

Beitrag zur Kritik des platonischen Systems.

Wie in der Weltgeschichte das einzelne Factum immer das nothwendige Resultat einer Reihe vorangegangener Begebenheiten ist, welches, untrennbar von diesen, aus dem Boden eines bestimmten Zeit- und Volksgeistes hervorging, so ist auch in der Gedankenentwicklung der Menschheit, wie sie uns die Geschichte der Philosophie vorführt, jedes philosophische System ein mit gleicher Nothwendigkeit aus dem allgemeinen Geiste sich entwickelndes Produkt. Es darf daher der einsichtsvolle Beurtheiler, welcher ein solches System objectiv zu begreifen strebt, dasselbe niemals aus dem Zusammenhange, in welchem es seine lebendige Wahrheit hat, ablösen. Freilich lassen sich aus der unendlichen Vielseitigkeit des subjectiven Geistes eine Menge von Gesichtspunkten geltend machen, welche das Recht beanspruchen können, Norm für das Begreifen und die Beurtheilung einer historischen That oder philosophischen Idee zu sein. So mannigfaltig aber diese Punkte auch sein mögen, so geistreich auch die Anwendung derselben erfolgen mag, so sind sie eben doch nur die Gesichtspunkte des beurtheilenden Geistes, nicht die der That oder Idee selbst, auf welche es doch allein ankommen kann, sofern eine wahrhafte, objective Erkenntniß erreicht werden soll.

Um die Verkehrtheit dieses subjectiven Verfahrens zu zeigen, tritt uns gerade bei der Beurtheilung Platos eines der bedeutendsten Talente, welches die neueste Zeit auf dem Felde der Geschichtsschreibung aufzuweisen hat, als Beispiel entgegen. Der Engländer Thomas Babington Macaulay, welcher als Historiker uns sowohl durch die Klarheit seiner Darstellung, als auch durch die Wahrheit und Genialität seines politischen Urtheils imponirt, giebt in dem 4. Bande seiner ausgewählten Schriften eine Lebensbeschreibung des Lordkanzlers Bacon, in welcher er, um die Verdienste des englischen Philosophen hervorzuheben, diesen vom Gesichtspunkte des Nutzens, den er der menschlichen Gesellschaft durch Verbesserung ihres Zustandes und Anbahnung neuer Erfindungen gewährt habe, mit dem in diesem Punkte höchst unfruchtbaren Plato vergleicht. „Die alte Philosophie, sagt Macaulay, verschmähete es überhaupt nützlich zu sein; sie machte sich viel mit Theorieen von sittlicher Vollendung zu thun, die so erhaben waren, daß sie nie mehr als Theorieen werden konnten; das demüthige Amt, dem Behagen menschlicher Wesen zu dienen, verachtete sie als entwürdigend.“ „Wenn der Baum, fährt er fort, den Sokrates pflanzte und Plato pflegte, nach seinen Blättern und Blüthen beurtheilt wird, so ist er der edelste aller Gewächse; wenn wir aber den schlichten Prüssstein Bacon's

anwenden und den Baum nach seinen Früchten abschätzen, so fällt unser Urtheil vielleicht minder günstig aus.“ Die platonische Philosophie lief nach Bacons und Macaulays Meinung in nichts als Gezänk aus, sie war weder „ein Weinberg noch ein Delgarten, sondern ein wirrer Wald von Sträuchern und Dornen, aus dem diejenigen, die sich in ihm verloren, viele Schrammen und keine Nahrung zurückbrachten.“ Darum beklagt er auch, daß diese „geschwägige, zänkische“ Philosophie im Mittelalter sich mit dem neuen Glauben des Christenthums verbunden habe, als ob die Art und Weise, wie mittelalterliche Scholastik den Plato und Aristoteles tractirte, nicht vielmehr unter dem Einflusse der dogmatisirenden Kirche, welche die Philosophie nur als eine ancilla fidei ansah, zu Stande gekommen wäre, als ob nicht gerade durch das genauere Studium Platos an die Stelle des scholastischen Formalismus eine neue menschliche Welt aufgegangen wäre. Und wenn, wie Macaulay anführt, um die Nichtigkeit der alten Philosophie zu beweisen, die Vertheidiger der römischen Kirche den Lutheranern den Vorwurf machten, daß bei ihnen die Philosophie in keinem Ansehen stehe, ein Vorwurf, den die protestantischen Führer für ein so großes Lob hielten, daß sogar Luther erklärte, Niemand könne sich zugleich zu Aristoteles und zu Christus bekennen, so urtheilte einerseits die römische Kirche so, als sie noch nicht bemerkt hatte, daß in jenen fremden Werken der alten Philosophie ihr ein ganz fremdes Prinzip entgegen trat, und andererseits Luther, weil er den Zusammenhang des protestantischen Prinzipes mit dem Studium des Alterthums verkannte.

Seinem Nützlichkeitsprinzip bleibt Macaulay auch getreu, wenn er einzelne jener bekannnten paradoxen Ansichten Platos aus dem Zusammenhange seiner Ideenlehre herausnimmt und sie beurtheilen will. Anstatt ihren Zusammenhang mit dem ganzen System nachzuweisen, benützt er sie, um die Ueberlegenheit und den größern Nutzen Bacons nachzuweisen. Die untergeordnete Stellung der Arithmetik, Geometrie und Astronomie, wenn sie nur dem gewöhnlichen Lebensgeschäfte dienen und die Menschen nicht zur Erkenntniß der wesentlichen, ewigen Wahrheit leiten, — die verächtliche Meinung Platos von der Erfindung der Buchstabenschrift, — die Verwerfung der medicinischen Wissenschaft, wenn sie mehr erreichen wolle, als das gelegentliche Unwohlsein ursprünglich gesunder Menschen zu heben, — alle diese Paradoxien, zu denen wir auch andere hinzufügen könnten, geben dem englischen Historiker den Maasstab für sein Urtheil und rufen in ihm die Meinung hervor, Plato habe mehr, als irgend ein anderer, dazu beigetragen, dem Geiste der Denker jene Richtung zu geben, welche sich während des ganzen Mittelalters erhielt, bis Bacon nach einer diametral entgegengesetzten Seite hin einen andern Anstoß gab. Und dessen ungeachtet erringt Plato sich noch am Schlusse des von Macaulay angestellten Vergleiches eine Anerkennung, welche der theoretische Deutsche gewiß gern unterschriebe, wenn sie nicht doch vom Standpunkte des auf den praktischen Nutzen gerichteten Engländers einen bittern Tadel enthielte. „Ziehen wir den Schluß, sagt er, so hatte die Platonische Philosophie den Zweck, den Menschen zu einem Gott zu erheben; die Baconianische, den Menschen mit Allem zu versorgen, was er braucht, so lange er Mensch ist. Die Platonische Philosophie wollte uns hoch über die gemeinen Bedürfnisse erheben; die Baconianische sann darauf, unsere gemeinen Bedürfnisse zu befriedigen. Das Ziel Platos war edel, das Bacons erreichbar. Platos Philosophie begann mit Worten und endete mit Worten, die allerdings edel waren, wie sich dies von dem schönsten menschlichen Geiste, der über die herrlichste aller Sprachen eine unumschränkte Herrschaft übte, nicht anders erwarten ließ; die Philosophie Bacons begann mit Beobachtungen und endete mit Erfindungen.“

Wer irgend in Deutschland jemals seinen Enthusiasmus den Schriften des erhabenen Plato geweiht hat, wer irgend erkannt hat, daß Plato von seiner fernen, einsamen Höhe aus noch zu unserer Zeit die Bahnen

der Geister beleuchtete, dem wird die Ungerechtigkeit und Unangemessenheit dieses Urtheils, wie es hier der englische Historiker ausspricht, auf den ersten Blick einleuchten. Nichts destoweniger findet auch dieses Urtheil seine Erklärung. Wir haben zu bedenken, daß nach den Zeiten der lutherischen Reformation der Name Philosophie allen sogenannten empirischen Wissenschaften gegeben worden ist, welche sich mit der Erkenntniß des Allgemeinen in dem unendlichen Meere der empirischen Einzelheiten, oder der Gesetze in der scheinbaren Unordnung der zufälligen Erscheinungen beschäftigt haben. Wir haben zu bedenken, daß namentlich bei den Engländern noch heute der Name Philosophie allgemein in dem Sinne gebraucht wird, daß z. B. die newtonische Physik Naturphilosophie genannt wird und Newton noch fortdauernd den Ruhm des größten Philosophen hat, ja daß sogar in den Preiscouranten der Instrumentenmacher Instrumente, wie Thermometer und Barometer, philosophische Instrumente heißen. Der Grund dieser merkwürdigen Erscheinung liegt darin, daß die innere geistige Bewegung der Reformation, die Anregung zu einer freien Entwicklung des Gedankens, mit einem Worte die wissenschaftliche Philosophie, welche bei uns in Deutschland auf dem Gebiete der Wissenschaft die edelsten Früchte reift, dem englischen Volke vorenthalten geblieben ist. Erwägen wir diesen Unterschied englischer Philosophie von deutscher, so muß allerdings nicht bloß die Philosophie der alten Griechen, sondern noch mehr die der neuern Zeit dem für die empirischen Wissenschaften eingenommenen Engländer unnütz erscheinen. Aber abgesehen von diesem Unterschiede, welcher das unrichtige Urtheil Macaulays bedingte, ist dennoch der Gesichtspunkt der Nützlichkeit auch aus andern Gründen der ungenügendste, der für die Beurtheilung eines Geistes, wie Plato, wie überhaupt in der Wissenschaft geltend gemacht werden kann. Nach dieser Betrachtungsweise trägt die Wissenschaft nicht ihre Bestimmung in sich selbst, sondern sie sinkt zu einem bloßen Mittel herab, welches zur Verwirklichung eines außerhalb ihrer liegenden Zweckes verbraucht wird. Allerdings spielte der Gesichtspunkt der Nützlichkeit auch vormals in den Wissenschaften, namentlich auch in der sogenannten pragmatischen Geschichtsschreibung, eine große Rolle, doch ist er zu ihrem Heile in verdienten Mißcredit gekommen, da man erkannte, daß durch ihn das wahre Interesse der Wissenschaft niemals gefördert werden kann. Wir haben nicht nöthig daran zu erinnern, daß Schicksale und Zustände der Völker, wie sie sich in ihren äußern Thaten, als in ihren philosophischen Gedanken darstellen, einen andern Maßstab der Beurtheilung verlangen, als den, wie weit sie im Stande sind, das Gemüth beim moralischen Unterricht zu heben und das Vortreffliche eindringlich zu machen. Denn die fahle Erinnerung an ähnliche Verhältnisse der Vergangenheit hat keine Kraft gegen die Lebendigkeit der Gegenwart. Vielmehr hat jede Zeit so eigenthümliche Umstände, ist ein so individueller Zustand, daß in ihm aus ihm selbst allein entschieden werden kann.

