

## Plato\*).

Die Leser von Grote's Geschichte Griechenlands werden wohl die Aussicht nicht vergessen haben, die ihnen im letzten Band des Werkes eröffnet wurde, daß derselbe Mann, welcher das politische Leben von Hellas unserem Verständniß so nahe gebracht hat auch jene herrliche Entfaltung des speculativen Denkens darstellte und beurtheilen würde, durch welche Griechenland (eben so sehr wie durch seine Freiheit) das für die Welt geworden ist, was nach einem Ausspruch des Perikles Athen für Griechenland war: eine Schule der Erziehung. Man konnte mit Gewißheit vorhersehen, daß dieselbe Sorgfalt der Forschung, dieselbe Geschicklichkeit in der Scheidung beglaubigter Thatsachen von altherkömmlichen Entstellungen oder von haltlosen Vermuthungen, und dasselbe seltene Vermögen, in mannigfaltige intellectuelle und sittliche Gesichtspunkte einzugehen, durch welche sich die „Geschichte“, und kein Abschnitt mehr als das denkwürdige Capitel über Sokrates und die Sophisten, auszeichnete, auch eine ihrer würdigen Verwendung bei der lebenswahren Zeichnung der Gestalten eines Plato, Aristoteles und der ihnen ebenbürtigen Männer finden würden. Aber das vorliegende Werk erfüllt nicht nur die Erwartungen, die man nach Grote's früheren Leistungen hegen durfte; es enthüllt neue Geisteskräfte; wäre es nicht geschrieben worden, so hätten weitere Kreise niemals durch eigene Anschauung den ganzen Umfang seiner Fähigkeiten und Begabung ermessen gelernt. Obwohl ein mit der Philosophie vertrauter Geist leicht wahrnehmen mochte, daß solch ein Buch wie die Geschichte Griechenlands nur das Werk eines ähnlich geschulten Geistes sein konnte, so bezog sich doch die Belehrung, welche in jenem großen Werk in erster Reihe zu finden war, zumeist auf das bürgerliche und politische Leben; während die Speculationen der griechischen Philosophen, und Plato's vor Allen, sich über das ganze Gebiet des menschlichen Denkens und mensch-

\*) Edinburgh Review, April 1866.

licher Wißbegier verbreiten, von der Ethymologie bis zur Kosmogonie, und von dem Unterricht in Musik- und Turnschulen bis zu den allgemeinsten Problemen der Metaphysik und Ontologie. Selbst viele von Grote's Bewunderern mögen nicht erwartet haben, daß er sich in den abstractesten metaphysischen Speculationen eben so heimisch zeigen würde wie in der concreten Wirklichkeit politischer Einrichtungen, daß er sich auf dem einen Gebiete mit derselben ungezwungenen Meisterschaft bewegen würde wie auf dem anderen, und daß er neben den lichtvollsten und eingehendsten Erläuterungen der alten Denkweisen reife und wohl erwogene eigene Ansichten vorbringen würde, wobei er eine Beherrschung des ganzen Umfangs der speculativen Philosophie bekundet, welche ihn der kleinen Zahl von hervorragenden Psychologen und Metaphysikern seines Zeitalters würdig anreihet.

Das Werk, von dem wir jetzt berichten, führt, obwohl ein in sich abgeschlossenes Ganzes, die Geschichte der griechischen Philosophie nur bis auf Plato und dessen Zeitgenossen; aber es wird uns eine Fortsetzung versprochen, welche zum mindesten die Zeitgenossen des Aristoteles umfassen soll, wobei wir, nach Analogie mit den Schlußcapiteln des vorliegenden Werkes hoffen dürfen, daß auch eine Beurtheilung der Stoiker und Epikureer nicht fehlen wird. Käme dazu noch eine Zusammenfassung dessen, was uns über die Erneuerung der pythagoräischen Lehren und über die spätere Akademie bekannt ist, so wäre kein Abschnitt der rein griechischen Philosophie in der Darstellung übergangen; denn der Neuplatonismus, dieser Nachwuchs in später Zeit und von geringem inneren Werth, war ein Zwitterproduct der griechischen und der orientalischen Speculation und hat seinen Platz in der Geschichte neben dem Gnosticismus. Seine Berührung mit dem griechischen Geiste hat auf die Verfallsepoche desselben Bezug, gleichwie das Wenige was bei Plato mit ihm verwandt ist, vorwiegend der Zeit des Verfalls in Plato's eigenem Geiste angehört. Wir sind ganz zufrieden damit, daß Grote diesen wenig anziehenden und wenig erquicklichen Abschnitt der Geschichte des menschlichen Geistes aus seinem Plane ausgeschlossen hat; aber die Darstellung des Aristoteles, die wir von ihm erwarten dürfen, wird kaum hinter der Darstellung Plato's an Werth zurückstehen. Zwar ist es die letztere, die uns mehr Noth that; denn Plato bietet für das moderne Verständniß mehr Schwierigkeiten als Aristoteles; unser Wissen vom Meister ist in weit höherem Maße als das vom Schüler nur ein Scheinwissen, dessen wir uns erst entäußern müssen; und endlich ist weit mehr Nutzen aus den Lehren

des späteren Philosophen gezogen worden als aus denen des früheren.

Obwohl die drei Bände von Grote's Werk sich hauptsächlich mit Plato's Schriften beschäftigen, so ist doch auch der Theil, welcher auf Plato keinen unmittelbaren Bezug hat, von großem Werth und Interesse. Die ersten zwei Capitel enthalten einen so vollständigen Bericht, als der Stand unserer Kenntnisse zuläßt, über die Formen der griechischen Philosophie, welche Sokrates vorausgingen; während die zwei, welche das Werk beschließen, das Wenige erzählen (außer in Betreff Xenophon's ist es nur sehr wenig), was über die anderen Sokratiker und ihre Lehren: die megarische Schule, welche mit Eukleides, die cynische, welche mit Antisthenes, und die cyrenäische oder hedonische, welche mit Aristipp beginnt, bekannt ist. Alle diese Männer standen in persönlichem Verkehr mit Sokrates, und ihre verschieden gearteten und sich durchkreuzenden Gedankenströme kamen nicht aus einer gemeinsamen Quelle, welche er eröffnet hatte; sondern sie sprangen bei der Berührung seines Zauberstabes an verschiedenen Stellen aus dem Felsen hervor; denn was er zu üben vorgab und wirklich übte war dieß, daß er Andere zum Denken anregte, nicht daß er statt ihrer dachte. Von Sokrates selbst wird, obwohl in gewissem Sinne das ganze Buch sich auf ihn bezieht, in diesen Bänden nicht besonders gehandelt, da die in der „Geschichte Griechenlands“ enthaltene Schilderung und Beurtheilung desselben als genügend erachtet wird.

Einige Bekanntschaft mit den früheren hellenischen Denkern ist für ein volles Verständniß Plato's nicht zu entbehren. Doch ist unsere Kenntniß derselben unglücklicher Weise eine sehr lückenhafte und vielfach nur indirecte, da von den Autoren selbst nur wenige Bruchstücke durch die Anführungen späterer Schriftsteller erhalten sind. Wir besitzen zwar von einem Jeden das, was seine Anhänger als seine hauptsächlichsten Lehren betrachtet haben; aber wir sind in einiger Verlegenheit, was wir damit beginnen sollen. Diese ersten tastenden Versuche des philosophischen Geistes haben so wenig mit der wissenschaftlichen Denkweise der Neuern gemein, daß der moderne Geist sich ihnen nicht leicht anbequemen kann. Die physikalischen Theorien erscheinen uns so ungereimt, und die metaphysischen so unverständlich, daß einige Anstrengung dazu gehört, um wahrnehmen zu können, wie durchaus naturgemäß sie waren. Wir sind durch vielfache mißglückte Versuche zur unwillkommenen Einsicht gelangt, daß der Mensch nur auf großen Umwegen zum Verständniß der Natur vordringen kann, daß uns die großen Fragen nicht direct, sondern nur durch die Vermittlung

zahlreicher kleinerer Fragen zugänglich sind, welche die Menschen im ersten Eifer der Forschung übersahen und geringschätzten, welche aber allein hinreichend einfach und naheliegend sind, um uns die wirklichen Gesetze und Vorgänge der Natur zu enthüllen, die wir dann als Schlüssel gebrauchen um jene größeren Mysterien zu erschließen, die wir überhaupt zu enträthseln vermögen. Dieses Verfahren, auf welches die menschliche Ungebuld erst spät verfiel und das sie nur langsam üben gelernt hat, ist ein ganz besonders künstliches, und der Geist, welcher dafür geschult ward, ist zum Glück für die Menschheit so völlig davon durchtränkt worden, daß er seine natürliche Verfahrensweise ganz vergessen hat. Der Naturmensch naturam rei in ipsa re perscrutatur, wie es in Bacon's nachdrücklicher Verdammung heißt. Er kann und will nicht eine regelrechte Belagerung seines Objectes unternehmen, sich ihm durch eine Reihe von dazwischen liegenden Positionen nähern und sich zuerst seiner Außenwerke bemächtigen; er will mit einem Sprunge in die Festung gelangen, und da seiner frischerweckten Wißbegierde keine Untersuchung der Mühe werth erscheint, welche weniger als die Erklärung des ganzen Weltalls verspricht, so stellt er irgend eine wahrscheinlich klingende Muthmaßung auf, die ein paar in die Augen springende Thatsachen erklärt oder zu erklären scheint, und dehnt oder spinnst sie aus zu einer Theorie des Universums. Solche Theorien hat der hellenische Geist in großer Zahl und Mannigfaltigkeit aus sich geboren. Grote hat berichtet, was über sie bekannt ist, und hat durch die Anwendung eines klaren philosophischen Denkens auf die Ergebnisse der eigenen und der deutschen Gelehrsamkeit so viel von ihrer Bedeutung ermittelt, als man füglich zu ermitteln hoffen kann. Es übersteigt selbst seine Kräfte, diese Bedeutung ohne beträchtliche Denkanstrengung verständlich zu machen; denn die Worte, in welche sie gekleidet ist, besitzen keine genau entsprechenden Aequivalente in der modernen Ausdrucksweise, welche dadurch, daß sie sich bestimmteren Fassungen der Probleme und einer gewissen Zahl gesicherter Lösungen anpaßte, viel von jener Unbestimmtheit und Vieldeutigkeit eingebüßt hat, welcher jene frühzeitigen unsicheren Muthmaßungen zumeist das Maß von Annehmbarkeit, das ihnen zukam, verdankten.

Diese alten Theorien können, wie gesagt, in physikalische und metaphysische unterschieden werden, obwohl die physikalischen die Hilfe der Metaphysik nicht immer entbehren konnten, und die metaphysischen dazu verwendet wurden, physikalische Erscheinungen zu erklären. In den physikalischen Theorien wurden ein oder mehrere Stoffe, mit denen die Erfahrung vertraut war, als das Element

oder als die Elemente angenommen, welche in mannigfachen Umgestaltungen das ganze Weltall zusammensetzen; und alle Erscheinungen der Natur galten als Erzeugnisse der Kräfte, Eigenschaften oder Essenzen dieser Elemente, oder der ihnen innewohnenden verborgenen Gewalten. Thales schrieb diese allumfassende Rolle dem Wasser, Anaximenes der Luft zu, wobei wir uns gegenwärtig halten müssen, daß die Alten viele Dinge „Wasser“ oder „Luft“ nannten, welche die moderne Physik anders bezeichnet. Empedokles erklärte alle Dinge durch die Mischung und Wechselwirkung von Erde, Wasser, Luft und Feuer. Man nahm in der Regel an, daß diese stofflichen Substanzen der Mitwirkung gewisser abstracter Wesenheiten bedürfen, die das Feuchte und Trockene, das Kalte und Warme, das Weiche und Harte, das Schwere und Leichte u. s. w. genannt wurden, und welche als die unmittelbaren, wenn nicht gar die letzten Ursacher der Entstehung der Erscheinungen galten\*). Es wäre ein Irrthum, wenn wir glauben wollten, daß diese und ähnliche Hypothesen wirklich ungereimt waren, ehe noch die spätere Entwicklung der inductiven Forschung dies nachgewiesen hatte. Eine subtilere Untersuchung der Natur hat seitdem gezeigt, daß die vermeintlichen Elemente nicht wirklich einfache Körper, sondern Verbindungen sind, und daß die verallgemeinerten Eigenschaften, die man irrthümlich als wirkende Ursachen ansah, bloß Ergebnisse einer unrichtigen Verallgemeinerung und Abstraction sind — Bacon's *notiones temere a rebus abstractae*. Aber das war nicht bekannt und konnte es nicht sein zur Zeit als diese Hypothesen aufgestellt wurden. Vorläufig dienten sie als erste Schritte zu jener Vergleichung der Erscheinungen in Bezug auf ihre Aehnlichkeiten und Unterschiede, welche die Vorbereitung für die Entdeckung ihrer Gesetze ist; und die Verwendung dieser Hypothesen zur Erklärung anderer Thatfachen als jener, welche ihre Aufstellung veranlaßt hatten, brachte beständig neue Aehnlichkeiten und Verschiedenheiten in Sicht und bahnte weniger mangelhaften Hypothesen den Weg; die metaphysischen Theorien andererseits, welche ihre Auffassung des Universums nicht auf physikalische Agentien, sondern auf die höchsten und unbestimmtesten Abstractionen gründeten — auf das Eine, das Selbe, das Verschiedene, das Seiende, das Werden, erscheinen uns nicht so sehr irrthümlich, als inhaltlos; wir finden es schwer, uns vorzustellen, was sich Leute gedacht haben können, die solche

\*) *Τὰ πάντα ἀρχαὶ τῶν ὄντων*, „ein Axiom, wie Grote bemerkt (I, 15, Anm.), welches im Geist der griechischen Philosophen einen großen Raum einnimmt.“

inge als Erklärung für irgend etwas vorbrachten. Unter diesem  
 sind die Physiker, die Erfahrungsphilosophen, die Schule  
 acon's zu verstehen. Die deutschen Transcendentalphilosophen  
 gegen finden viel mehr Sinn in diesen als in den physikalischen  
 Hypothesen. Denn ihre Ontologie ist wesentlich nur eine Rückkehr  
 dieser ersten Stufe der menschlichen Speculation, eine Wieder-  
 lebung derselben Methoden, derselben Fragen und zum guten  
 theil derselben Antworten, manchmal unter einem oberflächlichen  
 rniß moderner inductiver Philosophie. Hegel bewegt sich unter  
 denselben unbestimmten Abstractionen, wie die frühesten Anfänger  
 metaphysischen Denken; seine Dialektik erinnert an den Par-  
 menides in Plato's Dialog und seine wesentlichen Lehren sind  
 theilweis eine Wiederholung des Heraklit. Wenn wir bis auf  
 Pythagoras, den ersten uns bekannten speculativen Denker nach  
 seinem Landsmann Thales, zurückgehen, so finden wir bereits die  
 Grundbegriffe des Transcendentalismus vor. „Er legte seiner  
 Hypothese, sagt Grote\*), eine Substanz zu Grunde, welche er das  
 Unendliche oder das Unbestimmte nannte. Unter diesem Namen  
 verstand er den Körper schlechtweg, ohne irgend welche positive  
 Eigenschaften, doch so daß ihm die fundamentalen  
 Gegensätze von Heiß und Kalt, Feucht und Trocken u. s. w. in  
 latentem oder latenterem Zustande innewohnen, ferner mit einem  
 Vermögen, sich selbst zu verändern und selbst zu entwickeln, begabt,  
 überdies unsterblich und unzerstörbar. Durch diese ihm inne-  
 wohnende Kraft und durch die Entfaltung von einer oder mehreren  
 schlummernden gegensätzlichen Eigenschaften sollten die ver-  
 schiedenen bestimmten Substanzen der Natur: Luft, Wasser, Feuer  
 u. s. w. erzeugt werden.“ Hier haben wir den fundamentalen Gegen-  
 satz der Transcendentalphilosophen, Materie und Form, vor uns,  
 während die Vorstellung eines abstracten eigenschaftslosen Körpers,  
 aber mit dem Vermögen begabt ist, solche aus sich selbst durch eine  
 geborene Kraft zu entwickeln, das transcendente Nomenon ist,  
 der Gegensatz zum Phaenomen. Das Ens des Parmenides hingegen,  
 das Seiende im Allgemeinen, „welches immer ist und eigentlich  
 weder vergangen noch zukünftig genannt werden kann“, welches  
 nicht „in Wirklichkeit entsteht und vergeht, sondern nur in unserem  
 Bewußtsein oder mit Bezug auf unsere Wahrnehmung“, „welches  
 wesentlich Eines ist und nicht getheilt werden kann“\*\*), was ist

\*) Grote, I, 5.

\*\*) ebend., 22.

es anderes, als (wie Grote bemerkt) das Absolute der modernen Ontologen? Nur eines hat es vor demselben voraus; die Eleaten nämlich ließen diesem Absoluten eine der Erkenntniß des Menschen zugängliche Eigenschaft, die Ausdehnung, während die Transcendentalisten selbst diese leugnen und dennoch (wenigstens einige unter ihnen) behaupten, daß es erkennbar sei. Sogar der beinahe asiatische Mysticismus der pythagoräischen Zahlenlehre hat, wie Grote darthut\*), sein genaues Gegenstück in der deutschen Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts. Wenn Zahlen, rein abstracte Eigenschaften der Dinge, für wirklich existirende Dinge gehalten werden, kommt man bald dahin, ihnen wirkende Kräfte zuzuschreiben und sie haben so gute Aussicht wie nur irgend etwas, einen Philosophen zu finden, der sie zur herrschenden Macht des Weltalls erhebt.

Diese beiden Aebn der Speculation, die physikalische wie die metaphysische, wurden zeitweilig durch die neue Richtung, welche Sokrates dem philosophischen Geiste gab, in den Schatten gestellt, aber nur zeitweilig, denn das anspruchsvolle Streben nach einer Theorie des Weltalls taucht in den späteren Werken seines größten Schülers, Plato, von neuem in seiner am meisten metaphysischen Gestalt auf. Die im höchsten Maß originelle Geistesart des Sokrates zeigte sich hauptsächlich durch seine Methode. Doch stammte sein mächtigstes Werkzeug zum Theil von einem Schüler des Parmenides, Zeno von Elea, her, „welcher\*\*) auf die Autorität des Aristoteles hin als der Erfinder der Dialektik gilt, das heißt als die erste Person, von deren Geschicklichkeit in der Kunst des Kreuz- und Quer-Verhörs und des Widerlegens bemerkenswerthe Beispiele aufbewahrt wurden“. Die Stärke Zeno's bestand darin, die Schwierigkeiten und Einwendungen, denen eine Theorie unterliegt, auffällig zu machen, aber nicht (nach der Weise der Modernen) durch die Auffindung von Thatsachen, die mit ihr unvereinbar sind, sondern mehr dadurch, daß er ihre Consequenzen zog und auf logische Widersprüche hinwies, — eine Art zu argumentiren, die er besonders gegen Solche in Anwendung brachte, welche die Lehre seines Meisters vom absoluten und untheilbaren Einem bestritten und mit Heraklit behaupteten, daß das All nicht Eines sondern Vieles sei. Die berühmten Paradoxien, durch welche Zeno's Name hauptsächlich bekannt ist, seine Argumente gegen die Realität der

\*) Grote, I, 10, Anmerkung.

\*\*) ebend., 96.

Bewegung, betrachtet Grote\*) weder als skeptische Trug-, noch als logische Bezirkschlüsse, sondern als ernstgemeinte Argumente, welche nicht die Bewegung als eine Thatsache der Erscheinungswelt bestreiten, sondern ihren relativen Charakter als Zustand unseres Bewußtseins hervorheben sollen, so daß es unmöglich wird, dieselbe in einem wahren und widerspruchsfreien Sinn vom Eus Unum oder Absoluten auszusagen, welches die Lehre des Parmenides für unbeweglich erklärte. Wie immer sich das verhalten mag, diese Argumente entsprachen ganz der Befähigung Zeno's für das was Grote mit einem glücklichen Wort den negativen oder abwehrenden Arm der Philosophie nennt, denjenigen Theil derselben, welcher die Wahrheit von Theorien durch die Schwierigkeiten, denen sie begegnen müssen, prüft; und wenn er oft Schwierigkeiten der Sprache für sachliche ansah, so war das zu Anfang unvermeidlich; und Plato that oft dasselbe.

Es blieb Sokrates und Plato, welcher, sei es als Erläuterer, sei es als Fortsetzer von Sokrates' Werk, von diesem niemals getrennt werden kann, vorbehalten, diesen abwehrenden Arm der Philosophie mit einer seither nicht übertroffenen Vollkommenheit auszurüsten, und ihm sein größtes, anziehendstes und unentbehrlichstes Arbeitsfeld anzuweisen, nämlich die Allgemeinheiten, welche sich auf das Leben und die Lebensführung beziehen. Diesen großen Männern entstammt der Gedanke, daß, wie jedes andere Gebiet des praktischen Lebens, so auch Moral und Politik Gegenstände der Wissenschaft sind, welche nur nach angestrengtem Studium und einer besonderen Schulung verstanden werden können; zu welcher Schulung es unerläßlich ist, sich die Gewohnheit anzueignen, nicht nur das in Betracht zu ziehen, was zu Gunsten einer Ansicht, sondern auch, was gegen sie gesagt werden kann, — die Gewohnheit, Meinungen zu prüfen und sie nicht eher anzunehmen als bis sie sich gegen jeden logischen noch mehr als gegen jeden praktischen Einwand siegreich erwiesen haben. Diese zwei Grundsätze: die Nothwendigkeit einer wissenschaftlichen Grundlage und Methode für Ethik und Politik, und einer strengen, abwehrenden Dialektik, als eines Bestandtheils jener Methode, sind die bedeutungsvollsten unter den vielen Lehren, die man von Plato empfangen kann; und gerade weil der moderne Geist diese beiden Lehren, zumal die letztere, meistentheils vernachlässigt hat, rechnen wir die Schriften Plato's zu den kostbarsten intellektuellen Schätzen, welche uns das Alterthum vermacht hat. Grote ist derselben Ansicht, und er hat durch das uns vorliegende

\*) Grote, I, 103, 104.

Werk Allen einen unschätzbaren Dienst erwiesen, indem er denen, welche das Original zu lesen vermögen, dieses Studium erleichtert, und denen, welche dieß nicht können, dessen Resultate zugänglich gemacht hat.

Er erzählt zunächst Plato's Leben, soweit es nach den vorhandenen Quellen dargestellt werden kann; dann handelt er von der Aechtheit der platonischen Schriften und anerkennt, nach einer Vergleichung und Abwägung des Beweismateriales, welche sich jeder derartigen Erörterung in seinem Geschichtswerke an die Seite stellen kann, als Werke Plato's die ganze Liste, welche die alexandrinischen Kritiker aufgestellt und alle Gelehrten angenommen hatten, bis sie in diesem Jahrhundert von deutschen Herausgebern und Erklärern in Zweifel gezogen wurde. Ein weiteres Capitel ist einer übersichtlichen Betrachtung von Plato's Schriften gewidmet, und der Rest des Werkes enthält (von den Schlußcapiteln über die anderen Sokratiker abgesehen) die eingehende Zergliederung und Würdigung jedes einzelnen Dialoges. Diese Zergliederung umfaßt folgende Punkte, die aber in Wirklichkeit bei weitem nicht so strenge auseinander gehalten sind, als es in unserer Aufzählung der Fall sein muß. Zuerst, einen vollständigen Auszug des Dialoges, in dem kein Gedanke und keine wichtige Entwicklung übergangen ist. Darauf, eine Beleuchtung der Aufschlüsse, welche der Dialog über Plato's Lehren oder Methode giebt, und des Einflusses, welchen er auf des Autors allgemeines Urtheil über Plato und seine Schriften ausgeübt hat. Endlich werden die Gedanken, welche im Mittelpunkte des einzelnen Dialoges stehen oder in seinem Verlaufe berührt werden, von dem Zusammenhange losgelöst, und einer, mitunter sehr ausführlichen, kritischen Prüfung vom Standpunkte Plato's sowohl als vom Standpunkte des Verfassers unterzogen; und, wenn das Urtheil ungünstig ausfällt, erfahren wir des Autors eigene Ansichten über dieselben Fragen und deren Begründung. Auf solche Weise wird das Buch zu einem wahren Schatzhaus lehrreicher Erörterungen über die wichtigsten Fragen der Philosophie, der speculativen wie der praktischen, während es gleichzeitig eine erschöpfende Darstellung Plato's enthält. Wir werden mit Plato selbst bekannt, nicht mit den Gedanken irgend eines Anderen über Plato, und wir brauchen, außer den Auszügen, deren Verlässlichkeit eine vollkommene ist, nichts anderes auf Treu' und Glauben hinzunehmen. Zwar geht uns Plato's dramatische Gewalt, seine feine Ironie und der Zauber seines Styls verloren, dessen Wiedergabe — wenn man überhaupt hoffen könnte, dieß zu erreichen — die Aufgabe eines Uebersetzers, nicht eines Erklärers wäre; aber alle Gedanken Plato's finden wir wieder genau wie

und genau wo sie in den platonischen Schriften erscheinen. Die Behandlung eines jeden Dialoges ist so gewissermaßen ein in sich abgeschlossenes Ganze. Eine solche Darstellung bringt nothwendig viele Wiederholungen mit sich, da jedesmal, wenn dieselbe Idee oder Eigenthümlichkeit Plato's in einem anderen Dialoge wiederkehrt, sie zu einer ganz ähnlichen Reihe von Bemerkungen Anlaß giebt. Auch haben manche Kritiker vom formellen Standpunkt aus diese Wiederholungen als Zeichen einer ungeschickten Anordnung des Stoffes getadelt; aber das heißt die Absicht des Autors verkennen. Er setzt sich nicht etwa aus Nachlässigkeit oder Unbeholfenheit diesem Vorwurf aus; er verachtet ihn und fordert ihn heraus. Denn was bei einer Schilderung Plato's, welche sich an die Einbildungskraft der Leser wendete, eine Unvollkommenheit wäre, das wird zu einem Vorzug bei einem Buche, welches dazu bestimmt ist, das eingehende Studium des Philosophen zu erleichtern oder zu ersetzen. Grote wollte den Leser in den Stand setzen, sich ein eigenes Urtheil über Plato zu bilden, wollte ihn in jedem Capitel eben das finden lassen, was er im entsprechenden Dialog gefunden hätte, nebst all dem, was zu dessen Verständniß und zur Beurtheilung seines Werthes nothwendig ist. Seine eigenen Ansichten über Plato und die von Plato behandelten Fragen kommen oft zur Sprache, weil jeder Dialog neuen Stoff dafür bietet. Es stand ihm allerdings frei, die Wiederholungen durch Verweisungen auf andere Abschnitte zu ersetzen, und wenn sein literarischer Ruhm ihm höher stünde als sein Gegenstand, so hätte er diesen Weg eingeschlagen. Aber der Leser, welcher Belehrung sucht, zieht es im Allgemeinen vor, daß die Dinge, an welche er erinnert werden muß, in einer der besonderen Gelegenheit angemessenen Form und Sprache wiederholt werden, als daß er genöthigt wird, sie in einem anderen Abschnitt zu suchen, wo sie in einen ganz verschiedenen Zusammenhang eingefügt sind. Selbst vom künstlerischen Gesichtspunkt aus wäre es allzu engherzig, das verwerfen zu wollen, was durch die Häufung von kleinen Zügen seine Wirkung übt. Auch mußte Grote, dessen Meinungen vielfach vom Herkömmlichen abweichen, darauf bedacht sein, von der Wucht seines Beweismaterials eine einigermaßen angemessene Vorstellung zu geben. Alle diejenigen, welche es ermüdend finden, daß diese Beweisgründe gelegentlich, wo sie eben vorkommen, verwerthet werden, hätten weit mehr Grund zu klagen, wenn dieselben abgesammelt und auf einen Haufen zusammengetragen wären; in welchem Falle wir vermuthen dürfen, daß wenige von ihnen sich die Mühe genommen hätten, sie auch nur anzusehen.

Wahrlich, es giebt — wenn überhaupt welche — nur wenige alte Autoren, über deren Gesinnungen und Tendenzen so viele nachweisbar falsche Meinungen im Umlaufe sind wie über Plato; und es giebt vielleicht keinen Schriftsteller, ihm an Werth vergleichbar und von dem so viele Schriften auf uns gekommen sind, der uns über seine Meinungen so oft in einem nicht aufzuhellenden Dunkel ließe. Seine Werke sind — mit Ausnahme einiger Briefe, welche (wenn wir mit Grote ihre Aechtheit annehmen wollen) in späten Jahren geschrieben wurden und mehr biographisches als philosophisches Interesse besitzen — ausschließlich in der Form von Dialogen abgefaßt, und nie ist er selbst einer der Unterredner. Keine der darin enthaltenen Ansichten wird als die feinige oder in irgend welcher Verknüpfung mit seiner Person vorgebracht. Es giebt zwar beinahe in jedem Dialog eine Hauptperson, welche im Belehren oder im Widerlegen den Preis davonträgt; aber dieser Hauptredner ist in der großen Mehrzahl der Fälle nicht eine erdichtete oder unbekannte Person, die nur als das Sprachrohr des Autors gelten könnte, sondern ein Philosoph von scharf ausgeprägter geistiger Eigenart, welchem Plato selbst die tiefste Ehrfurcht zollt. Es entsteht die Frage: inwieweit sind die Ansichten, welche dem Sokrates in den Mund gelegt werden, jene des wirklichen Sokrates oder des in seinem Namen redenden Plato? und wenn das Erstere der Fall ist, wollte Plato zu verstehen geben, daß er sie als seine eigenen annehme? Andererseits beherrscht Sokrates zwar in der Mehrzahl der Fälle die Discussion, aber doch nicht in allen. In einem Dialog, im Parmenides, nimmt er am Gespräche nur Antheil, um von diesem philosophischen Veteranen eine schlagende Widerlegung zu erfahren; im „Sophisten“ und im „Staatsmann“ ist er ein bloßer Zuhörer, während der sonst von ihm ausgefüllte Platz von einem ungenannten Fremden aus Elea eingenommen wird, obwohl diese beiden Dialoge ausgesprochener Maßen Fortsetzungen des Theaetet sind, in dem Sokrates die Hauptrolle spielt. Im Timaeus und im Kritias wieder sind die beiden Personen, nach denen die Dialoge genannt sind, die Spender der Belehrung und Sokrates nur ein zustimmender, bewundernder Zuhörer. In den „Gesetzen“ und in der Epinomis erscheint er überhaupt nicht. Diese Verschiedenheiten müssen irgend einen Grund haben, aber derselbe ist weder aus den Dialogen selbst ersichtlich, noch durch äußere Zeugnisse bekannt. All das würde wenig zu bedeuten haben, wenn in den Dialogen ein zusammenhängendes System von Meinungen zu erkennen wäre, das immer festgehalten würde und stets siegreich bliebe. Aber das ist so

wenig der Fall, daß vielmehr ein großer Theil der Dialoge nur ein negatives Ergebniß liefert, indem viele Meinungen der Reihe nach geprüft und verworfen werden, und die Frage schließlich ungelöst bleibt. Wenn in einem Dialog eine Meinung siegreich zu sein scheint, so ist es doch fast jedesmal der Fall, daß sie in einem andern widerlegt wird, oder daß doch ihr anhaftende Schwierigkeiten zu Tage kommen, die zwar häufig übergangen, aber niemals gelöst werden. Einige alte Kritiker kamen in Folge davon auf den Gedanken, daß Plato sich für keine bestimmte Meinung entschieden hätte, wie dieß auch sein Meister von sich zu sagen pflegte; eine Vermuthung, für welche sich zwar, so lange wir eine gewisse Reihe von Dialogen in's Auge fassen, viel Scheinbares vorbringen läßt, welche aber mit dem Geiste anderer Gespräche ganz und gar unvereinbar ist. Außerdem muß man annehmen, daß ein Philosoph, welcher beinahe vierzig Jahre lang für zahlreiche Zuhörer in öffentlicher Schule lehrte, ihnen etwas Positives zu geben hatte, denn mit bloßem Verneinen und Widerlegen ruft man zwar Nachahmer hervor, aber man erzieht keine Schüler.

