi, commento e sistema nel medioplatonismo <i>Franco Ferrari</i>	51
Instruction and Hermeneutics in the <i>Didascalicus</i> <i>Harold Tarrant</i>	77
Esegesi e sistema in Plotino <i>Riccardo Chiaradonna</i>	101
Philosophieunterricht und Hermeneutik im Neuplatonismus <i>Gyburg Radke-Uhlmann</i>	119
Le «but» et le «caractère» du <i>Timée</i> dans l' <i>In Timaeum</i> de Proclus. La fonction herméneutique des κεφάλαια énumérés dans les prologues aux commentaires néoplatoniciens <i>Alain Lernould</i>	149
L'interpretazione di Platone e la fondazione della teologia nel tardo Neoplatonismo <i>Michele Abbate</i>	183

VI	Die Neuzeit	
	Übersicht über die Auslegungsgeschichte der Platonischen Dialoge in der Neuzeit (15. Jh. bis zum Beginn des 19. Jh.) <i>Ada Neschke-Hentschke</i>	197
	I Decembrio e la <i>Repubblica</i> : Prologhi, <i>argumentula e marginalia</i> <i>Mario Vegetti</i>	235
	Das Sokratesbild in Ficinos <i>argumenta</i> zu den kleineren Platonischen Dialogen <i>Michael Erler</i>	247
	<i>Germana philosophia – gemina veritas</i> . Platonhermeneutik und -didaktik im frühen Calvinismus (Jean de Serres 1540–1598) <i>Ada Neschke-Hentschke</i>	267
	Platon in der Renaissance: Marsilio Ficino und Francesco Patrizi <i>Thomas Leinkauf</i>	285
	The Cambridge Platonists: An Overview <i>Christopher Gill</i>	301
	Thomas Taylor the Platonist <i>Christopher Rowe</i>	315
	Le démon de Socrate et la joie de Descartes Autour de l' <i>Apologie de Socrate</i> dans la <i>Lettre à Elisabeth</i> <i>Stéphane Toussaint</i>	327
	Eclairer l'obscurité. Brucker et le syncrétisme platonicien <i>André Laks</i>	351
	Platon und Kant <i>Rafael Ferber</i>	371
	The Construction of Herbart's Thought Through the Hermeneutics of Plato's Theory of Ideas <i>Francesco Aronadio</i>	391
	Von Brucker über Tennemann zu Schleiermacher. Eine folgenreiche Umwälzung in der Geschichte der neuzeitlichen Platondeutung <i>Thomas Alexander Szlezák</i>	411
	Die Autorinnen und Autoren	435
	Indices	441

Rafael Ferber

Platon und Kant

Es ist eine Vermessenheit, einen Beitrag mit dem Titel «Platon und Kant» anzukündigen, d.h. zu suggerieren, dass sich zwei der grössten Geistesheroen, die der Westen gekannt hat, in Kürze miteinander vergleichen liessen. Solche Vergleiche zwischen dem «göttlichen Platon» und dem «erstaunlichen Kant», wie sie Schopenhauer angestellt hat und wie sie im letzten Jahrhundert Otto Wichmann unter dem Titel «Platon und Kant. Eine vergleichende Studie» (1920) noch durchgeführt hat, sind heute zu Recht obsolet geworden.¹ Zudem liegen inzwischen zahlreiche Einzeluntersuchungen vor. Die entscheidenden Eckpunkte markieren wohl die Untersuchungen von Julius Heidemann, «*Platonis de ideis doctrinam quomodo Kantius et intellexerit et excoluerit*» (1863), die Untersuchung Patts, «Formen des Anti-Platonismus bei Kant, Nietzsche und Heidegger» (1997), sowie die Habilitationsschrift C. Schwaigers, «Kategorische und andere Imperative. Zur Entwicklung von Kants praktischer Philosophie bis 1785».² Ohne dass ich selber eine Untersuchung zur Herkunft von Kants Platonkenntnissen angestellt habe, schliesse ich mich mit Frau U. Santozki der zur «*opinio recepta*» gewordenen These Mollowitz' an:

[...] *daß jede einzelne der in den gesamten Werken Kants sich vorfindenden Stellen, an denen Kant auf Plato und seine Philosophie Bezug nimmt, ausdrücklich, zum Teil sogar mit wörtlich entsprechenden Belegen, als aus Bruckers Hist. Cr. Phil. geschöpft nachgewiesen werden kann.* Das bedeutet, daß Kants Auffassung von Plato und der platonischen Philosophie, wie sie sich in Kants eigenen Äußerungen offenbart, nicht von einem Studium der Originalphilosophie Platons herrührte, sondern im *wesentlichen* Bruckers philosophiegeschichtlichem Werk entstammte.³

Im Folgenden kann ich deshalb keine «*Argumenta Kantii*» referieren, sondern gehe folgendermassen vor: (I) Zuerst soll die hermeneutische Maxime Kants hinsichtlich des exegetischen Verständnisses der Bedeutung des Ausdruckes «Idee» näher referiert werden. (II) Darauf soll die These Mollowitz' zumindest in einem Punkt eingeschränkt werden: In der Auseinandersetzung mit J.G. Schlosser, «Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie» (1796), scheint sich Kant auf die «*ipsissima verba*» Platons zu beziehen, nämlich auf den von Schlosser erstmals ins Deutsche übersetzten 7. Brief. Auch wenn diese Übersetzung auf «die Entstehung und

1 Schopenhauer 1941, §1; vgl. auch das Vorwort zur ersten Auflage von Schopenhauer 1916; Wichmann 1920.

2 Heidemann 1863; Patt 1997; Schwaiger 1999.

3 Mollowitz 1935, 18. Ich verdanke diesen Hinweis einer ungedruckten Magisterarbeit von Frau U. Santozki, «Kant und die Antike, dargestellt an ausgewählten Beispielen». Die Magisterarbeit ist inzwischen, zur Dissertation erweitert, erschienen, vgl. Santozki 2006.

Formung von Kants Platoauffassung, die wesentlich um 1769/1770 stattfand⁴ keinen Einfluss gehabt hat, so stellt dessen Diskussion doch die einzige uns überlieferte direkte Auseinandersetzung Kants mit den Worten Platons dar – wenn dieser Brief nicht eine Fälschung darstellt.⁵ (III) Zuletzt soll ein Widerspruch in den von Platon verwendeten philosophischen Methoden, derjenigen des Elenchos und derjenigen der intellektuellen Anschauung, explizit gemacht werden. Er stellt ein exegetisches Problem der Platonforschung dar, aber auch ein systematisches der Philosophie.

I.

Die «Kritik der reinen Vernunft» enthält die berühmte Feststellung, dass man einen Autor besser verstehen könne, als er sich selber verstanden hat:

[S₁] Ich will mich hier in keine literarische Untersuchung einlassen, um den Sinn auszumachen, den der erhabene Philosoph mit seinem Ausdrucke [Idee] verband.

[S₂] Ich merke nur an, daß es gar nichts Ungewöhnliches sei, sowohl im gemeinen Gespräche, als in Schriften, durch die Vergleichung der Gedanken, welche ein Verfasser über seinen Gegenstand äußert, ihn sogar besser zu verstehen, als er sich selbst verstand,

[S₃] indem er seinen Begriff nicht genugsam bestimmte, und dadurch bisweilen seiner eigenen Absicht entgegen redete, oder auch dachte (KrV, A314/B371).

[S₁] sagt, was Kant im Rahmen der «Kritik der reinen Vernunft» nicht leisten will, nämlich eine «literarische Untersuchung» des «Sinnes», den Platon «mit seinem Ausdruck [Idee] verband». Kant liefert also keine «*Dialogorum Platonis Argumenta*», wie sie im deutschen Sprachraum seit Dietrich Tiedemanns Werk «*Dialogorum Platonis Argumenta exposita et illustrata*» (1786) vorliegen. Er liefert also nichts, was demjenigen vergleichbar wäre, was wir mit berühmten Titeln als «Platons Ideenlehre» (P. Natorp), «La théorie platonicienne des idées et des nombres» (L. Robin), «Plato's Theory of

⁴ Mollowitz 1935, 18, Anm. 2.

