Ritter-Akademie zu Brandenburg.

Zu der

am 22. März 1874, Vormittags 11 Uhr, in der Ritter-Akademie stattfindenden Feier

des

Allerhöchsten Geburtstages

Seiner Majestät des Kaisers und Königs

ladet ehrerbietig und ergebenst ein

der Director

Professor Dr. Ernst Köpke,
Domherr des Evangelischen Hochstifts zu Brandenburg.

XVIII.

Inhalt des Programms:

Brandenburg a. d. H.
Druck von Gustav Matthes.

Versuch einer genetischen Entwickelung des Platonischen

ἀγαθόν.

Da es der Zweck jedes philosophischen Systems ist, die Mannigfaltigkeit alles dessen, was sich dem Bewusstsein darbietet, zu gliedern, auf Principien zurückzuführen und womöglich aus einem letzten Grunde zu begreifen, so hat man bei der Beurtheilung eines solchen Systems zweierlei zu beachten; erstens, mit welchem Rechte die gefundenen oder das gefundene Princip als letzter Erklärungsgrund aller Mannigfaltigkeit der Erscheinungen angenommen zu werden verdient, und das ist der für die Werthbestimmung des Systems wichtigste Maasstab. Ein zweites, wenngleich ebenfalls werthvolles Kriterium liegt in dem Grade der Folgerichtigkeit, mit welcher das System die secundären Begriffe aus jenen Principien ableitet. Wenn daher ein einzelner Begriff eines Philosophen entwickelt und beurtheilt werden soll, so ist, von dem zweiten Gesichtspunkt aus, die Stellung desselben in dem System, dem er angehört, und die Folgerichtigkeit, mit der er sich in demselben ergibt, zu berücksichtigen. Aus dieser historisch-logischen Untersuchung und immanenten Kritik ergiebt sich der relative Werth eines philosophischen Begriffes. Eine zweite und höhere Aufgabe aber ist es, an denselben Begriff, seinem Inhalt und Umfange nach, den Maasstab eines anderen philosophischen Lehrgebäudes zu legen, welches nach der Ansicht des Beurtheilenden vollkommener ist, und so seinen absoluten Werth zu bestimmen. Zur Lösung beider Aufgaben ist also zunächst Inhalt und Umfang des ganzen Systems und dann die Stellung anzugeben, welche einem bestimmten Begriffe angewiesen wird. Wo nun ein Philosoph seine Ansicht über das Ganze seines Systems so wie über einen einzelnen Begriff dem Inhalt und Umfange nach klar und methodisch entwickelt hat, da bieten sich der Darstellung und Kritik geringere Schwierigkeiten dar, als wenn Aeusserungen über beides sich in den verschiedensten Schriften zerstreut nur gelegentlich vorfinden. In letzterem Falle öffnen sich der Untersuchung wiederum zwei Wege; entweder sammelt man aus dem Bereiche aller Schriften, die für das ganze System und den zu bestimmenden Begriff wichtigsten Stellen, und mit Hülfe derselben sucht man das philosophische Lehrgebäude und seine Theile so zu reconstruieren, wie es wohl zu einem bestimmten Zeitpunkt von dem betreffenden Philosophen selbst ausgebildet war. Nach dieser Methode — ich will sie kurzweg die systematische nennen — hat das *ἀγαθόν* Platons schon eine Darstellung in der werthvollen Monographie von Theod. Wehrmann (Platonis de summo bono doctrina, Berolini, 1843) erfahren. Wir finden hier ein reichhaltiges Material aus allen platonischen Schriften, systematisch zusammengestellt. Dennoch hat eine andere Methode vor jener den Vorzug grösserer wissenschaftlicher Gründlichkeit. Nach dieser betrachtet man die einzelnen Werke eines Philosophen für sich, bestimmt die Aufgabe jedes einzelnen, untersucht dann, wie sie sich einander ergänzen, wie das eine Fragen erörtert, die das andere noch offen lässt, und fügt in dieser gene-

tischen Darstellung die Steine zum Bau des Systems allmälig in derselben Reihenfolge zusammen, in welcher es im Laufe seiner Entwickelung nach und nach im Geiste des Philosophen geworden ist. Diese letztere Methode empfiehlt sich den platonischen Schriften gegenüber als die wissenschaftlichere; denn wir besitzen von Platon kein Werk, das mit dem ausgesprochenen Zwecke verfasst wäre, Inhalt und Umfang seines Systems und die vollständige innere Gliederung desselben in einem bestimmten Zeitpunkt seiner Gedankenentwickelung darzulegen; Platon hat ferner nur wenige Schriften verfasst, in denen nicht an die Stelle der in philosophischen Werken vorherrschenden trockenen, farblosen Entwickelung des Gedankens eine lebensvolle, künstlerische Form getreten wäre. Zerstreut treffen wir in den einzelnen Dialogen die wichtigsten Bemerkungen über das Ganze und Einzelne seines Systems; und wie im Inhalte seiner Philosophie, so entflieht auch in der Form die Natur des Guten und Wahren in die des Schönen. Derartige Kunstwerke wollen stets als Ganze betrachtet sein, wenn der Werth des Einzelnen richtig gewürdigt werden soll; und umgekehrt lässt sich die Idee des Ganzen in ihrer grösseren oder geringeren Bedeutung nur durch sorgfältige Betrachtung des Einzelnen mit Gründlichkeit feststellen. Die genetische Darstellung aber macht es sich eben zur Aufgabe, zunächst durch sorgfältige Betrachtung der einzelnen dialogischen Kunstwerke denjenigen Gedankenkreis genau zu erfassen, welcher sich in dem Schriftsteller bei der Abfassung vorfand, und sodann durch unablässiges Vergleichen den ganzen Denkprocess, den der Philosoph durchgemacht hat, in seiner Genesis zu reconstruieren. Diese Methode ist für die Darstellung der platonischen Philosophie überhaupt und eines einzelnen Begriffes, wie das ἀγαθόν, von um so grösserer Bedeutung, als mit ihrer Hilfe erst die philologisch-historisch interessante Frage nach dem Zeitverhältniss der einzelnen Dialoge mit grösserer Genauigkeit beantwortet und ihrer Lösung näher geführt werden kann. Da nämlich die Schriften Platons einem Zeitraum von mindestens 40 Jahren angehören, so ist es an sich wahrscheinlicher, dass in denselben bis zu einem gewissen Grade eine Fortentwickelung zu erkennen sein wird, als dass alle Werke planmässig vom ersten Worte bis zum letzten angelegt seien. Bei der lebendigen und regen Entwickelung der griechischen Philosophie, bei den grossen Schwierigkeiten, mit denen die Entdeckung der einfachsten Wahrheiten im Anfang des philosophischen Denkens zu kämpfen hatte, ist es unglaublich, dass selbst ein Mann wie Platon sein ganzes System schon im Beginn seiner langen schriftstellerischen Thätigkeit fertig ausgebildet und angeordnet haben sollte. Wollte uns nun Jemand einen Ueberblick über ein modernes System, z. B. das Kantische in der Weise verschaffen, dass er aus allen Schriften bunt durcheinander Citate zusammenraffte, so würden wir sofort überzeugt sein, nur ein unklares verschwommenes Bild zu bekommen. Wer sich aber gar daran gewöhnt hat, die platonische Philosophie sich nur durch jene systematische Darstellungsweise anzueignen, der kann sich den Unterschied mancher Dialoge der Form und dem Inhalt nach schwerlich gross genug denken; er übersieht, welche lange Reihe von Gedankenentwickelung zwischen gewissen Dialogen liegt, aus denen er Citate ohne Kritik aneinander gereiht hat. Man kann sich hiervon überzeugen, wenn man die Gesetze, welche entschieden die letzte platonische Schrift sind, einem Dialog, der wahrscheinlich der frühsten Periode von Platons schriftstellerischer Thätigkeit angehört, etwa dem Protagoras gegenüberstellt; oder, da wir den Begriff des ἀγαθόν bestimmen wollen, so liegt für uns näher, den Protagoras und den Philebus als den Anfangs- und Endpunkt einer langen Reihe von Gedankenentwickelung hervorzuheben. Die üppige Fülle der Sprache und Scenerie in dem ersteren ist einer trockenen, abhandelnden Form in dem letztern gewichen; der leicht fassbare Inhalt dort hat sich allseitig vertieft und in die schwierigsten philosophischen Untersuchungen umgestaltet. In beiden wird die Frage nach dem höchsten Gute aufgeworfen; der Protagoras wird allgemein einer früheren, der Philebus vielfach einer sehr späten Epoche zugewiesen. Deshalb will ich in der folgenden genetischen Ent-

wickelung mit dem Protagoras anfangen und mit dem Philebus und den Gesetzen schliessen, zwischen diesen die wichtigsten platonischeu Dialoge, welche über den Begriff des Guten Aufschluss geben, in der Weise anzuordnen und ihren Inhalt anzugeben suchen, wie sie wahrscheinlich entstanden sind und die Gedanken sich naturgemäss nach einander entwickelt haben; aber nur auf Wahrscheinlichkeit, nicht Gewissheit kann ich für jetzt Anspruch machen. In der Bestimmung des Zeitverhältnisses der meisten Dialoge werde ich von der Anordnung ausgehen, welche Bonitz in seinen nach Form und Inhalt vortrefflichen Vorlesungen über Platons Leben und Schriften, denen ich die Anregung zu dieser Arbeit verdanke, traf. Da diese Anordnung bei einem so bedeutenden Kenner das Ergebniss langjähriger allseitiger Forschungen ist, so muss eine in verhältnissmässig kurzer Zeit vollzogene Prüfung derselben von einem besonderen Gesichtspunkte aus mehr mit dem bescheidenen Anspruch auftreten, Einiges zu ihrer Sicherstellung hinzufügen, als hin und wieder ein Geringes zu ihrer Berichtigung beitragen zu wollen.

Soviel aber wird auf den ersten Blick klar, dass die Idee des Guten einer der wichtigsten, ja der wichtigste Begriff des ganzen Platonischen Systems ist; je weiter und tiefer also sich in den Dialogen die Grenzen der Philosophie erstrecken, eine um so bedeutendere Stellung wird wohl die Idee des Guten einnehmen. Je mehr aber Inhalt und Umfang des Systems in den einzelnen Dialogen wachsen, um so weiter, — das können wir wohl mit Wahrscheinlichkeit vermuthen, — werden wir in dem Entwickelungsgange unseres Philosophen fortschreiten.

Im letzten Theile des Protagoras (p. 351C ff.) wird *τὸ ἡδέως ζῆν ἀγαθόν, τὸ ἀηδῶς κακὸν* genannt. Protagoras fügt jedoch sogleich die Beschränkung hinzu: *εἴπερ τοῖς καλοῖς γε ζῴη ἡδόμενος*, und er stimmt der Zumuthung des Sokrates, alles Angenehme, insofern als es genehm ist, gut, und alles Unangenehme, insofern als es unangenehm ist, schlecht zu nennen, nicht bei; denn einiges Angenehme sei nicht gut, einiges Unangenehme nicht schlecht, einiges weder gut noch schlecht. Sokrates formuliert p. 352D die vorliegende Streitfrage noch einmal dahin, ob das *ἡδύ* dasselbe sei mit dem *ἀγαθόν*. In der darauf angestellten Untersuchung wird die Bedeutung der Erkenntniss für sittliche Güte gewürdigt, und Protagoras stimmt der Behauptung des Sokrates bei, dass die Erkenntniss (*ἐπιστήμη*) des Guten und Schlechten (*τὰ καλά, τὰ κακά*) und die Besonnenheit für sich allein etwas Schönes und für sich allein im Stande sei, den Menschen zu beherrschen und sein Handeln zu bestimmen. Die Menge mache die Güte oder Schlechtigkeit eines Dinges nur von dem angenehmen oder unangenehmen Zwecke abhängig, ein anderes Maass als Lust und Unlust kenne sie nicht. (354C.) Direct wird diese Ansicht im Protagoras noch nicht widerlegt, vielmehr benutzt Sokrates die Annahme der Identität zur Begründung seiner Behauptung, dass Tugend auf Wissen beruhe. Da nämlich die Menge keinen Unterschied zwischen jenen beiden Bezeichnungen gelten lassen will, so operiert Sokrates mit denselben als völlig gleichbedeutend; er führt die vier Bezeichnungen *ἀγαθόν, κακόν, ἡδύ, ἀνιαρόν* auf zwei zurück. Redet man nun zuerst nur von einem *ἀγαθόν* und *κακόν*, und verharrt man bei der Meinung, dass der Mensch trotz der richtigen Erkenntniss das Schlechte unter dem Drucke eines augenblicklichen Lustgefühls thue, so ergibt sich, dass er etwas Schlechtes wählt, obgleich er weiss, dass es schlecht ist, bewältigt von der Lustempfindung, d. h. eingestandenermaassen von dem Guten; von Lustempfindungen bewältigt werden und etwas Schlechtes thun heisst also weiter nichts als statt eines kleineren Gutes etwas grösseres Schlechtes nehmen. (355E.) Setzen wir dagegen die Ausdrücke angenehm und unangenehm ein, so kommt man zu dem Resultat: der Mensch wählt das grössere Unangenehme statt des kleineren Angenehmen. Der Bestimmungsgrund für eine solche Wahl kann dann nur in der Grösse des Gewählten liegen; folglich muss dabei die Wissenschaft der Messkunst angewendet werden. Nun aber tadeln wir die, welche jene Wahl treffen, sie haben sich von dem Unwürdigen bewältigen und zu einer schlechten That verführen lassen; also können sie die Wissenschaft der Messkunst

nicht richtig angewendet haben; folglich haben sie aus Unwissenheit gefehlt. Das Wissen also ist das den Menschen Bestimmende und Tugend Begründende. (357 E.) Im c. 38 wird noch einmal hervorgehoben, dass τὸ ἡδύ dem früheren Uebereinkommen gemäss als ἀγαθόν, τὸ ἀνιαρόν als κακόν angenommen werden soll. Es soll dabei kein Unterschied zwischen dem ἡδύ, τερπνόν, χαρτόν oder anderen die Lustempfindung und das Lust Bereitende bezeichnenden Ausdrücken gemacht werden. Das ἀλύπως ζῆν soll als Ziel aller Handlungen gelten; alle auf dieses gerichtete Handlungen sollen καλαὶ πράξεις genannt werden, das καλὸν ἔργον aber ist ἀγαθόν τε καὶ ὠφέλιμον. (358 B.) Dass der platonische Sokrates die Annahme der Identität von ἡδύ und ἀγαθόν im Protagoras für unrichtig hält, geht aus vielen Anzeichen hervor. Wiederholt fragt er die Menge, ob sie nicht doch einen anderen Maasstab für die Güte angeben könne, als Lust und Unlust (354 C u. E), wiederholt weist er auf das Hypothetische der Annahme der Identität hin (358 C, 360 A), die ganze Beweisführung wird in ein Gespräch eingekleidet, das Sokrates im Bündniss mit Protagoras mit Menschen von gewöhnlichem Schlage führt, und in welchem es ihm nur darauf ankommt, selbst auf Grund der für ihn unrichtigen Annahme der Identität, die Nothwendigkeit der Erkenntniss für die Tugend nachzuweisen. Aber auch Protagoras ist sich von vorn herein der Unrichtigkeit jener Annahme bewusst (351 D), nur auf Drängen des Sokrates lässt er sie vorläufig gelten, behält sich dagegen eine genauere Untersuchung darüber vor. (351 E.) Freilich finden wir dieselbe im Protagoras nicht; wenn jedoch bis Ende c. 37 nachgewiesen wird, dass ἐπιστήμη das Mächtigste im Menschen ist, dass ohne sie jenes angenommene Ziel der ἡδονή gar nicht erreicht werden kann, so liegt auch darin nicht undeutlich verborgen, dass es ausser der ἡδονή wohl noch etwas anderes an sich Schätzenswerthes gebe.

Die Frage nach dem höchsten Gute tritt uns im Gorgias mit besonderem Gewicht entgegen. Sokrates richtet an Gorgias die Frage, was er für das höchste Gut der Menschen halte. (452 C.) Dieser giebt dasjenige an, was für den Menschen die Ursache seiner Freiheit und Macht im Staate ist; das sei aber die Rhetorik. Gorgias definiert dieselbe als eine Ueberredungskunst, welche Ueberzeugung dadurch hervorzubringen vermöge, dass sie Glauben, nicht Wissen erzeuge, und zwar in allen Gegenständen, besonders in Betreff des Rechtes und Unrechtes. Der Sophist erkennt aber an, dass derjenige, welcher die Rhetorik erlernen wolle, ein Wissen dessen, was Recht und Unrecht ist, mitbringen müsse. Ein unsittlicher Gebrauch der Rhetorik seitens schlechter Menschen dürfe dem Rhetor nicht zur Last gelegt werden. Dagegen macht Sokrates hier wie in fast allen Dialogen geltend, dass eine schlechte Verwendung der Rhetorik bei wirklichem Wissen nicht möglich sei, weil das sittliche Wissen nothwendig das sittliche Wollen bedinge. Wir werden diese Ansicht, die uns schon im Protagoras entgegentrat, fast in allen Dialogen wiederfinden und ihren andauernden Einfluss auf die Bestimmung der Momente des höchsten Gutes beobachten.

Im 2. Haupttheile des Dialoges bestreitet Polos, dass der Redner des δίκαιον kundig sein brauche. In seiner Widerlegung unterscheidet Sokrates (c. 19) die Wissenschaften, welche sich auf Erkenntniss stützen, von denen, welche sich auf ein empierisches Probieren verlassen. Ein wichtiges Merkmal wissenschaftlicher Erkenntniss finden wir gegen Ende von c. 19 nur angedeutet, dass nämlich die Wissenschaft Einsicht in den Grund verschaffen müsse. Die wahren Wissenschaften beschäftigen sich mit dem wahren Wohl des Menschen, z. B. die Arznei mit dem, was dem Körper am dienlichsten (βέλτιστον) ist, die Scheinwissenschaften gehen nur auf das Angenehme aus. Hier wird dem nicht weiter bezeichneten βέλτιστον das ἥδιστον in dem niedrigen Sinne des sinnlich Angenehmen gegenübergestellt. Polos dagegen verfällt in eine schrankenlose Lobeserhebung der Rhetorik, weil sie den Lernenden befähige zu erreichen, was ihm gut scheine (ὅτι ἂν δόξῃ), und was er wolle (ὅτι βούλονται); das eben sei auch das höchste Gut. Sokrates erklärt

dieses beides, ὅτι ἂν δόξῃ und ὅτι βούλονται, für verschieden; denn alles Wollen gehe auf einen Zweck, und zwar auf etwas Gutes; wenn aber ein gewaltthätiger Mensch im Staate ein Verbrechen begehe, also etwas Schlechtes thue, so setze er nicht seinen Willen durch, der ja nur auf etwas Gutes gehen könne, sondern erreiche nur etwas, was ihm gerade gut scheine. Dieser falsche Beweis beruht wieder auf der unrichtigen Voraussetzung, dass sittliches Wollen unbedingt mit dem Wissen zusammenfallen müsse. Im Gegensatz zu Polos hält Sokrates nur den sittlich guten Menschen (καλὸν κἀγαθὸν) für glücklich (εὐδαίμονα, 470E). Die Frage nämlich nach dem Werthe der Rhetorik führt zu der tiefer liegenden zurück, was das grössere Uebel sei, ἀδικεῖν oder ἀδικεῖσθαι. (472D.) Polos entscheidet sich für dieses, Sokrates für jenes. In dem Gegenbeweise gegen Polos werden das καλὸν und ἀγαθόν einerseits, und das αἰσχρόν und κακόν andrerseits gleichgesetzt; καλὸν wird etwas genannt, insofern es entweder ὠφέλιμον oder ἡδύ oder beides ist; der Begriff des καλόν wird durch die Begriffe ἡδονή und ἀγαθόν bestimmt. (475A.) Ebenso werden auch 476A πάντα τὰ δίκαια καλά genannt. (Vgl. c. 33 Anf.) Demgemäss besteht das Wesen des Hässlichen darin, dass es Unlust und Schaden bereitet. Da nun Polos das ἀδικεῖν für etwas Hässlicheres hielt als das ἀδικεῖσθαι, so folgert Sokrates, dass auch das ἀδικεῖσθαι das grössere Uebel ist.

Es mag hier bemerkt werden, dass bei diesen logischen Erörterungen die specifischen Ausdrücke der Ideenlehre nicht gebraucht werden. Wohl aber wird hier im Gorgias wie im Philebus von einer Schönheit τῶν μαθημάτων geredet; der Begriff der Schönheit wird hier, wie in allen Dialogen, von dem der sittlichen Güte nicht getrennt, 474E heissen τά γε κατὰ τοὺς νόμους καὶ τὰ ἐπιτηδεύματα ebenso schön wie kurz vorher Farben und Töne; schön, weil nützlich oder angenehm oder beides.

Durch sein Zugeständniss, dass ἀδικεῖν αἰσχρόν ist, sieht sich Polos weiter einzuräumen gezwungen, dass ein noch grösseres Uebel sei, beim Unrechtthun ungestraft zu bleiben. Danach bestimmt alsdann Sokrates die Rhetorik.

Im letzten Theile des Gespräches, der mit c. 37 beginnt, ist Kallikles über die Zugeständnisse unwillig, welche Gorgias und Polos dem Sokrates gemacht haben; Gerechtigkeit sei nur ein Versuch des Schwächeren sich gegen die Naturgesetze zu vertheidigen, und fliesse bei Sokrates aus einer übertriebenen Vorliebe für Philosophie, die zwar ein artiges Bildungsmittel sei, aber, zu emsig betrieben, den freien Blick beschränke. Es stellt sich aber sofort heraus, dass nicht Körperkraft, sondern Einsicht und Tapferkeit die Fähigkeit des Herrschens verleihe. Die Besonnenheit aber und die Einsicht mit ihrer Herrschaft über die Begierden verlacht Kallikles als eine grosse Thorheit; das Glück der Menschen liege darin, starke Begierde zu haben zugleich mit der Macht sie zu befriedigen. (491E.) Sokrates dagegen behauptet, dass der feingebildete, wohlanständige, genügsame Mensch im Besitz des glücklichen Lebens sei. (493D.)

In diesen Sätzen treffen wir auch die Worte ἱκανόν nnd ἐξαρκούντως, welche hier noch nicht wie im Philebus zur Bezeichnung des wesentlichsten Merkmals des höchsten Gutes verwendet werden.

In seinem Gegenbeweise nöthigt Sokrates den Gegner, seine Ansicht dahin zu fassen: τὸ αὐτὸ ἡδὺ καὶ ἀγαθόν. Gegen diese Behauptung nun wendet er sich mit zwei Beweisen: den ersten führt er rein dialektisch. Das Gute und Schlechte sind unvereinbar mit einander, es kann nicht jemand zugleich gesund und krank sein; wohl aber lässt sich auf dasselbe Subject zugleich das Prädicat angenehm und unangenehm anwenden; denn indem jemand seinen Durst stillt, empfindet er zu gleicher Zeit Lust und Unlust. Mit dem Aufhören der Güte tritt das Schlechte ein, Lust und Schmerz dagegen treten zu gleicher Zeit ein und hören zu gleicher Zeit auf; folglich kann das erstere Begriffspaar dem letzteren nicht gleichgesetzt werden. In dem zweiten Beweise lässt

sich Sokrates noch einmal von Kallikles zugestehen, dass Tapferkeit etwas Gutes ist. Ebensowenig kann Kallikles aber leugnen, dass Tapferkeit und Feigheit mit Lust und Unlust verbunden sind. Wenn nun gut und schlecht sein dasselbe sein soll wie sich freuen und sich betrüben, so folgt: ὁμοίως γίγνεται κακὸς καὶ ἀγαθὸς ἢ καὶ μᾶλλον ἀγαθὸς ἢ κακός. Denn nach jener Annahme muss der Schlechte, der sich freut, gut, oder, wenn er sich mehr freut, besser als der Gute sein. Da das aber offenbar falsch ist, so ist es unmöglich, Tapferkeit für etwas Gutes auszugeben, und doch das Angenehme zum alleinigen Maasstabe des Guten zu erheben.

In dem ersten Beweise wurde unter dem ἡδύ nur die Lustempfindung bei der Befriedigung einer niedrigen Begierde verstanden; nur unter Zulassung dieser Beschränkung ist der Beweis richtig. Im Staate und im Philebus werden wir sehen, dass auch das Dasein von angenehmen Empfindungen anerkannt wird, denen nicht ein schmerzhaftes Begehren vorausgeht (καθαραὶ ἡδοναί).

Somit hat der Gorgias einen begrifflichen Unterschied zwischen dem ἀγαθόν und ἡδύ nachgewiesen; alles Uebrige lässt sich aus jenem Ergebniss herleiten. Alles Handeln hat seinen Zweck (τέλος), dieser ist aber nicht die Lust, weil sie ja auch schlecht sein kann, sondern nur τὸ ἀγαθόν. (499E.) Folglich sind die Künste, welche mit Einsicht in den Grund und in die Natur des Objectes (501A) auf das Gute gehen, denen vorzuziehen, welche empierisch verfahrend nur das Angenehme im Auge haben. Zu diesen rechnet Sokrates hier auch die Musik und die Dichtkunst. Das Urtheil über letztere werden wir im Staate durch viel tiefer liegende Gründe bekräftigt finden, wenngleich er ihr selbst dort pädagogischen Werth nicht abspricht. Im Philebus dagegen nennt Platon die Tonkunst wissenschaftlich und gruppiert um sie die anderen Wissenschaften, welche sich nicht auf bestimmte in Zahlen ausdrückbare Maasse zurückführen lassen. Solche Beobachtungen bezeugen die Nothwendigkeit der genetischen Darstellungsweise.

Von der Rhetorik, um die es sich im ganzen Dialoge handelt, hat Sokrates keine günstigere Meinung; sie befördert nicht das Beste der Bürger, sondern hascht nur nach dem Angenehmen. Der gute Mann wählt seine Worte nach dem Zwecke; der gute Baumeister wie jeder, der etwas verfertigt, wählt nach seinem Zwecke alle Mittel in einer gewissen Ordnung. (504A.) Wenn das Bauen mit τάξις und κόσμος geschieht, wird das Haus gut, ἀταξία macht es schlecht, τάξις und κόσμος bedingen die Gesundheit des Leibes und der Seele; τάξις und κόσμος aber bestehen für die Seele in dem gesetzmässigen Leben (νόμιμον) und die demselben entsprechenden Tugenden sind δικαιοσύνη und σωφροσύνη. Diese in der Seele der Mitbürger zu erzeugen, Ungerechtigkeit dagegen und Zügellosigkeit zu bekämpfen, das wird das einzige Ziel des guten Redners sein. Sokrates schliesst mit dem Satze, dass der gute Mensch das, was er thut, in vollkommener und schöner Weise vollendet, solcher aber selig und glücklich ist.