Zu diesen mannigfaltigen Räthselfragen fügen die deutschen Kritiker und Herausgeber noch eine andere hinzu, die Frage nämlich, welche unter den Plato zugeschriebenen Schriften wirklich von ihm herrühren. Sie wälzen von ihrem Autor die Verantwortlichkeit für einander widersprechende Ansichten ab, indem sie viele Dialoge aus dem Grunde für unächt erklären, weil ihr Inhalt mit dem Inhalt irgend eines andern Dialoges, oder mit den Ansichten, welche der Kritiker dem Philosophen zuschreiben zu müssen glaubt, unvereinbar ist; oder auch nur auf Grund des geringeren künstlerischen Werthes; denn einzig und allein von Plato unter allen Schriftstellern oder Künstlern scheint man anzunehmen, daß er kein Werk hervorgebracht haben kann, das nicht seinen vollkommensten Erzeugnissen ebenbürtig ist. Ueber diese Kritiker gewinnt Grote einen entscheidenden Sieg, indem er die überwältigende Kraft der äußeren Zeugnisse in's Feld führt, wobei er nachweist, daß die auf inneren Gründen beruhenden Verwerfungen einen idealen Plato voraussetzen, welcher bloß in der Einbildung des Kritikers besteht, und indem er ferner darthut, daß die in den verworfenen Dialogen vorfindlichen vermeintlichen Merkmale der Unächtheit sich ebenso in denjenigen finden, welche niemand als unächt verwirft oder verwerfen kann, da sie selbst den Maßstab bilden, mit dem die anderen gemessen und auf Grund dessen sie verworfen werden. Wären wir nun gleichwie über die Aechtheit der platonischen Schriften, so auch über die Reihenfolge ihrer Abfassung in verlässlicher Weise unterrichtet,

so würden wir vielleicht finden, daß ihre Discrepanzen verschiedenen Entwicklungsstufen seines eigenen Geistes entsprechen. Aber wir besitzen über diesen Gegenstand nichts als Vermuthungen, von denen jede selbst erst auf einer Annahme über eben den Gegenstand, den sie erklären soll, beruht. Die unvollkommene Art und Weise der Bekanntmachung der alten Schriften bei ihrem Erscheinen, die hauptsächlich darin bestand, daß der Autor oder irgend Einer, dem er eine Abschrift zu nehmen erlaubt hatte, sie laut vorlas, macht es unmöglich, die zeitliche Aufeinanderfolge der Werke eines Schriftstellers, wenn sie irgend zahlreich sind, zu bestimmen. Mehrere Dialoge lassen durch ihre Anspielungen auf historische Ereignisse einen Zeitpunkt erschließen, welcher, wie man annimmt, der Zeit ihres Erscheinens vorherging; aber selbst diese Annahme ist unsicher, da, wie wir von Dionysius erfahren, Plato seine Schriften bis an sein Lebensende geübt und verbessert hat. Wenn ein Dialog sich als die Fortsetzung eines anderen ankündigt, so wurde er wahrscheinlich, obwohl auch nicht sicher, später als dieser abgefaßt. Es besteht die Vermuthung, daß die Dialoge, welche blos eine Untersuchung enthalten, aus früherer Zeit stammen, als diejenigen, welche eine bestimmte Lehre darlegen und einschärfen; obwohl, wie einer der besten deutschen Plato-Kritiker bemerkt\*), auch dieß mit einer Einschränkung verstanden werden muß, da ja Plato untersuchende Dialoge auch dann noch verfaßt haben kann, nachdem er mit den didaktischen begonnen hatte. Endlich sprechen noch directe Zeugnisse im Verein mit innerer Wahrscheinlichkeit dafür, daß man die „Gesetze“ nach der Republik und an das Ende von Plato's Laufbahn zu stellen hat. Das ist fast Alles, was wir aus den Werken selbst für die Feststellung der Reihenfolge, in der sie abgefaßt wurden, entnehmen können; doch liefert uns Aristoteles noch einen kostbaren, wengleich nicht sehr weitreichenden Aufschluß in Betreff einiger metaphysischer Lehren, welche Plato in seiner letzten Zeit vortrug und welche zwar von denen, die wir aus den Dialogen kennen, erheblich abweichen, aber zu denen doch der Gedankengang einiger unter ihnen hinzuleiten scheint. Wir können deshalb eben diesen Dialogen die letzten Stellen unter seinen Schriften anweisen, und zwar in der Ordnung, in welcher sie sich seinen spätesten Lehren nähern. Wenn wir diesem Anhaltspunkte, welcher mit anderen inneren Merkmalen gut übereinstimmt, folgen, erhalten wir als die letzten Glieder der Reihe: Republik, Timaeus (mit seinem unvollendeten Anhang Kritias),

\*) Ueberweg. S. Grote, I, 184.

die „Gesetze“ mit ihrer Ergänzung *Epinomis* (die Republik wahrscheinlich durch einen ansehnlichen Zeitraum von den letzten beiden getrennt) und den *Philebus*, den wir für später halten als die Republik; vielleicht ist sein Platz irgendwo zwischen den erwähnten Schriften.

Bei so spärlichen directen Kenntnissen von Plato's Gesinnung und Tendenzen war der Willkür, mit der seine Leser und Bewunderer aus dem allgemeinen Ton seiner Schriften Theorien ableiteten, keine Schranke gesetzt. Vieles kann ohne Zweifel daraus abgeleitet werden, aber es gehört mehr dazu als bloß eine Kenntniß Plato's, um zu entscheiden, was. Große Männer und große Schriftsteller überleben die Ideen und die meisten Denkmäler ihrer Zeit und gelangen auf die Nachwelt losgelöst von dem Element, in dem sie lebten und ohne dessen Berücksichtigung wir ihre Gedanken nicht richtig verstehen können. Das ist ganz besonders bei großen Reformatoren der Fall. Wie würden wir die Aussprüche eines Luther, Fichte, Bentham, Voltaire, Rousseau, Fourier, Owen — dürfen wir hinzufügen, eines Carlyle? — beständig mißverstehen, wenn wir von ihrem Zeitalter und von den Menschen und Dingen, die sie angriffen, nichts weiter wüßten, als was sie uns selbst erzählen! Männer, die mit der Gesamtheit ihrer Zeitgenossen in offenem Kampfe liegen, machen jene Unterscheidungen nicht, welche die Nachwelt zu machen verpflichtet ist; und ihre allumfassenden Anklagen, lassen, eben weil sie von ihnen kommen, nicht dieselben Schlüsse zu, die man aus derartigen Behauptungen von Seiten anderer Männer ziehen könnte, die ihnen vielleicht an Bedeutung weit untergeordnet sind, die aber nicht so weit von der übrigen Welt abstehen, daß sich ihnen alle Unterschiede der Entfernung verwischen. Diese Vorsicht ist im Falle Plato's gänzlich vernachlässigt worden, und doch war sie bei keinem der großen Denker und Schriftsteller, von denen wir Kunde haben, mehr von Nöthen. Wenn Plato von seinen Landsleuten oder von einer Classe oder einem Stande unter ihnen harte Dinge sagt, so beurtheilt er sie nach ihrer Entfernung von seinem Standpunkt, welcher ohne Zweifel in vielen Hinsichten (wenngleich durchaus nicht in allen) dem ihrigen überlegen war; aber es war dieß ein Standpunkt, den er selbst als einen neuen und originellen bezeichnete, und der von dem Standpunkt des modernen Europäers oder Engländer gewiß ebensoweit abstand, als vom athenischen. Und doch werden die Anklagen, die er von seinem eigenen Standpunkt aus gegen sie schleudert, von uns beinahe so aufgefaßt, als ob sie von dem unserigen kämen, und wir bilden uns ein, daß ihr Leben und

ihre Gefinnungen uns ebenso tabelnswerth und verächtlich erscheinen würden, wenn wir eine eingehende Kenntniß von ihnen hätten, als sie Plato erschienen; während wir sie im Gegentheil, mit ein paar oberflächlichen Unterschieden, den unsrigen sehr ähnlich finden dürften. Und es ist völlig gewiß, daß Plato, wenn er heute in's Leben wiederkehrte, eben so voll von Verachtung gegen unsere Staatsmänner, Anwälte, Geistlichen, öffentlichen Lehrer und Schriftsteller (wie gegen alle Anderen unter uns, die auf geistige Ueberlegenheit Anspruch machen) sein würde, als er gegen die entsprechenden Classen in Athen war. Und diese würden ihrerseits von ihm nicht viel anders denken als von sonstigen Freidenkern, Socialisten und schwärmerischen Weltverbesserern.

Die allgemein verbreitete Ansicht über Plato lautet etwa wie folgt: die Athener und die übrigen Griechen waren in tiefen sittlichen Verfall durch eine Reihe von Betrügnern gestürzt worden, welche Sophisten hießen, Männer, die sich ein allumfassendes Wissen zuschrieben und einfache Leute zu verwirren verstanden, indem sie dieselben in ein Netz von Worten verstrickten, die reiche Jünglinge verdarben, indem sie alle moralischen Unterschiede leugneten und sie die Kunst lehrten, eine Volksversammlung irre zu führen. Das Leben und die Wirksamkeit von Sokrates und Plato hatte zum Hauptzweck, den Lehren und dem Einflusse dieser Männer entgegenzuarbeiten; sie widmeten sich der Aufgabe, die Sache der Tugend gegen unmoralische Spitzfindigkeiten in Schutz zu nehmen, aber sie kamen zu spät, das Uebel hatte bereits zu sehr um sich gegriffen, und die letzte Folge der von den Sophisten hervorgerufenen Verderbniß war der Untergang Griechenlands. In der eigentlichen Philosophie, meint man, seien Plato's Speculationen von ähnlichen Tendenzen geleitet worden. Er war der Gründer und das Haupt der idealistischen oder spiritualistischen Schule, im Gegensatz zur materialistischen oder sensualistischen, welche durch den Einfluß der Sophisten die allgemein herrschende geworden sein soll; und er war der Vertheidiger des intuitiven oder aprioristischen Charakters der moralischen Wahrheit, im Gegensatz zu der von den meisten Plato-Kritikern als gemein und herabwürdigend angesehenen Nützlichkeitslehre.

Die Leser von Grote's Geschichte Griechenlands kennen die schwer wiegenden Argumente, welche dort gegen diese landläufige Ansicht in's Feld geführt wurden. Grote glaubt nicht, daß die angebliche sittliche Entartung eine Thatsache war, und er leugnet entschieden, daß die Sophisten Schuld daran waren, oder daß die mit diesem Namen bezeichneten Personen irgend welche Lehren,

geschweige denn die ihnen zugeschriebenen unsittlichen, mit einander gemein hatten. Er behauptet, es sei keineswegs erwiesen, daß irgend einer von ihnen die angeführten Meinungen gelehrt hat, und es sei vollständig erweisbar, daß einige darunter das Gegentheil lehrten; er behauptet, daß die Sophisten keine Secte sondern die Gesamtheit der Lehrer von Beruf waren, und daß die von ihnen vorgetragene Vorschriften der Moral und der Klugheit, wie das überall bei den berufsmäßigen Lehrern als Classe der Fall ist, die allgemein geltenden und als rechtgläubig anerkannten Lehren ihres Landes waren; daß Plato's Kampf eben gegen diese gangbaren Ansichten gerichtet war, und daß daher seine Gegnerschaft gegen die Sophisten stammt; und daß endlich sein Zeugniß gegen sie, wäre es selbst weit belastender als es ist, uns so lange nichts gelten kann, als wir nicht, gleich ihm, unsere Verdammung auf das Verhalten der Menschheit im Allgemeinen ausdehnen wollen. Diese Ansichten Grote's, von deren buchstäblicher Wahrheit wir überzeugt sind, erfahren durch seine Prüfung der platonischen Schriften eine immer neue Befräftigung; ja wir halten es für möglich, seine Beweisführung noch zu verstärken, indem wir nachweisen, daß Plato's eigene Schilderung der Sophisten der gegen dieselben auf Plato's Autorität hin erhobenen Anklage widerspricht.

Zunächst, wer waren die Sophisten? Im weiteren Sinne des Wortes war es eine allgemeine Bezeichnung für Männer, welche sich mit philosophischen Speculationen abgaben. Alle die älteren Philosophen, deren Theorien in Grote's ersten zwei Capiteln dargestellt werden, wurden im gewöhnlichen Sprachgebrauch Sophisten genannt, besonders dann, wenn sie, wie es wahrscheinlich bei ihnen allen der Fall war, mündlich lehrten und sich für ihren Unterricht bezahlen ließen. Boeckh sagt vom berühmten Mathematiker Eudoros, einem von Plato's Zeitgenossen: „dort lebte er als Sophist, das heißt, er lehrte und hielt Vorträge\*.“ Gegen diese Männer als Gesamtheit wird keine Anklage vorgebracht; auch zeigt Plato keine Feindseligkeit gegen sie. Aber die eigentlich so genannten Sophisten waren Männer, welche über menschliche, im Unterschiede zu kosmischen Problemen forschten, welche aus dem Unterricht in der bürgerlichen Weisheit einen Beruf machten, und junge Männer in solchen Kenntnissen ausbildeten, welche eine Ausrüstung für das sociale oder politische Leben bildeten. Als ein Mann, dessen ganzes Leben der Erforschung dieser Gegenstände gewidmet war, wurde auch Sokrates, sowohl während seines Lebens, als

\*) Grote, I, 123, Anmerkung.

nach seinem Tode, zu den Sophisten gezählt. Aeschines nennt ihn so in seiner Rede gegen Timarchos. Sokrates, der in einer Rede des Demosthenes\*) selbst ein Sophist heißt, deutet in unverkennbarer Weise auf Plato als einen Sophisten hin\*\*). Ein Sophist mit Namen Mikkos erscheint im platonischen Dialog *Thyrsis* als Begleiter und Lobredner (*επαυμένης*) des Sokrates. Die hervorragendsten Sophisten aber, welche Zeitgenossen des Sokrates waren, die vermeintlichen Häupter jener unmoralischen und verderblichen Lehrer, gegen welche er angekämpft haben soll, waren Protagoras, Prodikos und Hippias. Sie kommen alle drei in dem großen und vielseitigen Werke Plato's vor, welches den Namen Protagoras trägt, und werden auch in anderen Dialogen oftmals namentlich erwähnt; ja mit Hippias allein beschäftigen sich zwei Dialoge. Während sich nun in diesen Schriften die deutliche Absicht Plato's kundgibt, den Ruhm dieser Männer zu verkleinern und sie der Unwissenheit in den Dingen zu zeihen, welche sie zu lehren sich erbieten, wird ihnen doch nie ein Gedanke oder eine Gesinnung von irgend unsittlicher Tendenz zugeschrieben, hingegen oftmals ernste und eindrucksvolle Ermahnungen zur Tugend.

Dem Protagoras insbesondere wird eine Rede über die sittlichen Tugenden in den Mund gelegt, welche Grote\*\*\*) mit Recht für „eine der schönsten Stellen in Plato's Schriften“ hält. Sie wird durch einen Zweifel veranlaßt, welchen Sokrates, ernsthaft oder ironisch, in Betreff der Lehrbarkeit der Tugend äußert, und zwar deswegen, weil es nicht wie für andere Dinge, so auch für die Tugend anerkannte Lehrer gebe. Diese Thatsache räumt Protagoras ein und sagt: der Grund, warum es keine besonderen Lehrer der Tugend giebt, ist, daß alle Menschen sie lehren. Geschicklichkeit in einer besonderen Kunst oder einem besonderen Handwerk brauchen nur Wenige zu besitzen zum Besten Aller; aber sociale und bürgerliche Tugend, die in Gerechtigkeit und Selbstbeschränkung besteht, ist bei Jedermann unerläßlich; und da die Wohlfahrt eines Jeden das Vorhandensein dieser Tugend bei den Anderen gebieterisch fordert, so schärft sie ein Jeder allen Uebrigen ein. Es folgt darauf eine ebenso beredte als ächt philosophische Auseinandersetzung †) über „die Entwicklung und Verbreitung des Gemeingefühls, — der Allen gemeinsamen, fest-

\*) Contra Lacritum. Grote, III, 178, Anmerkung.

\*\*) In seiner oratio ad Philippum. S. Grote, III, 462.

\*\*\*) Grote, II, 45.

†) ebend.

gewurzelt, sittlichen und gesellschaftlichen Gesinnung in einem Gemeinwesen; eine Gesinnung, welche weder zu Anfang von einem künstlerischen oder wissenschaftlichen Gesetzgeber vorgeschrieben, noch in einer besonderen, von der übrigen Gemeinschaft getrennten, Classe oder Gilde verkörpert, noch durch förmliche berufsmäßige Lehrer eingeschränkt, noch durch logische Zergliederung geprüft, noch durch Vergleichung mit einem objectiven Maßstab bewahrt worden ist; sondern welche von selbst erwachsen ist und sich selbst behauptet, und welche geprägt, vielfältigt und im Umlauf erhalten wird durch die verabredungslose Verschwörung der Gesamtheit — durch die allgegenwärtige Wirksamkeit des Königs Nomos\*) und seiner zahlreichen Parteigänger“. Diesen gebräuchlichen Maßstab der Tugend nimmt auch Protagoras in vollem Umfang an. Er hält es\*\*) „für ausgemacht, daß Gerechtigkeit, Tugend, Gut und Böse u. s. w. bekannte, genau definirte, unbestreitbare Dinge sind, welche gründlich verstanden und von Allen gleich gedeutet werden“. Er erhebt nicht den Anspruch, die allgemeine Meinung zu verbessern, sondern er\*\*\*) „lehrt in seinen beredten Darstellungen und Erläuterungen dieselbe öffentliche und private Moral, welche jeder Andere lehrt; nur kann er einigermaßen wirksamer lehren als diese“, und †) „worin er die große Masse zu überbieten behauptet, darin überbietet er sie wirklich“. Sokrates aber (oder Plato unter seinem Namen) nimmt diesen gebräuchlichen Maßstab der Tugend nicht an, betrachtet Gerechtigkeit, Tugend, Gut und Böse nicht als Dinge, die wohl verstanden werden, sondern als solche deren Wesen und deren Wortverstand erst zu erforschen ist, und wird natürlich in diesem Punkte mit Protagoras handgemein; indem er nun das ganze Kreuzfeuer der sokratischen Methode auf ihn wirken läßt, überführt er ihn der Unfähigkeit, eine Definition oder Theorie dieser Dinge zu geben, welche Unfähigkeit in der Redeweise Plato's so ausgedrückt wird, daß er nicht wisse, was diese

\*) *Nóμος ὁ πάντων βασιλεύς*, ein Wort des Pindar, welches von Herodot (wie auch von Plato selbst, im Gorgias) citirt, und von Grote bei vielen Anlässen überaus glücklich angewendet wird. Grote sagt (I, 252): „Man muß sich die weite Bedeutung des Wortes *Nóμος*, wie es von Pindar und Herodot gebraucht wurde, vor Augen halten. Dieselbe umfaßt positive Moralsvorschriften, religiöse Ceremonien, geheiligte Gebräuche und locale Neigungen oder Abneigungen.“ *Nóμος*, so verstanden, schließt alles ein, was durch Gesetz, Sitte oder die allgemeine Gefühlswaise anbefohlen und alles was im Verlaß auf diese freiwillig anerkannt wird.

\*\*) Grote, II, 47.

\*\*) ebend., 73.

†) ebend., 77.

Dinge sind. Diese Schwäche des Protagoras in der Discussion und das Nichtstandhalten seiner Ansichten einer logischen Prüfung gegenüber werden mit großem Nachdruck gegen den Sophisten geltend gemacht. Aber es ist bemerkenswerth, daß so oft Protagoras bei der Beantwortung der Fragen des Sokrates genöthigt ist, zwischen zwei Meinungen zu wählen, von denen die eine in Wirklichkeit oder dem Anschein nach die sittlichere oder erhabener ist, er sich nicht nur für die höhere Ansicht entscheidet, sondern auch erklärt, daß keine andere Entscheidung zu seiner Vergangenheit stimmen würde, die (wie er oftmal bemerkt) ihm nichts zuzugeben gestatte, was die Würde oder die Anforderungen der Tugend herabsetzt. Es wird dadurch bewiesen (soweit etwas, was ihm Plato in den Mund legt, überhaupt Beweiskraft haben kann), daß er nicht nur niemals andere als tugendhafte Lehren vortrug, sondern daß er auch in dieser zwiefachen Rücksicht, als Vertreter tugendhafter Doctrinen wie um seines musterhaften und ehrenvollen Lebenswandels willen, einen fest gegründeten Ruf besaß. Endlich ist es Sokrates, welcher in diesem Dialog die „entwürdigende“ Lehre des Utilitarianismus vertritt — wenigstens jenen Theil desselben, der dessen Widersachern am meisten verhaßt ist, nämlich die Lehre des Hedonismus, welche besagt, daß Lust und Abwesenheit von Schmerz die Endzwecke der Moral sind, im Gegensatz zu Protagoras, dem diese Ansicht widerstrebt. Diese Umkehrung der Rollen, welche die erwähnten Kritiker den beiden Lehrern zugewiesen haben, ist einigen derselben so unbequem, daß sie (um nur Plato nicht eine so „gemeine“ Lehre zuschreiben zu müssen) zu der ungereimten Aufstellung ihre Zuflucht nehmen, eines der schönsten Muster von Analyse in Plato's Schriften sei ironisch gemeint, um einen Sophisten lächerlich zu machen, — der doch gar nicht als Vertreter der darin enthaltenen Ansicht dargestellt wird. Fügen wir hinzu, daß Protagoras, obwohl anfangs über seine Widerlegung durch Sokrates verstimmt, doch im besten Einvernehmen von demselben scheidet und ihm am Schlusse des Dialoges verkündet, daß er es zu großer Vollkommenheit in der Weisheit bringen werde.

Dem Proditos von Keos ist kein Dialog gewidmet, auch finden wir Sokrates niemals damit beschäftigt, seine Ansichten zu widerlegen. Abgesehen von ein paar hauptsächlich auf seine subtilen Wortunterscheidungen zielenden Strichen heiterer Spottlust, die sich zumeist im Protagoras finden, und deren Absicht weniger die Herabsetzung des Proditos, als die Steigerung des dramatischen Interesses des so hochdramatischen Dialoges sein dürfte, und ab-

gesehen davon, daß er seinen Theil an den Spöttereien hat, welchen sich die Sophisten wegen des Geldes, das sie von ihren Schülern nehmen, gefallen lassen müssen, wird Prodikos von Plato mit auffälliger Rücksicht behandelt. Sokrates bekennt nicht nur, daß er ihm als Denker verpflichtet sei, sondern er nennt ihn auch mehr als einmal, wenigstens halb ernsthaft, seinen Lehrer; und im Theaetet läßt ihn Plato sagen, daß er in den Unterredungen mit jungen Männern die Fähigkeit besitze, herauszufinden, welchen er selbst nichts nützen könne, und zu beurtheilen, welcher Lehrer ihnen zuträglich sein werde, und daß er viele an den Prodikos gewiesen habe, ein sicherer Beweis, daß in Plato's Augen Prodikos kein Jugendverderber, sondern ein Verbesserer der Jugend war. Thatsächlich kennen wir Prodikos als Verfasser des berühmten Apologs, „die Wahl des Herakles“ genannt, einer der nachdrücklichsten Ermahnungen in dem Gesammtbereiche der alten Literatur, ein Leben voll Arbeit und Entsagung einem Leben des Genusses und Behagens vorzuziehen. Der Inhalt dieser Schrift ist uns durch Xenophon erhalten worden, in dessen Memorabilien Sokrates dieselbe dem Aristipp in Erinnerung bringt und dazu bemerkt, daß dieß ein Lieblingsvortrag des Prodikos war, einer derjenigen, die er am häufigsten gehalten habe\*); und dieses Stück zeigt eine nähere Verwandtschaft, als irgend etwas in Plato's Schriften, mit den moralischen Lehren, welche Xenophon dem wirklichen Sokrates zuschreibt. Prodikos also kommt bei allen Anklagen, welche gegen die Sophisten wegen entsittlichender Lehren oder eines derartigen Einflusses erhoben werden, ganz und gar nicht in Betracht.

Hippias, ein Mann, der unter seinen Zeitgenossen durch die seltene Vielseitigkeit seiner Fähigkeiten hervorragte, wird von Plato weniger rücksichtsvoll behandelt. Die beiden Dialoge, welche seinen Namen führen, stellen ihn nicht nur (gleich Protagoras) als unfähig dar, es mit Sokrates in der philosophischen Debatte aufzunehmen, oder eine philosophische Theorie der Gegenstände zu geben, über welche er zu sprechen gewohnt war, sondern sie überhäufen ihn auch mit Spott von gröberer Art, als sonst bei Plato gewöhnlich ist, wegen seiner naiven Eitelkeit und seines Selbstvertrauens. Es ist wohl möglich, daß der wirkliche Hippias in dieser Hinsicht zum Spotte Anlaß gab; aber von jeder Spur einer unmoralischen oder lasterhaften Lehre ist der Hippias Plato's ebenso frei wie sein Protagoras und sein Prodikos. Im sogenannten kleineren Hippias wird dieser Sophist eingeführt, wie er eben unter großem Beifall eine

\*) — *περὸ δὴ καὶ πλείστοις ἐπιδείκνυται* — Xenoph. Mem. II, 1, 21.  
M II, gef. Werke. XII.

Vobrede auf den Charakter des Achilles in der Ilias, verglichen mit dem des Ulysses in der Odyssee, geschlossen hat, in welcher er die große moralische Ueberlegenheit des Ersteren hervorgehoben hatte. Nun gaben selbst die besseren Griechen dem offenen, freimüthigen und rüchhaltslosen Charaktertypus nicht allemal so entschieden den Vorzug vor jenem, welcher lobenswerthe Ziele mit Schlanheit und Verstellung verfolgt; so daß Hippias von Plato als ein Mann dargestellt wird, dessen moralische Vorstellungen, soweit sie von den allgemein geltenden abweichen, auf einer ungewöhnlich hohen Stufe standen, ähnlich wie dieß in Betreff des Sophokles aus dem Charakter des Neoptolemos im Gegensatz zum Ulysses in seinem „Philoktet“ erhellt. Der Sophist hält an dieser Hochstellung der Wahrhaftigkeit und Aufrichtigkeit durch den ganzen Dialog fest, während die einzige darin vorkommende ethische Lehre von üblem Klang dem Sokrates selbst zugetheilt ist. Dieser stützt nämlich auf eine Reihe von Argumenten, die Hippias zu widerlegen sich gänzlich außer Stande sieht, die Behauptung, daß Jener, der wissentlich etwas Falsches sagt, weniger schlecht ist als Jener, der es unwissentlich sagt, und stellt den allgemeinen Satz auf, daß „wer die Menschen mit Absicht schädigt oder betrügt oder belügt oder ihnen Böses zufügt, besser ist als Jener, der dasselbe unabsichtlich thut“.\*) Grote bemerkt dazu mit Recht, daß „wenn dieser Dialog in solcher Form auf uns gekommen wäre, daß die Rollen vertauscht und das Räsonnement des Sokrates dem Hippias in den Mund gelegt wäre, die meisten Kritiker darin wahrscheinlich ein Gewebe von Sophismen erblickt hätten, welches die harten Beinamen, die sie den athenischen Sophisten als Personen, welche zwischen Wahrem und Falschem keinen Unterschied machen, gleichwie als Zerstörern der Moral und Verderbern der Jugend ertheilen, vollauf rechtfertigen kann. Aber in Wirklichkeit wird Alles, was im Munde des Hippias für Sophisterei gegolten hätte, von Sokrates vorgebracht, während Hippias nicht nur seinen Folgerungen widerstrebt und an der hergebrachten ethischen Gesinnung selbst dann hartnäckig festhält, wenn er nicht im Stande ist, sie logisch zu vertheidigen, sondern auch die ihm von Sokrates aufgedrungenen Sätze verabscheut, gegen seine eigensinnige Streitsucht protestirt und sich nur durch vieles Zureden bewegen läßt, die Unterredung fortzusetzen“.\*\*\*) Es ist klar, wie vortheilhaft die Ankläger des Sokrates diese seine Lehre vor den Geschworenen

\*) Grote, I, 390.

\*\*) ebend., 394.

hätten verwerthen können, obwohl sie weiter nichts ist, als eine paradoxe Form, welche der wirkliche Sokrates (wie wir durch Xenophon erfahren) einer seiner Lieblingslehren gab, die von Plato angenommen und nachdrücklich verfochten wurde: daß nämlich die Erkenntniß die Wurzel aller sittlichen Vollkommenheit sei.