Auch auf dem Gebiete der Philosophie erscheint es daher nothwendig, solche der Wissenschaft äußerlichen Gesichtspunkte abzuweisen und vielmehr nur dem allgemeinen Geiste der Zeit, aus welchem eine einzelne Idee erwuchs, sich als Führer anzuvertrauen. Wenn wir daher den wahren Standpunkt, welchen Plato in der Geschichte der Philosophie einnimmt, wenn wir namentlich die Idee des Guten, welche ja den Brennpunkt seiner ganzen Philosophie bildet, und durch welche sie sich zum ersten Male zu der Höhe eines wissenschaftlichen Systems erhob, erkennen wollen, so haben wir sie einmal im Gegensatz gegen die Sophisten und in der Fortbildung der sokratischen Lehre zu begreifen, zugleich aber auch ihren Zusammenhang nachzuweisen mit dem damaligen Geiste des griechischen Lebens, von dessen Einfluß am allerwenigsten der Philosoph in Griechenland frei war.

Eine Philosophie, welche sowohl die allgemeine Weltanschauung, als auch das sittliche Handeln eines Volkes durchdringen will, kann nur zu einer Zeit auftreten, in welcher das Bewußtsein des Volksgeistes bereits

die Stufe der innern Reflexion erreicht hat. Der jugendliche Standpunkt eines Volkes, auf welchem der Wille der Einzelnen noch ganz in die allgemeine, durch Staatsgesetze und religiöse Satzungen bestimmte Sittlichkeit zurückgedrängt ist, ist nicht der Boden, aus welchem diese Wissenschaft hervorgehen kann. Auf dieser Stufe des in sich noch unreflectirten Geistes steht aber das Volk der Griechen, und insbesondere das der Athener, vor dem peloponnesischen Kriege. Diese vollkommene Einheit des einzelnen Willens mit der Allgemeinheit des Gesetzes, wie sie durch die solonische Legislatur angebahnt war, gab dem Volke jene Kraft und Ausdauer, mit welcher es den Persern zu widerstehen und die unvergeßlichen Heldenthaten seiner Nationalkriege auszuführen vermochte. Sie war es auch, auf welcher die Sittlichkeit und der religiöse Glaube der Griechen beruhte. Nur was durch die allgemeine Sitte und den Glauben geheiligt war, galt ihnen als das Wesentliche und Wahre, als die Macht, welche jede Reflexion ausschloß und das Denken und Wollen der Einzelnen in sich aufgenommen hatte. Orakel und Fatum waren daher wesentliche Mächte ihrer religiösen Vorstellung, so lange die von Allen anerkannte und bewahrte Sitte das Bestimmende der Gesinnung und Handlung war, und der Einzelne über seine besondern Angelegenheiten aus sich selber zu entscheiden nicht vermochte. Somit konnte denn auch auf diesem Standpunkte des griechischen Geistes eine das sittliche Leben der Menschen durchbringende Philosophie nicht Raum gewinnen.

So fest und innig aber auch mit dem Staatsleben und allen Einrichtungen dieses Prinzip des griechischen Geistes verwachsen war, so trägt doch der Begriff desselben die Nothwendigkeit seiner Auflösung und eines weitem Fortganges in sich. Gerade an der allgemeinen Sittlichkeit erstarrt das einzelne Bewußtsein und sich freimachend von derselben, gelangt es zur innern Reflexion mit sich selbst und sucht dann nicht mehr den Grund seines Handelns in dem allgemeinen Gesetz, sondern lediglich in sich selbst. Diesen Standpunkt des Geistes, auf welchem die Subjectivität Macht gewinnt, erreicht das Volk der Athener kurz vor dem peloponnesischen Kriege in dem Maße, daß alle Kreise seines Lebens und seiner Anschauung, sein öffentliches Auftreten, seine Kunst und Wissenschaft, von diesem neuen Prinzip durchdrungen sind und in einen offenen Gegensatz gegen den alten, nicht mehr genügenden Standpunkt treten. Es liegt nicht in dem Bereiche unseres Vorhabens, eine Darstellung zu geben, wie dieser neue Geist alle Seiten des griechischen Lebens ergriff und ihrer Auflösung entgegenführte. Für unsern Zweck erscheint es genügend zu zeigen, daß auch die Philosophie eine ganz neue, bisher nicht gekannte Richtung gewinnen mußte. So lange Sitte und Gesetz nicht allein die Handlungen, sondern auch alle geistigen Anschauungen und Vorstellungen der Individuen bestimmten, konnte auch kein freies Forschen in der Philosophie aufkommen. Die Frage nach dem, was an und für sich wahr und gut ist, fand in dem religiösen Glauben, in der Sitte und in gesetzlichen Bestimmungen ihre genügende Antwort. Aber die Wahrheit muß das nothwendige Moment der Subjectivität und innern Reflexion gewinnen; nur objectiv, etwa in Gesetzen, existirend, fehlt ihr der Ausdruck im Bewußtsein, den sie sich durch das Denken des Einzelnen geben muß. Es ist mit der Erhebung zu diesem Standpunkte für die Philosophie eigentlich erst der rechte Anfang gewonnen worden. Von nun an findet die Frage nach dem Wahren und Guten nicht mehr in der Macht des griechischen Volksgeistes, sondern allein in dem entscheidenden Bewußtsein des Menschen ihre Erledigung. Von nun an stehen alle Philosophen, so verschieden, ja fast entgegengesetzt die Resultate ihres Denkens auch sein mögen, auf diesem allen gemeinschaftlichen Boden der Subjectivität.

Mit diesem neuen Prinzip hatte aber der griechische Volksgeist zugleich den Keim seines eigenen Unterganges zu Tage gefördert. Denn die auftretende Reflexion war zunächst nur negativ gegen alles Bestehende gerichtet. Die Subjectivität, noch des bestimmten Inhaltes entbehrend, mußte diesen erst im Kampfe gegen

das Alte gewinnen, und trat daher in ihrer ersten unmittelbarsten Form, in der der natürlichen Willkühr auf. Mit der Vernichtung des realen Volksgeistes verlor sie selbst den Boden der Wirklichkeit und stüchtete sich in das Reich des Gedankens, um hier ihren zunächst nur natürlichen Inhalt zu vergeistigen und in eine reinere Form zu bringen.

So beginnt das philosophische Bewußtsein in Griechenland erst, als das Volk selbst zu altern anfing, als seine Götter und Kunstwerke erbleichten, kurz als die griechische Welt der Schönheit und sittlichen Harmonie bereits in der Verwesung begriffen war.

Indem Anaxagoras der erste der Philosophen war, welcher den *νοῦς* einer rohen, ungeordneten Materie gegenüberstellte und in diesem thätigen, sich selbst bestimmenden Verstande die Ordnung und den Zweck der Natur erkannte, so trat er damit auch zuerst dem religiösen Glauben der Griechen feindlich entgegen. Obgleich er aber durch seine Weltanschauung die griechische Vorstellung von der Vielheit der Götter wankend machte und sich dadurch die Anklage der *ἀσέβεια* zuzog, so war dennoch in seiner Philosophie nur erst der Keim der neuen Geistesrichtung enthalten, welche sich von nun an zum Verderben Griechenlands geltend machen sollte.

Der weitere Fortschritt wurde von den Sophisten gemacht. Wenn die frühern Philosophen, selbst noch Anaxagoras, ihr Denken einzig und allein auf die Natur richteten, so waren es die Sophisten, welche zuerst die Subjectivität des Menschen mit ihrem Denken zu erfassen suchten. Diefelbe trat nun als eine negirende Macht auf, welche sich selbst als die letzte Entscheidung über Sitte und Autorität der Gesetze geltend machte; sie hatte aber zunächst nur die unmittelbare und natürliche Form der Willkühr. Protagoras Grundsatz: Von allen Dingen ist das Maas der Mensch — faßte die Subjectivität nur als eine natürliche, von Trieben, Neigungen und partikularen Interessen bewegte auf. Nichts ist ihm an und für sich ein Bestimmtes, sondern Alles hat nur relative Wahrheit, je nachdem es dem Einen so, dem Andern anders erscheint.

