Die Ideen Platos und die praktischen Ideen Herbarts.

(Eine Parallele.)

Vom k. k. Gymnasialprofessor **Dr. Franz Klaschka.**

(Schluss.) *)

V. Die Realisierung der Ideen bei Plato und Herbart.

Wie Plato von dem Begriffe der sokratischen Tugend ausgegangen ist und allmählich zu seiner Ideenlehre gekommen ist, so ist er dann wiederum zu dem Zweige der Philosophie zurückgekehrt, den allein sein Lehrmeister zum Gegenstande seiner Untersuchungen gemacht hat, nämlich zur Ethik, und hat diese am ausführlichsten behandelt. Nach Platos Ansicht ist es aber nicht der Mensch, sondern der Staat, in dem sich die wahre Tugend verwirklichen kann, und er hat seine Ansichten über die Verwirklichung der Tugend in der Gesellschaft in seinen Büchern über den Staat dargestellt.

Ebenso hat auch Herbart der Ethik sein besonderes Augenmerk zugewandt und es ebenfalls unternommen, die Verwirklichung der sittlichen Ideen in der menschlichen Gesellschaft darzustellen, und diese Verwirklichung findet statt in der sogenannten beseelten Gesellschaft. Plato und Herbart sind zugleich die einzigen Philosophen, die sich die Aufgabe gestellt haben, ein vollständiges Bild von der durch die Verwirklichung der sittlichen Ideen veredelten menschlichen Gesellschaft zu entwerfen.

Bei der Verwirklichung der sittlichen Ideen kommt als der wichtigste Begriff die Tugend in Betracht. Diese ist nach Sokrates eine eigene Art des Wissens und der Erkenntnis, und zwar von solcher Stärke, dass derjenige, der dieses Wissen und diese Erkenntnis erworben hat, darin zugleich die Tugend selbst besitzt. Nach Plato ist die Tugend diejenige zur Natur eines Gegenstandes gehörige Thätigkeit, die das ihr zukommende Werk dem Begriffe und Zwecke des Gegenstandes gemäß, also gut verrichtet, wie wenn das Auge gut sieht oder das Ohr gut hört, die alsdann die Tugend

*) Der erste Theil dieser Abhandlung ist im vorjährigen Programm (1896—97) erschienen.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

des Auges oder des Ohres ist. Die Tugend des Menschen ist die rechte Beschaffenheit, die innere Ordnung, Harmonie und Gesundheit der Seele oder mit anderen Worten die Unterwerfung aller vernunftlosen Strebungen unter das vernünftige Denken. Da aber Plato 3 Seelentheile unterscheidet, so muss er für die rechte Beschaffenheit jedes Seelentheils auch je eine Tugend annehmen. Der erste Seelentheil ist das λογιστικόν, worunter er die erkennende Action versteht, wie sie theils als richtige Meinung, theils als dialektisches, d. h. auf das Wesenhafte gerichtetes Erkennen sich äußert; der zweite ist das ἐπιθυμητικόν, welches alle Haupttriebe des Lebens, so die nach Speise und Trank, den Geschlechtstrieb, die Reize und Strebungen beim Anblick roher Scenen, wie von Mord und Hinrichtung, dann auch die Geldgier, also die in den physiologischen Regungen allein wurzelnden Triebe bezeichnet. Der dritte Seelentheil ist das θυμικόν; als solches verhält sich die Seele nicht mehr wie ein Thier, sondern entscheidend, d. h. unter Umständen das thierische Begehren auch verneinend, indem sie die Rolle eines Gehilfen und Vollziehers der vernünftigen Einsicht übernehmen muss, vgl. Strümpell a. a. O. p. 299. Von den Tugenden entspricht dem λογιστικόν die σοφία, Weisheit, dem θυμικόν die ἀνδρεία, der sittliche Muth oder der Besitz eines starken sittlichen Willens, um die Welt der Begierden zu überwinden, endlich dem ἐπιθυμητικόν die σωφροσύνη, die Besonnenheit oder die dauernde Vergegenwärtigung der sittlichen Verpflichtung des Willens gegen die zum Herrschen berufene Vernünftigkeit. Der sittliche Effect dieser drei Tugenden wird zusammengefasst in eine einzige Tugend, die δικαιοσύνη, die in dem harmonischen Verhältnisse der drei übrigen Tugenden beruht, was dann der Fall ist, wenn jeder der drei Seelentheile in seiner Weise und seiner Natur gemäß seine Pflicht erfüllt.

Während also Plato drei verschiedene Seelentheile oder Seelenvermögen annimmt, ist Herbart ein Vertreter der Ansicht, dass die Seele nicht mehrere Vermögen besitzt, sondern aus einem einzigen Vermögen besteht, so dass nach ihm die Gefühle und Begehrungen auf Vorstellungen zurückzuführen sind. Die Seele kann also nichts als Vorstellungen haben, und die verschiedenen Verhältnisse der Vorstellungen zu einander machen das aus, was wir Gefühle und Begehrungen nennen. Daher ist der Tugendbegriff Herbarts nicht in einzelne Tugendmomente zertheilt, sondern umfasst nur eine einzige Tugend. Sie ist nach Herbart derjenige Zustand des Menschen, worin alle sittlichen Ideen gleichmäßige Stärke haben, was nur durch die „Kraft erreicht wird, zu sich selbst Nein zu sagen“, sie ist diejenige Eigenheit eines Vernunftwesens, vermöge deren dasselbe den praktischen Ideen gemäß Gegenstand des Beifalls

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

wird. Ihr Begriff ist der des Verhältnisses der ganzen Einsicht in alle Ideen zu dem ganzen ihr entsprechenden Wollen einer Person. Sie muss also als die vollständige Realisierung der inneren Freiheit gedacht werden.

Wir sehen also, dass der Tugendbegriff beider Philosophen sehr verschieden ist. Der Hauptunterschied besteht darin, dass Plato den Willen, welcher der eigentliche Gegenstand des sittlichen Beifalls oder Tadels ist, bei seinem Tugendbegriff noch nicht gebürend berücksichtigt, wenn er auch nicht wie Sokrates annimmt, dass mit dem Wissen zugleich das Wollen gesetzt ist.

