

PLATONS
S T A A T

VON

F. SCHLEIERMACHER.

BERLIN, 1828.
GEDRUCKT UND VERLEGT
BEI G. REIMER.

PLATONS
WERKE

VON

F. SCHLEIERMACHER

DRITTEN THEILES ERSTER BAND.

DER STAAT

EINLEITUNG	S. 3.
ERSTES — ZEHNTES BUCH	S. 73.
ANMERKUNGEN.	S. 529.

BERLIN, 1828.

GEDRUCKT UND VERLEGT
BEI G. REIMER.

P L A T O N S
W E R K E.



DRITTFN THEILES ERSTER BAND.

DER STAAT.

E I N L E I T U N G.

Wenn man den Umfang dieses Werkes auch mit den grössten unter denen, die ihm in unserer Anordnung vorangegangen sind, vergleicht, und bedenkt, daß es doch als Ein ohne Unterbrechung fortlaufendes Gespräch, und zwar das erst am Abend begonnen habe, wieder erzählt wird: so muß man schon sehr lebhaft durch das Gastmahl davon überzeugt worden sein, daß, wen Sokrates einmal faßt in Reden, der auch die ganze Nacht aushalten müsse bis in den lichten Morgen hinein, und wenn auch die Andern alle sich schon davon gemacht oder sich dem Schlaf ergeben haben, und daß er eben so unermüdet ist eigne oder fremde Reden zu wiederholen als von vorne herein die Wahrheit gemeinschaftlich mit Andern aufzusuchen und zu entwickeln. So erscheint er hier, indem er das ganze Gespräch gleich am unmittelbar folgenden Tage hinter einander wieder erzählt, und so verhielt es sich auch Tages zuvor, als es zuerst gehalten wurde. Denn von der großen Gesellschaft, welche Anfangs theils den Sokrates und den Polemarchos begleitend namhaft gemacht wird, theils auch sich in des letzteren Behausung vorfindet, verliert sich der größte Theil allmählig, man weiß nicht wie; wenigstens sagen sie es nicht, daß sie den sich immer wei-

ter ausspinnenden sokratischen Reden von der Gerechtigkeit und vom Staat die vorbehaltene Schau des neu aufgekommenen festlichen Fakkeltanzes vorziehen. Nur die beiden Söhne des Ariston, welche, nachdem zuerst Polemarchos und Thrasymachos über den Begriff der Gerechtigkeit mit Sokrates verhandelt hatten, durch tapfere Einwendungen einen vorzüglichen Beruf dazu bekundeten, halten auch tapfer aus abwechselnd dem Sokrates Rede stehend, ohne jedoch dafs es in den meisten Fällen eine besondere Bedeutung zu haben scheint, ob Glaukon oder Adeimantos das Wort führt.

Scheint nun der Schriftsteller durch diese Einkleidung den Wunsch auszusprechen, die Leser möchten das Werk eben so hintereinander als Ein ungetheiltes Ganze in sich aufnehmen und genießen, wie die Reden selbst ohne Unterbrechung gesprochen sein sollen und ohne Absatz wieder erzählt: so tritt dem wieder die Eintheilung in zehn Bücher entgegen. Diese ist allerdings, wengleich Aristoteles sie nicht berücksichtigt, uralt, und weil schon seit den Commentatoren des Stagiriten das Werk immer nach dieser angeführt wird, muß sie auch immer beibehalten werden; allein dafs sie von Platon selbst herrühre, ist wol nicht wahrscheinlich zu machen. Mir wenigstens widerstrebt es anzunehmen, dafs wenn er das Werk zu theilen nöthig gefunden hätte, er eine so ganz mechanische gar nicht gliedermässige Zerstückelung sollte angegeben haben, die jeder, der den innern Zusammenhang des Ganzen aufsuchen will, ganz bei Seite stellen muß, wenn er nicht soll in Verwirrung gerathen. Denn nur mit dem Ende des ersten Buches schließt auch der erste Theil des

Werkes, und eben so beginnt mit dem Anfang des letzten Buches auch der Schluß des Ganzen; außerdem aber treffen mit einem in Bezug auf den Inhalt bedeutenden Abschnitt nur noch das Ende des vierten und des siebenten Buches zusammen. Alle übrigen Bücher brechen so in der Mitte einer Verhandlung ab, daß auch nicht einige Redensarten daran gewendet werden konnten, Schluß oder Eingang zu bezeichnen. Da nun die Bücher einander an Umfang ziemlich gleich sind, so kann sich die Sache leicht so verhalten, daß man den ersten bedeutenden Abschnitt als Maafsstab angenommen und so viel Theile gemacht hat als sich in ziemlicher Gleichheit mit diesem ergeben wollten, ein Verfahren, wobei man offenbar nur die Abschreiber und die Büchersammlungen im Auge haben konnte.

Beseitiget man demnach den Gedanken gänzlich, daß diese Eintheilung eine ursprüngliche mit der innern Anordnung des Ganzen zusammenhängende sei, und geht um letztere zu finden den Andeutungen des Werkes selbst nach: so muß man es dem Verfasser zum Ruhme nachsagen, daß er auf alle Weise gesucht hat, dem Leser den Mangel zweckmäßiger äußerer Abtheilungen zu ersezen, und die Auffassung des Zusammenhanges möglichst zu erleichtern. Denn es ist mit musterhafter Genauigkeit jede irgend bedeutende Abschweifung, wo sie beginnt, auch angedeutet, und am Ende wird wieder auf den Punkt zurückgewiesen, wo der Faden wieder aufgenommen werden muß. Eben so wird es überall sehr bemerklich gemacht, wo ein neuer Abschnitt beginnt; und zusammenfassende Wiederholungen des bisherigen sind so wenig gespart, daß es je-

dem nur irgend aufmerksamen Leser höchst leicht sein muß den Faden zu behalten, ja daß es fast unmöglich scheint über die wahre Abzwekkung des Werkes, und über das Verhältniß der einzelnen Theile zu der Einheit des Ganzen in Ungewißheit zu gerathen.

Der Gang des ganzen Werkes aber ist folgender. In dem vertraulichen Eingangsgespräch zwischen Sokrates und Kephalos vorzüglich über das Alter gedenkt letzterer auch der Sagen über die Unterwelt, welche auf dieser Lebensstufe sich besonders vergegenwärtigen, und rühmt es als den bedeutendsten Vortheil des Wohlstandes, daß der Reiche getrosteren Muthes dem bevorstehenden entgegengehen könne, indem er weniger als die Dürftigen zur Ungerechtigkeit versucht worden sei. Hieran nun knüpft Sokrates die Frage über das Wesen der Gerechtigkeit, indem er sogleich eine sehr geläufige Erklärung, daß sie Wahrhaftigkeit sei im Reden und Treue im Wiedergeben, durch bekannte Instanzen als unzureichend abweist. Und hier überläßt Kephalos, zu solchen Gesprächen ohnedies schon zu betagt, seine Stelle, um draussen des Opfers zu pflegen, seinem Sohne Polemarchos, welcher sich hinter eine von Simonides gegebene Erklärung der Gerechtigkeit verschanzt, die jedoch Sokrates ebenfalls mit Anwendung der schon oft bewährten Methoden vernichtet. Hierauf tritt mit sophistischer Grofsprecherei, die hie und da sogar an die unfeinen Späße im Euthydemos erinnert, der chalkedonische Thrasymachos auf, und übernimmt die Stelle des Kallikles im Platonischen Gorgias, indem er die Behauptung aufstellt, das Gerechte sei nur die von den Stärkeren zu ihrem eigenen Vor-

theil gemachte Sazung; daher auch gerecht sein dem Schwächeren zum Schaden gereiche die Ungerechtigkeit aber eine Weisheit sei und das ungerechte Leben das einzig förderliche. Sokrates schützt sich durch die Analogie aller herrschenden Künste, welche insgesamt das Beste Anderer und zwar der Schwächeren besorgen, keinesweges das eigene. Und weil die Weisen in jeder Sache nicht über das Maafs ihrer Kunstgenossen und der Sache selbst hinauswollen, die Ungerechten aber gar kein Maafs anerkennend dieser Regel nicht folgen, so sei auch wol schwerlich die Ungerechtigkeit eine Weisheit zu nennen. Hieran knüpft sich zuletzt der Beweis, daß die Ungerechtigkeit weit entfernt stark zu machen und dadurch Vortheil zu bringen vielmehr, weil sie wesentlich Zwietracht errege, unkräftig sei; mithin das gerechte Leben allein das glukselige, weil auch die Seele ihr Geschäft, nämlich das Berathen Herrschen Besorgen, nur durch die ihr eigene Tugend, und das sei doch schon eingestandenermaßen die Gerechtigkeit nicht aber die Ungerechtigkeit, vollkommen verrichten könne. So schließt das erste Buch zwar mit dem Siege des Sokrates über den Sophisten, aber auch mit der Klage des Siegers selbst, daß das Wesen der Gerechtigkeit immer noch nicht gefunden sei, mithin auch die aufgeworfene Frage noch ganz unberührt da stehe, durch welchen Schluß also dieses Buch deutlich genug als Einleitung bezeichnet wird, so daß die bisherigen Reden nur als Vorbereitung einen Werth haben können.

Dasselbe wird aber eben dadurch auch behauptet von allen in dieser Uebersetzung früher mitgetheilten sokratischen Gesprächen, so

viele davon von irgend einer Tugend handelnden, indem sie ja alle die richtige Erklärung nicht auffanden. So behandelte Protagoras die Frage von der Einheit und von der Lehrbarkeit der Tugend, aber ohne den Begriff derselben aufzustellen; so ist im Laches von der Tapferkeit die Rede und im Charmides von der Besonnenheit. Ja da auch in der Frage von der Gerechtigkeit der Gegensatz zwischen Freund und Feind ein bedeutendes Moment bildet, mögen wir auch des Lysis hier gedenken. Daher ist es auch gewiss nicht unabsichtlich, vielmehr ein sehr bestimmt aufgefaßter Zweck und sehr besonnen durchgeführt, daß dieses erste Buch unseres Werkes auf jede Weise jene früheren ethischen Schriften dem Leser ins Gedächtnis zurückruft, man sehe nun auf die Methode der Untersuchung oder auf den Gang der Composition oder auf den Styl und die Sprache. Am stärksten freilich ist überall der Anklang an den Protagoras, der ja auch die ethische Frage allgemeiner behandelt als irgend ein anderes von jenen Werken. An dieses Gespräch erinnert die Pracht der Zurüstung und des Einganges, die Menge der zum Theil berühmten Personen, des Sophisten Vorliebe für lange aber keine Prüfung aushaltende Reden und sein entschiedener Widerwille gegen das Gespräch, die Berufung auf den lyrischen Dichter in ethischen Dingen, mit einem Worte nur nicht alles. Und wenn allerdings das Thema des Thrasymachos auch sehr bestimmt an den Gorgias erinnert, so trifft das nicht übel zusammen mit der Stellung, welche wir jenem Gespräch angewiesen haben, nämlich als Uebergang von der ersten Hauptmasse der platonischen Werke zu der zweiten. Diese Methode,

das frühere durch Aehnlichkeit in Erinnerung zu bringen, ziemt nun freilich einem Schriftsteller ganz vorzüglich, dem schon die Form seiner Werke nicht gestattete, in den späteren sich gradezu auf die früheren zu berufen; aber doch ist die ganze Erscheinung nicht hieraus allein zu erklären, sondern diese Absicht hätte leichter durch einzelne Andeutungen können erreicht werden. Vielmehr wenn wir Platons Meinung ganz verstehen wollen, dürfen wir nicht aus der Acht lassen, daß diese ganze Aehnlichkeit unseres Werkes mit den älteren ethischen Gesprächen auch am Ende dieses ersten Buches gänzlich verschwindet. Das Gewühl der Personen verliert sich, und niemand nimmt mehr Theil am Gespräch als Glaukon und Adeimantos, wiewol später noch einmal Alle als anwesend aufgeführte herbei gerufen werden. Nur ein einziges Mal regt sich Thrasymachos aber ganz versöhnt und beschwichtigt, gleichsam um anzudeuten, daß alle Fehde mit den Sophisten ein Ende habe. Auch die Methode ändert sich gänzlich; Sokrates tritt nicht mehr fragend als der Nichtwissende auf, der nur im Dienste des Gottes die grössere Unwissenheit aufsucht, sondern als einer der gefunden hat trägt er in strengem Zusammenhange fortschreitend die gewonnenen Einsichten mit. Ja auch dem Style nach tragen nur noch die nächsten Reden der beiden Brüder als den Uebergang bildend eine Aehnlichkeit mit dem bisherigen, hernach nichts mehr von dialogischer Pracht und reizender Ironie, sondern bündige Strenge allein soll den Preis gewinnen. Der gesammte Apparat der jugendlicheren Virtuosität glänzt hier noch einmal im Eingang, und erlischt dann auf immer, um so verständlich als möglich zu