Wenn wir daher bei den Sophisten die Frage nach dem, was an und für sich gut ist, entstehen sehen, so ist das Individuum mit seinem besondern Inhalte sich selbst die letzte Befriedigung. Das Gute ist dem Sophisten nicht ein allgemeiner Zweck, sondern nur die augenblickliche Lust, der Nutzen, der Ruhm, die Ehre, die Eitelkeit bestimmen das Handeln der Menschen. Plat. Prot. 334, a—c.

Die Staatsform Athens während des peloponnesischen Krieges war der practische Ausdruck der sophistischen Lehre. Es galt nicht das Wohl des ganzen Staates, von dessen Kraft sich der Einzelne getragen fühlt, als allgemeiner Zweck, sondern nur als Mittel, den natürlichen Neigungen und Trieben des Individuums Befriedigung zu gewähren. Die Erhaltung des Staates war dadurch im wahren Sinne Staatskunst geworden, deren Wesen nach den Sophisten, den Lehrern derselben, allein in der richtigen Einsicht (*εἰσβολία*) bestand, sich in seinen eigenen Familieninteressen am besten zu berathen und in Staatsangelegenheiten das meiste Geschick des Handelns und Redens zu gewinnen. Prot. 319, a. Gorg. 469, c. Republ. I. p. 344, a. Wo aber jedes feste Prinzip des Handelns durch die Willkühr des Einzelnen aufgehoben wird, da kann das Streben des Einzelnen kein anderes sein, als zur Geltung seiner selbst sich die möglichst größte Macht auf Kosten der Andern zu verschaffen, und wie theoretisch derjenige als der Glücklichste gilt, welcher das Recht des Stärkern am meisten auszuüben im Stande ist, so ist die practische Folge einer solchen Staatsform die *ἰσχυρία*. Republ. I. p. 338, c. *τὸ δίκαιον οὐκ ἄλλο τι ἢ τὸ τοῦ κρείττονος ἐπιμύερον*. Gorg. p. 448, c — 452, d — 482, c.

An den Consequenzen dieses Systems sehen wir denn auch die Staaten Griechenlands scheitern und mit ihnen die Begriffe von Recht und Sittlichkeit zu Grunde gehen.

Eine tiefere Auffassung der Subjectivität gewinnt nun zunächst das sokratische Bewußtsein. Der feste, sichere Geist des Sokrates, welcher, eindringend in die verschiedensten Charaktere seiner Zeit, sich nicht in fremde Elemente verliert, sondern stets bei sich selbst bleibt, die Tiefe seines Gemüthes, die sichere Erhebung seines Bewußtseins im Kampfe mit der Außenwelt, — dies Alles, gehalten gegen die geistreich oberflächliche, sich in die mannigfaltigsten Kenntnisse zersplitternde Bildung der Sophisten, könnte dazu verleiten, den Gegensatz, welchen jener gegen die sophistische Richtung aussprach, als einen absoluten zu fassen. Wenn aber des Sokrates ganzes Leben und Lehren ein steter Kampf gegen die auflösenden Richtungen seiner Zeit war, wie denn sein beredter Vertheidiger Xenophon es in diesem Sinne darstellt, um ihn vor den verurtheilenden Athenern zu rechtfertigen, so liegt darin der sichere Beweis, daß Sokrates, sofern sein Kampf nicht erfolglos sein sollte, in das Gebiet des Feindes selbst, d. h. in den Standpunkt des reflectirenden Bewußtseins eindringen und von hier aus seinen Gegner besiegen mußte. Der Boden der einmal in das Volksbewußtsein eingedrungenen Subjectivität war von nun an der gemeinschaftliche Kampfplatz aller philosophischen Lehren. Auf ihm stand auch Sokrates. Der Grundsatz des Protagoras: Von allen Dingen ist das Maas der Mensch — war auch ihm zur Wahrheit geworden; aber er faßte dieses Maas aller Dinge, den Menschen, nicht als den natürlichen Interessen und Neigungen unterworfenen Geist, sondern als das denkende Selbstbewußtsein auf, welches, eindringend in alle Partikularität, dennoch erhaben über dieselbe und frei bei sich selbst bleibt. Dieser Standpunkt des Sokrates führte dann zu dem den sophistischen Lehren entgegengesetzten Resultate: Es giebt ein Allgemeines, eine Wahrheit, welche das Bewußtsein aus sich selbst zu schöpfen hat; insofern dieses Allgemeine Zweck des Handelns ist, ist es das Gute an und für sich.

So tritt bei Sokrates zuerst der Begriff des Guten uns entgegen, dessen Bestimmung von nun an Aufgabe für alle ihm folgenden Philosophen Griechenlands wird.

Die Reflexion des Geistes auf sich selbst, das Streben sich in seinem wahren Wesen zu finden und zu erkennen entfernt sich zunächst von aller Speculation über die Natur, wie überhaupt von jeder Realität. Dies war um so mehr bei Sokrates der Fall, da zu seiner Zeit der reale Geist des griechischen Volkes in völliger Auflösung begriffen war. Das Gute ist daher bei ihm noch nicht der allgemeine Zweck, welcher sich in dem mannigfaltigen Leben der Natur oder in der Entwicklung des Menschengeschlechtes verwirklicht, sondern es ist nur Zweck des einzelnen Menschen, insofern es als sittliches Wissen den menschlichen Willen durchdringt. Xenoph. Memor. 3, 9, 5. Daher ist das Gute nur ethisches Prinzip, doch nicht in dem Sinne, daß es als äußerliches Gesetz dem Willen gegenübersteht, sondern daß es vielmehr, in dem Wesen des Geistes enthalten, nur durch das Wissen aus ihm entwickelt und producirt werden kann. Der höchste Begriff des Guten und der höchste Zweck des Handelns ist: Wissend das Gute zu thun; das Wesen der Tugend besteht allein in der Einsicht und Erkenntniß. Plat. Prot. p. 349, 360 — 361. Xenoph. Memor. 3, 9, 4. Aristot. Eth. Eudem. I, 5. *Σοκράτης μὲν οὖν ὁ πρῶτος ᾧ ἐστὶν εἶναι τέλος τὸ γινώσκειν τὴν ἀρετὴν — — — ἐπιστήμας γὰρ ᾧ ἐστὶν εἶναι πάσας τὰς ἀρετὰς, ὥσθ' ἅμα συμβαίνειν εἰδέναι τὴν δικαιοσύνην καὶ εἶναι δίκαιον.*

Indem so die Subjectivität als Wissen bestimmt ist, ist damit gegen den partikularen Standpunkt der Sophisten ein unendlicher Fortschritt gewonnen, dessen Wahrheit sowohl in den Lehren der Sokratiker, als auch in der platonischen Philosophie wieder hervortritt. Die freie Entscheidung aus dem eigenen Bewußtsein ist in der That ein Prinzip, welches, dem Geiste des Alterthums fremd, auch noch in unsern Tagen seine Berechtigung sucht. Es ist der Zweck der ganzen Entwicklung des Menschengeistes, die Wahrheit zu einer dießseitigen, dem menschlichen Geiste gegenwärtigen zu machen. Bei Sokrates erscheint indessen dieses Prinzip noch nicht

in seiner vollen Reinheit und Klarheit. Es fehlt dem Guten, wie er es faßte, jede Entwicklung, jeder bestimmte Inhalt. Der Mangel seiner Lehre spricht sich auch in der Persönlichkeit des Philosophen selbst aus, deren Erscheinung der plastische Ausdruck seines innern Denkens ist. Auch im Leben des Mannes ist diese Subjectivität noch nicht zum rechten Bewußtsein gekommen. Sie tritt hier in der Form des von Sokrates selbst so genannten *δαμόνιον* auf, welches eben nur das Gefühl des Sittlichen ohne die Klarheit des Denkens ist. Daß dasselbe ihn jedes Mal das Richtige wählen ließ, war allein eine Folge der Durchbildung seines Characters, dem das Gute zur Gewohnheit des Handelns geworden war. Jedem Andern hätte es die Quelle unsäglichen Irrthums und mannigfaltiger Täuschung sein müssen. In der That geräth auch bei Sokrates dies Gefühl in Schwanken. Denn wenn die Frage nach dem Guten im Einzelnen ist, so weist er entweder auf die Gesetze und das Recht, wie sie im Staate gelten, denen er jedoch auch keine absolute Geltung gewähren will, oder er macht die Anerkennung des Guten im Einzelnen von besondern Umständen abhängig, zu denen das Einzelne in Beziehung tritt. So besteht also sein Verfahren hierbei nur in einer gewissen Klugheit, von Aristoteles Eth. Nic. VI., 13. *ἡρόνησις* genannt, mit welcher er für die Betrachtung der Dinge die verschiedensten Gesichtspunkte geltend macht. Da hört denn das Gute auf, ein Allgemeines, an und für sich Seiendes zu sein. Soll es vielmehr keine leere Abstraction sein, so kann es nur seine Bestimmtheit finden in der Wirklichkeit eines ganzen Volksgeistes. Das Individuum muß seinen Zusammenhang mit dieser sich zum Bewußtsein bringen, und wie es einerseits aus derselben das Bewußtsein seiner selbst empfängt, so muß es andererseits die Kraft desselben wieder thätig in diese Wirklichkeit eingreifen lassen. So realisiert sich das allgemeine Gute und wird in dieser Realität ein Bestimmtes. Da aber der griechische Volksgeist bereits in Auflösung begriffen war und für das Individuum keinen festen und sichern Boden darbot, aus welchem die Subjectivität ihr wahres Bewußtsein hätte erlangen können, so war für Sokrates die Nothwendigkeit gegeben, einmal seine Subjectivität als Abstraction zu fassen, dann aber, wo er in Berührung mit dem seinem Untergange entgegeneilenden Volksgeist kam, sich in die alten Sagen der Religion und des Staates zurückzuziehen. Dennoch bleibt sein Prinzip, daß die Wahrheit das Moment des Selbstbewußtseins in sich trägt, ein ewiges und stets berechtigtes Wort, welches auf die Fortbildung seiner Philosophie durch seine Schüler fortwirkte.