Außer diesen drei ausgezeichneten Männern sind die beiden Brüder im Euthydemus die einzigen Sophisten (im engeren Sinne), welche von Plato redend eingeführt oder im Wortkampf mit Sokrates dargestellt werden; diese werden aber nicht als Personen von irgend welcher Berühmtheit geschildert (obwohl jemand, der den Namen Euthydem führt, im Cratylus in Verbindung mit einem philosophischen Paradoxon erwähnt wird), sondern als alte Männer, die ihr Leben mit Unterweisung in gymnastischen und militärischen Uebungen und in der Rhetorik verbracht und erst ganz kürzlich der Dialektik oder der Kunst der Discussion ihre Aufmerksamkeit zugewendet haben. Wir wissen sonst nichts über diese Personen, welche vielleicht vollständig erfunden sind; in jedem Fall aber macht die Sorgfalt, mit der sie als Neulinge in ihrer Kunst dargestellt werden, es unmöglich, sie als Vertreter der Sophisten anzusehen. Die Absicht dieses Dialoges ist offenbar die, die gegen Sokrates, und ohne Zweifel auch gegen Plato, erhobene Anschuldigung zurückzuweisen, daß sie sprachliche Gaukeleien und logische Verirrkünste betrieben; und das geschieht durch die Zeichnung eines Zerrbildes des unsinnigsten logischen Gaukelspiels in der Person von Euthydem und Dionysodor einerseits, und andererseits dadurch, daß ein Muster von Plato's Ideal der ächten sokratischen Methode vorgeführt wird; es werden die wirkliche Dialektik und die Crisitik einander gegenübergestellt; die letztere verwirrt und demüthigt einen unbefangenen Jüngling, indem sie ihn mittelst sprachlicher Zweideutigkeiten in offenbare Sinnlosigkeiten verwickelt, während die erstere ihn erimuthigt und zum kräftigen Gebrauche seines Verstandes anspornt, indem sie sein Denken klärt und läutert. Grote's Bemerkungen über diesen Dialog, wie über die meisten andern Gespräche, sind ausnehmend anziehend und werthvoll. Es genügt hier zu bemerken, daß die Absicht des Euthydemus nicht dahin geht, irgend wen herabzusetzen, sondern die gegen die Dialektik erhobenen Anklagen zurückzuweisen, indem die löbliche Form derselben in scharfem Gegensatz zu der verwerflichen dargestellt wird.

Es findet sich somit absolut nichts in Plato's Schilderung der einzelnen Sophisten, was die gewöhnlich gegen dieselben vorgebrachten Anschuldigungen rechtfertigen könnte. Es giebt aber eine

andere Classe von Lehrern, mit denen er allerdings härter verfährt, und denen er, wengleich nur einmal, in der That unmoralische Lehren in den Mund legt. Dieses sind die Rhetoriker oder Lehrer der Redekunst; ein Beruf, der manchmal mit dem eines Sophisten zusammenfiel, der aber von Plato in demjenigen seiner Werke, in welchem er mit der Redekunst am schärfsten in's Gericht geht, sorgfältig davon getrennt wird. Die Muster dieser Gattung sind Gorgias, Polos und Thrasmachos; und über alle diese erringt Plato's Sokrates glänzende Siege. Da demnach in Betreff der Angriffe Plato's gegen die Rhetoriker etwas mehr Begründung für die gewöhnliche Auffassung vorhanden ist als im Falle der Sophisten, so ist es wohl der Mühe werth zu zeigen, wie wenig dieses Etwas beträgt.

Die Rhetorik, als Kunst der Ueberredung, ist nothwendig dem Vorwurf ausgesetzt, daß sie in gleicher Weise zur Unterstützung des Rechts wie des Unrechts verwendet werden und daß sie dazu dienen kann „die schlechtere Sache als die bessere erscheinen zu lassen“. Aber so weit waren ihre beliebtesten Lehrer in Griechenland davon entfernt, sie zu solchen Zwecken zu lehren oder zu empfehlen, daß wir Gorgias, den berühmtesten unter ihnen, in dem Dialog, welcher seinen Namen führt und dazu bestimmt ist die Rhetorik und ihre Vertreter zu Boden zu strecken, einen solchen Gebrauch der Kunst mit Entschiedenheit von sich weisen sehen. Nachdem er in hochtönenden Worten den Werth seiner Kunst gepriesen hat, den politischen Einfluß und die Macht, mit welcher sie ihre Adepten ausrüstet, bemerkt er weiter, daß sie gleich allen anderen Fähigkeiten zu guten Zwecken gebraucht werden sollte; und gleich wie die Lehrer der Gymnastik nicht getadelt oder aus der Stadt vertrieben werden, wenn einer ihrer Schüler seine Körperkraft zur Mißhandlung seiner Eltern oder Freunde mißbraucht, so sei es auch nicht die Schuld der Lehrer der Redekunst, wenn ihre Zünger das ihnen verliehene werthvolle Vermögen zu ungerechten Zwecken gebrauchen; „denn sie (die Lehrer) haben es ihnen zur richtigen Verwendung gegen die Feinde des Staates und gegen Missethäter, zur Abwehr und nicht zum Angriff verliehen.“ So weit Gorgias, welcher selbst in diesem hochpolemischen Dialoge mit beträchtlicher Achtung behandelt wird und dessen Würde dadurch gewahrt erscheint, daß ihn Plato dem Kreuzverhör des Sokrates entriickt, sobald der Kampf ernsthaft zu werden anfängt. Wir dürfen füglich annehmen, daß sein Unterricht ebenso erhaben über jede Anschuldigung der Immoralität war wie jener des Sokrates, des berühmtesten und erfolgreichsten griechischen Lehrers der Rede-

kunst, dessen Werke auf uns gekommen sind, und auf dessen ernste und eindrückliche Mahnungen zur Tugend wir blos hinzuweisen brauchen.

Der Streit wird von Polos weiter geführt, einem anderen Lehrer der Redekunst, welcher als ein viel jüngerer und sehr übermüthiger Mann geschildert wird. Zwischen diesem und Sokrates entspinnt sich nun eine dramatisch belebte Discussion mit viel Hefigkeit auf der einen und viel Sarkasmus und Ironie auf der andern Seite. Sokrates behauptet, daß Ungerechtigkeit üben das größte Uebel sei, ein viel größeres als Ungerechtigkeit erleiden; während Polos im Gegentheil behauptet, daß ein ungerechter Mann, welcher der Strafe entgeht und die Ungerechtigkeit in so großem Maßstab übt, daß er durch sie einen glänzenden Erfolg erringt — besonders dann, wenn er sich zum Alleinherrscher seiner Stadt aufwirft — in höchstem Maße beneidenswerth ist. Das scheint nun Wasser auf die Mühle von Grote's Gegnern zu sein, ist aber in Wahrheit eine wirksame Bekräftigung seiner Ansicht; denn es kann keinem Leser Plato's entgehen, daß, was Polos hier ausspricht (obwohl es vom platonischen Protagoras als ein Vorurtheil des gemeinen Volkes verleugnet wird)\*), die allgemein angenommene Meinung und feststehende Gesinnung der griechischen Welt war. Darauf beruft sich auch Polos und sagt: „Frage nur irgend einen der Anwesenden“, worauf Sokrates erwiedert: „Anstatt mich durch Gründe zu widerlegen, erdrückst du mich durch Zeugen=Aussagen, wie ein Redner vor Gericht. Ich zweifle nicht, daß alle Zeugen auf deiner Seite stehen. Wenn du den Nikias fragst“ (welcher als der sittlich reinste Bürger und Staatsmann seiner Zeit galt) „oder den Aristokrates oder das ganze Haus des Perikles oder jede andere beliebige Familie, kurz jeden Athener oder Fremden, den du willst, so werden sie dir alle beistimmen; ich aber, ein einzelner Mann, stimme dir nicht bei, und der einzige Zeuge, den ich anrufen werde, wirst du selbst sein; wenn ich dich nicht davon überzeugen kann, daß ich Recht habe, so werde ich glauben, nichts geleistet zu haben.“ Aehnliche Belege für die Allgemeinheit dieser Ansicht finden sich auf jeder Seite der platonischen Dialoge. Ob es der ehrgeizige und gesinnungslose Alkibiades, oder der jugendliche und lernbegierige Theages, oder die zwei ernstern, ehrwürdigen Alten aus Kreta und Lakedaemon sind, welche in den „Gesetzen“ auftreten, sie sprechen Alle mit einer Stimme: der Alleinherrscher, der die Gewalt usurpirt hat und jeder Andere,

\*) Plato, Protagoras, 333 C, D, und 359 E.

der durch Ungerechtigkeit hervorragende Erfolge erzielt, ist ein beneidenswerther Mann; — ein solcher Mann (fügen sie gewöhnlich hinzu), wie wir und die ganze Welt und auch du, Sokrates, wenn du es nur vermöchtest, gerne sein wolltest. Sokrates erhebt den Anspruch auf vollkommene Originalität in Betreff der entgegengesetzten Meinung, daß nämlich Ungerechtigkeit ein Uebel ist, und zwar das ärgste, das den Menschen treffen kann — ein Satz, mit welchem wir durch die Lehren Plato's selbst, der Stoiker und einiger christlicher Secten so vertraut sind, daß er zu einem Gemeinplatz, ja vielfach zur bloßen Phrase geworden ist. Wir Modernen sind daher geneigt frischweg zu schließen, daß die Negirung dieser Lehre eine Verleugnung der moralischen Verpflichtungen in sich schließt. Aber achten wir auf Polos selbst in diesem Dialog. Sokrates stellt an ihn die Frage: „Du glaubst, daß es etwas Schlechteres (*κακίον*) ist, Unrecht zu leiden als Unrecht zu thun? Glaubst du auch, daß es etwas Niedrigeres oder Schimpflicheres (*αἰσχρόν*) ist?“ Polos räumt das Gegentheil ein, und nun geht Sokrates daran, nachzuweisen (allerdings mittelst eines Trugschlusses), daß, was mehr *αἰσχρόν* ist, auch mehr *κακίον* sein muß. Nun ist diese Unterscheidung des Polos genau jene, welche die Griechen machten. Ihre Meinung, daß ein ruchloser Mann glücklich wäre, wenn er mit seiner Ruchlosigkeit Erfolg hätte, ließ ihnen diesen schlechten Mann um nichts weniger verabscheuenswerth erscheinen. Er mußte zurückgehalten, gezüchtigt und, wenn nothwendig, vertilgt werden, nicht weil seine Schuld ein Uebel für ihn, sondern weil sie ein Uebel für Andere ist. Er wurde angesehen als Einer, welcher sein eigenes Glück suchte und, wenn es ihm gelang, erreichte durch das Unglück und das Leiden der Anderen, und welcher daher, wenn irgend möglich, nicht geduldet werden dürfe. Diese Lehre weicht von der bei modernen Moralisten üblichen allerdings ab, aber es ist keine unmoralische Lehre, und selbst, wenn sie es wäre, so haben die Sophisten und Rhetoriker sie doch nicht erfunden, sondern als allgemein herrschend vorgefunden. Die Reden des Glaukon und Adeimantos im zweiten Buch der Republik lehren uns diese Auffassung der Sache kennen. Beide Redner mißbilligen das ungerechte Leben auf das ernstlichste und wünschen sehnlichst die Ueberzeugung zu gewinnen, daß es für den Uebelthäter selbst ein Unheil sei. Aber nach ihrer Darstellung fordert alle Welt, und darunter auch Jene, welche die Tugend am eindringlichsten predigen, zur Tugendübung als zu einem Opfer auf, indem sie das Leben des Gerechten als schwierig und dornenvoll, das des

Ungerechten als leicht und angenehm schildern. Die Besten unter ihnen stellen die Sache so dar, als sei die Gerechtigkeit für den Handelnden nur wegen des sie begleitenden Rufes und Ansehens in der Gesellschaft begehrenswerth; womit gesagt ist, daß Einer, der den Ruf und den Lohn der Gerechtigkeit ohne diese selbst besitzen könnte, im höchsten Maße glücklich wäre, da ihm der Lohn zufiele ohne die Mühen, deren Preis er ist; Jener hingegen, der die Gerechtigkeit selbst besäße, aber ihres Lohns enttrathen würde, wäre unfähig unglücklich. Ein Jeder würde ungerecht sein, wenn der Ring des Gyges sein eigen wäre, der seinen Träger nach dessen Belieben unsichtbar macht. Bei einem so bemerkenswerthen Zeugniß über den allgemein herrschenden Glauben kann nur die baare Unwissenheit die Verantwortlichkeit dafür den Sophisten und Rhetorikern zuschreiben. Wir können hinzufügen, daß selbst Polos von Plato so wenig gehässig dargestellt wird, daß sein Uebermuth sich unter Sokrates' Kreuz- und Quersfragen mäßigt; er ist nicht unredlich, sträubt sich nicht eigensinnig dagegen, überzeugt zu werden, und bekennt sich schließlich als widerlegt. Der Redner in diesem Dialog, welcher wirklich unmoralische Lehren vertritt, welcher leugnet, daß Ungerechtigkeit ein *αἰσχροῦν* ist und behauptet, Recht und Unrecht sei blos eine Sache der Uebereinkunft, ist Kallikles, weder ein Sophist noch ein Rhetoriker, sondern ein rühriger und ehrgeiziger Politiker, der, obwohl er mit den Rhetorikern verkehrt, doch seine Verachtung der Sophisten zur Schau trägt und einen Charaktertypus darstellt, welcher ohne Zweifel unter den griechischen Politikern häufig zu finden war, wenn wir gleich bezweifeln dürfen, daß diese sich jemals offen zu den Grundsätzen bekant haben, nach denen sie handelten.

Der zweite Lehrer der Rhetorik, welchen Plato auf's Korn nimmt, ist Thrashmachos, der in der Republik als barsch, anmaßend, selbst unverschämt in seiner Discussionsweise dargestellt wird, und den Plato, bis auf eine wenig erhebliche Verschiedenheit, wesentlich dieselben Lehren wie Kallikles bekennen läßt. Er wird dem entsprechend widerlegt und bloßgestellt; aber selbst Thrashmachos endigt besser, als er angefangen, und obwohl er an der langen Fortsetzung des Gespräches keinen Antheil nimmt, vereinigt er sich doch mit den Anderen, um Sokrates zum Fortfahren zu bewegen und scheidet von ihm im besten Einvernehmen. Diese eine Schilderung des Thrashmachos, welche nicht von ihm selbst, sondern von Plato dort entworfen wird, wo er eines Vertreters für eine unmoralische Lehre bedarf, ist der einzige Fall, der sich aus Plato's Schriften zur Unterstützung der Ansicht anführen läßt,

die den Sophisten unmoralische Lehren zur Last legt; und Thrasy-  
machos war kein Sophist, sondern ein Rhetoriker.\*)

Trotz alledem ist es weder möglich, noch nothwendig zu  
bestreiten, daß Plato eine ungünstige Meinung von den Sophisten  
im Allgemeinen hatte, und daß seine Schriften viele Belege dafür  
enthalten, daß die Abneigung gegen sie in der athenischen Gesell-  
schaft weit verbreitet war. Ihre Unbeliebtheit läßt sich aber er-  
klären, ohne daß wir die Annahme nöthig haben, sie sei vom  
Standpunkte der Moral eine wohl verdiente gewesen. Vor Allem  
war die Verurtheilung der Sophisten durchaus keine einmüthige.  
Obwohl der Name Sophist bereits ein Wort des Tadelns ge-  
worden war, so war er doch auch ein Ausdruck des Lobes; Plato\*\*)  
selbst spricht von „der ächten sophistischen Kunst“ (*ἡ γένηται γερὰτα  
σοφιστικῆ*) als von einem Ding, das er von etwas Lobens-  
werthem nicht völlig unterscheiden kann, und fragt: „Haben wir  
nicht, als wir den Sophisten suchten, unvermerkt den Philosophen  
gefunden?“\*\*\*) An einer andern Stelle, wo er von den zweck-  
mäßigen Einrichtungen der Natur spricht, sagt er, daß die Götter  
bewunderungswürdige Sophisten sind. Der Name Sophist war,  
wenn er jemandem beigelegt wurde, ein Schimpfwort oder eine  
Huldigung, je nach der Person, welche ihn gebrauchte, wie in  
unseren Tagen der Name Metaphysiker oder Nationalökonom oder  
Malthusianer. Diese doppelte Auffassung dauerte bis in die  
spätesten Perioden der griechischen Cultur fort; sie erhielt sich auch  
noch zur Zeit, da das Wort Philosoph als die Bezeichnung,  
welche die speculativen Denker aller Arten für sich in Anspruch  
nahmen, in Gebrauch gekommen war; während man doch erwarten  
konnte, daß dieser Name alle günstigen Ideen-Verknüpfungen an  
sich ziehen und dem Namen Sophist nur die ungünstigen übrig

\*) In den Gesetzen wird in gereiztem Tone von gewissen Personen  
gesprochen, welche die dem Kallikles und Thrasymachos in den Mund gelegten  
Lehren vertreten sollen; aber sie werden an keiner Stelle Sophisten genannt  
und es scheinen darunter die Naturforscher verstanden zu sein, welche die  
göttliche Natur von Sonne, Mond und Planeten leugneten und sie als  
*ἡν καὶ λίθους* (Leg. 886 D) bezeichneten. Da die Person, welcher in erster  
Linie dieser Ausspruch zugeschrieben wurde, Anaxagoras war, der von all  
diesen alten Forschern bei der Nachwelt so ziemlich den höchsten Ruf der  
Frömmigkeit und sittlichen Strenge erworben hat, so sehen wir in dieser  
Anklage nur einen Ausfluß jenes odium theologicum, welches Plato in  
seinen besseren Tagen fremd war, das aber in den Gesetzen, seiner letzten  
Schöpfung, stark hervorbricht.

\*\*) Plato, Sophistes, 231 B.

\*\*\*) ebend., 253 C.

lassen würde. So wird in einem der Dialoge des Lucian, welcher ein Zeitgenosse von Marc Aurel war, der Sophist mit dem Philosophen identificirt und als der auserlesene und berufsmäßige Prediger und Hüter der Tugend geschildert. \*) Diejenigen Personen in Plato's Schriften, welche die schlechteste Meinung von den Sophisten hegen, sind entweder praktische Politiker, deren Geringschätzung der Theoretiker ja in keinem Zeitalter eine seltene oder regelwidrige Erscheinung ist, oder ältliche und ehrenwerthe Familienväter, welche mit Ansehen und Erfolg durch's Leben gegangen sind, ohne jene Fertigkeiten zu besitzen, nach denen sie nun die jüngere Generation streben sehen. Der Charakter bei Plato, welcher das stärkste Beispiel von mit Verachtung gemischtem Haß gegen die Sophisten giebt, ist Anytos im Meno. Dieser Mann, ein Politiker von Ruf und Einfluß, bricht, sobald er sie nur nennen hört, in einen Strom von Schmähungen aus, nennt sie Leute, mit denen sich abzugeben Wahnsinn ist und deren Anwesenheit keine Stadt dulden sollte, obwohl er auf Befragen eingestehen muß, daß er nie mit einem von ihnen gesprochen hat und ihre Lehren nur vom Hörensagen kennt; aber darum mäßigt er doch nicht die Entrüstung, mit der er sie als „Jugendverderber“ brandmarkt, dieselbe Beschuldigung, die er später im Verein mit Meletos — wir wissen Alle, mit welchem Erfolge — gegen Sokrates erhoben hat. Es ist erwähnenswerth, daß Xenophon \*\*) auf die Gewähr des Sokrates selbst hin den Ursprung des Hasses erzählt, welchen Anytos gegen ihn hegte; Sokrates hatte sich über die Erziehung, die Anytos seinem Sohn zu Theil werden ließ, tadelnd geäußert, indem er meinte, daß ein Mann, der für sich selbst die höchsten Ehren im Staate anstrebe, seinen hoffnungsvollen Sohn für einen höheren Beruf als für seinen eigenen, den eines Lohgerbers, zu erziehen verpflichtet sei. Das ist vielleicht ein gutes Beispiel von der Art, wie ehrenwerthe alte Athener

\*) Dort wird Solon sprechend eingeführt, und er verherrlicht dem Anacharsis gegenüber in einem Ton, der an die Leichenrede des Perikles erinnert, die Vortrefflichkeit der athenischen Sitten: *Ῥυθμιζομεν οὖν τὰς γνώμας αὐτῶν (der Jugend), νόμους τε τοὺς κοινούς ἐκδιδάσκοντες, οὗ δημοσίᾳ πᾶσι πρόκεινται ἀναγινώσκειν μεγάλοις γράμμασιν ἀναγεγραμμένοι, κελεύοντες ἅ τε χρῆ ποιεῖν καὶ ὧν ἀπέχεσθαι, καὶ ἀγαθῶν ἀνδρῶν συνουσίαις, παρ' ὧν λέγειν τὰ δεόντα ἐκμανθάνουσι, καὶ πράττειν τὰ δίκαια, καὶ ἐκ τοῦ ἴσου ἀλλήλοις συμπολιτεύεσθαι, καὶ μὴ ἐφίεσθαι τῶν αἰσχυρῶν καὶ ὀρέγεσθαι τῶν καλῶν, βίαιον δὲ μηδὲν ποιεῖν. οἱ δὲ ἄνδρες οὗτοι σοφισταὶ καὶ φιλόσοφοι πρὸς ἡμῶν ὀνομάζονται* (Luc. de Gymnasiis).

\*\*) Xen., Apolog. Socr.

gegen „den Sophisten Sokrates“ und gegen die anderen Sophisten eingenommen wurden. Wenn die Anklage der Jugendverführung genauer präcisirt werden soll, löst sie sich gewöhnlich in den Vorwurf auf, daß die Jünglinge dazu gebracht werden, sich weiser zu dünken als die Gesetze, und es ihren Eltern und den ihnen an Jahren Ueberlegenen gegenüber an der gebührenden Achtung fehlen zu lassen. Und das ist in der That eine wohl begründete Anklage; nur fällt sie nicht den Sophisten, sondern dem geistigen Fortschritt überhaupt zur Last. Alles was die jungen Leute zu eigenem Denken anregt, veranlaßt sie auch die Gesetze ihres Landes zu kritisiren, erschüttert ihren Glauben an die Unfehlbarkeit ihrer Väter und der älteren Männer, und bewirkt, daß sie ihren eigenen Speculationen den Vorzug geben. Es ist ganz unzweifelhaft, daß die Lehrthätigkeit des Sokrates und des Plato nach ihm solche Wirkungen in außerordentlichem Maße erzeugte. Wir hören auch dem entsprechend von Xenophon, daß die Jünglinge aus reichen Familien, welche mit Sokrates Umgang pflogen, dieß zumeist unter der entschiedenen Mißbilligung ihrer Verwandten thaten. In jedem Zeitalter und in jedem Zustand der Gesellschaft sind die Väter und älteren Bürger argwöhnisch und eifersüchtig gegen alle Gedankenfreiheit und gegen jede geistige, nicht streng fachmäßige, Ausbildung bei ihren Söhnen und jüngeren Leuten gewesen, wenn sie die letztere nicht der Aufsicht und Leitung einer als vertrauenswürdig geltenden bürgerlichen oder geistlichen Autorität unterwerfen konnten. Den athenischen Gesetzgebern war es aber nicht beigefallen, sophistische Staatsuniversitäten und eine derartige Staats-Religion zu gründen. Der Unterricht der Sophisten beruhte durchaus auf dem Grundsatz der Freiwilligkeit und Lehrfreiheit, und die Abneigung gegen denselben war von ganz ähnlicher Art wie die Entrüstung gegen „gottlose Lehranstalten“ und der Widerwille der Mehrzahl aus unseren höheren und mittleren Classen gegen alle anderen als confessionelle Schulen. Sie mißbilligten jeden Unterricht, wenn sie nicht versichert sein konnten, daß alle ihre eigenen Ansichten gelehrt werden würden. Es half wenig, wenn die Lehrer keine Redereien vortrugen; die bloße Thatsache, daß sie den Geist dazu schulten, sich Fragen vorzulegen und nach anderen Gründen als bloßem Brauch und Herkommen zu verlangen, reichte zu Athen, wie an den meisten anderen Orten, hin, um den Unterricht in den Augen der selbstzufriedenen Ehrsamkeit gefährlich erscheinen zu lassen. Dem entsprechend sah das ehrbare Bürgerthum, wie uns Plato selbst berichtet, die Philosophen nicht minder scheel an als

die Sophisten. Sokrates spricht in der Apologie vom Vorwurf des Atheismus, der Verwandlung der schlechteren Sache in die bessere u. s. w., als von den Anklagen, welche jederzeit zur Hand sind, um gegen diejenigen, welche Philosophie treiben, geschleudert zu werden; τὰ κατὰ πάντων τῶν φιλοσοφούντων πρόχειρα ταῦτα. Auch Xenophon\*) erwähnt das Lehren einer „Kunst von Worten“ (λόγων τέχνη) als „den gewöhnlichen Vorwurf der Menge gegen die Philosophen“. Im ganzen Plato ist nichts ergreifender als die im Gorgias und der Republik enthaltene Schilderung der vereinsamten und verachteten Stellung des Philosophen in jeder bestehenden Gesellschaft und des allgemeinen Eindrucks, daß er im besten Fall eine unnütze, häufiger aber eine höchst ruchlose Person sei (παμπονήρους, κακούς πᾶσαν κακίαν). Er bemüht sich, die Ursachen ausfindig zu machen, welche diesem ungünstigen Urtheil über die Philosophen einen Schein von Wahrheit verliehen, und giebt zu, daß dasselbe nicht selten durch das Benehmen der also Genannten gerechtfertigt wurde; und das ist mehr, als er jemals von den Sophisten sagt.

Plato's eigene Abneigung gegen die Sophisten war wahrscheinlich ganz ebenso stark wie die des athenischen Volkes, für welche er in seinen Schriften Zeugniß giebt; aber war sie von derselben Beschaffenheit? Sah er sie als Jugendverderber an? Keineswegs, wenn der Sokrates der Republik Plato's Ansichten Ausdruck giebt. In einer der gewichtigsten Stellen dieses großartigen Werkes läßt ihn Plato sagen: das Volk bildet sich ein, daß die Sophisten und ähnliche Leute die Verderber der Jugend seien; aber das ist ein Irrthum. Der wirkliche Verderber der jungen Leute ist die Gesellschaft selbst; ihre Familien, ihre Genossen, Alle, die sie sehen und mit denen sie verkehren, das Beifalls- und Mißfallsgeschrei der Volksversammlung, die Entscheidungen des Gerichtshofes. Das sind die Einflüsse, welche die jungen Männer verführen, indem sie ihnen einen falschen Maßstab des Guten und des Bösen vor Augen halten und ihren Strebungen eine völlig verkehrte Richtung geben. Was die Sophisten betrifft, so wiederholen diese nur des Volkes eigene Meinungen. „Bildet ihr euch (so fragt er\*), gleich der Menge, ein, daß die jungen Männer von den Sophisten verderbt werden, daß es Privat-Sophisten giebt, welche sie in einem irgend nennenswerthen Grade verderben (ὅ τι καὶ ἄξιον λόγου)? Sind nicht

\*) Xen. Memor. I. 2, 31.

\*\*\*) Plato, Republik, B. VI, 492 A und 493 A.

gerade die Männer, welche das behaupten, selbst die größten Sophisten, die in der gründlichsten Weise Jung und Alt, Männer und Weiber, so erziehen und abrichten, wie sie sie haben wollen? Jene Honorar = empfangenden Individuen, die sie Sophisten nennen und für ihre Nebenbuhler halten, lehren nichts anderes, als eben diese Ansichten der Menge und heißen dieß Weisheit." Und diese falschen Meinungen der Menge sind es, wie er im Folgenden darthut, welche so viele Geister, die ursprünglich für die Weisheit empfänglich waren, verderben und sie auf die Pfade des gemeinen Ehrgeizes hinabbrängen. Wenn es eine Classe giebt, von der er annimmt, daß sie die Menge mit solchen falschen Meinungen erfüllt habe, und die her demzufolge für dieselben verantwortlich macht, so sind es die Dichter, welche dem Wesen der griechischen Religion zufolge gleichzeitig die Theologen waren.

Warum verfolgt also Plato in so schonungsloser Weise die Sophisten? Die Gründe dafür liegen an vielen Stellen seiner Schriften offen genug zu Tage; aber wir wollen sie dort suchen, wo wir sicher sein können sie zu finden, in dem Dialog, welcher der Frage gewidmet ist: was ist ein Sophist? Der „Sophistes“ ist eine sorgfältig ausgearbeitete Untersuchung des Wesens und der Eigenschaften des Sophisten und soll, von dieser seiner nächsten Bestimmung abgesehen, auch ein Beispiel von der gründlichsten Methode liefern, in welcher solche Untersuchungen geführt werden können. Von einer Anzahl verschiedener Gesichtspunkte aus gelangt Plato zu mehreren Definitionen des Sophisten, von denen sich einige so sehr einer schmeichelhaften nähern, daß er die Schwierigkeit bekennt, den Sophisten vom Dialektiker zu unterscheiden. Andere Definitionen fallen verdammend aus; aber die ersichtlichen Gründe dieser Verdamnung sind nur zwei, dieselben, welche die von seinem Schüler Aristoteles gegebene Definition eines Sophisten im ungünstigen Sinne ausmachen: *χηματιστής ἀπὸ γαιουμένης σοφίας ἀλλ' οὐκ οὔσης*. Der erste und hauptsächlichste Vorwurf (der fast in jedem Dialog, wo sie erwähnt werden, wiederkehrt) ist der, daß sie für ihren Unterricht Geld nahmen. Und Alles beweist, daß, wenn Plato die Sophisten mit lebhafterer Abneigung betrachtete, als andere einflußreiche Classen der griechischen Gesellschaft, dieß ganz und gar diesem einen Umstand zuzuschreiben ist. Das wird vielleicht vielen unserer Leser kaum glaublich erscheinen. In unseren modernen Zeiten, wo Jedermann für jede Leistung Bezahlung annimmt (die Gesetzgeber und die Grasschafts = Beamten allein ausgenommen), und wo es für ganz natürlich und wohlstandig gilt, daß sich

Leute selbst die Rettung von Seelen mit Geld bezahlen lassen, ist es schwer, sich auf den Standpunkt zu versetzen, von welchem Plato und Sokrates diesen Gegenstand ansahen. Wir erfahren von Xenophon, daß Sokrates diejenigen, welche ihre Weisheit für Geld verkauften, mit denen verglich, welche ihre Liebkosungen verkaufen,\*) und daß er behauptete, beides dürfe nur gegen Liebe ausgetauscht werden. Auch steht das nicht im Widerspruche mit der Thatsache, daß sicherlich Plato, wahrscheinlich auch Sokrates, obwohl sie keine Bezahlung annahmen, doch Geschenke von ihren Bewunderern empfangen; denn für die Bedürfnisse eines Freundes beizusteuern galt als Pflicht der Freundschaft. Der platonische Sokrates\*\*) spricht seine ganze Meinung über die Sache aus, indem er sagt, daß die Lehrer irgend einer besonderen Kunst mit Fug und ohne Inconsequenz für ihren Unterricht Bezahlung verlangen können, da sie die Leute zu guten Künstlern oder Handwerkern, nicht aber zu guten Menschen, zu machen versprechen; daß es aber der Gipfel der Inconsequenz bei einem angeblichen Lehrer der Tugend sei, wenn er darüber murrte, daß diejenigen, welche er zu unterrichten vorgegeben hat, ihn nicht gebührend bezahlen, — da ja seine Klage über ihre Ungerechtigkeit den unzweideutigsten Beweis liefert, daß sein Unterricht erfolglos war.\*\*\*) Auch ist es nicht schwer, selbst vom modernen Standpunkt aus haltbare Argumente zu finden, welche vorgebracht werden können und wirklich vorgebracht worden sind, um das Unheil nachzuweisen, das aus der Verwandlung des Gedankenverkehrs in ein gewinnbringendes Gewerbe entspringt. In dem glänzenden Gespräche, welches Gorgias heißt und in welchem sich die härtesten Dinge gegen den Beruf der Sophisten und Rhetoriker finden, die Plato überhaupt gesagt hat, weist er diesen beiden die Stellung von zwei Unterabtheilungen der umfassenden Kunst der Schmeichelei an (*κολακεία*), welche aber nicht so sehr eine Kunst als eine Routinebeschäftigung ist. Sie erreichen ihre Ziele, behauptet er, nicht indem sie die

\*) *Καὶ τὴν σοφίαν ὡσαύτως τοὺς μὲν ἀργυρίου τῷ βουλομένῳ πωλοῦντας σοφιστὰς, ὡσπερ πόρνους, ἀποκαλοῦσιν.* (Xen. Mem. I, 6, 13.)