gestehen, daß alles Schöne und Gefällige dieser Art doch auf dem Gebiet der Philosophie nur in vorbereitenden mehr spornenden und anregenden als fordernden und befriedigenden Untersuchungen seinen Ort habe, daß aber, wo eine zusammenhängende Darstellung von den Resultaten philosophischer Forschung gegeben werden soll, solcher Schmuck mehr abziehend wirken als die vollständige Auffassung fördern würde. — In diesen vorbereitenden Reden werden aber einige Punkte aufgestellt, auf welche noch kurzlich aufmerksam zu machen nützlich sein mag, da sie sich in der Folge bedeutend erweisen, ohne doch hier besonders herausgehoben zu werden. Der erste ist, daß bei der Vergleichung der verschiedenen eine Herrschaft ausübenden Künste der daraus entstehende Gewinn von dem eigentlichen Zweck der Kunstübung ganz gesondert, und die Geschicklichkeit im Erwerben vielmehr als eine besondere Kunst aufgestellt wird, welche in solchen Fällen ein und derselbe Mann noch neben seiner andern besitzt. Dies giebt zuerst einen Aufschluß über das, was in früheren Gesprächen, vorzüglich dem Gorgias und dem Sophisten, über die Schmeichelkunst in allen ihren mannigfaltigen Verzweigungen gesagt wurde. Denn aus jeder Kunst kann eben so gut als aus der wahren Dialektik und Rhetorik eine Schmeichelkunst werden, wenn sie nur als eine Art und Weise der Erwerbtüchtigkeit behandelt wird. Es ergiebt sich aber daraus auch, was vielen der späteren Aufstellungen zum Grunde liegt, daß jede zumal herrschende Kunst, je höher sie gestellt sein und je reiner sie geübt werden soll, desto mehr von dieser Beimischung des Gewinnenwollens

frei sein muß. Der zweite Punkt ist die von den Mitunterrednern sehr leicht, ja ohnerachtet mancher damaligen der Sache günstigen Umstände doch zu leicht zugestandene Behauptung, daß nämlich die, welche am meisten geeignet sind zu regieren, sich doch damit nur deshalb befassen, weil eine Strafe darauf steht, und wenn auch keine andere doch die, daß sie widrigenfalls selbst von Schlechteren regiert werden. Indefs dürfen wir die Leichtigkeit, mit welcher dieser für den platonischen Staat höchst bedeutende Satz hier im allgemeinen durchgeht, ihm nicht zum Fehler anrechnen, da die besondere Art, wie er hernach in Anwendung gebracht wird, sich in einer höchst glänzenden Darstellung rechtfertigt. Drittens ist noch zu beachten, daß schon die letzte Verhandlung des Sokrates mit dem Thrasymachos die Wendung nimmt, die Gerechtigkeit nicht darzustellen als etwas nur zwischen zwei von einander gesonderten stattfindendes, sondern auch als etwas inneres, und so auch die Ungerechtigkeit als etwas innerlich Zwiespalt und Zerstörung anrichtendes, wenn sie den Theilen eines und desselben Ganzen gegen einander einwohnt. Durch welche Betrachtung nun auch der Weg gebahnt ist zu der Art und Weise, wie die Frage von der Gerechtigkeit im folgenden behandelt wird.

Die Bestimmung dieser Art und Weise und die Vorbereitungen zu dem beschlossenen Verfahren enthält nun der zweite Theil des Werkes, welcher das zweite und dritte und auch noch den Anfang des vierten Buches umfaßt. Die Fortschreitung aber ist diese.

An jene Klage des Sokrates, daß der Begriff der Gerechtigkeit noch nicht aufgefun-

den sei, schließt sich eine Deuterologie des Glaukon für den Thrasymachos, als habe dieser seine Sache zu früh aufgegeben, indem, daß die Gerechtigkeit mehr nuze als die Ungerechtigkeit, noch keinesweges erwiesen sei. Denn als nützlich gezeigt sei nur der Schein der Gerechtigkeit. Um sie aber recht zu prüfen, müsse man vielmehr den Gerechten denken mit dem ganzen Schein der Ungerechtigkeit belastet, dem Ungerechten hingegen müsse man die Verborgenheit zugestehen, und ihn mit dem ganzen Schein der Gerechtigkeit ausstatten. Und nachdem Glaukon auf diese Weise die Ungerechtigkeit gepriesen, tritt auch Adeimantos auf, und stellt noch die Forderung, das Lob der Gerechtigkeit müsse auch von der Freundschaft der Gotter schweigen, und nichts, was irgend Belohnung sei, dürfe in Betracht kommen, sondern nur, was beide an und für sich an dem Menschen ausrichten, sei die Frage. Wenn nun durch diese Forderung Platon gleichsam sich selbst überbietet, und die sokratischen Darstellungen im Gorgias und Phaidon, was diesen Punkt betrifft für unzureichend erklärt: so ist doch erst nun ein rein ethischer Boden gewonnen, und derselbe Sokrates übernimmt die geschärfte und erschwerte Aufgabe, und legt den Entwurf seines Verfahrens dar, daß er nämlich die Gerechtigkeit zuerst im Staat aufsuchen wolle, wo sie ja müsse in größeren Zügen und also kenntlicher zu schauen sein, und dann erst werde er zur einzelnen Seele zurückkehren, um zu sehen ob und in wiefern sie auch da dasselbige sei wie dort. Dieser Entwurf ist auch ganz so und in derselben Ordnung, wie hier angekündigt, in dem folgenden dritten Haupttheil des Werkes ausgeführt,

dieser zweite aber stellt nun zufoererst zu jenem Behuf den Staat selbst dar, wie er entsteht und wie die Menschen in ihm und für ihn gebildet werden.

Hiebei ist nun zuerst merkwürdig, wie Sokrates den Staat zwar aus dem Bedürfnis entstehen läßt, welchem die ursprüngliche Verschiedenheit der Menschen zum Grunde liegt, weil nämlich nicht jeder zu allem was das Leben erfordert von Natur gleich geschickt sei, und also auch nicht durch Uebung zu allem gleich gut gewöhnt werden könne; ohne daß er jedoch auch nur mit Einem Worte angäbe, wie doch die sich finden sollen, welche sich so einander ergänzen müssen. Allein wenn er auch den Staat als ein Werk der Noth ansieht: so ist doch seine Meinung gewis nicht gewesen, daß er durch willkührliches Umherschauen oder zufälliges Zusammentreffen der Einzelnen entstehen solle; sondern die allgemeine hellenische Voraussetzung liegt dabei zum Grunde, daß jede verwandte Masse auch in einem kleinen Umfange — wie denn der deutsche Leser unseres Werkes nicht genug daran erinnert werden kann, daß Stadt und Staat im hellenischen eins und dasselbe ist — eine solche Vollständigkeit der Naturen hervorbringt, und jenes Bedürfnis ist nur aufgestellt als die gesellige Natur des Menschen repräsentirend, und das Geschäft des Staates besteht darin, das Nebeneinanderleben in ein geordnetes Durch und für einander leben zu verwandeln, um so die Menschen in einem bestimmten Maas auf eigenthümliche Weise zusammenzuhalten. Auch dieses aber ist auf der andern Seite nicht ohne bestimmte Beziehung auf die Seele, sofern sie nicht nur hier, sondern auch anderwärts bei

Platon als ein zusammengesetztes dargestellt wird, und zwar so, daß wenn ein menschliches Leben sein soll, keiner von ihren Bestandtheilen irgend eines von den andern entzogen werden kann. — Bedenklicher schon erscheint dieses, daß die Nothwendigkeit auf Krieg und Vertheidigung Bedacht zu nehmen, mit welcher die ganze Organisation des platonischen Staates auf das genaueste zusammenhängt, nur aus einem Streben nach Wohlleben abgeleitet wird, welches Streben doch Sokrates selbst eigentlich mißbilligt, und nur die allereinfachste auf die Production der unentbehrlichsten Bedürfnisse sich beschränkende Gesellschaft für die eigentlich gesunde erklärt, auf welche Weise denn in dem Staat selbst, so lange er sich jener Gesundheit erfreut, nicht füglich eine andere Gesetzgebung vorkommen konnte als gerade die, welche Sokrates am Ende dieses Theiles als unbedeutend übergeht, nämlich die über den Tausch und über die vertragmäßigen Handlungen. Wendet man nun aber eben dieses auch auf die Entstehungsart eines geordneten Zustandes in der Seele selbst an: so wurden dann alle Tugenden auf einem krankhaften Zustande beruhen. Vielleicht jedoch ist nur jenes Lob eines ganz unentwickelten gesellschaftlichen Zustandes, als sei er die eigentliche Gesundheit, nicht so ernsthaft zu nehmen als es in neueren Zeiten von Vielen ist gesungen worden. Denn wenn gleich auf die ungestüme Forderung der Andern Sokrates vorzüglich sinnliche Genüsse, Bequemlichkeiten und Künste, die im Verfolg größtentheils verworfen werden, als dasjenige namhaft macht, was demnach eingelassen werden sollte: so fehlen doch in der Beschreibung jener ursprünglichen einfachen

Gesellschaft, wohlbedächtig möchte ich glauben, auch alle geistigen Elemente, ohne welche das Leben nicht zu leben ist. Auch hievon liegt also die eigentliche Abzwekkung wol in der Bezugnahme auf die Seele, in welcher ja auch erst bei gröfserer Mannigfaltigkeit sinnlicher Reizungen und bei sich vervielfältigender Thätigkeit die Tugend bestimmt hervortreten und der Gegensatz zwischen gut und schlecht sich entwickeln kann, vorher aber nicht. — Nur das scheint freilich die Darstellung des Staates selbst zu sehr jener Beziehung aufzuopfern, dafs weil in der Seele die Trennung der Functionen der Grund ist, worauf die ganze folgende Tugendlehre ruht, deshalb auch die Vertheidigung und Kriegführung, weil sie einer eignen Function in der Seele entspricht, ohnerachtet doch das Kriegföhren im Staate nur unterbrochen vorkommt, doch von allen andern Geschäften gesondert einen eignen Stand bildet; so dafs Platon hier als ein geschwornener Vertheidiger, der älteste philosophische wahrscheinlich, der stehenden Heere erscheint. Und nicht einmal mit gehorigem Rechte, da man doch wol nur von den Führern des Heeres sagen kann, dafs ihr Geschäft eine Kunst sei, die Leistungen des gemeinen Kriegers hingegen, sehe man nun auf das Thun oder auf das Erdulden, nichts in sich schliessen, wozu die Fertigkeit nicht vermittelt einer gymnastischen Erziehung auch neben jedem andern Geschäft erworben werden könnte, jene Bürgschaft aber, welche ein fester Wille das Bestehende festzuhalten gewahrt, jeder Bürger mufs geben können, so dafs das platonische Kriegsheer, wie genügsam die Manner auch seien, doch immer eine unverhältnismässige

Last bleibt für die erzeugende Klasse. So leicht aber auch diesem Uebelstande wäre abzuhelfen gewesen, wenn er die gemeinen Krieger aus den Gewerbtreibenden genommen und nur die Anführer zu einer eignen Abtheilung gebildet hätte, er that es nicht, weil dann das eiferartige in der Seele keinen ganz eigenthümlichen und vollständigen Repräsentanten gehabt hätte im Staat. So sehr erscheint die Darstellung des Staates an und für sich hier untergeordnet, und alles nur darauf berechnet und dadurch bestimmt, dafs er das vergrößerte Bild der Seele sein soll um an demselben die Gerechtigkeit besser zu erkennen.