Der unverföhnte Gegensatz, welcher sich für die Subjectivität und für den von ihr gesetzten Zweck, das Gute, in der sophistischen und sokratischen Lehre darstellte, ist das Resultat der Philosophie bis Plato. Der nothwendige Fortschritt des Geistes konnte daher nur darin bestehen, diesen Gegensatz selbst zu erkennen, und aus ihm sich die Aufgabe seiner Versöhnung und Lösung zu stellen. Auf diesem Standpunkte des Geistes steht Plato. Es ist kein leeres Wort, keine eines wahren Grundes entbehrende Ueberschätzung dieses Philosophen, wenn die Philosophie unserer Zeit, welche auf der Gedankenentwicklung der ganzen Vergangenheit ruht, in Plato noch eine Gestalt der Gegenwart erkennt, wenn Denker, welche sich in seine Lehren vertieft haben, darin eine ewige, auch auf die fernere Entwicklung des Menschengeistes stets einflussreiche Wahrheit gefunden haben. Dies ist jedoch nicht so zu verstehen, als ob seine Philosophie Einzelnes enthielte, das den Anspruch unumstößlicher Gültigkeit in sich trüge, — ein Vorzug, der auch den Weisheitsprüchen indischer Brahminen nicht abgesprochen werden kann; — vielmehr soll der Sinn der Anerkennung Platos lediglich der sein, daß das Ziel seines Denkens von den Schranken seiner Zeit nicht begränzt war, sondern in der That ein welthistorisches Prinzip wurde, für dessen vollständige Geltung noch heute der Menscheng Geist in unermüdlichem Ringen begriffen ist. Dies Prinzip aber ist, um es in seiner allgemeinsten Bedeutung auszusprechen, die Herrschaft des

Geistes über alle Realität, in dem Sinne, daß die letztere nicht als geistlose Masse abgewiesen und negirt wird, sondern vom Geiste als nothwendiges Moment seiner selbst erkannt und durchdrungen von ihm, seine Wirklichkeit wird. Ob Plato in diesem Sinne schon eine vollständige Lösung seiner Aufgabe erreicht hat, ist eine Frage, mit welcher sich hauptsächlich die Kritik der platonischen Auffassung zu beschäftigen hat.

Es ist hier nicht der Ort, eine Darstellung und Entwicklung des ganzen platonischen Systems zu geben. Indem wir vielmehr die Bekanntschaft mit demselben voraussetzen, erscheint es hinreichend, nur die großen Resultate seiner Dialektik, Physik und Ethik in ihrer wesentlichen Bedeutung anzuführen.

Indem Plato zunächst in seinen dialektischen Dialogen, dem Theaethet, Politicus, Parmenides und zum Theil auch im Philebus die metaphysischen Kategorien des Seins und des Nichtseins, des Einen und des Vielen, des Begrenzten und des Unbegrenzten, welche als Gegensätze von den frühern Philosophen festgehalten worden waren, einer vernichtenden Kritik unterwirft, entwickelt er zugleich die höhere Einheit und Harmonie derselben, welche er in dem findet, was er Idee, *idéa*, *eidos* nennt. Sie ist das Allgemeine, die Gattung als Gedanke, das Wesen, welches als solches nicht jenseits des realen Einzelnen bleibt, sondern das Wesentliche und Wahrhafte der Realität selbst ist und, in dieser sich in Unterschiede auslegend, selbst lebendige Wirklichkeit wird. Als wahrhaftes Sein des Werdenen ist die Idee zugleich der Zweck desselben, das Gute, das sich im Werden realisirt, das Vollendetste und keines Andern Bedürftige (*τελειώτατον καὶ ἴκανον*), wonach alles Erkennen zu streben hat. Phil. p. 20, d — Cratylus 440, b.

So ist also die Idee von Plato als das allgemein geistige Prinzip gefaßt, welches nicht allein ethisches Gesetz bleibt, wie bei Sokrates, sondern auch zu der höhern Bestimmtheit gelangt, die materielle Natur als eigentliches Wesen derselben zu durchdringen. Daher erweitert sich das Gebiet der philosophischen Erkenntniß von jetzt an auch über die Natur, die von Sokrates und seinen Schülern als unberechtigt abgewiesen war. Für Plato war aber durch die Erkenntniß und durch die Kritik des Gegensatzes von Denken und Sein die Nothwendigkeit gegeben, die Versöhnung desselben als nächste Aufgabe anzusehen, und daher die Natur und alle Realität wieder in das Gebiet der Erkenntniß aufzunehmen.

Genauer entwickelt Plato die Idee des Guten im Philebus. Hier definiert er sie als das Maas, (*μέτρον*), welches Schönheit und Wahrheit in sich vereinigt, welches vollendet und sich selbst genügend, um seiner selbst willen ist und eben deshalb alles Daseiende als Ursache bedingt. *μετριότης γὰρ καὶ ἑυμετρία, κάλλος δῆπου καὶ ἀρετὴ πανταχοῦ ἑυμβαίνει γίνεσθαι*. Daher vergleicht er die Idee des Guten im sechsten Buche der Republik p. 508 ff. mit der Sonne, welche selbst das reinste Licht allem Andern erst Licht giebt. Denn wie die Sonne nicht dieser abstrakte Lichtkörper bleibt, welcher die Berührung mit dem Dunkel der Erde scheut, sondern diese erwärmend und belebend durchdringt, so tritt auch die Idee des Guten aus ihrer ursprünglichen, dem Werden so entfernten Sphäre heraus, um dieses ihrem Wesen zu unterwerfen, d. h. es zu einer maasvollen, schönen Harmonie zu bringen und ihre ursprünglich nur jenseitige Wahrheit zu einer für den Menschen erkennbaren zu machen.

Alles ist das, was es ist, durch die Theilnahme an den Ideen, sagt Plato im Phaedon p. 101. d. und bezeichnet durch den Ausdruck *μετέχειν*, Theil haben, die Art und Weise, wie die Ideen sich realisiren. An sich ist das Existirende unbestimmt und als Entstandenes zugleich einer steten Veränderung unterworfen und bietet daher auch für das Erkennen keinen festen, sichern Boden dar. Indem aber das Werden am Sein Theil hat, wird es ein dem Sein Gleichendes, ein Bild der ewigen Idee; nur dadurch erlangt es selbst Wirklichkeit und verschließt sich nicht mehr der menschlichen Erkenntniß. Die Ideen werden daher die Urbilder

genannt (*παράδειγμα* Tim. p. 40. a.), nach denen das All geschaffen ist. Diese unsichtbare Urform, nur dem Denken zugänglich, ist das wahrhafte Sein, das ihm Nachgebildete nur seine besondere Erscheinung und Darstellung, welche erst durch die Idee Wahrheit erhält. Republ. p. 517. c.: *ἐν τῷ γνωστῷ τελευταία ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα καὶ μόγις ὁρᾶσθαι διδρακταία δέ, συλλογιστικά εἶναι, ὡς ἄρα πᾶσι πάντων αὐτῆ ὁρῶν τε καὶ καλῶν αἰτία, ἐν τε ὁρατῷ φῶς καὶ τὸν τούτου κύριον τεκοῦσα ἐν τε νοητῷ, αὐτῆ κυρία ἀλήθειαν καὶ νοῦν παρασχομένη.*

So bringt nun zunächst die Natur die Idee des Guten d. h. das Maaß und die Schönheit zur Erscheinung. Es ist die Herrschaft des ideellen Seins über das reale Werden, von deren Wahrhaftigkeit Platos Geist tief durchdrungen ist. In diesem Sinne sieht er daher die Natur nicht als eine todte geistlose Masse an, welche der theoretische Sinn des Menschen zu fliehen und sein praktisches Urtheil zu verdammen hat; vielmehr Vernunft und Geist in ihr selbst erkennend, fand er in ihr sein eignes Wesen wieder, das Wesen des plastisch gebildeten Griechen. Er schaute sie an, wie ein großes Kunstwerk, dessen regelmäßige Form und innere, maaßvolle Harmonie ihm das unverkennbare Zeichen des in ihr lebenden Geistes waren. Dies ist die eigentliche Bedeutung und Tiefe der speculativen Naturanschauung Platos, welche zwar mit Vorstellungen, die uns fremdartig und dem heutigen Standpunkte der Wissenschaft unangemessen sind, untermischt ist, doch ihrem eigentlichen Kerne nach das wahre Prinzip der Naturforschung enthält.