In diesen Sätzen liegt uns schon das Endresultat der praktischen Philosophie Platons ausgebildet vor. Dasselbe ist allerdings bis hierher noch nicht durch die letzten Principien des Systems begründet. Denn im Protagoras und Gorgias wurde die Philosophie nur in dem Sinne der Ethik gefasst; es ist also wohl noch nicht an eine vollständige Ausbildung des ganzen Systems zu denken, geschweige denn, dass jene schönen ethischen Sätze schon hier eine Begründung in den Tiefen der platonischen Lehre fänden. Dennoch finden sich schon bedeutsame Spuren jener wichtigsten Merkmale des ἀγαθόν, die sich im Philebus auf Grund einer tiefen dialektischen Untersuchung ergeben. Die Ethik ist durchaus nur Güterlehre. An sich erstrebenswerth ist δικαιοσύνη und σωφροσύνη, d. h. der Zustand der Seele, in welchem τάξις und κόσμος zu finden ist. Ordnung in zweckgemässer Thätigkeit ist Merkmal des Guten oder Schönen; denn beide sind für Platon untrennbar. Mit jenem Zustande der Seele tritt von selbst Glückseligkeit ein. Da der Grund der τάξις und des κόσμος in dem νόμος, dem νόμιμον gefunden wird, so lag der Begriff des pflichtgemässen Handelns nicht so fern; aber die aus jenem gesetzmässigen Handeln entspringenden

Tugenden werden von Platon nicht deshalb Tugenden genannt, weil sie auf dem Bewusstsein der Abhängigkeit von einem als richtig anerkannten Gesetze beruhen; nicht die Gesinnung als Bestimmungsgrund des Willens, sondern der Grad, in welchem jener schöne Zustand der Seele erreicht wird, dient zum Maasstab der Werthschätzung.

Das Gute wird, wie wir gesehen haben, bald dem Schönen, bald dem Nützlichen gleichgesetzt und 507 A *τὰ προςήκοντα καὶ περὶ θεοὺς καὶ περὶ ἀνθρώπους* genannt; die Glückseligkeit ist untrennbar von sittlicher Güte. Wenn es 507 D heisst: *οὗτος ἔμοιγε δοκεῖ ὁ σκοπὸς εἶναι . . ., ὅπως δικαιοσύνη παρέσται καὶ σωφροσύνη τῷ μακαρίῳ μέλλοντι ἔσεσθαι*, so geht aus den Worten *τῷ μακαρίῳ μέλλοντι ἔσεσθαι* hervor, dass neben oder über der *παρουσία τῆς δικαιοσύνης καὶ τῆς σωφροσύνης* noch die Glückseligkeit als letztes Ziel dunkel vorschwebt. Dieselbe Unbestimmtheit werden wir im Staate (II, 1) mit denselben Worten finden. Von diesem schönsten Leben des Glückseligen spricht Sokrates im c. 69 ebenso wie in anderen Schriften; wir erreichen es nur durch Einsicht in das, was gut ist (514 A); nur der Philosoph aber vermag sich dieses Verständniss des wahren Wohles und Zieles des menschlichen Lebens zu verschaffen. Nach dem Tode, wo die Seele sich vom Körper scheidet, wird nur die Seele des Gerechten ein glückliches Leben führen. Deshalb fasst der plat. Sokrates zu Ende des Dialoges sein höchstes Sittengesetz dahin zusammen: *χαίρειν οὖν ἐάσας τὰς τιμὰς τὰς τῶν πολλῶν ἀνθρώπων, τὴν ἀλήθειαν σκοπῶν πειράσομαι τῷ ὄντι ὡς ἂν δύνωμαι βέλτιστος ὢν καὶ ζῆν καὶ ἐπειδὰν ἀποθνήσκω ἀποθνήσκειν* (526 D) und (*ὁ λόγος*) *σημαίνει, ὅτι οὗτος ὁ τρόπος ἄριστος τοῦ βίου, καὶ τὴν δικαιοσύνην καὶ τὴν ἄλλην ἀρετὴν ἀσκοῦντας καὶ ζῆν καὶ τεθνάναι* (527 E).

Es fragt sich nun, welcher von den beiden Dialogen, der Protagoras oder der Gorgias, früher entstanden ist. Bonitz entscheidet sich für das erstere; es könne nicht nachgewiesen werden, dass irgend ein Dialog durch die Erörterungen des Protagoras vorausgesetzt werde. Vielmehr, da der Protagoras den Gegenstand des ethischen Wissens noch unbestimmt lasse (denn nur hypothetisch werde das *ἡδύ* gesetzt), so müsse der Gorgias, welcher jene Frage weiterführe und löse, einer späteren Zeit zugewiesen werden. Demjenigen Schriftsteller würde es schwerlich beikommen die Identificierung von *ἡδύ* und *ἀγαθόν* so unbestritten gelten zu lassen und seinen Beweisen zu Grunde zu legen, welcher anderswo das Gegentheil davon bewiesen habe. Es lässt sich gegen diese Ausführungen freilich einwenden, dass der Schriftsteller einmal seine Gegner mit ihren eigenen Waffen zu schlagen habe versuchen können, und dieser Kunstgriff kann mit um so grösserer Wirksamkeit angewendet werden, je deutlicher die Unrichtigkeit der Voraussetzung anderweitig nachgewiesen ist. Nehmen doch die beiden Unterredner im Protagoras nicht ernstlich eine Identificierung von *ἡδύ* und *ἀγαθόν* vor, sondern sind sich des darin liegenden Fehlers wohl bewusst. Die Beweise ferner für die Verschiedenheit des *ἡδύ* und *ἀγαθόν* im Gorgias wurden, wie wir sehen, nur indirect geführt; eine directe Begründung aus der Natur des *ἡδύ* und *ἀγαθόν* heraus fand sich nicht. Tiefer dagegen geht der Beweis im Protagoras, durch welchen die Nothwendigkeit der *ἐπιστήμη* für die Erreichung des höchsten Gutes und somit deren eigener Werth dargelegt werden soll. (c. 37.) Er berührt schon die Erkenntnisstheorie, indem er den Sinneswahrnehmungen (das Wort *αἴσθησις* findet sich allerdings noch nicht) ihre Zuverlässigkeit bestreitet. Bemerkenswerth ist dabei, dass sich p. 351 D ein specifischer Ausdruck der Ideenlehre findet: *Ἡδέα καλεῖς . . . οὐ τὰ τῆς ἡδονῆς μετέχοντα ἢ ποιοῦντα ἡδονήν*; und zwar wird hier etwas angenehm durch Theilnahme an dem Abstractum *ἡδονή*; im Gorgias lesen wir, dass etwas gut ist *παρουσίᾳ τῶν ἀγαθῶν, τῶν ἡδονῶν*, schlecht *παρουσίᾳ τῶν κακῶν, τῶν λυπῶν*. Andrerseits dürfen wir auch nicht vergessen, dass im Gorgias mit der Einsicht in den Grund (501 A) ein wichtiges Merkmal wissenschaftlicher Erkenntniss berührt wurde. Der Protagoras hebt mit besonderer Berücksichtigung der Mathematik nur die Thätigkeit des Messens in wissenschaftlicher Betrachtung hervor.

Ich muss mich begnügen diese Schwierigkeiten hervorzuheben; ein endgültiges Urtheil wage ich in solchen Fragen erst nach wiederholtem Durchlesen sämmtlicher platonischer Schriften auszusprechen. Ich stelle mir nur die Aufgabe Acht zu geben, ob vielleicht bei der Verfolgung der Begriffsentwickelung des *ἀγαθόν* sich einige Gesichtspuncte für die Anordnung der Dialoge ergeben. Ein Zweifel an der Zulänglichkeit des von Bonitz für die Posteriorität des Gorgias angeführten Grundes scheint mir immerhin erlaubt zu sein. —

Wir gehen jetzt zum Menon über, der eine Frage löst, die der Protagoras noch offen gelassen hatte. Obwohl er uns keine directe Bestimmung des *ἀγαθόν* liefert, ist er doch für das vollständige Verständniss desselben von Bedeutung. Nachdem im ersten Theile (c. 1—13) die Frage nach der *οὐσία*, dem *εἶδος* (72B—D) der Tugend behandelt worden ist, und Menon mehrere falsche Definitionsversuche gemacht hat, führt Sokrates im 2. Theile (c. 14—21) aus, dass alles Lernen nicht ein Aufnehmen von etwas Fremden, sondern eine Entwickelung des in der Seele Vorhandenen ist. Die Seele ist also im Besitz der Wahrheit und möchte deshalb wohl ewig sein. (86B.) Danach müsste sich auch das Wesen der Tugend bestimmen lassen. Jedoch will Sokrates darauf verzichten und wieder zu der gleich am Anfang aufgeworfenen Frage zurückkehren, ob die Tugend lehrbar ist oder auf anderem Wege, *ὡς φύσει ἢ ὡς τίνι ποτὲ τρόπῳ* (86C), dem Menschen zu Theil wird (*παραγίγνεσθαι*). Wenn die Tugend mit Erkenntniss verbunden ist, muss sie lehrbar sein. Nun aber giebt es kein Gut, was nicht Erkenntniss in sich fasst; folglich muss auch die Tugend eine Art Erkenntniss sein. (87C.) Durch Tugend aber sind wir *ἀγαθοί*; *εἰ δὲ ἀγαθοί, ὠφέλιμοι, πάντα γὰρ ἀγαθὰ ὠφέλιμα.* Der Begriff des Gutes als Besitzthum und gut als tugendhafte Gesinnung und Handeln gehen hier stets in einander über. Jedes Gut hat aber nur Nutzen bei richtigem Gebrauch, den *νοῦς* und *φρόνησις* eingeben. Selbst Tapferkeit ist ohne dieselben nur eine gewisse Verwegenheit (*θάρρος τι*). Nur sie führen zur *εὐδαιμονία.* (88C.) So müssen also alle materiellen Güter nach dem Wohl der Seele bemessen, in dieser aber alles von der *φρόνησις* geregelt werden. (88E.) *Φρόνησις* ist *τὸ ὠφέλιμον*, *ἀρετὴ* aber ist *ὠφέλιμον*, *φρόνησιν ἄρα φαμὲν ἀρετὴν εἶναι, ἥ τοι ξύμπασαν ἢ μέρος τι.* (89A.) Diese entsteht aber nicht *φύσει*, sondern *μαθήσει* (89C); folglich muss die Tugend lehrbar sein. Nun aber zeigt sich (c. 26—37) im 4. Theile des Dialoges, dass sich keine Lehrer der Tugend finden; auch die Sophisten werden nicht als solche anerkannt; was aber nicht gelehrt wird, muss doch wohl nicht lehrbar sein; also auch die Tugend nicht. (96C.) Wenn sich dennoch tugendhafte Männer finden, so muss ihre Tugend auf *δόξα ἀληθής* beruhen. (97C.) Diese ist nicht lehrbar, sondern wird *θείᾳ μοίρᾳ* zu Theil (*παραγίγνεται*). (99E.) Sie wird erst dann zur Erkenntniss, wenn zu ihr Einsicht in den Grund (*αἰτίας λογισμός*) durch jene Rückerinnerung an das, was in der Seele ist, hinzukommt. (98A.)

Im Protagoras wurde die Frage nach dem Wesen der Tugend nicht gelöst; dieser Dialog endigt vielmehr scheinbar mit Hohn auf sein eigenes negatives Ergebniss. Protagoras nämlich behauptet dort, die Tugend sei lehrbar, führt sie aber nicht auf Wissen zurück; Sokrates dagegen, der sie auf *ἐπιστήμη* begründet wissen will, leugnet ihre Lehrbarkeit. Diesen Widerspruch hebt der Menon auf. Die bürgerlichen Tugenden im gewöhnlichen Verstande lassen sich allerdings nach Platons Meinung nicht lehren, sondern da sie nur auf *δόξα ἀληθής* beruhen, werden sie *θείᾳ μοίρᾳ* zu Theil; wenn aber Wissen ein Entwickeln des in der Seele Vorhandenen ist, und die wahre Tugend im streng philosophischen Sinne darauf beruht, so muss sie auch lehrbar sein. Die *φρόνησις* wird daher im Menon als die Grundbedingung der Güte, Nützlichkeit und Tugend angesehen.

Der Gorgias hatte einen begrifflichen Unterschied zwischen dem *ἡδύ* und *ἀγαθόν* nachgewiesen. Im Menon findet sich keine Stelle, in welcher die Gleichsetzung beider freigestellt würde. Im Gorgias wird die Behauptung, dass Tugend auf Wissen beruhe, noch gegen Angriffe des Polos

und Kallikles vertheidigt. Der Menon lässt an der Richtigkeit dieser Behauptung gar keinen Zweifel aufkommen. Bei diesem Verhältniss des Inhalts der in Rede stehenden Dialoge entscheidet sich Bonitz wohl mit Recht für die spätere Abfassung des Menon. Auch berührt der Menon schon schwierigere und tiefer in das platonische System eingreifende Fragen. Es wird aus der Fähigkeit der Seele sich an das wiederzuerinnern, was sie früher einmal aufgenommen hat, auf ihre Ewigkeit geschlossen. (86E.) Die ἐπιστήμη wird selbst zum allgemeinen Merkmal jedes ἀγαθόν erhoben. Mit der sophistischen Behauptung des Menon, dass der Mensch weder das untersuchen kann, was er weiss, noch das, was er nicht weiss (80E), wird schon auf die Schwierigkeit der Frage nach der Natur des Wissens hingedeutet. Gerade solches Sophisma findet sich in dem späteren Dialoge Euthydem. (c. 5 u. 6.)

Von der Ideenlehre finden sich, wie mir scheint, auch in diesem Dialoge noch keine deutlichen Spuren. Um aber die eigentliche Bedeutung des ἀγαθόν im platonischen Sinne würdigen zu können, müssen wir jetzt eine Reihe von Dialogen durchgehen, in welchen die Ideenlehre entwickelt wird, in welchen also unter Philosophie nicht blos die Ethik verstanden, sondern auch die Dialektik mit ihren beiden Seiten, der logischen und metaphysischen, miteinbegriffen wird. Wir wollen zuerst auf den Phädrus eingehen, da dieser von den bedeutendsten Autoritäten in eine frühe Zeit gesetzt wird.

Sokrates preist in seiner Gegenrede gegen Lysias die μανία als ein hohes, den Menschen von den Göttern verliehenes Gut. Selbst die Dichtkunst wird hier (p. 245) in einer Weise gerühmt, die in einem scharfen Gegensatz zu der Verurtheilung im Gorgias und, wie wir sehen werden, im Staat, namentlich im 10. Buche desselben, steht.

Die Seele ist unsterblich, weil ἀεικίνητος; sie geht nur zeitweilig in den Leib ein, sie ist des Göttlichen theilhaftig, dieses aber ist καλόν, σοφόν, ἀγαθόν, καὶ πᾶν ὅτι τοιούτον. (246E.) Missgunst ist nicht bei den Göttern; daher auch das Schlechte nicht in der Seele, sondern in der Materie seinen Ursprung hat. (247A.) Im c. 27 finden wir zum ersten Male die Ideenlehre. Die göttliche Seele bei ihrem Umschwunge schaut das ausserhalb des Himmels Befindliche, das wahrhaft Seiende, das Nicht-Werdende, die Gerechtigkeit, Besonnenheit an sich, und alles andere ebenso, nicht die Vielheit, in der es auf Erden erscheint. Die anderen Seelen können der göttlichen auf diesem Umschwunge nur in gewissem Grade folgen, am besten die des Wahrheitsliebenden. (248D.) Keine Seele kommt in Menschengestalt, die nicht etwas von dem ewig Seienden geschaut hat. Erkenntniss der Wahrheit besteht darin, dass das Mannigfaltige der Erscheinung durch das Denken in Begriffen zusammengefasst wird; dieser bezeichnet das vorher Geschaute, und jener Act des Denkens ist nur Wiedererinnerung daran. Dem Philosophen allein wird diese nach Möglichkeit zu Theil. (249C.) Hier im Leben verhindert die Unvollkommenheit der Werkzeuge, dass wir die Schönheit an sich erkennen; nur Wenige vermögen den Gattungsbegriff (τὸ τοῦ εἰκασθέντος γένος) zu erfassen, indem sie seine Abbilder (εἰκόνες) betrachten. Die Namen haben hier nicht dieselbe Bedeutung wie im Staate; mit εἰκασία wird dort das natürliche oder künstliche Nachbild eines ὁρατόν bezeichnet, hier im Phädrus das ὁρατόν selbst. Im Staate werden wir die Objecte der Erkenntniss genauer unterschieden finden. Das Anschauen des Schönen an sich (τὸ κάλλος, αὐτὸ τὸ καλόν, 250E) geschieht noch am besten durch den schärfsten Sinn, das Gesicht. Dennoch ziehen die niederen Begierden von der reinen Rückerinnerung an das Schöne ab und bereiten Unlust, während jene Rückerinnerung Freude erzeugt. (251D.) Diese unverhohlene Würdigung der Lust an der Erkenntniss werden wir im Philebus bei der endgültigen Entscheidung über den Werth der Lust in der Reihe der menschlichen Güter vermissen.

Je nachdem die Seele eines Menschen einem höheren oder niedereren Gotte folgte, strebt sie auch hier auf Erden nach einem verschiedenen Abbild des Schönen. (252D.)

Der übrige Theil des Dialoges ist mit Vorschriften über die Composition einer guten Rede angefüllt. Obgleich sie sich nur auf die äussere Form beziehen, stehen sie doch mit dem Inhalt der Rede des Sokrates in Zusammenhang. In derselben hiess es: Wer das zuvor Geschaute, An-sich-Seiende erfassen will, muss die Vielheit der Erscheinungen in Begriffen zusammenfassen (*τὸ κατ' εἶδος λεγόμενον*) und so sich durch Rückerinnerung das Wissen des Seienden verschaffen. In den Erörterungen über die Methode wird von dem guten Redner verlangt (265D) *εἰς μίαν τε ἰδέαν συνορῶντα ἄγειν τὰ πολλαχῇ διεσπαρμένα* und (265E) *τὸ πάλιν κατ' εἴδη δύνασθαι τέμνειν.* Die in diesen Forderungen berührte Eigenschaft des Begriffes, dass er eine Menge von Einzelnwesen unter sich fasst, beruht nur auf einem logischen Act des Denkens; es braucht durch diese logische Thätigkeit noch nicht das Wesen der Sache, das metaphysisch Reale ergründet zu sein. Jene Rede des Sokrates aber zeigt uns, dass nach Platons Ansicht der Begriff nicht blos einen logischen, sondern auch metaphysischen Werth hat; denn er bezeichnet das wahrhaft Seiende, was die Seele früher geschaut hat, und indem sie durch die logische Thätigkeit der Abstraction und Determination zu dem Begriffe gelangt, erwirbt sie zugleich das Wissen des Seienden. Hier sehen wir die Einheit von Denken und Sein als selbstverständlich angenommen. Die Dialektik, die Kunst der *διαίρεσις* und *συναγωγή*, tritt uns hier als eine neue Seite der Philosophie entgegen; Logik und Metaphysik ruhen in ihr noch ungesondert nebeneinander. (266BC.) Wir müssen aber diese platonische Erkenntnisslehre verfolgen, da wir sonst einerseits nicht die Stellung gehörig würdigen können, welche Platon der Erkenntniss bei der Bestimmung des höchsten Gutes anweist, andrerseits nicht die Eigenschaften der Idee des Guten im platonischen Sinne gründlich verstehen und vollständig beurtheilen können.

Im Phädrus tritt wie im Gorgias die Frage nach dem Werthe der Rhetorik in den Vordergrund; dort handelte es sich um die Berechtigung, Wissenschaft des *ὄν*, hier um die Berechtigung, Wissenschaft des *ἀγαθόν* zu sein. Mit grösserem Nachdruck wird die Frage nach dem Werthe des Wissens im Symposion aufgeworfen. Dasselbe steht zu der Rede des Sokrates im Phädrus in nächster Beziehung. Auch im Symposion liegt das eigentlich Platonische in der Rede des Sokrates. Eros, so heisst es, ist weder schön noch hässlich, weder gut noch schlecht; er nimmt eine Mittelstellung ein wie die richtige Meinung, *ἡ ὀρθὴ δόξα*, zwischen Wissen (*ἐπιστήμη, φρόνησις*) und Unwissenheit (*ἀμαθία*). Eros ist auch kein Gott, sondern steht, ein Dämon, zwischen Göttern und Menschen. Ein Sohn des Poros und der Penia vereinigt er mit seiner Armuth das grösste Streben alles zu erlangen; und da Eros auf das Schönste ausgeht, Weisheit aber zu dem Schönsten gehört (204B), so ist er *φιλόσοφος*. So wird c. 22—23 der Begriff des Eros bestimmt. Hier und in dem Folgenden (204E) wird ohne Weiteres an Stelle des *καλόν* das *ἀγαθόν* gesetzt; wer also das Schöne liebt, liebt das Gute; wer das Gute besitzt, ist glückselig. Weiter lässt sich nicht fragen, *ἀλλὰ τέλος δοκεῖ ἔχειν ἡ ἀπόκρισις.* (204D—205A.) Also hier wird die Eudaimonia das letzte Ziel und der letzte Maasstab genannt; sie ist das immerwährende Ziel aller Menschen. (205A.) Demnach muss der Name der Liebe auf jedes Streben des Menschen nach einem Ziel ausgedehnt, nicht blos in dem Sinne des gewöhnlichen Sprachgebrauchs gefasst werden. Alle Menschen aber streben und lieben das Gute. (205E, 206A.) Der Begriff des *οἰκεῖον* wird hier gerade mit dem des *ἀγαθόν* in einen gewissen Gegensatz gebracht; die Menschen lieben nicht das Ihrige (*τὸ ἑαυτῶν*), man müsste denn das Gute *οἰκεῖον καὶ ἑαυτοῦ, τὸ δὲ κακὸν ἀλλότριον* nennen. (205E.) Platon kann sich mit dieser Annahme nicht befreunden, während Aristoteles das *ἀγαθόν* gerade nach der dem Menschen eigenthümlichen Natur, seinem *οἰκεῖον*, psychologisch bestimmt.

Der Eros ist ein Erzeugen in dem Schönen, und zwar körperlich und geistig genommen; darin trachtet der Mensch nach Unsterblichkeit. Alles Körperliche vergeht, aus dem Knaben wird

der Greis; nur τῇ γενέσει δύναται ἀεί τε εἶναι καὶ ἀθάνατος. Ebenso aber ist es auf geistigem Gebiete, nicht nur τρόποι, ἤθη, δόξαι, ἐπιθυμίαι, ἡδοναί, λῦπαι, sondern auch ἐπιστῆμαι γίγνονται καὶ ἀπόλλυνται. (207E—208A.) In einer Periode, welcher der Philebus und die die Erkenntnisslehre betreffenden Theile des Staates angehören, konnte schwerlich eine solche Ansicht von Platon über die Wissenschaften ausgesprochen werden. Auch würde wohl das offene Lob der Dichter (208E u. 209A) nach dem Erscheinen des Staates befremden. Im letzten Theile der Rede des Sokrates wird die Stufenfolge, in welcher sich die wahre Liebe ausbildet, geschildert. Von der Liebe zu einem einzelnen schönen Körper muss man sich zu der Liebe aller erheben. Ehrwürdiger aber ist τὸ ἐν ψυχαῖς κάλλος, auch das Schöne ἐν τοῖς ἐπιτηδεύμασι καὶ τοῖς νόμοις ist dem Schönen an sich, dem Begriff des Schönen (τὸ ἐπ' εἴδει καλόν) verwandt. (210C.) Höher noch steht die Schönheit der Wissenschaften; auf der letzten Stufe erblickt man aber eine Wissenschaft, welche das Schöne ewig seiend zeigt, weder werdend noch vergehend, erhaben über allem Wechsel in Raum und Zeit. (210D—211E.) Hier haben wir die Ideenlehre entwickelt, aber nur in Bezug auf das Schöne. Da aber auch in diesem Dialoge wie in den vorangehenden das Schöne dem Guten stets gleichgesetzt wird, so lässt sich diese Betrachtung sofort auf den Begriff des Guten, sowie auf jeden anderen übertragen. Wie sehr in Platons Sinne schön und gut zusammenfallen, springt in die Augen bei dem Uebergange von dem körperlich Schönen zu dem geistig Schönen 210BC und 211C, wo man von schönen Leibern zu schönen ἐπιτηδεύματα und μαθήματα gelangt. Dasselbe erkennt man, wenn Alcibiades dem hässlichen Sokrates, den er mit einem Silengehäuse vergleicht, das in sich ein herrliches Götterbild verbirgt, gerade das höchste Maass von sittlicher Schönheit, Reinheit und Güte zuertheilt.

Die Stufenfolge, auf welcher die Liebe zum Schönen, das sittliche Streben des Menschen nach der Erfassung des Schönen fortschreitet, ist hier im Gastmahl dieselbe, wie die des Erkennens im Phädrus. Mit dem Wissen und Erfassen des sittlich Guten (ἀγαθόν oder καλόν), mit dem rein logischen Acte des Denkens, setzt Platon unmittelbar das Wollen und ein diesem Wollen unbedingt entsprechendes Handeln.

Bonitz lässt auf das Symposion den Phädon folgen; sein Urtheil über die Stelle, welche dem Staate und dem Timäus einzuräumen ist, ist mir nicht bekannt. Nach den Beobachtungen, welche ich bis jetzt habe machen können, scheint mir das Urtheil Ueberwegs in der Schrift über die Echtheit und Zeitfolge Platonischer Schriften richtig und jedenfalls der Staat, wohl auch der Timäus vor den Phädon gesetzt werden zu müssen. Ich lasse daher das, was in dem Staate zur Darstellung der genetischen Entwickelung des ἀγαθόν von Wichtigkeit ist, nunmehr folgen.

Im ersten Buche des Staates werden mehrere Definitionen der Gerechtigkeit vorgeschlagen und verworfen; nur so viel ergibt sich mit Sicherheit, dass die Gerechtigkeit das dem Guten Erspriessliche ist; denn (c. 23) jedes Ding hat seine Leistung; wenn es gut ist, vollführt es dieselbe am besten; so auch die Seele; die schlechte Seele muss nothwendig schlecht ἄρχειν καὶ ἐπιμελεῖσθαι; die gute dasselbe gut vollbringen. Gerechtigkeit ist aber eine ἀρετή der Seele, die Ungerechtigkeit eine κακία. Folglich wird die gerechte Seele und der gerechte Mann wohl leben (εὖ βιώσεται), der ungerechte schlecht; μακάριός τε καὶ εὐδαίμων ὁ δίκαιος, ὁ δὲ μὴ τἀναντία. Was ist aber Gerechtigkeit?

In der weitergeführten Untersuchung (2 B. c. 1) werden verschiedene Klassen von Gütern angenommen; erstens solche, welche nicht wegen ihrer Folgen, sondern ihrer selbst wegen erstrebenswerth sind. Beispielsweise werden angeführt ἡδοναὶ ὅσαι ἀκριβεῖς. Das lässt sich nicht mit der Beweisführung im Philebus vereinigen, nach welcher die Lust nie als Selbstzweck betrachtet werden kann. Andere Güter lieben wir sowohl ihrer selbst willen als auch wegen ihrer

Folgen, z. B. τὸ φρονεῖν, τὸ ὁρᾶν, τὸ ὑγιαίνειν; ein drittes εἶδος ἀγαθοῦ lieben wir nur seiner Folgen wegen, wie γυμνάζεσθαι, ἰάτρευσίς τε καὶ ὁ ἄλλος χρηματιστός. Die Gerechtigkeit nun zählt Sokrates der ersten Klasse bei; sie ist ein Gut, welches der, der glückselig sein will (τῷ μέλλοντι μακαρίῳ ἔσεσθαι), seiner selbst lieben will. Während also Sokrates auf der einen Seite darauf ausgeht die Gerechtigkeit als etwas durchaus an sich Schätzenswerthes hinzustellen, drängt sich auf der andren Seite in den Worten τῷ μέλλοντι μακαρίῳ ἐσέσθαι die eudaimonistische Vorstellung eines höchsten Zieles, eines noch über dem Leben des Gerechten schwebenden Zustandes der Glückseligkeit ein; auch diese Stelle, welche mit der früher im Gorgias hervorgehobenen fast wörtlich übereinstimmt, zeigt wie viele andere in allen Dialogen, dass Platon selbst da, wo er sich bemüht das Gute von höheren Bestimmungen loszulösen, sich nicht ganz von eudaimonistischen Vorstellungen frei machen kann.