⁵ Zur Echtheitsfrage vgl. jetzt das Urteil von Brisson 2000, 24: «La *Lettre VII* est une autobiographie, qui se présente comme une apologie», Isnardi Parente 2002, IX–XI, sowie die gründliche Dissertation von Knab 2006, 45–50, alle mit positivem Ergebnis. Nach Burkert 2000, 80, kannte jedenfalls schon Neanthes von Kyzikos, spätes 4. Jahrhundert, den Brief. Doch auch wenn der Brief wohl nach Timoleons Erfolg (343) von einem engen Schüler verfasst sein sollte, bleibt – so Burkert – «dem philosophischen Exkurs (*pollakis men hyp' emou kai prosthen retheis*, 342a) trotzdem eine indirekte Authentizität». Der Schüler könnte also den Exkurs noch *gehört* haben. Zu den «Verdachtsmomenten» Burkerts gegen die Echtheit vgl. nun den Widerlegungsversuch von Knab 2006, 159–161.

ideas» (W.D. Ross), oder «dottrina delle idee» (M. Baltes/M.-L. Lakmann) bezeichnen können.⁶ Wir finden bei Kant keine historisch-kritische Untersuchung der wichtigsten philosophischen Errungenschaft Platons, nämlich des Universalienrealismus. Dagegen liefert Kant eine hermeneutische Theorie im Allgemeinen und der platonischen «Ideenlehre» im Besonderen sowie eine eigenständige Theorie dessen, wie der Ausdruck «idea» bzw. «eidos» bei Platon verstanden werden soll.

[S₂] formuliert die These, dass es sowohl im Gespräch als auch in den Schriften nichts Ungewöhnliches – also etwas Gewöhnliches ist – einen Autor besser zu verstehen, als er sich selbst verstand. Diese These hat F. Schleiermacher zur Regel umgeformt, der Interpret müsse zusätzlich zur grammatischen und psychologischen Interpretation «die Rede zuerst ebenso gut und dann besser verstehen als ihr Urheber».⁷ In dieser Forderung sieht H.G. Gadamer «das eigentliche Problem der Hermeneutik beschlossen».⁸ Die Formel hat eine Vorgeschichte, die bis zu Platons *Timaios* zurückreicht: Der Prophet verstehe den Seher besser als dieser sich selber:

Es ist nicht Sache des Inspirierten und noch in diesem Zustande Verharrenden, seine Gesichte und eigenen Aussprüche zu beurteilen, sondern mit Recht und von alters sagt man, es sei allein des Besonnenen Sache, das Seine zu tun und sich zu erkennen (*Ti.* 72a2–6, übers. von R.F.).

Für Kant beabsichtigt die philosophische – nicht literarische – Exegese nicht die «Erkenntnis des Erkannten», um die berühmte Formel A. Boeckhs zu verwenden.⁹ Ihr Ziel ist vielmehr sozusagen: die Erkenntnis des im Erkannten Implizierten.

Daraus folgt zweierlei: Wenn das vom Autor Erkannte widersprüchlich ist, so ist das Erkannte falsch. Ist das Erkannte falsch, so folgt daraus alles Beliebige: «*Ex falso quodlibet sequitur*». Wenn das vom Autor Erkannte aber nicht widersprüchlich ist, so folgt daraus nichts Beliebiges. Nun gilt aber: «Wenn ich von p überzeugt bin und q aus p logisch folgt, dann habe ich einen Grund, auch von q überzeugt zu sein.» Deshalb müsste ein Autor «idealiter» auch allen Folgerungen zustimmen, die in dem von

6 Vgl. Natorp 1903, Robin 1908, Ross 1951, Baltes/Lakmann 2005.

7 Schleiermacher 1977, 75.

8 Vgl. Gadamer 1960, 172–185, insbesondere 180: «Betrachten wir nun näher, was Schleiermacher mit solcher Gleichsetzung [von Interpret und ursprünglichem Leser] meint. Denn natürlich kann sie nicht schlechthin Identifikation meinen. Reproduktion bleibt wesentlich von der Produktion verschieden. So kommt Schleiermacher zu dem Satz, es gelte, *einen Schriftsteller besser zu verstehen, als er sich selber verstanden habe* – eine Formel, die seither immer wiederholt worden ist und in deren wechselnder Interpretation sich die gesamte Geschichte der neueren Hermeneutik abzeichnet. In der Tat liegt in diesem Satz das eigentliche Problem der Hermeneutik beschlossen.»

9 Boeckh 1877, 10s.: «Hiernach scheint die eigentliche Aufgabe der Philologie *das Erkennen* des vom menschlichen Geist *Producirten*, d.h. des *Erkannten* zu sein. ... Sieht man auf das Wesen der philologischen Tätigkeit selbst, indem man alle willkürlich und empirisch gesetzten Schranken wegnimmt und der Betrachtung die höchste Allgemeinheit giebt, so ist die Philologie – oder, was dasselbe sagt, die Geschichte – *Erkenntnis des Erkannten*.»

ihm Erkannten implizit enthalten sind, – auch wenn er diese noch gar nicht explizit kennt und, wenn doch, ihnen nicht zustimmte. Kant verstösst damit ganz klar gegen jede historisch-kritische Auffassung des hermeneutischen Geschäfts. R. Robinson hat sie in seinem Werk «Plato's Earlier Dialectic» mit seinen «five ways in which misinterpretation is very common»¹⁰ so formuliert: (a) «*mosaic interpretation*», (b) «*misinterpretation by abstraction*», (c) «*misinterpretation by inference*», (d) «*insinuating the future*» und (e) «*going beyond a thinkers last word*».¹¹ Kant geht offensichtlich über das letzte Wort Platons hinaus, wenn er ihn besser zu verstehen glaubt, als Platon sich selber verstanden hat.

Gleichwohl ist dieses «Besserverstehen» nicht nur logisch, sondern auch faktisch möglich. Es besteht für Kant im «Vergleich der Gedanken, welche ein Verfasser über seinen Gegenstand äußert». Häufig, wenn nicht sogar in der Regel, ist es so, dass ein Autor nicht übereinstimmend mit sich selber, also inkohärent oder sogar inkonsistent, denkt. Sein Meinungssystem ist dann widersprüchlich, wie wir das bereits von den Gesprächspartnern des Sokrates in den Platonischen «Frühdialogen» her kennen. Kant scheint, wenn auch ohne eigene «literarische Untersuchung», aber gestützt auf seine «transzendente Deduktion der Verstandesbegriffe», anzunehmen, dass die vom Ausdruck «Idee» bei Platon indizierte Sache nicht kohärent und das Meinungssystem Platons hinsichtlich seiner entscheidenden Entdeckung widersprüchlich ist.

Dafür gibt er auch einen Grund an, nämlich dass der Verfasser [S₃] seinen Begriff, d.h. die Bedeutung der mit dem Ausdruck «Idee» bezeichneten Sache, nicht «genugsam bestimmte», und «dadurch bisweilen seiner eigenen Absicht entgegen redete, oder auch dachte». Auf Platon angewandt, ist das ein schwerwiegender Vorwurf: Denn die «*intentio auctoris*», d.h. die *intentio Platonis*, würde im Falle des geschriebenen Werkes gar nicht mit der «*intentio operis*», d.h. der *intentio dialogorum*, übereinstimmen. Die *intentio Platonis* würde damit demjenigen, was er in den Dialogen über die Ideen sagen liess, widersprechen. Ähnlich wie zum Beispiel ein Dialogpartner des platonischen Sokrates wie Theaitetos gar nicht wusste, was er mit dem Ausdruck «Wissen» eigentlich meint, so wusste Platon nach Kant nicht, was er unter «Idee» zu verstehen hat. Kant dagegen beansprucht es zu wissen, indem er die bekannte Definition von «Idee» bringt: «Ein Begriff aus Notionen, der die Möglichkeit der Erfahrung übersteigt, ist die *Idee* oder der Vernunftbegriff» (KrV, A320/B377); etwas weiter unten heisst es dann: «Ich verstehe unter der Idee einen notwendigen Vernunftbegriff, dem kein kongruierender Gegenstand in den Sinnen gegeben werden kann» (KrV, A327/B384). Eine Idee hat demnach keine «objektive Realität».