Sowie der Tugendbegriff beider Philosophen ein verschiedener ist, so ist auch das Bild von der menschlichen Gesellschaft, in der beide ihren Tugendbegriff verwirklicht sehen, ein verschiedenes. — Wie die Tugend für den einzelnen Menschen das höchste Gut ist, so ist sie nach Plato auch der höchste Zweck des Staatslebens; wie die Tugend des einzelnen auf dem richtigen Verhältnisse der Seelentheile beruht, so gilt etwas Aehnliches vom Staate. Dieser ist zwar nach Plato weder der nächste noch höchste Zweck und Gegenstand menschlicher Thätigkeit, aber er ist die unerlässliche Bedingung für das Dasein der Wissenschaft und der Tugend, er ist das einzige Mittel, um ihre Herrschaft in der Welt zu begründen. Zweck des Staates ist die Tugend seiner Bürger (vgl. Gorg. 464 B f., 515 u. a.), die Glückseligkeit des Volksganzen (vgl. Rep. 420 B: „Doch gewiss gründen wir unsren Staat nicht in der Absicht, dass ein Stand vor allem beglückt, sondern dass möglichst der ganze Staat es sei"; 421 B, VI 800 D u. a.) — Der Staat ist seiner höchsten Aufgabe nach Erziehungsanstalt (vgl. Polit. 309 C), die Philosophie ist seine eigentliche Bestimmung (vgl. Theaet. 174 D ff. Euthyd. 292 B). Die Glückseligkeit des Ganzen besteht darin, dass sich die sittliche Idee in ihm verwirkliche. Die Grundvoraussetzung des wahren Staates ist die unbedingte Herrschaft der Philosophen (vgl. Rep. V 473 C, Polit. 293 C).

Was die Verfassung betrifft, so ist das Wesentlichste die unbedingte Herrschaft der wahren Staatskunst, d. h. der Philosophie. Die Mittel sind mehr oder weniger gleichgiltig, jedenfalls kann ein solcher Staat ohne durchgreifende und gewaltsame Maßregeln nicht zustande kommen. Der Unterschied zwischen Armen und Reichen wird aufgehoben oder doch unschädlich gemacht (vgl. Rep. IV 422 E ff.) Die Verfassung kann nur die Aristokratie sein (vgl. Rep. IV 445 D, VIII 544 E und 545 C, IX 587 u. s. w.), d. h. die Herrschaft von Tugend und Einsicht, die von einem oder wenigen ausgeübt wird. Zur besseren Besorgung der Geschäfte wird die Arbeitstheilung gefordert (Rep. II 374 A). Jeder soll dem Ganzen den

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Dienst leisten, zu dem er nach Anlage und Bildung vorzugsweise geeignet ist. Da die einen den Staat zu schützen, die anderen für dessen Ernährung zu sorgen haben, die ersteren wiederum theils befehlen, theils gehorchen, so erhält man 3 Stände: 1. Das Volk, d. h. die Landbauer und die Gewerbtreibenden = der Nährstand γεωργοί oder δημιουργοί (Rep. III 415 A, V 463 A), δῆμος oder μισθοδόται καὶ τροφεῖς, und ἀρχόμενοι (IV 431 D). — 2. Die Wächter oder Krieger, der Wehrstand, gewöhnlich φύλακες oder ἐπίκουροι, auch προπολεμοῦντες (Rep. IV 423 A, 429 B, 442 B, VIII 547 D, Tim. 17 C), oder στρατιῶται genannt (Rep. III 398 B, IV 429 E, V 470 A). — 3. Die Regierenden, ἄρχοντες oder τὸ προεστός (IV 428), mit den Kriegern zusammen φύλακες (Rep. V 463 B), im Unterschiede von ihnen (Rep. III 414 B, IV 428 D) aber auch φύλακες allein genannt; auch βασιλεῖς (VIII 595 A); sie bilden den Lehrstand.

Die Natur selbst hat die Menschen verschieden beanlagt. Die Regierungsgewalt ist eine unbeschränkte und ungetheilte. Ebenso ausschließlich ist die Vertheidigung des Staates nach innen und außen auf den zweiten Stand beschränkt. Die Regenten werden vom dritten Stand unterhalten (vgl. Rep. III 415 A). Auf der Bewahrung und richtigen Ausführung dieser Einrichtungen beruht die Tugend des Staates. Er ist weise, wenn die Regierenden das wahre Wissen besitzen, er ist tapfer, wenn die Krieger an der richtigen Vorstellung über das, was zu fürchten und nicht zu fürchten ist, den Schmerzen und Gefahren, wie der Lust und Begierde gegenüber, unerschütterlich festhalten. Die Selbstbeherrschung (σωφροσύνη) besteht darin, dass Regierende und Regierte darüber einig sind, wer im Staate zu herrschen, wer zu gehorchen hat; denn dann werden die sinnlichen Begierden des großen Haufens von der Vernunft und den edlen Trieben der Besseren im Zaume gehalten werden; seine Gerechtigkeit (δικαιοσύνη) liegt in dem Ganzen dieses Verhältnisses, d. h. darin, dass jeder das ihm zukommende Geschäft verrichte und die Grenzen desselben nicht überschreite (οἰκειοπραγία der 3 Stände), vgl. IV 427 D ff, 425 A ff. — Speciellere Verfassungsgesetze sind überflüssig.