Nach Entgegnungen des Mitunterredners Glaukon, die stark an die Behauptungen des Polos und Kallikles im Gorgias erinnern, und nach Auseinandersetzungen über die Entstehung des Staates und der einzelnen Stände kommen wir zu dem wichtigen 18. Capitel. Gott ist gut, ἀγαθός; das ἀγαθόν ist ὠφέλιμον, ist αἴτιον εὐπραγίας, τῶν εὖ ἐχόντων. Gott, weil er gut ist, ist für die Menschen nur die Ursache von Wenigem; für alles Böse ist er nicht als Ursache anzunehmen, ἀλλ' ἄττα. Gott ist kein Gaukler, erscheint immer als derselbe, in derselben Gestalt (ἰδέα, εἶδος), ist ἁπλοῦς. Gott und τὰ τοῦ θεοῦ πάντῃ ἄριστα ἔχει; er verändert sich nicht und täuscht nicht; πάντῃ ἀψευδὲς τὸ δαιμόνιόν τε καὶ τὸ θεῖον. (Vgl. 382E.) Gott wird also hier nicht τὸ ἀγαθόν, sondern ἀγαθός genannt. Zu der Annahme einer Identität Gottes mit der Idee des Guten berechtigt in dieser Darstellung durchaus nichts; wenn Gott gut ist, oder, um Platons technischen Ausdruck zu gebrauchen, an der Idee des Guten Theil hat und zwar am allermeisten, so ist damit noch nicht gesagt, dass er die Idee des Guten, das Gute selbst im platonischen Sinne ist. Die Bestimmung des göttlichen Wesens steht hier dogmatisch da; im Timäus wird dieselbe sich tiefer begründet zeigen.

Im 3. Buche werden ausführliche Vorschriften für die Erziehung des Standes der Wächter gegeben. Hier und anderswo in der Darstellung eines Idealstaates sind die Merkmale beachtenswerth, in deren Vorhandensein Platon die Vollkommenheit und Güte erkennt. Die maassvollen Tonarten sollen benutzt werden, der Seele des Jünglings ein Verständniss für das richtige Maass beizubringen. Das zügellose Leben soll gemieden werden, alles Zügellose und Unmässige vereint sich nicht mit dem Schönen.

Im 4. Buche stossen wir auf die vier Cardinaltugenden. Eine Entwickelung der einzelnen Tugenden aus einem Principe heraus finden wir nicht. Es wird nur kategorisch gesagt, dass der vollkommene Staat weise, tapfer, besonnen und gerecht ist. Die Cardinaltugenden werden wie ein altes Erbstück von Platon angenommen und nach der empierisch entworfenen Darstellung der Entstehung des Staates den einzelnen Ständen ihre bestimmte Tugend zugewiesen, die Besonnenheit dem erwerbenden, die Tapferkeit dem Stande der Wächter, die Weisheit dem der philosophischen Lenker. Mit Hülfe einer reinen Subtraction wird dann die vierte Tugend, die Gerechtigkeit, gefunden. Nachdem nämlich das Wesen jener drei Tugenden festgestellt ist, bleibt für die Gerechtigkeit noch der Rest der Summe übrig, die die vollendete Tugend ausmacht; sie besteht darin, dass jeder nur das ihm Zukommende betreibt. Indem sie so jeden Stand in den ihm gebührenden Grenzen zurückhält, ermöglicht sie erst die jedem eigenthümliche Tugend und ist also deren Grundlage. Nur darin geht diese Tugendlehre etwas tiefer, dass c. 18 gesagt wird: Es gibt nur eine Gattung der Tugend. Wir werden diesen Gedanken des einheitlichen Characters alles Tugendhaften und der Unbegrenztheit des Lasters später in weiterer Ausführung verfolgen.

Im ersten Theile des 5. Buches werden weitere Vorschriften zur Herstellung des Idealstaates, namentlich über die Stellung der Frau in demselben, gegeben. Wie sehr der Begriff des

Guten, Zulänglichen für Platon mit dem des Nützlichen auch hier zusammenfällt, dafür will ich nur die Bemerkung anführen, dass bei dem Entwurf guter Gesetze immer der unumstössliche Grundsatz gelten soll, ὅτι τὸ μὲν ὠφέλιμον καλόν, τὸ δὲ βλαβερὸν αἰσχρόν. (457 B.)

Wenn man aber fordere, dass die Wahrheitsliebenden die Lenker des Staates sein sollen, so müsse man wissen, wer denn ein Wahrheitsliebender ist. (V. 18.) Sokrates will hier dem Glaukon nur etwas in's Gedächtniss zurückrufen. Das kann in der dialogischen Form nichts anderes bedeuten, als dass die nun folgenden Erörterungen dem Publicum aus mündlichen Vorträgen oder anderen Schriften bekannt sein müssen. Wir werden darin weitere Ausführungen des uns aus dem Phädrus und Symposion Bekannten finden können.

Die Menge verliert sich in der Betrachtung des Mannigfaltigen, Vielen (πολλά), das Wissen geht auf den Begriff (εἶδος, ἕν ἕκαστον), auf die Natur (τὴν φύσιν) der Dinge an sich, z. B. αὐτο τὸ καλόν, und auf das, was daran Theil hat (τὰ ἐκείνου μετέχοντα). Nur das Seiende kann erkannt werden, nicht das Nicht-Seiende. Zwischen dem Seienden und Nicht-Seienden steht die Vielheit der Erscheinungen in der Mitte. Auf das Seiende geht γνῶσις, auf das Nicht-Seiende ἀγνωσία und ἄγνοια. Auf das in der Mitte (ἐπὶ τῷ μεταξύ) bezieht sich etwas, was zwischen ἄγνοια und ἐπιστήμη liegt. Nun erkennen wir aber die δόξα als etwas von der δύναμις ἐπιστήμης verschiedenes an. Folglich (ἄρα) geht ἐπιστήμη auf etwas anderes als δόξα. (477 B.) Die δυνάμεις sind γένος τι τῶν ὄντων, verschieden nach ihrem Object (ἐφ' ᾧτε ἔστι) und ihren Folgen (καὶ ὃ ἀπεργάζεται). Bei gleichem Objecte und gleicher Wirkung haben wir dieselbe Fähigkeit. Die ἐπιστήμη ist die stärkste von allen Fähigkeiten (πασῶν δυνάμεων ἐρρωμενεστάτη).

Nun heisst es weiter: τί δέ; δόξαν εἰς δύναμιν ἢ εἰς ἄλλο εἶδος οἴσομεν; οὐδαμῶς ἔφη. (477 E.) Das heisst doch wohl: sie ist eine δύναμις. Es kann keine andere Antwort erfolgen; auch der folgende, sich einstellende Widerspruch beweist das: „Aber kurz zuvor wenigstens gabst du zu, dass ἐπιστήμη und δόξα nicht dasselbe sind.“ Dazu haben wir nur einen Gegensatz, wenn in jenen Worten auch die δόξα eine δύναμις genannt und so in eine Klasse mit der ἐπιστήμη gesetzt wird. Wenn aber dem so ist, warum heisst es dann in den zu οὐδαμῶς als Grund angeführten Worten: ᾧ γὰρ δοξάζειν δυνάμεθα οὐκ ἄλλο τι ἢ δόξα ἐστίν? Meines Erachtens muss es δύναμις statt δόξα heissen; darauf kommt es an, dass δόξα eine δύναμις ist; dass δοξάζειν eine δόξα ist, besagt für den vorliegenden Gedankengang doch zu wenig. Es muss heissen: das wodurch wir vermögen (δυνάμεθα) zu meinen, ist ein Vermögen; die sich wiederholende Thätigkeit lässt auf ein bleibendes Vermögen schliessen. So haben wir erst einen Gegensatz zu der früheren Behauptung, dass beide verschieden seien; denn nunmehr scheinen ja beide als δυνάμεις zusammenzufallen.

Dennoch sind nun einmal beide verschieden; denn das ἀναμάρτητον und μὴ ἀναμάρτητον können nicht gleich sein. Folglich müssen beide auf ein verschiedenes Object gehen. Das γνωστόν ist etwas anderes als das δοξαστόν; dieses ist nicht das ὄν, aber auch nicht das μὴ ὄν, sondern steht wohl zwischen beiden. (478 D.) Es ist dies aber die Vielheit der Erscheinungen, die nicht die Bestimmtheit des Begriffes zeigt; denn etwas Schönes kann auch hässlich, ein Doppeltes auch ein Halbes sein.

In dieser irrigen Beweisführung liegt die Ideenlehre ausgebildet vor und wird in dreistester Weise verwendet. Für uns ist klar, dass dieselbe δύναμις des Denkens sich mit Falschem und Richtigem beschäftigen kann; nur das Richtige ist, das Falsche findet sich nur in unserem Denken; der Act des Meinens ist da, aber nicht das Object des Meinens. Platon dagegen geht von dem offenkundigen Unterschiede des Wissens, Meinens und Nicht-Wissens aus und diese Begriffe so wie das Object, auf welches sie sich beziehen, realisiert er. Das Nicht-Wissen besteht aber darin, dass ein Object möglicher Erkenntniss gar nicht in unser Bewusstsein hineingekommen

ist, es darf dem Wissen und Meinen also gar nicht als ein realer Act zur Seite gesetzt werden. Die falsche Voraussetzung, jedem im Gedanken erfassten Begriff ein reales Object unterlegen zu dürfen, bringt jene falsche Beweisführung zu Stande. Wenn nun weiter Platon dem fälschlich realisierten Begriffe des Nicht-Wissens einen realen Gegenstand entsprechen lässt, so offenbart sich darin ein zweiter Fehler, die unkritische Voraussetzung, dass Denken und Sein unbedingt zusammenfallen; das Erkenntnissproblem ist unserem Philosophen noch gänzlich unbekannt; dem Sein entspricht selbstverständlich nach seiner Anschauung ein Wissen, das Seiende wird gewusst; dazu ergibt sich leicht der Gegensatz, dass das Nicht-Seiende nicht gewusst und τὸ μεταξύ gemeint werden müsse. Noch ein dritter Fehler lässt sich als eine Consequenz der in der Ideenlehre angenommenen Realisierung logischer Begriffe in dem angeführten Beweise aufzeigen. Die δυνάμεις sind etwas Reales (γένος τι τῶν ὄντων), sowohl die ἐπιστήμη als auch die δόξα sind δυνάμεις, weil sie beide an dem realen Begriff der δύναμις Theil haben; hierin beruht ihre Uebereinstimmung; folglich kann ihre Verschiedenheit sich nur auf der Verschiedenheit ihres Objectes und ihrer Wirkung begründen, die ebenfalls als real gesetzt werden. So werden der Begriff der δύναμις, des ὄν, des μὴ ὄν, des μεταξύ als Reale Wesenheiten nebeneinander gestellt und nun mit diesen Begriffen dialektisch operiert. Die blosse δύναμις aber, ohne Object, an sich betrachtet, ist gar nicht γένος τι τῶν ὄντων, ist nur eine logische Abstraction; nur die bestimmte δύναμις, die ihren bestimmten Träger und ihr Object hat, ist real.

Im 6. Buche folgt die Anwendung dieser Erkenntnisstheorie auf das practische Leben. Wo Wahrheit ist, da zeigt sich das Maass. Die Begriffe des Wahren und Maassvollen, der Wahrheit und Mässigkeit werden wir bei Platon da, wo es sich um die Characteristik eines vollkommenen, guten Zustandes handelt, stets vereint antreffen. Weisheit zieht keinen Chor von Uebeln nach sich. Sie ist ein fortgesetztes Hinstreben nach der Gemeinschaft mit den Ideen. (490B.) Wer nach Weisheit strebt, dem ist Tapferkeit, Grossherzigkeit, Gelehrigkeit, Gedächtnisskraft eigen. (490C.) Der Weisheitsliebende, dessen Nachdenken auf das Seiende gerichtet ist, streitet nicht missgünstig mit den Menschen, sondern ist seinem göttlichen Vorbilde ähnlich. (c. 13.) Das Vorbild wird hier (500BC) genannt τεταγμένα ἄττα καὶ κατὰ ταὐτὰ ἀεὶ ἔχοντα οὐτ' ἀδικοῦντα οὐτ' ἀδικούμενα ὑπ' ἀλλήλων, κόσμῳ πάντα καὶ κατὰ λόγον ἔχοντα. Im Timäus, wo von dem göttlichen Vorbilde viel geredet wird, finden wir keine so scharfe Bestimmung desselben. Mit jener Characteristik lässt es sich freilich nicht vereinen, wenn im Sophisten (248E u. 249A) dem Seienden die Unwandelbarkeit, welche ihm hier zuerkannt wird, wieder abgesprochen wird, sei es auch nur in Rücksicht auf die Möglichkeit der Erkenntniss. Nach jener Beschreibung zeigt der Bereich des wahrhaft Seienden, der Ideen oder Grundgestalten, uns den Zustand absoluter Güte und Volikommenheit, und in der That führt auch Platon als Beispiele solcher Ideen nur Begriffe an, die etwas ethisch Gutes, oder wenigstens nicht Verwerfliches bezeichnen. Wenn es aber das Eigenthümliche der Idee ist, dass sie das in den Arten Gemeinsame, also den logischen Begriff als etwas Reales hypostasiert, so lässt sich mit Recht erwarten, dass auch die Begriffe, welche die Arten des Unvollkommenen und Schlechten unter sich fassen, in dem Ideenreiche einen Platz finden werden. Aber diese Folgerung zieht Platon nicht, vielmehr sucht er den Ursprung des Schlechten in Etwas dem Ideenreiche direct Entgegenstehendem.

Jene Welt der Ideen wird hier das θεῖον und κόσμιον genannt; durch Harmonie mit ihm wird der Mensch θεῖος und κόσμιος. Dem Maler des Staatsideals wird das Prädicat τῷ θείῳ παραδείγματι χρώμενος beigelegt. In dieser ganzen Darstellung wird zwar nicht das Nebeneinandersein Gottes und der Vorbilder so wie im Timäus hervorgehoben; wenn aber die Vorbilder göttlich genannt werden, so liegt darin noch keine Berechtigung, sie dem göttlichen Wesen gleichzusetzen; vielmehr ist das, was göttlich genannt wird, nur als eine Eigenschaft, ein Eigenthum Gottes zu betrachten.

Das nun so Geschaute sollen die Staatsmänner den menschlichen Verhältnissen nach Möglichkeit einbilden. Die Ausdrücke hier erinnern lebhaft an diejenigen, durch welche im Timäus die Stellung des *δημιουργός* bezeichnet wird; wie dort Gott zwischen dem göttlichen Vorbilde und dem zu bildenden Stoffe steht, so hält im Staate der Staatsbildner die Mitte zwischen dem göttlichen Vorbilde und den im Staate zu vereinigenden Menschen. Auch diese Parallele, die sich mit Leichtigkeit ergibt, spricht gegen eine Gleichsetzung des göttlichen Vorbildes und Gottes selbst.

Die Liebhaber des Seienden und der Wahrheit nennt Platon *φιλόσοφοι*; ihre Natur ist *οἰκεία τοῦ ἀρίστου, τελέως ἀγαθή*. Dass diese Natur gerade das dem Menschen Eigenthümliche ist, das *οἰκεῖον τοῦ ἀνθρώπου*, nimmt er nicht, wie Aristoteles, an.

Die weisheitsliebenden Herrscher des Staates finden sich selten; denn die mit dialektischen Fähigkeiten Begabten werden leicht durch Leidenschaften von den Wissenschaften abgelenkt. Eigentlich liegt in diesem Zugeständniss eine Erschütterung des Satzes von der unbedingten Uebereinstimmung des sittlichen Wissens und Handelns; denn man sollte meinen, dass der, welcher im hohen Grade *διαλεκτικός* und *συνοπτικός* ist, nach jener Annahme sittlich gut sein müsse. Aber Platon schliesst gerade umgekehrt: wer sich nicht sittlich gut zeigt, der ist noch nicht zur Erkenntniss des Seienden vorgedrungen; denn fest steht, dass Wissen und Handeln immer zusammenfallen.

Was ist denn aber die wichtigste Erkenntniss, *τὰ μέγιστα μαθήματα*? Es gibt nämlich noch eine wichtigere Erkenntniss als die der Gerechtigkeit; *ἐπεὶ ὅτι γε ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα μέγιστον μάθημα, πολλάκις ἀκήκοας, ᾗ δίκαια καὶ τἆλλα προσχρησάμενα χρήσιμα καὶ ὠφέλιμα γίγνεται.* (505 A.) Mit dem *πολλάκις ἀκήκοας* wird wiederum auf ausführliche schriftliche und mündliche Erklärungen hingedeutet und schon eine Reihe von Dialogen vorausgesetzt.

C. 17 wird die Streitfrage, ob *ἡδονή* oder *φρόνησις τὸ ἀγαθόν* sei, aufgeworfen. Sokrates, vom Glaukon aufgefordert, sein Urtheil über das höchste Gut abzugeben, weicht aus; er will den Begriff selbst hier nicht erörtern, sondern nur den Sprössling desselben (*ἔκγονος τοῦ ἀγαθοῦ*). Glaukon erklärt aber auf eine spätere Besprechung des höchsten Gutes selbst nicht verzichten zu wollen, und Sokrates ist einem solchen Ansinnen nicht abgeneigt. Schon hiernach erscheint es mir klar, dass der Philebus später als der Staat zu setzen ist. Wäre jener bei der Abfassung dieser Stelle schon herausgegeben gewesen, dann wäre dieser Hinweis auf das künftige Erscheinen einer Abhandlung über das höchste Gut nicht an der Stelle; vielmehr würde dann Platon, nach seiner Weise auf die genauen Untersuchungen des Philebus anspielend, denselben als bekannt haben voraussetzen müssen. Das *πολλάκις ἀκήκοας* kann sich also nicht auf den Philebus beziehen. Nach jener Erklärung des Sokrates ist für den im Staate genommenen Anlauf (*κατὰ τὴν παροῦσαν ὁρμήν*, 506 E) eine tiefere, möglichst auf die letzten Principien zurückgehende Untersuchung über das Gute eine zu hohe Anforderung; es soll nur nicht unerwähnt bleiben, *ὅσα γ' ἐν τῷ παρόντι δυνατόν*. Hier im Staate kommt es darauf an zu zeigen, wie das Gute in einem vollkommenen Staate zur Erscheinung gelangt. Im Philebus dagegen liegt uns eine Untersuchung vor, wie sie von grösserer Tiefe im Sinne des platonischen Systems nicht verlangt werden kann; dort ist alles von Anfang an auf die Ergründung der *ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ* gerichtet. Demnach kann mit Fug und Recht der Philebus als eine solche (506 E) versprochene genauere *διήγησις* angesehen werden; ja ich möchte sogar die Vermuthung wagen, dass der Anfang des Philebus auf jenes Versprechen im Staate zurückdeutet.

Was nun die Idee des Guten sei, das wird jener Erklärung gemäss nur durch ein Gleichniss angegeben. Zwischen der Sehkraft des Auges und den sichtbaren Objecten bedarf es noch eines Mediums, wenn etwas gesehen werden soll. Das ist das Licht, das von der Sonne erzeugt wird. Die Sehkraft ist das sonnenähnlichste (*ἡλιοειδέστατον*) unter den Organen. Die Sonne ist

die Ursache derselben und wird deshalb von ihr gesehen. Diese Sonne nun ist der oben erwähnte *ἔκγονος τοῦ ἀγαθοῦ, ὃν τἀγαθόν ἐγέννησεν ἀνάλογον ἑαυτῷ.* Wie im Bereiche des Sichtbaren die Sonne zur Sehkraft und zu den sichtbaren Gegenständen sich verhält, so im Bereiche des nur durch das Denken Erfassbaren (*ἐν τῷ νοητῷ τόπῳ*) die Idee des Guten zu dem *νοῦς* und zu dem Gedachten (*νοούμενον*). Wenn die Seele sich auf das richtet, was die Wahrheit und das Seiende (*ἀλήθεια* und *ὄν*) beleuchtet, wie im Reiche des Sichtbaren das Licht, so denkt und erkennt sie; wenn sie sich dagegen auf das Werdende und Vergehende richtet, dann meint sie (*δοξάζει*) und irrt blödsichtig auf und ab. *Τοῦτο τοίνυν τὸ τήν ἀλήθειαν παρέχον τοῖς γιγνωσκομένοις καὶ τῷ γιγνώσκοντι τὴν δύναμιν ἀποδιδὸν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν φάθι εἶναι, αἰτίαν δ' ἐπιστήμης οὖσαν καὶ ἀληθείας ὡς γιγνωσκομένης μὲν διανοοῦ, οὕτω δὲ καλῶν ἀμφοτέρων, ὄντων, γνώσεώς τε καὶ ἀληθείας, ἄλλο καὶ κάλλιον ἔτι τούτων ἡγούμενος αὐτὸ ὀρθῶς ἡγήσει.* (508 E.) Wie das Licht nicht die Sonne selbst, so ist auch die Wahrheit nur sonnenähnlich, *ἡλιοειδής*, und die Wissenschaft nicht das Gute selbst, sondern *ἀγαθοειδής*. Nach diesem Vergleiche also nimmt die Idee des Guten im Reiche des nur dem Denken Erfassbaren (das heisst eben im platonischen Sinne, im Reiche der Ideen) so den höchsten Platz ein, wie im Reiche des Sichtbaren die Sonne. Zu einer Identificierung der Idee des Guten mit Gott veranlasst uns in dieser Darstellung nicht ein einziges Wort; im Gegentheil nöthigt uns der Vergleich selbst, die Idee des Guten und die übrigen Ideen von demjenigen scharf zu trennen, worin sich jene am vollkommensten darstellen.

Hieran schliesst sich eine merkwürdige Stelle über die Idee des Guten, 509 B: *Καὶ τοῖς, γιγνωσκομένοις τοίνυν μὴ μόνον τὸ γιγνώσκεσθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος.* In den letzten Worten wird das Sein dem Guten abgesprochen und gleich darauf wieder beigelegt; denn wie man auch die Worte *ἀλλ' ἔτι — ὑπερέχοντος* auslegen mag, immer gelangen wir dahin, dass dem *ἀγαθόν* das Prädikat einer realen Wesenheit nicht zu nehmen ist. Uebersetzen wir: „Sondern indem das Gute noch überdies die Wesenheit durch Alter und Kraft überragt", so ist das doch nicht denkbar ohne die Voraussetzung, dass das Gute eine reale, existierende Wesenheit ist. Uebersetzen wir: „Sondern indem das Gute durch Alter und Kraft der Wesenheit hervorragt", so wird offen und direct dem Guten das Prädikat der Wesenheit zuertheilt, das ihm unmittelbar vorher abgesprochen ist. In jenen Worten liegt also eine grosse Schwierigkeit, und ich will meine Ansicht über die Möglichkeit ihrer Beseitigung aussprechen. Es lässt sich nämlich mit leichter Aenderung ein vortrefflicher Sinn herstellen. Die letzten Worte *ἀλλ' ἔτι — ὑπερέχοντος*, wie wir sie auch auslegen mögen, belassen dem *ἀγαθόν* das Prädikat der Wesenheit. Auch jener Vergleich, durch welchen das *ἀγαθόν* der Sonne gegenübergestellt wird, also gerade dem Weltkörper, welcher nach Platons Anschauung die Bedingungen absoluter Existenz noch am meisten in sich trägt, zwingt uns, dem *ἀγαθόν* vor allem nicht das Attribut des Daseins, einer realen Wesenheit abzusprechen. Also muss in den Worten *οὐκ οὐσίας ὄντος* der Fehler stecken, da sie dem *ἀγαθόν* das nehmen, was ihm doch nachher belassen und was ihm auch durch den Vergleich mit der Sonne beigemessen wird. Wir haben aber sofort einen guten Sinn, wenn wir lesen: *οὐ μόνον οὐσίας ὄντος.* Das Gute ist nicht blos eine Wesenheit, sondern ragt auch (über anderen Wesenheiten) durch das Alter und die Kraft hervor Der Wesenheiten giebt es viele; aber das Bestehen der einen ist von langer, das der andern von kurzer Dauer, und auch der Grad der Bedingtheit ist verschieden. Wenn also das Gute wirklich, der Sonne gleich, über anderen Ideen stehen soll, dann darf ihm nicht nur das Prädikat des Daseins beigelegt werden, sondern auch das Prädikat eines andauernden und bedingungslosen Daseins. So ist durch eine leise Aenderung die Schwierigkeit der Stelle gehoben.

Wie verträgt sich aber diese Ansicht über die Idee des Guten mit der Ideenlehre selbst?

Die Ideen sind bei Platon die aus rein logischen Abstractionen zu metaphysisch-realen Wesenheiten umgewandelten Gattungsbegriffe. Alle Gattungsbegriffe, insofern sie logisch eine Anzahl von Einzelnwesen oder Arten unter sich fassen, haben, so sollte man meinen, in gleicher Weise Anspruch darauf, dass ihnen im metaphysischen Sinne Realität zukomme. Die Stellung der Idee des Guten ist also nicht nur völlig dogmatisch hier angegeben, sondern enthält schon von jenem Gesichtspunct betrachtet eine Erschütterung der Grundlage der Ideenlehre. Aber es ergibt sich noch eine andere Inconsequenz. Platon sagt oft, dass die Ideen kein Werden und Vergehen erleiden. Hier dagegen wird an dem Guten das höhere Alter und seine grössere Fähigkeit absoluten Daseins hervorgehoben, es wird also selbst bei ihm an ein Entstehen und Vergehen gedacht, selbstverständlich auch bei den übrigen Objecten des Wissens, den anderen Ideen, für welche die Idee des Guten die Ursache des Entstehens und der Realität ist. Ueberweg (Untersuchungen über die Echtheit Platonischer Schriften und über die Hauptmomente aus Platons Leben, Wien 1861, S. 274) gibt diesen Widerspruch mit der Grundlage der Ideenlehre nicht zu. Er behauptet, dass die Präponderanz der Idee des Guten und die Bedingtheit aller übrigen Ideen durch sie nicht der ursprünglichen Tendenz der Platonischen Ideenlehre widerspreche; nur eine „(zeitliche) Entstehung", nicht eine „(zeitlose) Bedingtheit" sei ausgeschlossen. In jener Stelle aber wird nicht nur eine (zeitlose) Bedingtheit, sondern auch eine (zeitliche) Entstehung angenommen. Wenn aber auch mit der Annahme der Präponderanz der Idee des Guten die Grundlage der Ideenlehre erschüttert wird, so lässt dieselbe sich doch innerhalb des platonischen Systems erklären und tiefer begründen. Darüber werden uns später zu behandelnde Stellen Aufschluss geben.

Für das Verständniss besonders des Philebus ist es noch von Wichtigkeit hervorzuheben, dass in dieser ganzen Entwickelung der Erkenntnisstheorie das Wort ἀλήθεια in zwiefacher Bedeutung gebraucht wird; bald (508C, 508E) bezeichnet es die reale Wesenheit im metaphysischen Sinne, bald, wo es in enge Verbindung mit γνῶσις und ἐπιστήμη tritt (508E, 509A), die jenem realen Sein adäquate menschliche Erkenntniss im logischen Sinne. In Platons Bewusstsein sind eben beide Seiten noch nicht geschieden, weshalb auch die beiden Bedeutungen von ἀλήθεια leicht ineinander übergehen.