\*\*) Plato, Gorgias, p. 519 C.

\*\*\*) Es ist bemerkenswerth, daß der berühmteste der Sophisten, Protagoras, diesen Tadel — nach der Darstellung Plato's — vorherjah und demselben geflissentlich zuvorgekommen ist. Denn er hieß — wie Plato uns erzählt — jeden mit der Honorar-Forderung unzufriedenen Schüler in einem Tempel an Eidesstatt erklären, wie hoch er den ihm erteilten Unterricht veranschlage, und ließ ihn nach dieser Schätzung bezahlen. Plato, Protag. 328 B.

Leute besser oder weiser machen, sondern indem sie sich ihren Meinungen anbequemen, den Begierden, welche sie bei ihnen vorfinden, Kupplerdienste leisten, und sie mit sich selbst, mit ihren Irrthümern und Lastern zufriedener machen als sie vorher waren. Und ist das nicht die wirklich bedrohliche Versuchung, welcher jeder für die Menge berechnete Unterricht und alle Schriftstellerei unterliegt? und welche nothwendiger Weise noch gesteigert wird, wenn diese Berufsweige um der ihnen entspringenden pecuniären Vortheile willen geübt werden? Wir können uns sehr wohl vorstellen, wie Plato von diesem Gesichtspunkt aus die Lehrer der Gegenwart beurtheilen würde. Die Geistlichkeit einer Staatskirche, so könnte er sagen, ist ja geradezu durch Bestechung dafür gewonnen, ein herrschendes System von Meinungen zu bekennen, ob sie nun daran glaubt oder nicht, und wie weit entfernt dasselbe auch von der Wahrheit sein mag. Die Geistlichen der verschiedenen Secten sind ebenso durch ihre materiellen Interessen gezwungen, nicht das, was wahr ist, zu predigen, sondern das, was ihre Heerde bereits glaubt. Von den Advocaten zu sprechen thut nicht Noth, denn diese müssen entweder ihrem Beruf entsagen, oder unbedenklich die Vertretung von Parteien übernehmen, welche sie im Unrecht wissen. Die Schulmeister, die Lehrer an Hochschulen und die Leiter derselben müssen bei jedem Gegenstand, über den Meinungsverschiedenheit herrscht, für einen solchen Unterricht sorgen, welcher denen, die ihnen Schüler verschaffen können, angenehm, und nicht für jenen, der wirklich der beste ist. Die Staatsmänner, würde er sagen, erheben nicht einmal mehr den Anspruch, die wirklichen Bedürfnisse des Volkes und nicht vielmehr seine bloßen Wünsche zu befriedigen. Und die Presse, insbesondere ihr einflußreichster Bestandtheil, die periodische Presse — zeigt sie nicht unaufhörlich, daß sie es als ihre Aufgabe betrachtet, desselben Sinnes zu sein wie das Publicum, der öffentlichen Meinung zu hulbigen, beizupflichten, zu schmeicheln und, anstatt unangenehmer Wahrheiten, ihr nur das zu bieten, was sie gerne hört? Es giebt für eine derartige Darstellung so viele reelle Anhaltspunkte, daß auch in unseren Tagen Manche dieselbe praktische Folgerung wie Plato ziehen und meinen, es sollte kein Gesetz zum Schutz des geistigen Eigenthums bestehen, damit die Schriftsteller nicht länger in Versuchung kommen mögen, Meinungen für den Markt zu liefern, und damit Niemand etwas schreibe, außer wozu er sich durch uneigennütigen Eifer für die Geltendmachung seiner Ueberzeugungen angetrieben fühlt. Wir halten diese Ansicht für falsch, nicht weil sich nichts für sie, sondern weil sich viel mehr für die Gegenseite

vorbringen läßt. Sie ist aber eine durchaus richtige Wiedergabe von Plato's Auffassung der Sache und zeigt uns, daß seine Erbitterung gegen die Sophisten durchaus nicht von so rein sentimentaler Art war, wie man zu denken geneigt sein könnte.

Der andere Grund für die Geringschätzung der Sophisten, welcher im „Sophisten“ und überall sonst, wo Plato über sie handelt, zu Tage tritt, ist dieser, daß die Lehren, welche sie vortrugen, nur scheinbare, nicht wirkliche Weisheit waren; nur Meinung, und nicht Erkenntniß. Jeder, dem bekannt ist, was Plato unter Erkenntniß verstand und welche Stellung er und sein Meister zu dem einnahmen, was bei seinen Zeitgenossen für Erkenntniß galt, wird zugeben, daß dieß von den Sophisten mit Recht gesagt ist, aber nicht mit mehr Recht, als von allen anderen Personen jener Zeit. Wenn es etwas giebt, was Plato den Sokrates öfter behaupten läßt als etwas anderes, so ist es dieß, daß in Betreff der für die Menschen wichtigsten Gegenstände es noch keine Erkenntniß gebe, obwohl Jedermann in der irrigen Ueberzeugung lebe, dieselbe zu besitzen. Er, Sokrates, erhebt keinen Anspruch, etwas anderes zu wissen als seine eigene Unwissenheit, aber insofern die Anderen nicht einmal das wüßten, verdiene er, Sokrates, die Palme der Weisheit, welche ihm das Orakel zu Delphi zuerkannt hatte. In der Apologie, welche entweder des Sokrates wirkliche Vertheidigungsrede oder Plato's idealisirte Darstellung seines Lebens und Charakters ist, schildert er sich als von einem heiligen Drange getrieben, alle Menschen in's Verhör zu nehmen, um zu entdecken, ob irgend wer von ihnen jene wirkliche Erkenntniß erworben hätte, die er nicht zu besitzen sich bewußt war. In dieser Absicht suchte er, wie er erzählt, den Umgang mit Jenen, welche weise zu sein schienen oder dafür galten. Er fing mit den Staatsmännern an, die er insgesamt in einem Zustande von tiefer Unwissenheit, und zwar im Allgemeinen von um so tieferer fand, je größer der Ruf war, den sie genossen; aber sie waren durch eine falsche Vorstellung von ihrem eigenen Wissen in hohem Maße aufgeblasen. Er ging darauf den Dichtern zu Leibe; allein er fand, daß sie zwar herrliche Dinge dichteten — ohne Zweifel in Folge einer göttlichen Eingebung —, aber unfähig waren, von den Werken, welche, oder von den Gegenständen, über welche sie dichteten, eine vernünftige Rechenschaft zu geben. Zuletzt versuchte er es mit den Handwerkern; und diese fand er im Besitze wirklicher Kenntniß, jeden in seinem besondern Fache; doch waren sie dem irrthümlichen Glauben verfallen, überdieß noch andere Dinge zu verstehen, eine falsche Meinung, die sie im Ganzen in

einen schlechteren Zustand versetzte, als seine ihm wohlbewusste Unwissenheit war. Es ist bemerkenswerth, daß er hier die Sophisten nicht unter denjenigen anführt, welche er ausgefragt und der Unwissenheit in den Dingen, welche sie zu wissen vorgaben, überführt hatte. Es ist aber offenbar, daß derjenige, der von aller Welt eine derartige Meinung hegte, zuerst und zu allermeist mit dem Stand der Lehrer in Widerspruch gerathen mußte. Diejenigen, welche sich nicht nur einbildeten, etwas zu wissen, was sie in der That nicht wußten, sondern sich auch erboten, es Andern zu lehren, waren die Allerersten, welche der Unwissenheit zu zeihen er sich gedrängt fühlen mußte; und gerade dieß ist die Stellung Plato's gegenüber den Sophisten. Er greift sie an, nicht als Verderber, sondern als hervorragende Vertreter der Gesellschaft, als deren bezahlte Lehrer sie durch das Gesetz ihres Daseins genöthigt sind, in sich Alles zu vereinigen, was in den Tendenzen derselben schlecht ist.

Der Feind, gegen welchen Plato in Wirklichkeit stritt, und den zu befehden das nie aus den Augen gelassene Ziel des größeren Theiles seines Lebens und seiner Schriften war —, dieß war nicht die Sophistik im antiken oder im modernen Sinne des Wortes, sondern die Trivialität. Es war das Annehmen überkommener Meinungen und gangbarer Gesinnungen als letzter Thatsachen und der Austausch von abstracten Ausdrücken, welche Billigung und Mißbilligung, Verlangen und Abneigung, Bewunderung und Abscheu ausdrücken, als ob diesen ein vollkommen wohl verstandener und allgemein gebilligter Sinn innewohne. Die Menschen seiner Zeit (wie die der unsrigen) vermeinten zu wissen, was Gut und Böse, Gerecht und Ungerecht, Ehrenvoll und Schändlich sei, weil sie diese Worte mühelos gebrauchen und von diesem und jenem Dinge in Uebereinstimmung mit der herrschenden Gewohnheit aussagen konnten. Aber was die Eigenschaft ist, welche diesen verschiedenen Fällen gemeinsam zukommt und welche die Anwendung des Ausdruckes rechtfertigt, — darüber hatte Niemand nachgedacht, weder die Sophisten, noch die Rhetoriker, noch die Staatsmänner, noch irgend wer von denen, welche sich selbst für weise erklärten oder von Andern dafür erklärt wurden. Und doch wandelte Jeder, der diese Frage nicht zu beantworten vermochte, in Finsterniß einher; er besaß keinen Maßstab, nach dem er seine Urtheile regeln und mit einander in Einklang erhalten, keine klar erkannte Richtschnur, auf welche er sich in der Führung seines Lebens stützen konnte. Ohne zu wissen, was Gerechtigkeit und Tugend sind, ist es nicht möglich,

gerecht und tugendhaft zu sein; ohne zu wissen, was das Gute ist, verfehlt man nicht nur dieses, sondern man kann sicher sein, an seiner Statt das Ueble zu ergreifen. Ein solcher Zustand ließ einem Denkfähigen das Leben als nicht lebenswerth erscheinen. Die große Aufgabe des menschlichen Geistes sollte es sein, diese allgemeinen Ausdrücke der unnachsichtigsten Prüfung zu unterwerfen und die Ideen, welche ihnen zu Grunde liegen, an's Licht zu bringen. Selbst wenn dieß mißlingen muß und wirkliche Erkenntniß nicht erreichbar ist, so ist es schon kein kleiner Gewinn, die falsche Einbildung der Erkenntniß zu vertreiben, die Menschen ihrer Unwissenheit in den wissenschaftlichsten Dingen bewußt zu machen, sie mit Scham und Unbehagen über ihren eigenen Zustand zu erfüllen und ihnen einen mächtigen Stachel in die Brust zu senken, der alle ihre geistigen Fähigkeiten wachruft, um diese, die größten aller Probleme, in Angriff zu nehmen, und nimmer zu rasten, ehe die wahren Lösungen, soweit dieß möglich ist, erreicht sind. Dieß ist Plato's Urtheil über den Zustand des menschlichen Geistes zu seiner Zeit, und über die Hilfe, welche die Philosophie ihm bringen könnte; und Jeder, der diese Schilderung nicht — mit geringen Modificationen — auch auf die Mehrzahl selbst der unterrichteten Männer unserer Zeit und jeder anderen uns bekannten Epoche anwendbar findet, hat sicherlich weder an die Lehrer noch an die Praktiker irgend eines Zeitalters den platonischen Prüfstein angelegt\*).

Das einzige Mittel, durch welches, nach Plato's Meinung, der Geist der Menschen aus diesem unerträglichen Zustande befreit und auf den Weg gebracht werden kann, die wirkliche Erkenntniß zu erreichen, welche die Kraft hat, sie weise und tugendhaft zu machen, ist das, was er Dialektik nennt; und Philosoph ist nach

\*) „Ausdrücke, wie Natur, Gesetz, Freiheit, Nothwendigkeit, Körper, Substanz, Materie, Kirche, Staat, Offenbarung, Eingebung, Erkenntniß, Glaube, werden in den Wortkriegen hin und her geschleudert, wie wenn Jeder sie kenne und in demselben Sinne gebrauchte, während doch die meisten Menschen, und ganz besonders diejenigen, welche die öffentliche Meinung repräsentiren, diese complicirten Ausdrücke in ihrer Kindheit auflesen, indem sie mit den unbestimmtesten Begriffen anfangen, dann von Zeit zu Zeit etwas mehr hineinlegen, vielleicht auch ebenfalls aufs Gerathewohl einige ihrer unwillkürlichen Irrthümer ausbessern, aber niemals sich so zu sagen ein sicher angelegtes Wortcapital bilden, niemals geschichtliche Forschungen über die Ausdrücke anstellen, mit denen sie so frei umspringen und sich auch nie ihrer Bedeutung, ihrer ganzen Fülle und ihrem Umfange nach, den genauen Regeln logischer Definition gemäß versichern“. Max Müllers Vorlesungen über die Wissenschaft der Sprache, 1866, in deutscher Bearbeitung von C. Boettger, II. Serie, XII. Vorlesung, S. 484.

seiner Auffassung fast gleichbedeutend mit Dialektiker. Was Plato unter diesem Namen verstand, zerfällt in zwei Theile. Der eine davon ist die Erprobung jeder Meinung durch eine sich abwehrend verhaltende Untersuchung, welche jeden Einwand oder jede Schwierigkeit, die dagegen erhoben werden kann, vorbringt und verlangt, daß dieselben glücklich überwunden werden, ehe man die Meinung annimmt. Dieß konnte in wirksamer Weise nur auf dem Wege einer mündlichen Erörterung geschehen, wobei der sich Vertheidigende durch Fragen in die Enge getrieben wurde, auf die er gewöhnlich nicht im Stande war Antworten zu ertheilen, die nicht mit allgemein anerkannten Thatsachen oder mit seiner eigenen ursprünglichen Annahme in Widerspruch standen. Dieses Kreuzverhör ist der Sokratische *Ἐλεγγος*, welchem, sobald ihn ein Meister wie Sokrates handhabte (wie wir selber noch aus Plato ansehen können), kein bloßer Schein von Erkenntniß ohne das Wesen derselben Stand halten konnte. Sein Druck mußte in einem redlichen Geiste die falsche Einbildung des Wissens unfehlbar zerstreuen und dem also Gedeimüthigten seine eigene Unwissenheit empfinden lassen, während er ihn gleichzeitig zu jener Geistesanstrengung emporhob und spornete, durch welche allein die Unwissenheit gegen Erkenntniß ausgetauscht werden kann. So verstanden ist die Dialektik ein Zweig einer Kunst, welche einen Hauptbestandtheil der Lebenskunst ausmacht, der Kunst nämlich, nichts ohne hinreichende Begründung zu glauben; ihre Wirksamkeit besteht darin, daß sie uns zwingt, unseren Glauben in bestimmte Ausdrücke zu kleiden und uns zur Vertheidigung gegen alle Einwendungen, die dagegen erhoben werden können, bereit zu halten. Der andere, oder der positive, schaffende Arm von Plato's Dialektik, für dessen erste Urheber er und Sokrates gelten dürfen, besteht in der directen Suche nach dem gemeinsamen Zuge in Dingen, welche in eine Classe gestellt werden, oder, mit anderen Worten, nach der Bedeutung von Classen-Namen. Er umfaßt die logischen Prozesse der Definition und Eintheilung oder Classification, deren Theorie und systematische Anwendung zu Plato's Zeiten etwas Neues waren; und in der That berichtet Aristoteles, daß das erstere dieser Verfahren von Sokrates eingeführt wurde. Beide sind unlösbar mit einander verknüpft, indem die Eintheilung, wie Plato hervorhebt, der einzige Weg zur Definition ist. Um zu finden, was ein Ding ist, ist es nothwendig, vom Seienden im Allgemeinen oder von irgend einer umfassenden und bekannten Art, welche das gesuchte Ding einschließt, auszugehen, dann die Art in ihre Bestandtheile und diese wieder in andere zu zerlegen, wobei jede

Unterabtheilung wo möglich aus zwei Gliedern bestehen soll (hierin ist Plato ein Vorgänger von Ramus und Bentham), und auf jeder Stufe des Verfahrens die unterscheidende Eigenthümlichkeit hervorzuheben, welche ein Glied vom andern sondert. Wenn wir in der Eintheilung bis zu dem Dinge herabgelangt sind, nach dem wir forschen, haben wir die Punkte bemerkt, in denen es mit allen ihm verwandten Dingen übereinstimmt, und die Punkte, welche seine Verschiedenheit von ihnen ausmachen, so daß wir im Stande sind, eine Definition davon zu geben, welche ein Auszug seiner gesammten Natur ist. Diese Methode, zu einer Definition zu gelangen, wird im „Sophisten“ und „Staatsmann“ durch sorgfältig ausgeführte Beispiele, zuerst an einem geringfügigen Gegenstand, dann aber an einem großen und schwierigen erläutert; es sind dieß zwei der bedeutendsten unter den platonischen Dialogen, weil in beiden die Auffassung dieses Theils des philosophischen Processes ganz im Style Bacon's gehalten ist, und nicht durch die ontologische Theorie beeinträchtigt wird, welche Plato in anderen Schriften über seiner reinen Logik aufbaut\*). Aber wir würden uns eine sehr ungenügende Vorstellung von der Philosophie Plato's bilden, wollten wir diese Theorie außer Acht lassen. Nach Plato's Auffassung ist das die Einzeldinge, die in eine Gattung zusammengefaßt werden, verknüpfende einheitliche Band nicht ein Begriff, welcher durch Abstraction entstanden ist und keine Existenz außerhalb des Geistes hat, sondern eine Form oder Idee, welche für sich besteht und einer andern Welt als der unsrigen angehört; die concreten Gegenstände haben Antheil an der Natur dieser Form oder Idee, in deren Aehnlichkeit (wiewohl nur in einer sehr unvollkommenen) sie erschaffen worden sind. Als diese Weise, den Proceß der Verallgemeinerung aufzufassen, sich in Plato's Geist festgesetzt hatte, gelangte er dazu, die Ideen als das wirklich Seiende anzusehen, das allein dauernden Bestand hat und allein ein Gegenstand der Erkenntniß ist. Die Einzeldinge sind, soweit man überhaupt sagen kann, daß sie erkennbar sind, dieß nur durch die Vermittlung dieser Ideen, welche kennen zu lernen daher die spezifische Aufgabe des Philosophen ist. So erhob er diesen über die Natur und die Erde und stellte ihn den Göttern gleich, welche, als Besitzer der höchsten Weisheit, in ewiger Betrachtung dieser herrlichen und überirdischen Wesenheiten leben

\*) Die Wandlung in Plato's Geiste von der einfachen zur transcendentalen Theorie wird in dem siebenten Briefe, von dem bei Grote, I, 223 ff., ein Auszug gegeben ist, in ziemlich verständlicher Weise dargestellt.

müssen. Wir sind hier bei der mystischen und poetischen Seite von Plato's Philosophie angelangt, und da die Dialektik der einzige Weg ist, auf dem ein irdisches Geschöpf diesen göttlichen Existenzen nahe kommen kann (denn er sah ihre Wahrnehmung keineswegs als intuitiv an), so beginnen wir zu verstehen, wie diese Methode zu der poetischen und religiösen Erklärung gelangt, die sie in seinem Geiste umgiebt, wie der Dialektiker zu einer Art von göttlicher Person wird — die nächste Annäherung an die Natur der Himmelsbewohner, die dem Menschen zu erreichen vergönnt ist.

Doch hängt der wirkliche Werth der platonischen Dialektik nicht von diesem metaphysischen und religiösen Oberbau ab, und bevor wir Plato weiter auf dieses schwankende Gebiet folgen, müssen wir ein wenig bei der Dankeschuld verweilen, welche ihm von Seiten der Menschheit für seine Dialektik, ohne Vergleich das kostbarste seiner Vermächtnisse, gebührt.

Die größere Hälfte der Schriften Plato's ist geradezu der Anwendung der Kunst der Dialektik und ihrer Erläuterung durch Beispiele gewidmet; es wird darin je in einer Unterredung zwischen zwei Personen eine Untersuchung über die Definition eines allgemeyn gebräuchlichen Ausdrucks geführt, mit welchem Gefühls-affecte und thätige Antriebe oder hemmende Impulse verknüpft sind. Manchmal nimmt die Untersuchung die Form der Widerlegung der von einem gefeierten Lehrer oder selbstbewußten Dogmatiker aufgestellten Meinung an; andere Male ist der Unterredner ein Freund oder Begleiter, gewöhnlich ein anschildiger Jüngling, der dazu ermuntert wird, eine Definition zu versuchen, und der in dem Maße als seine Wagnisse der Reihe nach als unzureichend erwiesen werden, immer neue Definitionen zu bilden unternimmt, welche von dem besonderen, eben nachgewiesenen Mangel frei sind. Eine Vorstellung von der Mannigfaltigkeit der Gegenstände, welche diese Untersuchungen umfassen, wird der mit Plato nicht Vertraute aus der folgenden Uebersicht gewinnen:

Euthyphro: Was ist Heiligkeit?

Laches: Was ist Muth?

Charmides: Was ist Mäßigkeit (oder Enthaltbarkeit, oder Besonnenheit, oder Selbstbeherrschung, oder Nüchternheit)?

Lyfis: Was ist Freundschaft (oder Zuneigung, oder Vorliebe, oder Anhänglichkeit, oder Anziehung, oder Bevorzugung)? Oder vielmehr, was ist der natürliche Gegenstand dieses Gefühles?

Hippias Major: Was ist das Schöne (oder das Ehrenhafte, oder das Edle, oder das Bewundernswerthe)?

Crastae: Was ist Philosophie?

Hipparchus: Was ist τὸ φιλοκερδές (Gemeinheit, Habsucht, Geldgier)?

Minos: Was ist ein Gesetz?

Meno: Was ist Tugend?

Theaetetus: Was ist Erkenntniß?

Sophistes: Was ist ein Sophist?

Politicus: Was ist ein Staatsmann?

Alle diese Dialoge haben zum einzigen Zweck die Erforschung von Definitionen, entweder auf dem Wege der Widerlegung oder der einfachen Untersuchung. Wenn wir diejenigen Dialoge hinzufügen, von denen ein beträchtliches Stück derselben Bestimmung dient, während das Gespräch außerdem noch andere Zwecke verfolgt, so finden wir darunter die vier größten Meisterwerke, die Plato's Genius geschaffen hat:

Protagoras. Eine vielseitige und herrliche Entfaltung des sokratischen und platonischen Geistes, welche zum großen Theile aus einer Erforschung der Definitionen der Cardinaltugenden, und insbesondere der Tapferkeit, besteht.

Phaedrus. Ebenso reichhaltig; ein Theil davon ist eine Erörterung über die Natur und Definition der Rhetorik.

Gorgias. Was ist Rhetorik? Mit dieser Frage hebt der Dialog an, aber er geht dann in eine ethische Controverse betreffs des Vorzugs des gerechten Lebens vor dem ungerechten über.

Republik. Die Frage: was ist Gerechtigkeit? bildet den Ausgangspunkt dieses großen Werkes, welches sich zu einer vollständigen Besprechung der platonischen Sittenlehre und der Einrichtung eines vollkommenen Gemeinwesens erweitert.

Das ist eine Reihe von Untersuchungen, wohl würdig, jenem Philosophen beigelegt zu werden, welcher, wie Xenophon\*) erzählt, „im Verein mit seinen Gefährten unablässig darüber nachsann, was jedes existirende Ding sei“, da er der Meinung war, „daß diejenigen, welche wissen, was jedes Ding ist, im Stande sind, andere Leute darüber zu belehren; aber wenn sie es nicht wissen, ist es kein Wunder, daß sie selbst irre gehen und Andere misleiten“.

Wenn wir diese Liste durchfliegen, werden wir lebhaft daran gemahnt, was für ein seltsames Ding doch die „gemischten Modi“ sind, um der Psychologie Locke's ein Wort zu entlehnen, welches einer unverdienten Vergessenheit anheimgefallen ist und solche zusammengesetzte Vorstellungen bezeichnet, die sich der Geist selbst schafft,

\*) Memor. IV, 6, 1.

nicht indem er ein in der Natur vorfindliches Original direct copirt, sondern indem er der Erfahrung mit mehr oder weniger Willkür entnommene Elemente zusammenfügt. Von dieser Art sind die verschiedenen mit Lob und Tadel verknüpften Begriffe, welche, da sie zumeist aus Bestandtheilen zusammengesetzt sind, die durch wenig anderes als durch eine gemeinsame Gemüthsempfindung zusammengehalten werden, in verschiedenen Zeitaltern und in verschiedenen Ländern Verschiedenes enthalten, und deren Bezeichnungen in der einen Sprache kein genaues Aequivalent in einer andern besitzen. So fanden wir es unmöglich, die Gegenstände von mehreren Dialogen Plato's anders wiederzugeben, als indem wir eine Anzahl von Namen häuften, von denen keiner dem griechischen Worte vollkommen entspricht, und welche selbst in ihrer Verbindung nur eine annähernd richtige Bezeichnung derselben Vereinigung von Attributen bilden. Der Gegenstand des *Physis* ist *φιλία*, was wir mit Freundschaft übersetzen, und die Untersuchung über die Natur der *φιλία* soll in der That von der Freundschaft Rechenschaft geben. Aber sie handelt ebenso von der *φιλία* eines Menschen für Pferde, Hunde und Wein, von der *φιλία* eines kranken Körpers für Gesundheit und Arzneien, von jener eines Philosophen für Weisheit, und selbst von der imaginären Anziehung, welche das Trockene auf das Feuchte, das Kalte auf das Heiße, das Bittere auf das Süße, das Leere auf das Volle, und die Gegensätze überhaupt auf einander ausüben\*). Aber trotz dieser Verschiedenheiten der Welt Plato's von der unsrigen in Betreff der Bildung von zusammengesetzten Vorstellungen, an welche Gemüthsempfindungen geknüpft sind, wird doch ein Jeder, der die richtige Werthschätzung der Methode besitzt, aus solchen Fällen oft ebenso viel lernen, als aus den häufiger vorkommenden, in denen sich die Untersuchung auf einen gemischten Modus richtet, welcher mit einem uns selbst geläufigen, wie Tugend, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Erkenntniß, Gesetz, identisch oder nahe verwandt ist.

In vielen dieser Untersuchungen weiß die befragte Person zu Anfang nicht genau, was von ihr verlangt wird, und antwortet, anstatt mit einer wirklichen Definition, mit Beispielen von einzelnen Dingen, welche gemeinhin unter jenem Namen zusammengefaßt werden; dabei zeigt sich der anspruchsvolle und gewandte

\*) [Hier folgen im Original einige Bemerkungen über die Unübersetzbarkeit der griechischen Worte *σωφροσύνη* und *ἀφροσύνη*, des *καλόν* und *αἰσχρόν*, welche so vielfach mit Eigenthümlichkeiten der englischen Sprache zusammenhängen, daß der Uebersetzer und Herausgeber es angemessen fanden, von ihrer Wiedergabe abzusehen.]