Die Dreitheilung der Staatsbürger hängt mit Platos Ansicht von den drei Vermögen der Seele und den drei Theilen des Universums zusammen. Da die Tugend der Staatsbürger Zweck des Staates ist, so wird auf die Erziehung und Lebensweise derselben großes Gewicht gelegt. Doch beschränkt sich Plato in dieser Beziehung auf die zwei höheren Stände, der dritte wird sich selbst überlassen, da er nur zu gehorchen braucht, und der Gehorsam kann im Nothfalle erzwungen werden. Was die gesellschaftlichen Ein-

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

richtungen betrifft, so ist das erste Erfordernis des Staates, die widerstrebenden Elemente zu entfernen, und das zweite besteht in der Sicherung des Nachwuchses. Das erste geschieht durch gewaltsame und durchgreifende Maßregeln, gegen die unser sittliches Gefühl sich sträubt, das letztere dadurch, dass die Ehe ganz unter Aufsicht des Staates gestellt wird. Die Erziehung wird vom Staate geleitet, und jede Kunst unter den ethischen Gesichtspunkt gestellt, vgl. Rep. X 595—608 B. Ferner ist die Aufhebung des Privatinteresses nothwendig, und dieses geschieht durch die Aufhebung des Privatbesitzes. Die Frauen müssen, da sie nichts zu thun haben, auch an der Erziehung der Männer, am Kriege und an den Staatsgeschäften theilnehmen. Richter und Ärzte werden wenig zu thun finden, da die Strenge der Sitten keine Rechtsstreitigkeiten aufkommen lässt und die gesunde Lebensweise die Krankheiten verhindert.

Sowie der platonische Staat eine Anwendung der Ideenlehre auf die menschliche Gesellschaft ist, so sind in der sogenannten beseelten Gesellschaft die praktischen Ideen Herbarts verwirklicht. Indem alle Glieder der Gesellschaft von den sittlichen Ideen beseelt sind und ein gemeinsames wohlgefälliges Verhalten einen Zustand beurkundet, der beim einzelnen Menschen die innere Freiheit ist, bilden schließlich alle eine beseelte Gesellschaft, in der sich alle sittlichen Ideen und die daraus abgeleitete gesellschaftliche Seele durchdringen. Die sittlichen Ideen enthalten kein Müssen, sondern ein Sollen, welches das Was des Willens an das unvermeidliche Urtheil bindet: „Wenn gewollt wird, so soll so gewollt werden!“

Während der Zweck des platonischen Staates darin besteht, die Tugend seiner Bürger zu verwirklichen, wie oben gesagt worden, hat die beseelte Gesellschaft keinen weiteren Zweck mehr, sondern sie ist Selbstzweck. Das ist ein wesentlicher Unterschied zwischen Plato und Herbart. Damit im platonischen Staate die Tugend im Sinne Platos realisiert werde, bedarf es eines äußeren Zwanges, diesen Zwang repräsentieren die Wächter, welche den zweiten Stand bilden. Nach Herbart aber sind die Ideen ohne Macht, vgl. Herbarts Allgem. pr. Ph. S. 77 (188). Von einer gemeinschaftlichen Folgsamkeit gegen die gemeinschaftliche Einsicht, also von einer inneren Freiheit mehrerer im Sinne Herbarts, die nur ein einziges Gemüth haben, kann bei Plato keine Rede sein. Denn der dritte Stand muss zwar den beiden höheren Ständen gehorchen, aber er thut dies nicht aus innerer Einsicht, sondern weil er von jenen dazu bestimmt ist und nöthigenfalls auch dazu gezwungen werden kann. Er kann eine höhere überhaupt gar nicht besitzen, weil Plato von ihm so

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

geringschätzig spricht, dass er ihre Erziehung ganz dem Zufalle überlässt, während er die Erziehung der beiden anderen Stände durch specielle und genaue Vorschriften geregelt wissen will. Selbst vom höchsten Stande kann man nicht sagen, dass er wirklich aus innerer Freiheit handle, da Plato ausdrücklich erklärt (vgl. Rep. VII 519 C ff. und I 347 B, VI 500 B), dass in seinem Philosophenstaate selbst die Besten nur aus Zwang von den seligen Höhen der wissenschaftlichen Betrachtung zu den Geschäften des Staates, in das dunkle Gefängnis der diesseitigen Welt herabsteigen, vgl. Zeller p. 895.

Der platonische Staat ist ferner seiner höchsten Aufgabe nach Erziehungsanstalt, da die zukünftigen Bürger für ihre Pflichten vorbereitet werden müssen, in der beseelten Gesellschaft Herbarts ist aber von einer Erziehung nur insofern die Rede, als dabei die sittlichen Ideen berücksichtigt werden müssen, wobei insbesonders die Idee des Wohlwollens in Betracht kommt. Denn sowie in der beseelten Gesellschaft alle Handlungen von den sittlichen Ideen durchdrungen sein sollen, so muss auch die Erziehung die sittlichen Ideen zu verwirklichen suchen. Auch von der Glückseligkeit, die im platonischen Staate darin besteht, dass die sittlichen Ideen verwirklicht werden, ist in der beseelten Gesellschaft nicht die Rede, da sich dieselbe wohl als eine nothwendige Folge der Realisierung der sittlichen Ideen in der beseelten Gesellschaft ergibt, aber nicht als vorgesetztes Ziel wie im platonischen Staate erscheint.

Die Grundvoraussetzung des platonischen Staates ist die unbedingte Herrschaft der Philosophen, in der beseelten Gesellschaft ist es gleichgiltig, in wessen Händen die oberste Staatsgewalt ruht, wenn nur dabei keine der sittlichen Ideen verletzt wird. Da übrigens in der beseelten Gesellschaft alle Glieder von den sittlichen Ideen durchdrungen sind, so ist eine Verletzung derselben auch gar nicht zu fürchten, und es mag daher die Regierung in den Händen desjenigen ruhen, der dazu die größte Eignung besitzt. — Die Verfassung des platonischen Staates kann allenfalls durch gewaltsame und scharfe Maßregeln durchgeführt werden, wenn der Zweck des Staates auf einem andern Wege nicht erreicht werden kann. Daher ist es erlaubt, schwache oder gebrechliche Kinder auszusetzen, den zur Tugend unfähigen Menschen zu tödten und alle über zehn Jahre alten Leute zu vertreiben, um die zurückbleibenden nach den Ideen erziehen zu können. Diese Maßregeln aber verstoßen gegen die Ideen des Rechts, der Billigkeit und insbesondere des Wohlwollens. Diese Idee allein verbietet uns, selbst gegen arge und gefährliche Verbrecher solche Strafen in Anwendung zu bringen, wie sie Plato fordert, umwieviel mehr gegen unschuldige Kinder. — Dass der

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Unterschied zwischen Armen und Reichen aufgehoben wird, verstößt gegen die Idee des Rechtes und der Billigkeit; gegen die erstere insofern, als durch die Aufhebung des Privatbesitzes die Rechte einzelner verletzt werden, gegen die letztere insofern, als es billig ist, dass jeder für seine Leistung den entsprechenden Lohn erhalte.