Nach der platonischen Anschauung ist die Materie an sich formlos und ungeordnet, doch empfänglich für die Form und Ordnung und fähig am Vernünftigen Theil zu nehmen. Dies gewährt ihr die Weltseele d. h. die Idee des Guten, wie sie sich in den natürlichen Dualitäten manifestirt. Das ist das Erhabene und wahrhaft Philosophische in der platonischen Naturanschauung, daß er Vernunft und Zweck in der Natur selbst erkennt, so daß sie nicht jenes finstere, verworrene Prinzip ist, vor dem der menschliche Geist, wie vor seinem absoluten Gegenfaze, mit Scheu zurückbebt, sondern vielmehr ein lebendiger, vernünftiger, harmonischer Organismus, welcher den ihm freilich erst eingebildeten Zweck seines Daseins in sich selbst trägt. Seit Anaxagoras ist Plato der erste der Philosophen, welcher mit offenem Sinn für alles Schöne und Gute das Naturstudium zum Gegenstand seines tiefen Forschens macht. Aber er hat zugleich gegen seinen Vorgänger einen unendlichen Fortschritt gewonnen. Während jener das Universum der äußerlich herantretenden Thätigkeit des *νοῦς* unterwarf, so daß das Gesetz seines Lebens ihm selbst fremd blieb, erkannte Plato die Regel und das Maaß der Vernunft als das der Natur immanente Wesen. Zwar läßt er dieses erst dem Universum durch die künstlerische Thätigkeit eines *δημιουργός* einbilden, so daß es dieser harmonische, lebendige Organismus geworden ist, nicht seit Ewigkeit ist. Dennoch aber ist die platonische Welterschaffung kein willkürliches Produkt der Gottheit. Indem vielmehr die Idee der Welt, als eines vollkommenen Organismus, in Gott selbst, wie in dem Geiste eines Künstlers, als das eigentlich schaffende Prinzip lag, ist damit nur die Natur selbst zu ihrem eignen Erklärungsgrunde gemacht. Die Idee des Guten, wie sie in Gott mächtig ist, so daß er mit neidlosem Sinn sie in das Universum einbildet, ist als solche der natürliche Kosmos selbst.

Wie nun die Idee des Guten als Weltseele das große Universum der Materie durchdringt und es zu einer maaßvollen Harmonie führt, so ist dieselbe Idee auch in der Seele des Menschen gegenwärtig und wenn sie auch durch den irdischen Leib, durch das Sinnliche beschränkt wird, ist doch die Herrschaft über das Körperliche ihr eigentliches Wesen. Auf dieser Anschauung Platos, welche ihre weitere Ausführung und Anwendung auf die Unsterblichkeit der Seele erfährt, beruht konsequenter Weise auch die Lehre vom menschlichen Erkennen der Wahrheit und der Darstellung derselben im Leben. Denn die Idee des Guten ist die Quelle

aller Erkenntniß. Republ. 509, a. Wie vermöchte aber der Geist zur Erkenntniß des Guten zu gelangen, wenn dieses nicht sein eignes Wesen wäre? Vermag die Vernunft Etwas zu erkennen, was nicht schon in ihr, wenn auch unentwickelt, liegt? Unerkennbar könnte für sie nur das sein, was ihrem Wesen fremd und widersprechend wäre. Dies Bewußtsein über das unendliche Wesen der Vernunft ist der eigentliche Kern der platonischen Lehre vom Erkennen, als einer Erinnerung. Der Geist hat die Idee des Guten geschaut; durch die Kraft, mit welcher sie ihm in dem Gedächtniß bleibt, vermag er sie seinem eignen Bewußtsein zurückzuführen und sie in sich von Neuem zu erzeugen. Phaed. p. 72 — 77. Plato ist also nicht in jener Verzweiflung an der menschlichen Vernunft befangen, welche diese nicht als eine Kraft, sondern nur als eine die Wahrheit stets verkennende Schwäche des menschlichen Wesens erkennt. Vielmehr ist sie ihm eine Vollkommenheit, deren unendliche Macht ihn als wissenschaftliche Begeisterung so tief durchdraug.

Wenn nun die Erkenntniß der Idee des Guten die höchste ist, so haben alle Wissenschaften nicht ihren Zweck in sich, sondern sie sind nur Mittel, um das Aufsteigen zur höchsten Wissenschaft der Wahrheit, zur philosophischen Dialektik, zu erleichtern. Sie ist es, welche die übrigen vorbereitenden Wissenschaften voraussetzend, sich auf den Grund derselben richtet und sich ihrer nur als Gehülfen bedient, um das im niedern Schlamme vergrabene Auge des Geistes aufwärts zu erheben.

So geht also durch das ganze Gebiet des Erkennens die Idee des Guten als das einzige Prinzip der Wahrheit hindurch und macht es zu einem System der Wissenschaft. Wie die Wahrheit objectiv in der Idee ist, so wird sie subjectiv in der philosophischen Erkenntniß, welche alle andern Künste und Wissenschaften als bestimmendes Maasß umfaßt. Wissenschaft und sittliches Handeln ist aber bei Plato in strenger Einheit verbunden; wie die Idee das letzte Ziel des Erkennens ist, so ist sie auch der einzige Zweck der Sittlichkeit. Auf dem ethischen Gebiete ist sie die maasßvolle Besonnenheit (*σωφροσύνη*), welche den einzelnen Menschen zur Uebereinstimmung mit sich und der übrigen Menschheit führt. So ist sie kein unerreichbares Moralgesetz, welches der menschlichen Seele stets entfernt bleibt, sondern wiederum sein eignes Wesen, mit welchem er sich durch die unendliche Kraft seines Willens in eine sein Glück wahrhaft begründende Harmonie setzen kann. Wie aber im Erkennen des Menschen die Idee durch Bildung und Erziehung (*παιδεία*) zum Bewußtsein gebracht werden mußte, so liegt sie auch als Prinzip des Handelns nicht unmittelbar im Menschen, sondern sie wird erst als maasßvolle Besonnenheit durch den steten Kampf gegen die Begierde und Lust. Die Sinnlichkeit ist daher ein für die Bethätigung der *σωφροσύνη* nothwendiges Moment, ohne welches sie nicht zur Erscheinung gelangen kann; sie ist das Maasßlose, in welches sich das harmonische Maasß versenken muß, wenn anders dieses im Menschen erscheinen soll. Plato ist also entfernt davon, jenem Negorismus zu huldigen, welcher auf die gänzliche Abtödtung des Sinnlichen dringt, sondern er erkannte auch die Lust, sofern sie der Anschauung des Schönen und Wahren folgt, als die nothwendige Begleiterin des weisen und vernünftigen Menschen an. Denn durch den Sieg, welchen die Vernunft mit Hülfe des auf die That gerichteten Eifers (*τὸ θυμοειδές*) über die Sinnlichkeit erringt, wird das Maasß jeder einzelnen Kraft wiederhergestellt, so daß keine sich von der Harmonie des Ganzen zu trennen und eine besondere Geltung zu erlangen vermag. Die Tugend aber, welche durch die Einheit aller dieser Kräfte der Seele erzeugt wird, ist die Gerechtigkeit. In wessen Seele diese vollendete Einstimmung herrscht, und dessen körperliche Schönheit und Einstimmung auf die des Geistes sich gründet, ist in Wahrheit der musikalische Mensch. Republ. IX. p. 592, a: αἰεὶ τὴν ἐν τῷ σώματι ἀρμονίαν ἡς ἐν τῇ ψυχῇ ἕνεκα ζυμφορίας ἀρμονιόμενος φανεῖται, εἰάν περ μέλλῃ τῇ ἀληθείᾳ μουσικῶς εἶναι.

In der That erkennt der sittliche Mensch, wie ihn Plato als *μουσικός ἀνὴρ* bestimmt, kein ihm nur äußerlich bleibendes Gesetz für sein Handeln; er handelt in steter Uebereinstimmung und Versöhnung mit seinem eignen Wesen. Diesen hohen Standpunkt der Sittlichkeit für das menschliche Handeln bezeichnet Plato damit, daß er die Vernunft (*τὸ λογιστικόν*) als die versöhnende Kraft des Menschen erkennt; sie ist das absolute Maas, das eigentliche Sattungsvermögen des Menschen, seine wahre Wesenheit, welche ihn über jeden Widerspruch erhebend, zur Einheit mit sich führt.

Diese Gerechtigkeit als innere Gefinnung des Menschen muß aber auch zu der der innern Harmonie entsprechenden Aeußerung gelangen. Diese findet sie nur im Gemeinwesen, wie es zu einem lebendigen, organischen Ganzen im Staate wird. Durch die Gerechtigkeit findet der Einzelne seine wahre Berechtigung in dem allgemeinen Geiste des Staates, welcher das besondere Recht nicht für sich fixirt bestehen läßt, sondern in das organisch geordnete Ganze zurückführt. Indem die Gerechtigkeit so die Grundlage des Staates ist und das Leben desselben bedingt, erkennen wir in ihr die Idee des Guten wieder, welche im Organismus des Staates das maasvolle Verhalten der staatlichen Unterschiede erzeugt und so auch hier zur Wirklichkeit wird. Mag Plato immerhin bei der weitem Entwicklung seiner Ansicht vom Staate in einzelnen Bestimmungen paradox sein, so ist die eigentliche Bedeutung seiner Erkenntnis im Ganzen doch die richtige. Denn wie für alle Glieder unseres Körpers und für ihre physische Gesundheit und Lebensthätigkeit alle Kraft von ihrer organischen Verbindung ausgeht, so gründet sich auch die wahre Lebenskraft und Gesundheit des Wissens und Thuns der Individuen auf die lebendige Wechselwirkung mit dem allgemeinen Leben des staatlichen Organismus.