Lehrer Hippias ebenso unbekannt mit der beabsichtigten Art von Untersuchung und erweist sich bei seinen Versuchen noch ungelübter und unbeholfener, als der ehrenwerthe und tüchtige Mann des praktischen Lebens, Laches, der wohlhabende thessalische Patrizier Menon, oder der Jüngling Theaetet. Sokrates bemüht sich, durch eine Fülle von erläuternden Beispielen (welche zeigen, wie fremdartig damals dieser Gedanke war) ihnen klar zu machen, daß es sich nicht um irgend welche besondere Fälle des Schönen oder der Tugend oder der Erkenntniß, sondern darum handle, was Schönheit oder Tugend oder Erkenntniß an sich selbst sind. Der Unterredner wird dann erimuthigt, oder, wenn er eine feindliche Stellung einnimmt, genöthigt, irgend einen Zug oder Umstand namhaft zu machen, der sich immer mit der Vorstellung oder mit dem Ausdruck, deren Bedeutung untersucht wird, vereint vorfindet. Sokrates' Aufgabe ist es dann, entweder zu zeigen, daß dieser Zug oder Umstand nicht in allen Fällen vorhanden ist, oder — was häufiger vorkommt — darzuthun, daß er sich in viel mehr Fällen vorfindet, als auf welche der Ausdruck anwendbar ist. So nöthigt er den Unterredner, entweder seine Definition zurückzuziehen und eine andere zu versuchen, oder dieselbe durch irgend einen Zusatz einzuschränken, welcher die Einzelfälle, die anfänglich aus Unachtsamkeit mit aufgenommen waren, auszuschließen bestimmt ist. Viele Definitionen werden versucht und als unhaltbar nachgewiesen, und der Dialog schließt oft ohne ein anderes Ergebnis, als das Geständniß der Unwissenheit. Selbst wenn eine der geprüften Definitionen in dem einen Dialoge anerkannt zu sein scheint, so wird sie oft in einem anderen bestritten und anscheinend widerlegt, so daß der Erfolg im Ganzen mehr ein Gewinn an Methode als an Lehrsätzen ist, wiewohl bei der allseitigen Durchpflügung des Untersuchungsfeldes, welches dieser Proceß mit sich bringt, unverkennbare Bruchstücke der Wahrheit zu Tage gefördert werden. Auch die Widerlegungen erscheinen uns, bei allem bewunderungswürdigen Scharfsinn, häufig als augenfällige Trugschlüsse. Und doch ist dieser Proceß die einzig richtige Methode, um zu abstracten Begriffen zu gelangen, welche sowohl klar sind, als auch wirklichen Punkten der Uebereinstimmung unter den realen Thatsachen entsprechen; und die so mannigfaltige und so meisterhafte Exemplification derselben in den platonischen Dialogen bildet eine Schule des präcisen Denkens, der sich auch heute noch in der philosophischen Literatur nichts auch nur annähernd vergleichen läßt. Die Annahme, daß dialektische Schulung nur Dialektiker bilde, zeugt von großer Unkenntniß ihrer Macht und Wirksamkeit. Eine solche

Schulung ist eine unerläßliche Erziehung für dogmatische Denker, und es ist ganz naturgemäß, daß aus der Schule des Plato ein Aristoteles hervorgegangen ist. Aber die zahlreichen Denker ersten Ranges, welche so viel von ihrer Klarheit und Geistesstärke der platonischen Dialektik verdanken, haben die Förderung, welche sie durch dieselbe erfuhren, mehr durch eigene positive Leistungen als durch die Schöpfung von neuen dialektischen Musterwerken zum Ausdruck gebracht. Die Dialoge sind daher immer noch die unerreichten Vorbilder des dialektischen Processes, sie fesseln durch all die Anmuth und all den Glanz der Ausführung, welche ihrem Autor den Namen der attischen Biene eingetragen haben, und bieten ein in der gesammten Literatur einzig dastehendes Beispiel von der Vereinigung der höchsten philosophischen Begabung mit dem vollendetsten Geschick und Gefühl eines Künstlers.

Aber soviel auch die moderne Welt der platonischen Dialektik verdankt, so ist sie doch dieser Verpflichtungen selten in entsprechender Weise eingedenk gewesen. Das Kreuz- und Querverhör ist niemals beliebt und volksthümlich geworden.

„In dem natürlichen Wachsthum des menschlichen Geistes folgt nicht der Glaube dem Beweise, sondern er entsteht gesondert und unabhängig von ihm; ein unreifer Verstand glaubt zuerst, und beweist, wenn er überhaupt jemals nach Beweisen sucht, erst später. Dieser Hang unseres Geistes wird noch durch den Druck und die Autorität von König *Nóμος* verstärkt, welcher mit Unerbittlichkeit Glauben heischt, aber Beweise weder vorbringt noch verlangt. Die Gesellschaft, welche selbst in tief wurzelnden Ueberzeugungen lebt, schenkt der Stimme eines einsamen Grüblers, welche sich gegen die so fest gegründeten Meinungen erhebt, kein ruhiges Gehör; auch liebt sie es nicht, daß man sie auffordere, solche Meinungen zu erklären oder zu zergliedern, oder mit einander in Einklang zu bringen. Sie ist insbesondere einem dialektischen Kampfe abgeneigt, welcher dem abwehrenden Arme der Philosophie freie Entfaltung und eingreifende Wirksamkeit verleiht“ \*).

„Nichts kann für einen gewöhnlichen Verstand abstoßender sein, als die gründliche Sichtung von eingewurzeltten, durch lange Gewöhnung vertraut gewordenen Ansichten“ \*\*). Kaum irgend ein Moderner ertrüge es, sich dem sokratischen Verhöre zu unterziehen, welches Plato so sehr als der einzig zureichende *Ἐλεγχος* oder Prüfstein galt, daß er nur eine sehr geringe Meinung von dem Werthe langer Reden oder schriftlicher Abhandlungen hegte, zumal bei den letzteren der Verfasser nicht selbst bei der Hand ist, um dem Fragenden Rede zu stehen und ihn selbst zu befragen — *ἰδόναι καὶ δέχασθαι λόγον*. Selbst diejenige Annäherung an

\*) Grote, I, 258.

\*\*\*) Ebend. II, 12.

die sokratische Methode, welche die schriftliche Abfassung zuläßt, die Widerlegung von Gegnern hinter ihrem Rücken, wird selten mit lebhafter Gunst betrachtet, indem selbst diejenigen, welche die Ansicht des polemischen Schriftstellers theilen, daran nur geringes Interesse nehmen, etwa von dem Vergnügen abgesehen, das sie über die Demüthigung ihrer Gegner empfinden. Was sie selbst betrifft, so sind sie zufrieden, von ihren eigenen Gründen überzeugt zu sein, ohne sich viel um Gegengründe zu kümmern, deren Unstichhaltigkeit sie für ausgemacht halten. Und doch ist die Ermittlung der Wahrheit, überall außer in der Mathematik, nicht eine einfache, sondern eine zwiefache Aufgabe. Die Frage lautet nicht: was läßt sich für eine Ansicht sagen, sondern: läßt sich mehr für oder gegen sie sagen? Ein wahrhaftes Wissen und wirklich vertrauenswürdige Ueberzeugungen besitzt nur Jener, welcher sowohl entgegengesetzte Meinung widerlegen, als die seinige gegen Angriffe erfolgreich vertheidigen kann. Aber diese, die bedeutendste Lehre, die sich aus Plato's Schriften gewinnen läßt, hat die Welt und viele ihrer gefeierten Lehrer sich nur in sehr unvollkommener Weise zu Nutze gemacht. Unserem freien Parlamente und der Oeffentlichkeit unseres Gerichtsverfahrens verdanken wir es, wenn wir den Werth der Debatte irgend wie zu schätzen wissen. Die Athener, welche unablässig damit beschäftigt waren, in jeder Frage der Politik und des Rechtes beide Parteien zu hören, hatten dafür eine viel tiefere Empfindung.

In gleicher Weise wird die andere oder positive Seite der platonischen Dialektik unterschätzt, das Verfahren nämlich, durch welches die unbestimmten Allgemeinheiten, welche in gewöhnlicher Rede als Richtschnur des Tadelns oder Beifalls dienen, auf die logische Folter gespannt und gezwungen werden, den präcisen Sinn, den sie in sich bergen, zu erschließen. Diese zwiefache Obliegenheit: die eigenen Meinungen gegen die Angriffe der Gegner vertheidigen und die ihrigen widerlegen zu können, und andererseits niemals in ernster Unterredung ein Wort ohne scharf begrenzten Sinn zu gebrauchen, ist immer den Classen verhaßt gewesen, welche fast die ganze Menschheit zusammensetzen, den Dogmatikern jeder Farbe und den bloßen Praktikern. Daher kommt es, daß der menschliche Geist so langsam fortschreitet und selbst dadurch, daß er immer mehr von den Ergebnissen der Weisheit in sich aufnimmt, nur so wenig weiser wird. In den Dingen, welche von natürlicher Findigkeit abhängen, die sich zu allen Zeiten ungefähr gleich reichlich vorfindet, stehen wir hinter unseren Vorvätern nicht zurück, in der Kenntniß von beobachteten Thatsachen sind wir ihnen weit überlegen; aber wir schütteln immer nur einzelne

Irrthümer ab, ohne die Ursachen der Irrthümer auszurotten; die „Trugbilder des Stammes“ (um mit Bacon zu sprechen) und selbst die „Trugbilder der Höhle“ verfolgen uns fast ebenso unablässig, wie vordem; die Schulung, welche den Geist selbst reinigt und ihn vor falschen Verallgemeinerungen, vor nicht schlusskräftigen Folgerungen und baarem Unsinn in den Gebieten, welche er nur sehr unvollkommen kennt, behütet, fehlt immer noch in allen Köpfen mit Ausnahme sehr weniger. Wir sind von vielen falschen und schädlichen Meinungen abgekommen, aber nicht in Folge der Verbesserung der Geistesgewohnheiten, welche diese erzeugen, sondern in Folge der Evidenz von Thatsachen; und wir sind fast ebenso bereit als je, dort neue Irrthümer anzunehmen, wo unsere Sinne und unser Gedächtniß uns nicht mit Wahrheiten versehen, denen jene besonderen irrigen Meinungen widersprechen würden.

Es ist befremdend, daß Plato selbst den Kern seiner Lehren sich nicht in vollem Umfange zu Nutzen gemacht hat. Das ist einer von den Widersprüchen, durch welche er solch ein Räthsel für die Nachwelt geworden ist. Es kann Niemand viele seiner Werke lesen und noch daran zweifeln, daß er positive Meinungen hatte. Aber er unterzieht seine eigenen Meinungen nicht der Probe, welche er fremden gegenüber anwendet. „Es hängt von dem augenblicklichen Zwecke ab, welchen Plato mit seiner Argumentation verfolgt, ob er sich dafür entscheidet, die Einwendungen zu häufen und sie zur Geltung zu bringen, oder sie gänzlich zu vernachlässigen“ \*). „Der positiv-lehrende Sokrates behauptet nur darum seinen Platz, weil es dem Sokrates des Kreuzverhöres nicht verstattet ist, ihn anzugreifen“ \*\*). Oder, was schlimmer ist, Plato wendet sein Prüfmittel an und vernachlässigt dessen Anzeigen; er spricht klar und kräftig die Einwendungen aus, die gegen die von ihm begünstigte Meinung bestehen und setzt seinen Weg fort, als ob sie nicht vorhanden wären. Wenn es eine Lehre giebt, welche der Leitstern seiner tiefsten Speculationen ist, welche er mit all der Scheinbarkeit ausstattet, die seine wunderbare Kunst der Darstellung verleihen kann, welche er in die glühendsten Farben seiner poetischen Einbildungskraft taucht: so ist es die Lehre von den für-sich-seienden Ideen, die wesentliche Grundlage einiger seiner großartigsten Dialoge, besonders des Phaedrus, des Phaedo und eines bedeutenden Theiles der Republik. Und doch findet sich in seinen Schriften kein bemerkenswertheres Muster von logischer

\*) Grote, II, 108.

\*\*\*) Ebend. I, 323.

Widerlegung als jene, durch welche Parmenides in dem nach ihm benannten Dialoge dieselbe Lehre, die dort dem jugendlichen Sokrates in den Mund gelegt ist, vernichtet. Aus diesem Grunde entscheiden sich auch einige der platonischen Kritiker dafür, daß der Parmenides kein Werk Plato's, sondern von einem Jünger der eleatischen Schule verfaßt und gegen Plato gerichtet sei; aber sie vergessen, daß der Parmenides des Dialoges eine ebenso entschiedene Widerlegung seiner eigenen Hauptlehre von der Einheit des Seienden giebt, und daß er überdieß an seine Zurückweisung der Ideenlehre die Bemerkung knüpft, es würden, so großen Schwierigkeiten dieselbe auch unterliege, doch Philosophie und Dialektik unmöglich werden, wenn man sie nicht gelten ließe\*). Man sollte erwarten, daß eine so wichtige Theorie nicht in diesem Schwebezustand zwischen zwei einander widersprechenden und für gleich unwiderstehlich gehaltenen Beweisen gelassen würde. Man dürfte voraussetzen, daß der große Meister der Dialektik, der doch die Lehre annahm, sich für verpflichtet halten würde, ihre anscheinende Widerlegung selbst zu widerlegen. Aber er thut dieß nirgends, und (wir wagen die Vermuthung) er hätte es nicht thun können. Die Einwände werden in einer abgekürzten Form im Philebus wiederholt und dort ebenso wenig beantwortet, indem Sokrates blos bemerkt, daß dieser Gegenstand wohl allezeit ein Thema für den Scharfsinn junger Dialektiker bleiben werde\*\*). Plato, der Dogmatiker, erscheint als eine ganz verschiedene Person von Plato, dem Kritiker.

„Die\*\*\*) beiden Strömungen seiner Speculation, die schaffende und die zerstörende, sind gesondert und von einander unabhängig. Wo die schaffende ungewöhnlich vorwiegt (wie im Timaeus), da wird die zerstörende völlig unsichtbar. Timaeus verkündet die weitgehendsten Theorien, von denen der wirkliche Sokrates keine einzige mit den eindringlichsten Fragen verschont hätte; aber der platonische Sokrates hört sie mit achtungsvollem Stillschweigen an und lobt sie später. Wenn Plato an das Schaffen geht, sind seine Dogmen ganz und gar aprioristisch; sie verkünden Ahnungen oder Hypothesen, die ihren Anspruch auf seinen Glauben nicht von ihrer Tauglichkeit herleiten, die von ihm erhobenen Einwände zu lösen, sondern von einem tiefen und feierlichen Gefühl — religiöser, ethischer, ästhetischer oder poetischer Art u. s. w., von der Verehrung des Ebenmaßes oder der Exactheit der Zahlen u. s. w. Diese Dogmen sind Ausflüsse irgend eines erhabenen Gefühles betreffs des Göttlichen, Guten, Gerechten, Schönen, Ebenmäßigen u. s. w., welches Plato in seine Corollarien verfolgt. Aber das ist ein Proceß für sich, und während Plato ihn durchführt, werden die früher erhobenen Zweifel

\*) Plato, Parmenides, 135 B.

\*\*\*) Plato, Philebus, 15 D.

\*\*\*) Grote, I, 270.

nicht hervorgeholt, um gelöst zu werden, sondern sie werden vergessen oder der Aufmerksamkeit entrückt“.

„Plato \*) war Skeptiker, Dogmatiker, religiöser Mystiker und Inquisitor, Mathematiker, Philosoph, Dichter (erotischer sowohl als satirischer), Rhetor und Künstler, alles zugleich, oder wenigstens alles nach einander in den fünfzig Jahren seiner philosophischen Laufbahn. Zu der einen Zeit verlangt sein überquellender dialektischer Drang nach Befriedigung und giebt sich in einer Reihenfolge scharfsinniger Zweifel und ungelöster Widersprüche kund; ein andermal ist er voll theologischen Unwillens gegen diejenigen, welche Helios und Selene lästern, oder die allumfassende Vorsehung der Götter läugnen. Hier begegnen wir demüthigen Eingeständnissen der Unwissenheit und Verwahrungen gegen die falsche Einbildung des Wissens, die als ebenso beklagenswerth wie weit verbreitet dargestellt wird; dort finden wir eine Beschreibung des Vorganges der uranfänglichen Weltentstehung, die nicht genauer sein könnte, wenn der Verfasser der Vertraute der verborgensten Absichten des Demiurgen gewesen wäre. In dem einen Dialoge hat die Liebeschwärmerei die Oberhand, die zwischen schönen Jünglingen und philosophischen Begriffen getheilt und mit einer religiösen Begeisterung und Verzückung versetzt ist, welche alle menschliche Mäßigung verachtet und hinter sich läßt (Phaedrus); in einem anderen werden alle heftigen Seelentriebe zurückgewiesen und gebrauchtmächtig und nichts als ehrbar anerkannt, außer der Bethätigung der ruhigen und leidenschaftslosen Einsicht (Philebus, Phaedo). Der Dithyrambus und der Mythos wird mit der Satire, und ein ethischer Gesichtspunkt mit dem anderen vertauscht (Protagoras, Gorgias). Und die Alles bewältigende dramatische Kraft des Meisters verleiht jeder dieser mannigfaltigen Tendenzen vollen Nachdruck. Im Ganzen ähnelt das Gesamtbild Plato's, um ein Gleichniß Plato's selbst zu gebrauchen, einigermaßen jenen phantastischen Verbindungen von Thiergestalten, welche die hellenische Mythologie erfunden hat; es enthält eine Anzahl getrennter und verschiedenartiger Personen, welche nur darum wie eine einzige aussehen, weil dieselbe äußere Hülle sie umschließt.“

Wir glauben, daß wenngleich nicht alle, so doch die wichtigsten dieser Verschiedenheiten in Ton und Empfindung sich aus dem zunehmenden Alter des Philosophen und der Erstarrung seiner positiven Ueberzeugungen ableiten lassen. Schon der erste Factor allein kann uns Vieles erklären. Niemand wird einen Beweis dafür verlangen, daß die Befehdung der heftigeren Genüsse und die Verdammung aller geistigen Störungen, wie sie sich im Philebus, in den „Gesetzen“ und selbst in der Republik finden, einer späteren Lebenszeit angehören, als die Liebeschwärmerei des Phaedrus und des „Gastmahls“. Andererseits zeigen alle die Werke, welche die deutlichsten Spuren späterer Entstehung an sich tragen, eine große Wandlung in der Werthschätzung der sokratischen Prüfungsmethode. Es war Plato augenscheinlich so ergangen, wie nicht wenigen großen Reformatoren, und Niemandem in auffälligerer Weise als Luther, welcher eben darum, weil er mit seiner ursprünglichen

\*) Grote, I, 214—215.

Absicht über jede vernünftige Erwartung hinaus durchgedrungen war, während der späteren Hälfte seines Lebens seine beste Kraft daran setzen mußte, um diejenigen seiner Anhänger, welche ihrem Führer vorausgeeilt waren, zurückzudrängen. In den blos untersuchenden Dialogen, welche Plato vermuthlich schrieb, als der Einfluß des Sokrates noch seinen Geist beherrschte, giebt es nichts, was er, in der Person seines Helden, öfter wiederholt, als daß das bloße Erwecken des Bewußtseins der Unwissenheit, die bloße Zerstörung jener falschen Einbildung von Wissen, welche unter den Menschen so allgemein ist, schon an und für sich, auch ohne Rücksicht auf etwaige weitere Folgen, ein höchst schätzbarer Erfolg der Dialektik ist. Als er jedoch an Jahren vorrückte und seinerseits von der unverbrüchlichen Richtigkeit seiner Meinungen überzeugt ward, als er, um ein Gleichniß Grote's zu gebrauchen, aufhörte, der Führer der Opposition zu sein, und sich auf den ministeriellen Bänken niederließ, da kam er zur Einsicht, daß die sokratische Methode ein zweischneidiges Werkzeug sei. Bereits in der Republik sehen wir ihn bei den Gefahren einer rein negativen Geistesrichtung verweilen und es beklagen, daß die Dialektik so frühzeitig in die Erziehung eingreift und von „unreifen Jünglingen“ \*) aufgegriffen wird, „welche das Recht des Fragenstellens mißbrauchen, allen ihren von früh auf gehegten Meinungen mißtrauen, und schließlich alle positiven Ueberzeugungen verlieren“. In dem platonischen Staate beginnt die Beschäftigung mit der Dialektik erst mit dem dreißigsten Lebensjahre, damit Plato's eigene Dogmen einen weiten Vorsprung gewinnen, bevor sie den Gefahren der sokratischen Prüfung ausgesetzt werden. Aber die Dialektik mit ihrem logischen Kreuzverhör gilt darin immer noch für das mächtige Organ des philosophischen Denkens, und nur die in ihr Geschulten werden für befähigt zum Regieren erachtet. Aber als Plato noch mehr an Jahren und an Dogmatismus zunahm, scheint er die Schätzung der Dialektik und die Freude an ihr gänzlich verloren zu haben. In seinem zweiten Ideal-Staate, in den „Gesetzen“, wird sie nicht mehr erwähnt, sie bildet keinen Bestandtheil der Erziehung, sei es der Regierer oder der Regierten; an ihre Stelle ist vielmehr eine starre und unwandelbare Orthodoxie von Plato's eigener Machte getreten, und jede Auslehnung gegen dieselbe, oder jeder schüchterne Versuch, sie durch den *Ἐλεγχος* zu prüfen, wird mit Torquemada-artiger Strenge geahndet. Was den Umstand betrifft, daß Plato es unterließ, seine Meinungen

\*) Grote, III, 103.

in seinem eigenen Geiste gegen die von ihm erhobenen Einwendungen zu festigen, so vermuthen wir, daß er an der Brauchbarkeit des dialektischen Processes als eines Werkzeugs zur Ermittlung der Wahrheit verzweifelte, und daß die Unmöglichkeit, seine eigenen Einwände zu lösen, ihn zur Ueberzeugung brachte, daß sich gegen alle Wahrheiten dialektisch unlösbare Einwendungen erheben lassen. Indem nun die ethischen und politischen Tendenzen seines Geistes die Oberhand über die rein speculativen gewannen, hielt er es für das wünschenswertheste, daß diejenigen Ansichten, denen die beste ethische Tendenz innewohnt, gelehrt werden sollten, mit wenig oder gar keiner Rücksicht darauf, ob sie sich als wahr erweisen lassen, und selbst auf die Gefahr hin, daß sie falsch seien.

So haben wir also, von minder bedeutenden Discrepanzen abgesehen, zwei scharf ausgeprägte Personen in Plato vor uns: den Sokratiker und den Dogmatiker; von diesen hat sich der erste ungleich besser um die Menschheit verdient gemacht, aber der letztere hat von dieser weit höhere Ehren empfangen. Und dieß ist wohl begreiflich; denn der Eine lieferte gar Vielen eine brauchbare Stütze für ihre moralischen und religiösen Dogmen, während der Andere nur den menschlichen Verstand geklärt und gekräftigt hat.

Allerdings sind die Huldigungen, welche alle gebildeten Epochen Plato als bloßem Moralisten, als einem der gewaltigsten Lehrer der Tugend dargebracht haben, die jemals unter den Menschen erschienen sind, vollauf gerechtfertigt. Unter all seinen Wandlungen giebt es doch Eines, dem er immer treu bleibt — die Anerkennung des Alles überragenden Werthes der Tugend und der unendlichen Ueberlegenheit des gerechten Lebens — selbst inmitten von Verfolgung und Verläumdung — vor dem ungerechten, selbst wenn dieses von den Menschen geehrt und mit noch soviel Macht und Größe umgeben ist. Und was er also selbst fühlt, das vermag er mit einer Gewalt, die Keiner jemals übertroffen hat, auch seine Leser fühlen zu machen. Diese Eigenschaft ist es, welche in ihm den Charakter eines großen Lehrers zur Vollendung bringt. Andere können belehren, Plato aber gehört zu Jenen, welche große Männer bilden durch die Vereinigung von sittlicher Begeisterung und logischer Zucht. „In einem der verlorenen Dialoge des Aristoteles,“ sagt Grote\*), „ward eines korinthischen Landsmanns lobende Erwähnung gethan, welcher bei der Lectüre des platonischen Gorgias von so feuriger Bewun-

\*) Grote, II, 90.

derung ergriffen wurde, daß er seine Aecker und Weinberge verließ und sofort nach Athen eilte, um sich der Führung Plato's anzuvertrauen." Wir dürfen sicher sein, daß der Gorgias diese außerordentliche Wirkung seelenbezwingender Gewalt nicht seinen Argumenten verdankte; denn diese sind fast durchweg Trugschlüsse und hätten nicht der ersten Berührung des prüfenden Kreuzverhörs widerstanden, welches in so schonungsloser Weise gegen ihre Angreifer in Anwendung gebracht wird. Dieser große Dialog, voll von richtigen Gedanken und schönen Beobachtungen über die menschliche Natur, ist, was die Beweisführung anbetrifft, eines der schwächsten unter Plato's Werken. Nicht durch seine Logik, sondern durch sein Ethos bringt er seine Wirkungen hervor; nicht indem er den Verstand belehrt, sondern indem er die Gefühle und die Einbildungskraft beeinflusst. Auch ist dieß keineswegs befremdend; denn die uneigennütige Liebe zur Tugend ist eine Sache des Gefühls. Es ist unmöglich, Plato's These, daß die Gerechtigkeit die höchste Glückseligkeit sei, irgend Jemandem zu beweisen, wenn man ihn nicht dazu bringen kann, sie als solche zu empfinden. Man kann ihn die äußeren Bestimmungsgründe, welche sie empfehlen, das günstige Urtheil und die hilfreiche Gesinnung der Menschen und endlich die Belohnungen eines zukünftigen Lebens schätzen lehren; aber auf diese Betrachtungen stützt sich Plato im Gorgias nicht, obwohl er sie an anderen Orten zu Hilfe nimmt: die Vergeltung nach dem Tode wagt er nur in der Gestalt eines Mythos einzuführen, und die Betonung des irdischen Lohnes stünde im Widerspruch mit der ganzen Anlage des Dialoges, welcher den gerechten und tugendhaften Mann als ein in jeder bestehenden Gesellschaft vereinsamtes, falsch beurtheiltes, verfolgtes Wesen darstellt, das den Schmeichlern der Menge gegenüber nicht mehr Aussicht auf Erfolg hat, als (um Plato's Gleichniß zu gebrauchen) ein Arzt, gegen den ein Zuckerbäcker vor einer Jury von Kindern die Anklage erheben würde, daß er ihnen abscheulich schmeckende Arzneien anstatt köstlicher Leckereien verabreiche. Es ist gerade dieses Gemälde des sittlichen Helden, welcher an seinen Grundsätzen der Feindschaft und Verachtung einer Welt zum Troste festhält, das die Herrlichkeit und die Gewalt des Gorgias ausmacht. Der Sokrates des Dialoges läßt uns empfinden, daß alle anderen Uebel erträglicher sind, als die Ungerechtigkeit der Seele, nicht indem er dieß beweist, sondern indem er in unserem Innern das Mitgefühl mit seiner eigenen begeisterten Empfindung wachruft. Er flößt Heldenthum ein, weil er sich als Held erweist. Und trotz seiner logischen Gebrechen

bezeichnet der Gorgias einen der größten Fortschritte, welche jemals in der sittlichen Vervollkommnung stattgefunden haben: die Pflege uneigennütziger Bevorzugung der Pflicht um ihrer selbst willen, als etwas Höheres im Vergleich zu der Hintanzetzung selbstischer Rücksichten auf Grund eines entfernteren selbstischen Interesses.

Ebenso nachdrücklich wird die Vorzüglichkeit und innere Glückseligkeit des gerechten Lebens in der Republik betont und auf Argumente von soliderem Gehalte gegründet. Aber Grote bemerkt mit Recht, daß diese Argumente, selbst wenn man ihre Beweiskraft zugiebt, sich nicht an die richtige Adresse wenden; denn das Leben, das sie voraussetzen, ist nicht einfach das eines Gerechten, sondern das eines Philosophen. Sie sind nicht auf das Musterbild eines gerechten Mannes, etwa auf einen Aristides, anwendbar, welcher kein Dialektiker ist, keinen Flug zu den Höhen der Speculation wagt und dem Anblick der für-sich-seienden Ideen um nichts näher ist als andere Leute, welcher aber um den Preis jedes möglichen persönlichen Opfers unweigerlich nach den Tugendregeln handelt, die von den besten seiner Landsleute anerkannt werden. Es ist nicht leicht ersichtlich, welcher Raum in der platonischen Theorie der Tugend für einen Aristides übrig bleibt, oder wie sein Lebensgang mit der Lehre des Plato und des historischen Sokrates zu vereinbaren ist, daß Tugend ein Zweig des Wissens und Niemand mit Absicht ungerecht sei. Aristides hatte wahrscheinlich dieselben Ansichten von Tugend wie seine Zeitgenossen, und hätte so wenig wie einer von ihnen die Fragen des Sokrates mit einer Definition beantworten können, welche allen Einwänden gewachsen war. Die Uebereinstimmung seines Willens mit den Vorschriften der Gerechtigkeit, das durch nichts beirrte Festhalten an denselben, bildete wahrscheinlich den hauptsächlichsten moralischen Unterschied zwischen ihm und gewöhnlichen Menschen. Plato hätte allerdings sagen können, daß Aristides das unentbehrlichste Stück der Erkenntniß besaß; er wußte, daß der gerechte Mann der glücklichste sein muß. Aber Aristides gehörte nicht zu jener Kategorie von Menschen, für welche Plato dieß, mit mehr oder weniger Glück, bewiesen hat; und die eigentliche platonische Lehre besagt, daß es unmöglich ist, gerecht zu sein, wenn man nicht (im hohen platonischen Sinne des Wortes) weiß, was Gerechtigkeit ist\*).

\*) Der historische Sokrates der Memorabilien (IV, 4, 12) antwortet auf eine Mahnung des Sophisten Hippias, nicht immer nur Andere zu quälen,

Wenn wir Plato als Moralisten mit diesem seinem eigenen Maße messen, wenn wir uns vom begeisterten Apostel der Tugend zum philosophischen Lehrer derselben wenden und nach seinem Kriterium der Tugend fragen, so begegnet uns in verschiedenen Schriften ein verschiedenes. Im Protagoras ist es ein ganz und gar utilitarisches, wie es gar Manche als „gemein“ und „herabwürdigend“ brandmarken, obwohl Grote dasselbe mit Recht vom utilitarischen Standpunkt aus verurtheilt, weil das uneigennützig Element darin keinen Raum findet. Nach dem Sokrates im Protagoras ist das einzige gute und erstrebenswerthe Ziel des

sondern sich selbst zu einer positiven Ansicht über Gerechtigkeit zu bekennen, mit einer Definition, welche zwar einen Aristides, aber nicht den platonischen Herrscher oder Philosophen mit eingeschlossen hätte; Gerechtigkeit, sagt er, ist τὸ νόμιμον — das den Landesgesetzen entsprechende Verhalten. Diese Definition, welche dem schwunglosen und praktischen Xenophon vollkommen zusagt, befriedigt jedoch den Sophisten nicht, der auch diesmal wieder als der Vorläufer eines höheren Gesetzes dargestellt wird. Er wendet ein, daß die Gesetze nicht der Maßstab der Tugend sein können, da die Bürger, welche dieselben erlassen, vielfach anderen Sinnes werden und Gesetze, die sie gegeben haben, wieder aufheben. Sokrates ertheilt die geistvolle und nicht unsokratische Antwort, daß die Bürger ja auch Krieg führen und wieder Frieden schließen; und doch schätzen wir einen guten Taktiker oder Soldaten nicht darum gering, weil es wieder einmal zum Frieden kommen kann. Das einzige Werk Plato's, dessen Richtung mit diesen Aeußerungen übereinstimmt, ist der Erito, in welchem Sokrates nach seiner Verurtheilung das Anerbieten, ihn aus dem Kerker zu befreien, zurückweist. Er betont hier in überaus nachdrücklicher Weise die Pflichten, welche ein Mann seinem Vaterlande und dessen Gesetzen, selbst wenn sie in ungerechter Weise gegen ihn angewendet werden, schuldet, und führt die Gesetze redend ein, wie sie ihm, für den Fall, daß er sich der Hinrichtung entzieht, Undankbarkeit vorwerfen, weil er sein Leben lang ihre Wohlthaten genossen und nun sich sträubt, sich ihren Anforderungen zu unterwerfen. Mit dem sonstigen platonischen Maßstab gemessen, erscheint die Antwort des Sokrates bei Xenophon auf die Frage des Hippas sehr unplatonisch; jedoch vermuthen wir, daß Plato selbst gewissen Personen und unter gewissen Umständen dieselbe Antwort ertheilt hätte, daß auch nach seiner Auffassung König *Nóuos* ein zureichender und geeigneter Herrscher für die Allgemeinheit der Menschen ist, und daß die Gesetze nebst den feststehenden Sitten (den *ἄγραφοι νόμοι*, wie die für alle Menschen gültigen Gesetze eben dort bei Xenophon genannt werden) seine wirkliche Richtschnur der Gerechtigkeit für den Bürger waren, obgleich er der Meinung war, daß der Gesetzgeber und der Philosoph eines mehr wissenschaftlichen Maßstabs nicht entrather können. Von den vielen hierher gehörigen Stellen wollen wir (außer Theaetet 172 A und 177 D) nur jene in den „Gesetzen“ (I, 637—8) namhaft machen, wo der Standpunkt des Bürgers, für den die Gesetze seines Vaterlandes den Kanon der Tugend bilden, jenem des Philosophen gegenübergestellt ist, welche letzterer durch die Gesprächspersonen vertreten ist, welche die Frage nach der Tugend des Gesetzgebers selbst beschäftigen.