Diese Unterordnung bestätigt sich auch durch das gleich folgende. Denn nachdem bestimmt worden, von welcher Gemüthsart diejenigen sein, und welcher natürlichen Vorzüge sie sich erfreuen müßten, welche den Staat vertheidigen sollen, wird doch nur unter dem leicht zugegebenen Vorwande, dafs auch das nützlich sein werde zur Untersuchung der Gerechtigkeit, von der Art ihrer Erziehung gehandelt. Und so ist es auch offenbar wol für die einzelne Seele von grofser Wichtigkeit, was hier als der Maafsstab aufgestellt wird, wonach alle pädagogischen Mythen zu beurtheilen seien, dafs sie nicht glaube, die Götter seien des Uebels Urheber. Denn das eiferartige, wenn es mit Anstrengung gegen die zerstörenden Neigungen kämpfen soll, wird beschwichtigt werden durch den Glauben, dafs diese auch in den Göttern seien, und eben so wenig wird es auf schlichte Wahrheit kräftig dringen können, wenn ihm entgegnet werden kann, dafs die Götter selbst sich ihren Lüsten zu Liebe verwandeln und Betrug ausüben. Auf die
die

die Verfassung und Anordnung des Gemeinwesens hingegen hat solcher Wahn unmittelbar keinen Einfluss, sondern nur sofern er die einzelnen Seelen verdirbt. — Dasselbe läßt sich von allem pädagogischen in diesem Theile des Werkes behaupten, daß es am meisten auf den Einzelnen geht und zwar in rein ethischer Beziehung, um in der Seele Eintracht hinsichtlich des Herrschens und Gehorchens zu bewirken, und damit jeder wesentliche Theil derselben nur das seinige thue und nicht darüber hinausgehe. Nur daß überall schon der Grundsatz berücksichtigt wird, der Staat könne nicht besser sein als die Masse der Einzelnen, weshalb denn seine Ruhe von der Unbeweglichkeit der Sitte abhängt und seine Trefflichkeit von der Tüchtigkeit der Einzelnen in ihrer Art. So wie auch bei der Maxime, daß unter den Vertheidigern nur diejenigen an der Regierung theilnehmen sollen, welche nichts im Stande wären zu thun als wodurch das Wohl des Ganzen gefördert wird, schon vorschwebt, was erst gegen das Ende des Werkes ausgeführt wird, daß nämlich die Vernunft allein beurtheilen könne, was auch den andern Theilen der Seele heilsam ist, und daß der Vernünftige allein den Werth auch der andern Lebensweisen zu schätzen wisse. Von dieser rein ethischen Abzwekkung auf den Einzelnen macht freilich eine Ausnahme die aufgestellte Lebensordnung für die Vertheidiger, die ganz zu dem eigenthümlichen des platonischen Staates gehört. Eben deshalb aber wird sie auch als eigentlich hieher nicht gehörig hier nur oberflächlich angelegt, und ist nur aus dem zu verstehen, was weiter unten ausführlich darüber gesagt wird. Wogegen das Gesez, welches am Ende dieses

Theiles geltend gemacht wird gegen Adeimantos, daß die Glückseligkeit im Ganzen des Staates sein müsse, nicht in einem einzelnen Theile, so wie auch die Vorschrift, daß Reichthum und Armuth gleichmäsig von dem gemeinen Wesen müßten abgehalten werden, ganz hieher gehören, und nicht minder für die einzelne Seele gemeint sind als für den Staat. — Was aber ist zu antworten, wenn ein wohlmeinender jedoch etwas herber Wahrheitsfreund fragt, was denn in einem auf so rein ethischem Grunde erbauten Werke davon zu halten sei, daß Platon jene heilsame Unbeweglichkeit der Sitte vornemlich durch ein falsches Vorgeben oder wie man sagt durch einen frommen Betrug zu erzielen meine, die Wahrheit der kindlichen Erinnerung nach Möglichkeit verfälschend, und mit göttlichen Befehlen und weissagenden Sprüchen Scherz treibend, so daß auch Sokrates selbst zaghaft genug mit diesem Theil seiner Rede ans Licht kommt. Diese Zaghaftigkeit jedoch ist wohl mehr scherzhaft zu nehmen, als möchte jemand etwas handfest alles mythische ganz und gar verwerfen wollen. Denn wenn Sokrates vorher das mythische überhaupt so erklärt, daß das meiste darin falsch sei, einiges aber auch wahr: so unterscheidet sich nun das gute von dem schlechten in dieser Gattung vornemlich dadurch, wo die Wahrheit und wo die Dichtung ihren Sitz hat. Hier nun ist nur die Darstellungsweise Dichtung, das Wesen der Sache aber ist wahr; und fast jeder einzelne Punkt wird anderwärts in strengem Zusammenhange mit den Grundansichten vortragen. Denn die Verschiedenheit der Naturen geht doch unter göttlicher Vorsehung

hervor aus den geheimsten Thätigkeiten des planetarischen Lebens; und eine Erziehung, welche nichts anders will, als so lange die Zöglinge sich selbst noch nicht leiten können das so gewordene weiter entwickeln, wird billig noch auf dasselbe Princip zurückgeführt. Und als göttliche Ordnung erweist sich das hernach von allen Seiten, das ein Gemeinwesen untergehen muß, in welchem Unbefugte und innerlich nicht Berufene zur Herrschaft gelangen; so das dieserhalb unserm Schriftsteller die Rechtfertigung wol nicht fehlen möchte. — Und auch das darf man ihm billigerweise wol nicht bloß als Furcht vor dem Mißgeschick des Meisters und Anderer auslegen, das nachdem der Staat so weit erbaut ist, er sich weigert eine Gesetzgebung über die Gottesdienste selbst zu machen, sondern diese dem vaterländischen Apollon überläßt. Wir wenigstens, die wir wissen, wie wenig immer die Neueren geschafft haben, die eine neue Verehrung des höchsten Gottes willkürlich und von frischem stiften wollten ohne geschichtliche Grundlage. dürfen wol dem Platon um so weniger ähnliches zumuthen, als er einer Zeit angehört, wo niemand eine Vorstellung haben konnte von einem Gottesdienste, der nicht volksthümlich ware, und als er hier keinesweges wirklich Erdgeborene fabelhaft zusammenbringt auf irgend einem ganz neuen geschichtlosen Boden, sondern alles hier, wie abweichend auch von allem bisherigen, doch vollkommen hellenisch zugeht. Wenn sich Platon auch in den bisherigen Büchern schon muthig genug gegen alle die Idee des höchsten Wesens entwürdigende Fabelei erklärt: so war er zugleich zu tief sinnig um sich der flachen

raisonnirenden Göttervernichtung einiger Sophisten gleich zu stellen, und nicht vielmehr das wunderbare Gewebe von Naturahndung und geschichtlicher Sage in der hellenischen Götterlehre in Ehren zu halten und in guten Nutzen für seine Bürger verwenden zu wollen. Daher sei es ihm unverargt, daß er die Anordnung der heiligen Dinge in seinem Staat am liebsten dem vaterländischen Gotte überläßt, dessen Sprüche aus den geheimnißvollen Tiefen des Mittelpunktes der Erde emporsteigen.

Und hier, nachdem die Grundlinien des Staates so weit entworfen sind, beginnt, deutlich genug bezeichnet dadurch, daß Sokrates den Adeimantos auffordert nun nicht nur seinen Bruder, sondern auch den Polemarchos und die Andern insgesamt herbeizurufen, der dritte Theil des Werkes, welcher nur den übrigen Theil des vierten Buches umfaßt, aber doch nicht nur den Begriff der Gerechtigkeit aufstellt, sondern auch Erklärungen aller andern Tugenden, und zwar zuerst wie sie sich im Staate darstellen. Dann aber, nachdem gezeigt worden, daß und wie dieses Verfahren auf die einzelne Seele anzuwenden sei, werden dieselben Tugenden ebenmäÙig auch in dieser nachgewiesen.

Hier ist nun zuerst auffallend, daß die vier sonst schon bekannten Cardinaltugenden als den Begriff des Guten erschöpfend dargestellt werden, ohne irgend einen Beweis und ohne daß ein solcher schon früher in irgend einer andern Schrift wäre mitgetheilt worden. Und doch beruht auf dieser Voraussetzung die Richtigkeit des ganzen Verfahrens; denn nur, wenn diese vier das ganze Gebiet der Tugend

ausmessen, kann man sagen, wenn dreie davon erklärt sind, müsse dann das noch übrige die Gerechtigkeit sein. Ja man kann auch nicht einmal annehmen, jener Beweis sei aus mündlichen Verhandlungen bekannt gewesen, oder in einer verloren gegangenen Schrift mitgetheilt worden. Denn ein solcher Beweis konnte nicht geliefert werden, ohne daß zugleich die vier Tugenden gründlich erklärt wurden; und sonach wäre in dem letzten Falle unser ganzes Werk überflüssig, und im ersten Falle wäre kein Grund, warum nicht der Beweis eben so gut wie die Erklärungen sollte schriftlich wiederholt worden sein. Platon ist also hierüber nur zu rechtfertigen, wenn das Gebäude, so wie es hier aufgeführt ist, sich in sich selbst hält, und das ganze Verfahren, wodurch die Erklärungen aller dieser Tugenden gewonnen werden, durch unmittelbare Anschaulichkeit die Ueberzeugung des Lesers so in Anspruch nimmt, daß er zu seiner Befriedigung nichts weiter vermisst. Wie nun die Tugenden zuerst im Staat aufgesucht werden, beruht die Vollkommenheit desselben ganz auf dem richtigen Verhältniß der drei Klassen, in welche Sokrates die Bewohner getheilt hat; und wenn die vier Tugenden dieses leisten, daß durch dieselben jede dieser Klassen in das rechte Verhältniß zu den übrigen und zu dem Ganzen tritt, so kann sich freilich dem Anerkenntniß, daß der Staat vermittelt derselben ein guter sein müsse, niemand entziehen. Und bewundernswürdig muß wol jeder die Kürze und Bündigkeit finden, mit welcher dieses gezeigt wird; ja diese Kürze in der Ausführung selbst erscheint zugleich als die schönste Rechtfertigung für das gesammte

ethisch vorbereitende Verfahren sowol in den frühern Büchern dieses Werkes als in den vorhergehenden Gesprächen. Wie genau nun auch in diesem Abschnitt alles auf den Staat bezogen sei: so wird doch unverkennbar immer auch schon auf die einzelne Seele im voraus Rücksicht genommen. So bei der Weisheit ist die Formel, daß nicht durch irgend eine Erkenntniß von etwas im Staat, sondern nur durch die vom Staate selbst und von seiner Art zu sein der Staat weise sei, vornemlich um der Anwendung auf die Seele willen aufgestellt. Eben so die etwas zu leicht zugegebene Bemerkung, deren Richtigkeit für den Staat vielleicht erfolgreich zu bestreiten wäre, daß diese Erkenntniß nur einem sehr kleinen Theile der Bürger einwohnen könne, scheint mehr um der Seele willen hervorgehoben zu sein. Denn so wunderlich es auch klingt, daß die Vernunft soll der kleinste Theil der Seele sein: so ist doch gewiß das begehrliche, weil es sich so vielfach verbreitet, das größte, und deshalb erscheint das einfache sich immer gleich bleibende und immer nur innerlichste natürlich als das kleinste. Auch bei der Tapferkeit ist die Bemerkung, daß die gegebene Erklärung zunächst die bürgerliche Tapferkeit sei, darauf zu beziehen, daß die Tapferkeit der einzelnen Seele nicht etwa nur das zu ihrem Gebiete habe, was sich aus den bürgerlichen Verhältnissen entwickelt, sondern daß ihr gebühre alles, was je die Vernunft gebieten kann, gegen Lust und Unlust durchzusetzen. Durch solche Andeutungen wird nun hernach die Anwendung der aufgestellten Erklärungen auf die Tugenden der einzelnen Seele noch mehr abgekürzt. — Nächstdem muß auch

wol dieses dem Leser ziemlich gewagt und von vorn herein unklar erscheinen, daß alle andere Tugenden eher gesucht werden, und nur grade die Gerechtigkeit, welche doch der eigentliche Gegenstand der Untersuchung ist, nicht nur bis zuletzt aufgespart bleibt, sondern auch nicht einmal unmittelbar und geradezu gefunden und beschrieben wird, welches doch das einleuchtendste wäre, sondern nur als das übrig bleibende kommt sie auf einem indirecten Wege zum Vorschein. Das erste nun, daß sie bis zuletzt aufgespart bleibt, kann man sich freilich schon daraus erklären, daß sonst weniger Veranlassung gewesen wäre, die anderen Tugenden auch auf eine genügende Erklärung zurückzuführen; indess ist dies doch nicht der einzige Grund, vielmehr hängt beides, daß die Gerechtigkeit zuletzt und daß sie nur auf solchem Wege gefunden wird, genau zusammen, und es hat damit folgende Bewandnis. Die Tugend im allgemeinen war schon früher beiläufig und im weiteren Sinne erklärt worden als diejenige Eigenschaft eines Dinges, vermöge dessen es sein eigenthümliches Geschäft gut zu verrichten im Stande ist. Nun sollen die vier Tugenden aufgefunden werden im Staat; in demselben aber waren uns aufgezeigt worden die drei Klassen oder Gattungen der Bürger, von denen zweie zwar jede ein eigenthümliches Geschäft im Staate verrichten, die dritte aber, die der Gewerbtreibenden, eine Mannigfaltigkeit von Geschäften umfaßt, die aber nicht eigentlich Geschäfte im Staat sind, sondern jeder sucht nur durch Verrichtung des seinigen zunächst seinen eigenen Vortheil. Auf diese Weise nun zerfallen die vier Tugenden in zwei Klassen, denn jene bei-