Ein wesentliches Merkmal des platonischen Staates ist ferner die Aufhebung der Familie. Da die Eheschließung selbst vom Staate geregelt ist und nur während eines bestimmten Alters gestattet ist, da ferner die Kinder sogleich nach der Geburt dem Staate zur Erziehung überantwortet werden müssen, so kann von einem Familienleben, das nach unserer heutigen Auffassung die Quelle der reinsten Freuden ist, in unsrem Sinne nicht die Rede sein. Auch ist es gerade in erster Linie die Familie, in deren Kreise die ethischen Ideen zuerst und am nachdrücklichsten gepflegt werden können, insbesondere diejenige Idee, welche die vorzüglichste von allen ist, nämlich die Idee des Wohlwollens. Die Entfremdung zwischen Eltern und Kindern geht im platonischen Staate soweit, dass die Kinder weder von den Eltern, noch diese von jenen gekannt werden.

Dem platonischen Staate ist die Arbeitstheilung eigenthümlich, vgl. Rep. II 374 A f. Diese entspricht allerdings der Idee des Cultursystems, in welchem eine möglichst große Kraftentfaltung gefordert wird. Denn durch die Arbeitstheilung wird die Gewandtheit und Fertigkeit des einzelnen im hohen Grade gesteigert und so der Gesammteffect der einzelnen Leistungen erhöht, während im entgegengesetzten Falle die Kräfte des einzelnen, indem sie auf mehrere Ziele gerichtet werden, zersplittert und geschwächt werden, vgl. Herbart p. 98 (241): „Anstatt also den Begriff der Vielseitigkeit, d. h. ungezähltvielen Strebungen, zu denen der zufällige Reichthum vorhandener Gegenstände mag einladen können, vielmal im kleinen darzustellen, übernehme jeder einzelne die Darstellung einer von den vielen Seiten, sodass die Gesammtdarstellung keine andren Spaltungen und Gegensätze zeige als die, welche den Unterschieden im Begriffe selbst entsprechen. Alsdann werden sich die intensiven Größen, die zuvor dem Zuschauer in Gedanken entstanden, in der Realität vorfinden; vorausgesetzt, dass dieselbe Energie, die sich außerdem in verschiedene Strebungen zertheilt würde geäußert haben, ohne Verlust in eine einzige Strebung sich concentrieren könne.“

Die Arbeitstheilung bei Plato hängt aber mit dessen Dreitheitheilung der Seelenvermögen zusammen. Sowie es drei Seelentheile gibt, gibt es auch drei Stände im Staate: 1. die Regierenden, 2. die Wächter, 3. die Landbauer und Handwerker. Jeder dieser drei

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Stände verwirklicht eine der drei Tugenden: der 1. die σοφία, die Einsicht, der 2. die ἀνδρεία, die Stärke, der 3. die σωφροσύνη, die Bescheidenheit (Besonnenheit), und alle drei zusammen die δικαιοσύνη, die Harmonie des Ganzen. Gegen diese Dreitheilung hat sich Herhart selbst erklärt, vgl. a. a. O. p. 102 (250): „Es wäre der erste Fehler, der hier (bei der beseelten Gesellschaft) begangen werden könnte, wenn man (gemäß der unvollkommenen Darstellung des atheniensischen Weisen) die Einsicht, die Stärke, die Haltung, durch drei gesonderte Classen der Mitglieder des Vereines bezeichnen wollte. Alsdann vernimmt zwar der Denker die Harmonie der inneren Freiheit, aber er kann sie den vereinzelten Elementen nicht zuschreiben, denen nichts innewohnt von dem Verhältnis, worin sie gedacht wurden."

Ein weiterer Unterschied zwischen dem platonischen Staate und der beseelten Gesellschaft Herbarts ist die ungleiche Behandlung der drei Stände in Platos Staat, indem der dritte Stand in Betreff der Erziehung sich selbst überlassen wird, während die Erziehungsvorschriften der beiden ersten Stände genau bestimmt sind. In der beseelten Gesellschaft aber sind alle Mitglieder auf gleiche Weise zur Verwirklichung der Ideen fähig und tauglich gedacht.

Nachdem wir Platos Staatsideal skizziert und vom Standpunkte Herbarts aus beurtheilt haben, wollen wir auch die praktischen Systeme Herbarts kurz betrachten und mit den entsprechenden Einrichtungen in Platos Staat vergleichen. Wie oben erwähnt, unterscheidet Herbart gemäß den 5 ursprünglichen Ideen auch 5 abgeleitete Ideen oder Systeme und zwar: 1. die Rechtsgesellschaft, 2. das Lohnsystem, 3. das Verwaltungssystem, 4. das Cultursystem, 5. die beseelte Gesellschaft.

Dass Herbart die Idee der Rechtsgesellschaft, die doch die fünfte, also letzte ursprüngliche Idee, realisiert, zuerst behandelt, hat darin seinen Grund, weil der Mensch zuerst störende Verhältnisse zu beseitigen sucht, bevor er daran geht, angenehme und gefällige Verhältnisse zu schaffen.