¹⁰ Robinson 1941, 1.

¹¹ Vgl. Robinson 1941, 1–4.

Gleichwohl kann nach Kant die mit dem Ausdruck ‚Idee‘ gemeinte Sache als real bezeichnet werden, da sie kausal wirksam wird, nämlich als «durch einen Vernunftbegriff *selbstgewirkte[s] Gefühl*» (GMS, BA17) der Achtung. Kant vertritt hier einen hermeneutischen ‚Internalismus‘ oder ‚Konstruktivismus‘ und keinen ‚Intentionalismus‘. Für einen Intentionalisten ist es das Ziel, die historische *intentio auctoris* zu verstehen. Dagegen wird für einen Internalisten oder Konstruktivisten die *intentio auctoris* konstruiert. Das heisst: Im Streit zwischen ‚Intentionalisten‘ und ‚Konstruktivisten‘ würde sich Kant klar auf die Seite der Konstruktivisten stellen. In der Tat führt der Intentionalismus in endlose exegetische Streitigkeiten, wie dies insbesondere die Platon-Exegese und die Exegese der Heiligen Schrift gezeigt haben. Die *intentio auctoris* scheint in beiden Fällen fast unerforschbar zu sein. Allerdings hat der Konstruktivismus auch einen Preis zu bezahlen, nämlich den, die Wahrheit als regulative Idee ‚der Erkenntnis des Erkannten‘ aufzugeben. Das Ziel des Kantischen ‚Konstruktivismus‘ ist es vielmehr, die *intentio Platonis* besser zu verstehen, als dieser sie selber verstanden hat, um sie im eigenen Geist erst zu konstruieren. Damit ergibt sich aber auch eine Abwertung der *intentio Platonis*: Der intellektuelle Wert der Platonischen Dialoge, soweit sie die Ideen betreffen, liegt unter demjenigen einer richtigen Bestimmung der damit gemeinten Sache. Noch weiter davon entfernt und ähnlich wie die Dichtung bei Platon drittrangig (vgl. *Rep.* 597e) gegenüber der gemeinten Sache wäre die exegetische Sekundärliteratur zur platonischen ‚Ideenlehre‘.

II.

Gleichwohl hat sich Kant auch explizit als Platonexeget betätigt. Dazu fühlte er sich durch Johann Georg Schlosser (1739–1799) veranlasst, den Ehemann von Johann Wolfgang von Goethes (1749–1832) Schwester Cornelia (1750–1777), also Goethes Schwager.¹² Goethe erwähnt ihn öfters in *Dichtung und Wahrheit* und spricht unter anderem von dessen «schroffer Rechtlichkeit».¹³ Der Frühpensionierte war nicht nur entschiedener Gegner der von Johann Bernhard Basedow (1724–1790) vertretenen Schulreform, wonach unter anderem der Religionsunterricht in den Hintergrund treten und Kindern nicht früher als im Alter von 10 Jahren Gebete beigebracht werden sollten.¹⁴ Er war ebenfalls dezidierter Gegner der französischen Revolution. Schlosser hat meines Wissens erstmals die Platonischen Briefe ins Deutsche übersetzt. Er verfolgt dabei die Absicht, durch die Autorität Platons die Wirkungen der französi-

12 Zu Schlosser vgl. die gelehrte Biographie von Van der Zande 1986, die auch eine Bibliographie der Schlosserschen Schriften (103 Titel) enthält.

13 Vgl. *Dichtung und Wahrheit*, 18. Buch.

14 Vgl. Kühn 2003, 264.

schen Revolution in Deutschland einzudämmen. So drückt er im Vorwort zur ersten Auflage seines Werkes *Plato's Briefe nebst einer historischen Einleitung und Anmerkungen* (1792) die Hoffnung aus, dass «unsre guten Landsleute, wenn sie diese Briefe lesen, den Freyheits-Predigern ihren Abschied zu geben geneigt seyn werden».¹⁵ 1795 hat er beim Verleger Nikolovius in Königsberg bereits eine zweite Auflage herausgebracht. In der Neuen Vorrede zur zweiten Ausgabe wagt er – wenn auch ohne Namensnennung – eine Kritik an dem damals über siebzigjährigen Kant.

Er wagt sich nämlich mit der Übersetzung der Briefe, die er mit Ausnahme des sechsten für echt hält,¹⁶ auf das Gebiet der theoretischen Philosophie Platons. Diese aber legt er nicht nur aus, sondern bewertet sie ebenfalls. In einer langen Anmerkung vertritt er die Meinung, dass das so genannte «Fünfte» die platonische Idee sei:

Diese Idee nun, dieses feste und unveränderliche Wesen, das sich nur in der Seele und durch die Seele anschauen lässt, dieses ist das, was hier Plato unter dem fünften versteht, wenn anders ich diese Stelle richtig verstanden habe.¹⁷

An diese meines Erachtens korrekte Interpretation des «Fünften» schliesst er aber folgende eigene Überlegung und Wertung an:

Dieser Gedanke scheint mir auch sehr gegründet; denn wir werden auf denselben durch die unmittelbare Anschauung unserer eignen ersten wirkenden Prinzipien in uns, und durch die gleichfalls unmittelbare Anschauung unseres Leidens geführt, und dadurch berechtigt, einen analogischen Schluss auf die Objecte ausser uns zu machen, der uns zwar nicht ins innere Heiligtum der Wahrheit führt, aber doch unsern Platz im Vorhof desselben so sehr erleuchtet, als es uns nötig ist, um da den Dienst unserer Priesterschaft zu versehen.¹⁸

Schlosser empfiehlt also den Analogieschluss von der unmittelbaren Anschauung unserer intellektuellen Passivität auf einen Gegenstand ausser uns. Dieser extramentale Gegenstand erleuchte unseren Platz im Vorhof desselben. Das heisst wohl: Die platonische Idee erleuchtet unseren Geist so sehr, als es uns nötig ist, um «da», d.h. «im Vorhof derselben», den «Dienst unserer Priesterschaft» zu versehen. Mit anderen Worten: Die Idee erleuchtet unseren Geist so sehr, um moralisch handeln zu können.

¹⁵ Schlosser 1792, a3.

¹⁶ Schlosser 1795, XIII f.

¹⁷ Schlosser 1795, Anm. 180.

¹⁸ Schlosser 1795, Anm. 180–181.

Nun ist die erkenntnistheoretische Digression verschieden interpretiert worden. Typologisch lassen sich mindestens drei Interpretationen unterscheiden: die mystische, die skeptische und die rationalistische oder intuitionistische.¹⁹ Schlosser scheint diese Stelle im Sinne einer intellektuellen Anschauung zu deuten. Allerdings geht er nicht soweit zu behaupten, dass das Wesen der Idee unmittelbar durch den *Nus* erfassbar oder begreifbar wäre. Richtig betont er vielmehr nur, dass uns der *Nus* zwar noch nicht den direkten Zugang zur Idee eröffnet, uns ihr aber nahe kommen lässt:

In Plato's System kann ich freilich auch die Göttin nicht mit der Hand ergreifen; aber wenn ich ihr doch so nahe komme, daß ich das Rauschen ihres Gewandes vernehmen kann, so fühle ich wenigstens, dass Lebensgeist auf der Stelle webte. Plato hebt freilich den Schleyer der Isis nicht auf, aber er macht ihn doch so dünne, daß ich unter ihm die Gestalt der Göttin ahnden kann.²⁰