den Gattungen haben vermöge ihres eigenthümlichen Geschäfts auch jeder eine eigene Tugend. Ein Staat nämlich sei noch so weise, er ist es immer nur durch die Weisheit seiner Hüter, und er sei noch so tapfer, so ist er es immer nur durch die Tapferkeit der Jugendblüthe jener Klasse, nämlich der Vorfechter, der dritten Gattung aber wird Weisheit und Tapferkeit auch nicht einmal zugemuthet. Nun ist freilich wahr, der Staat ist durch die Weisheit der Weisen nur weise, wenn diese Weisheit gesezgebend und leitend wirken kann, das heisst, wenn ihr Folge geleistet wird, und so auch nur tapfer durch die Tapferkeit der Vorfechter, wenn diesen wie den Regierenden das nöthige geleistet wird, und so scheinen zu diesen beiden Tugenden des edleren Theiles, denn die Weisheit liebenden sind doch immer nur eine engere Auswahl der Eifrigen, zwei andere des niederen zu gehören, nämlich der Gehorsam und der Fleiss, wodurch denn vier Tugenden unter die beiden Haupttheile des Staates gleichmässig und gleichartig vertheilt würden; und gewiss möchte von Seiten des platonischen Staates gegen eine solche Construction nicht leicht etwas einzuwenden sein. Allein Gehorsam und Fleiss sind nicht Besonnenheit und Gerechtigkeit, und die eigentliche Tugend worauf alles abgesehen ist, würde auf diese Art gar nicht sein gefunden worden, weder im Staat noch auch auf diesem Wege in der Seele, die Anwendung auf welche sich doch auch hier überall als die Hauptaufgabe erweist. Geht man also auf die einmal angenommenen vier Tugenden zurück, und bedenkt, dass Besonnenheit und Gerechtigkeit im Staate wenigstens sich in sofern anders ver-

halten als Weisheit und Tapferkeit, daß diese beiden nur Einigen zugemuthet, jene beiden aber niemanden erlassen werden können: so folgt, daß Besonnenheit und Gerechtigkeit zwar das leisten sollen, was Gehorsam und Fleiß verbürgen, daß sie aber nicht ausschließende Tugenden des einen Theils sondern gemeinsame Aller sein müssen. Auch so aber können sie sich, sofern sie dem edleren Theile einwohnen, nur auf die eigenthümliche Unfähigkeit und Bedürftigkeit des unedleren Theiles, sofern sie aber diesem einwohnen, nur auf die eigenthümlichen Tugenden des edleren Theiles beziehen; daher denn diese letzteren in der Darstellung nothwendig vorangehen mußten. Wie nun aber Besonnenheit und Gerechtigkeit selbst von einander unterschieden werden, und weshalb auch ohne Rücksicht darauf, daß die Gerechtigkeit am schicklichsten den Schluß macht, die Besonnenheit ihr auch an und für sich vorangehen müsse, das ist wol einer der schwächsten Theile der Darstellung, und zwar nicht nur, sofern diese Tugenden im Staat aufgezeigt werden, sondern auch in der Seele. Denn die Zusammenstimmung aller Abtheilungen darüber, welche herrschen soll, und die dem gemäße Thätigkeit einer jeden Abtheilung in Beziehung auf herrschen und gehorchen, dieses beides ist weit schwieriger auseinander zu halten, als es ist diese beiden Tugenden von jenen oder auch jene unter sich zu sondern; und deshalb scheint es nicht unangemessen, daß, nachdem die drei ersten Tugenden gefunden waren, soviel sonderbare und seufzerreiche Zurüstungen gemacht werden, um nun auch noch die Gerechtigkeit als eine besondere zu finden. Denn auf der einen Seite

kan man sagen, dasjenige, dem die Gerechtigkeit erst die gehörige Kraft gebe, seien nicht sowol alle drei Tugenden, als vielmehr die Besonnenheit allein, indem die in dieser gesetzte Zusammenstimmung durch Gerechtigkeit in That übergebe, also kräftig werde; dann aber sei auch auf der andern Seite in diesen beiden zusammen die ganze Vollkommenheit des Staates erschöpft; denn die Weisheit sei nur derjenige Theil der Gerechtigkeit, welcher der ersten, und die Tapferkeit derjenige, welcher der zweiten Abtheilung zufalle, indem es offenbar ungerecht wäre, wenn die Weisheitliebenden nicht Ideen entwickeln und Gesetze aufstellen, und eben so wenn die Eiferartigen nicht antreiben und abwehren wollten. Und eben so weiter unten, wo die gegebenen Erklärungen auf die einzelne Seele angewendet, und um die der Gerechtigkeit zu prüfen die bekannten Gemeinplätze vorgebracht werden, könnte man sagen, das auch der Besonnene dies alles unterlassen würde aus Mangel an aufgeschraubten und unnatürlichen Begierden. Indes nehme dies niemand für einen bedenklichen Tadel gegen die Sache selbst, welche dem Mittelpunkt des ganzen Werkes so nahe liegt. Dieser Tadel trifft höchstens die Aufstellung jener vier zusammengehörigen Tugenden, welche Platon offenbar genug nur mit richtigem praktischen Sinne aus Ehrfurcht für das Bestehende aufgenommen hat; wie sie denn schon auf dieselbe Weise aus dem gemeinen Gebrauch in die Lehrweise des Sokrates übergegangen sind. Statt dieser viere aber hatte Platon volle Freiheit auf der einen Seite die Weisheit, wenn er nur in dem vernünftigen Theil die Kraft erblickte mittelst des

Eifers die ganze Seele in Bewegung zu setzen, auf der andern Seite aber auch die Gerechtigkeit als die einzige Tugend aufzustellen. Er konnte entweder sagen, Staat und Seele seien tugendhaft durch jenes einzigen Theiles Tüchtigkeit und Kraft, oder auch sie seien es durch aller Theile richtige eigenthümliche Thätigkeit. Dafs Platon, wie aus der Stellung, welche er der Gerechtigkeit in diesem Werke giebt, deutlich genug erhellt, das letzte vorgezogen hat, ist auf den Staat bezogen eine erwünschte Milderung eines sonst fast unerträglichen Aristokratismus. Denn wenn die Weisheit als die einzige Tugend angesehen wird: so haben auch nur die an der Regierung theilnehmenden, welche aus der gesamten Masse auch sich selbst ergänzen, allein Antheil an der bürgerlichen Tugend, und schon der nächst weitere Kreis, die Vorfechter nicht minder als der große gewerbtreibende Volkshaufe, sind von allem Antheil daran ausgeschlossen zu einem so strengen Gehorsam bestimmt, dafs keine Thätigkeit anders von ihnen ausgehen darf, als der herrschende Theil geordnet hat; und wenn sich einer von beiden herrschsüchtig oder aus Eigennuz empört, so tragen nicht sie selbst die Schuld, sondern nur die Schwäche der Herrschenden. Da Platon aber die Gerechtigkeit als die in der That alle anderen in sich schließende Tugend aufstellt: so haben nun alle wesentlichen Elemente des Staates gleichmäßigen Antheil an der Sittlichkeit desselben. Von dieser Seite also muß die getroffene Wahl lobenswerth erscheinen. In Bezug auf die einzelne Seele aber würden wir nach unserer Denkkungsart das Gegentheil unbedenklich vorziehen, und die Weisheit als einzige Tugend

aufstellen, und wenn die sinnlichen Begierden noch so unmäßig emporwüchsen, die Schuld davon lieber in der Schwachheit des vernünftigen Theiles suchen, als daß wir jenem untergeordneten Vermögen einen eigenthümlichen Antheil an der Sittlichkeit beilegen. Und aus demselben Grunde würden wir schon gegen die vorangeschickte Erklärung der Besonnenheit Einspruch einlegen, indem die Formel einer freien Zusammenstimmung aller Theile der Seele in Beziehung auf das Regiment mehr einer ästhetischen als einer streng wissenschaftlichen Behandlung des Sittlichen angemessen ist. Und doch ist diese pythagorisirende Ansicht, die Tugend als Harmonie zu denken, welche erst dadurch in ihrer Vollendung erscheint, daß die Besonnenheit, als freie Zusammenstimmung der niederen Vermögen mit den höheren hoher gestellt wird als die Mäßigung, die nur eine von der Vernunft erlungene Gewalt über die Anmaßung der niederen Vermögen ist, diese Ansicht, welche von uns in einem vorzüglichen Sinne als heidnisch bezeichnet werden muß, ist doch nur zu sehr der Schlüssel des ganzen Werkes, und hängt mit allem auf das genaueste zusammen, was uns darin am meisten zurukschreckt, ja uns ganz verwerflich und frevelhaft erscheint. Denn hierauf zunächst beruht, daß die Ethisirung einer Gesellschaft vorzüglich von einem richtigen Verfahren bei der Erzeugung ausgehen muß; so wie auch des einzelnen Menschen Sittlichkeit zum größten Theil davon abhängig wird, daß er glücklich geboren ist. Wenn es nun freilich im Staat, zumal ein Hellene sich nicht leicht einen solchen als eine Mischung aus zwei ganz ungleichartigen Massen

denken konnte, zu aristokratisch gewesen wäre, der größten Masse des Volkes die bürgerliche Tugend ganz abzusprechen, bei der Anwendung auf die Seele aber hieraus eine auch die wesentlichsten Unterschiede zerstörende Gleichmacherei entstehen muß: so sieht man wie das Verfahren bei Betrachtung der Tugend den Staat als das größere zum Grunde zu legen, wie sinnreich es auch bevorwortet und wie kunstreich es durchgeführt sei, doch nicht ohne Gefahr ist, und wie auch der größte Geist bei einer wissenschaftlichen Construction nicht ungestraft das Gesetz der Einfachheit verletzt. Wird nun aber den niedern Seelenkräften soviel eingeräumt, daß sie durch sich selbst Antheil haben an der Tugend: so erscheint es da, wo diese drei Abtheilungen, die herrschende die vertheidigende und die erhaltende, auch in der Seele als vorhanden und als von einander verschieden nachgewiesen werden sollen, doch ziemlich willkürlich als ein allgemeiner Erfahrungssatz angenommen, daß das Eiferartige, wenn auch nicht immer mit der Vernunft, doch wenigstens niemals mit den Begierden sich verbinde. Vielmehr findet sich dieses Verderben in dem Ehrtriebe sowol als der Schaam, wenn sie einer falschen Meinung folgen, welche die angeschwellten Begierden lobt und die Aussprüche der Vernunft als Vorurtheile herabsetzt; und grade was Platon mit so gerechtem Eifer im Gorgias und im Eingange dieses Werkes gegen den Thrasymachos bestreitet, könnte sich ohne ein solches Bündniß nicht so breit und geltend gemacht haben. Doch die Kritik über diese Gegenstände wird fast entwaffnet durch die nicht zu übersehende sehr bedeutende Aeußerung,

dafs eine recht genaue und gründliche Erkenntnifs von der Seele bei diesem Verfahren nicht zu erlangen sei. Uebrigens aber ist die Nachweisung dieser drei Functionen in der Seele besonders durch die Anwendung der Methode auch sie zugleich im Grofsen an den hervorstechenden Charakterzügen verschiedener Völker aufzuzeigen sehr schön und grofsartig; obgleich manchem edlen Hellenen es sehr schlecht mag gefallen haben, dafs der gepriesene Eifer doch nur der Thrazier und Skythe in seiner Seele sein solle, und überhaupt wol nicht ohne Einseitigkeit die oft zerstorende Rohheit dieser Völker einer engherzigen zwar und nur mechanischen aber doch der ganzen Menschheit erspriefslichen Kultur, wie die phönizische und agyptische war, vorgezogen werden kann. — Weil aber die eigentliche Aufgabe nicht war, nur den Begriff der Gerechtigkeit aufzustellen, sondern vielmehr zwischen der gerechten und der ungerechten Lebensweise, welche von beiden forderlicher sei, zu entscheiden: so wird nun nach der Gerechtigkeit auch die Ungerechtigkeit als Vielthuerei und Auflehnung eines Theiles gegen die übrigen beschrieben; und Sokrates, obgleich er seinem Mitunterredner zugeben mufs, die Sache sei schon abgemacht und unnothig das übrige noch durchzunehmen, kündigt dennoch an, er wolle um der Vollständigkeit willen die verschiedenen schlechten Lebensweisen ihrem ganzen Verlaufe nach eben so im grofsen an den verderbten Staatsformen nachweisen. Wie er nun dieses ankündigt am Ende unseres vierten und Anfange unseres fünften Buches, grade so führt er es hernach im fünften Haupttheile des Werkes dem achten und neunten Buche

durch. Hier aber wird er von Polemarchos und Adeimantos, denen auch Thrasymachos sich beigesellt, in andere Untersuchungen hineingezogen, welche das fünfte sechste und siebente Buch einnehmend den vierten Haupttheil des Werkes bilden, aber ohnerachtet ihres bedeutenden Umfanges und noch bedeutendern Inhaltes doch schon hier und noch mehr am Anfange des achten Buches, wo der ursprüngliche Faden wieder aufgenommen wird, auf das allerdeutlichste als eine hineingeworfene und fast abgedrungene Episode bezeichnet sind.