Nach diesen Erörterungen über die Objecte der Erkenntniss wird das Verhältniss derselben zu den verschiedenen Stufen menschlicher Erkenntniss betrachtet. Die Objecte aller Erkenntniss werden durch einen Schnitt in νοητά oder νοούμενα und ὁρατά oder ὁρώμενα geschieden, durch einen zweiten Schnitt sollen beide Seiten ἀνὰ τὸν αὐτὸν λόγον, d. h. nach demselben Eintheilungsgrunde, nämlich der σαφήνεια und ἀσάφεια (509E) oder der ἀλήθεια καὶ μή (510A), getrennt werden. So bekommen wir 1) im Gebiete der ὁρώμενα a) εἰκόνες, b) wirklich wahrnehmbare Dinge, z. B. τὰ περὶ ἡμᾶς ζῶα; 2) im Gebiete der νοούμενα a) mathematische Bilder, b) εἴδη. Zum Erfassen der letztgenannten bedarf der νοῦς nicht irgend welches sinnlichen Mittels, αὐτὸς ὁ λόγος ἅπτεται (αὐτῶν) τῇ τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμει; das ist das reine abstracte Denken, das sich vollzieht εἴδεσιν αὐτοῖς δι' αὐτῶν εἰς αὐτά. (511C.) Jenen Objecten stehen 4 Arten der Erkenntniss gegenüber, die in umgekehrter Reihenfolge heissen: 2b) ἡ τοῦ διαλέγεσθαι δύναμις, ἐπιστήμη oder νόησις, a) διάνοια (mathematische Erkenntniss); 1b) πίστις, a) εἰκασία.

Im Anfang des 7. Buches wird diese Stufenfolge durch das Gleichniss von dem Höhlenbewohner verdeutlicht. Die Idee des Guten ist gemäss jenem Vergleiche das letzte und höchste Object der Erkenntniss, die Ursache der Existenz der sichtbaren Dinge, und im Bereiche des nur dem Denken Erfassbaren ebenfalls Ursache (κυρία) der ἀλήθεια und des νοῦς. (517C wie 508E.)

Wie das Auge die Kraft zu sehen besitzt, so die Seele die zu denken; beide brauchen nur geübt und auf das Richtige gelenkt zu werden.

Als practische Consequenz ergibt sich hieraus, dass zur Leitung des Staates sich weder

die eignen, welche nur im Dunklen, wie der Höhlenbewohner, gelebt haben, noch die, welche fortwährend mit geistiger Ausbildung beschäftigt waren. Da das Gesetz in einem guten Staate nicht das Wohl Weniger, sondern Aller bezweckt, so dürfen auch die, welche das Schöne, Gerechte und Wahre an sich sahen, sich nicht eigennützig abschliessen, sondern müssen dankbar für die durch die Wohlthat der Gesetze erhaltene Erziehung der Reihe nach an der Regierung Theil nehmen. Freilich bleibt das ein Hinabsteigen zum Dunklen und ist deshalb nicht Gegenstand des Streites für die weisheitsliebenden Herrscher.

Im Folgenden wird der Bildungsgang des Staatslenkers beschrieben. Damit er zu jenem höchsten Object aller Erkenntniss, der Idee des Guten, vordringe, muss er mit Hilfe der Zahlenlehre, der Geometrie und Astronomie vom Werden zum Sein aufsteigen. Die höchste Wissenschaft ist die Dialektik, zu der alle anderen nur das Vorspiel bilden; sie besteht im *δοῦναί τε καὶ ἀποδέξασθαι λόγον*. Wie die Sehkraft sich endlich zur Sonne erhebt, so steigt man mit Hilfe der Dialektik ohne Sinneswahrnehmung *διὰ τοῦ λόγου* zu dem Wesen der Dinge (*αὐτὸ ὅ ἔστιν*) auf, bis man den Begriff des Guten *αὐτὸ ὅ ἔστιν ἀγαθόν* (532A) durch das Denken erfasst. Die Ausdrücke *αὐτὸ ὅ ἔστιν ἀγαθόν*, *τὸ ἀγαθὸν αὐτό*, *τὸ τοῦ ἀγαθοῦ εἶδος* und *ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα* sind immer gleichbedeutend. (Vgl. 532B, 534C, wo sie dicht nebeneinander stehen, 540A.) Dagegen sind diese Bezeichnungen scharf zu unterscheiden von etwas Gutem, von den einzelnen Erscheinungen der Idee des Guten, wie die Idee des Baumes von dem einzelnen Baume. Freilich würde dasjenige einzelne Gute, was die Idee des Guten schlechthin und unbedingt darstellte, von der Idee des Guten selbst nicht mehr unterschieden werden können. Wenn sich also ergeben sollte, dass nach Platons Ansicht Gott der reine Ausdruck der Idee des Guten ist, dann könnte Gott der Idee des Guten gleichgesetzt werden. Bisher aber haben wir noch keine Stelle gefunden, welche uns zu jener Identificierung berechtigte; und besonders der Timäus wird uns in dem Widerspruch gegen jene Gleichsetzung noch bestärken.

Die in Cap. 15—18 des 7. Buches folgenden Erziehungslehren beruhen ebenfalls auf dem Grundsatz, dass Tugend durch Erkenntniss unmittelbar bedingt ist. Ziel des Lebens ist immer die Erkenntniss des Guten, Beschäftigung mit Philosophie die höchste Lebensaufgabe. Nur nothgedrungen soll der so gebildete Mann die Staatsgeschäfte übernehmen, nicht als etwas Schönes, sondern Nothwendiges; nach Einsetzung anderer Wächter soll er zu den Inseln der Seligen eingehen. So führt Platons Ethik zur Entfremdung von dieser Welt.

Im 8. Buche wird gezeigt, wie die einzelnen Staatsformen sich allmälig dem Idealstaate, der *βασιλεία*, entfremden. Wir können auch an dieser Schilderung einer vollkommenen und unvollkommenen Staatsform die Merkmale erkennen, in deren Dasein Platon die Verwirklichung der Idee des Guten findet. Wahrheit, Ebenmaass und Schönheit sind nach dem Philebus, wie wir sehen werden, die Bestandtheile der Idee des Guten. Obwohl aber der Philebus entschieden in eine spätere Zeit fällt als der Staat und auch deshalb in dieser genetischen Darstellung später behandelt wird, können wir doch ohne Schwierigkeit beobachten, wie Platon die Güte einer Staatsform nach dem Vorhandensein jener drei Eigenschaften, der *ἀλήθεια*, der *συμμετρία* und des *κάλλος* bestimmt. Die Wahrheit schwindet, indem das *λογιστικόν* von dem *θυμοειδές* und *ἐπιθυμητικόν* bewältigt wird; das Ebenmaass verliert sich mit der Auflösung der Harmonie der Theile; die Schönheit weicht in dem Grade, als die alles Maass, das wesentlichste Merkmal des Schönen, missachtende Unbesonnenheit und Zügellosigkeit des begehrlichen Theiles anwächst.

Zur Behandlung des für das *ἀγαθόν* wichtigen Begriffes der *ἡδονή* bietet sich im Staate nur nebenher Gelegenheit dar. Im 7. Cap. des 9. Buches nämlich werden die den drei Theilen des Staates entsprechenden Theile der Seele von Neuem unterschieden. Jede Klasse von Menschen,

das γένος φιλόσοφον, φιλόνεικον und φιλόκερδος, hat ihre eigenthümliche Lust. (581 C.) Der auf Gelderwerb ausgehende Mensch (χρηματιστικός) hält die Lust, welche aus Ehre und Erkenntniss entspringt, für nichts werth, wenn sie nicht Geld einbringt, der φιλότιμος schätzt nur die Art der Lust, welche durch Erwerb von Ehre hervorgerufen wird; und der φιλόσοφος misst anderen Arten der Lust im Vergleich zu der, welche das Wissen bereitet, nur insoweit Werth bei, als sie mit Begierden verbunden sind, die für die Erhaltung des Körpers unentbehrlich sind.

Ein Urtheil (c. 8) bildet sich durch ἐμπειρία, φρόνησις und λόγος. Wer diese zu Rathe zieht, hat die richtigste Ansicht über die Lust. Folglich urtheilt der φιλόσοφος am richtigsten, da er sich über jede Art der Lust jener drei Kriterien zur Entscheidung bedient. (583 E.) Dieser aber preist die Lust des lernenden Theiles der Seele am höchsten.

Ferner unterscheiden wir (c. 9) Lust, Schmerz und einen dritten Zustand, der keins von beiden ist, ἡσυχία. Lust und Schmerz sind ein Werden; was aber keins von beiden ist, kann auch keins von beiden werden. Folglich kann die Ruhe nicht an sich, sondern nur im Vergleich zum Schmerz Lust und im Vergleich zur Lust Schmerz sein. (584 A.) Das Aufhören des Schmerzes ist kein reines Lustgefühl, das Aufhören der Lust nicht Schmerz.

Hunger, Durst und Aehnliches beruht auf einer Entleerung des Körpers. (c. 10.) Andauernde Sättigung findet durch Seiendes statt. Nun haben aber die Arten der Ernährung und Befriedigung der körperlichen Bedürfnisse nicht so am Seienden Theil wie δόξα ἀληθής, ἐπιστήμη, νοῦς und ξυλλήβδην πᾶσα ἀρετή. Was immer an dem Begriffe des Sichgleichbleibenden, Ewigen, des wahrhaft Seienden (ἀληθείας) Theil hat, dergleichen Beschaffenheit hat und daraus entsteht, das ist ein Seiendes. (585 C.) So etwas aber ist die ἐπιστήμη; folglich gewährt sie dauernde Sättigung; dagegen alle Arten der Ernährung des Leibes haben an der Wahrheit und am Sein keinen Theil. So aber hat auch die Seele in höherem Grade am Sein Theil als der Leib; deshalb findet auch bei jener eine andauerndere und festere Sättigung statt als bei diesem, und das aus der Sättigung der Seele entspringende Lustgefühl ist ein wahreres und wirklicheres Lustgefühl als dasjenige, welches auf der Erhaltung des Vergänglichen mit Vergänglichem beruht. Die Lustgefühle also, welche mit Schmerzen verbunden sind, körperliche sind gemeint, sind Trugbilder und Schattenrisse der wahren Lust.

Der Beweis ist natürlich für den nicht überzeugend, der ihn für ein dialektisches Spiel mit der unrichtigen Ideenlehre hält. Aber der Sinn der letzten Folgerung, dass Sättigung mit Bleibendem der Sättigung mit Vergänglichem vorzuziehen ist, leuchtet jedem vernünftigen Menschen ein. Der Philebus, in welchem es sich gerade um den Werth der ἡδονή im Gegensatze zu der Erkenntniss handelt, nimmt jenen Beweis nie zur Hilfe. Aber während hier im Staate ganz offen eine Lust der Erkenntniss anerkannt wird, werden im Philebus beide fort und fort in scharfen Gegensatz gebracht; wenn dort von Lust geredet wird, so wird fast durchweg nur an die gemeinen und niedrigen Arten der Lust gedacht; die besseren und edlen Arten der Lust finden kein warmes Lob. Obgleich nun meiner Meinung nach die Würdigung im Staate die richtigere ist, so folgt daraus doch nicht die spätere Entstehungszeit der betreffenden Stellen des Staates über die Lust; im Gegentheil konnten philosophische Streitigkeiten nach dem Erscheinen derselben zu einer Verschärfung des Gegensatzes von Lust und Erkenntniss führen.

Einen entschiedenen Eudaimonismus lehrt aber Platon auch hier im Staate nicht; denn wie auch das folgende Capitel zeigt, macht er es nicht zur ersten Aufgabe nach Lust zu streben, sondern nach geistiger Ausbildung. Nur wenn das θυμοειδές und ἐπιθυμητικόν dem λογιστικόν folgen, erlangen sie ein wahrhaftes Lustgefühl. Das was für jeden das Beste (βέλτιστον) ist, ist ihm auch das Angemessenste (οἰκειότατον). Also auf das Beste kommt es an. Fragt man freilich weiter nach dem Besten, so wird man nur eine genügende Antwort bekommen, wenn man mit

Aristoteles jenen Satz umdreht und sagt: das *οἰκειότατον* ist für jeden das *βέλτιστον*; aus jenem lässt sich dieses erst bestimmen, nicht umgekehrt.

Mit c. 12 des 9. Buches kehrt die Untersuchung zu der am Anfang aufgeworfenen Frage zurück, ob der Gerechte oder der Ungerechte glücklich ist. Schliesslich ist diese Frage gleichbedeutend mit der im Philebus aufgeworfenen, ob die niedrige Lust oder die Erkenntniss das höchste Gut ist. Der Staat löst also dasselbe ethische Problem wie der Philebus, nur dass jener die practisch werthvolle Betrachtung über das Wesen der menschlichen Tugend in den Vordergrund stellt und dann erst nach dem Werthe der Lust fragt, der Philebus dagegen das mehr theoretische Interesse bekundet, den Begriff des höchsten Gutes überhaupt festzustellen, und alsdann den Werth des Wissens und der Lust (Tugend tritt nicht besonders auf, da sie mit dem Wissen gegeben ist) festzustellen. Der Staat berührt behufs ethischer Betrachtungen auch metaphysische Fragen, soweit es für den vorliegenden Zweck, *πρὸς τὴν παροῦσαν ὁρμήν*, nothwendig ist; der Philebus geht von vorn herein in die tiefsten metaphysischen Fragen ein, umfasst alle Gebiete der Philosophie und bestimmt auf solcher Grundlage und aus solchem Gesichtspunkte mehr im theoretischen als im praktischen Interesse den Werth von *ἐπιστήμη* und *ἡδονή*.

In Betreff des zehnten Buches glaube ich der Ansicht K. Fr. Hermanns zustimmen zu können, dass es erst in späterer Zeit von Platon hinzugefügt ist. Ganz unvermittelt kommt Platon dort noch einmal auf die Dichter zurück, zu deren Ungunsten er sich in früheren Stellen entschieden und denen er nur so weit Einfluss in seinem Staate gestattet hat, als sie der Herstellung desselben in seiner Vollkommenheit, oder, wie wir auch sagen können, der Verwirklichung der Idee des Guten in demselben sich förderlich zeigen.

Die Vielheit gleichartiger Einzelnwesen wird immer unter einem Gattungsbegriff zusammengefasst. (596 A.) Beispielsweise wird die unendliche Zahl von einzelnen Betten oder Tischen unter die eine Gattung oder Idee Bett, Tisch gesetzt. Dergleichen Beispiele fanden sich bisher noch nicht. Vielmehr bemerkten wir unter den Begriffen, welche als Ideen aufgezählt werden, fast nur solche wie das Gute, Schöne, Gerechte an sich, oder gar Verhältnissbegriffe des Denkens, wie das Gleiche, das Ungerade an sich. Danach scheint sich die Herbart-Strumpell'sche Theorie zu bestätigen, dass die Ideen mehr oder nur ein *ἀξύνθετον*, *μονοειδές* bezeichnen, was allem Wechsel überhoben und real ist. Mit unserer Stelle im 10. Buche dagegen muss diese Ansicht aufgegeben werden; denn nunmehr giebt es von jeder Gattung, mag sie noch so zusammengesetzte Dinge bezeichnen, eine Idee. Ueberweg (a. a. O. 273) hätte also die Herbart-Strumpell'sche Theorie, wie mich dünkt, für eine frühere Periode der platonischen Philosophie wohl gelten lassen können, dagegen in einer späteren eine Erweiterung des Begriffs Idee auf alle unter einem Begriff zusammenfassbaren Wesenheiten fordern müssen. In dieser Periode liegt das Wesen der Idee nicht in der Einfachheit, sondern in der Unwandelbarkeit des Inhaltes. Eine weitere Umgestaltung der Ideenlehre, die auch Ueberweg annimmt, werden wir im Dialog Sophist beobachten.

Auf die Grundgestalt (*ἰδέα*) blickend verfertigt der Tischler das einzelne Bett oder den einzelnen Tisch; die Idee aber verfertigt keiner der Handwerker (*δημιουργός*), der Werkmeister, welcher die Idee des Bettes macht (*ποιεῖ*), bildet auch die aller Geräthe, Pflanzen, Thiere, alles Anderen und sich selbst (*καὶ ἑαυτόν*), dazu Erde, Himmel, und alle Götter. Im Timäus, in welchem es sich um die Entstehung der Welt handelt, wird nie gesagt, dass Gott die Ideen oder sich selbst bildet; über diese Frage bleibt man dort in Zweifel. Auch das Folgende bringt uns eine Ergänzung des Timäus. Der Schöpfer aller Dinge (*ἁπάντων ποιητής*, 596 D) schafft alles schnell und leicht, etwa wie wenn ein Mensch vermittelst eines Spiegels von allen Dingen Scheinbilder erzeugt. So gibt es nun drei Arten des Bettes; das eine wirklich seiende, was Gott erschafft; das zweite, welches der Tischler verfergt; und ein drittes, welches z. B. der Maler nachbildet. Gott schuf

nur das eine wirkliche Bett, *ὄντως κλίνης ποιητὴς ὄντως οὔσης*, mochte er nun nicht mehr schaffen wollen, mochte ihn eine Nothwendigkeit dazu zwingen. Nach der ausführlichen Darstellung des Timäus aber wird Gott durch die *ἀνάγκη* in der Freiheit seines Schaffens behindert, nicht durch seinen Willen bestimmt. Es wäre seltsam, wenn Platon nach diesen bestimmten Aussagen jene doppelte Möglichkeit offen lassen wollte. Demzufolge wäre das 10. Buch vor dem Timäus veröffentlicht, man müsste denn annehmen, dass die Worte „*εἴτε οὐκ ἐβούλετο εἴτε τις ἀνάγκη ἐπῆν*“ mit einer gewissen Nachlässigkeit oder auch Gleichgültigkeit gegen die Ausführungen des Timäus hingeworfen wären. Da sich jedoch im 10. Buche wichtige Ergänzungen des Timäus fanden, so wage ich hier ein bestimmtes Urtheil über die Entstehungszeit noch nicht auszusprechen.

Weil Gott das Wesen (*φύσις*) aller Dinge erzeugt, kann er auch *φυτουργός* heissen. Diesem steht gegenüber der *δημιουργός*; ihm folgt der Maler. Als *μιμητής* ist er von der Wahrheit am weitesten entfernt (598B) und täuscht durch seine *φαντάσματα* und *εἴδωλα*; und wie dieser, so müssen alle Darsteller von Nachbildern, also auch die Dichter aus dem Staate verbannt werden; indem sie nicht die Wahrheit darstellen, sondern Scheinbilder, und indem sie die Leidenschaften erregen, wirken sie der Verwirklichung eines Idealstaates entgegen; oder, wie wir auch im platonischen Sinne sagen können, durch Aufhebung der Wahrheit, des Ebenmaasses und der Schönheit, welches die Momente der Idee des Guten, nach dem Philebus sind, verhindern sie die Verwirklichung der Idee des Guten im Staate.

Zum Schluss wird als Lohn für die Tugend die Unsterblichkeit der Seele versprochen. (c. 9 u. 19.) In dem an dieser Stelle beigebrachten Beweise wird wie im Phädrus und Timäus der Sitz des Lasters in die Seele verlegt; im Phädon wird es in den Körper verwiesen. Im Phädon wird auf Grund der Herrschaft der Seele über das aus dem Körper entspringende Schlechte behauptet, dass sie nicht eine Harmonie, sondern etwas Göttlicheres, Einfaches und deshalb Unsterbliches sei, hier im Staate (611B) heisst es, sie sei *σύνθετόν τε ἐκ πολλῶν καὶ τῇ καλλίστῃ κεχρημένον συνθέσει*. Erst ausser der Verbindung mit dem Körper zeigt sich die Seele wieder in ihrer wahren Natur, sie ist *ἀΐδιον*, dem Göttlichen verwandt und ewig. So haben wir die Verwirklichung der Idee des Guten im Staate verfolgt, der Timäus gibt uns über ihre Bedeutung im Gebiete der Natur Aufschluss. Wir werden nicht sowohl auf die physikalischen Erklärungsversuche im Einzelnen als auf diejenigen Bemerkungen achten, welche für die Dialektik von Wichtigkeit sind, sich also auf die letzten metaphysischen und erkenntniss-theoretischen Principien beziehen und so für die Bestimmung der Idee des Guten ebenfalls nothwendig sind.

Der Timäus kündigt sich durch die genaue Recapitulation eines am vorigen Tage über den Staat geführten Gespräches, die den Inhalt des uns vorliegenden Dialoges durchgeht, als eine Fortsetzung desselben an. Der Eingang hebt das Zweifelhafte und Schwierige der folgenden Erörterungen hervor.

Kritias sagt: Es ist zu unterscheiden 1) das Seiende, was nur durch die Vernunft, 2) das Werdende, was nur durch die Sinneswahrnehmung zu erfassen ist, 3) muss alles Entstehende eine Ursache haben. Wessen Erzeuger nach dem sich gleich bleibenden blickt und danach schafft, der schafft Schöngestaltetes; der auf das Gewordene sieht, schafft Unschönes. Der Bildner *ὁ τεκταινόμενος, δημιουργός*) ist gut, schafft nach dem Vorbilde das *ἀΐδιον*. Denn die Welt ist *κάλλιστος τῶν γεγονότων*, der Bildner *ἄριστος τῶν αἰτίων*. (29a.) Wenn nun über das Vorbild und Abbild geredet werden soll, so richtet sich die Sicherheit der Erörterungen nach der festen oder wandelbaren Natur des Objectes. Da nun Timäus von der Entstehung der Götter und des Weltalls reden will, also von dem Abbild und dem Gewordenen, so kann er auch nur dem Object ähnliche (*τὸν εἰκότα μῦθον*), nicht unbedingt sichere und feste Erörterungen geben. Die Ansicht über die Erkenntniss und die Natur derselben im Vergleich zu ihrem Objecte ist durchaus naiv.

In c. 4 wird gefragt: *τίνα αἰτίαν* des Werdens und des Alls *ὁ ξυνιστὰς ξυνέστησεν?* Er war *ἀγαθός*, ohne Neid; daher wollte er Aehnliches. Das ist die Ursache der Welt, die Güte Gottes. Die Erschaffung der Welt (des *ἐσόμενος θεός*) zu verfolgen, ist für unsern Zweck nicht nothwendig.

Der von Gott geschaffene einzige Himmel hat Vollgenüge in sich, ist ein *εὐδαίμων θεός*. Die Weltseele hat Gott aus dem Untheilbaren (*ἀμερές, ἀμεριστόν*), aus der sich immer gleichbleibenden Substanz (*ἀεὶ κατὰ ταυτὰ ἐχούσης οὐσίας*) und aus dem Werdenden, Theilbaren (*γιγνομένης, μεριστῆς*) gebildet. Aus diesen Bestandtheilen mischte er ein drittes *οὐσίας εἶδος, τῆς τε ταὐτοῦ φύσεως αὖ καὶ τῆς θατέρου.* Diese drei mischte er *εἰς μίαν ἰδέαν;* alle einzelnen Bestandtheile der Weltseele bestehen auch aus diesen drei Elementen, *ἑκάστη μοῖρα ἔκ τε ταὐτοῦ καὶ θατέρου καὶ τῆς οὐσίας μεμιγμένη.* (35 B.)

So ist (c. 9) die Seele *κατὰ νοῦν τῷ ξυνιστάντι*, mit göttlichem Anfang, einem endlosen und verünftigen Leben, *λογισμοῦ μετέχουσα καὶ ἁρμονιάς ψυχὴ τῶν νοητῶν ἀεί τε ὄντων, ὑπὸ τοῦ ἀρίστου ἀρίστη γενομένη τῶν γεννηθέντων.*

Nach Ueberweg (S. 282) widerspricht die Beschreibung der Natur der Seele im Timäus der des Phädrus, wo die Seele *ἀρχὴ κινήσεως* ist. Nach dem Phädrus ist die Seele als ungeworden unsterblich, nach dem Timäus ist sie geworden, unsterblich ist sie nur im vernünftigen Theile, weil sie als ein Werk des höchsten Gottes schön und gut und unauflösbar ist. Nur dem Willen Gottes verdankt sie ihre Unsterblichkeit. Einen metaphysischen Beweis kann es nach dem Timäus nicht geben. Nun aber tritt dieser wieder in einen Zwiespalt mit dem Phädon, der den metaphysischen Beweis enthält. Ueberweg schliesst aus dem Verhältniss der in diesen drei Dialogen, dem Phädrus, Timäus und Phädon ausgesprochenen Ansichten über die Ewigkeit der Seele in scharfsinniger Weise auf ihre Entstehung in der angegebenen Reihenfolge. Er stützt sich darauf, dass der Timäus mit dem Phädrus den Gedanken gemein hat, das Bedingte ist vergänglich; dass dagegen dieser Gedanke im Phädon mit der Behauptung verworfen wird, auch ein Bedingtes, wenn es zu einer gewissen Idee (nämlich zu der des Lebens) in einem wesentlichen, untrennbaren Verhältniss steht, ist mit metaphysischer Nothwendigkeit der Unvergänglichkeit theilhaftig. Ich habe dieser Beweisführung nichts entgegen zu setzen.

So schuf *ὁ γεννήσας πατήρ* ein Abbild *τῶν ἀϊδίων θεῶν*, d. h. *παραδειγμάτων*, und freute sich darüber. Nach dem Philebus freilich ist sich zu freuen des Gottes nicht würdig.

Um aber das Abbild dem Vorbild, dem *ζῶον ἀίδιον* möglichst ähnlich zu machen, schuf er die Zeit, das Abbild der Ewigkeit, *κατὰ τὸ παράδειγμα τῆς διαιωνίας φύσεως.* Nach naiven Versuchen, die Entstehung der Sterne, der Erde, des Geflügels, der Landthiere und Fische zu erklären, heisst es c. 17: Das bisher Durchgegangene sei *τὰ διὰ νοῦ δεδημιουργημένα*; es bleibt noch übrig *τὰ δι' ἀνάγκης γιγνόμενα.* Denn *ἡ τοῦ κόσμου γένεσις ἐξ ἀνάγκης τε καὶ νοῦ συστάσεως ἐγεννήθη.* Der *νοῦς* aber herrscht über die *ἀνάγκη* durch Ueberredung; er führt *τῶν γιγνομένων τὰ πλεῖστα ἐπὶ τὸ βέλτιστον ὑπὸ πειθοῦς ἔμφρονος.* Hier haben wir mit der Annahme des *βέλτιστον* als Ziel aller Dinge das Resultat, dessen Genesis uns in dem Platonischen Bildungsgange der Phädon selbst bezeugen wird. Früher, so fährt c. 18 fort, seien nur 2 Gattungen (Principien) aufgestellt worden, das Vorbild (*παράδειγμα*) und Abbild (*μίμημα παραδείγματος*). Als drittes wurde freilich noch c. 5 die *αἰτία* gesetzt, als welche sich c. 6 die Güte Gottes ergab. Aber den Weltschöpfer setzt Platon nicht in eine Linie mit jenen Principien, dazu steht er ihm, wie es scheint, zu hoch und erhaben. Hier nun verlangt er nach einem dritten *εἶδος, πάσης γενέσως ὑποδοχήν, οἷον τιτήνην*; denn man dürfe nicht von Wasser und Feuer reden, sondern nur nennen *τοιοῦτον πῦρ* u. s. w. Alles hat schon eine bestimmte Gestalt. Wir wollen aber jenes dritte erfassen, das alles enthält; es soll heissen *τόδε καὶ τοῦτο, ἡ τὰ πάντα δεχομένη φύσις, ταὐτὸν*

ἀεὶ προσρητέον· ἐκ γὰρ τῆς ἑαυτῆς τὸ παράπαν οὐκ ἐξίσταται φύσεως. Die formlose Materie ist also gemeint. Die Speculation sieht sich hier genöthigt, neben dem allein Seienden, den Ideen, noch ein Princip anzunehmen, aus welchem die sinnlich wahrnehmbaren Dinge vollkommen sich erklären lassen. Im Sophist werden wir noch einen Schritt weitergeführt werden; den Erscheinungen, die dem Entstehen und Vergehen anheimfallen, d. h. dem *μὴ ὄν*, kann nicht jede Realität abgesprochen werden, und so wird das, was im Timäus die formlose Materie ist, im Sophist sogar unter die Zahl der hypostasierten Realitäten, unter die Ideen, mitaufgenommen. Ueberweg (S. 205) bemerkt noch, dass die Annahme der von Aristoteles mit *ὕλη* bezeichneten Materie, welche die Gestalten in sich aufnimmt, die Prämisse für die Consequenz sei, durch die Reduction der Ideen auf Zahlen dieselben auf gewisse *στοιχεῖα*, Elemente, zurückzuführen.