Die Rechtsgesellschaft ist eine solche Vereinigung einer Vielheit wollender Wesen, deren gesammtes Wollen durch die Bereitwilligkeit, rechtliche Bestimmungen als Regel zur Vermeidung des Streites anzuerkennen und zu respectieren, charakterisiert ist, dergestalt, dass sie in dieser Beziehung als ein einziger Wille angesehen werden können. Ihre Aufgabe ist, durch vorbeugende Maßregeln die Möglichkeit des Streites im voraus zu erschöpfen und die Rechtsansprüche und Rechtssphäre jedes einzelnen dergestalt zu bestimmen, dass diese Bestimmung für jedes Mitglied der Gesellschaft

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

eine unzweideutige Norm der freiwilligen Nachachtung sein könne, vgl. Hartenstein a. a. O. p. 235 ff.

Die zweite Aufgabe der Rechtsgesellschaft ist die Schlichtung eines entstandenen Streites. Denn ungeachtet aller vorbeugenden Maßregeln bleibt die Möglichkeit des Streites bestehen, vgl. Herbart a. a. O. p. 82 (201). Aus der ersten Aufgabe ergeben sich die Begriffe des „Eigenthums", der sogenannten „dinglichen Rechte" oder eigentlich des denselben Ähnlichen, aus der zweiten die Nothwendigkeit, „Richter und Gesetz" im voraus anzuerkennen, denen die Auflösung des Streites anheimfalle. Der Begriff der „Strafe" gehört zur Idee des Lohnsystems.

Vergleichen wir die Rechtsgesellschaft mit dem platonischen Staate, so ergibt sich vor allem, dass von einer Rechtsgesellschaft im platonischen Staate überhaupt nicht die Rede sein kann. Denn in diesem gibt es kein einstimmiges Wollen aller Mitglieder des Staates, da wenigstens der dritte Stand sich nicht immer zu der niedrigsten Rolle aus freiem Willen bequemen wird. Dies gibt Plato selbst zu, da er ausdrücklich sagt, dass der dritte Stand zu seiner Pflicht auch mit Gewalt gezwungen werden kann. Ferner hat der Stand der Wächter die Pflicht, neben den äußeren Feinden auch die inneren Feinde abzuwehren, und unter diesen kann nur der dritte Stand verstanden werden. Außerdem ist nicht ausgeschlossen, dass auch der Stand der Krieger selbst sich empöre und nach der Herrschaft strebe, ein Fall, den zwar Plato nicht in Betracht zieht, der aber jedenfalls möglich ist. Wer aber dann diesen Stand bekämpfen und zu seiner Pflicht zurückführen sollte, ist gar nicht abzusehen, zumal wenn er sich mit dem dritten Stande verbände. Dies also ist eine der schwachen Seiten, an denen die Ausführbarkeit des platonischen Staates scheitert.

Eine Rechtsgesellschaft kann der platonische Staat nicht sein, weil in diesem der Unterschied zwischen Armen und Reichen aufgehoben ist und sonach auch der Begriff des „Eigenthums" gegenstandslos wird. Die Institution der Richter und die Gesetze will Plato zwar nicht beseitigt wissen, aber er legt auf beide ein so geringes Gewicht, dass sie von keinem entscheidenden Einflusse sein können. Auch sagt er ausdrücklich von den Richtern und Ärzten, dass sie in seinem Staate wenig zu thun haben werden.

Wenn nun geleugnet werden muss, dass der platonische Staat die Rechtsgesellschaft verwirkliche, so muss andrerseits, die Möglichkeit des platonischen Staates zugegeben, hervorgehoben werden, dass die Verwirklichung der Idee der Rechtsgesellschaft in ihm überflüssig wäre, da der Zweck derselben die Vermeidung und Schlichtung des Streites ist, ein Zweck, der im platonischen Staate

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

als erreicht angesehen wird und daher den Stand der Richter überflüssig macht.

Die zweite abgeleitete Idee ist die Idee des Lohnsystems oder der Vergeltungsgesellschaft. Diese ist eine solche Vereinigung von Menschen, die sich die Vergeltung von Wohl- und Übelthaten als Ziel vorsetzen, und ist mit der Idee der Rechtsgesellschaft aufs engste verknüpft. Denn diese ist durch ein freiwilliges, allgemeines Überlassen charakterisiert, dieses freiwillige Überlassen aber ist That mit der Absicht, dass der andre nehmen möge. „Diese That und diese Absicht, welche dem Willen des andern entspricht, verdient Vergeltung", vgl. Herbart a. a. O. p. 89 (218).

Die Aufgabe der Vergeltungsgesellschaft ist also ebenfalls wie bei der Rechtsgesellschaft eine zweifache: 1. die Vergeltung der Wohl-, 2. der Übelthaten. Was die erstere Aufgabe betrifft, so sind solche rechtliche Anordnungen und Einrichtungen zu treffen, vermöge deren das Verdienst nicht unbemerkt bleiben und nach dem richtigen Werte vergolten werden könne. Viel schwieriger aber ist die Vergeltung der Übelthaten. Hier kommt vor allem der Begriff der Strafe in Betracht. Diese ist Zufügung eines auf die bedrohte Handlung gesetzten Übels und hat zur Voraussetzung, dass die Übelthaten nicht verborgen bleiben. Die Gesellschaft muss daher fähig sein, sowohl dem Verdienste als dem Frevel die billige Vergeltung zukommen zu lassen. Hier muss wiederum die Vergeltungsgesellschaft sich mit der Rechtsgesellschaft verbinden; diese Verbindung aber ist eine sehr verwickelte, da man beim Begriffe des Strafrechtes gar nicht daran denkt, dass Rechtsverletzungen Strafe nur insofern verdienen, als sie zugleich Übelthaten sind und die verschiedenen Theorien sich über die allgemeinsten Grundbestimmungen nicht einigen können. Es handelt sich hierbei darum, an welches Motiv die Strafe sich anlehnen soll. Denn dass jede Strafe eines Motivs bedarf, ist Herbarts Ansicht, während andere Vertreter der Lehre von den praktischen Ideen die entgegengesetzte Ansicht haben, vgl. bs. Hartenstein a. a. O. p. 261. Das Motiv der Strafe soll nach Herbart von den Ideen der Vollkommenheit, des Wohlwollens, des Rechts herstammen; die Strafe kann demnach zur Besserung oder zur Abschreckung bestimmt sein, vgl. Herbart a. a. O. 86 (210).