Handelns die Lust und die Abwesenheit von Schmerz; alle anderen guten Dinge sind nur Mittel zu diesen Zwecken. Die Tugend ist eine Sache der Berechnung, und die einzigen Factoren der Berechnung sind Lust- und Schmerz-Gefühle. Aber die in Rechnung gezogenen Factoren sind einzig und allein die Lust und der Schmerz des Handelnden selbst, während von Lust und Schmerz Anderer und der Menschheit nicht die Rede ist. Das System wird so zu einem selbstsüchtigen, obwohl nur in der Theorie, da sein Vertreter an der Lehre festgehalten hätte, daß das gerechte Leben das einzig glückliche, das heißt (nach der Theorie des Dialoges) dasjenige sei, welches dem Handelnden selbst den größten Ueberschuß von Lust über Schmerz gewährt. Der Standpunkt des „Protagoras“ stimmt mit jenem des historischen Sokrates überein, welcher überall in den Memorabilien die gewöhnlichen Pflichten des Lebens mit hedonistischen Gründen einschärft und sie durch die gewöhnlichen hedonistischen Motive, die gute Meinung und das Lob der Mitbürger, die zu erwartende gleiche Behandlung und die Gunst wohlwollender Gottheiten, empfiehlt. Selbst in den „Gesetzen“ behauptet Plato, daß die Menschen sich nie bewegen lassen werden, die Tugend vorzuziehen, außer wenn sie davon überzeugt werden, daß diese die Bahn der größten Lust darstellt, und ferner daß ihnen, es verhalte sich nun in Wirklichkeit so oder anders (obgleich er persönlich vollständig davon überzeugt ist), dieser Glaube nicht nur beigebracht werden müsse, sondern daß auch keine Spur eines Zweifels daran geduldet werden dürfe. Aber der Sokrates des Gorgias weicht von beiden, sowohl vom wirklichen, als vom Sokrates des „Protagoras“ ab. Für ihn ist Gut nicht mehr gleichbedeutend mit Lustbringend, Uebel mit Schmerzlich. Um etwas als ein Gutes anzuerkennen, muß es entweder lustbringend oder heilsam (*ωφέλιμον*) sein; und die Gerechtigkeit gehört zur Kategorie des Heilsamen. Aber heilsam zu welchem Zweck? Dieß wird nicht gesagt; nur soviel steht fest, daß dieser Zweck nicht die Lust ist. Die Gerechtigkeit wird der Gesundheit der Seele, die Ungerechtigkeit der Krankheit gleichgesetzt, und da die Gesundheit des Körpers sein höchstes Gut, die Krankheit sein größtes Uebel ist, so wird diese Schätzung auf dem Wege der Analogie auch auf den Geist übertragen. Es findet sich im Gorgias kein Versuch die Gerechtigkeit zu definiren. In der Republik, deren ausgesprochene Absicht es ist eine solche Definition zu liefern, und welche als ein Mittel zu diesem Zwecke den weitläufigen Aufbau eines Idealstaates unternimmt, ergibt sich als Resultat, daß die Gerechtigkeit gleichbedeutend ist mit der

unumschränkten Oberherrschaft der Vernunft in der Seele. Der menschliche Geist wird dort in die berühmten drei Elemente zerlegt: das vernünftige, das muthartige oder leidenschaftliche (*τὸ θυμοειδές*) — wieder einer jener verfänglichen gemischten Modi — und das begehrlische. Der gerechte Geist ist derjenige, in welchem jedes dieser drei Elemente seinen gebührenden Platz einnimmt; in welchem die Vernunft herrscht, die Leidenschaft sich zur Helferin und zum Werkzeug der Vernunft macht, und beide vereinigt die Begierde in einem Zustande gutwilliger Unterwerfung erhalten. In dem Philebus, welcher eingestandenermaßen *de bono* (oder vielmehr *de summo bono*) handelt, wird dieser Gegenstand einer eingehenderen Prüfung unterworfen. Nach einer langen Erörterung, in welcher jene, welche für die Lust eintreten, und die, welche für die Weisheit oder Einsicht (*φρόνησις*) streiten, schließlich beide widerlegt werden, ergibt sich, daß das Gute oder das Begehrenswürdige aus fünf Kategorien besteht, welche in verschiedenem Grade begehrenswerth sind. Wir wollen nicht die ganze Liste aufführen, da sie durch die Unbestimmtheit einiger von den Begriffen und durch die in hohem Grade abstracte Beschaffenheit der Ausdrucksweise selbst Grote zu dem Bekenntniß nöthigt, daß sie überaus schwer verständlich sei. Doch wollen wir erwähnen, daß die ersten vier sich ausschließlich auf die rationellen Elemente des Geistes beziehen, während das fünfte, welches gegen dieselben weit zurück gesetzt wird, die wenigen Arten von Lust umfaßt, welche sanfter Natur und von jeder Beimengung von Schmerz frei sind, nachdem vorher alle anderen und zumal die heftigeren Lustempfindungen einem krankhaften Geisteszustand zugewiesen und demgemäß ausgeschlossen wurden. Gegen alle diese Theorien hat Grote's Kritik leichtes Spiel, da ihre Tugend-Definitionen nur das Wohl des Handelnden in Betracht ziehen, indem selbst die Gerechtigkeit, die recht eigentlich sociale Tugend, in die Oberherrlichkeit der Vernunft innerhalb unseres eigenen Geistes aufgelöst wird, — der Thatsache zum Troß, daß der Tugendbegriff und die tugendhafte Gesinnung nicht ausschließlich in den unser Selbst betreffenden, sondern auch, und sogar unmittelbarer, in den socialen Gefühlen wurzeln. Es ist dieß eine Wahrheit, welche zuerst von den Stoikern in vollem Umfange anerkannt wurde, denen der Ruhm gebührt, die moralischen Verpflichtungen zum ersten Mal auf die brüderliche Gemeinschaft, die *συγγένεια*, des ganzen Menschengeschlechtes begründet zu haben. Der große Mangel in Plato's ethischen Begriffen (welcher in Grote's Bemerkungen über die Republik eine ausgezeichnete Beleuchtung findet) bestand darin,

daß er das übersah, was Aristoteles vollkommen erfaßte, — daß nämlich das Wesentliche an der Tugend der Gerechtigkeit die Anerkennung und Achtung der Rechte Anderer ist.\*)

Es verdient bemerkt zu werden, daß selbst in der Republik das herrschende und zügelnde Princip des Geistes, welches wir mit Vernunft übersetzt haben, und in dessen unbeschränkter Oberhoheit das Wesen der Tugend besteht, τὸ λογιστικόν ist, wörtlich das rechnende Princip (indem λογιστική von Plato selbst im Gorgias gebraucht wird, um einen Theil der Arithmetik zu bezeichnen). Dieß ist ganz und gar die Lehre des „Protagoras“, nur daß die in Rechnung zu ziehenden Factoren hier und dort verschiedene sind. Durch die ganze Reihe der Dialoge hindurch wird überall eine Art von Meß-Kunst, eine μετροπικὴ τέχνη, vermittelt, welcher man das wahre Wesen der Dinge von ihrem äußeren Schein unterscheiden könne, als das große Erforderniß der Tugend sowohl, als der Weisheit gefordert. Nachdem aber Lust und Schmerz als Prüfmittel verworfen worden sind, werden uns keine anderen Elemente aufgezeigt, welche diese Meß-Kunst zu messen bestimmt sein soll. Natürlich hat sie unseren Geist und unsere Handlungen selbst zu messen; aber wir messen doch etwas, um es mit den Größenverhältnissen eines anderen Dinges zu vergleichen oder in Uebereinstimmung zu setzen, und welches dieses Andere ist, das sagt uns Plato niemals. Unser Leben soll geregelt werden, aber wir erfahren nicht, wodurch; es wird dem Proceß des Messens an sich eine geheimnißvolle Wirksamkeit zugeschrieben. Die Analogie, deren sich Plato hierbei bedient, ist der Vergleich mit den unwahren Größen-Verhältnissen der Gegenstände, wie sie dem Auge erscheinen, und der Berichtigung derselben durch das Messen; wobei Plato nur das Eine übersieht, daß es nicht das Messen selbst ist, welches dieselben berichtigt, sondern daß es die Tastempfindungen sind, denen das Messen nur größere Sicherheit verleiht. Als Plato an Jahren vorrückte, scheint die Idee des Maßes als von etwas an sich Gutem (unabhängig von jedem darüber hinausliegenden Zweck) immer mehr Gewalt über ihn gewonnen

\*) Grote, III, 133—159. — Die einzige Spur einer Auffassung der Sittlichkeit, die auf das Gesamt=wohl Bezug nimmt, begegnet uns in der Republik anlässlich der Bemerkung, daß das Dasein der „Wächter“ ein freudloses und wenig begehrenswerthes sein werde, da die Mitglieder dieser Classe von allen Interessen ausgeschlossen sind, denen die Menschen ihr Leben zu widmen pflegen. „Vielleicht (so erwidert Plato) wird es sich ergeben, daß ihr Loos das allerglücklichste ist; doch mag es sich auch so verhalten, wie ihr behauptet: unsere Aufgabe ist es, nicht einen Theil der Gesamtheit, sondern diese selbst so glücklich als möglich zu machen“.

zu haben. Die bloße Uebereinstimmung mit einer festen Norm, zumal wenn sie von Regelmäßigkeit der Zahlenverhältnisse begleitet ist, wurde sein vornehmster Maßstab der Vortrefflichkeit. Dieß entsprach einem mächtigen Gefühle des hellenischen Geistes, welcher mit heftigen Trieben ein hohes Gefühl von persönlicher Würde verband und demgemäß harmonisches Ebenmaß im Geist und Betragen ganz eben so sehr wie in der Architektur verlangte, und dem alles Ungeordnete, Unharmonische und Unrhythmische selbst in der Stimme oder im Benehmen nicht bloß mißfällig war, sondern sogar als Zeichen eines schlecht geordneten Geistes galt, wie dieß Plato in der Republik ausdrücklich ausspricht.\*) Unserem Philosophen selbst erschienen Maß und Regelmäßigkeit, wie wir wissen, geradezu als die Fußspuren der Gottheit; sie und nur sie allein hielt er für Merkmale der Absicht im Bau des Weltalls; wo sie aufhörten, endete auch der Antheil der Gottheit; denn der Kosmos galt ihm im Ganzen als ein Compromiß mit der ἀνάγκη oder Nothwendigkeit, welche, in geradem Gegensatz zur modernen Auffassung, die unberechenbare Seite der Naturkräfte vertrat, jene Fälle, in welchen (wie man dachte) nicht unwandelbar auf dasselbe antecedens dasselbe consequens erfolgt.\*\*\*) Im Philebus werden das Maß und das Gemessene, μέτρον καὶ τὸ μετρούμενον καὶ καλόν, als die ersten Elemente des Guten angeführt, während selbst die Intelligenz nur das dritte, und die Lust (welche auf die nicht aufregenden Genüsse beschränkt ist) das fünfte und dem Range nach letzte ist. In Plato's späteren Speculationen, von der Republik bis zur Epinomis, nehmen die Wissenschaften des Maßes und der Verhältnisse: Arithmetik, Geometrie und Astronomie, allmählich die Stelle der Dialektik als die Gegenstände der für einen Herrscher und Philosophen geeigneten Erziehung ein. Wir hören von Aristoteles, daß sich dieß sogar noch entschiedener in den Vorträgen kundgab, die er während der letzten Jahre seines Lebens hielt. Seine Vorlesungen über das Ipsum Bonum oder die Idee des Guten handelten, zur Ueberraschung der Zuhörer, über die transcendenten Eigenschaften der Zahlen. Die Zahl wurde in zwei elementare Factoren — in die Eins und in die Dyas oder die Zwei — zerlegt, welche letztere mit dem Unbestimmten identificirt wurde; und er behauptete, daß das Gute mit der Eins identisch sei, während das Ueble das Unbegrenzte oder Unbestimmte, das

\*) Plato, Republik III, p. 400—402; und Grote III, 53—54.

\*\*) Vergl. den Timaeus durchweg.

ἀόριστον und ἄπειρον\*), sei. So erstarb bei Plato das edle Licht der Philosophie in einem Nebel von mythischem Pythagoreerthum.

In diesem pythagoreischen Sumpfe versank und erstickte auch, wie wir von demselben Gewährsmann erfahren, die herrliche Ideenlehre. Doch steht diese Lehre als das reinste Muster der platonischen Metaphysik da und wird der Nachwelt immer als solches erscheinen. Es gilt von Plato, wie von allen seinen Landsleuten, den Aristoteles zum Theil ausgenommen, daß, während ihre Gedanken über Moral und Politik von einer eben so wohl praktisch anwendbaren, als für alle Zeiten giltigen Weisheit überfließen, ihre metaphysischen Speculationen uns nur als die ersten Versuche origineller und schöpferischer Geister interessiren, ein bis dahin völlig dunkles Gebiet zu erhellen. Nichts Anderes sind auch die platonischen Ideen, aber unter allen Theorien, welche in scharfsinnigen Köpfen aus einer unvollkommenen Auffassung der Proceße der Abstraction und Verallgemeinerung entsprungen sind, gehören sie sicherlich zu den bestechendsten und schönsten. Die Menschen haben verallgemeinert und abstrahirt, bevor Plato seine Werke schrieb, oder sie wären nicht Menschen gewesen; aber sie thaten es in Folge einer unbewußten Wirksamkeit der Associationsgesetze, welche einem Instincte glich; es gab keine Theorie dieser Geistesoperationen, bis Plato eine solche schuf; und das bloße Ins-Auge-Fassen und bewußte Vollziehen dieser Proceße war etwas Neues, was, wie wir in vielen Dialogen beobachten können, selbst einem einsichtigen Schüler nur gelang, wenn ihm eine verschwenderische Fülle von Beispielen als Hilfe dargeboten wurde. Nun mußte ein sinniger Geist bald wahrnehmen, daß alle Sinnesobjecte, ob sie nun Substanzen, Eigenschaften oder Ereignisse seien, — und die edelsten Gegenstände zu allermeist — das, was sie sind, nur in einer unvollkommenen Weise sind, und daß sie den Geist ein Musterbild ihres Wesens von viel vollkommenerer Art, als sie selbst sind, ahnen lassen: „ein weit inniger durchtränktes Etwas“, was weder ein Auge gesehen, noch ein Ohr gehört hat, aber mit dem das, was gesehen oder gehört werden kann, eine, allerdings unvollkommene und oft nur sehr entfernte, Ähnlichkeit besitzt. Die in ihrer Kindheit befindliche Psychologie ließ die Menschen noch nicht erkennen, daß der Geist selbst sich diesen vollkommeneren Typus auf dem Wege der Vergleichung und Abstraction aus dem unvollkommenen Material seiner Erfahrung schafft; aber sie nahmen

\*) Grote, I, 217—218.

wahr, daß die Typen die in der Wirklichkeit nicht anzutreffende Vollkommenheit aller anderen Dinge in sich einschließen und die Vorbilder sind, denen die Natur selbst sich anzunähern bemüht scheint. Was konnte da natürlicher sein, als daß man diese Typen als wirkliche Objecte ansah, die zwar den Sinnen entrückt, aber durch den Geist unmittelbar erkennbar sind, — und diese mußten, sobald man sie einmal als außer uns existirende Dinge ansah, realer als alles Andere erscheinen, da alle sonstigen Dinge nur unvollkommenen Copien oder Nachbildungen gleichen? Das An=sich=Schöne und das An=sich=Gute, welche sich nicht nur zu allen guten und schönen Dingen verhalten wie das Ideal zur Wirklichkeit, sondern welche auch alle die gesonderten Vollkommenheiten der mannigfaltigen Arten von Schönheit und Güte in sich vereinigen — diese Formen oder Essenzen, denen alle Einzeldinge, mittelst des Antheils, den sie an ihrer Natur haben, Alles verdanken, was sie von Güte und Schönheit besitzen, was aber freilich abgeblaßt und entstellt ist durch das trübe Medium, in das sie getaucht sind, — diese Wesenheiten, welche um so viel herrlicher als ihre abgeschwächten irdischen Vertreter und nicht wie diese der Schädigung oder dem Verfall unterworfen sind: mußten sie nicht als Realitäten in einem viel höheren Sinne gelten als die Einzeldinge, welche in das Bereich unserer sinnlichen Wahrnehmung fallen? Zumal da diese besonderen Dinge gewiß keine Wirklichkeiten sind, denn es giebt kein besonderes Gutes oder Schönes oder Gerechtes, das nicht in irgend einem denkbaren Falle ungerecht, schlecht und unschön wäre. Und mußte man dann nicht annehmen, daß derjenige Theil unserer Natur, welcher diese realen Wesenheiten wahrnimmt, sie noch viel deutlicher erschauen würde, wenn nicht der Schleier der Sinne dazwischen läge? und daß wir nur dann, wenn dieser Schleier fällt, die Welt des Scheines und der Abbilder verlassen, um in die der Dinge selbst einzugehen und den wundervollen Anblick in seiner ganzen Pracht zu genießen? Aber selbst in dieser Welt der Schatten kann der Geist des Philosophen, welcher durch den dialektischen Proceß dazu geschult worden ist, „das Eine in dem Vielen zu sehen“, es durch unablässiges Bemühen zu einer Wahrnehmung der idealen Formen bringen, welche ihn dazu befähigt, in einem Leben nach dem Tode eine noch nähere und befriedigendere Anschauung derselben zu gewinnen.

Die Art und Weise, wie Plato durch denselben Gedankengang zu einer anderen seiner Aufstellungen, der berühmten Lehre von der Wiedererinnerung gelangte, ist nicht unserem Errathen

überlassen. Sie wird uns im Meno dargelegt, in welchem so viel für Plato Charakteristisches auf einen engeren Raum als in irgend einem anderen Dialoge zusammengebrängt ist; und wenn wir den Phaedo und den Gorgias als edle Statuen bezeichnen dürfen, so läßt sich der Meno mit einer Gemme vergleichen. Wie geht es zu, fragt dort Sokrates, daß, wenn wir etwas suchen, was wir nicht wissen, wir doch wissen, was wir suchen? Und wie kommt es, daß wir im Stande sind, es zu erkennen, wenn wir es gefunden haben? Das scheint eines der ständigen Räthsel dieser alten Denker gewesen zu sein, von ganz ähnlicher Natur wie andere, welchen in den platonischen Schriften eingehende Berücksichtigung geschenkt wird; es waren dieß nicht Spitzfindigkeiten streitsüchtiger Sophisten (wie Commentatoren und Geschichtschreiber der Philosophie behaupten), sondern Schwierigkeiten, welche diejenigen, die nach einem Verständniß ihrer eigenen Geistesoperationen rangen, in ernstliche Verlegenheit setzten. Warum, so fragt Sokrates, giebt die Wahrheit, die so schwer zu finden ist, sich uns doch, sobald sie gefunden ist, oft augenblicklich, als Wahrheit zu erkennen? Er kann dafür keine andere Erklärung geben, als daß wir sie in einem früheren Leben gekannt haben und bloß an unsere Kenntniß erinnert zu werden brauchen. Moderne Denker, welche auf Plato's Standpunkt stehen geblieben sind, lösen die Schwierigkeit, indem sie die Kenntniß für intuitiv erklären. Aber Plato konnte sich mit dieser Erklärung nicht zufrieden geben; er wußte allzu gut, wie langsam, wie mühevoll, und in wie unvollkommener Weise die Kenntniß schließlich erworben wird. Er sah den ganzen Proceß des Philosophirens als eine angestrengte Bemühung an, frühere Kenntniß in's Gedächtniß zurückzurufen. Seine Lehre ist nicht identisch mit, sondern genau entgegengesetzt derjenigen, welche in der fälschlich als „platonisch“ bezeichneten Ode von Wordsworth enthalten ist; bei Wordsworth ist unser Leben hienieden „ein Schlaf und ein Vergessen“, bei Plato ist es ein Sich-Erinnern. Wir sehen sofort ein, welche Stütze diese Lehre der Auffassung Plato's von der Natur des Unterrichts verlieh — eine Auffassung, die von höchster Bedeutung für seine Zeit und für alle Zeiten ist, — daß nämlich „Lehren und Lernen Worte ohne Sinn sind“\*), und daß das Wissen „aus dem Geist selbst entwickelt, nicht von außen in ihn hinein getragen werden solle“\*\*). Der innige Zusammenhang zwischen der Lehre

\*) Grote, II, 18.

\*\*\*) ebend., I, 230, Anm.

von der Wiedererinnerung und der Ideenlehre würde, auch wenn er nicht ohnehin augenfällig wäre, durch den Phaedo dargethan, in welchem die erstere ausdrücklich auf die Erwägung gestützt wird, daß jedes bestehende — an sich unvollkommene — Ding den Geist an einen Typus seiner eigenen Natur erinnert, welcher vollkommener ist als es selbst; und da wir nur an das erinnert werden können, was wir einst gekannt haben, so müssen wir diesen Typus in einem früheren Leben kennen gelernt haben. Untrennbar mit einander verschmolzen sind diese beiden Theorien in dem poetischen Mythos, welcher dem Sokrates im Phaedrus in den Mund gelegt ist; und als Plato in seinen späteren Jahren die eine Lehre fallen ließ, folgte ihr auch die andere nach.

Die Lehre von der Präexistenz steht in natürlichem Zusammenhange mit der Unsterblichkeitslehre, und im Phaedo werden die Argumente für die letztere zumeist auf die erstere gegründet. Dieser wunderbare Dialog, welcher vielleicht mit dem Gorgias allein die Ehre theilt, das höchste und vollendetste Prosa-Werk Plato's — wenn nicht der ganzen Literatur — zu sein, welcher mehr Quellen des höchsten Interesses in sich schließt und sie zu einer kunstvolleren Einheit verbindet, als irgend eine andere von Plato's Schriften, enthält kein einziges Argument, welches nicht ein Fehlschluß ist, oder das irgend Jemanden überzeugen könnte, der nicht leifrig bestrebt ist, sich überzeugen zu lassen. Plato selbst nimmt dort, wo er diesen Gegenstand in anderen Dialogen berührt, zu ganz anderen Argumenten seine Zuflucht, welche mehr denjenigen gleichen, auf welche die neueren metaphysischen Schulen die Lehren des Spiritualismus begründet haben. In den „Gesetzen“ zum Beispiel argumentirt er also: der Geist oder die Seele, das Lebens-Princip, ist das einzige Ding, welches Bewegung aus sich erzeugt, da die leblosen Gegenstände nur die ihnen von außen zugeführte Bewegung in sich aufnehmen und fortleiten; darum beherrscht der Geist die Materie; er muß ein ihr Vorausgehendes (*προσβύτερον*) und kann nicht ein ihren Gesetzen Unterworfenenes sein. Dieses Argument wird allerdings nur als Beweis für die göttliche Weltregierung vorgebracht; es ließe sich jedoch eben so wohl für jenen anderen Zweck verwerthen, und obgleich wir dasselbe keineswegs für schlußkräftig halten, so ist es doch mehr werth, als alle Beweisgründe des Phaedo zusammengenommen. Wiewohl der erzählende Theil des Phaedo auf Sokrates Bezug hat und die daselbst geschilderten Vorgänge sich wahrscheinlich in Wirklichkeit so zugetragen haben, so sind doch (wie Grote bemerkt) die darin enthaltenen Lehren

und ihre Begründung ausschließlich platonisch. Es ist wohlbekannt, daß Sokrates sich nicht mit dogmatischer Gewißheit über ein zukünftiges Leben ausgesprochen hat. Desto bemerkenswerther ist es, daß Plato hier noch nicht von dem sokratischen Kanon des Glaubens abgefallen ist, wonach dieser die ächte, durch keine Vorliebe und kein Vorurtheil beeinflusste Frucht der individuellen Vernunft sein soll, welche zuvor jedem erdenklichen Gegen-Argument unparteiisches Gehör geschenkt hat. Gleichwie der Gorgias mit niemals übertroffener Entschiedenheit und Feierlichkeit die Rechte des individuellen Verstandes und die Jedermann obliegende Verpflichtung verkündet, selbst wenn die ganze Welt auf der entgegengesetzten Seite stünde, allein an der Behauptung dessen festzuhalten, was sich dem eigenen Urtheil empfiehlt, so geschieht dieß auch im Phaedo, wie Grote in einer seiner zahlreichen werthvollen Bemerkungen über diesen Dialog ausspricht\*):

„Freiheit der Discussion, und weiteste Ausdehnung der Kritik, der alles überragende Werth der vernunft-begründeten Wahrheit, die Nothwendigkeit, die Kräfte der individuellen Vernunft durch beständige Denkung lebendig zu erhalten, und das Recht eines unabhängigen Urtheils, sowohl für den Hörer als für den Sprecher, werden in diesen Abschieds-Worten des sterbenden Philosophen in begeisterter Weise verkündet. Er lehrt die Unsterblichkeit der Seele nicht als ein Dogma und ein Gebot der Rechtgläubigkeit, welches die Menschen, ob sie von den Beweisen dafür befriedigt seien oder nicht, glauben müssen (oder doch so thun müssen, als ob sie es glaubten), wenn sie nicht gleich einer sittlichen Pest gemieden und für unfähig erklärt werden wollen, vor einem Gerichtshof Zeugenschaft abzulegen. Er setzt seine eigene Meinung, nebst den Gründen auseinander, um derentwillen er sie angenommen hat; aber er anerkennt ausdrücklich das Vorhandensein von abweichenden Meinungen; er lädt seine Genossen ein, jeden Einwand, der ihnen beifällt, vorzubringen; er weist jede Absicht, seine eigenen Folgerungen ihrem Urtheil aufzudrängen, von sich; ja er warnt sie sogar ausdrücklich davor, sich durch ihre persönlichen Sympathien für ihn, welche damals auf ihrem Gipfelpunkt standen, beeinflussen zu lassen. Er beschwört sie, sich von jedem Anhauch von Miso-logie oder Haß einer freien kritischen Erörterung frei zu erhalten, und er schreibt dieses Geistes-Gebrechen der frühen Gewöhnung an bequeme, urtheilslose Leichtgläubigkeit zu; denn wer in dieser Art, ohne prüfende Erforschung, Meinungen in sich aufnimmt, sieht sich allmählich genöthigt, eine Meinung nach der anderen fallen zu lassen, bis er endlich jeder Meinung mißtraut und das Verfahren, durch welches sie geprüft werden, verabscheut, indem er die Schuld auf die Philosophie schiebt, anstatt auf seinen eigenen Geist. . . . . Sokrates hat nach dieser Schilderung nicht nur eine ganz bestimmte Meinung, sondern sogar eine starke Ueberzeugung über einen ganz Gegenstand von hoher Wichtigkeit; er hegt überdieß den innigsten Wunsch, sich diese Ueberzeugung während der wenigen noch übrigen Stunden seines Lebens ungeschwächt zu erhalten. Doch zeigt

\*) Grote, II, 154—157.

er sich selbst hier nicht ängstlich bemüht, seinen Freunden diese Ueberzeugung anders beizubringen, denn als ein Ergebnis ihrer eigenen, unabhängigen Forschung und ihrer selbstthätigen Vernunft. Nicht nur versucht er es nicht, sie in den Glauben hineinzuschrecken, indem er ihnen mit den bösen Folgen ihres Unglaubens droht; er weist sogar nachdrücklich die mildere Belehrungsmethode von sich, welche sich auf ihre Anhänglichkeit an ihn und ihre Ehrfurcht für seine Autorität stützen könnte. Seine Verehrung gehört der 'vernunft-begründeten Wahrheit'; er fordert seine Freunde zur rückhaltlosesten Untersuchung mittelst ihrer eigenen, unabhängigen Vernunft heraus, er anerkennt die Entscheidung, die sie darnach fällen, als vollgiltig für sie, ob sie nun mit der seinigen zusammentreffe oder ihr zuwiderlaufe. Ihre Vernunft ist für sie, was seine Vernunft für ihn; er fordert, daß beide in gleicher Weise (wie es Sokrates hier ausspricht) durch die allerforschende Erörterung sowohl angeeifert, als auch gezügelt werden; aber er nimmt gleiche Freiheit der endlichen Entscheidung für jeden der Streiter in Anspruch."

Einer der Punkte, für welche Plato von denjenigen modernen Schulen, welche sich etwas darauf zu Gute thun, ihn zu ihren Vorläufern zu zählen, am meisten gepriesen wurde, ist sein angeblicher Kampf gegen eine skeptische Philosophie, welche, ganz unbegründeter Weise, den Sophisten im Allgemeinen zugeschrieben und für eines der Mittel angesehen wird, durch welche diese die Griechen entsittlicht haben sollen. Es sind damit zwei Lehren gemeint. Die eine ist der dem Heraklit (welcher kein Sophist war, außer in dem weiten Sinne, in welchem dieser Name allen speculativen Denkern gegeben ward) eigenthümliche Satz, daß das Weltall sich in einem Zustand von beständigem Wechsel oder Fluß befinde, in welchem nichts ist, sondern alles wird (*εἶναι, γίνεσθαι*; das Hegel'sche Sein und Werden). Die andere ist die Lehre des Protagoras, welche lautet: „der Mensch ist das Maß aller Dinge, der Dinge, welche sind, daß sie sind, und der Dinge, welche nicht sind, daß sie nicht sind. Wie die Dinge mir erscheinen, so sind sie für mich; wie sie dir erscheinen, so sind sie auch wirklich für dich.“ In anderen Worten: die Lehre von der Subjectivität der Wahrheit, welche den Philosophen ein Gräuel ist, da sie scheinbar alle Meinungen gleich wahr und die Wahrheit zu dem macht, was jeder Mensch wähnt.