Nach der obigen Beschreibung der Materie stellt Platon noch einmal drei Principien zusammen, 1) das Werdende, 2) *τὸ ἐν ᾧ γίγνεται*, 3) *τὸ ὅθεν ἀφομοιούμενον φύεται τὸ γιγνόμενον*; das erste könne man der Mutter, das zweite dem Vater, das dritte dem Sohne vergleichen. Das Erste, die Materie ist *ἄμορφος, ἐκτὸς αὐτῷ προσῆκεν πεφυκέναι τῶν εἰδῶν.* Der Sophist aber geht weiter, indem er dem *μὴ ὄν* eine gewisse Realität gibt, als einer der Ideen.

Sodann folgen noch einige Bemerkungen über die Erkenntnisstheorie, die wir wegen der wichtigen Rolle, die die *ἀλήθεια* schliesslich bei der Bestimmung des *ἀγαθόν* spielen wird, noch beachten wollen.

Es gibt für uns *αὐτὰ καθ' αὑτὰ ὄντα, ἕκαστα, νοητά*; denn thatsächlich ist ein Unterschied zwischen *δόξα ἀληθήν* und *νοῦς*. (Ein Schluss wie im Staate.) Der *νοῦς* ist nur unter der Voraussetzung solcher *νοητά*, bleibender Wesenheiten, das Wissen haben aber nur die Götter, unter den Menschen nur wenige.

Aus dem Vorhandensein des Wissens folgt: *ἓν μὲν εἶναι τὸ κατὰ ταὐτὰ εἶδος ἔχον, ἀγέννητον καὶ ἀνώλεθρον*; 2) gibt es sinnlich Wahrnehmbares, Werdendes und Vergehendes; 3) leere Gebilde der Phantasie. Nur die Existenz der realen Allgemeinbegriffe (*τῷ ὄντως ὄντι*) bewirkt *ἓν ἅμα ταὐτὸν καὶ δύο γίγνεσθαι.* Der Phädon führt die Nothwendigkeit dieser Annahme weiter aus.

Die Amme alles Werdens (c. 19) enthält alle Grundstoffe in sich, *ἀλόγως, ἀμέτρως*, Gott aber, *ὅτε ἐπεχειρεῖτο κοσμεῖσθαι τὸ πᾶν*, trennte das zusammenliegende *εἴδεσί τε καὶ ἀριθμοῖς*: und zwar müsse ein für allemal feststehen: *ὡς κάλλιστα ἄριστά τε.*

Das Ergebniss der dann folgenden physikalischen Erklärungen in c. 20—30 finden wir zusammengefasst 68E u. 69A: *Ταῦτα δὴ πάντα τότε ταύτῃ πεφυκότα ἐξ ἀνάγκης ὁ τοῦ καλλίστου τε καὶ ἀρίστου δημιουργὸς ἐν τοῖς γιγνομένοις παρελάμβανεν, ἡνίκα τὸν αὐτάρκη τε καὶ τὸν τελεώτατον θεὸν ἐγέννα, χρώμενος μὲν ταῖς περὶ ταῦτα αἰτίαις ὑπηρετούσαις, τὸ δὲ εὖ τεκταινόμενος ἐν πᾶσι τοῖς γιγνομένοις αὐτός. διὸ δὴ χρὴ δύ' αἰτίας εἴδη διορίζεσθαι, τὸ μὲν ἀναγκαῖον τὸ δὲ θεῖον, καὶ τὸ μὲν θεῖον ἐν ἅπασι ζητεῖν, κτήσεως ἕνεκα εὐδαίμονος βίου, καθ' ὅσον ἡμῶν ἡ φύσις ἐνδέχεται, τὸ δὲ ἀναγκαῖον ἐκείνων χάριν, λογιζόμενον, ὡς ἄνευ τούτων οὐ δυνατὰ αὐτὰ ἐκεῖνα, ἐφ' οἷς σπουδάζομεν, μόνα κατανοεῖν οὐδ' αὖ λαβεῖν οὐδ' ἄλλως μετασχεῖν.* Also als Eigenschaften des durch Gottes Güte auf's Schönste und Beste geschaffenen Weltalls werden hier Vollgenüge und vollkommene Zweckmässigkeit genannt. Das sind aber auch nach der Untersuchung des Philebus die Merkmale des Begriffes gut; auch fanden wir kurz zuvor (c. 19), wie im Philebus, als Eigenschaft des auf's Beste und Schönste eingerichteten und geordneten Weltalls das Maass in den Worten *εἴδεσι τε καὶ ἀριθμοῖς* hervorgehoben, wogegen die unentwirrte formlose Materie noch ohne Maass (*ἀμέτρως*) daliegt. In der angeführten Stelle ist ein vollkommener Eudaimonismus ausgesprochen. Der *δημιουργός* heisst *τὸ εὖ τεκταινόμενος* und das *θεῖον* soll man in allem suchen wegen des Besitzes eines glückseligen Lebens.

Ueber die Beschaffenheit des *θεῖον* hat sich freilich Platon im Timäus ebenso wenig genau

erklärt, wie über die Art der Einbildung des göttlichen Vorbildes in die Materie. Nur zerstreut finden sich die Bezeichnungen, welche wir schon im Staate (500 BC) zusammengefasst sahen. Völlig unerörtert bleibt der Ursprung der Materie; Gott findet sie mit bestimmter Natur vor; er benutzt sie, soweit es ihm passt, *ἡνίκα τὸν αὐτάρκη τε καὶ τὸν τελεώτατον θεὸν ἐγέννα.* Wo das übrige bleibt, wird nicht gesagt. Das Verhältniss zwischen Gott und der Materie ist nur sehr unbestimmt dadurch bezeichnet, dass Gott sie durch Ueberredung bewegen soll, sich gestalten zu lassen. Es ist ein Dualismus hier schwer wegzuleugnen. Gottes freie Schöpfungsthätigkeit ist auch nur illusorisch; denn Unvollkommenes kann er gar nicht schaffen, er beauftragt seine vollkommenen Geschöpfe die unvollkommenen zu schaffen. Aber warum lässt er denn Unvollkommenes schaffen, da er doch ausser dem Neide steht und Missgunst nicht kennt? Da er sie aber unvollkommen hat schaffen lassen, so ist er auch Schuld an allem Leide der Menschen, was freilich im Staate (382 E) in rein dogmatischer Weise geleugnet wurde. Diese ganze Darstellung in der Physik ist ein höchst unvollkommener, unkritischer und durchaus naiver Versuch das Dunkel der letzten Fragen zu lichten.

So liegen (c. 31) *τὰ τῶν αἰτίων γένη* uns vor *διυλασμένα, οἷα τέκτοσι ὕλη. Ταῦτα ἀτάκτως ἔχοντα* (oben *ἀλόγως, ἀμέτρως*) *ἓν ἑκάστῳ τε αὐτῷ πρὸς αὐτὸ καὶ πρὸς ἄλληλα συμμετρίας ἐποίησεν, ὅσας τε καὶ ὅπῃ δυνατὸν ἦν ἀνάλογα καὶ σύμμετρα εἶναι.* Aus dem übrigen Theile des Dialoges mag nur noch erwähnt werden, dass das Mittel zur Heilung und Erhaltung des Leibes und der Seele das Ebenmaass (*ξύμμετρον, ξυμμερία*) ist; denn alles Gute ist schön, dieses aber *οὐκ ἄμετρον.* Dieses Ebenmaass zwischen Leib und Seele ist für ein *ζῶον* unentbehrlich. Die Seele darf weder zu sehr von Leidenschaften aufgeregt sein, noch darf sie sich ausschliesslich auf das Lernen richten (*εἴς τινας μαθήσεις καὶ ζητήσεις ξυντόνως ἰέναι*).

Fassen wir noch einmal die Elemente in's Auge, die im Timäus aufgeführt werden, so haben wir 1) den Erzeuger, *δημιουργός, ποιητής, τεκταινόμενος, ὁ γεννήσας πατήρ, ὁ ξυνιστὰς τὴν αἰτίαν,* 2) die Vorbilder, *παραδείγματα, τὰ ὄντα, ἀΐδιον, οἱ ἀΐδιοι θεοί, τὸ ζῶον, τὸ τελεὸν καὶ νοητὸν ζῶον, τὸ νοούμενον, τὸ ἄριστον,* 3) die nach den Vorbildern geschaffene Welt, *μίμημα παραδείγματος εἰκών, ἐσόμενος θεός,* 4) die Materie, *ἀνάγκη, τόδε καὶ τοῦτο, ἡ τὰ πάντα δεχομένη φύσις, πάσης γενέσεως ὑποδοχή;* das sind *τὰ τῶν αἰτίων γένη.* Dazu kam noch in loser Verbindung (in c. 18) die Eintheilung in das Werdende, *τὸ δ' ἐν ᾧ γίγνεται, τὸ ὅθεν ἀφομοιούμενον φύεται τὸ γιγνόμενον.*

Im Philebus nimmt Platon wiederum vier Bestandtheile, also auch *αἰτίων γένη,* des Weltalls an, ohne jedoch irgend welche Andeutung über den Zusammenhang dieser Eintheilung mit der im Timäus zu geben; die Elemente sind *τὸ ἄπειρον, τὸ πέρας, τὸ μικτόν* und *ἡ αἰτία.* Darf man einen Vergleich versuchen, so entspricht das *ἄπειρον* der Materie im Timäus, *τὸ πέρας* dürfte wohl den Vorbildern, *τὸ μικτόν* der sichtbaren Welt, die *αἰτία* dem Weltschöpfer gegenüber zu stellen sein. Jedenfalls zeichnet sich der Philebus vor dem Timäus durch viel grössere Bestimmtheit aus; das unbestimmte Schwanken im Timäus ist wohl nur bei der Annahme erklärlich, dass dieser Dialog noch vor dem Philebus entstanden ist und in eine Zeit fällt, in welcher Platon jene Zurückführung auf gewisse *αἰτίων γένη* zuerst versuchte, während der Philebus einer Periode angehört, in welcher der Philosoph auch über diese letzten Principien seiner Lehre mit sich in's Reine gekommen war.

Nach dem Timäus besteht die Thätigkeit des Weltschöpfers darin, das, was *ἀλόγως, ἀμέτρως, ἀτάκτως* vorliegt, zu ordnen (*κοσμεῖσθαι*) und zwar *εἴδεσί τε καὶ ἀριθμοῖς,* Ebenmaass (*συμμετρία*) herzustellen, die Stoffe *ἀνάλογα καὶ σύμμετρα* zu machen, *ὡς κάλλιστα ἄριστά τε.* Es ist klar, dass diese Bezeichnungen der Verwirklichung eines vollkommenen, guten Werkes sich ganz besonders auf die künstlerische Thätigkeit der Darstellung des Schönen anwenden lassen; der

Weltschöpfer wird als Künstler geschildert, der das Schöne, nicht blos das Gute schafft. Wir werden uns daher nach diesen Erörterungen des Timäus nicht wundern, wenn Platon in den rein dialektischen Untersuchungen des Philebus schliesslich in der Natur der Idee des Guten die Merkmale des Maasses, der Symmetrie, der Schönheit und Ordnung mit besonderem Gewichte hervorhebt.

Wir müssen uns hier nach der Betrachtung derjenigen Schriften, welche das Wesen Gottes und seine Wirksamkeit auf dem Gebiete der Physik und Ethik ebenso wie sein Erkenntnissvermögen am ausführlichsten behandeln, noch einmal die Frage nach seinem Verhältniss zu den Ideen, besonders aber zu der Idee des Guten vorlegen. Für die Identität Gottes und der Idee des Guten spricht sich Boekh aus (vgl. Bratuschek, August Boekh als Platoniker, Philosophische Monatshefte v. Bergmann, 1. Bd. 1868), ebenso Bonitz (disputationes Platonicae, Dresdae 1837). Diesen gegenüberstehen Trendelenburg (de Philebi summo consilio) und K. Fr. Hermann (Vindiciae disputationis de idea boni apud Platonem). Ich habe mich nicht für die Anerkennung der Identität entscheiden können, vielmehr scheinen mir die wichtigsten Stellen für die Verschiedenheit zu sprechen. Trendelenburg bemerkt mit Recht, dass Gott von Platon niemals die idea boni genannt wird. Die Idee sei eine Gestalt (forma), die mit geistigem Auge erfasst werde, ein künstlerischer Begriff, ipsis rebus prior earumque veritatem constituens. Gott könne nun wohl diese Ideen und vor allem die des Guten schaffen, aber nicht könne man nach ihrem Begriff der Idee des Guten jene künstlerische Thätigkeit beilegen, die einzelnen Ideen bekämen zwar, wie wir auch später sehen werden, von der Idee des Guten ihren Zweck, sie stehe höher als das Sein und die Substanz, aber dennoch sei sie nicht Gott; dieser sei der δημιουργός, nicht die Idee des Guten. Nach dem Parmenides (p. 132) müsse nothwendig angenommen werden „divina intelligentia, quae cogitando ita ideas gignat ut sint quia cogitentur.“ Ferner verwerfe Aristoteles (Nic. Eth. 1, 4) „unam boni ideam, quod bono pro rerum diversitate diversissimo una forma affingi non possit. Quae ratio plane excideret, si boni idea Deus esset.“ Nach dem Zeugnisse des Aristoteles „ideas unde moveantur non patet; ideis gignendi et mutandi principium non inesse; ex ideis immotis res non generari; suo ipsarum igitur consilio non satisfacere.“ Danach aber könne Gott nicht unter den Ideen sein, da er doch sei „unus movendi et gignendi auctor.“ Ebenso K. Fr. Hermann. Gott sei das höchste Subject, die Idee des Guten das höchste Object. (p. 16.) „Deum, cuius omnis natura in cognitione et actione cernitur, ideam boni, quae ad cognoscendum proposita sit, non tam in se gerere quam extra se extantem intueri, ut eius imitatione omnia quae agat recte et bene agere possit.“ (p. 17.) Das stimmt vollkommen mit der Darstellung des Timäus. Er macht (p. 25) mit Recht geltend, dass die Natur der Ideen (wenigstens, wollen wir lieber sagen, ihre ursprüngliche Beschaffenheit) Ruhe, Abgesondertheit (solitudo) sei, der Geist aber sei in ewiger Bewegung und Thätigkeit; Gott aber der höchste Geist; folglich könne er nicht Idee sein. Hermann nennt (p. 35) die Idee des Guten treffend die Idee der Ideen. Erkenntniss sei nicht ohne Objecte, diese Objecte, die Ideen, nicht ohne die Idee der Ideen, also auch die Erkenntniss nicht ohne dieselbe. Durch Anschauen der Idee des Guten schaffe der göttliche Geist unter richtigem Gebrauch der Ideen die Welt. Hermann bemerkt ferner mit Stallbaum richtig (p. 37), dass da, wo Platon von der Ursache rede (wie z. B. Staat 508 A), nicht immer an Gott zu denken sei; die Ideen könnten auch so genannt werden. Wenn also auch der Idee des Guten die Wirkung beigemessen werde, das sie den Dingen Wahrheit und dem Erkennenden die Fähigkeit zu erkennen verleihe, so sei damit doch nicht die Existenz einer anderen Ursache ausgeschlossen.

Mir scheinen die Ausführungen Hermanns durchaus das Richtige zu treffen. Ich glaube auch, dass die religiösen Vorstellungen Platons von der Macht und Selbstständigkeit Gottes bei ihm zu mächtig gewesen sind, als dass er zu einer Identificierung desselben mit der Idee des Guten hätte

gelangen können. Ich kenne die Beweise, die Bonitz in seinen beiden Abhandlungen für die Identität beibringt, leider nur indirect durch Hermanns Widerlegung; in seinen Vorlesungen sagte er nur, es liege nahe, dass Platon die Idee des Guten mit Gott gleich setzte, und dass es nicht auffallend sei, wenn Platon die Identität nirgends ausgesprochen habe. Ich möchte gerade das Gegentheil behaupten; man könnte aus dem Stillschweigen eher vermuthen, dass Platon, den Anschauungen seines Zeitalters gemäss, Gott als absolut höchstes persönliches Wesen für sich bestehen liess und ihm die Idee des Guten als seine höchste Eigenschaft beilegte. Aus dem Stillschweigen Platons möchte ich eher schliessen, dass derselbe diese letzte schwierige Frage innerhalb seines Systems nicht gründlich erwogen hat, anderen Falls liess sich doch wohl erwarten, dass er gerade über diesen wichtigen Punkt einige Andeutungen hätte fallen lassen.

Nach der Darstellung des Staates und des Timäus schweben die Ideen dem Geiste Gottes als Musterbilder vor, auf welche er schaut (ἀποβλέπει), nach welchen er die Welt bildet. Wenn nun gleich jenes Schauen nach vielen Stellen durchaus als ein geistiges Concipieren zu fassen ist, so führt doch die ganze Darstellung zu der Annahme, dass Platon sich die Musterbilder als transcendente reale Wesenheiten gedacht habe. Direct haben sie nichts mit der Welt zu thun, sondern durch Gottes Vermittelung erst kommt das μετέχειν der Erscheinungen an den Ideen zu Stande, und dazu stimmt auch, dass Platon überall das menschliche Erkennen auf der höchsten Stufe der Dialektik einen Act des reinen abstracten Denkens und Erfassens sein lässt. Wie Gott die Ideen in seinem Geiste erfasst, so auch, nach Vermögen, der Mensch, indem er durch Abstraction von den Einzelnheiten der Erscheinungen zu dem Allgemeinen des Begriffs vordringt. Erst bei der Annahme der Transcendenz der Ideen hat das χωρίζειν derselben, was Platon nach dem Berichte des Aristoteles mit denselben vornahm, seine volle Gültigkeit.

Aus den Dialogen, in welchen wir vor dem Staate und dem Timäus die Ideenlehre behandelt fanden, konnten wir das Indirecte der μέθεξις noch nicht entnehmen; es ist sehr wohl denkbar, dass Platon auf einer höheren Stufe weiterer Ausbildung seines Systems nach der Aufstellung der Ideenlehre sich zu näheren Erörterungen über das „Wie“ veranlasst sah.

Wir wollen uns jetzt zum Dialoge Phädon wenden, dessen Posteriorität dem Timäus gegenüber Ueberweg aus gewichtigen Gründen annimmt. Auf die einzelnen Beweise für die Ewigkeit der Seele einzugehen ist für unseren Zweck nicht nothwendig. Behufs der Begründung der Stellung, welche wir dem Phädon in dieser genetischen Betrachtung anweisen, mag nur auf den Gegensatz aufmerksam gemacht werden, in welchen derselbe bei Gelegenheit des zweiten und dritten Beweises für die Ewigkeit zu anderen Schriften, nämlich zum Phädrus, zum Staate und zum Timäus tritt. Sokrates wendet sich (p. 93A—94B) gegen die Behauptung des Simmias, die Seele sei eine Harmonie. Im Phädrus, dem Staate und dem Timäus wird gerade alle Tugend in der Harmonie der Seelentheile gesucht; da wird die Seele als ein Compositum von drei Theilen angesehen, dem θυμοειδές, ἐπιθυμητικόν und dem λογιστικόν. Im Phädon (im Gegenbeweise gegen Kebes, p. 45—49) wird das ἐπιθυμητικόν und das θυμοειδές in den Körper verwiesen und auf Grund der Einfachheit der Seele die Ewigkeit derselben dargethan. Beides ist nicht vereinbar. Entweder ist die Seele wirklich ein Einfaches, nicht eine Harmonie, und mag dann von Platon als ewig angesehen werden; oder sie ist ein Zusammengesetztes, dann aber kann nicht die Ewigkeit der Seele gerade durch die Annahme der Einfachheit begründet werden. Hier liegt also eine Veränderung der Auffassung vor. Die Ueberzeugung von der Ewigkeit der Seele nun findet sich in allen Dialogen, und es ist wahrscheinlich, dass diejenigen, in welchen dieselbe psychologische Auffassung des Wesens der Seele herrscht, der Zeit nach zusammengehören. Es ist nicht anzunehmen, dass Platon erst die Seele für ein Compositum erklärt, dann als Einheit setzt, um daraus die Ewigkeit zu erweisen, und dann wieder dieselbe, um ihre Tugenden zu bestimmen, ein Compositum

sein lässt. Es ist wahrscheinlicher, dass er erst die Seele zweimal als Compositum setzt und erklärt, worauf ihre Tugend beruht und inwiefern sie ewig ist; dass er dann aber, bei dem Versuch die Ewigkeit aus den metaphysischen Principien seiner Lehre herzuleiten, sich gezwungen sieht, seine psychologische Ansicht zu ändern. Noch mehr! Im Staate verlegt Platon den Sitz des Lasters in die Seele und sagt von ihm, dass es dieselbe nicht vernichte, obgleich es derselben angehöre (609 D, X 9); und darauf hin behauptet er die Ewigkeit. Im Phädon (p. 43) wird der Sitz des Lasters in den Körper verlegt; die Seele, als Einfaches gedacht, führt über den Körper mit seinen Begierden und Leidenschaften die Herrschaft, und nun nimmt Platon aus diesem Gesichtspuncte die Ewigkeit an. Es wäre unwürdig eines solchen Mannes, wenn er mit Willkür so seine Voraussetzungen geändert hätte. Vielmehr müssen wir annehmen, dass die Dialoge, welche von derselben Voraussetzung ausgehen, derselben Epoche seines Philosophierens angehören. Nun aber stammt der Phädrus offenbar aus einer nicht späten, der Phädon jedenfalls aus einer nicht frühen Zeit, wofür die Tiefe des ganzen Inhaltes und die Würde der Darstellung spricht. Folglich ist mit dem Phädrus auch der Staat und der Timäus, die ja gleiche Voraussetzung mit jenem haben, vor den Phädon zu setzen. (Vgl. die Ausführungen Ueberwegs.)

Die Widerlegung des Einwandes des Kebes veranlasst den platonischen Sokrates, über seinen, d. h. Platons Bildungsgang zu berichten. (p. 45—49.) Hier finden wir einen wichtigen Aufschluss über die Stellung der Idee des Guten im Staate. Die naturphilosophischen Versuche, das Werden und Vergehen zu erklären, fingen an dem platonischen Sokrates nicht mehr zu genügen. Da habe er erfahren, das Anaxagoras den *νοῦς* als Ordner und Ursache aller Dinge angenommen habe (97 C), und er habe die Ausführung erwartet, dass durch diesen Alles auf's Beste (*ὅπῃ ἂν βέλτιστα ἔχῃ*) angeordnet sei, und gehofft, dass für alles Entstehen und Vergehen und Dasein nur *τὸ ἄριστον* und *τὸ βέλτιστον* als Grund und Nothwendigkeit (*αἰτία* und *ἀνάγκη*), als einziges *αἰτίας εἶδος* nachgewiesen werden würde. (97 E—98 A.) Wir sehen also, wie Sokrates das *ἀγαθόν*, insofern es dem *νοῦς* als Ziel vorschwebt und er dieses *ἀγαθόν* den zu bildenden Dingen zum Ziel setzt, zur caussa efficiens und finalis aller Dinge erhebt.

Sokrates erzählt weiter, in der Hoffnung jenen Erklärungsgrund bei Anaxagoras durchgeführt zu sehen, habe er sich getäuscht; derselbe habe sich auf physikalische Erklärungen beschränkt. Wenn aber, so sagt Sokrates, ein Grund z. B. dafür angegeben werden soll, dass ich jetzt hier im Gefängniss sitze, so will ich nicht physikalische Erörterungen über Knochen, Sehnen, Muskeln und dergleichen hören, sondern es muss in meiner eigenen Wahl des Besten (*ἐν τῇ τοῦ βελτίστου αἱρέσει*, 99 A) der Grund gefunden werden; denn es ist zu unterscheiden zwischen dem, was für das Seiende ursächlich ist, und dem, ohne welches jenes Ursächliche nicht das Ursächliche wäre. (99 B.) Er meint offenbar den alles nach dem besten Zwecke bestimmenden Gedanken. Wie er diese zweite Forschung nach der Ursache, *τὸν δεύτερον πλοῦν ἐπὶ τῆς αἰτίας ζήτησιν*, angestellt habe, will er im Folgenden auseinandersetzen. Er wendet darauf ein Gleichniss an, welches auf's Lebhafteste an das Bild von dem Höhlenbewohner im Staate erinnert. An dieser Stelle im Phädon fügt aber Sokrates hinzu, dass der Vergleich nicht recht passe; denn der, welcher bei seiner Beobachtung des Seienden sich im begriffsmässigen Denken bewege (*ἐν τοῖς λόγοις σκοπούμενον*) hat es keineswegs in höherem Grade mit Bildern zu thun, als der auf sinnlich wahrnehmbare Dinge (*ἔργα, πράγματα*) Gerichtete.

Indem nun Sokrates nachweisen will *τῆς αἰτίας τὸ εἶδος* (*ὃ πεπραγμάτευμαι*, 100 B), erklärt er, damit nur auf die stets, sowohl anderswo als auch in dem vorliegenden Dialoge besprochene Ideenlehre zurückzukommen. Es heisst dann auch, wie immer, es gebe ein Schönes, Gutes, Grosses an sich und anderes derartige. (100 B.) Genannt wird noch (100 E) *μέγεθος*, *σμικρότης*, (101 C) *ἡ δυάς* und *ἡ μονάς*, (103 D) *τὸ θερμόν* und *τὸ ψυχρόν*, (103 E) *τὸ περιττόν* und *τὸ*

ἄρτιον. Wenn sich sonst noch etwas Schönes findet, ist es nur schön, διότι μετέχει ἐκείνου τοῦ καλοῦ. (100C.) Für das μετέχειν könnte auch παρουσία, κοινωνία oder irgend etwas gesetzt werden, was ein προσγενέσθαι ausdrückt. (100D.) Nur die Theilnahme an dem an sich Seienden ist als Erklärungsgrund dafür anzunehmen, dass z. B. ein Gegenstand grösser oder kleiner als ein anderer ist; nur durch diese Erklärungsweise kommt man endlich zu dem ἱκανόν. So führt also Sokrates seine Absicht, alle Erscheinungen durch die Annahme des nach dem Zweckbegriff des Besten schaffenden νοῦς zu erklären, in der Weise aus, dass er den Erscheinungen die Theilnahme an den Ideen, dem wahrhaft Seienden beilegt. Man erwartet nun noch als wichtige Ergänzung die Erklärung, dass die Idee des Guten unter allen die höchste Stelle einnehme und alle Dinge in der Theilnahme an ihr ihren Erklärungsgrund finden. Freilich fügt Platon dies nicht hinzu. Aber es liegt doch nahe, das Vorgetragene so in Platons Sinne zu combinieren, dass der Zweckbegriff des Guten, eben weil er das höchste Ziel der Thätigkeit des νοῦς ist, den obersten Platz unter den Ideen erhält; die Ideen, die als das wahrhaft Seiende doch wohl erst recht das Werk des Alles auf's Beste ordnenden νοῦς sein müssen (vgl. Staat 10D), erhalten ihre Existenz erst mit der Vollkommenheit, die der νοῦς ihnen gibt, indem er ihnen das Gute einprägt, d. h. mit der Theilnahme an der Idee des Guten. So findet die im Staate in völlig dogmatischer Weise ausgesprochene Lehre von der Präponderanz der Idee des Guten durch die Combinierung der Annahme des nach dem Zweckbegriff des Guten schaffenden νοῦς und der Ideenlehre ihre weitere Begründung im platonischen System.