Wenn ich Schlosser richtig verstehe, so heisst das: Die metaphysische Realität ist zwar nicht unmittelbar zu erfassen, aber wir können deren Existenz durch unseren *Nus* doch ahnen. In der Tat kommt der *Nus* dem «Fünften» (*Ep.* VII. 342a7–b1) «am nächsten (*engytata*) an Verwandtschaft und Ähnlichkeit» (*Ep.* VII. 342d1–2), das andere dagegen – die anderen Erkenntnismittel, nämlich Name, Definition, wahre Meinung und Episteme – ist «weiter entfernt» (*Ep.* VII. 342b3). Schlosser kann es allerdings nicht unterlassen, eine Spitze gegen den nicht namentlich genannten Kant anzubringen:

Macht uns die neue deutsche Philosophie glücklicher, wahrer, besser, macht sie uns nur gewisser, wenn sie neue Schleyer auf die alten wirft, oder wenn sie vielmehr gar die Göttin so verschwinden macht, dass es niemand mehr einfallen kann, nur nach ihr zu fragen?²¹

Der entscheidende Vorwurf an Kant liegt also darin, dass das von Kant bevorzugte diskursive oder Verstandesdenken die Erscheinungen oder die empirische Realität weiter von der eigentlichen oder metaphysischen Realität entferne. Ja noch mehr: Wenn wir «die Göttin» als Personifikation der metaphysischen Realität verstehen, so wirft er dem Königsberger vor, er bringe die metaphysische Realität soweit zum Verschwinden, dass «es niemandem mehr einfallen kann, nur nach ihr zu fragen». Das entscheidende Kriterium, das Schlosser an die Philosophie anlegt, ist, dass sie uns

19 Vgl. Ferber 2007, 106.

20 Schlosser 1795, 184, Anm.

21 Schlosser 1795, 184, Anm.

«glücklicher, wahrer, besser macht». Stillschweigend insinuiert er damit, dass Kants Philosophie uns nicht «glücklicher, wahrer, besser» macht, ja nicht einmal «gewisser».

Kant fühlte sich getroffen und replizierte mit dem Aufsatz «Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie» (1796). Die meisterhafte Altersschrift fertigt nicht nur Schlosser ab. Sie bringt auch Kants Auffassung hinsichtlich Platons und der ihm im «Siebten Brief» zugeschriebenen Metaphysik sowie der Metaphysik überhaupt zum Ausdruck:²² Eine unmittelbare Erkenntnis einer unsichtbaren Realität, d.h. der Ideen, gibt es nicht. Der Akademiker Platon gilt Kant als «der Vater aller Schwärmerei mit der Philosophie».²³ Allerdings differenziert er zweierlei, nämlich dass Platon (a) seine intellektuelle Anschauung «nur rückwärts, zum *Erklären* der Möglichkeit eines synthetischen Erkenntnisses a priori» gebrauchte, und nicht «vorwärts, um es durch jene im göttlichen Verstande lesbare Ideen zu erweitern».²⁴ Die intellektuelle Anschauung habe für Platon nur eine erklärende oder heuristische Funktion, aber nicht eine erkenntniserweiternde. (b) Weiterhin unterscheidet er den Akademiker Platon vom Briefsteller und paraphrasiert die Seiten 178 bis 181 von Schlossers Wiedergabe von *Ep.* VII. 341c–342b folgendermassen:

Ich möchte aber nicht gern den (neuerlich ins Deutsche übersetzten) Plato den Briefsteller mit dem ersteren vermengen. Dieser will, ausser den vier zur Erkenntnis gehörigen *Dingen*, dem *Namen* des Gegenstandes, der *Beschreibung*, der *Darstellung*, und der *Wissenschaft*, noch ein *fünftes* [Rad am Wagen], nämlich noch den Gegenstand selbst und sein wahres Sein ... Dieses unveränderliche Wesen, das sich nur in der Seele und durch die Seele anschauen lässt, in dieser aber, wie von einem springenden Funken Feuers, sich von selbst ein Licht anzündet, will er [als exaltierter Philosoph] ergriffen haben; von welchem man gleichwohl nicht reden könne, weil man sofort seiner Unwissenheit überführt würde, am wenigsten zum Volk [...].²⁵

Ist «das Fünfte» bzw. «die Idee» ein «fünftes Rad am Wagen», so «geht es» oder «fährt es sich» in der theoretischen Philosophie auch ohne metaphysische Realität. Wohl nicht ohne Kenntnis des biographischen Hintergrundes von Schlosser schreibt Kant:

Wer sieht hier nicht den Mystagogen, der nicht bloß für sich schwärmt, sondern zugleich Klubbist ist und, indem er zu seinen Adepten, im Gegensatz

²² Vgl. zum Streit zwischen Schlosser und Kant Kreienbrink 1970 sowie Bubner 1988.

²³ Kant 1796a, A408.

²⁴ Kant 1796a, A408.

²⁵ Kant 1796a, A408. Vgl. auch Kant 1970, 130f.

von dem Volke (worunter alle Uneingeweihten verstanden werden) spricht, mit seiner vorgeblichen Philosophie *vornehm* tut.²⁶

In der Tat war Schlosser seit 1784 Gründungsmitglied der Freiburger Loge und ihr «erster Meister vom Stuhl». Mit Bezugnahme auf Pythagoras hat er eine Rede gehalten: «Etwas vom Gesetz der maurerischen Verschwiegenheit».²⁷ «Vornehm tut» nun, wer im Glauben ist, nicht arbeiten zu müssen, sondern imstande zu sein, «durch einen einzigen Scharfblick in [sein] Inneres alles das, was Fleiß nur immer verschaffen mag, und wohl noch mehr, zu leisten».²⁸ Mit begrifflicher oder wissenschaftlicher Erkenntnis hingegen kann man zwar «stolz», aber nicht «vornehm tun»: Das ist dem Metaphysiker oder dem «Philosoph[en] der Anschauung» vorbehalten.

[...] aber keinem andern, als dem Philosophen der *Anschauung*, der nicht durch die herkulische Arbeit des Selbsterkenntnisses sich von unten hinauf, sondern sie überfliegend, durch eine nichts kostende Apotheose von oben herab demonstriert, kann es einfallen, *vornehm zu tun*; weil er da aus eigenem Ansehen spricht, und keinem deshalb Rede zu stehen verbunden ist.²⁹

Die Philosophie nach dem Schulbegriff ist vielmehr für Kant «das System der philosophischen Erkenntnisse oder der Vernunftkenntnisse aus Begriffen».³⁰ Die einzige Möglichkeit, wie eine unsichtbare oder metaphysische Realität real, d.h. kausal wirksam werden kann, geschieht durch ihre Wirkung auf das Gefühl. Dieses Gefühl ist das der Achtung, denn dieses Gefühl ist ein durch «einen Vernunftbegriff *selbstgewirktes* Gefühl» (GMS, BA17). Das Gefühl der Achtung aber beruht auf einer deutlichen Er-

26 Kant 1796a, A409.

27 Vgl. zum von Kant unterstellten politischen Kontext der Auseinandersetzung Szlezák 2003, 206f. Aus Klein 1989, 154, geht hervor, dass Schlosser seit 1784 Gründungsmitglied der Freiburger Loge und ihr erster Meister vom Stuhl ist, wiewohl er bereits «Mitglied des eklektischen Systems der Frankfurter Grossloge» war. 1785 zog er sich auf Grund des Patents Josephs II. zurück. Dieses Patent ordnete an, «dass die Logen ihre Mitgliederlisten regelmässig der Behörde in Wien zusenden und ihre Zusammenkünfte melden mussten, was einer Unterstellung der Logen unter Polizeiaufsicht gleichkam» (Klein 1989, 154). In seiner 1784 gehaltenen Rede «Etwas vom Gesetz der maurerischen Verschwiegenheit» nimmt Schlosser das Thema «Geheimnis» mit Bezugnahme auf Pythagoras auf: Gerade die unvernünftige Bereitschaft der Weisen, das Geheimnis in einem Ausmaß weiterzugeben, das nicht der Reife des Volkes entsprach, hätte die Barbarei der zweiten Phase ausgelöst (I.122). Eine Rettung aus der Barbarei sei jeweils nur durch «eine neue Art von Mysterien möglich» (I.123), die wiederum im «Heiligtum der Geheimnisse» (I.125) niedergelegt werden müssten. Eine besondere Bedeutung hat in diesem Zusammenhang der Bund des Pythagoras, der erkannt habe, «dass ein ganzes tätiges Menschengeschlecht dazu gehörte, die Keime [...] zu pflegen» (I.126, Klein 1989, 157).