Dieser ganze vierte Haupttheil knüpft sich an die Forderung des Adeimantos, daß Sokrates, ehe er auf die vorgezeichnete Weise weiter gehe, zuvor noch zur Vollendung des als Vorbild aufgestellten Staates, auch die eigenthümliche Erziehung derer, welche darin zur Regierung und Vertheidigung bestimmt sind, darstellen, und sich zugleich über die Geschlechtsverbindungen, aus welchen sie hervorgehn, näher als vorher geschehen erklären möge; und zwar fordert er dieses als etwas höchst wichtiges, nicht etwa für die Frage von der Gerechtigkeit, sondern für die richtige Verfassung des Staates, so daß also gegen jede etwaige gekunstelte Anwendung des in diesen Büchern verhandelten auf jene Hauptfrage von der Gerechtigkeit in der einzelnen Seele und von dem Verhältniß des gerechten Lebens zur Glückseligkeit schon hiedurch protestirt wird. Die erste Erörterung nun über die Verbindung der Geschlechter unter der herrschenden Abtheilung des Staates, bezieht sich fast ausschließend auf jenen dem Platon eigenthümlichen urbildlichen Staat, die zweite aber, von der Bildung

zu dem was diese Männer und Frauen in sich vereinigen sollen, und besonders zur Philosophie handelnd, hat natürlich eine weit allgemeinere Abzwekkung, und ist als weitere Fortsetzung dessen, was in den ersten Büchern über die allgemeinen Bildungsmittel für die erste Jugend gesagt worden ist, gleichsam eine allgemeine platonische Enkyklopädie und Methodologie für alle Wissenschaft, aus pädagogischem Standpunkt freilich, aber doch in dem allgemeinsten Sinne wie überhaupt eine durchgebildete Anordnung des Lebens in hellenischem Geiste die höchste Aufgabe der Philosophie war. — Was nun den ersten Abschnitt dieses Theiles, den von der Verbindung der Geschlechter anlangt, so scheint mir die Art wie er eingeleitet wird, wie Sokrates sich sträubt und die Sache gern umgangen wäre, gar nicht darauf zu deuten, daß er etwas aller Meinung zuwiderlaufendes und noch nie gehörtes hier zum erstenmal in das Gespräch der Leute bringen wolle; vielmehr finde ich darin die deutlichsten Spuren davon, daß diese Lehre schon früher, natürlich aus seinen mündlichen Vorträgen und den Mittheilungen seiner Schüler, bekannt war und eine spöttische Behandlung erfahren hatte, in welchem Falle dann Anspielungen der Komiker auf die platonische Gemeinschaft der Weiber für die Zeit der Abfassung des vorliegenden Werkes nichts beweisen könnten. Doch ist dies so sehr eine Sache des kritischen Gefühls auferhalb aller Argumentation liegend, daß ich nichts thun kann als die Leser, welche sich auch für solche Fragen der historischen Kritik interessiren, zu einer aufmerksamen Betrachtung der Stelle aus diesem Gesichtspunkt einzuladen. Bei den
An-

Anordnungen nun, welche hier in Betreff der Geschlechtsverbindungen für jenen Staat aufgestellt werden, liegt die Lehre von der Gleichheit beider Geschlechter zum Grunde, wobei allerdings zugestanden wird, daß das weibliche das schwächere sei, jedoch nicht auf solche Art, daß ihm für irgend eine ganze Gattung menschlicher Thätigkeit die Kräfte fehlten; also auch in dieser Beziehung im entschiedenen Streite mit der herrschenden Ansicht und Praxis seiner Zeit. Hat nun gleich das Christenthum im Ganzen denselben Weg eingeschlagen, insofern es überall den Zustand des weiblichen Geschlechtes der Gleichheit mit dem männlichen näher gebracht hat, als es ihn fand: so läßt sich doch keinesweges sagen, daß diese Lehre irgendwie mit zu den Annäherungen an christliche Denkungsart gehörte, die man bei Platon finden will. Vielmehr sind sowol die Gründe, von denen er ausgeht, als die Folgerungen, die er entwickelt, von der Art, daß aus dem Standpunkte des Christenthumes auf das lebhafteste dagegen protestirt werden muß. Anstatt nämlich auf die Selbigkeit der Vernunft in beiden Geschlechtern zurückzugehen, welche also auch im wesentlichen auf dieselbe Weise müßte entwickelt und zur Herrschaft gebracht werden, woraus freilich keine Gleichheit gymnastischer Uebungen gefolgt sein würde, geht er um seinen Saz zu erweisen auf die Thiere zurück, ohne daß ihm, so sehr er auch in die Tiefen der Natur einzudringen strebt, in die Augen gefallen wäre, wie zugleich mit der Steigerung des organischen Lebens auch der organische Gegensatz beider Geschlechter sich schärfer spannt, und also bei dem Menschen am stärksten heraustreten muß. Eben

so wenig scheint er zu bedenken, **welch ein großer Unterschied in Bezug auf die gemeinschaftlichen Beschäftigungen** daraus entsteht, daß Empfangen und Gebären bei dem Menschen nicht periodisch ist, sondern von allem Einfluß der Jahreszeiten frei. Indefs diese offenbar überragend physische Behandlung des Gegenstandes zeigt wol hinreichend, daß Platon ihn nicht sokratisch sondern weit mehr pythagorisch genommen hat. Wie nun ferner von der größeren Gleichheit der Geschlechter aus die christliche Sitte den reinsten Begriff der Ehe und die vollkommenste Gestaltung des Hauswesens ins Leben gerufen hat: so hat den Platon seine Ansicht von dieser Gleichheit zu einer völligen Zerstörung von beiden verleitet, und dies ist es was jeder unserer Zeitgenossen von gesundem Sinn gern bis auf die letzte Spur aus diesem Werke verlöschen möchte. Allein diese Spuren führen sehr weit; ja ich möchte sagen hier concentrirt sich alles verfehlte der hellenischen Geistesentwicklung, und es zeigt sich deutlich das Unvermögen dieser Natur zu einer befriedigenden Gestaltung ethischer Verhältnisse. Auch Platon, dem man aus Mißverstand häufig in dieser Beziehung ganz falsche Ehre angethan hat, ist in der bloß sinnlichen Ansicht des Geschlechtsverhältnisses so befangen, daß er für die Bestimmung des Geschlechtstriebes zu einer persönlichen Neigung kein anderes Motiv anerkennt als den Reiz, den die Betrachtung schöner sich mannigfaltig und lebhaft bewegender Gestalten hervorbringt, so daß ein geistiges Element in der Geschlechtsliebe ihm völlig fremd geblieben ist. Eine solche leidenschaftliche Neigung kann nun im platonischen

schen Staate ihr Ziel nicht selbst erreichen, sondern sie ist nur ein mitwirkendes Motiv für die, welche die Brautleute zusammen führen. Diese aber müssen um den möglichsten Vortheil für das Gemeinwesen daraus zu ziehen, und doch zu verhindern das über viel gewünschte Schönheiten kein Zwiespalt entstehe zu einem freilich insgeheim autorisirten Betrug ihre Zuflucht nehmen, und also mit der Wahrheit und Aufrichtigkeit das wesentlichste der persönlichen Sittlichkeit dem Gemeinwesen zum Opfer bringen. Aus demselben Reiz der Schönheit dürfen sich aber auch Neigungen in Männern zu Jünglingen entwickeln; und keinesweges hat Platon auch nur das Recht der plastischen Naturkraft hoch genug geachtet um solche Richtung des Triebes durch die Schaam besiegen zu wollen, sondern als Lohn der Tapferkeit sollen diese Neigungen begünstigt werden, so das das Bestreben sich bürgerlich hervorzuthun durch die Aussicht das Schönste aus beiden Geschlechtern zur Beute zu erlangen genährt werden darf, und das auf solche Weise zum Gemeinnütigen und Guten gespornt werden zu können, noch zu den Vorzügen der edleren Naturen gehört, wovor unser sittlicher Rigorismus mit Recht zurückschreckt. Ja man sieht nicht nur, das auch an den Edelsten sinnliche Leidenschaftlichkeit als ein bedeutendes Motiv gutgeheissen wird; sondern man sieht kaum, das in solchem Leben noch eine andere Entstehungsweise einer freien persönlichen Zuneigung übrig bleibt. Auf der andern Seite muß man freilich gestehen, wenn das einmal richtig ist, das die Wächter, damit in ihnen kein eigennütziges Wesen aufkommen könne gegen den Ge-

meingeist, kein Eigenthum haben dürfen: so folgt nur gar zu leicht, daß sie auch kein Hauswesen haben können und keine Ehe; und dann erscheint die Gemeinschaftlichkeit der Erzeugung und der Erziehung als die leichteste Auskunft. Wenn aber als die schönste Frucht dieser Maafsregel eine erweiterte Brüderlichkeit gepriesen wird, welche allem Zwiespalt am besten vorbeugen kann: so erstreckt sich diese doch nicht weiter als der Umfang jenes gemeinschaftlichen die Dunkelheit unterirdischer Vorbildung der Erderzeugten nachahmenden Erziehungshauses; und darum könnte unter diesem Gesetze immer nur eine sehr kleine Gemeinheit bestehen und sich erhalten, wie auch die Platonische nur sein sollte, und wie auch neuerlich in Amerika auf den sehr ähnlichen Grundsatz gemeinschaftlichen Erwerbes und einer von der zartesten Kindheit an gemeinschaftlichen Erziehung, nur eine kleine Gemeinde hat zu Stande gebracht werden können. In solchen untergeordneten Formen aber können die Geschicke des menschlichen Geschlechtes nicht erfüllt werden, sondern nur durch große bürgerliche Vereine, denen überall das abgeschlossene Hauswesen als ausgebildete organische Einheit zum Grunde liegt. Was also auch einem solchen aus Unwahrheit und Leidenschaft zusammengestülpten Gemeinwesen geopfert wird: das alles kann doch nichts großes herbeiführen. Sonst aber sind in diese Darstellung völkerrechtliche Maximen besonders über das Verhalten im Kriege verwebt, welche strengen Tadel der hellenischen Unsitte in sich schließend den Weg zur Veredlung derselben vorzeichnen, wiewol Platon auch hier in dem Gegensatz von Hellenen und