Die Strafe soll auch der Übelthat angemessen sein; wenn der Strafende die von der Idee der Billigkeit vorgeschriebene Grenze überschreitet, so macht er sich einer selbständigen Übelthat schuldig. Gestraft aber soll nicht bloß thätige Absicht werden, sondern auch die Achtlosigkeit. Gefährliche Handlungen ohne böse Absicht werden strafbar, wenn sie von denjenigen verboten sind, denen eine frühere Übereinkunft das Verbieten zustand. Sowohl bei absicht-

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

lichen, als bei unbeabsichtigten Thaten erheben sich Schwierigkeiten, die aus einer mangelhaften Zurechnung entstehen können.

Der Umfang des Lohnsystems wie der Rechtsgesellschaft ist unbegrenzt. Beide Systeme können sich auf die Familie, die Gemeinde, Corporationen beschränken oder sich auf einen ganzen Staat beziehen. Hiebei wird eine Rechtsgesellschaft infolge der Verknüpfung beider Systeme auch zugleich eine Vergeltungsgesellschaft sein müssen.

Gehen wir zur Frage über, ob sich die Vergeltungsgesellschaft im platonischen Staate realisiert findet, so können wir diese Frage schon mit Rücksicht darauf verneinen, dass die Vergeltungsgesellschaft in verschiedener Weise mit der Rechtsgesellschaft verknüpft ist. Und wirklich kann für das Lohnsystem im platonischen Staate kein Platz gefunden werden, da von einem Frevel oder Verdienst nicht die Rede sein kann, wo die schlechten und untauglichen Elemente beseitigt oder vertilgt werden, bevor sie noch schaden können, und die guten Elemente ihre Pflicht nur aus moralischem oder äußerem Zwang erfüllen. Denn selbst der erste Stand widmet sich den Staatsgeschäften nicht freiwillig, sondern, nur einem moralischen Zwange gehorchend, in der Einsicht, dass nur dann die Tugend im Staate verwirklicht werden kann, wenn die Philosophen regieren; der dritte Stand gehorcht nur aus äußerem Zwang. Angenommen aber, es gebüre jedem der drei Stände für seine Pflichterfüllung der entsprechende Lohn, so entsteht die Schwierigkeit, wie den Mitgliedern eines jeden der drei Stände dieser Lohn ertheilt werden soll, da kein Mitglied die ihm zugetheilte Sphäre überschreiten darf. Der Lohn kann, da das Eigenthum aufgehoben ist, nur in der Beförderung in einen höheren Stand bestehen, und diese kann nach dem platonischen Systeme dann erst recht nicht stattfinden, weil derjenige, der sich in seinem Stande auszeichnet, gerade damit seine besondere Eignung für diesen Stand beweist. Dazu kommt noch als das wichtigste Moment der Umstand, dass, abgesehen von der Verschiedenheit der drei Stände, unter den Mitgliedern eines einzigen Standes keine solchen Verschiedenheiten vorkommen können, dass es etwa einem Mitgliede irgend eines Standes gelänge, sich von den übrigen auszuzeichnen und dadurch den Anspruch auf Vergeltung zu gewinnen. Allerdings kann es vorkommen, dass ein Mitglied aus einem tieferen Stande in einen höheren übertreten kann, aber dann ist dies mehr eine Folge seiner besonderen Tauglichkeit als Belohnung für ausgezeichnete Dienste. Zu dem Gesagten stimmt auch, dass Plato, wie früher bei der Rechtsgesellschaft bemerkt worden ist, den Stand der Richter für fast überflüssig erklärt, da diese in einem geordneten Staate nichts zu thun haben werden. Wo aber der Richter überflüssig

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

ist, da gibt es auch keine Strafen und keine Übelthaten; denn der Richter hat nicht nur in zweifelhaften Fällen das Recht zu entscheiden, sondern auch die Strafen für begangene Übelthaten festzustellen. Die Mitglieder des platonischen Staates können infolge ihrer genau bestimmten und durch die Erziehung noch befestigten Charakteranlage und Berufsfähigkeit nichts anderes thun, als die ihnen obliegende Pflicht richtig erfüllen. Für die Erfüllung der Pflicht, die bei den drei Ständen eine verschiedene ist, genießen alle denselben Schutz des Staates, der zwar als eine gewisse Vergeltung für erfüllte Berufspflicht betrachtet werden kann, aber eine unbillige Vergeltung ist, weil er die verschiedenen Verdienste auf gleiche Weise vergilt.

Die dritte abgeleitete Idee ist das Verwaltungssystem. Dieses ist eine solche Vereinigung von wollenden Vernunftwesen, die sich das allgemeine Beste, d. h. die größtmögliche Summe der Befriedigungen für alle als Ziel setzt. Die Aufgabe der Verwaltung ist, das Vorliegende so zu behandeln und umzubilden, dass es die Mittel zukünftiger Befriedigungen im größtmöglichen Maße darbiete. Sie schließt die Gesammtheit aller jener Maßregeln und Thätigkeiten in sich, durch die die Möglichkeit der zukünftigen Benützung des gegenwärtig Vorliegenden vermittelt, gesichert und vermehrt wird. Insofern der Geist des Wohlwollens an die Rücksichten der besten Verwaltung sich gebunden fühlt, kann man den Inbegriff der auf die Erreichung und Sicherung des öffentlichen Wohles gerichteten Maßregeln als Verwaltungssystem bezeichnen. Die Frage nach der besten Verwaltung richtet sich nach der Natur der Bedürfnisse und der Mittel. Was das Verhältnis des Verwaltungssystems zu der Rechtsgesellschaft betrifft, so wird der Geist einer vom Wohlwollen beseelten Gesellschaft sich nur durch eine solche Rechtsordnung befriedigt fühlen, die der Darstellung und Erhaltung des gemeinen Besten, der öffentlichen Wohlfahrt zum wenigsten nicht hemmend entgegentreten. Dagegen findet zwischen dem Verwaltungs- und Lohnsystem eine Collision statt, wenn man an die Vergeltung von Übelthaten denkt. Diese Collision verschwindet jedoch, wenn man an „erziehende Liebe“ denkt. Gerade wie ein liebender Vater sein Kind aus Wohlwollen züchtigen wird, damit es besser werde, ebenso soll auch der Strafende den Übelthäter in der Absicht strafen, ihn zu bessern.