28 Kant 1796a, 389.

29 Kant 1796a, 391.

30 Jäsche 1800, A23.

kenntnis, nämlich des moralischen Gesetzes und damit verbunden der Freiheit.³¹ Kant ist denn auch die berühmte Phaidonstelle von der «Flucht in die *Logoi*» (vgl. *Phd.* 99d–e) bekannt. Gegen den wörtlichen Schriftsinn aber interpretiert er den Gedanken der «zweitbesten Fahrt» rein moralisch:

Zwar in die Sonne (das Übersinnliche) hinein sehen, ohne zu erblinden, ist nicht möglich; aber sie in der Reflexe [sic!] (der die Seele moralisch erleuchtenden Vernunft), und selbst in praktischer Absicht hinreichend, zu sehen, wie der ältere Plato tat, ist ganz tunlich; wogegen die Neuplatoniker «uns sicher nur eine Theatersonne geben», weil sie uns durch Gefühle (Ahnungen), d.i. bloß das Subjektive, was gar keinen Begriff von dem Gegenstande gibt, täuschen wollen, um uns mit dem Wahn einer Kenntnis des Objektiven hinzuhalten, was aufs Überschwengliche angelegt ist.³²

Der ältere Platon ist der Akademiker Platon. Kant unterscheidet also den älteren Platon nicht nur vom Briefsteller Platon, sondern auch von den Neuplatonikern, denen sich die deutsche Philosophie damals durch die Betonung einer intellektuellen Anschauung wieder angenähert hat. Die metaphysische Realität ist demnach für die theoretische Vernunft des platonischen Sokrates und Kants unerkennbar. Die «zweitbeste Fahrt» jedoch besteht für Kant nicht in einer «Flucht in die *Logoi*» (*Phd.* 99d–e), sondern darin, sie im Reflex des Gefühls der Achtung wenigstens «in praktischer Absicht» hinreichend zu sehen:

Die verschleierte Göttin, vor der wir beiderseits unser Knie beugen, ist das moralische Gesetz in uns, in seiner unverletzlichen Majestät. Wir vernehmen zwar ihre Stimme, und verstehen auch gar wohl ihr Gebot; sind aber beim Anhören in Zweifel, ob sie von dem Menschen, aus der Machtvollkommenheit seiner eigenen Vernunft selbst, oder ob sie von einem anderen, dessen Wesen ihm unbekannt ist, und welches zum Menschen durch diese seine eigene Vernunft spricht, herkomme.³³

31 Vgl. Kant 1796a, A419f. Vgl. zum Zusammenhang von Vernunft und Freiheit bei Kant: Ferber 2004, insbesondere 357–358.

32 Kant 1796a, A409, A410.

33 Kant 1796a, A422.

Kant beantwortet diese Frage dahingehend, dass die «Stimme» der «verschleierte Göttin» vom Menschen selber stammt.³⁴ Doch ist diese Frage praktisch irrelevant. Was dagegen die Neuplatoniker durch die intellektuelle Anschauung zu sehen vorgeben, ist nicht eine wirkliche metaphysische Realität, sondern nur eine «Theaterrealität», also eine unechte Realität. Sie machen sich also etwas vor.

Offensichtlich deutet Kant Platons «Ideenlehre» ganz in seinem Sinne um. Denn während Platon, der «Akademiker», eine Erkenntnis einer übersinnlichen Realität für möglich hält, der wir uns durch die *Logoi* wenigstens annähern können (*Phd.* 65e; 67a), hält Kant eine Erkenntnis des Übersinnlichen für unmöglich. Schlosser repliziert mit einer erbosten Kritik, «Schreiben an einen jungen Mann, der die kritische Philosophie studieren wollte» (1797). Darin vertritt er die Ansicht, dass Kant mit der Bestreitung der Erkenntnis einer metaphysischen Realität auch die Realität Christi aufhebe.³⁵ Indem er die Amtsenthebung Kants forderte, wechselte er von der Argumentation auf die Ebene der zumindest in Gedanken vollzogenen physischen Gewaltanwendung gegen den alten Kant: Ehe kann ein Stummer singen, und ein Blinder mahlen lernen, ehe ein solcher Philosoph ein christliches Lehramt auf sich behalten darf.³⁶ Kant dupliziert mit dem kurzen Traktat «Verkündigung des nahen Abschlusses eines Traktats zum ewigen Frieden in der Philosophie» (1796). Darin rekapituliert er seine Hauptlehren, unterstellt Schlosser zwar ein «großes Schriftstellertalent» und «eine (wie man zu glauben Ursache hat) für die Beförderung des Guten gestimmte[n] Denkungsart». Er stellt jedoch zwei Bedingungen für den Abschluss eines «ewigen Frieden[s] in der Philosophie», nämlich dass man sich gegenseitig versteht und dass man nicht lügt. Lüge aber kann innerlich und äusserlich sein und ist dabei «zweifacher Art: 1) wenn man das für wahr ausgibt, dessen man sich doch als unwahr bewusst ist, 2) wenn man etwas für gewiss ausgibt, wovon man sich bewusst ist, subjektiv ungewiss

34 Vgl. Kant 1936, 81: «Religion ist Gewissenhaftigkeit (*mibi hoc religioni*). Die Heiligkeit der Zusage und Wahrhaftigkeit dessen, was der Mensch sich selbst bekennen muss. Bekenne dir selbst. Diese zu haben wird nicht der Begriff von Gott noch weniger das Postulat: «es ist ein Gott» gefordert.»

35 Schlosser 1797, 105: «Es war wohl von einem Philosophen, der alles Zeugnis vom Uebersinnlichen, alle Offenbarung von dem Verhältnis der Gottheit zu dem Menschen, geradezu für Unsinn erklärt, anders nicht zu erwarten, als daß unter seinen Händen Christus Jesus in einer frostigen, ärmlichen, gezwungenen Dichtung, zu einem bloßen Ideal werde gemacht werden, wenn ein solcher Philosoph gezwungen würde, den Namen *Religion* noch stehen zu lassen, um die schwachen Brüder, ehe ihnen das volle Licht gegeben würde, nicht allzu sehr zu erschrecken, und um denen, die Amt und bürgerlichen Stand nicht gern ihrer Philosophie aufopfern wollten, noch eine solche Maske in der Hand zu lassen.»

36 Schlosser 1797, 121: «Aber wer alle Offenbarung der Religion für Menschenwerk halten will, wer alles was er von Christus annimmt, für Deutung auf ein Philosophensystem halten, und es nach diesem System modeln, alles andere wegwerfen will; wer die christliche Religion, von der Geschichte unabhängig machen will; sollte er nicht geradezu sagen, ich bin kein Christ? und ist er ein Lehrer der christlichen Religion, sollte er sein Lehramt ferner beybehalten? Ehe kann ein Stummer singen, und ein Blinder mahlen lernen, ehe ein solcher Philosoph ein christliches Lehramt auf sich behalten darf.»

zu sein».³⁷ Implizit wirft Kant Schlosser dabei vor, dass er sowohl seine «Kritik der reinen» als auch «der praktischen Vernunft» nicht verstanden habe und lüge,³⁸ insofern er für gewiss ausgibt, wovon er sich bewusst ist, subjektiv ungewiss zu sein, nämlich eben einer intellektuellen Anschauung einer metaphysischen Realität. Auf Schlossers «Zweites Schreiben an einen jungen Mann, der die kritische Philosophie studiren wollte [...]», 1798 wieder bei Friedrich Nicolovius erschienen, hat Kant nicht mehr geantwortet.³⁹ In einem Brief an Goethe vom 9. Februar 1798 wirft sogar Friedrich Schiller Schlosser und seiner Schrift unter anderem vor: «Die Schrift [...] zeigt einen [...] verstockten Sinn, eine incorrigible Gemüthsverhärtung, Blindheit wenigstens, wenn keine vorsetzliche Verblendung». In der Tat: Die Berufung auf eine angeblich dem Logos überlegene intellektuelle Anschauung kann nicht nur Blindheit erzeugen, sondern sogar von Verblendung zeugen. Das wäre eine Gewissheit, die nicht durch ein vorgängiges Problemstadium hindurchgegangen ist und sich diskursiv nicht mehr verteidigen lässt.