Wenn nun auch in dieser Darstellung des Phädon der νοῦς und der Zweck nach dem er schafft, das Beste, streng auseinander gehalten werden, und wenn man ohne Zweifel jenen Zweck als Idee des Guten in Platons Sinne hypostasieren darf, so scheint mir auch der Phädon entschieden gegen die Identificierung der Idee des Guten und des göttlichen Geistes zu sprechen. So wünschenswerth es war, dass Platon selbst jenen Schritt weiter im Phädon that, anstatt dem Leser die Beantwortung der Frage, worauf sich die Stellung der Idee des Guten gründe, zu überlassen, so darf uns doch der Umstand allein, dass Platon im Phädon nicht den Namen Idee des Guten gebraucht, von der oben versuchten Erklärung der Stelle im Staate durch die im Phädon, keineswegs zurückschrecken; denn Platon redet nicht nur von der Idee des Guten nicht, sondern er gebraucht merkwürdiger Weise gerade in dieser wichtigen Entwickelung seines Bildungsganges die specifische Bezeichnung Idee nicht. An anderen Stellen findet sie sich allerdings, wie 104B und D.

Da wir nun aber das ἄριστον und βέλτιστον für die Idee des Guten, die höchste, nach welcher der νοῦς schafft, in platonischem Sinne halten können, so darf die Bestimmtheit, mit welcher das Beste im Phädon als letzter Zweck in fertig abgeschlossener Lehre hingestellt wird, gegenüber der Bescheidenheit, mit welcher die Erörterungen im Staate über Erkenntnisstheorie und die Idee des Guten wie nur vorläufige Bemerkungen auftreten, als neuer Beweisgrund für die Posteriorität des Phädon zu den schon genannten hinzugefügt werden.

Die ethischen Erörterungen im Anfang des Dialoges, p. 1—12, in der Mitte, p. 30—34, und am Ende, p. 65—74, stehen mit dem metaphyschen Ergebniss im Einklang. Der Philosoph soll auf die Ausbildung und Pflege der Seele, ihre Fortbildung zur Erkenntniss des Seienden einzig und allein bedacht sein, dann erwartet ihn ein glückseliges Leben in der Ewigkeit. Das reine Nachdenken (εἰλικρινὴς διάνοια) ist auch nach Platon „des Menschen allerhöchste Kraft", verhilft zum Besitz von ἀλήθεια und φρόνησις (p. 10), und wir werden uns nicht wundern, wenn diese Begriffe, und nur diese im letzten Streit um den Rang des höchsten Gutes, im Philebus in die Schranken treten.

Der Euthydem führt uns in der Begriffsbestimmung des Guten um nichts weiter.

Ich erwähne denselben nur, weil er nach dem Urtheile Bonitzens für eine genetische Darstellung der platonischen Lehre von Wichtigkeit ist; denn seine Stelle in der Reihe der platonischen Dialoge lasse sich mit ziemlicher Sicherheit bestimmen. Dass er später als der Phädrus zu setzen ist, geht daraus hervor, dass in diesem der Verfasser vom Isokrates noch mit Achtung spricht; im Euthydem dagegen finden sich tadelnde Bemerkungen gegen einen berühmten Verfasser von Reden, der nach Spengels Beweisen, welchen Bonitz im Widerspruch mit K. Fr. Hermann zustimmt, kein anderer als Isokrates sein kann. Im ganzen Euthydem treffen wir, wie Bonitz behauptet, nicht einen Gedanken, der nicht in einem anderen Gespräche erwiesen wäre. Die Ideenlehre wird in possenhafter Weise (p. 27) verwendet; durch *παρουσία* eines Ochsen wird jemand ein Ochse. Die Ideenlehre mit ihren technischen Ausdrücken hatte sich also durch die Schule Platons schon soweit verbreitet, dass sie zum Gegenstand eines Scherzes dienen konnte. Dieses alles, sowie endlich die Bezugnahme auf Antisthenes und seine Schule in einer Reihe von Sophismen sprechen für die späte Abfassungszeit des Euthydem. Wenn demnach die Posteriorität desselben gewissen Dialogen gegenüber, wie dem Protagoras, Gorgias, Menon, Phädrus und Symposion, keinem Zweifel unterliegt, so wage ich doch noch nicht zu entscheiden, ob er auch vor den Staat, Timäus und Phädon fällt; wohl aber scheint mir sicher zu sein, dass er vor dem Theätet, Philebus, Sophisten und vor den Gesetzen abgefasst ist. Da der Dialog also in eine spätere Zeit zu setzen ist, so ist von Interesse zu bemerken, wie sehr die wichtigsten ethischen Grundsätze für Platon unwandelbar feststehen; sie sind hier dieselben wie im Protagoras. Alles strebt nach *εὖ πράττειν*; aber äussere Güter sichern das *εὐδαιμονεῖν* erst bei richtigem Gebrauche mit Hülfe der *σοφία*, *ἐπιστήμη* oder *φρόνησις*. Die Wissenschaft mache nur glücklich (*μακαρίους*, 290E), in welcher das *ποιεῖν* und das *ἐπίστασθαι χρῆσθαι τούτῳ* zusammenfallen. (289B.) Das ist *ἡ πολιτικὴ καὶ ἡ βασιλικὴ ἐπιστήμη*, der Grund *τοῦ ὀρθῶς πράττειν ἐν τῇ πόλει*, sie muss nützlich sein und etwas Gutes gewähren. (292B.) So besteht das Gute in nichts anderem, als in einer gewissen *ἐπιστήμη ὠφελοῦσά τε καὶ εὐδαίμονας ποιοῦσα*. (292 C.) Sie macht *πάντας καὶ πάντα σοφοὺς καὶ ἀγαθούς*. Ein fester Ausgangspunkt für die Ethik ist hier noch nicht gewonnen, die Begriffe des Nützlichen, Guten und Glückseligkeit Gewährenden stehen gleichbedeutend nebeneinander.

Die Reihe von Dialogen, welche wir jetzt noch betrachten wollen, hat das Eigenthümliche, dass die lebendige Frische und üppige Fülle in der Darstellung einer trockenen abhandelnden Form weicht. Die Schwierigkeit und Subtilität der Untersuchung, zum Theil auch eine Wandelung in gewissen Puncten des platonischen Systems, verbunden mit der Eigenthümlichkeit der Darstellung veranlasst uns, diese Dialoge, den Theätet, Philebus, Sophist und die Gesetze, einer spätern, der letzten Epoche von Platons Philosophie zuzuweisen.

Da im Philebus schliesslich die *ἀλήθεια* als eins der drei Merkmale des Begriffes gut genannt wird, so müssen wir den Theätet mit wenigen Worten berühren, der sich ja die Frage, *τί ἔστιν ἐπιστήμη*, zur Beantwortung vorlegt. Darauf sei mit einer allgemeinen Definition, nicht mit Anführung von Einzelnheiten zu antworten; die Einzelnheiten seien in Eins zusammenzufassen, *ξυλλαβεῖν εἰς ἕν*. (174E.) Zuerst definiert Theätet die Erkenntniss als ein Wahrnehmen. Mit der Widerlegung dieser Ansicht beschäftigen sich p. 8—30. Auch der zweite Definitionsversuch des Theätet, nach welchem sie *δόξα ἀληθής* sein soll, erweist sich p. 31—37 als ungenügend, ebenso wie der dritte, p. 37—44, dem gemäss sie *δόξα ἀληθής μετὰ λόγου* ist. Mit diesem negativen Resultat schliesst der Dialog. Es finden sich jedoch nebenher positive Andeutungen über das Wesen der Erkenntniss und die richtige Methode der Erforschung der Wahrheit, die uns einen Einblick in die letzten Principien des platonischen Systems gestatten und uns die Ueberzeugung gewähren, dass wir uns im Theätet in einer vorgerückten Periode der platonischen

Philosophie befinden. Das Schlechte kann nicht vergehen, denn dem Guten muss immer etwas entgegengesetzt sein; aber es kommt nicht von den Göttern her, *τὴν δὲ θνητὴν φύσιν καὶ τόνδε τὸν τόπον περιπολεῖ ἐξ ἀνάγκης.* (176A.) Das ist nur für den verständlich, der die Darstellung des Timäus kennt. Die practische Vorschrift, dem Gotte *κατὰ τὸ δυνατόν* ähnlich zu werden, die Aufforderung zur *ὁμοίωσις θεῷ* (176B) hält Ueberweg (233S) besonders für das Anzeichen einer späten Abfassungszeit des Dialoges; denn die *ὁμοίωσις θεῷ* (oder *τοῦ θεοῦ*) setze die Lehre von Gott als dem schlechthin guten voraus, von der es zweifelhaft sei, ob sie schon der megarischen Zeit angehöre. (Vgl. 176C.) In der Aehnlichkeit mit Gott besteht *σοφία* und *ἀρετὴ ἀληθινή, ἡ δὲ ἄγνοια ἀμαθία καὶ κακία ἐναργής.* (166C.) Nur die Erkenntniss der *οὐσίαι* führt zur *ἀλήθεια.* (186CD.) Aber die Erkenntniss der *οὐσία* und der *ὠφέλεια* wird erst spät erworben.

Als Gattungsbegriffe finden wir (186A) *τὸ καλόν καὶ αἰσχρόν, καὶ ἀγαθόν καὶ κακόν* aufgeführt. Wir waren schon öfter darüber im Unklaren, wie weit sich das Reich der selbstständigen Wesenheiten, der Ideen erstreckt, wie Platon den Umkreis dessen bestimmt, *οἷς ἐπισφραγιζόμεθα τοῦτο ὅ ἐστιν.* (Phaedon 75D.) Nach dem Phädon und den meisten Dialogen konnte es allerdings scheinen, als ob er dabei nur an solche Begriffe denke, die etwas Einfaches, nicht Zerlegbares bezeichnen. Ist doch (nach Phaedon 78BC) alles Zusammengesetzte der Auflösung und Zertheilung und dem steten Wechsel unterworfen. Damit liess sich aber nicht vereinen, wenn Platon im Staate auch das Musterbild des Tisches erwähnte; und wenn er im Timäus für alles in der wahrnehmbaren Welt Erscheinende ein Musterbild, eine Idee annahm. Hier entsteht nun ein neuer Zweifel; denn während der Ursprung alles Schlechten im Timäus ganz offen in die *ἀνάγκη* verlegt wird, und während wir in den bisher besprochenen Dialogen (wenn ich richtig beobachtet habe) nur solche Begriffe als Ideen angeführt fanden, die etwas Gutes, oder wenigstens nichts Verwerfliches und Schlechtes bezeichneten, zeigen sich hier im Theätet auch Gattungsbegriffe des ethisch Verwerflichen unter den realen Wesenheiten. Freilich lässt sich diese Ausdehnung des Begriffs der Idee, wie schon zum 6. B. des Staates bemerkt wurde, mit Rücksicht auf die erste und wesentlichste Eigenschaft der Idee, dass sie das den Erscheinungen zu Grunde liegende allgemeine Substrat bezeichnet, mit Recht fordern.

Ueberweg stützt seine Behauptung der späten Herausgabe des Theätet durch den Hinweis auf die nahen Beziehungen, welche derselbe zum Sophisten habe. (S. 227—237.) Jedoch lässt er die Möglichkeit offen, dass zwischen beiden Dialogen noch ein längerer Zeitraum liegt. Den Sophisten, Politikus und Philebus aber setzt er mit Entschiedenheit in die letzte Periode der platonischen Philosophie.

Es ist nämlich, wie Ueberweg ausführt, aus dem Aristoteles bekannt, dass Platon auf der letzten Stufe seines Denkens die Ideenlehre mit der Lehre von den Idealzahlen verschmolzen hat, und Ueberweg (S. 203) glaubt die ganze Entwickelung der Ideenlehre vom Begriff zur Idee und von der Idee zur Zahl in den Dialogen nachweisen zu können. Trendelenburg (Platonis de ideis et numeris doctrina ex Aristotele illustrata, Lipsiae 1826) hat zuerst die Spuren der Lehre von den Idealzahlen aufgesucht. Das *μέγα καὶ μικρόν*, die *ἔλλειψις καὶ ὕπεροχή* gehen nach ihm auf jene Lehre. Das *μέγα καὶ μικρόν* sei (p. 56) das Bindemittel zwischen den Ideen und den Dingen. „E monade (p. 66) et puncto, quatenus se inter se contingunt, tamquam e communi capite magnum et parvum manare videntur, idque diversas in partes, ut et numerum et spatium complectantur.“ Und weiter dann: „E magno et parvo ideae numeri fiunt.“ (p. 69.) Zahl und Bildungsgesetz der Idealzahlen sei jedoch nicht mehr zu erkennen. (p. 82.) Nur Einzelnes lasse sich feststellen. „*Νοῦς* in unitate sibi constanti positus est; *ἐπιστήμη*, quippe quae recta et vera sicut recta linea unum tantum expetit, motu opus est, qui quidem lineae imagine proponitur; *δόξη* saepius ab unica veri via et quasi recta linea aberranti plani numerus tributus; sicut *αἰσθήσει* omnes spatii dimen-

siones perscrutanti quaternarius numerus.“ (p. 87.) In Betreff der Idee des Guten bemerkt Trendelenburg nach Arist. Eth. ad Eud. I, 8: „Unum bonum esse hoc recte Platonicum. Fortasse res ita constituta erat, sicut numeri unum expetant, ut unius participes fiant, ita bona eatenus tantum esse bona, quatenus ad ipsum bonum, primum illud et princeps referantur.“ (p. 90.) Die Schwierigkeiten hierin verschweigt er nicht. „Gravis est ea objectio, quomodo numeri unum expetant, non esse definitum. Si crescant numeri, unum quasi fugere videantur; sed simul, quantumcumque augentur, expetant quodammodo; nam ut sint numeri, una cogitatione in unum sunt conjungendi.“ (p. 90.) Dass die Ideen mit den Idealzahlen völlig zu identificieren seien, leugnet Trendelenburg (p. 91); denn Platon habe künstlerisch das Schöne in der Gestalt der Ideen im Auge, die Zahlen aber seien dürr und farblos. „Si omnia numerando subjiciuntur, in tuendo nihil relinquitur.“ Es sei nur von Platon eine gewisse Aehnlichkeit zwischen den Zahlen und Ideen erkannt und angenommen worden.

Das *μέγα καὶ μικρόν* werde (p. 94) im Philebus mit dem Gegensatze von *ἄπειρον* und *πέρας* möglicher Weise vorbereitet. Aus Arist. Mtph. 16 A gehe aber weiter hervor, dass *τὸ ἕν* bonum sei, *τὸ μέγα καὶ μικρόν* das malum, weil es verwandt sei mit der Materie; diese aber zeige nach dem Philebus bei ihrer Unbegrenztheit „tamquam solutam per se intemperantiam.“ Das *ἕν* dagegen sei boni caussa, das sei im Philebus *τὸ πέρας*; dieses zeige „concentum et temperantiam,“ worauf das Gute beruhe. Damit stimme der Timäus überein, „ubi *τὸ ἀμέριστον* et *ταὐτό* optimi cuiusque fons.“ Auch Ueberweg (S. 202—204) macht aus Aristoteles wahrscheinlich, dass die Reduction der Ideenlehre auf die Zahlenlehre mit der Festsetzung gewisser *στοιχεῖα* (wie im Philebus) in Verbindung stehe. Das *ἕν* habe Platon nach Aristoteles als die *οὐσία* oder *μορφή*, das *μέγα καὶ μικρόν* als die *ὕλη* der Ideen gesetzt. „Demgemäss lässt auch (S. 204) Aristoteles Mtph. XIII 4 ff., wo er nur die ursprüngliche Form der Ideenlehre in Betracht ziehen will, mit der Reduction auf die Zahlen zugleich die Ableitung der Ideen aus den Elementen (*στοιχεῖα*) noch unerwähnt. Wir müssen also auch die Unterscheidung von Elementen oder Principien (*στοιχεῖα* oder *ἀρχαί*) innerhalb der Ideenwelt als der späteren Form des Platonismus angehörig anerkennen.“ Dialoge nun, in welchen die bestimmtesten Anklänge an die von Aristoteles bezeugte Lehre gefunden würden, seien vornehmlich der Philebus und Sophist, in gewissen Beziehungen auch der Timäus. Wir müssten daher geneigt sein, diese in die späteste Lebenszeit Platons zu setzen. Diese Betrachtung freilich setzt, wie Ueberweg hinzufügt, die wesentliche Treue der Aristotelischen Berichte über die späteste Form des Platonismus voraus. „Wer in der Platonischen Philosophie ein System der Transcendenz der Ideen erkennt, wird die Berichte des Aristoteles im Wesentlichen zutreffend finden.“ Mir scheint es sehr unwahrscheinlich zu sein, dass Aristoteles seinen Lehrer falsch verstanden haben soll; und da ich mich auch für die Transcendenz entschieden habe, so stimme ich der Meinung Ueberwegs bei. Derselbe stützt sie noch durch einen äusserlichen Grund. Aus den Stellen bei Aristoteles, welche an den Sophist erinnern, geht hervor, dass das Thema des Sophisten und des Politicus auch Thema für Schulverhandlungen gewesen sei, und dass Platon jene erst später fixiert habe. Dazu passe die Form der Dialoge Sophist, Politicus und Philebus. Das Frage- und Antwortspiel sei fast nur eine durchsichtige Hülle der Mittheilung fertiger Construction, im Sophist noch vielmehr als im Philebus. In solcher Weise schreibe nicht ein Mann, wie etwa Platon in der sogenannten megarischen Periode, der nur für sich in einsamer Forschung oder im Verein mit gleichaltrigen oder älteren Freunden die Wahrheit suche, sondern so verkehre der ältere Lehrer mit den jüngeren Schülern. Inhalt und Form weisen also auf eine späte Zeit. —

Aus Mangel an Raum sehe ich mich genöthigt hier abzubrechen. Da ich aber nun einmal durch meine amtliche Stellung veranlasst worden bin, mit dieser Arbeit an die Oeffentlichkeit zu

treten, so werde ich auch die zweite Hälfte dem Drucke übergeben, sobald sich eine Gelegenheit darbieten sollte. In derselben würde noch der Philebus, der Sophist und die Gesetze, und zwar in dieser Reihenfolge, zu behandeln und die Umbildung nachzuweisen sein, welche die Ideenlehre und folglich auch das ἀγαθόν in diesen Dialogen erleidet. Eine Uebersicht des ganzen Entwickelungsganges hätte sich anzuschliessen.

O. Sch.

Bericht über das Schuljahr von Ostern 1873 bis Ostern 1874.

A. Allgemeine Lehrverfassung.

Sexta.

Ordinarius: Im S. Cand. prob. Löwe, von Joh. an Dr. Steinbrecht, im W. Cand. prob. Schweitzer.

Religion. 3 St. w. Biblische Geschichte des A. T. bis Salomo. Lehrer Koppentz.

Deutsch. 2 St. w. Orthographische Uebungen und Elemente der Grammatik, die Lehre vom einfachen Satz, Lectüre, Auswendiglernen von Gedichten. Im S. Cand. prob. Löwe, dann Dr. Steinbrecht; im W. Cand. prob. Schweitzer.

Lateinisch. 10 St. w. Formenlehre, Lectüre aus Bonnell, Uebersetzungen aus dem Deutschen ins Lateinische nach Haacke, Extemporalien. Im S. Cand. prob. Löwe, dann Dr. Steinbrecht; im W. Cand. prob. Schweitzer.

Geographie. 2 St. w. Vorbegriffe der Geographie, dann im S. die Provinz Brandenburg, im W. allgemeine Uebersicht über die Erdtheile. Im S. Oberl. Dr. Biermann, im W. Lehrer Gühne.

Rechnen. 4 St. w. Die vier Grundrechnungsarten mit ganzen, benannten Zahlen unter besonderer Berücksichtigung der neuen Masse und Gewichte. Regel de tri in ganzen Zahlen. Lehrer Gühne.

Naturkunde. 2 St. w. Im S. Besprechung von Pflanzen an vorliegenden Exemplaren. Im W. Zoologie; insbesondere Säugethiere und Vögel. Lehrer Gühne.

Zeichnen. 2 St. w. Die Elemente der Formenlehre. Gerad- und krummlinige Figuren nach Wandtafelvorzeichnungen. Lehrer Koppentz.

Schreiben. 3 St. w. Erlernen und Einüben der deutschen und lateinischen Schrift und der Ziffern nach der Taktschreibemethode. Lehrer Koppentz.

Gesang. 2 St. w. Einübung von Chorälen und Liedern, besonders Volksliedern, nach Text und Melodie. Anleitung zum Tonbilden, Erläuterung der Tonzeichen, Vorbereitung zum mehrstimmigen Gesange. Lehrer Gühne.

Quinta.

Ordinarius: Im S. Adjunct Dr. Klein, im W. Dr. Steinbrecht.

Religion. 3 St. w. Biblische Geschichten aus dem N. T. Lehrer Koppentz.

Deutsch. 2 St. w. Orthographische Uebungen, Satzlehre, Uebungen im Lesen und Declamiren. Wöchentlich ein Dictat. Im S. Dr. Klein, im W. Cand. Schweitzer.

Lateinisch. 10 St. w. Wiederholung der regelmässigen und Einübung der unregelmässigen Formenlehre und der wichtigsten syntaktischen Elemente. Mündliche und schriftliche Uebersetzungen aus Bonnells Lesebuch und Haackes Uebungsstücken. Wöchentliche Extemporalien und Exercitien. Im S. Dr. Klein, im W. Dr. Steinbrecht.

Französisch. 4 St. w. In halbjährigem Cursus Formenlehre nach Plötz: Elementarbuch bis Lect. 50 und die regelmässige Conjugation. Im S. Dr. Krohn, im W. Cand. Schweitzer.

Geographie. 2 St. w. Im S. die Erdtheile ausser Europa. Vorübungen zum Kartenzeichnen. Im W. Deutschland und das übrige Europa. Lehrer Koppentz.

Naturkunde. 1 St. w. Im S. Botanik. Das natürliche Pflanzensystem im Anschluss an die wichtigsten Pflanzenfamilien. Im W. Zoologie. Die Wirbelthiere mit besonderer Berücksichtigung der Reptilien und Fische. Lehrer Gühne.

Rechnen. 3 St. w. Die Bruchrechnung und Regel de tri in Brüchen. Lehrer Gühne.

Zeichnen. 2 St. w. Gerad- und krummlinige Figuren, Blatt- und Gefässformen, leichte Ornamente nach Wandtafeln. Lehrer Koppentz.

Schreiben. 3 St. w. Wiederholung der beiden Schriftalphabete und der Ziffern. Uebungen in zusammenhangender Schrift nach der Vorschrift des Lehrers an der Schultafel. Taktschreiben. Lehrer Koppentz.

Gesang. 2 St. w. Combinirt mit Sexta und Quarta. Lehrer Gühne.

Quarta.

Ordinarius: Im S. Adjunct Dr. Krohn, im W. Adjunct Dr. Schneider.

Religion. 2 St. w. Alttestamentliche Geschichte. Katechismus: 2. und 3. Hauptstück. Sprüche. Kirchenlieder. Im S. Cand. Löwe, von Joh. an Dr. Steinbrecht.

Deutsch. 2 St. w. Uebungen im Lesen und Declamiren, Erklärung von Gedichten und prosaischen Lesestücken, Satzbau und Interpunction. Alle 3 Wochen ein Aufsatz. Alle Quartale ein Klassenaufsatz. Im S. Dr. Klein, im W. Cand. Schweitzer.

Lateinisch. 10 St. w. Casuslehre und Repetition des früheren Cursus. — Cornel. Miltiad. Themist. Aristid. Cimon und Auswahl aus Ellendts Chrestomathie. — Uebersetzungen aus Suepfle I. Wöchentl. Extemporalien und Exercitien. Im S. Dr. Krohn und 2 St. Suepfle Dr. Hornung; im W. 8 St. Dr. Schneider, 2 St. Uebersetzungen aus Suepfle Dr. Steinbrecht.

Griechisch. 6 St. w. Im S. Formenlehre bis zur Conjugation der Verba in $\mu\iota$ nach Frankes Formenlehre, wöchentliche Extemporalien, Uebersetzen aus Gottschicks Lesebuch. Dr. Biermann. Die Neuversetzten unterrichtete in einer graeca quinta im S. Dr. Klein. Im W. die ganze Klasse zusammen: Formenlehre bis zu der Conjugation der Verba pura und contracta nach Frankes Formenlehre, wöchentliche Extemporalien, Uebersetzen aus Bellermanns Lesebuch. Dr. Biermann.

Französisch. 3 St. w. Wiederholung des Pensums von Quinta. Grammatik nach Plötz: Elementarbuch Lect. 41—91. Memoriren der darin enthaltenen Vokabeln. Wöchentlich ein Exercitium. Extemporalien. In der 2. Hälfte jedes Semesters Lectüre aus Lüdeckings Lesebuch und Auswendiglernen leichterer Stücke 1 St. Dr. Reuscher.

Geschichte. 2 St. w. Im S. Griechische, im W. Römische Geschichte. Ausserdem wurden die wichtigsten Jahreszahlen aus der allgemeinen Weltgeschichte gelernt. Im S. Cand. Löwe, dann Dr. Steinbrecht, im W. Cand. Schweitzer.

Geographie. 1 St. w. Im S. Deutschland. Cand. Löwe, dann Dr. Steinbrecht. Im W. Europa (mit Ausnahme von Deutschland). Cand. Schweitzer.

Mathematik und Rechnen. 3 St. w. Im S. die Lehre von den Linien und Winkeln in der Ebene mit geometrischen Vorübungen. Im W. die Rechnung mit gemeinen Brüchen und Decimalbrüchen, einfache und zusammengesetzte regula de tri. Dr. Müller.

Zeichnen. 2 St. w. Blattformen, Gefässe, Gesichtstheile und Proportion des menschlichen Kopfes. Geometrisches Zeichnen, gothisches Masswerk. Lehrer Koppentz.

Gesang. 2 St. w. Combinirt mit Sexta und Quinta. Lehrer Gühne.

Tertia.

Ordinarius: Im S. Oberlehrer Dr. Biermann, im W. für Obertertia Oberlehrer Dr. Biermann, für Untertertia Adjunct Dr. Klein.

Religion. 2 St. w. Im S. die Gleichnisse und Reden Jesu. Wiederholung der auf den früheren Stufen erlernten Kirchenlieder. Im W. die Apostelgeschichte. Wiederholung des ganzen Katechismus. Dr. Reuscher.

Deutsch. 2 St. w. Besprechung und Declamation von hauptsächlich Schillerschen Gedichten. Alle drei bis vier Wochen ein Aufsatz. Dictate. Dr. Biermann.