Aus dieser gedrängten Darstellung des platonischen Systems ergiebt sich, daß die Idee des Guten der eigentliche Kern, der Mittelpunkt des Ganzen, das Prinzip ist, welches die wissenschaftliche Form desselben bedingt. Alle Gedanken, sei es im Gebiete der Dialektik, sei es in dem der Natur oder des Geistes, sind Entwicklungen dieses einen Centrums. Zum ersten Male tritt uns bei Plato die Philosophie in dieser wissenschaftlichen Form entgegen, in einer Form, welche nicht der Zufälligkeit und Willkür des Subjects entnommen, sondern durch den Inhalt selbst gegeben ist. Die Idee des Maases war dem Plato die ewige Form, das Urbild, auf welches er im Geiste hinschaute, als er sein philosophisches Kunstwerk bildete; die maasvolle Harmonie ist ihm Gesetz des Seins, also auch seines eignen Denkens, sie ist ihm die höchste Form der Wahrheit, darum auch die innerste Seele seiner Werke. Eine höhere Idee aber vermochte der Philosoph nicht zu fassen, dessen ganzes Denken in dem Boden des griechischen Geistes keimt. Denn diese Idee ist das eigentliche Wesen des griechischen Geistes. Diese Durchdringung des Geistigen und Sinnlichen im Menschen, und nichts Anderes ist ja die Idee des Maases, schuf die plastischen Charaktere des öffentlichen Lebens; sie schuf in der griechischen Religion die Welt jener schönen, idealischen Göttergestalten, sie schuf jene ewig schönen Formen in der Kunst, die niemals Größeres und Schöneres darzustellen im Staude sein wird, weil ihr Wesen selbst kein anderes, als Einheit des Geistigen und Sinnlichen ist. Also war auch Platos That des Geistes eine wahrhaft griechische, wenn er das Maas zum höchsten philosophischen Begriff erhob, dem allein Wahrheit innewohnt, welcher allein für die Erkenntnis und für das Handeln der Menschen als Einzelner und im Staate das Gute sein kann. So ist also die Idee des Guten nichts Anderes, als das Wissen Platos von dem Wesen des griechischen Geistes selbst. Dieses Bewußtsein aber konnte nicht eher in der Philosophie Raum gewinnen, bevor nicht die innere Reflexion des griechischen Geistes erwacht war. Und Plato ist es, welcher den Prozeß dieser Reflexion schließt, indem er das Wesen des griechischen Geistes in seiner Idee des Guten zum Bewußtsein bringt.

Dies ist der Standpunkt, von dem allein eine objective Kritik Platos möglich ist, dies die Erkenntniß, welche den Mittelpunkt und die Stärke seines Systems ausmacht.

Aber auch Plato trägt als Grieche den geistigen Gehalt, welcher im griechischen Volke lebte, nur als dunkeln Drang in sich und stellt ihn daher noch als Einsprache eines außer ihm vorhandenen höheren Prinzipes, einer Idee, dar. Die Idee des Guten als den wirklichen Inhalt des griechischen Geistes zu fassen, war für Plato ein unmöglicher Standpunkt, weil sein Bewußtsein, das noch wesentlich im Boden dieses Geistes wurzelte, mit den Schranken desselben behaftet war und um diesen Geist völlig zu begreifen, sich über denselben hätte erheben müssen. Daß also Plato sich das Wesen des Volksgeistes in der Abstraction der Idee des Guten vergegenständlichte, ist nicht ein Mangel, welcher seiner Philosophie vorgeworfen würde, sondern vielmehr ein Anerkennen des für ihn einzig möglichen und nothwendigen Bewußtseins.

Erst nach dieser gewonnenen Erkenntniß, daß die platonische Idee das vergegenständlichte Wesen des griechischen Geistes ist, kann über die Frage entschieden werden, ob Plato die Aufgabe einer Versöhnung der Gegensätze, welche sich in der Entwicklung der Philosophie vor ihm herausgestellt haben, wirklich gelöst habe. Diese Gegensätze, welche Plato als sinnliche Einzelheit und denkende Allgemeinheit erfaßte, sind die Momente, welche, einander durchdringend, das Wesen des griechischen Geistes bilden. Insofern nun Plato einerseits die Nothwendigkeit, zur Einheit dieser an sich abstracten Momente fortzugehen, erkannte, löste er die Aufgabe und kam so zu dem Bewußtsein des in ihm lebenden Geistes. Insofern er aber andererseits die Einheit derselben als ein außer ihm vorhandenes, höheres Prinzip, als Idee des Guten, sich vergegenständlichte, ist die Versöhnung selbst nur eine Abstraction geblieben, durchaus nicht wirklich vollzogen. Dieser innere Widerspruch geht durch die ganze platonische Philosophie. Wenn nämlich die Idee allein wahr, die Wahrheit selbst ist, und Alles nur, insofern es Antheil an der Idee nimmt, objectiven Gehalt und Realität hat, so ist damit allerdings ausgesprochen, daß die Idee in den Dingen Verwirklichung findet und Natur, Sittlichkeit und Staat durchdringend, nicht jenseits der Wirklichkeit bleibt, aber ebenso auch, daß die Idee noch ein Anderes, von der Realität Getrenntes ist. Sollte es mit der Verwirklichung der Idee Ernst sein, so hätte Plato sich nicht des Ausdruckes bedient, daß die Dinge an den Ideen Theil nehmen (*μετέχειν*). Oder liegt in dem Ausdruck nicht offenbar, daß die Idee, die ja sich selbst genug und keines Andern bedürftig ist, ein Anderes ist, als die Dinge, die eben jener zu ihrer Wirklichkeit bedürfen? — Schon Aristoteles (*Metaphys. 1, 6. p. 23.*) erkannte richtig in der Idee Platos eine Abstraction, wenn er sagt, es fehle ihr das Prinzip der Bewegung, aus sich zu dem Werden überzugehen. In der That sieht man nicht, wie aus der unbewegten, keiner Veränderung von Zeit und Raum unterworfenen Idee die beweglichen und veränderlichen Dinge entstehen können; wenigstens liegt in der in sich abgeschlossenen Idee keineswegs die Nothwendigkeit ihres Werdens. Daher erscheint denn auch die Idee sowohl als das immanente Wesen der Dinge, als auch als äußerliches, nicht in ihnen liegendes Gesetz. Sollen die Gegensätze des ideellen Seins und realen Werdens vollständig zur Einheit gebracht werden, so muß das Werden als die einzige und vollkommene Erscheinung der Idee ausgesprochen werden; so muß erkannt werden, daß allerdings das Wesen als Gedanke Eines und unendlich, sein Dasein aber ebenso unendliche, sich gegenseitig ergänzende Mannigfaltigkeit ist und daß eben hierin der einzige wahre Reichthum des Wesens liegt, daß es nicht ein jenseitiges, vom Einzelnen verschiedenes ist, sondern daß gerade das Einzelne die alleinige Erscheinung des Wesens ist. Plato aber steht noch nicht auf der Höhe dieser Erkenntniß, weil er das Wesen nur als Gedanke, seine Erscheinung aber als den hinter dem Wesen zurückbleibenden Ausdruck des Gedankens faßt.

Diese abstracte Anschauung Platos, die sich auch in jenem Vergleich der Idee des Guten mit der Sonne offenbart, und wodurch derselben allerdings ein unsichtbares, übernatürliches und übermenschliches Wesen verliehen wird, scheint für manche Beurtheiler der platonischen Philosophie die Veranlassung gewesen zu sein, die Idee des Guten als identisch mit dem persönlichen Gotte Platos zu fassen. Namentlich ist dieser Gedanke nach dem Vorgange der Neu-Platoniker vertreten von Bonitz *disputationes Platonicae duae* Dresden 1837; dagegen entschieden sich für die Verschiedenheit der Idee des Guten und des persönlichen Gottes besonders C. F. Hermann im *index lectionum in academia Marburgensi per semestre hib. 18^{32/33} habendarum* und Trendelenburg *de Platonis Philebi consilio*. Der Grund dieser Meinungsverschiedenheit beruht auf dem Widerspruche in der Vorstellung Platos selbst. Indem er nämlich die Idee des Guten, das wahre Wesen aller Dinge, als ein über diese erhabenes, höheres Prinzip faßt, welches, wie die Sonne, Licht verbreitend in die Schattenwelt hineinscheint; indem er ferner sie die Ursache aller Dinge nennt, um derenwillen sie entstehen, hat man daraus geschlossen, die Idee des Guten sei der eigentlich schaffende Gott. Mit Recht hat man aber gegen diese Behauptung die wahre Auffassung Platos geltend gemacht, welche sich in diesem Verhältniß Gottes zur Idee des Guten ganz an die ächt griechische Anschauung des Verhältnisses anlehnt, in welchem der Künstler zu der in seinem Kunstwerk ausgedrückten Idee steht. Wie dieser die Idee seines Werkes zuerst denkt, und auf sie im Geiste hinschauend, den rohen Stoff zum Träger derselben umbildet, so schafft Gott das Universum, indem er, auf die Idee des Guten hinschauend, die formlose Materie nach jener ewigen Form sich selbst ähnlich macht. Die Idee des Guten ist also nicht der schaffende Gott, sondern das über ihn selbst mächtige Wesen, die ihn bestimmende Kraft, welche ihn zum „neidlosen“ Schaffen einer seinem Wesen ähnlichen Welt antreibt.