Barbaren befangen bleibt. — Indem nun dieser erste Abschnitt unseres vierten Haupttheiles mit dem Zugeständnisse schließt, daß der beschriebene Staat nur als Vorbild sei gezeichnet worden, um nämlich aufzustellen unter welchen Bedingungen eine vollkommene Gerechtigkeit und ein solcher Mann möglich sei, daß man aber in der Wirklichkeit zufrieden sein müsse mit dem, was durch größtmögliche Annäherung an jenes Vorbild zu erreichen sei: so wird doch als diese Annäherung angegeben eine strenge Sonderung derer, welche als untergeordnete Naturen nur an die Dinge gewiesen sind sowol mit ihrer Arbeitsamkeit und Geschäftsführung als mit ihrer Schaulust, und derer, welche sich als edlere für die Ausbildung des reinen Erkenntnißvermögens eignen, und sich von der verworrenen Mannigfaltigkeit der Dinge zu der klaren Einheit der Begriffe zu erheben vermögen, zu dem also, wozu auch der platonische Sokrates in den früheren Gesprächen so oft diejenigen unfähig erweist, welche sich doch theils selbst mit der Leitung der öffentlichen Angelegenheiten befassen, theils mit der Bildung derer welche regieren sollen. Die Forderung aber soll den Zweck haben, auch in dem wirklichen Gemeinwesen jene Klasse ganz vom Regimente auszuschließen, damit die Staatsgewalt immer allein in den Händen derer sei, welche auch philosophiren. Hier handelt es sich nun nothwendig um eine Erklärung dessen, was man unter Philosophiren zu verstehen hat, und Platon giebt diese in einer ziemlich gedrängten Verhandlung, worin er so weit auf die Principien zurückgehend als er mußte, um nicht geradezu sich selbst zu citiren, doch sichtlich

alles voraussetzt, was wir aus den Gesprächen kennen, als deren Kern der Sophist anzusehen ist. Und indem er nun genau an sein Thema sich haltend auseinsetzt, daß eine Natur, welche im Stande ist diese Richtung zu verfolgen, auch alle die Eigenschaften besitzen muß, welche zum Regieren gehören, versetzt er seine Leser aus der fantastischen Welt seines Staates plötzlich, wiewol nur auf kurze Zeit, wieder mitten in die damaligen Verhältnisse, offenbar um ein wenig Raum zu gewinnen zur Selbstvertheidigung gegen einen Vorwurf, der oft und auch kürzlich wieder erneuert worden ist, daß nämlich er selbst das Vaterland im Stich lasse, und auch die ausgezeichneten Naturen unter den Jünglingen dem öffentlichen Leben abwendig zu machen suche. Adeimantos nämlich nimmt, als Sokrates jenen Satz ausgesprochen, die Parthei der Gegner, welche sich auf die Erfahrung berufen, daß immer diejenigen, welche sich mit der Philosophie zu ernsthaft beschäftigten, dem Staate unnütz geworden sind. Sokrates aber verschanzt sich, um seinen Satz zu vertheidigen, hinter die Behauptung, daß man von dem damaligen ganz verderbten Zustande aus die Sache nicht beurtheilen könne, und setzt nun auseinander wie in solcher allgemeinen Verwirrung die wahrhaft philosophischen Naturen durch schlechte Behandlung untergehen, und dann schlechte Leute von der gewerbtreibenden Klasse sich auf eine scheinbare Weise der Philosophie bemächtigen. Diese Schilderungen, in deren einer man den Alkibiades und ähnliche nicht verkennen kann, die andere aber die rhetorisirenden Sophisten vorzüglich trifft, bringen noch immer die Gegenstände

der früheren Platonischen Polemik vor Augen, um sein Verfahren zu rechtfertigen. Zugleich aber auch um dasselbe durch die stillschweigende Erklärung zu beschließen, daß wenn nicht andere Grundsätze im Staat geltend gemacht werden könnten und richtigere Sitten und Lebensweise der Lehre zu Hülfe kommen, Menschen dieser Art doch immer wieder auftreten würden. — Und so macht dieses den Uebergang zu dem zweiten Abschnitt dieses Theiles; worin die Bildung derer, die zum Herrschen bestimmt sind, genauer beschrieben werden soll. Hier nun wird die Idee des Guten als der höchste Gegenstand dargestellt, welchem das Erkenntnißvermögen des Menschen sich zuwenden kann; leider freilich so als ob auch die hier bewiesene gewiß nicht häufig anzutreffende Meisterschaft in speculativer Darstellung an diesen Gegenstand nicht heranreiche; sondern die befriedigende Behandlung desselben wird an ich weiß nicht was für einen noch weit herrlicheren Ort gewiesen, hier aber das Gute nur in Bildern und durch weitere Ausführung bildlicher Rede als die Quelle aller Erkenntniß und alles Seins, also auch über beides gestellt, auf das herrlichste gepriesen, so jedoch, daß unläugbar auf das, was hierüber im Philebos theils angedeutet theils ausgeführt worden, zurückverwiesen wird. Und bei weitem erfreulicher ist hier der Vortrag als dort; ja eben dieses Bild, daß die Idee des Guten sich zu dem Gebiet des Erkennbaren verhält wie die als sein Ebenbild von dem Guten erzeugte Sonne zu dem Gebiet des Sichtbaren, gewährt durch eine treffliche Benützung aller sich ergebenden Verhältnisse eine klare und reinliche Uebersicht des ganzen Gegen-

standes, daß nämlich die Vernunft sich zu dem Erkennbaren verhält wie das Auge zu dem Sichtbaren, und daß wie Licht und Auge — wobei man sich erinnern mag, welche Selbstthätigkeit in Bezug auf das Licht dem Auge schon in früheren Darstellungen beigelegt wurde — zwar nicht selbst die Sonne, aber doch das ihr mehr als alles andere verwandte sei, so auch die eines solchen Ausflusses des Guten bedürftige menschliche Vernunft in der Thätigkeit des Erkennens nicht das Gute selbst, aber doch das ihm am meisten unter allem verwandte. Und es gewährt einen tiefen Blick in eine bei unserm Schriftsteller nicht mit Unrecht sehr geheimnißvoll behandelte Gegend, wie sich Platon die Identität des Seins und des Bewußtseins gedacht hat, daß es nämlich derselbe Ausfluß des Guten, das geistige Licht, daß ich so sage, ist, welcher dem erkennbaren Wesen der Dinge oder den Begriffen die Wahrheit und der Vernunft das Vermögen zu erkennen verleiht, welches eben so die Wahrheit ihres Wesens ist. Dieses aber will sagen, daß die Vernunft irgend etwas nicht anders als in Beziehung auf die Idee des Guten und vermittelt derselben erkennen kann, und daß dem ganzen Gebiet des Sichtbaren oder, wie wir wol sagen dürfen, des Wahrnehmbaren überhaupt, gar kein Sein entspräche, sondern es in der That nichts wäre als der ewig unruhige Fluß des Nichtseienden, wofern nicht durch die lebendige Einwirkung der Idee des Guten dieser Fluß festgehalten, und es so erst etwas würde, was, wenngleich auch noch an dem unstäten und unruhigen theilnehmend, doch auf das wahre Sein bezogen werden kann. Ueber dieses alles zwar findet der Leser nur

leise Andeutungen, aber sie führen den Aufmerksamen in Verbindung mit dem oben bei der allgemeinen Erklärung der Philosophie vortragenen auf die früheren dialektischen Gespräche zurück, die sich nun zu solchen Resultaten verklären. Wenn aber auf der einen Seite die beiden Gebiete des Sichtbaren und Erkennbaren neben einander gestellt auch mit einander verglichen werden, so fehlt auch hier nicht ihre schon bekannte Unterordnung. Ist die Sonne nur ein Bild des wesentlichen schlechthin Guten: so verhält sich auch das leibliche Licht eben so zu dem geistigen, und ist von dem geistigen Gebiet aus betrachtet nur die Finsterniß, in welcher jede Seele umhertappt, die von dem Reiz der irdischen Sonne bezaubert ohne weiter hinauf zu streben allein bei den von ihr erleuchteten Dingen weilt. Und wie sich das ganze Gebiet des Sichtbaren als Bild verhält zu dem des Erkennbaren: so giebt es in jedem von beiden wieder den ähnlichen Unterschied, ein in seiner Art wahres und dessen Bild. Hier nun kann es überraschen, daß die mathematischen Gedankendinge, Zahl und Figur, als Bilder der Ideen angegeben werden; indess wollen wir immer zufrieden damit sein, daß dieser Zweig der Verstandesthätigkeit hier seine feste Stellung bekommt, und wir zugleich einen Schlüssel erhalten für den platonischen Gebrauch der Zahl und Figur auf dem philosophischen Gebiet und für Platons Verhältniß zur pythagorischen Schule in dieser Beziehung. Sehr merkwürdig sind auch die Erklärungen über das Verhältniß der mathematischen Methode zur dialektischen, wiewol sie mit jener Bestimmung in gar keiner Verbindung stehen, ausgenommen durch ein

hier auch gar nicht angedeutetes Mittelglied, sofern nämlich die mathematischen Voraussetzungen auch als Bilder eigentlicher Anfänge, Principien, betrachtet werden können. So wenigstens wäre es nach diesen Reden dem Platon ganz angemessen sich von denen zu unterscheiden, welche das Wesen der Dinge selbst durch Zahl und Figur bestimmen zu können glauben, und wähnen, daß sie im philosophischen Sinne des Wortes erkennen, während sie nur mathematische Verknüpfungen machen. Wenn aber schon früher die wirklichen Dinge, als das wahre auf dem Gebiet des Sichtbaren, auch Bilder der Begriffe genannt worden sind, so haben doch vor ihnen die mathematischen Productionen als dem Gebiet des Erkennbaren angehörig mit Recht den Vorrang, und so entstehen für die erkennende Thätigkeit jene vier Stufen: der Augenschein hat die Bilder, der Glaube die wirklichen Dinge, die anschauliche Einsicht hat die mathematischen Gegenstände und die eigentliche Erkenntnis hat die Ideen zum Gegenstand. An diese Abstufung soll nun die ganze Reihe der Studien für die zur Herrschaft bestimmten sich anknüpfen; und damit wir diese desto besser übersehen und die Abwechselung zwischen Studien und Ausübung schätzen lernen, führt uns Sokrates aus der Mitte dieser Untersuchungen plötzlich in jene Höhle, in welcher uns der Lebensgehalt und Zustand derer, welche, weil es ihnen unmöglich ist sich mit ihren Augen der geistigen Sonne zuzuwenden, den Schein und die Bilder, nämlich die sichtbaren Dinge, für das Sein und Wesen selbst halten, mit so grellen Zügen dargestellt wird, daß man kaum sieht, wenn auch die Wissenden von der eignen

Glückseligkeit, deren sie droben genießen, absehen und sie dran geben wollten, weshalb es nur der Mühe lohnen sollte ein solches dürftiges Leben zu leiten, an dem nichts zu verbessern ist und nichts zu verlieren, so daß warlich der kein gemeiner Vaterlandsfreund ist, welcher auch hierauf, wie hier gefordert wird, den großartigen Spruch anwendet, nicht darauf komme es an, daß irgend ein Theil des Ganzen sich ausgezeichnet wohlbefinde. Bleibt aber aller Leitung ohngeachtet die große Masse sich gleich, — und anders scheint sich Platon das Leben nicht vorzustellen, und eine Fortschreitung, welche auch das Volk ergriffe, in seine Gedanken nicht mit aufgenommen zu haben — so kann doch auch die großmüthigste Hingebung nur in sofern lohnen, als es hiedurch allein möglich wird aus dieser Masse immer wieder bei jedem neuen Geschlecht die edleren Naturen herauszufinden und einem besseren Loose entgegenzuführen. Nimmt man nun hinzu, daß die Bevölkerung in seinem Staat, in den wir nun wieder zurückgeführt werden, sich eben auch nicht mehren soll, und das Verhältniß zwischen den Ernährern und Verzehrern ihm auch in sehr bestimmte Grenzen eingeschlossen erscheinen mußte: so kann man sagen, die Aufgabe des platonischen Staates, und also der gesammten menschlichen Thatigkeit im Großen betrachtet, sei keine andere als die menschliche Natur in ihren einmal gegebenen Verhältnissen ohne Verschlimmerung zu erhalten. So daß unser Weiser als der strengste und eigentlichste Vertheidiger der Stabilität erscheint. — Wie nun die kleine Auswahl der edleren Naturen für ihr besseres Loos geprüft und allmählig eingeübt und

gewöhnt werden sollen, das entwickelt Platon zunächst durch eine zierliche Zurückführung dieses Bildes von der Höhle auf das ursprüngliche von der Sonne, wo sich dann von selbst ergiebt, daß die Fähigkeit in die Sonne selbst hineinzusehen nur durch mannigfaltige Vorübungen erworben werden kann. Wie nun die gemeinsamen gymnastischen und musikalischen Uebungen der Kinder unvermeidlich viel mit Bildern schon des mythischen wegen zu thun hatten, und die ganze Entwicklung des kindlichen Lebens im Gebiete der wirklichen Dinge also des Glaubens spielt: so liegen natürlich die Vorübungen der erwachsenern Knaben ausgezeichnete Art ganz in dem Gebiet der Anschaulichkeit und Einsicht, welches die mathematischen Disciplinen in ihrer natürlichen Stufenfolge ausfüllen. Doch unterscheidet Platon auch hier zwei verschiedene durch ein Paar streng gymnastische Jahre getrennte Verfahrensarten, die erste ist der Vortrag dieser Wissenschaften, ihm nur uneigentlich so genannt, jeder für sich, wiewol immer schon — mit Beseitigung bloß empirischen Verfahrens und jeder praktischen Beziehung auf die wirklichen Dinge — nur auf die Zahl an sich, die Figur an sich und so auch auf die Bewegungen und Verhältnisse an sich gerichtet; die andere aber ist die Aufstellung dieser Disciplinen in ihrer Verwandtschaft und ihrem Verhältniß zu der Natur des Seins, und nur diejenigen, die bis hierher zu folgen und dies zusammenzuschauen vermögen, werden für dialektische und also auch königliche Naturen erkannt. Aber auch diese gelangen erst spät und nachdem sie sehr ungleich ihre Zeit zwischen dem erwünschten wissenschaftlichen Le-