Bei der Vergeltung von Wohlthaten vereinigen sich Billigkeit und Wohlwollen, beim Strafen ist Wohlwollen nicht ausgeschlossen.

Betrachten wir den platonischen Staat, ob er dem im Vorhergehenden entwickelten Zweck des Verwaltungssystems entspricht. Plato will die Bürger seines Staates glücklich machen und ihr Wohl

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

nach Möglichkeit sichern. Da er das wahre Glück in der Tugend sieht, so sucht er die Tugend im Staate zu verwirklichen. Die Verwirklichung der Tugend im Staate hält er nur für möglich, wenn die Philosophen die Herrscher sind. Der wohlwollende Zuschauer wird im platonischen Staate den Zweck des Verwaltungssystems verwirklicht finden, denn der Zweck des platonischen Staates ist ebenfalls das allgemeine Wohl. Bei genauerer Betrachtung jedoch ergibt sich, dass der platonische Staat nicht allen Anforderungen des Verwaltungssystems entspricht. Denn in einem solchen müssen auch die einzelnen Glieder vom gegenseitigen Wohlwollen erfüllt sein, dies ist aber bei den Bürgern des platonischen Staates nicht der Fall, vgl. Herbart a. a. O. p. 76 (186) f.: „Die nähere Entwicklung wird zeigen, dass wegen eines Zusammenstoßes der Ideen, das Verwaltungssystem noch eines allgemein-gegenseitigen Wohlwollens unter den Versammelten selbst bedarf — nicht zu seinem Eintritt in die Wirklichkeit — sondern, um seine Giltigkeit als praktische Idee behaupten zu können.“ Dass aber die Bürger des platonischen Staates nicht vom gegenseitigen Wohlwollen erfüllt sein können, liegt auf der Hand. Der dritte Stand wenigstens wird immer von einem gewissen Gefühle des Neides gegen die höheren Stände und der Unzufriedenheit mit seiner Lage erfüllt sein, zumal seine Erziehung ganz dem Zufalle überlassen bleibt. Das ist eben der große Unterschied zwischen den Gesellschaftsbildern Platos und Herbarts, dass der erstere die Möglichkeit der Menschenbeglückung in äußeren Mitteln, wie in Arbeitstheilung, Erziehung, Regelung der Ehe und anderen künstlichen Mitteln sieht, während Herbart das wahre Glück der Menschen durch die Veredlung des Willens und Hebung der Humanität zu erreichen sucht. In gewissem Sinne kann der Philosoph Plato mit dem Kaiser Josef II. verglichen werden. Beide verfolgten denselben Zweck, die Beglückung ihres Volkes; beide suchten, von den edelsten Absichten erfüllt, diesen Zweck durch Reformen zu erreichen, die zwar zweckmäßig, aber wegen ihres Gegensatzes zum bisherigen althergebrachten Brauche dem kurzsichtigen Volke gewaltsam und grausam erschienen. Daher konnte keiner von beiden die Verwirklichung seines Ideales erreichen.

Die vierte abgeleitete Idee ist das Cultursystem. Dieses befördert die größtmögliche Kraft und Virtuosität. Der eigenthümliche Grundgedanke des Cultursystems ist die bloße Ausbildung der Kräfte, nur damit sie hervortreten und sich darstellen in ihren Wirkungen, wobei von allen weiteren Absichten des Gebrauchs für einen Zweck abgesehen wird. Die schwankenden Strebungen sollen bis zur Entschlossenheit wahrer und echter Willen verstärkt werden. In dieser Energie sollen die wollenden Wesen alle einander gleichen.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Was aber die Ausbreitung des Umfanges der Strebungen durch die ganze mögliche Mannigfaltigkeit ihrer Gegenstände betrifft, so ist die Vielseitigkeit aller, als eines Ganzen betrachtet, als die rechte Forderung hinzustellen, vgl. Herbart a. a. O. 97 (238) f.: „Denn nicht die einzelnen für sich, sondern nur alle als eins können der praktischen Beurtheilung genügen, während die einzelnen, unter einander verglichen, jeder den Mangel des anderen aufdecken würden. Jedes Glied des Cultursystems muss außer einer eigenthümlichen Hervorragung noch eine vielfache Empfänglichkeit besitzen, vermöge welcher es sich jede fremde Vorzüglichkeit, einzeln genommen, wenn schon nicht die Gesammtheit aller würde aneignen können. Dieses alles beruht auf der Voraussetzung, dass alle Glieder des Systems einem sie zusammenfassenden Anblick ausgesetzt sind. Wenn sich dagegen der einzelne einem solchen Anblick entzieht, so tritt das Gesetz der Beurtheilung des einzelnen Vernunftwesens wieder hervor, wornach jede Persönlichkeit ihrem eigenen Maße gerecht, d. h. gleichschwebend vielseitig sein soll. Die einzelne Hervorragung verlangt die öffentliche Darstellung im Cultursystem, in dem die übrige Ausbildung nur als Empfänglichkeit erscheinen darf. Eine Verletzung des Verhältnisses, das unter den Gliedern des Cultursystems besteht, findet statt, wenn eine Hauptseite der Vielseitigkeit von den dazu Verpflichteten vernachlässigt, oder wenn eine andere Seite weiter, als es der Begriff mit sich bringt, hervorgestellt wird, oder wenn die Bedingungen der Anschließung und Mittheilung verletzt werden“, vgl. Herbart S. 100 (246).