In der That erklärt so Plato nach dem wahren Inhalt seiner kosmogonischen Vorstellung die Entstehung der Welt durch sich selbst, da er ihre wirkliche, natürliche Existenz aus dem mit natürlichen Qualitäten verbundenen Kosmos, der im Gedanken des Schöpfers lebt, ableitet. Das thut er freilich unbewußt. Obgleich er das Wesen der Dinge als ein absolutes, höheres Prinzip faßt, so fühlt er dennoch die Nothwendigkeit, von der abstracten Idee zur Realität des Universums herabzusteigen, welches den für alle natürlichen Reize empfänglichen Griechen durch seine organische Schönheit entzücken mußte. Um aber eine Verbindung seines Gedankens mit der Wirklichkeit der Natur zu finden, wie konnte er anders dieser Nothwendigkeit genügen, als dadurch, daß er die materielle Natur als Begriff der maassvollen Schönheit in die Idee des Guten aufnahm? Wie konnte er anders seinen theoretischen Drang befriedigen, als dadurch, daß er als Grund der Natur wieder eine reale, gegenwärtige, in seiner griechischen Anschauung sich bethätigende Kraft der Natur, das harmonische Maass, setzte und aus rein natürlichen Qualitäten seine poetische Kosmogonie schuf? Der platonische Gott, der Schöpfer dieser Welt, in welchem diese natürliche Macht als Idee des Maasses lebt, ist daher selbst ein kosmisches, natürliches Wesen und wird in diesem Sinne *δημιουργός, ποιητής, γυτιουργός, νοῦς βασιλεύς* genannt. Zur Schaffung dieses großen Kunstwerkes bedurfte der ästhetische Sinn Platos eines Künstlers, welcher, die Idee der Natur in sich tragend, sie außer sich zu setzen d. h. zu schaffen gezwungen ist. Gott ist ihm daher ein aus der Welt selbst abgeleitetes Wesen, entsprungen aus der Noth des noch an die griechische Anschauung gebundenen Geistes, dem das Dasein eines Kunstwerkes ohne bewegendes Prinzip unerklärlich ist, kein absolut nothwendiges Wesen, welches um seiner selbst willen, sondern ein Wesen, das um der Welt willen da ist.

Dieser innere Widerspruch in der Naturanschauung Platos, einerseits das Universum als selbstständig, andererseits aber wenigstens in seinem Anfange abhängig zu denken, zeigt sich auch besonders in jenem Mythos,

welcher im Politicus p. 268. sq. enthalten ist, und nach welchem die Welt, die, des Körperlichen theilhaftig, der Veränderung unterworfen ist, bald von Gott geführt und bewegt, bald auch, nach Verlauf bestimmter Zeiträume, sich selbst leitet. So ist also die Erschaffung der Welt von Plato in eine ferne Vergangenheit gelegt, während zugleich ihre Selbstständigkeit, ihr harmonischer, lebendiger Organismus seine Sinne und Gedanken eingenommen hat und mit der Macht der Gegenwart auf ihn wirkt.

Daß die Idee des Guten das vergegenständlichte Wissen Platos vom griechischen Geiste ist, bestätigt auch seine Lehre vom Erkennen; zugleich aber auch, daß die Idee, weil sie ein objectivirtes Prinzip bleibt, einen innern Widerspruch in sich trägt. Der subjective Geist trägt nach Plato das Bewußtsein aller Realität in sich. Darin liegt die Wahrheit seines Gedankens. Wenn aber andererseits die Idee des Guten allein die Realität ist, wenn Alles nur Wirklichkeit hat, insofern es Idee ist, welche nur auf dem Wege der Abstraction und Negation dem Denken gegenwärtig ist, so steht der Geist hier noch immer der Realität gegenüber, und verhält sich in dem Erfassen derselben nur immer zu sich selbst. Die Wirklichkeit gilt ihm nicht als Wirklichkeit, sondern als Gedankending. So über sich selbst nicht hinauskommend, bleibt der Geist der wahren Realität fremd und gefällt sich in diesem mystischen Verhalten zu sich selbst, im phantastischen Wahne, er habe die Wirklichkeit begriffen, statt nur deren Abstraction und Negation d. h. sich selbst erfaßt zu haben. Es ist dies bei Plato eine genaue Consequenz seiner Weltanschauung. Denn wenn das reale Werden der Dinge nicht die einzige und vollkommene Erscheinung der Idee ist, diese vielmehr noch ein besonderes, abstractes Sein für sich in Anspruch nimmt, woran das Werden nicht Theil hat, ein Sein, welches das unerreichbare Urbild der Dinge bleibt, die Sonne, die nur in die Schattenwelt hineinscheint, — so muß natürlich auch dies höchste, ideale Sein in seiner Abstraction unwirklich und nur einem die Wirklichkeit negirenden Denken zugänglich sein, worin der Geist nur sein eignes Wesen, nicht das der Dinge zum Gegenstande hat. Hätte Plato die Identität des Ideellen und Realen vollständig durchgeführt, so hätte er das reale Werden für die alleinige und vollständige Manifestation der Idee erkannt, er hätte den Zweck jedes Dinges ihm selbst immanent gefunden und das Einzelne als die vollkommene Erscheinung des sich in unendliche Unterschiede darlegenden Allgemeinen bestimmt. Aber die platonische Erkenntniß geht den umgekehrten Weg. Weil das Allgemeine, die Gattung, nicht im Einzelnen zur vollständigen Erscheinung gelangt, negirt Plato dasselbe und steigt durch Abstraction zur Idee auf, welche an sich nur als Gedanke wirklich ist und in der das Denken lediglich sich selbst zum Gegenstande hat. Oder ist etwa die Idee des Maaßes etwas Anderes, als das Denken selbst, welches, insofern es nur den Gedanken, die Idee denkt, in sich harmonisch ist, — als das Maaß seiner selbst, aber nicht der wirklichen Dinge? Aber Plato fühlt auch zugleich die Leerheit dieses Denkens; das Allgemeine genügt ihm wegen der Unbestimmtheit nicht, er wird daher gezwungen zur Bestimmtheit wieder fortzugehen und den reinen Aether des Gedankens verlassend, steigt er zur unendlichen Fülle und Mannigfaltigkeit der diesseitigen Wirklichkeit herab, deren Macht und Wirkung sein theoretischer Geist sich nicht entziehen konnte. Aber schwer rächt sich die Wirklichkeit an dem, der es einst wagte, sie zu verläugnen. Wie jener zuerst seinen Sinn gegen sie verschloß, so verschließt sie sich jetzt seinem Geiste, welcher vom reinen Aether des nur in sich webenden Gedankens geblendet ist. Weit entfernt, die Wirklichkeit zu erkennen, sieht er mit getrübttem Geiste hier nur unwirkliche Schattenbilder und den Vorwurf der Täuschung und Blindheit, welchen er seinen sich an der Wahrheit des realen Werdens erfreuenden Brüdern macht, zieht er sich selbst zu. So der daseienden Wirklichkeit entfremdet, kann er nur in der Rückkehr zur jenseitigen Abstraction Ersatz finden.

Der Widerspruch der platonischen Lehre vom Erkennen liegt also darin, daß einerseits die subjective

Bernunft des Menschen die unendliche Gewißheit des Geistes ist, die ganze Realität zu erfassen, daß sie aber andererseits nur zur Erkenntniß der Wahrheit gelangen kann durch die Negation der Realität, so daß diese nur ein unberechtigter Schein gegen das Licht der Wahrheit bleibt.

Diese Lehre vom Erkennen bedingt daher auch die von der Unsterblichkeit der menschlichen Seele. Wenn die Wahrheit nur durch die Abweisung aller Wirklichkeit erkennbar ist, so folgt daraus mit Nothwendigkeit, daß die höchste Erkenntniß nur dann vom Menschen erreicht werden kann, wenn seine Seele sich von der störenden Wirklichkeit befreit hat und aller Gemeinschaft mit dem Körper entsagend, rein für sich selbst ihr nachforscht. Phaedon p. 65, e. — p. 67, a. Diese Ansicht Platos drückt nicht etwa den Wunsch eines sich unter dem Drucke dieses Lebens beschränkt fühlenden Gemüthes nach einem bessern, schönerm Leben aus, sondern nur das Bewußtsein von dem unendlichen Wesen des menschlichen Geistes. Wenn daher die Erhabenheit dieser Gedanken über Unsterblichkeit in diesem Sinne volle Anerkennung finden muß, so entgehen sie dennoch nicht dem allgemeinen Vorwurf einer Abstraction. Insofern nämlich nach Plato das unendliche Wesen des Geistes nur in einem andern, von den Schranken der Natur befreiten Leben die Erkenntniß der ewigen Idee des Guten erreicht, wird dadurch angedeutet, daß die daseiende Wirklichkeit nicht mit der Idee im Einklang ist, sondern ihr widerspricht. Wie aber überhaupt die Vorstellung von einem andern Leben die Realität dieses Lebens nicht durchaus negirt, sondern das Jenseits immer unter dem Bilde des von den Schranken befreiten Diesseits erkennt, so drückt auch bei Plato das Jenseits nur das Bild der ihn umgebenden Wirklichkeit aus. Was er als wesentlichen Inhalt des Diesseits erkennt, die Idee des Maaßes, der Schönheit und Wahrheit, wird als ein die Wirklichkeit negirender Gedanke in das jenseitige Leben erhoben. Darin eben liegt das Abstracte seiner ganzen Auffassung.