ben und dem unerfreulichen Dienst in der Höhle haben theilen müssen, zugleich zur Anschauung der Idee des Guten und zur Herrschaft, welcher sie jedoch jezt nur abwechselnd den kleineren Theil der Zeit zu widmen haben, den gröfseren aber der Betrachtung weihen dürfen, bis sie endlich zur guten Stunde von Allen gepriesen das zeitliche gesegnen. Und hiemit hat sich nun Sokrates, nachdem er noch erst einen flüchtigen Wink gegeben, auf welche Weise, wenn erst nur einmal wahre Philosophen die Gewalt in Händen hätten, ein solcher Staat zu Stande kommen könne, der ganzen Aufgabe, die ihm Adeimantos gestellt hatte, vollständig entledigt, und kehrt am Anfang des achten Buches dahin zurück, wo ihm diese grofse Einschaltung war aufgegeben worden, und wir nehmen nun von diesem sonderbar erfundenen Staate Abschied. Soll es nun vergönnt sein hier noch ein Paar Worte über denselben zu sagen: so möchte ich zuerst aufmerksam darauf machen, wie wenig Platon, was man ihm doch nicht selten zum Vorwurf macht, ein Verächter seines Volkes gewesen, wie grofses er vielmehr von der hellenischen Natur gehalten, da er nicht nur ihr allein eine hervortretende Entwicklung des wissbegierigen Elementes in der menschlichen Seele zuschreibt, sondern auch darauf rechnet unter einer so mäfsigen Bevölkerung, wie wir uns für seinen Staat vorzustellen haben, jene seltene Vereinigung von Eigenschaften, und zwar stark genug um alle diese Uebungen und Prüfungen glücklich zu bestehen bei so vielen Einzelnen, selbst das weibliche Geschlecht mit eingerechnet, anzutreffen, dafs es ihm nie an Herrschern fehlen werde, wenngleich vor dem

funfzigsten Jahre niemand zur höchsten Gewalt gelangt und dann mehrere einander abwechselnd ablösen sollen. Vielleicht würden wir selbst in unsern volkreichen Staaten es nicht auf uns nehmen dieses zu bewirken, nur lafst sich eben bei der gänzlichen Verschiedenheit unserer Bildungsweise der Versuch nicht anstellen. Indessen sind wir doch dahin gekommen, von allen denen, welche einen gröfseren Einfluß auf die Gesellschaft ausüben wollen, eine Verbindung wissenschaftlicher Bestrebungen mit den kriegerischen und umgekehrt zu fordern. Und wenn wir nicht begehren können, daß diejenigen, welche die höchste Gewalt auszuüben haben, die am meisten dialektischen Naturen sein sollen: so umfaßt dafür die höchste Gewalt bei uns nicht unmittelbar so vieles als bei Platon; und wir rechnen doch sehr darauf, daß diejenigen, welche am meisten im Reich der Begriffe leben, indem sie mannigfaltig auf den Unterricht einwirken, auch vorzüglich die öffentliche Meinung bilden werden, welche doch immer, wenn auch unbewußt, der höchsten Gewalt das Maafs giebt. Ja wir können es, wenn auch augenblickliches Unheil nicht immer sollte zu vermeiden sein, doch mit ziemlicher Zuversicht dem eiferartigen Element, in dessen Entwicklung wir den Alten so weit voraus sind, anheimstellen zu unterscheiden, wo selbstsüchtige oder schmeichlerische Sophisterei die Person des Philosophen spielen und die Darstellung der Idee des Guten verfälschen will.

Nachdem nun auf diese Art, von jenem vollkommenen Staat, welcher eigentlich nur gebaut ward um die Gerechtigkeit im grofsen zu zeigen, auch diejenigen Grundzüge,

die hiemit nicht in unmittelbarer Verbindung stehen, entworfen sind: so wird, wie es schon am Ende des vierten Buches geschehen sollte, der Beantwortung der Frage näher getreten, welches Leben das wünschenswertheste sei. Hiebei wird nun eben so verfahren wie bei Bestimmung des Begriffs der Gerechtigkeit. Denn auch die unvollkommenen Gemüthszustände müssen sich erkennbarer und größer in den von jenem Urbilde abweichenden unvollkommenen Verfassungen darstellen, und es kommt darauf an diese aufzustellen und immer weiter abwärts zu betrachten, bis endlich in dem verderbtesten Staat auch die vollkommenste Ungerechtigkeit zum Vorschein kommt. Dieser fünfte Haupttheil des ganzen Werkes, der nun die ursprüngliche Frage zur Entscheidung bringt, umfaßt das achte und neunte Buch. Das ganze Verfahren scheint in einem gewissen Widerspruch damit zu stehen, was Platon oft und deutlich genug zu verstehen giebt, daß nämlich sein Staat niemals in der Wirklichkeit bestanden habe, und auch keine Noth sei, daß er jemals bestehen werde. Denn wenn dieses ist, wie kann er doch die Staatsformen, welche unter den Hellenen wirklich geschichtlich geworden sind, denn von andern ist überall nicht die Rede, als eine Stufenfolge von Umwälzungen darstellen, die er aus jenem idealischen auf geschichtliche Weise entwickelt? Dies geschichtliche ist also allerdings nur Form, die aber sehr nahe lag, weil sich in der That die verschiedenen Verfassungen nicht selten in derselben Reihe gefolgt sind, und es soll dadurch nur der verschiedene Abstand von der Vollkommenheit anschaulich gemacht werden, und zwar nur um

eben dieses allmähliche Herabsinken des sittlichen Werthes in den einzelnen Seelen desto besser zu verstehen; und diese rückläufige Bahn, welche die einzelne Seele durchgeht, erscheint immer als die Hauptsache. Ausgehend also von dem vollkommenen Staat, welcher die Vereinigung aller Tugenden im Großen darstellt, hat Platon zunächst die Aufgabe zu zeigen, wie das unvollkommne aus dem vollkommenen entsteht; denn, wie sich hernach das unvollkommne immer mehr verschlimmert, das scheint weit weniger schwierig zu sein. Wie nun sein vollkommner Staat dadurch allein irgend eine Zeit lang bestehen kann, daß die Vermischung der Geschlechter nach richtigen Grundsätzen von den Weisen geleitet wird: so muß offenbar der Anfang der Verschlimmerung in einem Fehler bei diesem Verfahren seinen Grund haben, und Platon nimmt daher seine Zuflucht zu einem unvermeidlichen Geschick, vermöge dessen irgend einmal nicht dieselbe Weisheit in diesem Geschäft beobachtet werde. — Wird nun hievon irgend bedeutend abgewichen, und es fehlt an den gehörig temperirten Naturen: so muß Verringerung des Gemeingeistes und Aufregung der Selbstsucht die Folge davon sein. Dieses treibt dann zur Auflösung sowol des bisherigen Verhältnisses der zur Herrschaft bestimmten Männer und Jünglinge unter sich als auch ihres gemeinsamen zum Volk, und hierin liegt schon der Keim zum gänzlichen Untergang der Verfassung, und also alles dessen, woran die Tugend im großen geschaut werden kann. Auf dieselbe Weise wird dann auch dem gemäß, daß die Verfassung eines Staates allemal der vorherrschenden Gesittung an-

angemessen ist, weiter hinabwärts von den einzelnen Seelen gezeigt, wie sie unter gewissen Verhältnissen der Abstammung aus einem Staat solche werden, welche den Typus des nächst schlechteren in sich tragen, und wie sie dann die ihnen gemäße Verfassung allmählig hervorrufen. Es ist indessen nicht zu läugnen, daß wenn gleich die hier aufgestellten Bilder verschiedener sittlicher Gemüthszustände nicht nur an und für sich betrachtet mit treffender Wahrheit gezeichnet sind, sondern auch in Bezug auf die Hauptmomente der platonischen Philosophie bestimmte Abstufungen bilden, je nachdem, wenn einmal der kleine Theil zurückgedrängt worden, durch welchen die ganze Seele weise ist, dann noch das Eiferartige oben ansteht, und das Begehrliche, sei es nun mehr als Geldliebe oder mehr als Genußliebe, nur neben sich hat, oder wenn auch jenes zurücktritt, je nachdem dann die verschiedenen Begierden sich freundlich mit einander vertragen in der Seele oder eine einzige sich die Alleinherrschaft erzwingt: so ist doch die Art, wie die eine dieser Gemüthsverfassungen aus der andern entsteht, nicht recht an und für sich verständlich, sondern nur vermittelt durch das Vorhandensein jener verschiedenen bürgerlichen Verfassungen; und das Uebergehen dieser in einander ist zwar mit großer Wahrheit und unmittelbar verständlich gezeichnet, eigentlich aber sollten sie selbst dem obigen Grundsatz gemäß nur aus dem Vorherrschen der analogen Gesinnung in der großen Mehrheit der Einzelnen richtig verstanden werden können. So daß es das Ansehen gewinnt, als ob gleichsam wider Willen des Schriftstellers die politische Darstellung, die genau betrachtet nur als Apparat hier

steht, eine hervorragende Selbständigkeit und unabhängige Geltung gewinne. Dies zeigt sich noch auf eine besondere Weise bei der tyrannenähnlichen Gemüthsverfassung, wo Eros zwar und Dionysos als Alleinherrscher im Gemüth auch ohne alle politische Beziehung verständlich sind, die schwermüthige Gemüthsstimmung hingegen, wiewol man von selbst einsehen, daß sie ebenfalls einen despotischen Charakter annehmen kann, entbehrt doch in diesem Zusammenhang der psychologischen Begründung, wie sie denn auch wol nicht auf dieselbe Weise und in demselben Maafs als die erotische und bakchische Ausschweifung bei einzelnen idiotischen Männern vorzukommen pflegte; nur die eigentlichen Tyrannen, zumal auch wie Platon selbst deren hatte kennen gelernt, stellen nicht selten diesen Typus in seiner ganzen Schroffheit dar. Doch wird der Leser über diese kleinen Anstöße sehr leicht hingeführt, indem die treffende Zeichnung der großen Züge ihn fortreißt. Unter ihnen ragt vorzüglich im Anfang des neunten Buches ein geheimnißvolles psychologisches Moment hervor, ein Gedanke, der selten mit angeführt wird, wo von den Vorandeutungen des christlichen im Platon die Rede ist, der mir aber als das tiefste erscheint, was er in diesem Sinne ausgesprochen hat, daß nämlich die Keime auch zu den verkehrtesten Ausschweifungen selbst in den edelsten und reinsten Gemüthern verborgen liegen, in diesen aber nur während der Willenlosigkeit des Traumes sich regen, da sie hingegen in schauderhafte Thaten hervorberechen können, wenn in einer Seele Vernunft nicht mehr die Herrschaft behauptet. Unlängbar ist wol überhaupt das Bild der ty-

rannischen Seele, wie für die ganze Abzweckung dieses Theiles, indem es ja die vollendete Ungerechtigkeit darstellt, das wichtigste, so auch in allen einzelnen Zügen das gelungenste, und giebt zugleich den bestimmten Eindruck davon, mit welcher ahnungsvollen Sorge Platon überall in der ausgearteten Demokratie seines Vaterlandes solche tyrannische Gemüther sich entwickeln sah. An diese Schilderung der tyrannischen Seele schließt sich nun ohne allen Ruhepunkt der eigentlich das ganze Werk vollendende dreifache Beweis davon, daß das gerechte Leben allein auch das wahrhaft förderliche sei, das ungerechte aber nicht. Eine Mehrheit von Beweisen für einen und denselben Satz, wenn es nicht etwa nur verschiedene Formen für einen und denselben sind, und die Mehrheit also nur scheinbar ist, erregt allerdings einen gewissen Verdacht, weil Mangel an Vertrauen zu jedem einzelnen zum Grunde zu liegen scheint; und hier könnte man noch besonders sagen, wen die bisherige Schilderung von einer wohleingerichteten Herrschaft der Vernunft nicht überzeuge sowol als reize, an dem müßten auch wol andere Beweise verloren sein. Und doch würde uns eine bedeutende und schlagende Auseinandersetzung über das Verhältniß der Vernunft zu den andern beiden Seelentheilen fehlen, wenn Platon nicht noch diese Beweise hinzugefügt hätte. Verhält es sich nun auch nicht ganz so mit ihnen, daß sie genauer genommen nur einer und derselbe wären: so sind sie doch durch eine sehr natürliche Steigerung mit einander verwandt. Der erste nämlich trifft streng genommen nur jene vollendete Ungerechtigkeit. Denn sind schon die Begierden vielfältig und bil-