Der Streit zwischen Kant und Schlosser war auch ein Streit um die richtige Methode in der Philosophie, nämlich Anschauung oder Logos. Im Hintergrund wirkte freilich bereits die Auseinandersetzung um die politischen Implikationen von Kants «Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft», die 1793 ebenfalls bei Nicolovius erschienen war. So wirft Schlosser bereits in seiner Schrift von 1795 Kant vor:

Eine Kritik, die der Vernunft dieses [«die Phänomene als Wirkungen von Realitäten ansehen, und nach Analogien, Inductionen und Wahrscheinlichkeiten über deren Ursachen richten und urtheilen»] abspräche, würde sie nicht reinigen, sondern entmannen; und mich dünkt sogar, eine Philosophie, die sich durch eine solche Reinigung so sehr von der Vernunft sequestrirte, würde selbst Gefahr laufen, bald in eine bloße Formgebungs-Manufactur auszuarten, welche in kurzem alle Materie verlieren, und in der nächsten Generation im *Denken* den alten scholastischen Peripatetismus einführen würde, welchem dann immer im *Handeln*, zumahl da wo dem Vorurtheil und dem Aberglauben ihre zähmende Kraft benommen worden ist, der regelloseste Libertinismus folgt, bis sich beyde in der Barbarey verlieren. Ein System, das

37 Kant 1796b, A503f.

38 Vgl. Kant 1796b, A500–A502.

39 Nach dieser zweiten Schrift ist Schlossers Lieblingsklasse der Philosophen die Dogmatisten, die allerdings das platonische «Fünfte» auch nicht in Worte fassen können, Schlosser 1798, 31: «Der Dogmatist kommt allerdings in nicht geringe Verlegenheit, wann er genöthigt wird Rechenschaft von diesem Weg zu geben. Wer diese fordert, fordert von ihm beynahe das, was Plato das geheimnisvolle fünfte Stück alles Wissens nennt. Das zu bezeichnen, dazu fehlen ihm Worte, [...]»

beynahe alle Wirklichkeit, das Gott und Unsterblichkeit wegkritisiert, und die Tugend so metaphysisch sublimiert, daß ihre Gestalt kaum mehr zu ahnden ist, läßt nichts besseres hoffen.⁴⁰

Seine eigenen Hoffnungen hat Schlosser bereits in einem Platons *Symposion* nachgebildeten *Gastmahl* Ausdruck verliehen. Es ist 1794 ebenfalls bei Friedrich Nicolovius erschienen und dem Bruder von Friedrich Nicolovius (1768–1836), Georg Heinrich Ludwig Nicolovius (1767–1839) zugeeignet. Georg Heinrich Ludwig hat 1795 die Tochter Schlossers und Cornelia von Goethes, Luise Schlosser, also die Nichte Goethes, geheiratet: «Dieses Büchlein schenke ich Dir weil ich von Dir hoffe daß Du einer mit von denen seyn wirst welche die nächste [d.h. wohl die nachkantische] Generation werden besser machen helfen als die jetzige ist.»⁴¹

Zur Religion finden sich darin wohl im Hinblick auf seine Tochter und Goethes Nichte Ansichten wie die folgende. Er läßt sie durch die «ehrwürdige Zoe» vertreten: «Die Religion braucht aber keine große Gelehrsamkeit, wird durch nichts mehr verdorben als durch diese».⁴² Ein «[drittes] Schreiben an einen jungen Mann, der die kritische Philosophie studiren wollte [...]» verfasste Schlosser nicht mehr. Schlosser starb 1799 – tödlich getroffen von der kritischen Philosophie?

III.

Der Streit um die richtige Zugangsweise zur metaphysischen Realität ist aber schon in Platons Philosophie angelegt. Denn auch Platon glaubt neben dem diskursiven auch einen intuitiven Weg zu den Ideen zu kennen. Sie wäre jedoch nicht eine praktische, sondern eine theoretische Einsicht, die nicht durch Symbole vermittelt wird, sondern unmittelbar geschieht: «Das farblose, gestaltlose, wahrhaft seiende Wesen ist schaubar allein für der Seele Führer, die Vernunft (*nus*)» (*Phdr.* 247c6–8, vgl. 247c2–e6). Dieser Überstieg über die *Logoi* hinaus ist für die göttliche Erkenntnis (vgl. *Phdr.* 248a1) und d.h. für den besten Fall von Erkenntnis möglich.

⁴⁰ Schlosser 1795, 183, Fussnote.

⁴¹ Schlosser 1794, 2.

⁴² Schlosser 1794, 60; «ehrwürdige Zoe», 62. Die starke Anbindung Schlossers an eine christlich interpretierte metaphysische Realität kommt auch folgendermassen zum Ausdruck, Schlosser 1794, 82: «Am meisten aber hat die Christliche Religion dafür gesorgt jedem Menschen sein Allerheiligstes zu erbauen; sie die unter allen Religionen zugleich am engsten mit dem menschlichen Leben sich zu binden, und den Menschen am meisten über dasselbe zu erheben wußte. Hätte sie ihn auch nichts gelehrt als das stille tägliche Gebet ohne Priester, ohne Laren, ohne Weihrauch; sie würde schon die größte Wohlthäterin für die Menschen gewesen sein.»

Hinsichtlich der realen anthropologischen Möglichkeit einer solchen unmittelbaren Erkenntnis bleibt jedoch auch der beste «real existierende» Philosoph, Sokrates, skeptisch:

Und offenbar dann erst werden wir haben, was wir begehren und wessen Liebhaber wir zu sein behaupten, [d.h.] die Weisheit (*phronēsis*), [dann nämlich] wenn wir tot sein werden, wie die Rede uns andeutet, solange wir leben aber nicht. Denn wenn es nicht möglich ist, mit dem Leibe irgendetwas rein zu erkennen: so können wir nur eines von beiden, entweder niemals zum Wissen gelangen oder [erst] nach dem Tode. (*Phd.* 66e1–6)

Statt der unmittelbaren Schau der «Wahrheit des Seienden» (*Phd.* 99c5) begnügt sich denn auch der platonische Sokrates mit einer «zweitbesten Fahrt» (*Phd.* 99c9–d1), d.h. mit einer mittelbaren Erkenntnis. Das ist die durch *Logoi* vermittelte Schau der «Wahrheit des Seienden» (*Phd.* 99e6). Da nämlich die unmittelbare Schau der Wahrheit die Gefahr in sich birgt, zu erblinden und dann gegebenenfalls überhaupt nichts mehr zu sehen, bleibt nur die Prüfung der Kohärenz unserer *Logoi* als gangbare Methode der Philosophie zurück. Was mit dem Logos übereinstimmt, den Sokrates als den stärksten ansetzt (*hypothemenos*), das setzt er als wahr an, was nicht, als nicht wahr (vgl. *Phd.* 100a3–7). In einer heutigen Sprache könnten wir sagen: Die Evidenz einer «intellektuellen Anschauung» ist ein zu riskantes Wahrheitskriterium.⁴³ Deshalb haben wir uns damit zu begnügen, eine Proposition auf ihre Kohärenz mit der «stärksten» oder «am schwersten zu widerlegenden» (*Phd.* 85c8) Annahme zu überprüfen. Allerdings ist die Methode des Elenchos anstrengender als die einer unmittelbaren Schau. Ebenso ist es anstrengender zu rudern als zu segeln. Die Methode des Elenchos hat zudem den Nachteil, dass sie nur zu Konsistenz, aber noch nicht zu Korrespondenz mit der Realität führt.⁴⁴ Es könnte also sein, dass auch die «stärkste» Annahme, nämlich die Hypothese der Ideen (vgl. *Phd.* 100b5–7), zwar konsistent, aber ein Irrtum ist. So war bereits für Aristoteles die Ideenhypothese ein Irrtum (vgl. *Metaph.* A9 991b3–9). Gleichwohl hat Platon an der sokratischen Methode des Elenchos bis zum «Philebos» (vgl. *Phileb.* 21c–22b) festgehalten.⁴⁵ In der philosophischen Digression des «Siebten Briefes» (vgl. *Ep.* VII. 342a5) spricht er sogar explizit von «wohlgesinnten Prüfungen (*elenchoi*)» (*Ep.* VII. 344b5) der «Erkenntnismittel»