Auch in der platonischen Ethik kommt derselbe Widerspruch zur Erscheinung. Das Prinzip derselben ist dieses, daß die Idee des Guten auch im Einzelnen durch die Tugend der maäßvollen Besonnenheit und der Gerechtigkeit d. h. durch das harmonische Verhalten der Seele zu sich selbst verwirklicht wird. Gerade dies beweist am meisten, daß die Idee nichts Anderes, als das vergegenständlichte Bewußtsein des griechischen Geistes ist. Der *μνοεινός ἀνὴρ*, wie ihn Plato als den vollkommenen Menschen darstellt, giebt er uns nicht in der That das Ideal des plastisch gebildeten griechischen Charakters? Treten uns nicht aus diesem Bilde jene Heroen des griechischen Geschlechtes, die Gestalten eines Aristides, Perikles, Sokrates, ja des Plato selbst in klaren und deutlichen Zügen vor die Seele? Wie der Künstler seinen Statuen der Götter dadurch die, noch von uns so bewunderte, künstlerische Vollendung gab, daß er ihnen dieses schöne harmonische Maaß des Sinnlichen und Geistigen einbildete, so vermochte auch in Plato keine höhere sittliche Vollendung zum Bewußtsein zu kommen, als die wirkliche Sittlichkeit des griechischen Volkes. Da er jedoch diese Sittlichkeit nicht als das im Griechenthume erscheinende Wesen erkannte, sondern dieses vielmehr als ein höheres Prinzip, als ein Sein—Sollen, außer sich verlegte und als höheres Moralgesetz der Verähnlichung mit Gott aussprach, findet sich auch hier die einen Widerspruch in sich tragende Abstraction. Einerseits nämlich erhebt Plato den Menschen zu jener sittlichen Freiheit, mit welcher er die Bestimmung seines Handelns lediglich in sich selbst findet, andererseits aber zieht er ihn zu geistiger Abhängigkeit herab, wenn er ein unerreichbares Gesetz dem menschlichen Handeln gegenüberstellt.

Nothwendig bedurfte daher auch Plato der Vorstellung eines Lohnes für den Gerechten und einer Strafe für den ungerecht Handelnden. Aber auch hier derselbe Widerspruch. Auf der einen Seite das Bewußtsein der innern Uebereinstimmung als Glück und der innere Zwiespalt als Strafe; auf der andern

Seite aber Beides wieder außerhalb der Gegenwart in ein Jenseits verlegt. Theaeth. p. 177, a. *ἐὰν μὴ ἀπαλλαγῶσι τῆς δεινότητος, καὶ τελευτήσαντας αὐτοὺς ἐκεῖνος μὲν ὁ τῶν κακῶν καθαρός τόπος οὐδέξεται, ἐνθάδε δὲ τὴν αὐτοῖς ὁμοιότητα τῆς διαγωγῆς ἀεὶ ἔξουσι, κακοὶ κακοῖς ζυγόντες.*

Die Consequenz der platonischen Abstraction kommt denn auch endlich in der Politik zur Erscheinung. Die Idee des Maaßes tritt hier als Gerechtigkeit d. h. als das harmonische Verhalten der sich im Staate bethätigenden menschlichen Kräfte auf und erzeugt so den durch die Wechselwirkung seiner Unterschiede lebendigen staatlichen Organismus. Derselbe entsteht aber nur dadurch, daß die abstracte Idee über das Einzelne hinübergreift, welches nur zur Geltung kommt, insofern es sich dem Allgemeinen unterwirft. So kommt das einzelne Individuum nur durch den allgemeinen Willen des Staates dazu, sich thätig zu erweisen; dieser ist der Zweck, das Individuum nur das Mittel, jenen in die Wirklichkeit zu setzen. Bei einer vollständigen Durchdringung des Idealen und Realen hätte Plato das umgekehrte Verhältniß des staatlichen Organismus aussprechen müssen. Die einzelne Subjectivität trägt den Zweck als ein unbestimmtes Allgemeines in sich, und um dasselbe zu verwirklichen, giebt sie sich schaffend und wirkend der menschlichen Gesellschaft hin, welche durch die Vereinigung der Kräfte Aller das Mittel gewährt, die subjective Freiheit zu bethätigen.

Wenn aber auf diese Weise die Erkenntniß, daß in dem ganzen Gedankensystem Platons der geistige Inhalt, welcher im griechischen Volke lebendig war, zum Begriff erhoben ist, ihre Bestätigung gefunden hat, so scheint damit die frühere Behauptung, daß Platons Aufgabe ein welthistorisches Prinzip enthalte, im Widerspruch zu stehen. Nicht ein allgemein Menschliches, sondern nur das Griechisch-Nationale bildet ja den wesentlichen Inhalt seiner Philosophie, und es würde daher etwas Fremdes, welches über die Grenzen des griechischen Geistes hinausgeht, in sie hineingelegt werden, wollte man darin mehr, als nur Elemente des griechischen Bewußtseins finden. Dieser Einwand würde mit der Behauptung zusammenfallen, daß der griechische Volksgeist überhaupt in sich völlig abgeschlossen sei, und mit der übrigen Entwicklung des Menschengeslechtes in keiner Verbindung stehe. Aber die Widerlegung dieses Einwandes erscheint da kaum nothwendig, wo bereits ein anderes Prinzip der Forschung allgemeine Anerkennung gefunden hat, wo an Stelle der nur äußerlichen Erinnerung an die Vergangenheit sich der Grundsatz geltend gemacht hat, die Entwicklung des Menschengeschlechtes als ein großes Ganzes zu erfassen und das Alterthum als eine nothwendige, vernünftige und darum auch ewig gegenwärtige Phase der Menschheit zu begreifen. Wenn also das Wesen des griechischen Geistes von Plato als philosophischer Gedanke dargestellt wurde, so hat er selbst durch seine Geistesthat die Culturstufe Griechenlands zu jener höhern Berechtigung hingeführt, einen allgemein menschlichen und darum auch gegenwärtigen Gehalt aus sich erkennen zu lassen. Denn es ist kein anderes Band, welches die Vergangenheit mit der Gegenwart zusammenschließt, als allein der Gedanke.

Indem nun die nothwendige Aufgabe der platonischen Philosophie darin erkannt wurde, die Gegensätze des Idealen und Realen, des Geistes und der Natur zu versöhnen, so liegt darin nicht etwa eine Wahrheit, welche neben mancher andern Anspruch darauf machen könnte, der Gegenwart Interesse zu gewähren, sondern vielmehr das Prinzip, welches überhaupt die geistigen und materiellen Kräfte des Menschen in Bewegung setzt, seine alleinige Arbeit, mit welcher er seit Jahrtausenden in ewigem, unermüdlichem Ringen begriffen ist. Der griechische Geist war es, welcher in den Begriff der maaßvollen Schönheit die Einheit von Natur und Geist setzte; sein Bewußtsein steht daher wesentlich auf dem Standpunkt der Kunst.

Aber der Geist vermag auf dieser Stufe noch nicht zu seinem Selbstbewußtsein zu kommen; er ist noch in der Natur als schöne Form versenkt und daher die Natur das Moment, welches über ihn hinübergreift.

Wenn daher auch Plato noch so abstrakt das Wesen des griechischen Volksgeistes zu fassen bemüht war, so kann dennoch in seiner Idee des Maaßes nichts Anderes erkannt werden, als der von der Natur bestimmte Geist, welcher sein wahres Selbstbewußtsein noch nicht zu erfassen vermochte.

Aus diesen Banden der Natur suchte das Mittelalter den menschlichen Geist zu befreien. Indem es aber die Natur nur als ein verworrenes, dem Geiste feindliches Prinzip erkannte, war es genöthigt, das Wesen des menschlichen Geistes in die gewaltsame Abstraction eines Jenseits zu bannen und verfiel in dem vom Geiste verstoßenen Diesseits erst recht der nun willkürlich schaltenden Natürlichkeit. Dieser die Kräfte des Menschen fesselnden Entzweiung folgte als Versöhnung das wahre Selbstbewußtsein. Der Geist sieht nun nicht mehr in der Natur eine fremde, ihm feindliche Macht, welcher er sich durch strenge Entfagung zu entziehen hat; vielmehr erkennt er in ihr sein eignes, innerstes Wesen wieder und indem er in ihre geheimsten Tiefen mit unermüdlichem, wissenschaftlichem Forschen dringt, wird er sich seines eignen Wesens bewußt und gewinnt immer mehr an Erkenntniß seiner selbst und seiner hohen Bestimmung. So erst wird der Mensch der selbstbewußte Herr der Natur.