den den größten Theil der Seele, sie vertragen sich aber, weil nicht alle zugleich befriedigt werden können, um einen Wechsel der Herrschaft: so kann man zwar freilich nicht sagen, daß das geschieht, was die ganze Seele will, aber doch auch nicht, was der größte Theil derselben nicht will, sondern dieser größte Theil bleibt frei und ist einverstanden. Daher folgen nun auf diesen besonderen Beweis noch zwei allgemeine, beide auf die Dreitheiligkeit der Seele Bezug nehmend, und voraussetzend jeder von diesen habe seine eigenthümliche Lust, und seine Herrschaft bilde eine eigenthümliche Lebensweise. Sollen nun diese verglichen werden: so kann dies auf eine mehr subjective Weise geschehen, wenn man danach fragt, da es einen Schiedsrichter zwischen ihnen nicht giebt, indem nichts weiter ist in der Seele, welcher von ihnen wol ein richtiges Urtheil haben könne über die andern sowol als sich selbst. Dann aber auch mehr objectiv läßt sich fragen, ob nicht der Lustgehalt, den sie gewähren, rein als Lust gemessen werden kann und abgeschätzt. In diesem letzten Beweise nun wird vieles vorausgesetzt, was über die Verschiedenheiten der Lust schon im Phaidon gesagt ist, vornemlich aber im Philebos, welcher überhaupt, aus diesem Standpunkt angesehen, als der rechte unmittelbare Vorhof unseres Werkes erscheint. Und diesem vollständigen Beweise für die gute Sache der Gerechtigkeit setzt nun Sokrates noch die Krone auf durch ein neues Bild von der Seele. Ich sage neues, weil doch kein getreuer Leser wird umhin können, bei dem hiesigen an jenes im Phaidros aufgestellte zurückzudenken, vom Zweigspann und seinem Führer. Vergleicht man

nun beide: so würde jenes ein treffliches Kunstwerk geben, wenn ein Bildner oder Maler es ausführte so wie Platon es angelegt; und auch in Worten entwickelt es eine vielbewunderte und auch wahrhaft bewundernswerthe Pracht der Darstellung und Zierlichkeit der Anwendung. Das unsrige hingegen erscheint in der Darstellung roh und fast vernachlässigt, und die Anwendung ist höchst prosaisch Zug für Zug der vorangegangenen didaktischen Darlegung folgend. Ja wollte man es versuchen als Bild auszuführen, so wird es, was ja auch wohl zu fühlen Platon sich deutlich genug merken läßt, abentheuerlich gerathen, und sich wenig besser ausnehmen als jene wohlbekannten asketischen Konterfeie des menschlichen Herzens, in welchem der Böse wohnt und aus welchem alle bösen Gedanken hervorgehen. Dazu aber, um alle in diesem Werke aufgestellten Lehren von der Seele festzuhalten und sich die einzelnen Verhältnisse daran zu vergegenwärtigen, ist es trefflich ausgedacht, und es ist vielleicht nur um so wirksamer, als es den Pinsel oder Meißel nicht verträgt, sondern nur in Worten gebildet sein will. Bedenkt man aber, wie, wenn anders unsere Anordnung etwas gelten darf, Platons gesammte Seelenlehre, sofern er sie überwiegend ethisch behandelt, gleichsam zwischen diese beiden Bilder eingespannt ist: so wird man noch tiefer in das Vergleichen hineingezogen. Keines von beiden zwar vertritt die menschliche Seele als eine vollkommne Einheit, und macht, was daran unterschieden werden kann, aus einem gemeinsamen Mittelpuncte begreiflich; aber doch ist das wunderlich zusammengesetzte Unthier immer noch mehr eine lebendige Einheit als je-

nes Zweigespann. Die Eintheilung ist im wesentlichen dieselbe, aber sie tritt in dem unsrigen weit reiner hervor, zumal auch, was dort gänzlich fehlt, die Mannigfaltigkeit des begehlichen mit ausgedrückt ist. Und so kommt man allmählig dahin an dem früheren die üppige Fülle, die sich etwas gefallsüchtig gebehdet, theils der rhetorischen Form jenes früheren Werkes, theils der Jugendlichkeit des Verfassers zu gute zu halten, und in dem unsrigen auch die stark mit jenem kontrastirende Anspruchlosigkeit als tugendhafte, der in dem Werk selbst aufgestellten Lehre vollkommen angemessene, Ent-sagung auf mimische Virtuosität zu loben. Und wie dieses Bild den eigentlich ethischen Gesamtinhalt des Werkes wiederholt, und alle einzelnen Tugenden an demselben dargestellt werden, erscheint es gewiß als ein vollkommen würdiger Schluß dieser Bücher. Denn das ist es eigentlich; die Aufgabe ist gelöst, indem die Vorzüglichkeit des sittlichen Lebens bewiesen ist; ja auch die Bedingungen, unter denen ein solches zu Stande kommen kann, sind aufgestellt. Und wenn Fragen, die über die Aufgabe hinausgehen und sich nur auf das große in das ganze Werk verwebte Bild des vollkommenen Staates beziehen, einschaltungsweise beantwortet worden sind: so wird nun auch dieses herrliche Bild selbst gleichsam mit dem Schwamm überzogen, indem, wie man nach vollendetem Bau das Gerüste wieder abbricht, Sokrates ausdrücklich erklärt, daß dieser Staat nur in Reden vorhanden sei, auf der Erde aber nirgend, und er laßt ihn nur als ein himmlisches Bild stehen, dem gemäß jeder sich selbst einzurichten habe, und dann auch nur dieses Staates und keines andern Geschäfte betreiben könne.

Wenn also hier am Ende des neunten Buches jeder Leser befriedigt scheiden würde, und nichts zur Sache gehöriges vermissen: so kann es doch keinesweges nur Darstellung Sokratischer Unersättlichkeit im Reden sein sollen, dafs er, als ob er hier gar nicht am Ende wäre, gleich etwas neues anknüpft, und zwar ohne auch nur zu verschmaufen, als ob sonst Mitunterredner und Hörer nicht wieder würden anziehen wollen. Vielmehr müssen wir um so begieriger sein auf den Inhalt dieses sechsten Haupttheiles, der das zehnte Buch erfüllt und nun erst die eigentliche Schlufsmaffe bildet, weil ja offenbar ist, dafs Platon doch mufs eine dringende Nothwendigkeit gehabt haben, dieses noch hinzuzufügen ehe er sein Werk entlassen konnte. Die Zusammensetzung dieses Theiles ist aber folgende. Der erste Abschnitt geht noch einmal auf die Poesie zurück, aus deren Gebiet freilich noch vom dritten Buch her etwas abzumachen war, nämlich wie Schilderungen des Menschen beschaffen sein müßten, um mit Nutzen in dem Unterricht der Jugend gebraucht zu werden. Dieses konnte, wie auch damals gesagt worden war, nicht eher abgemacht werden, bis die Hauptfrage entschieden sei, worauf es bei diesen Darstellungen immer herauskomme, ob auch Ungerechte könnten glücklich, Gerechte aber elend sein. Sonach konnte dieses gar nicht eher aufgenommen werden als hier; aber niemand würde auch vermifst haben, wenn es unterblieben wäre. Denn es liegt nun schon zu Tage, dafs Platon dem Anschein nach ganz gegen die unter uns geltend gewordenen Regeln die strenge poetische Gerechtigkeit in diesem Kunstgebiet mufs gehandhabt wissen wol-

len. Indessen ist er ja auch zufrieden, wenn der Gerechte nur auch unter den Martern und Beschimpfungen sich als einen Glückseligen erweist, und dagegen werden wol auch unsere Kunstrichter nichts einzuwenden haben. Statt aber dieses hier auseinanderzusetzen, nimmt er die allgemeine Anklage gegen die gesammte mimische Dichtkunst wieder auf, welche auch dort schon vorgekommen war; nur wie er dort mehr gezeigt hatte, daß die Wächter selbst nicht dürften Mimik treiben: so verbreitet er sich hier mehr über den Nachtheil den es bringen muß, wenn man mimische Darstellungen auch nur anhört und ansieht. Wenn nun darin freilich Platon recht hat, daß die Dichter übel daran wären, wenn sie nur vollkommen Gerechte darstellen sollten: so ist doch deshalb nicht nothwendig, daß Menschen von andern Gemuthszuständen mit verführerischem Lobe dargestellt werden. Und eben so wenig ist zu verkennen, daß Platon von einer gar geringen Voraussetzung ausgeht, sowol wenn er meint, jeder sei schon geneigt den weichen Gemüthsregungen, die er in der Gesellschaft zu bekämpfen sucht, wenigstens in der Einsamkeit nachzuhängen, als auch, wenn er es selbst den Trefflichsten auf den Kopf zusagt, daß sie von der Strenge gegen sich selbst immer etwas nachlassen würden in Beziehung auf das, was öffentlich dargestellt nicht nur übersehen werde, sondern gelobt und bewundert. So daß der Tadel doch eigentlich nicht die dramatische und dramatisirende Dichtkunst an und für sich treffen kann, sondern nur für eine gewisse niedere Stufe sittlicher Bildung, und auch nicht im allgemeinen, sondern wieder nur die hellenische Art und Weise derselben,

bei welcher aber Platon den historischen Werth auch gar nicht scheint berücksichtigt zu haben. Um so mehr aber muß es überraschen, daß Sokrates mit vollkommner Zuversicht behauptet, diese Kunst werde sich nie gehörig vertheidigen können, und die Fehde zwischen der Philosophie und ihr sei, wie sie uralt ist, so auch immer fortwährend auf Tod und Leben. Es findet sich jedoch, wie denn das auch eines solchen Werkes ganz unwürdig wäre, nicht die leiseste Spur, als ob Platon in einer durch die Komiker gereizten Stimmung geschrieben hätte, ohnerachtet sie höchst wahrscheinlich seinen Staat schon vom Hörensagen komödirt hatten, ehe noch dies Werk öffentlich hervortrat. Sondern daß sie es nur mit der Seele in ihrem dermaligen kaum kenntlichen, sondern auf das vielfältigste entstellten Zustande zu thun hat, und wiewol so weit von der Wahrheit entfernt, doch für etwas wahres gehalten sein will, dies ist es, was ihm den Streit gegen sie als unerlaßlich darstellt. Und wenn er in der entsprechenden Stelle des dritten Buchs sich selbst mehr dem Tadel bloß zu stellen, als sich einigermaßen zu entschuldigen sucht, weil sich nemlich der vollkommne Schriftsteller so wenig als möglich und immer nur zur höchsten Nothdurft der mimischen Darstellung bedienen solle, welches Maafs er doch gar sehr überschritten hat: so scheint er sich nun auf der einen Seite von dieser Methode für die Zukunft ganz haben lossagen zu wollen, auf der andern Seite aber sich stillschweigend zu rechtfertigen, daß wenn er zwar Sophisten, Rhetoren und Staatsmänner, wie sie gar nicht sein sollten, redend eingeführt, er doch, weit entfernt von jeder ver-

führerischen Lobpreisung, nur darauf ausgegangen sei, ihren eigentlichen Werth aufzudekken und sie als warnende Beispiele darzustellen. Und wie Platon auch von seinem Staate zuletzt nur geredet als von einem Urbilde dem man sich annähern soll: so schließt er auch hier ganz milde damit, daß wo diese Kunst nicht ganz zu verbannen ist, man doch immer gegen ihre Zaubereien auf seiner Hut sein und sie anhören müsse als hörte man nicht. — Wie nun dieses um der Tugend willen und aus Sorge für sie nicht anders gehalten werden soll: so schließt sich nun hieran der zweite Abschnitt, welcher, was freilich einen vortrefflichen Schluß bilden muß, zu den Belohnungen der Tugend zurückkehrt, und uns mehr an das zweite Buch verweist. Denn dem dort ausgesprochenen Verlangen, daß die ganze Frage ohne dergleichen einzumischen entschieden werden solle, sei völlig genüget; nun aber erfordere die vollkommene Wahrheit zu jenen zurückzukehren. Da nun hierbei, wie schon am Anfang angedeutet worden, von Belohnungen in diesem und jenem Leben die Rede sein soll: so wird zuerst von der Unsterblichkeit der Seele gehandelt, welche Lehre ohnedies, wenn sie hier ganz übergangen wäre, jeder Kenner von Platons Art und Kunst, in diesem Werke fast schmerzlich wurde vermißt haben. Fast eben so wunderbar aber scheint es, daß dieser große Gegenstand ganz leicht auf kaum ein Paar Blättern abgemacht ist. So daß man fast denken möchte, lieber konnte sich Sokrates ihn haben als sonst schon nachgewiesen und bekannt von seinen Freunden zugehen lassen. Und freilich ist es ihm mehr um die nachherige Beschreibung des jenseiti-