43 Vgl. Ferber 2003, 96–98.

44 Der Punkt ist im Anschluss an Vlastos 1999 prägnant von Davidson 2005, 224, herausgearbeitet worden: «But there is not much comfort in mere consistency. Given that it is almost certainly the case that some of our beliefs are false (though we know not which), making our beliefs consistent with one another may as easily reduce as increase our store of knowledge.»

45 Vgl. Davidson 2005, 234–235.

Name, Logos und Bild. Da die philosophische Digression wiederholt – wohl in der Akademie – vorgetragen wurde (vgl. *Ep.* VII. 342a4–5), dürfen wir annehmen, dass sich Platon auch im Schulbetrieb der Akademie der sokratischen Methode des Elenchos bedient hat, um bei seinen Schülern die «Umwendung der Seele» (*Rep.* 521c6) zu bewirken.

Nun hat allerdings bereits die Priesterin Diotima Sokrates auf die *künftige* plötzliche Schau (*opsetai*) eines «von Natur wunderbar Schönen» (*Symp.* 210e4–5) aufmerksam gemacht. Ebenso stellt sie ihm in Aussicht, dass, wer auf die rechte Art und Weise die Knaben liebt, «beinahe wohl etwas vom Schönen erfassen dürfte» (*schedon an ti haptoto tou kalou*) (*Symp.* 211b6–7, übers. von R.F.). Im Höhlengleichnis der *Politeia* und seiner Auslegung wird die Schau der Idee des Guten von Sokrates sogar als eine reale menschliche Möglichkeit den Philosophenkönigen und -königinnen in Aussicht gestellt (vgl. *Rep.* 516b4–7; 517c1; 518c8–d1; 540a8–9). So ist «im Erkennbaren als letztes die Idee des Guten kaum (*mogis*) zu sehen» (*Rep.* 517b8–c1). Ebenso spricht Sokrates von dem «in Wahrheit in barbarischem Schlamm vergrabenen Auge der Seele» (*Rep.* 533d2). Insbesondere aber soll der ideale Philosoph, der Philosophenkönig oder die Philosophenkönigin, zuletzt gezwungen werden, «den Strahl der Seele aufwärts richtend in das allem Licht Bringende hineinzuschauen» (vgl. *Rep.* 540a8–9). Mit Recht hat in diesem Zusammenhang H. Steinthal gegen mich herausgearbeitet, dass «*mogis*» (vgl. *Rep.* 517c1, *Ep.* VII. 343e2; 344b3) nicht bedeutet, dass die jeweils letzte Erkenntnis – hier die Erkenntnis der Idee des Guten – *noch nicht* erreicht wird. Sie wird vielmehr – wenn auch mit Mühe – *doch noch* erreicht.⁴⁶ Der platonische Sokrates stellt also die letzte Erkenntnis des Guten, die er selber zwar nicht erreicht, als etwas für die Philosophenkönige und -königinnen Erreichbares dar.

Hier stellt sich jedoch folgende systematische Frage: Offensichtlich sind auch die Seelen der Philosophenkönige und -königinnen inkarniert (vgl. *Rep.* 498d; 614a–621d). An der Lehre von der Wiedergeburt, der Metempsychose oder Metempsychose, hat Platon bis ans Lebensende festgehalten (vgl. *Men.* 81b; *Phd.* 81e; 83e; *Phdr.* 248d; *Tim.* 42b; 90e; *Leg.* 903c–e).

Inwieweit ist nun die intellektuelle Schau der Ideen, ungeachtet der Inkarnation der Schauenden, eine reale menschliche Möglichkeit? Zwar muss «jede Seele eines Menschen ihrer Natur nach das Seiende geschaut haben, oder sie wäre in dieses Sinnenwesen (*zōon*) nicht gekommen» (*Phdr.* 249e4–250a1). Das Verständnis von Universalien ist ein anthropologisches Grundfaktum (vgl. *Phdr.* 249b6–c1). Doch geschieht auf Grund der Inkarnation die Erinnerung durch das diskursive Denken:

46 Steinthal 1993, 99–102.

[D]enn der Mensch muss nach Gattungen Ausgedrücktes begreifen, indem er von vielen Wahrnehmungen zu *einem* durch Denken (*logismos*) Zusammengebrachten fortgeht. Und dies ist Erinnerung an jenes, was einst unsere Seele gesehen [...] (*Phdr.* 249b6–c1).⁴⁷

Wenn jedoch auch noch die Philosophenkönige und -königinnen inkarniert sind, so können sie wie der platonische Sokrates «nur eines von beiden, entweder niemals zum Wissen gelangen oder nach dem Tode» (*Phd.* 66e5–6). Ebenso gelangen sie mittels eines «widerlegungsresistenten» oder «nichtwankenden Logos» (*aptōti tōi logōi*) (*Rep.* 534c3) bestenfalls zur Konsistenz ihrer Ansicht über das Gute, aber noch nicht zur Wahrheit.

Daraus ergibt sich folgender Widerspruch: Der beste «real existierende» Philosoph, Sokrates, gelangt nicht zur Weisheit, es sei denn nach dem Tode. Dagegen ist der beste «ideale Philosoph» oder die beste «ideale Philosophin», d.h. der Philosophenkönig oder die Philosophenkönigin, ungeachtet seiner bzw. ihrer Inkarnation, bereits im Leben zur Letzterkenntnis in der Lage. Wer ist nun «Platons Philosoph»,⁴⁸ – der platonische Sokrates oder der Philosophenkönig bzw. die Philosophenkönigin? Wenn wir die Frage metaphorisch wenden, so lautet sie: Welches ist die platonische Methode der Philosophie, das Rudern oder das Segeln? Daran schliesst sich die Frage an: Wie gelangen wir vom Ruderboot ins Segelschiff? Philosophisch lautet die Frage: Wie gelangen wir vom Elenchos, der nur Konsens oder Konsistenz der Meinungen garantieren kann, zur intuitiven Erkenntnis der Wahrheit und sogar der letzten? Doch eine Antwort auf diese philosophische Frage geht weit über das Thema dieses Kongresses hinaus.⁴⁹

47 Übers. von F. Schleiermacher mit kleiner Änderung von R.F.

48 So der Titel eines berühmten Aufsatzes von Davidson 2005, 239: «Only in the *Philebus* is he [Socrates] once again Plato's spokesman, and, if I am right, again speaks in his own person so far as basic method is concerned. He is Plato's philosopher.»

49 Weiterführend Ferber 2007, 107–121. Der dritte Abschnitt dieses Aufsatzes überlappt mit Ferber 2007, 85–87. Ich danke Herrn lic. phil. Th. Hiltbrunner für die Durchsicht einer früheren Fassung.