Nun, was die Lehre des Heraklit von allen Dingen behauptete, das glaubte Plato selbst von der Erscheinungswelt, von den durch die Sinne erkennbaren Dingen. Das Einzige, was er als wirklich seiend, als *τὸ ὄντως ὄν*, ansah, war die intelligible Welt, die Welt der für-sich-seienden Formen, — die außerweltlichen Urbilder dessen, was in der sichtbaren Welt real zu sein scheint, aber nicht ist, und was er als ein Mittel Ding zwischen

Seienden und Nicht-Seienden ansah. \*) Heraklit glaubte nicht an diese Formen; darauf beschränkt sich der Unterschied zwischen ihm und Plato. Wenn sie beide der Sinnenwelt das absprachen, was sie reale Existenz nannten, so wollten sie damit nicht das leugnen, was wir unter diesem Ausdruck verstehen, sondern was die alten Denker darunter verstanden. Was sie dem sichtbaren Weltall aberkannten, war Existenz im transcendentalen Sinne — die Existenz per se, welche Plato seinen Ideen, und Xenophanes und Parmenides ihrem Ens Unum zuschrieben. Modern gesprochen heißt das: Heraklit leugnete das Absolute, obschon seine Lehre von einem wirklich seienden Princip des Wechsels und sein anderer Lehrsatz von einer allgemeinen Vernunft, welche von den einzelnen Geistern verschieden ist, — eine Lehre, welche sich bei einigen modernen Transcendentalisten großer Beliebtheit erfreut — wieder ein Absolutes von anderer Art einführten. Nun darf man ruhig behaupten, daß ein auf das Absolute beschränkter Skepticismus niemals jemandem geschadet oder für irgend ein menschliches Wesen den geringsten praktischen Unterschied gemacht hat. Die Lehre des Protagoras erfordert eine etwas genauere Ermägung. Obwohl wir gegründeter Weise voraussetzen dürfen, daß sie Plato im Theaetet mit den eigenen Worten jenes Sophisten wiedergegeben hat, so wissen wir doch nicht, mit welchen Gründen Protagoras sie vertheidigte oder in welchem Sinne er sie erklärte. Sir William Hamilton fand darin seine eigene Lehre von der Rela-

\*) So lautet wenigstens die These, welche in den meisten Dialogen von dem Redner, hinter welchem sich Plato selber zu verbergen scheint, behauptet und in dem berühmten Höhlen-Gleichniß der Republik in poetischer Einleitung dargelegt wird. Aber in einer der wichtigsten Stellen seiner Werke, in der in den Sophisten eingeschobenen Discussion, greift der Fremde aus Elea diese Lehre direct an, indem er gegen gewisse Denker, welche „die Freunde der Formen“ genannt werden, geltend macht, daß die Formen nicht die einzigen realen Wesenheiten sind, daß sie nicht ewig und unveränderlich dieselben sind, da es Formen des Wechsels selbst giebt, und daß die Objecte der Wahrnehmung nicht weniger als jene der Begriffsbildung wirklich existiren, wobei er Existenz durch Kraft definiert. Existiren heißt eine Kraft von irgend welcher Art besitzen, heißt fähig sein, eine Wirkung auszuliben oder auch nur eine Wirkung zu erleiden. *λέγω δὴ τὸ καὶ ὁποιαοῦν κερτημένον δύναμιν, εἴ' εἰς τὸ ποιεῖν ἕτερον ὀτιοῦν πεφυκός, εἴ' εἰς τὸ παθεῖν καὶ σμικρότατον ὑπὸ τοῦ φαυλοτάτου, καὶν εἰ μόνον εἰσάπαξ — πᾶν τοῦτο ὄντως εἶναι· τίθεμαι γὰρ ὄρον ὀρίζων τὰ ὄντα, ὡς ἔστιν οὐκ ἄλλο τι πλὴν δύναμις.*

Wir halten dieß für eine der bemerkenswerthesten Vorwegnahmen der jüngsten und werthvollsten Ergebnisse des modernen Denkens, welche sich in der ganzen alten Philosophie vorfinden. Es ist eines der denkwürdigsten unter den treffenden Aperçus, an denen Plato so reich ist.

tivität der menschlichen Erkenntniß wieder und stellte Protagoras an die Spitze seiner Liste von alten Autoritäten, welche diese Lehre vertreten. Grote legt den Satz *Homo Mensura* in demselben Sinne aus, aber er will darin auch die Lehre von der Autonomie der individuellen Vernunft mitausgesprochen finden. Die Behauptung, daß Alles für mich wahr ist, was mir so scheint, versteht er dahin, daß meine Annahme desselben als Wahrheit abhängt, und abhängen soll, von dem Eindruck, den der dafür vorliegende Beweis auf meinen Geist macht. Grote vertheidigt daher die Lehre des Protagoras gegen den Sokrates des Theaetet; aber diese Vertheidigung, obwohl nutzbringend und lehrreich, scheint uns doch nicht überzeugend, und ist der einzige wichtige Punkt im ganzen Werke, über welchen wir nicht einer Meinung mit Grote sind. Denn die Wahrheit einer Meinung, selbst für mich, ist etwas ganz Verschiedenes von meiner Annahme derselben als wahr, da sie eine Bezugnahme auf einen äußeren Maßstab in sich schließt. Mein Intellect kann auf Grund der vorliegenden Beweis-Thatfachen als wahr annehmen, daß ich fünf Meilen von London entfernt bin; aber wenn ich mich daran mache, diese Strecke zurückzulegen und sie zehn Meilen lang finde, so waren doch die ganze Zeit über die zehn Meilen für mich ebenso wahr wie für andere Leute. Protagoras kann nicht wohl die Absicht gehabt haben, dieß zu leugnen; aber man kann ihn nicht von der Schuld einer unzutreffenden und irreführenden Ausdrucksweise freisprechen. Sein Ausspruch ist gültig von unseren gegenwärtigen Gefühlen oder Bewußtseins-Zuständen, da deren Wahrheit keinen anderen Sinn hat, als daß wir sie im Augenblicke empfinden; und dieß ist wahrscheinlich der Grund, warum Plato (nach Grote's Ansicht mit Unrecht) jenen Satz mit der Lehre identificirt, daß Erkenntniß sinnliche Wahrnehmung (*αἰσθησις*) ist, indem die Wahrheit der einen Lehre soweit reicht, als die Ausdehnung der anderen. Aber der Satz ist nicht gültig vom Vergangenen, vom Zukünftigen, vom Abwesenden, oder von irgend etwas Gegenwärtigem, mit Ausnahme der Gefühle in unserem Bewußtsein. Er ist ungültig in Bezug auf Alles, was man eine Sache des Glaubens oder der Meinung nennt; denn ein Glaube oder eine Meinung steht in Relation nicht nur zu dem glaubenden Geist, sondern auch zu etwas Anderem — nämlich zum Thatbestand, auf welchen der Glaube Bezug hat. Die Wahrheit des Glaubens ist seine Uebereinstimmung mit dieser Thatfache. Grote sagt\*): „Behaupten,

\*) Grote, II, 512.

daß alle Menschen eine und dieselbe objective Unterscheidung zwischen Wahren und Falschem anerkennen, hieße handgreiflichen Thatsachen widersprechen. Jeder Mensch trägt einen Maßstab, ein Ideal der Wahrheit in sich, aber verschiedene Menschen haben verschiedene solche Maßstäbe.“ Für den Wahrheitsbeweis allerdings, aber nicht (so meinen wir) für die Wahrheit selbst. Niemand versteht unter Wahrheit etwas Anderes, als die Ueberstimmung eines Glaubens mit der Thatsache, deren Darstellung den Inhalt des Glaubens bildet. Wir gestehen, im Einklange mit der Philosophie, zu welcher wir uns ebenso wie Grote bekennen, zu, daß die Thatsache selbst, wenn sie überhaupt für uns erkennbar ist, eine relative ist, d. h. in Relation zu unseren Wahrnehmungen steht — zu unseren Sinnen oder dem Bewußtsein von unseren inneren Zuständen, — und das Gleiche gilt von unserer Meinung über die Thatsache. Aber die Wahrheit der Meinung ist eine Frage der Relation zwischen diesen beiden relativen Dingen, von denen das eine einen objectiven Maßstab für das andere abgibt. Man wird Plato's Angriff auf den Satz „Homo Mensura“ nicht gerecht, wenn man die Sache nicht von diesem Gesichtspunkt aus ansieht, zumal er selbst eben diese Argumente vorbringt. Sokrates fragt, wie folgt: da der Mensch das Maß aller Dinge ist und das Kriterium der Wahrheit in sich selbst trägt, indem Alles, was er denkt oder wahrnimmt, für ihn wahr ist, wird das Kriterium auch für Dinge, die erst eintreffen sollen, seine Kraft behalten? Wenn er meint, daß er ein Fieber bekommen und Hitze verspüren wird, ein Arzt aber das Gegentheil meint, wird er heiß und fieberhaft sein für sich, aber nicht für den Arzt? Das ist eine treffende *reductio ad absurdum* und ein berechtigter Einwurf gegen Protagoras. Zwar liegt, wenn Grote mit seiner Auslegung des protagoreischen Spruches Recht hat, der Fehler nicht im Gedanken, sondern im Ausdruck. Aber in der Philosophie, zumal wenn sie die letzten Grundlagen unserer Vernunft streift, ist eine unrichtige Ausdrucksweise ebenso irreleitend als eine unrichtige Meinung.

Eben dieser Dialog, der Theaetet, ist trotz seines ergebnislosen Verlaufes (denn die darin gestellte Frage bleibt unbeantwortet) eine der anregendsten von Plato's Schriften, wegen der großen Zahl von Gesichtspunkten, welche darin zur Geltung gebracht werden, und seine Werke bieten kaum ein schöneres Beispiel einer ächten, ehrlichen Untersuchung dar, in welcher die Widerlegung irgend eines Denkers, selbst wenn sie sich ungesucht ergibt, nur etwas Nebenfächliches bleibt; und selbst dann giebt sich Plato alle

Mühe, das, was der Widerlegte allenfalls hätte sagen können, in der wirksamsten Weise vorzubringen. In der Beweisführung gegen Protagoras (welcher mit einer Hochachtung behandelt wird, die auffällig gegen die Weise absticht, wie die Anhänger Heraklit's und einige materialistische Philosophen, in denen man Demokrit und seine Schüler erkennen will, erwähnt werden) beklagt Sokrates die Nothwendigkeit, seine Meinung zu bestreiten, während er nicht anwesend und nicht einmal am Leben ist, um sie zu vertheidigen; fügt hinzu, daß, da er und seine Anhänger nicht da sind, um ihre Lehre zu unterstützen, diese Verpflichtung auf ihre Gegner falle, und erfüllt diese Pflicht durch eine Rede von beträchtlicher Ausdehnung, welche, gleich jenen des Glaukon und des Adeimantos in der Republik, ein Denkmal der in ihrem innersten Kerne redlichen Geistesart Plato's ist. Der Theaetet enthält einige der scharfsinnigsten Untersuchungen Plato's über gewisse speculative Fragen, welche auch in anderen Gesprächen oftmals wiederkehren, so über den Unterschied zwischen Erkenntniß und wahrer Meinung, *οἴσθη* oder *ἀληθῆς δόξα*. Diese Unterscheidung gab Plato viel zu schaffen, und das ganze Thema der Wahrheit und Falschheit von Meinungen war für ihn und seine Zeitgenossen reich an Verwirrung und logischen Verlegenheiten. Unter anderem scheint es für sie ein ernsthaftes Räthsel gewesen zu sein, auf welche Weise falsche Meinungen möglich sein können, wie es denn kommt, daß wir etwas, was nicht ist, ein Non-Ens, denken können, während wir ein solches doch nicht berühren oder essen oder trinken können. Es ist überraschend, wie oft Plato auf diese Schwierigkeit zurückkommt; mehr als die Hälfte des „Sophisten“ nimmt eine Abschweifung vom Hauptthema ein, die dieser Erörterung gewidmet ist. Um ein Muster von den Anstößen zu geben, welche die ersten metaphysischen Forscher auf ihren Wegen fanden, und um zugleich ein schlagendes Beispiel von der Verschiedenheit der Gesichtspunkte in verschiedenen Dialogen anzuführen, wollen wir eine Stelle aus Grote über diesen Gegenstand citiren\*):

„Wie ist eine falsche Aussage möglich? Viele hielten dafür, daß eine falsche Aussage und ein falscher Name unmöglich seien; daß man nicht das Nicht-Seiende oder Non-Ens (*τὸ μὴ ὂν*) aussprechen könne; daß ein solcher Satz ein leerer Schall sein würde, ohne Sinn oder Bedeutung; daß die Rede bedeutungsvoll oder bedeutungslos, daß sie aber nicht falsch, sondern höchstens sinnlos sein könne. Nun wird diese Lehre im Theaetet, im Sophisten und im Cratylus behandelt. Im Theaetet unterwirft sie Sokrates einer sehr eingehenden Prüfung und bringt mehrere, von einander abweichende

\*) Grote, II, 549—551.

Hypothesen zur Erklärung vor; aber er weist sie schließlich alle als unzulässig zurück. Er erklärt sich für unfähig, die Schwierigkeit zu lösen, und geht zu etwas Anderem über. Im Sophisten wird dieselbe Frage wieder aufgenommen, und auch dort ungemein ausführlich erörtert. Der Cleat in diesem Dialog findet endlich eine Lösung, welche ihn befriedigt (nämlich, daß τὸ ὄν so viel sei als τὸ ἕτερον τοῦ ὄντος). Aber es ist merkwürdig, daß die Lösung keine der im Theaetet vorgebrachten Schwierigkeiten behebt, und daß diese Schwierigkeiten im Sophisten überhaupt nicht in Betracht gezogen werden. Endlich sehen wir im Cratylus ganz dieselbe Lehre, daß falsche Behauptungen unmöglich seien, welche sowohl im Theaetet, als auch im Sophisten nicht als die entschiedene Ansicht des Redners, sondern als ein Problem, das ihn in Verlegenheit setzt, ausgesprochen wurde, — wir sehen hier dieselbe Lehre ganz unzweideutig von Cratylus als seine eigene, volle Ueberzeugung aufgestellt, und Sokrates findet, daß eine ganz kurze Beweisführung und ein sehr einfacher Vergleich zu seiner Widerlegung hinreicht. Der im Theaetet vorausgesetzte 'feindliche Kritiker', welcher dort dem Sokrates so hart zusetzt, darf im Cratylus nicht mehr seine verwirrenden Fragen stellen."

"Wie sollen wir uns diese drei verschiedenen Behandlungsweisen desselben Problems durch denselben Philosophen erklären? Wenn sich die Frage über das Non-Ens in der kurz angebundenen Weise, die wir im Cratylus vorfinden, abthun läßt, was soll dann die Kette von ungelösten Räthseln im Theaetet, oder die weitläufige Beweisführung im Sophisten, durch welche eine neue und keineswegs befriedigende Lösung eingeführt wird? Wenn, im Gegentheil, die Schwierigkeiten, welche im Theaetet ungelöst bleiben und im Sophisten unvollkommen gelöst werden, ernstlich und reell sind, wie sollen wir das Vorgehen Plato's im Cratylus verstehen, wo er dieser Gesprächsperson die entschiedene Behauptung jener Meinung über das Non-Ens in den Mund legt, aber ihm, als dieselbe von Sokrates angegriffen wird, nicht gestattet, einige von diesen sachgemäßen Argumenten zu ihrer Verteidigung geltend zu machen? Wenn die eigenthümliche, im Sophisten gegebene Lösung die ächte und rechte und allen Schwierigkeiten gegenüber siegreiche Lösung ist, warum wird sie sowohl im Cratylus als auch im Theaetet unbeachtet gelassen, und warum wird ihr in anderen Dialogen widersprochen? Welcher von den drei Dialogen giebt uns Plato's wirkliche Meinung über die Frage?"

"Auf diese und auf viele andere gleichartige Fragen, zu welchen die platonischen Schriften Anlaß geben, läßt sich keine befriedigende Antwort absehen, sobald wir uns Plato als einen positiven Philosophen vorstellen, der ein Lehrgebäude und ein fertiges System in seinem Kopfe trägt, und sobald wir annehmen, daß er alle seine Dialoge mit der bestimmten Absicht schrieb, entweder diese seine Meinungen dem Leser einzuprägen oder die ihnen entgegen gesetzten Lehren zu widerlegen. Diese Vorstellung ist es, von welcher die meisten platonischen Kritiker erfüllt sind, selbst wenn sie sich von ihr freizumachen bestreben. Ihrer Bewunderung Plato's geschieht kein Genüge, wenn sie sich ihn nicht als Lehrer auf dem Katheder, inmitten einer Schaar von Hörern denken können, die gleich allen Lernenden die Verpflichtung fühlen, das, was sie hören, auch zu glauben. Wenn man von einer solchen Voraussetzung ausgehen muß, erscheinen mir die platonischen Dialoge als ein unlösbares Räthsel. Sie zeigen weder eine Identität des Lehrers, noch eine Identität der Lehre; ihr Verfasser ist (um mehrere Gleichnisse Plato's zu gebrauchen) nicht Einer, sondern Viele —; er ist vielgestaltiger als Typhos."

Ein ähnlicher Mangel an Uebereinstimmung zeigt sich in der Stellung, welche Plato in verschiedenen Dialogen zu der Frage nach dem Unterschiede zwischen richtiger Meinung und Erkenntniß einnimmt. Im Meno wird die Sache so dargestellt, als ob die beiden so ziemlich dasselbe wären, nur daß die Meinung \*) „sich verflüchtigt und nicht im Geiste haften will, während die Erkenntniß dauerhaft und unauslöschlich ist“. Die richtige Meinung wird in Erkenntniß verwandelt, wenn sie gebunden wird (*δεδεμένον*) „durch eine Kette ursächlichen Raisonnements“ (*αἰτίας λογισμῶ*). Dieser Proceß des Bindens, so wird hinzugefügt, ist *ἀνάμνησις* oder Wiedererinnerung und kann nur durch hinreichend wiederholtes und vermannigfachtes Fragen ausgebildet werden. Die Leistung der *ἀνάμνησις* wird im Phaedrus etwas anders umschrieben; dort erzeugt sie die Erfassung des allgemeinen Begriffes \*\*), worunter in diesem Dialoge die für-sich-seiende Idee gemeint ist. In anderen Dialogen wird eine ganz ähnliche Ansicht vorgetragen, bis auf die daselbst fehlende Lehre von der Wiedererinnerung: eine Erkenntniß ist das, wovon eine die Vernunft befriedigende Erklärung gegeben werden kann; das, was durch beide Arme des dialektischen Processes verbürgt wird, indem es jeder Widerlegung zu widerstehen vermag und durch eine richtige Anwendung des logischen Processes der Eintheilung, *διαίρεσις κατ' εἶδη*, welche mit einer vorwurfsfreien Definition endigt, erhalten wurde. Alles, was diese Anforderungen nicht erfüllt, ist nur Meinung. Wir haben hier die Auffassung des Gegenstandes vor uns, die man mit Recht als die für Plato charakteristische ansieht; aber es ist auffallend, daß gerade diese Definition von Erkenntniß, *ἀληθῆς δόξα μετὰ λόγον*, eine von denjenigen ist, welche von Theaetet vorgeschlagen und, nach einer langen Discussion zwischen ihm und Sokrates, aufgegeben werden. Die am sorgfältigsten ausgearbeitete, aber zugleich die dunkelste Erörterung dieses Gegenstandes finden wir im sechsten und siebenten Buche der Republik. Wir können sie nicht ausführlich wiedergeben; aber ihr leitender Gesichtspunkt ist der, daß die Erkenntniß sich auf die Formen oder Ideen bezieht, während die Meinung auf die Welt der Sinne Bezug hat, die aus bloßen Abbildern jener Formen besteht \*\*\*). Die Erkenntniß der Formen aber kann nur mittelst der Dialektik erworben werden †).

\*) Grote, II, 10.

\*\*) — *ἐπιμέναι κατ' εἶδος λεγόμενον ἐκ πολλῶν τῶν αἰσθητικῶν εἰς ἓν λογισμῶ ἐπιαιρούμενον* (Plato, Phaedrus, p. 249 B.)

\*\*\*) Grote, III, 84—93.

†) Ebendaf. 101—102.

Angesichts so widerspruchsvoller Lehren, in denen sich keine gemeinsame Tendenz oder Ueberzeugung kundgibt, kann man die Frage erheben, welchen Werth denn diese Untersuchungen für uns besitzen? Außer dem Werthe, der in ihrer Methode liegt, wohnt ein solcher, obwohl in ungleichen Graden, auch ihrem Inhalt inne; „nicht“) dem Ergebniß, sondern den Prämissen für und gegen dasselbe. In diesem Sinne besitzen alle Dialoge Werth, und zwar alle Werth von derselben Art, obwohl nicht alle in gleichem Maße. In verschiedenen Dialogen wird uns ein Gegenstand von verschiedenen Seiten dargestellt und von Bemerkungen und Beispielen begleitet, welche zu Gunsten bald der einen, bald der anderen Theorie zu sprechen scheinen. Es ist unsere Aufgabe, sie zu vergleichen und gegen einander abzuwägen, und ein solches Resultat, wie es unsere Vernunft befriedigt, daraus zu gewinnen. Die platonischen Dialoge erfordern, wenn sie Nutzen stiften sollen, eine ergänzende Kraft der Erwiederung und eine starke, thätige Gegenwirkung von Seiten der individuellen Vernunft des Lesers; sie heißen von ihm überdieß ein tiefgehendes Interesse an dem Proceß der dialektischen Prüfung (*τὸ φιλομαθές, φιλόλογον*), welches, sobald es vorhanden ist, ihn in den Stand setzt, dort Schönheiten wahrzunehmen, wo Andere nur Langeweile finden.“

Was Plato selbst anbelangt, so spricht die Wahrscheinlichkeit dafür, daß es eine Zeit in seinem Leben gab, wo er in rein speculativen Dingen ein wirklich Suchender war, der jede Meinung auf die Probe stellte und mit besonderem Nachdruck die Schwierigkeiten, welche ihnen allen anhaften, hervorhob, daß während dieser Periode viele seiner hervorragendsten Dialoge, von den mannigfaltigsten Gesichtspunkten aus, geschrieben wurden, und daß in jedem derselben die Gedankenreihen niedergelegt sind, welche über den betreffenden Gegenstand zuletzt durch seinen Geist gezogen waren. Daß die von ihm selbst hervorgehobenen Schwierigkeiten, selbst nachdem er sich endgiltig für die Meinungen, denen sie anhaften, entschieden hatte, kaum jemals gelöst werden, scheint mir nur unter der Voraussetzung erklärlich, daß er aufgehört hatte, sich um ihre Lösung zu bemühen, indem er zur Ansicht gelangt war, daß überall unlösbare Schwierigkeiten zu erwarten seien. Wenn wir seinem siebenten Briefe glauben dürfen, so war er zur Zeit, da er ihn schrieb, wenigstens sicherlich der Meinung, daß keine Worterklärung irgend eines Dinges genau ins Schwarze treffen könne, und daß die Erkenntniß dessen, was ein Ding ist, zwar nur nach einem langen und nach allen Seiten hin

\*) Grote, II, 551.

gewendeten dialektischen Streit erreichbar, jedoch niemals das directe Ergebniß der Discussion sei, sondern schließlich (und zwar nur bei glücklicheren Naturen) durch eine Art von plötzlicher Erleuchtung entstehe. Er wurde wahrscheinlich gleichgiltig gegen die Speculation um ihrer selbst willen, gab jede Hoffnung auf, einen theoretischen Standpunkt zu finden, welcher sich als unangreifbar erweisen würde, und kümmerte sich nur mehr um praktische Ergebnisse. In seinen spätesten Werken zeigt sich kein Erlahmen seines sittlichen Ernstes; aber „die Liebe zur Dialektik und jene Lust am Aufsuchen von Schwierigkeiten, selbst von solchen, die er nicht zu lösen vermochte, waren in ihm erstorben“\*). Er wurde nahezu selbst von der Misologie befallen, vor der er in seinem eigenen Phaedo so eindringlich warnt, und lieferte somit selbst einen der vielen Belege für die Wahrheit, daß diese Tendenz nicht immer, wie es dort dargestellt wird, der Weg zum Scepticismus, sondern noch häufiger zum unduldsamsten positiven Dogmatismus ist.

Die ethischen und politischen Lehren Plato's sind in der That die einzigen, welche man als ernste und tiefwurzelnde Ueberzeugungen ansehen kann. An ihre Spitze, oder doch sofort nach seinem Glauben an die ausschließliche beglückende Kraft des gerechten Lebens, muß man die ihm mit Sokrates gemeinsame Lehre stellen, daß die Tugend ein Zweig der Einsicht oder Erkenntniß ist. Sein bester Beweisgrund für diese Meinung ist der Satz, daß nicht nur alle äußeren Dinge, die wir hochschätzen, wie Gesundheit, Körperkraft und Reichthum, sondern auch Alles, was wir als Tugenden ansehen: Tapferkeit, Mäßigkeit und alles Uebrige, so verwendet werden kann, daß es anstatt Gutes Böses stiftet; sie bedürfen alle eines Vermögens der Unterscheidung, welches zu bestimmen hat, wann sie angewendet werden sollen und wann nicht, und dieß, welches das charakteristische Element der Tugend ist, ist ein Theil der Erkenntniß. Obwohl die Prämissen dieses Argumentes eine tiefe Wahrheit enthalten, so beweisen sie doch nur, daß die in Frage stehende Erkenntniß eine der Bedingungen der Tugend, aber nicht, daß sie diese selbst ist; denn außer der Erkenntniß dessen, was recht ist, braucht es noch etwas Anderes, um uns zu bewegen, das Rechte zu thun. Wir wissen wohl, was Plato's Antwort auf diesen Einwurf gewesen wäre. Er hätte gesagt, daß die weiterhin erforderliche Bedingung auch eine Erkenntniß ist, die Erkenntniß nämlich, daß recht thun gut ist; Niemand begehrt das Ueble mit dem Bewußtsein,

\*) Grote, II, 394.

daß es ein Uebles ist; es wird nur darum begehrt, weil es für das Gute gehalten wird. Aber selbst wenn Plato einen so vollständigen Beweis, wie er vermeinte, dafür geliefert hätte, daß Unrecht thun das größte Uebel ist, das dem Unrecht thnenden widerfahren kann, so wäre es noch fraglich, ob der gewohnheitsmäßig Lasterhafte im Stande ist, diesen Glauben in sich aufzunehmen, ob die Beweisgründe, welche dafür sprechen, daß das Glück einzig und allein in der Tugend zu finden ist, auf einen Geist wirken können, der nicht schon durch den Besitz der Tugenden der Tapferkeit, der Mäßigkeit u. s. w. (um die Gerechtigkeit, die grundlegendste von allen, nicht zu erwähnen) dafür empfänglich gemacht ist.

Diese Hochstellung der Erkenntniß, — nicht der Intelligenz, oder bloßen geistigen Befähigung, welcher Plato durchaus keinen Cultus widmet, sondern der wissenschaftlichen Kenntniß und der auf wissenschaftliche Weise erworbenen Tüchtigkeit, als des Einen, welches in allen Verhältnissen des Lebens, und in hervorragender Weise beim Regieren, Noth thue, ist der Gedanke, welcher Plato's praktische Lehren durchdringt. Er hatte ihn von Sokrates überkommen, welcher, wie Xenophon\*) erzählt, „als Könige und Herrscher nicht diejenigen anfaß, welche das Scepter schwingen, oder die von Unberufenen (πρὸ τῶν τυχόντων) dazu gewählt, oder vom Loos dazu erkoren wurden, oder die durch Gewalt und List zur höchsten Stellung gelangt sind, sondern diejenigen, welche zu herrschen verstehen“. Wie der zum Herrschen Befähigte beschaffen sein muß, diese Frage bildet den Gegenstand der Erörterung in einem wichtigen Gespräche, dem „Staatsmann“. Wir erfahren hierin, daß ein solcher eines der seltensten menschlichen Wesen ist, daß es die größte Sorge eines Staates sein muß, einen solchen Mann ausfindig zu machen und ihn an die Spitze zu stellen, und daß, wenn er diesen Platz einnimmt, seine Macht nicht unumschränkt genug sein kann, da ihn durch Gesetze, selbst durch solche, die er selbst gegeben hat, beschränken zu wollen, ebenso unvernünftig wäre, wie wenn man von einem wissenschaftlichen Arzt fordern würde, daß er sich niemals von seinen eigenen Vorschriften entferne. Dieses ausschließliche Recht des Fähigsten auf die Herrschaft, ein Grundsatz, welchen Plato nachdrücklichst gegen die Theorie und Praxis aller Regierungen (in neueren wie in alten Zeiten) vertrat, und die Lehre, daß, wenn dieser fähige Mann gefunden ist, der Rest des Gemeinwesens nichts zu thun habe, als ihm zu gehorchen, stellen eine Theorie der Regierung dar,

\*) Mem. III, 9, 10.

welche Carlyle ganz nach seinem Geschmacke finden muß; aber wahrscheinlich wird ihm der weitere Satz, welchen Plato hinzusetzt, weniger behagen, daß nämlich der Inhaber dieses göttlichen Rechtes nicht vorgefunden, sondern dazu gemacht wird, und daß es die Wissenschaft ist, die seinen Rechtstitel ausmacht, eine philosophische und auf Vernunftgründen beruhende Kenntniß der menschlichen Angelegenheiten, — dessen was für die Menschheit das Beste ist. Ist diese vorhanden, so besitzt man an ihr einen weit sichereren Führer, als an Gesetzen, welche unmöglich allen individuellen Fällen angepaßt sein können; steht aber eine derartige wissenschaftliche Kenntniß nicht zur Verfügung, so verdienen Gesetze den Vorzug vor jedem bloßen falschen Schein derselben.