Lateinisch. Im S. 10 St. w. Davon 2 St. Caes. de bello Gallico VII. 4 St. Modus- und Tempuslehre nach Ellendt-Seyfferts Gramm., wöchentliche Extemporalien. 2 St. mündliches Ueber-

setzen aus Suepfle. I. Dr. Biermann. — 2 St. Ovid: Metamorph. I. II mit Auswahl. Elemente der Prosodie und Metrik, Uebungen aus Seyff. Palaestr. Mus. Der Director. Im W. in Obertertia 10 St. Caes. B. G. I. 4 St. Modus und Tempuslehre, namentlich oratio obliqua nach Ellendt-Seyffert, Extemporalien 2 St. Mündliches Uebersetzen aus Suepfle I. 2 St. Ovid Metam. III—IV mit Auswahl. Grössere zusammenhangende Stücke wurden gelernt. 2 St. Dr. Biermann. In Untertia 10 St. Caes. B. G. I. u. II 4 St. Repet. der Casuslehre. Einzelnes aus der Lehre vom Pronomen. Die Elemente der Tempus- und Moduslehre. Gerundivconstructionen. Gebrauch einzelner Coniunctionen. Mündliches Uebersetzen aus Süpfle. Exercitia und wöchentliche Extemporalien 4 St. Ovid Met. Auswahl aus l. I u. III. Memoriren. Metrische Uebungen nach Seyffert Pal. Mus. 2 St. Dr. Klein.

Griechisch. 6 St. w. Im W. in Obertertia Repetition des Pensums von IIIb. Unregelmässigkeiten der verba muta, verba in μι, verba anomala. Einzelnes aus der Casuslehre. Präpositionen. Mündliches Uebersetzen aus Seyffert. Wöchentliche Extemporalien. 3 St. — Xenoph. Anab. l. II und ein Theil vom III. Elemente der Homer. Formenlehre 3 St. Dr. Klein. — In Untertertia Repetition des Pensums von Quarta, die verba pura, contracta, muta, liquida; die Unregelmässigkeiten der Deklinationen. — Uebersetzungen aus Bellermanns Lesebuch; wöchentlich ein Extemporale und Exercitien. Dr. Steinbrecht.

Französisch. 3 St. w. Im S. Wiederholung der Elementargramm. Aus Plötz Schulgramm. Lect. 1—5, 24—29. Im W. L. 6—23. Schriftliche und mündliche Uebungen. Alle 14 Tage ein Extemporale. Lectüre: Beauvais, Etudes historiques. Histoire du moyen âge. Dr. Reuscher.

Geschichte. 2 St. w. Deutsche und Brandenburg-Preussische Geschichte. Im S. Dr. Krohn, im W. der Director.

Geographie. 1 St. w. Im S. Europa. Im W. die andern vier Welttheile. Im S. Dr. Krohn, im W. der Director.

Mathematik. 4 St. w. Im S. Planimetrie mit ausschliesslicher Berücksichtigung der Strecken und Winkel. Im W. Arithmetik, erster Cursus. Dr. Müller.

Naturkunde. 2 St. w. Im S. Naturgeschichte der flüssigen und luftförmigen Naturkörper. Im W. das Wichtigste über den Bau des menschlichen Körpers. Dr. Müller.

Zeichnen. 2 St. w. (comb. mit Secunda und Prima, facultativ.) Die Grundzüge der Perspective und Schattiren einfacher geometrischer Körper mit 2 Kreiden, Köpfe in Umrissen und Gypsornamente. Lehrer Koppentz.

Gesang. 2 St. w. Die geübteren Sänger aus allen Klassen waren zu einem gemischten Chore vereinigt und sangen Choräle, Motetten und Lieder vierstimmig, wozu die einzelnen Stimmen vorher geübt wurden. Lehrer Gühne.

Secunda.

Ordinarius: Im S. Oberlehrer Dr. Hornung. Im W. in Obersecunda: Oberlehrer Dr. Hornung, in Untersecunda: Adjunct Dr. Schneider.

Religion. 2 St. w. Im S. Bibelkunde des A. T. (Poetische und Prophetische Schriften). Im W. Bibelkunde des N. T. (Die Evangelien. Lectüre des Evangel. Marci.) Dr. Reuscher.

Deutsch. 2 St. w. Im S. Walter von der Vogelweide nach Wackernagels Edelsteinen; Göthes Götz von Berlichingen. Im W. Abschnitte aus dem Nibelungenliede, Shakespeares Julius Cäsar. In jedem Semester 5 Aufsätze und Dispositionsübungen. (Schillers Wallenstein.) Im S. Dr. Krohn, im W. Dr. Schneider.

Lateinisch. 10 St. w. Im S. Cicero Cat. maj. 3 St. Privatim Cäsar b. civ. I, controlirt durch lateinische Inhaltsangabe. 1 St. Wöchentliche Extemporalien, Exercitien aus Süpfles Übungsbuch II. Memoriren charakteristischer Capitel aus Cicero. In der Grammatik von Ellendt-Seyffert § 343—350 und Wiederholung früherer Pensa, namentlich der Moduslehre. 2 St. Dr. Hornung. Aus Volzs Elegie Propertius. 2 St. Dr. Krohn. — Im W. in Obersecunda. 10 St. w. Cicero pro lege Manilia (daraus vielfache Memorirübungen) und pro Milone. 3 St. Vergil Aen. IV und Volzs Elegie Tibullus. 2 St. Privatim Livius lib. XXII mit Auswahl, controlirt in lateinischer Sprache. 1 St. Wöchentliche Extemporalien, drei freie Aufsätze, mündliche Uebersetzungsübungen aus Süpfle II. In der Grammatik: Repetition wichtiger Abschnitte aus der Moduslehre. Grundbegriffe der Stilistik. Phrasen nach Probst (der Staat, Gesetz und Recht). Dr. Hornung. — Im W. in

Untersecunda 10 St. w. In der Grammatik Befestigung und Erweiterung des Pensums von Tertia. Schriftliche und mündliche Uebungen aus Süpfle II. 3 St. w. und Vergil B. 1 und 2. 2 St. w. Privatim Caesars bell. civile B. 3. 1 St. w. Dr. Schneider.

Griechisch. 6 St. w. Im S. Platons Apologie. 2 St. Privatim Xenophon Hell. VI. mit Auswahl. 1 St. Homer Od. XIX—XXIV. 2 St. Repetitionen aus der Formenlehre. Moduslehre. Wöchentlich ein Extemporale und mündliche Uebungen im Uebersetzen aus dem Deutschen ins Griechische. 2 St. Längere Abschnitte aus Homer wurden memorirt. Dr. Hornung. — Im W. in Obersecunda 6 St. Plutarch vita Themistoclis. 2 St. Homer Od. I—V. 2 St. Privatim Xenophons Hiero. Grammatik: Lehre vom Infinitiv und den Participien. Wöchentlich ein Extemporale. 2 St. Dr. Hornung. — In Untersecunda 6 St. Xenoph. Hellen. l. III, privatim Anab. l. II. 2 St. — Homer Od. l. VI—VIII. Formenlehre nach Köpke. Memoriren längerer Abschnitte. 2 St. — Grammatik: Casuslehre und Präpositionen. Das Aeusserliche aus der Moduslehre. Repet. der unregelmässigen Verba. Wöchentlich ein Extemporale. 2 St. Dr. Klein.

Hebräisch. 2 St. w. Die gesammte Elementargrammatik. Lectüre aus dem Lesebuch von Gesenius. Dr. Reuscher.

Französisch, 3 St. w. Nach Plötz Schulgramm. Lect. 39—49 und Lect. 36—39. Lectüre: Beauvais: Etudes historiques. Historie ancienne. Alle 14 Tage ein Extemporale. Memorirübungen. Dr. Reuscher.

Geschichte und Geographie. 3 St. w. Im S. Zweiter Theil der Griechischen Geschichte. Im W. Römische Geschichte, erste Hälfte. Der Director.

Mathematik. 4 St. w. Im S. Planimetrie. Lehre vom Flächenraume und den räumlichen Verhältnissen. Im W. Arithmetik, zweiter Cursus. Häusliche Aufgaben. Dr. Müller.

Physik. 1 St. w. Im S. Die Lehre von der Wärme. Im W. Die Lehre vom Schalle. Dr. Müller.

Zeichnen. 1 St. w. Vergl. unter Tertia.

Gesang. 2 St. w. Combinirt mit Tertia und Prima. Lehrer Gühne.

Themata zu den deutschen Aufsätzen im Winter.

1. Wie beeinflussen Friede und Krieg das Leben der Menschen? 2a. Welches Bild gewinnen wir schon durch das Lager von Wallenstein? b. Vergleich zwischen dem Wachtmeister und dem ersten Kürassier in Wallensteins Lager. 3a. Entwickelung der dramatischen Handlung in den Piccolomini. b. Mit welchem Rechte trägt das zweite Stück der Trilogie Wallenstein den Namen die Piccolomini? 4. Klassenaufsatz. a. Etwas muss er sein eigen nennen, oder der Mensch wird morden und brennen. b. Es ist der Geist, der sich den Körper baut. 5a. Darstellung der wichtigsten Züge von Wallensteins astrologischem Glauben auf Grund der Piccolomini und des Todes. b. Wie zeigen sich bei dem Schillerschen Wallenstein die schädlichen Folgen der astrologischen Weltanschauung? (die Themata unter b für die Reiferen.)

Prima.

Ordinarius: Der Director.

Religion. 2 St. w. Im S. Erklärung des Evangeliums Johannis. Kirchengeschichte des Mittelalters. Im W. Lectüre des Galater-Briefes im Urtext und die Kirchengeschichte der Reformation. Dr. Reuscher.

Deutsch. 3 St. w. Aufsätze und Disponirübungen. Im S. Lectüre von Shakespeares Coriolan und von Lessings Laokoon; die Romantiker und die Dichter der Freiheitskriege. Im W. Lectüre von Shakespeares Julius Caesar; die deutschen Dichter von Opitz bis Klopstock. Ausserdem im W. die Grundbegriffe der Logik. Dr. Müller.

Lateinisch. 8 St. w. Davon im S. 4 St. Cic. pro Balbo und pro Murena; privatim Tac. Agricola. Im W. 4 St. w. Tac. Histor. III, IV; privatim Cic. Epistolae sel. — Grammatische und stilistische Uebungen in Aufsätzen, Exercitien aus Suepfle III und Extemporalien. Der Director. 2 St. Horaz. Od. lib. II, III, ausgewählte Epoden. 10—12 Oden wurden memorirt. Dr. Biermann.

Griechisch. 6 St. w. Im S. Isocrates Penegyricus und Homer Il. I—VI; privatim Herodot aus V, VI, VII, je 2 St. Im W. Sophocles, Philoctet und Thucydides lib. I; privatim Homer Il. VII—XII, je 2 St. Aus Homer sind charakteristische Stellen memorirt worden. Exercitien und Extemporalien. 1 St. Grammatik. 1 St. Dr. Hornung.

Hebräisch. 2 St. w. Abschnitte aus Samuel und den Psalmen; Einübung der ganzen Formenlehre nach der Grammatik von Gesenius nebst ausgewählten Capiteln der Syntax. Analysen und Exercit. Dr. Reuscher.

Französisch. 3 St. w. Wiederholung, Befestigung und Erweiterung der Grammatik; mündliches Uebersetzen ins Franz. aus Plötz Uebungen für I und II. Alle 14 Tage ein Extemporale. Lectüre: Beauvais, Etudes historiques. Histoire moderne. Phraseologie. Dr. Reuscher.

Geschichte und Geographie. 3 St. w. Repetition der alten Geschichte. Allgemeine Weltgeschichte im S. von 1618 bis in die neue Zeit, im W. von der Völkerwanderung bis 1300. Der Director.

Mathematik. 4 St. w. Im S. Neuere Geometrie. Im W. Die Stereometrie. Dr. Müller.

Physik. 2 St. w. Im S. Mechanik. Im W. Die Lehre von der Electricität und dem Magnetismus, 1. Theil. Dr. Müller.

Zeichnen. 1 St. w. Vergl. unter Tertia.

Gesang. 2 St. w. Combinirt mit Tertia und Secunda. Lehrer Gühne.

Themata zu den deutschen Aufsätzen.

1. Die dramatische Oekonomie in Shakespeares Coriolan. 2. Warum mussten die Meister des Laokoon im Ausdrucke des körperlichen Schmerzes Mass halten? 3. Ueber die aesthetische Berechtigung der Illustrationen zu den Werken der neueren Dichter (im Anschluss an die Lectüre von Lessings Laokoon). 4. Wie gelangt man zur Selbstständigkeit? 5. Die Treue — das Hauptmotiv des Nibelungenliedes. 6. Warum trägt Shakespeares Tragödie mit Recht den Namen „Julius Caesar"? 7. Wie entsteht im Herzen des Menschen die Liebe zum Vaterlande? 8. Einfluss der physischen Landesbeschaffenheit auf die Nationalliteratur.

Themata zu den lateinischen Aufsätzen.

1. Auli Gabinii Tr. pl. oratio de uno imperatore adversus praedones constituendo apud Quirites habita. — 2. Calamitas virtutis occasio. — 3. Thebanorum principatus ut illustris ita brevis fuit. — 4. Quid virtus et quid sapientia possit utile Homerus nobis proposuit exemplar Ulixem. — 5. Quae fuerint causae, qui exitus belli Romanorum contra Pyrrhum regem gesti (Klassenarbeit). — 6. Quam mobilis sit aura popularis exemplis Coriolani, Camilli, M. Manlii demonstretur. — 7. Alliensis et Chaeronensis dies atri. — 8. Coriolanus plane alter Themistocles. — 9. Unus homo nobis cunctando restituit rem.

Themata zu den Abiturienten-Arbeiten.

Michaelis 1873.

Deutsch. Die Bedeutung der Ströme für die Cultur.

Latein. Quid virtus et quid sapientia possit Homerus utile proposuit nobis exemplar Ulixen.

Mathematik. 1. Der Durchmesser eines Kreises sei nach dem goldenen Schnitt getheilt, und über beiden Theilen seien nach entgegengesetzten Seiten Halbkreise construirt; in welchem Verhältniss wird durch letztere die ganze Kreisfläche getheilt? 2. Es ist sin (5α) durch sin α auszudrücken, alsdann $\alpha = 26^0$ zu setzen und hieraus sin 36° zu berechnen. 3. Zwei Kugeln mit den Radien r und $^1/_2$ r berühren sich; ihre Centralaxe ist zugleich die Axe eines geraden Kegels, dessen Grundfläche von der grösseren Kugel und dessen Mantel von beiden Kugeln berührt wird. Es ist durch r auszudrücken: 1, das Volumen des Kegels, 2, das Volumen des um die Kugeln verminderten Kegels. 4. Eine heute contrahirte Anleihe von 300,000 Thlrn. soll durch 10 gleich hohe, in jährlichen Terminen aufeinander folgende Ratenzahlungen, deren erste heute über 5 Jahre geschehen soll, amortisirt werden. Welches ist der Betrag der einzelnen Ratenzahlung, wenn der Zinsfuss von 5 % vereinbaret ist?

Ostern 1874.

Deutsch. Die Verdienste der Hohenzollern um Deutschland.

Latein. Mario et Ciceroni Arpinatibus uni paludato, alteri togato Romanos debuisse salutem.

Mathematik. 1. Zwei gleiche Kreise berühren sich gegenseitig und werden von einem dritten Kreise mit dem doppelten Radius umschlossen. Wie gross ist der Radius eines diese drei Kreise berührenden Kreises, und wie wird dieser vierte Kreis demnach construirt? — 2. Wie gross ist das Volumen eines regulären Oktaeders, welches mit einem regulären Tetraeder von der Kante a gleiche Oberfläche hat? — 3. Von einem Dreieck sind die Winkel (α, β und γ) und der Umfang (2s) gegeben; man soll den Radius r des umgeschriebenen Kreises und die Seiten (a, b, c) berechnen. Beispiel: $\alpha = 50^0$, $\beta = 60^0$, $2s = 72^m$.

4. $\begin{cases} (3x + 2y)^2 + 15x + 10y = 14. \\ (2x + 5y + {}^1/_6)(2x + 5y - {}^1/_6) = 10. \end{cases}$

Den Turnunterricht ertheilte der Gymnasial-Elementarlehrer Gühne in vier wöchentlichen Stunden.

Den Fechtunterricht auf Hieb und Stich gab in zwei wöchentlichen Stunden der Lehrer Gühne an die erwachseneren Zöglinge.

Lehrer Spiegel ertheilte in einer wöchentlichen Stunde den Tanzunterricht an die Ungeübteren.

Den Schwimmunterricht ertheilte in der an der Oberhavel gelegenen, der Ritter-Akademie allabendlich von 6—7½ Uhr zu alleinigem Gebrauche überlassenen Schwimmanstalt unter Aufsicht der Tagesinspicienten der Schwimmlehrer Rentsch.

Lehrbücher, Leitfäden, Tabellen und Atlanten,

welche bei dem Unterricht von den Schülern gebraucht werden.

Religion. Bibel. Katechismus. Brandenburgisches Kirchengesangbuch.
VI. V. O. Schulz: Bibl. Lesebuch.
I. Hollenberg: Hülfsbuch.

Deutsch. VI—III. O. Jänicke: Deutsche Rechtschreibung und Formenlehre.
VI. V. Masius: Deutsches Lesebuch 1.
IV. III. Masius: D. Lesebuch. 2. Echtermeyer: Gedichtsammlung.
II. Koberstein: Laut- und Flexionslehre. Ph. Wackernagel: Edelsteine.

Lateinisch. VI. V. Bonnell: Uebungsstücke. Haacke: Aufgaben.
VI—III. Bonnell: Vocabularium.
VI—I. Ellendt: Lateinische Grammatik von Seyffert.
IV. Ellendt: Materialien zum Uebersetzen aus dem Lat. ins Deutsche von Seyffert.
III. Seyffert: Palaestra Musarum.
I. II. III. IV. Suepfle: Aufgaben zu den Lat. Uebungen 3. 2. 1.
I. II. III. Probst. Phraseologie.
II. Volz: Die Römische Elegie.

Griechisch. IV. III. Franke: Formenlehre.
IV. Gottschick: Vocabularium.
IV. III. Bellermann: Lesebuch.
II. I. Franke-Seiffert: Syntax. Köpke: Homerische Formenlehre.
III. Seiffert: Uebungsbuch zum Uebersetzen aus dem Deutschen.
II. I. Böhme: Aufgaben.

Hebräisch. I. II. Gesenius: Hebräische Grammatik, hebräische Bibel.
II. Gesenius: Grammatik und Lesebuch.

Französisch. V. IV. Plötz: Elementarbuch.
IV. Lüdecking: Lesebuch.
III. II. Plötz: Schulgrammatik.
III.—I. Beauvais, Etudes historiques in drei Theilen. Plötz: Uebungsbuch zum Uebersetzen aus dem Deutschen ins Franz. für I und III.

Geschichte. III. Voigt: Grundriss der Brandenburg-Preussischen Geschichte.
IV. Peter: Geschichtstabellen.
II. I. Peter: Zeittafeln der Griechischen und Römischen Geschichte.

Geographie. Atlas von Lange-Lichtenstern. Atlas der alten Welt von Kiepert.
VI—III. E. von Seidlitz: Schul-Geographie.

Mathematik. J. Müller: Lehrbuch der elementaren Planimetrie.
Schlömilch: Fünfstellige logarithmische und trigonometrische Tafeln.

Physik. II. I. Koppe: Physik.

Rechnen. VI. V. IV. Schellen: Aufgaben für das theoretische u. praktische Rechnen.

Lehrer und Beamte.

Im Winterhalbjahre 1873/74 unterrichteten an der Ritter-Akademie:

1. Der Director, Professor Dr. Köpke.
2. Oberlehrer Professor Dr. Joh. Müller.
3. Oberlehrer Dr. Reuscher.
4. Oberlehrer Dr. Hornung.
5. Oberlehrer Dr. Biermann.
6. Adjunct I., Dr. Schneider.
7. Adjunct II., Dr. Klein.
8. Gymnasial-Elementar-, Gesang- und Turnlehrer Gühne.
9. Gymnasial-Elementar- und Zeichenlehrer Koppentz.
10. Wissenschaftlicher Hülfslehrer und stellvertretender III. Adjunct, Cand. prob. Dr. Steinbrecht.
11. Wissenschaftlicher Hülfslehrer, Cand. prob. Schweitzer.
12. Tanzlehrer Spiegel.

Unter dieselben waren die Lectionen in folgender Weise vertheilt:

Namen.	Amts-charakter.	Ordi-nariat.	Prima.	Ober- und Unter-Secunda.	Ober- und Unter-Tertia.	Quarta.	Quinta.	Sexta.	Stunden-zahl.
1. Prof. Dr. Köpke.	Director.	I.	6 Latein. 3 Geschichte.	3 Geschichte.	3 Gesch. und Geographie.				15
2. Prof. Dr. Joh. Müller.	Oberlehrer. I.		3 Deutsch 4 Mathemat. 2 Physik.	4 Mathemat. 1 Physik.	3 Mathemat. 2 Naturkunde	3 Mathemat. u. Rechnen.			22
3. Dr. Reuscher.	II.		2 Religion. 3 Französ. 2 Hebräisch.	2 Religion. 3 Französ. 2 Hebräisch.	2 Religion. 3 Französ.	3 Französ.			22
4. Dr. Hornung.	III.	II a	6 Griechisch.	10 Latein IIa 6 Griech. IIa					22
5. Oberlehrer Dr. Biermann.	I. Ordentl. Lehrer.	III a	2 Horaz.		10 Latein IIIa 2 Deutsch.	6 Griechisch.			20
6. Dr. Schneider.	II. Adjunct I.	II b IV.		2 Deutsch. 10 Latein IIb		8 Latein.			20
7. Dr. Klein.	III. Adjunct II.	III b		6 Griech. IIb	6 Griech. IIIa 10 Latein IIIb				22
8. Vacat.	IV. Adjunct III.								
9. Gühne.	Gymnasial-Elementar-Lehrer. I.		2 Fechten. 2 Turnen.	2 Gesang		2 Gesang. 2 Turnen.	1 Naturkunde 3 Rechnen.	2 Geographie. 2 Naturkunde 4 Rechnen.	22
10. Koppentz.	II.		2 Zeichnen.			2 Zeichnen.	3 Religion. 2 Geographie. 2 Zeichnen. 3 Schreiben.	3 Religion. 2 Zeichnen. 3 Schreiben.	22
11. Cand. prob. Dr. Steinbrecht.	wissnsch. Hlfslehrer u. stellvertr. 3. Adj.	V.			6 Griech. IIIb	2 Religion. 2 Latein.	10 Latein.		20
12. Cand. prob. Schweitzer.	Wissenschaftl. Hilfslehrer.	VI.				3 Gesch. und Geographie. 2 Deutsch.	4 Französ. 2 Deutsch.	10 Latein. 2 Deutsch.	23
13. Spiegel.	Technischer Lehrer.				1 Tanzen.				1

Die Kasse der Ritter-Akademie verwaltet der Domcapitularische Rentmeister Herr Krause. — Arzt der Anstalt ist der Stabsarzt a. D. Herr Dr. Böck. — Sämmtliche Baulichkeiten stehen unter der speziellen Aufsicht und Leitung des Königlichen Kreis-Bauinspectors Herrn Geiseler.

Schüler.

	I.	II.	III. a	III. b	IV. a	IV. b	V.	VI.
Die Frequenz war im Sommersemester 1873 in	18.	33.	30.		28.		9.	6. = 124
davon giengen ab	4.	5.	4.		3.		2.	— = 18.
Es blieben demnach zu Michaelis 1873	14.	28.	26.		25.		7.	6. = 106.
Nach der Versetzung und Aufnahme neuer Schüler war die Frequenz während des Winsemesters	19.	17.	10.	13.	20.	19.	7.	4. = 109.

Davon sassen in:

Prima.

Henning von Puttkamer-Barnow. Z. S.
Reinhard von Weitzel-Osterwein.
Heinrich von Podewils-Coseeger. Z. S.
Friedrich von der Lancken-Wakenitz.
Friedrich von Loebell. Z. S.
Paul Horn.
Johannes Dietz.
Johannes Thalwitzer.
Max Salenz.
Georg Hermanni.
Hans von Rochow-Plessow. Z. S.
Willy von Carstenn.
Richard Mentz.
Hermann von Lucke.
Otto Beau.
Otto Raebel.
Eugen von Brockhausen-Carwitz. Z. S.
Gustav von Arnim. Z. S.
Adolf Friedrich Graf von der Schulenburg-Beetzendorf. Z.

Ober-Secunda.

Werner von Heinemann.
Otto Koeber.
Eduard von Tettenborn-Reichenberg. Z. S.
Friedrich Keil.
Werner von der Schulenburg-Priemern. Z.
Moritz Graf Brühl. Z. S.
Johannes Kühne.
Heinrich Graf Finckenstein-Reitwein. Z.
Paul Reuscher.
Friedrich von Michael-Gross-Plasten. Z.
Henning von Ribbeck-Bagow. Z.
Hans von Wulffen-Lohburg.
Adalbert von Bredow-Briesen. Z.
Christoph von Katte-Camern. Z. S.
Albert Dehnicke.
Gustav von Schnehen.
Kuno Graf Hardenberg-Neu-Hardenberg. Z.

Unter-Secunda.

Georg Graf Finckenstein-Reitwein. Z.
Max von Pieschel-Alten-Plathow. Z.
Hans von Hake-Klein-Machnow. Z.
Johannes Metz.
Erich Dietz. Z.
Friedrich von der Marwitz-Wundichow. Z.
August von Buch. Z.
Erich Planck.
Otto Groenger.
Dedo von Krosigk-Rathmannsdorf. Z.

Ober-Tertia.

Bernhard von Waldow-Mehrenthin. Z.
Otto von Quast-Garz. Z.
Hermann Reuscher.
Friedrich Dransfeld.
Dietrich Graf von der Recke-Volmerstein. Z.
Friedrich von Rochow-Plessow. Z.
Max von Puttkamer-Colziglow. Z.
Joachim von Bredow-Stechow. Z.
Gottfried Kühne.
Günther von Heinemann.
Gustav von Rauch. Z.
Paul Matschie.
Friedrich Dietz.

Unter-Tertia.

Richard von der Schulenburg-Priemern. Z.
Ernst Schöne.
Herrmann von Pieschel.
Benno von Frankenberg.
Hans von Rothkirch-Panthen. Z.
Adolf Keil.
Heinrich Schaar.
Erich Ventzky.
Ernst von Jaeckel.
Emil Mey.
Theodor Francke.
Richard Lehmann.
Rochus Graf zu Lynar.
Heinrich Graf von der Gröben-Schwansfeld. Z.
Albrecht von Quast-Garz. Z.
Ernst Braeuer.
Fedor von Kriegsheim-Barsikow. Z.
Georg Treichel-Stennewitz. Z.
Bernhard von Krosigk-Eichenbarleben. Z.
Gerhard von Blankenburg.

Quarta.

IVa. Rudolph von Rochow.
Wilhelm Graf Hardenberg-Neu-Hardenberg. Z.
Herrmann Gühne.
August Dietrich.
Gustav von Arnim-Timmenhagen. Z.
Alfred Graf Bredow-Klessen. Z.
Max Graf Schwerin-Tamsel. Z.
Martin Metz.
Adolf von Kriegsheim.
Otto Müller.
Wilhelm Kritzinger.

IVb. Johannes Horn.
Henry Graf Perponcher. Z.

Kurt von Lochow.
Johannes Geiseler.
Richard Waldow.
Heinrich Loebner.
Johannes Heinrich.
Willy Loebner.

Quinta.

August Elfes.
Franz Schneggenburger.
Paul Pintus.
Johannes Graf zu Lynar.
Louis Graf Perponcher.
Nicolaus Dietz.
Kuno von Kaehne.

Sexta.

Otto Albrecht.
Gotthard Müller.
Max Dransfeld.
Konrad von Heinemann.

NB. Die 42 mit einem Z. bezeichneten Schüler sind Zöglinge der Ritter-Akademie; S. bezeichnet unter diesen einen Senior oder Stubenältesten. — Die übrigen Schüler sind Hospiten und nehmen als solche nur am öffentlichen Unterrichte Theil.