Bibliographie

- Baltes, M., Lakmann, M.-L., «Idea (dottrina delle idee)», in: F. Fronterotta, W. Leszl (Hg.), *Eidos-Idea. Platone, Aristotele e la tradizione platonica*, St. Augustin 2005, 1–24.
- Boeckh, A., «Die Idee der Philologie oder ihr Begriff, Umfang und höchster Zweck», in: E. Bratuscheck (Hg.), *Enzyklopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften*, Leipzig 1877, 2–29.
- Brisson, L., «La Lettre VII de Platon. Une Autobiographie?», in ders., *Lectures de Platon*, Paris 2000, 16–24.
- Bubner, R., «Platon – der Vater aller Schwärmerei. Zu Kants Aufsatz ›Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie›», in: ders., *Antike Themen und ihre moderne Verwandlung*, Frankfurt a.M. 1992, 80–93.
- Burkert, W., «Neanthes von Kyzikos über Platon», *Museum Helveticum* 57 (2000), 76–80.
- Davidson, D., «Plato's Philosopher», *The London Review of Books* 7 (1985), 14–17; wiederabgedruckt in: ders., *Plato's Philebus*, New York 1990, 1–15, und in: ders.: *Truth, Language, and History*, Oxford 2005, 223–240.
- Ferber, R., «Warum und wie sich die philosophische Ethik im Verlauf der Neuzeit von der theologischen Ethik emanzipiert hat», *Ethica, Wissenschaft und Verantwortung* 12 (2004), 346–363.
- Ferber, R., *Philosophische Grundbegriffe 1, Eine Einführung*, 7. Aufl., München 2003.
- Ferber, R., *Warum hat Platon die «ungeschriebene Lehre» nicht geschrieben?*, München 2007 (durchgesehene und um eine Retraktation erweiterte Auflage von R. Ferber, *Die Unwissenheit des Philosophen oder Warum hat Plato die «ungeschriebene Lehre» nicht geschrieben?*, St. Augustin 2001).
- Gadamer, H.G., *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1960.
- Heidemann, J., *Platonis de ideis doctrinam quomodo Kantius et intellexerit et excoluerit*, Berlin 1863.
- Isnardi Parente, M. (Hg.), *Platone. Lettere*, traduzione di M.G. Ciani, Milano 2002.
- Jäsche, J.G., *Immanuel Kants Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen*, Königsberg 1800.
- Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, ¹1781 (= A), ²1787 (= B), in: ders., *Werke in sechs Bänden*, hg. v. W. Weischedel, Bd. II, Darmstadt 1963 (= Kant, *KrV*, A/B).
- Kant, I., *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, ¹1785 (= A), ²1786 (= B), in: ders., *Werke in sechs Bänden*, hg. v. W. Weischedel, Bd. IV, Darmstadt 1963, 11–102 (= Kant, *GMS*, A/B).
- Kant, I., *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, ¹1793 (= A), ²1794 (= B), in: ders., *Werke in sechs Bänden*, hg. v. W. Weischedel, Bd. IV, Darmstadt 1963, 649–878.

- Kant, I., «Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie», *Berlinische Monatschrift*, Mai 1796, 387–426, in: ders., *Werke in sechs Bänden*, hg. v. W. Weischedel, Bd. III, Darmstadt 1983, 377–397 (= Kant 1796a, A).
- Kant, I., «Verkündigung des nahen Abschlusses eines Traktats zum ewigen Frieden in der Philosophie», *Berlinische Monatschrift*, Dezember 1796, in: ders., *Werke in sechs Bänden*, hg. v. W. Weischedel, Bd. III, Darmstadt 1983, 405–416 (= Kant 1796b, A).
- Kant, I., *Briefe*, hg. von J. Zehbe, Göttingen 1970.
- Kant, I., *Handschriftlicher Nachlass*, 8, Opus postumum, 1. Hälfte, Berlin/Leipzig 1936.
- Klein, A., «Johann Georg Schlosser als Freimaurer in Emmendingen», in: Badische Landesbibliothek Karlsruhe (Hg.), *Johann Georg Schlosser, Eine Ausstellung der Badischen Landesbibliothek und des Generallandesarchivs Karlsruhe*, Ausstellungskatalog, Karlsruhe 1989.
- Knab, R., *Platons Siebter Brief, Einleitung, Text, Übersetzung, Kommentar*, Hildesheim 2006.
- Kreienbrink, I., «Johann Georg Schlossers Streit mit Kant», in: A.R. Schmitt (Hg.), *Festschrift für Detlev W. Schumann zum 70. Geburtstag*, München 1970, 246–255.
- Kühn, M., *Kant. Eine Biographie*, aus dem Englischen von M. Pfeiffer, München 2003.
- Molloywitz, G., «Kants Platoauffassung», *Kantstudien* 40 (1935), 13–67.
- Natorp, P., *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*, Leipzig 1903.
- Patt, W., *Formen des Anti-Platonismus bei Kant, Nietzsche und Heidegger*, Frankfurt a. M. 1997.
- Robin, L., *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote. Etude Historique et Critique*, Paris 1908.
- Robinson, R., *Plato's Earlier Dialectic*, Oxford 1941.
- Ross, W.D., *Plato's Theory of Ideas*, Oxford 1951.
- Santozki, U., *Die Bedeutung antiker Theorien für die Genese und Systematik von Kants Philosophie. Eine Analyse der drei Kritiken*, Kantstudien-Ergänzungshefte 153, Berlin etc. 2006.
- Schleiermacher, F.D., *Hermeneutik und Kritik mit besonderer Beziehung auf das Neue Testament*. Aus Schleiermachers handschriftlichem Nachlasse und nachgeschriebenen Vorlesungen, hg. von F. Lücke 1838, Nachdruck in: ders., *Hermeneutik und Kritik*, hg. und eingeleit. von M. Frank, Frankfurt a.M. 1977, 69–306.
- Schlosser, J.G., *Das Gastmahl*, Königsberg 1794.

- Schlosser, J.G., *Plato's Briefe nebst einer historischen Einleitung und Anmerkungen*, Königsberg 1792, um eine Neue Vorrede erweitert Königsberg 1795.
- Schlosser, J.G., *Schreiben an einen jungen Mann, der die kritische Philosophie studiren wollte*, Lübeck/Leipzig 1797.
- Schlosser, J.G., *Zweites Schreiben an einen jungen Mann, der die kritische Philosophie studiren wollte, veranlasst durch den angehängten Aufsatz des Herrn Professor Kant über den Philosophischen Frieden*, Lübeck/Leipzig 1798.
- Schopenhauer, A., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Arthur Schopenhauer's sämtliche Werke, II, hg. von J. Frauenstädt, 2. Aufl., Leipzig 1916.
- Schopenhauer, A., *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde. Eine philosophische Abhandlung*, Arthur Schopenhauer's sämtliche Werke, VII, hg. von A. Hübscher, Leipzig 1941.
- Schwaiger, C., *Kategorische und andere Imperative. Zur Entwicklung von Kants praktischer Philosophie bis 1785*, Stuttgart/Bad Cannstatt 1999.
- Steinthal, H., «Mógis [kaum] und «Exaíphnes» [plötzlich]. Platon über die Grenzen der Erkenntnis», in: C. Neumeister (Hg.), *Antike Texte in Forschung und Schule. Festschrift für W. Heilmann zum 65. Geburtstag*, Frankfurt a.M. 1993, 99–104.
- Szlezák, Th.A., «Six Philosophers on Philosophical Esotericism», in: A.N. Michelini (Hg.), *Plato as Author. The Rhetoric of Philosophy*, Leiden/Boston 2003, 203–221.
- Tiedemann, D., *Dialogorum Platonis Argumenta exposita et illustrata*, Zweibrücken 1786.
- Van der Zande, J., *Bürger und Beamter, Johann Georg Schlosser*, Stuttgart 1986.
- Vlastos, G., «The Socratic Elenchus», *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 1 (1983), 27–58, repr. in: G. Fine (Hg.), *Plato 1, Metaphysics and Epistemology*, Oxford 1999, 36–63.
- Wichmann, O., *Platon und Kant. Eine vergleichende Studie*, Berlin 1920.