„Die\*) richtige Art, die Menschen zu regieren, ist die wissenschaftliche oder künstlerische, ob sie nun von Einem, von Wenigen oder von Vielen, ob sie von Reichen oder Armen, durch Gewalt oder durch Uebereinkommen, ob sie den Gesetzen entsprechend oder ohne Gesetze geübt wird.“ Aber „wahre Wissenschaft oder Kunst ist nicht für Viele, ob arm oder reich, kaum je für Wenige und vielleicht nur für einen Einzigen erreichbar, da die Wissenschaft oder Kunst die Menschen zu beherrschen schwieriger ist als irgend eine andere Kunst oder Wissenschaft. Aber die Herrschaft dieses Einen ist die einzige wahre und richtige Herrschaft, ob er nun Gesetze erläßt oder ohne Gesetze herrscht, ob er Strenge oder Milde walten läßt, unter der alleinigen Voraussetzung, daß er seiner Kunst treu bleibt und deren Zweck, das Wohlergehen und die Veredlung der Beherrschten, verwirklicht. Er gleicht dem ächten Arzte, der, wenn seine Kunst es befiehlt, seine Kranken brennt und schneidet, um sie zu heilen. Er wird nicht geneigt sein, sich durch unwandelbare allgemeine Gesetze die Hände zu binden, denn die Lagen sind immer so mannigfaltig und die Verhältnisse so schwankend, daß ein Gesetz unmöglich auf alle Fälle passen kann. Er wird kein anderes Gesetz anerkennen als seine Kunst. Wenn er irgend eine allgemeine Formel oder Vorschrift aufstellt, so wird er dieß nur nothgedrungen thun, weil er nicht immer zur Hand sein kann, um jeden einzelnen Fall zu überwachen und zu leiten; aber er wird kein Bedenken tragen, wenn seine Kunst es erheischt, von seiner eigenen Formel abzugehen. Das allein ist niedrig, schlecht, ungerecht, was er kraft seiner politischen Wissenschaft oder Kunst dafür erklärt. Wenn er in irgend einem besonderen Falle von seiner eigenen Erklärung abweicht und etwas derartiges anordnet, so hat das Volk kein Recht, sich über Ungerechtigkeit zu beschweren. Kein Kranker kann sich über seinen Arzt beklagen, wenn dieser den Rathschlägen seiner Kunst folgt und darüber eine therapeutische Formel vernachlässigt. Alle Handlungen des ächten Herrschers sind recht, ob sie nun dem Gesetz entsprechen oder widerstreiten, so lange er sich mit Kunst und Einsicht benimmt, und den abschließlichen Zweck verfolgt, das Volk zu erhalten und es anstatt schlechter besser zu machen. Wie verderblich wäre es . . . . ., wenn wir durch starre Gesetze vorschreiben wollten, wie der Arzt und der Steuermann ihre betreffende Kunst ausüben sollen, wenn wir sie an unbeugsame Regeln

\*) Grote, II, 483—486.

händen und jedesmal bestrafen, so oft sie von diesen Regeln abwichen, und wenn wir sie vor dem Gerichtshof zur Verantwortung zögen, so oft jemand sie anlagte, dieß gethan zu haben; wenn wir diese Regeln und Dogmen für geheiligt erklären, alle Kritik und jeden Tadel derselben verpönnen und den freien Forscher als einen träumerischen, einfältigen Sophisten, der die Jugend verdirbt und zu Gesetzesverachtung aufreizt, hürichten würden! Wie ungereimt wäre es zu behaupten, daß jeder Bürger diese beiden Künste verstehe oder verstehen sollte oder könnte, weil Alles, was darüber zu sagen ist, in den Gesetzen niedergelegt sei, und niemand weiser sein dürfe als die Gesetze! Wer würde daran denken anderen Künsten, wie der des Feldherrn, des Malers, des Landmanns, des Zimmermanns, des Weissagers, des Viehhändlers solche Fesseln aufzuerlegen? Das würde heißen, das Leben, welches schon jetzt so beschwerlich ist, ganz und gar unerträglich machen. Und doch sind die Hemmnisse, unter denen in den wirklich bestehenden Städten die politische Kunst ausgeübt wird, von eben dieser Art."

"Solches sind die Uebelstände, welche in größerem oder geringerem Maße von festen und unbegleiteten Gesetzen untrennbar sind. Aber so ernst diese Uebelstände auch sein mögen, so giebt es doch andere, noch ernstere, denen solche Gesetze zu begegnen geeignet sind. Wenn die Obrigkeit, die eingesetzt ist, um die Gesetze zu behüten und durchzuführen, dieselben zu brechen oder zu umgehen wagt, indem sie die Kunst oder Wissenschaft des ächten Herrschers nicht besitzt, sondern erheuchelt, so wird sie noch weit Schlimmeres bewirken. Die Gesetze sind zum mindesten von der Art, daß die Bürger sich an sie gewöhnt haben, und daß sie ein gewisses Maß von Befriedigung gewähren. Aber die Willkürherrschaft dieses gewaltthätigen und unwissenschaftlichen Regenten ist eine Tyrannei, welche weit schlimmer ist als die Gesetze. Feste Gesetze sind daher ein Zweitbestes, unter der Voraussetzung, daß ein ächter wissenschaftlicher, künstlerischer Herrscher nicht gefunden werden kann. Könnte man einen solchen Mann erlangen, so wären die Menschen entzückt, unter ihm zu leben. Aber sie verweisen daran, jemals einen solchen Charakter anzutreffen, und klammern sich daher an feste Gesetze trotz der zahlreichen, sie begleitenden Uebelstände. Diese Uebelstände sind in Wahrheit so ernstlicher Art, daß wir, wenn wir auf die wirklich vorhandenen Städte blicken, uns wundern müssen, wie sie bei einem solchen System fortbestehen können, und wir ersehen daraus, ein wie festes und schwer zerstörbares Ding ein Staatswesen ist. Wir erkennen somit . . . , daß es keine wahre Staatsverfassung, nichts, das den Namen einer ächten politischen Gemeinschaft verbiente, giebt außer der Herrschaft eines wissenschaftlichen oder künstlerischen Oberhauptes. Unter ihm sind Gesetze überflüssig und selbst zweckwidrig. Alle anderen Verfassungen sind bloße Fälschungen; die Stelle der Regierung nimmt das Parteigetriebe und die Cabale ein; es sind Täuschungen, welche von Gauklern und Taschenpielern in Scene gesetzt werden. Aber unter diesen anderen oder Afters-Verfassungen, bestehen wesentliche Verschiedenheiten in Bezug auf größere oder geringere Schlechtigkeit, und die Unterschiede beruhen auf dem Vorhandensein oder Fehlen von guten Gesetzen. So ist die einföpfige Regierung, Monarchie genannt (unter der Voraussetzung, daß der Fürst kein Mann der Wissenschaft oder Kunst ist), die beste von allen Aftersverfassungen, wenn der Fürst im Einklang mit und unter Beobachtung von bekannten guten Gesetzen regiert; aber sie ist die schlechteste von allen, wenn er ohne solche Gesetze als Despot oder Tyrann herrscht. Die Oligarchie oder die Herrschaft Weniger ist unter guten Gesetzen weniger gut, als die eines Fürsten unter den gleichen Verhältnissen,

aber ohne solche Gesetze ist sie weniger schlecht, als die des Despoten. Die Herrschaft der Vielen endlich ist weniger gut unter der einen, und weniger schlecht unter der anderen Voraussetzung. Sie ist im Guten wie im Schlechten weniger wirksam. Sie hat in der That weniger von einer Regierung an sich, da die Staatsgewalt durch die Vertheilung unter viele Hände, die sie jedesmal nur kurze Zeit innehaben, abgeschwächt und dem Einzelnen somit mehr Spielraum gelassen wird. Dem entsprechend ist unter der Annahme, daß Gesetze fehlen, die Demokratie die am wenigsten schlechte oder erträglichste unter den sechs Abarten von Afterversfassungen. Wenn wir das Vorhandensein von Gesetzen annehmen, ist sie die schlechteste derselben."

Das im Voraufstehenden geschilderte Ideal einer Regierung wird nirgends wesentlich abgeändert, obwohl es in anderen Dialogen erweitert und auf's Einzelne angewendet erscheint. Von den zwei eingehenden Untersuchungen des Staatslebens in dialogischer Form, welche wir von Plato besitzen, der Republik und den „Gesetzen“, ist die erstere ein Entwurf dessen, was ihm als die beste Gesellschafts-Form erschien — ein Staatswesen, das unter der unumschränkten Oberhoheit eines Einzigen oder einer sehr geringen Zahl von Männern steht, welche für den Regentenberuf wissenschaftlich geschult und herangebildet worden sind. Die „Gesetze“ müssen (und das ist ihre beste Entschuldigung) als eine Reihe von Anweisungen zum Aufbau und zur Erhaltung seines zweitbesten Staates angesehen werden, in welchem, da der wissenschaftliche Herrscher nicht erschienen ist, ein unvollkommener Ersatz für denselben in der Form von Gesetzen gesucht wird, welche ihren Zweck (so scheint er gedacht zu haben) nur dann erfüllen würden, wenn sie nicht bloß unverleglich, sondern auch unabänderlich wären. Dem entsprechend findet sich in dem idealen Gemeinwesen der „Republik“ keine Verantwortlichkeit von irgend welcher Art, keine Vorsorge für geschriebene Gesetze oder Gerichtshöfe; es wird der Weisheit der wissenschaftlichen Herrscher zugetraut, daß sie ohne derlei Vorkehrungen ausreichen oder sie, insoweit sie nothwendig sind, selbst beschaffen werden. Die ganze Stärke seines erfinderischen Verstandes hat Plato auf die Mittel concentrirt, durch welche die begabtesten Naturen aus der Menge der Bürger ausgelesen und von frühester Kindheit bis zum Alter von fünfzig Jahren erzogen werden, indem zu dieser Zeit (und nicht früher) das Hervortreten einer ganz geringen Zahl von Männern, oder wenigstens eines Einzigen, erwartet wird, welcher zum wissenschaftlichen Herrscher tauglich ist. Dieß und eine Erziehung der intellectuellen sowie der Gemüthskräfte des übrigen Volkes, welche es geneigt machen soll, diesen rechtmäßigen Oberhäuptern willig zu gehorchen und dieselben zu unterstützen, machen den ganzen Mechanismus der Republik aus. In

den „Gesetzen“ dagegen, wo keine solchen wissenschaftlichen Herrscher in Aussicht genommen sind, haben wir ein kunstvoll ausgearbeitetes, weitläufiges System von positiven Bestimmungen vor uns, welches die gesetzliche Regelung bis auf die kleinen Angelegenheiten des Alltagslebens ausdehnt, und welchem der ganze herkömmliche Apparat von Gerichtshöfen sowie von Obrigkeiten verschiedener Art zur Seite geht, die für kurze Zeiträume und durch Verfahrensweisen gewählt werden, von denen selbst das demokratische Loos nicht ganz ausgeschlossen ist, — wobei schließlich auch die systematische Rechenschaftspflicht aller obrigkeitlichen Personen nicht fehlt, welche nach Ablauf ihrer Amtszeit (nach athenischer Weise) vor einer Behörde, an welcher die ganze Bürgerschaft einen beschränkten Antheil hat, zur Verantwortung gezogen werden. Der Verfasser macht kein Hehl daraus, daß seine Regierung nicht die an sich vortrefflichste ist, und betont, in Betreff einiger Punkte von hervorragender Wichtigkeit, sein Festhalten an jenen Lehren der Republik, welche in den „Gesetzen“, wo das angeblich in Betracht gezogene Gemeinwesen eine wirklich bestehende kretische Colonie ist, fallen gelassen wurden.

Während so Plato zwei von einander unabhängige Entwürfe für die Errichtung eines politischen Gemeinwesens vorbringt, ist seine Ansicht über das zu erstrebende Ziel niemals einer Schwankung unterworfen. Die Aufgabe der Herrscher ist es, das Volk, das sie regieren, weise und tugendhaft zu machen. Kein anderes politisches Ziel ist irgend welcher Beachtung werth. Mit Bezug auf die übrigen Dinge, nach welchen die Menschen und die Gemeinwesen gewöhnlich streben, hält er zwar nicht immer den verächtlichen Ton aufrecht, den er im Gorgias anschlägt, worin er allen athenischen Staatsmännern, selbst den ausgezeichneten der alten Zeit, — einem Miltiades, Themistokles, Kimon, Perikles — vorwirft, daß sie „die Stadt mit Häfen, Werften, Festungswerken, Tributen und ähnlichem Tand (*γλαυκιῶν*) bereichern“ haben, anstatt, „was die einzige Aufgabe eines guten Bürgers ist“, die menschlichen Begierden zu veredeln\*). An anderen Orten (wie im zweiten Alcibiades, im Euthydemus, im Meno, in den „Gesetzen“) begnügt er sich damit, zu sagen, daß es besser ist, solche Dinge ganz und gar zu entbehren, als sie zu besitzen und der Weisheit zu ermangeln, durch welche sie allein ihrem Besitzer Vortheil bringen können; oder er sagt mit Sokrates in der Apologie, daß nicht der Wohlstand Tugend, sondern die Tugend Wohlstand und alle anderen

\*) Plato, Gorgias, 517 C, 519 A.

begehrenswerthen Dinge hervorbringt. Immer aber sind ihm der Bürger Weisheit und Tugend (welche für untrennbar Eines erklärt werden), sei es als das allein Begehrenswerthe, sei es als Mittel, um alles Andere zu erlangen, das einzige angemessene Ziel der Regierungsthätigkeit.

In der dergestalt von Plato erdachten politischen Theorie sind, wenn wir uns auf seinen Entwurf des ideal besten Staates beschränken und von den Zugeständnissen absehen, welche das verhältnißmäßig matte Erzeugniß seines Greisenalters den in der Wirklichkeit vorhandenen Hemmnissen macht, zwei Punkte enthalten, welche eine besondere Würdigung verdienen. Der erste ist die nachdrückliche Betonung einer Wahrheit von unermesslicher Bedeutung und ausnahmslos allgemeiner Anwendbarkeit, daß nämlich die Herrscherthätigkeit ein Beruf ist, der erlernt sein will, daß das Regieren nicht etwas ist, das man in Mußestunden oder so beiläufig neben hundert anderen Beschäftigungen zu treiben vermag, oder wozu Jemand taugen kann, der nicht eine umfassende und weitherzige allgemeine Erziehung genossen, und hierauf durch ein eindringendes und berufsmäßiges — einen beträchtlichen Aufwand von Zeit und Mühe erheischendes — Studium gestrebt hat, sich nicht bloß praktische Gewandtheit, sondern eine wissenschaftliche Beherrschung des Gegenstandes zu erwerben. Das ist die starke Seite der platonischen Theorie. Ihre schwache Seite ist es, daß sie für die also vorbereiteten Herrscher Unfehlbarkeit, oder etwas dem nahezu Gleichkommendes, in Anspruch nimmt, oder daß sie zum mindesten allen Uebrigen, im Vergleich zu denselben, eine so hochgradige Geisteschwäche zutraut, daß sie nicht für würdig gelten können, irgend welchen Antheil an der Regierung ihres eigenen Gemeinwesens zu nehmen, oder irgend welche Macht zu besitzen, um ihren wissenschaftlichen Herrscher zur Verantwortung zu ziehen. Der Irrthum Plato's bestand, wie dieß bei den Irrthümern tiefer Denker zumeist der Fall ist, darin, daß er nur die Hälfte der Wahrheit sah, und zwar war dieß (wie es gleichfalls bei solchen Denkern gewöhnlich ist) die Hälfte, welche er durch die Einrichtungen und Sitten seines Landes vernachlässigt und in den Hintergrund gedrängt fand. Seine Lehre war ein übertriebener Protest gegen die Meinung, daß jeder Mann zu jedem Amte taugte, eine Redensart, welche die weitgehendste Formulirung jener Gleichgiltigkeit gegen specielle Befähigung und gegen die Ueberlegenheit eines Geistes über den anderen ist, zu welcher in allen volksthümlich regierten Staaten, und in Athen sicherlich ebenso wie in den Vereinigten Staaten und in Großbritannien,

eine mehr oder weniger starke Hinneigung vorhanden ist; obwohl man irre gehen würde, dieselbe in irgend einem von diesen Ländern für durchgängig allgemein oder für unheilbar zu halten.

Aber obwohl Plato kein Bedenken trug, dem wissenschaftlichen Herrscher, wenn ein solcher gefunden ist, eine absolute Machtvollkommenheit einzuräumen, so zeigt sich doch die Ueberlegenheit seines Genius in der klaren Erfassung der Schwierigkeiten, welche dieser Regierungsform anhaften, und in der Kühnheit, mit welcher er mit dem Probleme ringt; denn er wagt Alles, so sehr es auch den geläufigen Vorstellungen seiner Zeit (und der unsrigen) widerstreiten mag, wenn er eine Möglichkeit vor sich sieht, die Klippen und Untiefen zu vermeiden, welche seinem Gemeinwesen verhängnißvoll zu werden drohen. Die geistige Ueberlegenheit, welche das göttliche Recht auf die Herrschaft verleiht, bestand nach seiner Ansicht nicht in der Fähigkeit, die Zügel der Regierung mit starker Hand an sich zu reißen und sie durch gewalthätige Unterdrückung jedes Widerstandes und durch Erstickung jeder mißbilligenden Stimme zu behaupten. Mit solch einem Schauspiel waren Plato's Zeitgenossen vertraut genug, und es ist auch unserer Zeit nicht völlig fremd; aber die Ueberlegenheit, welche Plato von seinem Herrscher forderte, war von ganz anderer Art. Nach Plato's Darstellung sind es gerade die jungen Männer, welche die Natur am verschwenderischsten ausgestattet hat, — eben der Stoff, aus welchem die Erziehung die ächtesten Herrscher zu bilden vermag — die, sobald sie durch den in der Gesellschaft geltenden falschen Maßstab des Guten und Bösen verderbt werden, selbstüchtiger Ehrbegier und Gesetzesverachtung verfallen, um schließlich zu den tiefsten Tiefen tyrannischer Ruchlosigkeit herabzusinken. Mitten in jener Vereinigung philosophischen Tieffsinns mit hohem rednerischem Schwunge und poetischer Bilderpracht, welche die letzten Bücher der Republik auszeichnet, findet sich eine ergreifende Schilderung der Art und Weise, wie die Gesellschaft durch ihre Versuchungen und ihre am unrechten Orte angebrachten Aeußerungen des Beifalls und der Verdammniß diese ursprünglich edelgearteten Naturen verdirbt; und das Gemälde des zu voller Entfaltung gelangten, Göttern und Menschen gleich verhassten Gewaltherrschers auf dem Gipfel seiner Schuld, in der Tiefe seines innerlichen Elends, und in der Erwartung jener Vergeltung, die ihn gemeinlich noch in diesem Leben, sicherlich aber in einer künftigen Welt ereilt, gehört zu den bekanntesten und erschütterndsten Stellen in Plato's Werken. Der eine oder die mehreren platonischen Herrscher werden, wie bereits bemerkt, nicht vorgefunden, sondern

geschaffen, und das Problem, wie sie zu schaffen seien, wurde von ihm in seiner ganzen Größe und Schwierigkeit erfaßt. Es konnte nur dann gelöst werden, wenn man auf sie und auf die Classe, aus der sie ausgewählt werden sollten, jede Art der Beeinflussung und Schulung — des Intellectes, des Gemüthes und der praktischen Fähigkeiten — wirken ließ, welche dazu beitragen können, den erforderlichen Charakter heranzubilden, und wenn man sie andererseits ganz und gar dem Einfluß jener gewöhnlichen Lebensbedingungen entrückte, welche den Charaktertypus und die Neigungen hervorrufen, die mit einem reinen und edeln Gebrauch unverantwortlicher Macht nicht verträglich sind.

Auf dieser Absicht beruht die Nechtung aller jener Göttersagen und Legenden (die den Griechen so heilig waren, wie es die Erzählungen des Alten und des Neuen Testaments für einen gewöhnlichen Christen sind), welche sie als die Urheber von irgend welchem Uebel darstellten, oder ihnen ungerechte Befehle oder menschliche Schwächen zuschrieben, oder welche ihnen oder ihren Abkömmlingen, den Heroen, irgend welche Handlungen beilegten, die, wenn sie von gewöhnlichen Menschen begangen würden, für lasterhaft oder unrühmlich gelten müßten. Diese Geschichten, so behauptet Plato, sind nicht wahr; aber selbst, wenn sie es wären, sollte man nicht zulassen, daß sie wiederholt und geglaubt werden. Man sollte andere Legenden von sittlicher und erhebender Art erfinden (Plato erachtet die Regierungsgewalt als dazu völlig befugt) und das Volk von frühester Jugend an im Glauben an sie erziehen. Unter denselben Gesichtspunkt fällt auch die Verbannung jener Dichter — nicht aller, wie mitunter behauptet wird —, welche sich nicht darein ergeben wollen, daß aus ihren Werken alle Meinungen und Gesinnungen ausgemerzt werden, welche die philosophischen Herrscher als schädlich erachten, so zum Beispiel die Lehre, daß der Tod oder das Leben nach dem Tode ein Gegenstand der Furcht und des Entsetzens sei, und insbesondere jene höchst verderbliche Meinung, daß es Glück ohne Tugend geben könne, oder daß die Tugend nicht selbst der Gipfel alles Glückes sei. Gewisse Formen der Dichtkunst, die epische und dramatische, sind jedoch, gleich allen anderen wahllos nachahmenden oder mimetischen Künsten, ganz und gar verpönt. Die Kunst sollte den Sinnen und dem Geiste keine Nachbildung von etwas Anderem als von dem, was gut und edel ist, bieten, und ebenso sollten die Bürger eine Nachahmung der Gedanken, Gefühle oder des Betragens von schlechten oder verkommenen, von schwachen und thörichten Personen weder vortragen, noch vortragen

hören oder lesen. Dieselben strengen Beschränkungen wurden der Musik auferlegt, welche den Griechen, deren Volkserziehung (vom gymnastischen und militärischen Elemente abgesehen) vorzugsweise eine Gemüthsbildung war, als ein überaus einflußreiches Mittel der Bildung und Verbildung galt. Es sollten im platonischen Staat keine Melodien oder Tonweisen geduldet werden, außer jenen, welche die Behörden gestatteten, und diese mußten alle Weisen von klagender, erschlassender oder wollüstiger Natur verbieten und nur jene beibehalten, welche die heftigen Affecte mildern und beschwichtigen, oder Thatkraft einlösen. Demselben Erziehungszwecke dienen auch die eigenthümlichen Einrichtungen Plato's in Bezug auf Ehe und Eigenthum, welche der Nachwelt einiges Aergerniß gegeben haben und wahrscheinlich weit größeres erregt hätten, wenn Plato irgend einer Hinneigung zum Scepticismus und Materialismus verdächtig wäre, anstatt daß er als deren Hauptgegner bewundert wird. Die Erklärung dieses Theiles seines Systems ist eine sehr einfache. Derselbe war nicht für die Bürger im Allgemeinen, sondern für die *gylaxos* oder den Kriegerstand bestimmt, aus welchem der Fürst oder die herrschenden Alten gewählt wurden, und welcher der Vollstrecker ihrer Befehle und das Werkzeug ihrer Herrschaft war. Da diese bewaffnete Körperschaft den Rest der Bürger ganz und gar in ihrer Gewalt hatte, so war Alles verloren, wenn sie ihr eigenes Interesse dem allgemeinen vorzog; und Plato wußte sehr wohl, daß ihre Mitglieder selbst bei der vollkommensten Erziehung, die er ihnen geben könnte, nur sehr geringe Aussicht hätten, dieser Entartung zu entgehen. Da es sich mit seiner Idee einer wissenschaftlichen Regierung nicht vertrug, der unwissenschaftlichen Menge auch nur eine mitbeschließende Stimme in Betreff ihrer eigenen Angelegenheiten einzuräumen, so blieb nur ein Schutzmittel übrig: die Inhaber der Gewalt durften keine Privat-Interessen besitzen, die sie berücksichtigen konnten. Die anderen Bürger haben, ein jeder sein Eigenthum und seine Familie, aber die Wächter dürfen nichts haben, das sie ihr eigen nennen können; für ihren Unterhalt muß der Staat in nicht allzu reichlicher Weise durch eine gemeinsame Tafel sorgen; sie dürfen kein Privateigenthum besitzen, und dürfen ihre eigenen Kinder nicht kennen. Der Zweck ist derselbe, welchen die katholische Kirche durch den Coelibat ihrer Geistlichkeit und die Gütergemeinschaft ihrer Mönchsorden zu erreichen sucht: die ausschließliche Hingebung an die Ziele der Gesammtheit. So viel sich im übrigen auch mit Fug gegen diese platonische Einrichtung einwenden läßt, sie verdient jeden Namen eher

als den einer Pflegestätte der sinnlichen Lust; denn sie läßt der persönlichen Neigung weniger Spielraum als irgend eine thatsächlich bestehende Einrichtung, da die öffentlichen Obrigkeiten (innerhalb des „für die Erzeugung von Kindern für die Stadt“ bestimmten Alters) feststellen, welcher Mann und welche Frau sich mit einander verbinden sollen. Grote bemerkt mit Recht, daß bei den Sitten des platonischen Staates und bei der von Plato für beide Geschlechter gleichmäßig vorgeschriebenen körperlichen und geistigen Erziehung die Liebesleidenschaft wahrscheinlich auf den denkbar niedrigsten Grad ihrer Mächtigkeit herabgesetzt würde; ein Erfolg, den Plato in den „Gesetzen“ entschieden beabsichtigt und ins Auge gefaßt hat.

Wiewohl es nicht ausdrücklich in Grote's Buch erwähnt wird, so ist es doch überall daraus wie aus den Werken Plato's selbst ersichtlich, welche Gewalt die Idee der Arbeitstheilung über seinen Geist gewonnen hatte. Er setzt sie zu Anfang seiner Skizze der natürlichen Entstehung und Entwicklung eines Staates so deutlich wie Adam Smith auseinander, und sie beherrscht alle Einrichtungen seines Idealstaates. Es soll, um seinen eigenen Ausdruck zu gebrauchen, keinen doppelten oder dreifältigen Mann im Gemeinwesen geben; Jeder thue ein Ding, und nur das eine, damit Jeder das zu thun haben möge, wofür er von Natur aus die größte Tauglichkeit besitzt, und jedes Ding von dem gethan werde, der es am gründlichsten erlernt und geübt hat. Die bürgerliche Gerechtigkeit in einem Gemeinwesen, welche ihm das Vorbild und erläuternde Beispiel für die Gerechtigkeit im Geiste des Individuums bietet, besteht darin, daß Jedermann das ihm zugewiesene Geschäft verrichtet und sich nicht in das eines Anderen mengt \*). Ein Handwerker darf sich nicht das Gewerbe eines anderen Handwerkers anmaßen; die Regenten allein müssen herrschen, die Wächter allein kämpfen, die Producenten allein produciren und das Eigenthum des Productes besitzen. Wenn diese Schranken ein-

\*) Noch ein Widerspruch zwischen zwei Dialogen Plato's! Eben das hier namhaft gemachte Erforderniß, das ausschließliche Betreiben dessen, was Jeder genau versteht, wird im Charmides als das Wesen der *σωφροσύνη* bezeichnet und als ihre Definition in Vorschlag gebracht; allein Sokrates beanstandet sie nicht nur als solche, sondern bezweifelt es auch, daß diese Beschränkung von irgend welchem erheblichen Nutzen sei, da sie die Erkenntniß des Guten und Uebeln, welche die wirkliche Bedingung und Grundlage der Wohlfahrt ist, nicht verleihen könne. (Vergl. Grote I, 489.)

Grote's Bemerkungen über die platonische Republik sind vielleicht der eigentümlichste und bewunderungswürdigste Abschnitt seines ganzen Werkes, — sie sind überreich an Stoff für ein eingehendes Studium.

gehalten werden, und Keiner das von rechtswegen einem Andern zukommende Geschäft stört, ist das Gedeihen und die Eintracht der Gemeinschaft gesichert; im anderen Falle hat Jeder etwas, was ihn näher angeht, als die gehörige Erfüllung seiner eigenen Berufspflicht; die Kräfte der verschiedenen Classen werden durch den Wettkampf um die Macht abgelenkt, und der Staat sinkt auf eine der vielfachen Stufen der Entartung herab, deren Kennzeichnung einen beträchtlichen Theil der „Republik“ einnimmt. Das Verlangen nach einem wissenschaftlichen Regenten, welcher seinen unwissenschaftlichen Mitbürgern über sein Verhalten keinerlei Rechenschaft schuldet, ist selbst nur ein Theil dieser umfassenden Ansicht von der Nothwendigkeit der Arbeitstheilung; und der Irrthum liegt nur darin, daß Plato sich allzu einseitig an diesen einen Grundsatz klammert.

Es ist nothwendig, zu schließen, obgleich sich unschwer Bände mit den Gegenständen anfüllen ließen, über welche Plato's Schöpfungen, sei es durch die Wahrheiten, die er gefunden, oder durch die Art, wie er sie gefunden, oder durch seine oft ebenso lehrreichen Irrthümer, Licht verbreitet haben. Wir hätten auch gerne Grote reichlicher angeführt; haben wir doch wenig oder nichts von den bedeutsamen Erörterungen über die wichtigsten Themen Plato's gesagt, welche er in diesem Werke als beiläufige Beiträge zur Philosophie des Zeitalters aus den Schätzen seines reich ausgestatteten Geistes beigesteuert hat. Sein Standpunkt ist, wie Alle, die mit Grote's Schriften bekannt sind, erwarten würden, der der empirischen Philosophie, so genannt zum Unterschiede von der intuitiven oder transcendentalen; und die Leser werden Grote's Erörterungen mehr oder weniger hoch schätzen, je nach ihrer Werthschätzung dieser philosophischen Richtung; aber Wenige, so meinen wir, werden es bestreiten, daß Grote durch dieses Werk sich einen hervorragenden Platz unter den Vertheidigern derselben errungen hat, in einem Zeitalter, in dem sie eindringlicher und umsichtiger als jemals zuvor vertheidigt worden ist. Für alles Weitere müssen wir auf das Werk selbst verweisen, welches nicht nur der unzertrennliche Gefährte von Plato's Schriften zu bleiben bestimmt ist, sondern das Niemand, er möge welcher speculativen Richtung immer angehören, ohne mannigfache Belehrung, und Keiner, der von Philosophie oder Geschichte der Philosophie etwas weiß, ohne dankbare Bewunderung genießen wird.