Nach wohlbestandener Prüfung wurden am 14. März 1873. zur Universität entlassen.

1. Konrad Arthur Gustav von Rosenstiel, geboren den 15. September 1851. zu Posen, Evangelischen Bekenntnisses, Sohn des Oberamtmanns Herrn von Rosenstiel auf Gorgast. Nachdem er ½ Jahr in der Prima des Paedagogiums zu Halle gesessen, dann von Michaelis 1870 bis zum März 1871 als Freiwilliger im zweiten Brandenburgischen Dragoner-Regmt. No. 12 gedient, wurde er zu Ostern 1871 in die Prima der Ritter-Akademie als Hospes aufgenommen. Er hat 2½ Jahr in Prima gesessen und ist 2 Jahre Schüler der Ritter-Akademie gewesen. Er gedenkt zu Berlin und Heidelberg die Rechtswissenschaft zu studiren.

2. Wilhelm Eberhard von der Marwitz, geboren den 12. März 1853 zu Friedersdorf, Evangelischen Bekenntnisses, Sohn des Landraths im Lebuser Kreise, Mitgliedes des Herrenhauses Herrn von der Marwitz auf Friedersdorf bei Seelow. Zu Ostern 1865 als Zögling der Ritter-Akademie in die Quarta aufgenommen, wurde er zu Michaelis 1870 nach Prima versetzt. Dieser Klasse gehörte er 2½ Jahr, der Anstalt 8 Jahre an. Er gedenkt in die Armée Sr. Majestät zu treten.

3. Kurt Heinrich von der Linde, geboren den 11. September 1852 zu Ketzin, Evangelischen Bekenntnisses, Sohn des Apothekers Herrn von der Linde in Ketzin. Nachdem er ½ Jahr in der Untersecunda des städtischen Gymnasiums hierselbst gesessen, wurde er zu Joh. 1869 in dieselbe Klasse der Ritter-Akademie aufgenommen. Zu Ostern 1871 nach Prima versetzt, gehörte er dieser Klasse 2 Jahre, der Anstalt 3¾ Jahr an. Er gedenkt in die Armée Sr. Majestät zu treten.

4. Friedrich Rudolf Christian Waldemar Graf Finck von Finckenstein, geboren den 3. April 1853 zu Reitwein, Evangelischen Bekenntnisses, Sohn des Rittergutsbesitzers Herrn Grafen Finck von Finckenstein auf Reitwein. Er wurde, nachdem er auf dem Gymnasium zu Frankfurt a./O. und dann durch Privatlehrer vorbereitet worden, zu Ostern 1868 als Zögling der Ritter-Akademie in die Secunda aufgenommen. Zu Ostern 1871 nach Prima versetzt, gehörte er dieser Klasse 2 Jahre, der Anstalt 5 Jahre an. Er gedenkt in Bonn die Rechtswissenschaft zu studiren und dann in die Armée Sr. Majestät zu treten.

Am 29. August 1873 sind mit dem Zeugniss der Reife zur Universität entlassen worden:

1. Gustav Ernst Herrmann Kaehne, geboren zu Jerchel den 15. December 1853, Evangelischen Bekenntnisses, Sohn des Schulzen in Jerchel, Herrn Kaehne. Er wurde zu Michaelis 1865 als Hospes in die Sexta der Ritter-Akademie aufgenommen, ist zu Michaelis 1871 nach Prima versetzt, gehörte dieser Klasse 2 Jahre, der Anstalt 8 Jahre an. Er gedenkt zu Leipzig und Berlin die Philologie zu studiren.

2. Paul Emil Otto Christiani, geboren zu Brandenburg a./H. den 28. September 1854, Evangelischen Bekenntnisses, Sohn des Bäckermeisters Herrn Christiani in Brandenburg. Er wurde zu Michaelis 1865 als Hospes in die Quinta der Ritter-Akademie aufgenommen, ist zu Michaelis 1871 nach Prima versetzt, gehörte dieser Klasse 2 Jahre, der Anstalt 8 Jahre an. Er gedenkt auf der Universität zu Berlin die Philologie zu studiren.

Ausser den zur Universität Entlassenen sind von den im letzten Programm namhaft gemachten Schülern theils zu Ostern 1873 theils im Laufe des verflossenen Schuljahres abgegangen aus Prima: Bolko Graf Rödern, Horst von Brünneck, Otto Graf Schwerin, Eberhard von Krosigk, Eduard von Tettenborn um als Avantageurs in die Armée Sr. Majestät zu treten; Julius Müller und

Ernst Klein giengen in kaufmännische Geschäfte, Kuno von Knoblauch, Ferdinand Graf Finckenstein, Ludwig Wichmann in andere Lehranstalten; Ellard von Oldenburg suchte sich privatim weiter zu bilden. Aus Secunda traten Wilhelm Graf Schwerin, Waldemar von Jena und Konrad Dietz aus der Schule um sich privatim weiter zu bilden, Albrecht von Maltzahn, Konrad von Blumenthal und Albert von Burgsdorf in andere Anstalten, Herrmann Schneider in den Subalternendienst; Rochus von Rochow gieng zur Marine über; Joachim von Alvensleben wurde auf unbestimmte Zeit beurlaubt, um die auf der Jagd in seiner Heimath durch einen Schuss zerschmetterte Hand wieder auszuheilen. Auf andere Lehranstalten giengen aus Tertia: Anatole Graf Bredow, Konrad von Heuduck, Alvo von Alvensleben, Gerhard von Klitzing und August von Veltheim; aus Quarta: Arthur von Loebell, Alfred Ballien, Karl Graf Schwerin, Günther von Krosigk, Max Graf Schwerin, Erich von Neander und Kurt von Lochow; in eine Privatpension um für das Cadettencorps vorbereitet zu werden: Dietrich und Karl von Bredow; Friedrich Kissel und Wilhelm Albrecht giengen in kaufmännische Geschäfte. Aus Quinta giengen ab auf eine andere Lehranstalt: Eduard Ballien; um sich privatim zum Eintritt in das Cadettencorps vorzubereiten: Kurt von Brockhausen und Armin Weiss. Einen Zögling, den Secundaner Karl von der Marwitz-Wundichow, verlor die Ritter Akademie durch den Tod. Eine Unterleibsentzündung raffte ihn während der Sommerferien in seiner Heimath dahin. Er starb im Glauben an seinen Erlöser am 23. Juli 1873.

B. Chronik.

Am 22. März 1873 feierten wir den Allerhöchsten Geburtstag Sr. Majestät in der im vorjährigen Programm angekündigten Weise. Die Festrede hielt der Adjunct Dr. Klein.

Zu Ostern schied aus dem Collegium der zweite Adjunct Dr. Brennecke, um eine Stelle an der Provinzial-Gewerbeschule zu Hildesheim zu übernehmen, in der es ihm vergönnt ist, in höherem Masse als bei uns seine Kenntniss der Französischen und Englischen Sprache und Litteratur zu verwerthen. Möge ihm sein neuer Wirkungskreis ein volles Genüge schaffen. In seine Stelle an der Ritter-Akademie rückte der Dr. Klein; provisorisch übernahm die dritte Adjunctur der Cand. prob. Loewe, und von Johannis an der Cand. pob. Dr. Steinbrecht.

Zu Michaelis gab der Adjunct Dr. Krohn sein Amt auf, um in Halle seinen Studien zu leben. In seine Stelle wurde von dem Hochwürdigen Dom-Capitel gewählt und von dem Königlichen Schul-Collegium bestätigt der ordentliche Lehrer am Grossherzoglichen Gymnasium zu Parchim, Dr. Schneider.

Dr. Otto Schneider im Juli 1846 zu Berlin geboren, empfieng seine Schulbildung in seiner Vaterstadt auf dem Gymnasium zum Grauen Kloster und studirte von Ostern 1866 bis Michaelis 1869 Philosophie und Philologie in Berlin. Auf Grund seiner Dissertation „De discrepantiis quibusdam, quae insunt in singulorum carminum Homericorum genere dicendi“ wurde er von der philosophischen Facultät zu Berlin zum Doctor promovirt. Nachdem er das Examen pro facultate docendi bestanden, legte er bis Weihnachten 1870 den grösseren Theil seines pädagogischen Probejahrs am Friedrichs-Gymnasium zu Berlin ab. Im Jahre 1871 wurde er auf drei Monate als Ersatzreservist einberufen und war darauf ein halbes Jahr am Gymnasium zu Landsberg an der Warthe und ebenso lange am Gymnasium zu Wittstock vertretungsweise, sodann anderthalb Jahre als ordentlicher Lehrer am Gymnasium zu Parchim beschäftigt. Er ist am 8. Januar 1874 vereidigt worden.

Durch die zu Ostern erfolgte Einführung des für die Lehr-Anstalten Königlichen Patronats ausgeworfenen Normaletats wurden sämmtliche Lehrstellen verbessert; auch wurden zu Michaelis die Mittel gewonnen, die Klassen Secunda und Tertia für den Unterricht in den alten Sprachen in zwei subordinirte Coetus auch räumlich zu trennen. Die aus der Theilung entstandene Mehrzahl von Stunden konnte durch den Eintritt des Cand. prob. Schweitzer in das Lehrer-Collegium gedeckt werden. Es steht zu hoffen, dass die neue Einrichtung, welche lediglich die sicherere und schleunigere Beförderung der Schüler im Auge hat, der Anstalt reichen Segen eintragen werde.

Am 1. März verliess der Pförtner A. Praetorius die Ritter-Akademie um ein Amt bei der hannöverschen Eisenbahn anzutreten. In seine Stelle trat als Castellan am 20. März zuerst provisorisch und seit Michaelis definitiv Gustav Lunitz, geb. zu Brandenburg im Jahr 1841,

früher Feldwebel im 3. Brandenburg. Inf.-Reg. No. 20, nach dem Feldzuge gegen Frankreich mit der Civilversorgungsberechtigung im Jahr 1872 entlassen. Derselbe war bis zu seinem Eintritt in die Ritter-Akademie diätarisch bei dem Königl. Leihamt in Berlin beschäftigt.

Am 2. April wurden die Zöglinge Gustav von Arnim I, Friedrich von Michael, August von Buch, Bernhard von Waldow und Alvo von Alvensleben von dem Pastor in St. Pauli, Herrn Dransfeld eingesegnet.

Am 23. Nov., am Todtenfeste, nahmen im Dome die Lehrer mit ihren Familien und die Schüler der Ritter-Akademie das heilige Abendmahl aus den Händen des Herrn Oberdompredigers Dr. Schröder. In den Abendstunden desselben Tages feierte die Anstalt nach dem alten Brauch des Hauses das Gedächtniss ihrer Todten. Der Oberlehrer Dr. Hornung hielt die Gedächtnissrede auf die im letzten Kirchenjahre von uns Geschiedenen. Er gedachte in seiner Rede 1) des Zöglings und Secundaners Karl Friedrich Adalbert von der Marwitz, geb. am 19. September 1854 auf Kl. Nossin in Pommern. Fröhlich und gesund verliess er mit Beginn der Sommerferien unsere Anstalt und eilte der Heimat zu. Dort zog er sich auf der Jagd eine Erkältung zu, die anfangs wenig bedenklich erschien, die aber eine Unterleibsentzündung zur Folge hatte, der er nach elf Tagen, am 23. Juli, Morgens 7 Uhr, nach schwerem Todeskampfe aber gottergeben und im Glauben an seinen Erlöser erlag; 2) des am 28. August früh 5 Uhr zu Berlin im noch nicht vollendeten 65. Lebensjahre verstorbenen Dr. theol. Wilhelm Hoffmann. Derselbe war Mitglied des evangel. Oberkirchenrathes, General-Superintendent der Kurmark, Oberhof- und Domprediger, unserer Anstalt wohlbekannt durch die vor wenigen Jahren von ihm vorgenommene Revision des Religionsunterrichts, ihr auch verbunden als Mitglied des hochwürdigen Domcapitels. Derselben hohen Patronatsbehörde gehörte an 3) der am 18. November zu Obernfelde verstorbene Wirkliche Geheimerath, Erbmarschall des Fürstenthums Minden Herr Eberhard Ernst Wilhelm Friedrich Ludwig Carl Freiherr von der Recke-Stockhausen, geb. am 21. Mai 1794.

Am 10. Mai unternahmen die Schüler unter der Führung ihrer Lehrer eine Turnfahrt über Gross-Kreutz nach dem Kloster Lehnin, am 2. September, dem Tage von Sedan, eine Fahrt nach der Umgegend von Potsdam.

Am Abend des 10. December begann der Königliche Provinzial-Schulrath Herr Dr. Klix die Einrichtungen der Ritter-Akademie und am folgenden Tage den Unterrichtsbetrieb in den Klassen einer eingehenden Revision zu unterziehen. Dieselbe dauerte während des 11., 12. und 13. December ohne Unterbrechung fort. Am letzten Tage beehrte auch der Oberpräsident der Provinz Brandenburg, Herr von Jagow, Excellenz, die Anstalt, um sowohl einzelnen Lehrstunden seine Gegenwart zu schenken, als auch der Conferenz zu präsidiren, in welcher der Provinzial-Schulrath Herr Dr. Klix die Leistungen der amtlichen Beurtheilung unterzog und das Lehrer-Collegium veranlasst wurde, innere und äussere Verhältnisse der Ritter-Akademie zur Sprache zu bringen. Wenn schon die persönliche Theilnahme des Herrn Oberpräsidenten an der uns so erwünschten Revision und die eingehende Weise, mit welcher sie von dem Königl. Departements-Rath vorgenommen wurde, den Werth bekundete, welchen die vorgeordnete Königl. Behörde auf das Gedeihen und die Förderung der Ritter-Akademie legt, so durfte sich der Director und das Lehrer-Collegium auch durch den anerkennenden Revisionsbescheid zu freudiger Dankbarkeit gehoben fühlen, welcher in der Verfügung vom 27. December 1873 dem Director mitgetheilt wurde. Möge es uns gelingen, „in Handhabung der Zucht im Alumnate wie in Ertheilung des Unterrichts in der Schule“ auch ferner uns durch Ernst und Besonnenheit, durch Pflichttreue und Gewissenhaftigkeit die Anerkennung der vorgeordneten Königlichen Behörde zu erhalten.

C. Verordnungen.

Von dem Königlichen Schul-Collegium der Provinz Brandenburg sind ausser den die inneren Angelegenheiten der Ritter-Akademie betreffenden Rescripten folgende allgemeine Verfügungen erlassen:

1. Vom 19. Febr. 1873. Dem Programmen-Austausch-Verbande sind hinzugetreten die höhere Bürgerschule zu Rathenow und das Progymnasium zu Sangerhausen.
2. Vom 4. April 1873. Betrifft den Beitritt der Gymnasial-Elementar-Lehrer zur Elementarlehrer-Wittwen- und Waisen-Kasse des Regierungsbezirks Potsdam.

3. Vom 7. April 1873. Verlangt werden die Namen der vollbeschäftigten und nicht vollbeschäftigten Elementar- und technischen Lehrer unter Angabe der ihnen obliegenden Pflichten und der ihnen zugesicherten Competenzen.

4. Vom 12. Mai 1873. Für die Prüfung derjenigen jungen Leute, welche in Gemässheit des Ministerial-Erlasses vom 28. Oct. 1871 behufs ihrer Zulassung zur Portepeefähnrichs-Prüfung ihre Reife für die Prima eines Gymnasiums oder einer Realschule erster Ordnung nachweisen wollen, sind die Termine in den Monaten Januar, Mai und November anberaumt. Die Meldungen zu denselben sind unter Hinzufügung eines Curriculum vitae, sowie der Zeugnisse über den früheren Schulbesuch und den etwa genossenen Privatunterricht bis zum 15. Januar, 15. Mai und 1. November jeden Jahres dem Königlichen Provinzial-Schul-Collegium einzureichen.

5. Vom 23. Mai 1873. Mitgetheilt wird der Ministerial-Erlass vom 1. Mai 1873, betreffend die Aufnahme von Eleven in der Königlichen Central-Turnanstalt.

6. Vom 23. Juni 1873. Uebersendet wird ein Programm für die Ausstellung des Vereins zur Förderung des Zeichenunterrichts im Jahre 1874 und die Betheiligung empfohlen.

7. Vom 15. Juli 1873. Mitgetheilt wird der Ministerial-Erlass vom 9. Mai, in welchem von dem Wunsche des Vorstandes der Comenius-Stiftung in Leipzig, für die pädagogische Centralbibliothek in den Besitz der Jahresschriften gesetzt zu werden, Kenntniss gegeben wird.

8. Vom 25. August 1873. Diejenigen Abiturienten, welche sich in Gemässheit der Verfügung vom 15. Dez. 1845 zur Aufnahme in die militair-ärztlichen Bildungsanstalten melden wollen, haben sich rechtzeitig mit einer beglaubigten Abschrift des Maturitäts-Zeugnisses zu versehen, falls etwa die Einhändigung dieser Zeugnisse nicht früh genug sollte erfolgen können. Wünschenswerth ist, dass die Zeugnisse oder eine beglaubigte Abschrift derselben bis zum 20. März resp. 20. Sept. an die Prüfungs-Commission gelangen.

9. Vom 15. November 1873. Die Verhandlungen der fünften pommerschen Directoren-Conferenz sind bei L. Saunier in Stettin käuflich.

10. Vom 19. Februar 1873. Empfohlen wird die bei Dietr. Reimer erschienene Schulwandkarte der Provinz Brandenburg in 9 Blättern von H. Klepert.

11. Vom 19. December 1873. Geschenkt wird der Bibliothek der Ritter-Akademie ein Exemplar des Separat-Abdrucks aus dem zweiten Bande der Hohenzollerschen Forschungen, betitelt „Zum urkundlichen Beweise über die Abstammung des Preussischen Königshauses von dem Grafen von Hohenzollern.“ vom Grafen von Stillfried.

12. Vom 27. December 1873. Geschenkt werden der Bibliothek der Ritter-Akademie 1) Ad. Fr. Riedel, Geschichte des Preussischen Königshauses; Bd. 1 u. 2. 2) Desselben Zehn Jahre aus der Geschichte der Ahnherren des Preussischen Königshauses.

13. Vom 8. Januar 1874 Die Ferienordnung für das Jahr 1874 wird bestimmt:

1 Osterferien:

Schluss des Wintersemesters: Sonnabend den 28. März.
Beginn des Sommersemesters: Montag den 13. April.

2. Pfingstferien.

Schluss der Lectionen: Freitag den 22. Mai.
Wiederbeginn: Donnerstag den 28. Mai.

3. Sommerferien:

Schluss der Lectionen: Sonnabend den 4. Juli.
Wiederbeginn: Montag den 3. August.

4. Herbstferien:

Schluss des Sommersemesters: Sonnabend den 26. September.
Beginn des Wintersemesters: Montag den 12. October.

5. Weihnachtsferien:

Schluss der Lectionen: Sonnabend den 19. December.
Wiederbeginn: Montag den 4. Januar 1875.

14. Vom 26. Januar 1874. Bei der Aufnahme von Kindern, welche das 12te Lebensjahr bereits überschritten haben, ist nicht blos der Nachweis der ersten Impfung, sondern auch der stattgehabten Revaccination zu fordern.

15. Vom 27. Januar 1874. Geschenkt wird der Bibliothek der Ritter-Akademie ein Exemplar der Verhandlungen der 3ten schlesischen Gymnasial- und Realschul-Directoren-Conferenz.

16. Vom 2. Februar 1874. In Folge des Beitritts des St. Joh.-Gymnasiums zu Breslau, der Gymnasien zu Pless, Creutzburg O/Schl., Strehlen, Wohlau, des Lyceums II zu Hannover zum Programmen-Austausch-Verbande sind fortan 367 Exemplare des Programms von der Ritter-Akademie alljährlich an das Königliche Provinzial-Schul-Collegium einzureichen.

17. Vom 21. Februar 1874. Abschriftlich wird der Ministerial-Erlass vom 11. Februar 1874 mitgetheilt, durch welchen den Schülern die Theilnahme an den Schülerverbindungen der „Walhalla“ verboten wird; den Directoren wird aufgegeben, die Zuwiderhandelnden zu bestrafen.

D. Bibliothek und Lehrmittel.

I. An Geschenken sind der Lehrerbibliothek die mittels Verfügungen vom 19. Dec., 27. Dec. und 28. Jan. vom Schul-Collegium übersendeten Werke zugegangen, für deren Zuwendung ich der Königlichen Behörde den verbindlichsten Dank wiederhole.

II. Aus der Schülerbibliothek sind hundert ältere Werke zur Geschichte, Geographie und Literatur, welche heut zu Tage nur noch ein rein wissenschaftliches oder bibliothekarisches Interesse haben, von der Lehrerbibliothek übernommen werden.

III. Angekauft wurden für dieselbe: A. Die Fortsetzungen vom Centralblatt für die Unterrichtsverwaltung, Zarnckes Centralblatt, Schlömilchs Zeitschrift für Mathematik, den Fortschritten der Physik, von der Berliner Zeitschrift für das Gymnasialwesen, Haupts Zeitschrift für deutsches Alterthum, Höpfners und Zachers Zeitschrift für deutsche Philologie, der Germania, vom Rheinischen Museum, dem Philologus (mit Anzeiger), den Jahrbüchern für klassische Philologie, der Bibliotheca philolog., histor., geograph., ausserdem von v. Rankes Werken, Wackernagels Kirchenlied, der Geschichte der Wissenschaften, Lexers Mittelhochdeutschem Wörterbuch, Wackernagels Kleinen Schriften, Hausraths Neutestamentlicher Zeitgeschichte, von Schillers und Lübbens Mittelniederdeutschem Wörterbuch u. s. w.

B. Pfleiderer: Der Paulinismus. — Keil: Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die Kanonischen und Apokryphischen Schriften des A. T. 3te Aufl. — Keil & Delitzsch: Die Bücher Samuelis. — Wuttke: Der deutsche Volksaberglaube. — Rückert: König Rother. — Wilhelm von Orange des Wolfram von Eschenbach von San-Marte. — Fick: Die ehemalige Spracheinheit der Indogermanen Europas. — O. Schade: Altdeutsches Wörterbuch. 2te Aufl. — Osterley: Johannis de alta Sylva Dolopathos. — Li romans de sept sages von Keller. — Barzaz-Breiz von de la Villemarqué. 2 voll. — M. Landau: Die Quellen des Decamerone. — v. Maack: Die Entzifferung des Etruskischen. — G. Curtius: Das Verbum der Griech. Sprache 1. — G. Curtius: Grundzüge der Griech. Etymologie. — Madwig: Adversaria critica. — Merguet: Lexicon zu Ciceros Reden. — Augusti rerum a se gestarum indicem ed. Th. Bergk. — Baumgart: Pathos und Pathema im Aristotelischen Sprachgebrauch. — Hartel: Homerische Studien. — Genthe: Index Commentationum Sophoclearum. — Bippard: Pindars Leben. — Krause: Deinokrates. — Göttling: Thusnelda und Thumelicus. — O. Peschel: Völkerkunde. — Arnd: Gesch. der Jahre 1867—1871. — Beer: Friedrich II und van Swieten. — Simson: Jahrbücher Ludwigs des Frommen. — Chroniques de Froissart par Buchon. 5 voll. — Chronique latine de Guillaume de Nangis par Géraud. 2 vol. — Koskinen: Finnische Geschichte. — Hecker: Die Physiologie und Psychologie des Lachens und des Komischen. — Wackernagel: Poëtik, Rhetorik, Stilistik. — Schlömilch: Compendium der höhern Analysis. — Euler u. Kluge: Turngeräthe und Turneinrichtungen. — Gesetzentwurf über Beaufsichtigung des Unterrichtswesens.

IV. Für die Schülerbibliothek ist angekauft worden: W. Alexis: Romane. — Roth: Der Burggraf und sein Schildknappe. — Walter Scotts schönste Romane. 3 voll. — M. Frere: Indische Märchen von Passow. — Freitag: Das Nest der Zaunkönige. — L. v. Ranke: Aus dem Briefwechsel Friedrich Wilhelms IV mit Bunsen. — Pierson: Der grosse Kurfürst. — Cassel: Hohenzollern. — Scheube: Aus den Tagen unsrer Grossväter. — v. François: Gesch. der preussischen Befreiungskriege. — Stoll: Erzählungen aus der Geschichte. — Schneider: Der Krieg der Tripleallianz gegen Paraguay. — Hillebrand: Frankreich und die Franzosen. — Bastian: Geographische und ethnologische Bilder. — Birlinger: Volksthümliches aus Schwaben. 2 voll. — Musters: Unter den Patagoniern. — Zöllner: Der schwarze Erdtheil. — Vogel: Das Zeitalter der Entdeckungen. — Hoheisel: Göthes dramatische und epische Hauptwerke.

V. Für das physikalische Cabinet sind angekauft: Ein Aneroid-Barometer mit sichtbarer Mechanik, vier Meidingersche Ballon-Elemente, zwei Morseschlüssel, verschiedene Leitungsdräthe; für den stereometrischen Unterricht wurde eine Collection der Troesserschen Dräthmodelle angeschafft.

VI. Ausserdem sind für den Unterricht Hatto von Hiltors Zeichenvorlagen, Abschriften von verschiedenen Gesangstücken und einige Wandkarten angekauft worden.

Der Sommercursus beginnt am Montag den 13. April. Im Laufe des vorhergehenden Sonntags müssen die Zöglinge der Ritter-Akademie in die Anstalt zurückkehren. Sowohl an diesem als auch an den vorhergehenden Tagen ist der Director bereit, Neuaufzunehmende zu prüfen. Für Sexta finden Aufnahmen nicht statt.

Am 22. März gedenken wir das Allerhöchste Geburtsfest Sr. Majestät des Deutschen Kaisers, unseres Königes am Vormittage um 11 Uhr in herkömmlicher Weise durch Gesang und einen Redeact in der Aula der Ritter-Akademie feierlich zu begehen.

Nach einem einleitenden mehrstimmigen Chorale werden Schüler der verschiedenen Klassen Gedichte declamiren.

Der Primaner Georg Hermanni wird einen von ihm gedichteten Psalm auf den König in Hebräischer Sprache vortragen.

Der Primaner Willy von Carstenn wird in französischer Sprache das Thema behandeln: Coup d'oeil sur le règne du Grand Electeur.

Der Primaner Friedrich Dietz wird eine lateinische Rede über das Thema halten: Bellorum iniuste illatorum calamitates saepe in ipsos bellorum auctores recidisse exemplis demonstretur.

Auf den Gesang einer Motette folgt die Festrede des Oberlehrers Dr. Reuscher.

Ein mehrstimmiger Gesang macht den Beschluss der Feier.

Zur Theilnahme an diesem Schulfeste beehre ich mich die vorgeordneten Königlichen Behörden, Ein hohes Ministerium, den Oberpräsidenten, Königlichen Wirklichen Geheimen Rath Herrn von Jagow Excellenz und das Hochlöbliche Schul-Collegium der Provinz

Brandenburg, ferner den Dechanten des Hochwürdigen Dom - Capitels, Herrn Ritterschaftsrath von Bredow-Ihlow, den Curator der Ritter-Akademie, Königlichen Major und Landrath a. D., Ritterschaftsdirector Herrn Domherrn von dem Knesebeck, sämmtliche Herren Capitularen des Hochwürdigen Evangelischen Hochstifts zu Brandenburg, sowie die Herren Mitglieder der Kurmärkischen Ritterschaft, ferner die geehrten Eltern, Verwandten und Vormünder unsrer Zöglinge und Schüler, und alle Freunde und Gönner der Ritter-Akademie hierdurch gehorsamst und ehrerbietigst einzuladen.

Auf dem Dome zu Brandenburg, im März 1874.

Der Director der Ritter - Akademie:
Domherr **Dr. Köpke.**