Der platonische Staat entspricht, wie schon oben bemerkt worden, in gewissem Sinne den Forderungen des Cultursystems, weil er die Arbeitstheilung fordert. Trotzdem ist er vom Cultursystem noch sehr weit entfernt. Denn zur Realisierung des letzteren bedarf es noch einer weiteren Theilung der Arbeit und demzufolge der Glieder der Gesellschaft in mehrere Classen als bloß in Regenten, Krieger und Handwerker. Ferner fehlt dem Bürger des platonischen Staates jene vielfache von Herbart geforderte Empfänglichkeit, vermöge welcher er sich jede fremde Vorzüglichkeit, einzeln genommen, soll aneignen können. Denn die einzelnen Stände sind untereinander von solcher Verschiedenheit und Unvereinbarkeit, dass Empfänglichkeit für die Aneignung der Vorzüglichkeit der anderen Stände nur vom höchsten Stand gefordert werden kann. Der dritte dürfte den Forderungen des Cultursystems nicht einmal in Bezug auf die größtmögliche Kraftentwicklung entsprechen, da einestheils die Ausbildung der Mitglieder des dritten Standes ganz dem Zufalle anheimgestellt wird und infolge dessen seine Leistungsfähigkeit nur eine geringe und zufällige sein kann, andrerseits aber infolge der Ab-

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

schaffung des Eigenthums es an einem treibenden Principe fehlt, das die Bürger zur größtmöglichen Anspannung der Kräfte anspornte. Wo es aber an einem solchen treibenden Principe fehlt, da pflegt an Stelle der selbst ursprünglich vorhandenen Energie und Emsigkeit bald Muthlosigkeit und Trägheit zu treten. Ja es kann sogar der Fall eintreten, dass die Glieder eines Standes, der nur zum Zwecke der Ernährung seiner Mitbürger von diesen geduldet wird, endlich zum Bewusstsein ihrer untergeordneten Stellung kommen, diese von sich abzuwerfen suchen und so den Bestand des Staates gefährden. In diesem Falle würde nicht nur die Leistungsfähigkeit des einen Standes auf Null sinken, sondern er würde auch die Kraftentwicklung der beiden anderen verhindern. Dafür liefert die Geschichte der Völker zahlreiche Beweise.

Die fünfte abgeleitete Idee ist die beseelte Gesellschaft. Diese ist eine Vereinigung von wollenden Vernunftwesen, „die von einem Geiste bewegt werden, den kein einzelner sich eigen, keiner sich fremd fühlt; die Glieder der Gesellschaft mögen ihn ansehen wie eine Seele, die in ihnen allen, in ihrer Gesammtheit lebe," vgl. Herbart a a. O. S. 101 (248). Nur Ideen vermögen die Gesellschaft zu beseelen. Die Aufgabe der beseelten Gesellschaft ist, die Gesammtheit aller Ideen erkennend, wissend, was sie thut, ins Werk zu setzen; nur insoweit wird sich die wirkliche Gesellschaft der Idee der beseelten nähern, als beides, das ethische Wissen und das Thun, ohne Lücke und Disharmonie sich in ihr darstellt. Daher müssen die Ideen, wie sie der Gesammtheit des gesellschaftlichen Wollens gelten, in jedem einzelnen lebendig sein. Indem alle Glieder der Gesellschaft von den sittlichen Ideen beseelt sind und ein gemeinsames wohlgefälliges Verhalten einen Zustand beurkundet, der beim einzelnen die innere Freiheit ist, bilden sie schließlich eine beseelte Gesellschaft, in der sich alle sittlichen Ideen und die daraus abgeleitete gesellschaftliche Seele durchdringen. Die beseelte Gesellschaft besitzt durch ihre sittliche Beurtheilung ein gemeinsames Gewissen. Dieses weiß aber nur von den gesellschaftlichen Ideen, es weiß aber nichts über die persönliche innere Freiheit der einzelnen, noch über die ursprünglichen Gefühle des Wohlwollens, sofern dieselben auf das Wohl einzelner, nicht aufs allgemeine Beste gerichtet sind, noch über die Vollkommenheit der Individuen nach ihrem eigenen Maß Jedes Mitglied der beseelten Gesellschaft wird also in sich unterscheiden, was ihm die Gesellschaft sei, was es selbst sich sei und von sich wolle. Aber auch die Gesellschaft wird die Mitglieder unterscheiden in Hinsicht dessen, was und wieviel sie ihr sind und leisten. Denn es gehören die einzelnen nicht ihr unmittelbar, sondern zunächst den in ihr verbundenen Systemen an.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Indem die Leistungen der Mitglieder an dem Ganzen gemessen werden, ergeben sich Unterschiede des gesellschaftlichen Wertes, wodurch ein Mitglied wichtiger wird als ein anderes und demzufolge einen höheren Rang erhält.

Betrachten wir den platonischen Staat mit Rücksicht auf die Idee der beseelten Gesellschaft, so ergibt sich bereits aus dem Gesagten, dass diese in jenem nicht realisiert sein kann. Herbart selbst sagt ausdrücklich, dass es verfehlt sei, die Einsicht, Stärke, Haltung durch drei gesonderte Classen der Mitglieder des Vereines zu bezeichnen. Alsdann „vernähme zwar der Denker die Harmonie der inneren Freiheit, aber er könne sie den vereinzelten Elementen nicht zuschreiben, denen nichts inwohne von dem Verhältnis, worin sie gedacht würden“, vgl. Herbart a. a. O. p. 102 (250).

Die beseelte Gesellschaft muss von einem einzigen Geiste bewegt werden, sie muss gewissermaßen eine Seele bilden und durch die sittliche Beurtheilung ein gemeinsames Gewissen besitzen. Äußert also ein Mitglied ein von individuellem Streben freies Urtheil, so hat dieses Anspruch auf allgemeine Anerkennung. Dies kann im platonischen Staate nicht der Fall sein, da einerseits die drei Stände nicht von einem Willen beseelt sein können, wenn der dritte Stand den zwei höheren aus Zwang gehorcht, andrerseits nicht alle drei Stände die gleiche sittliche Einsicht haben, um ein gemeinsames Gewissen besitzen zu können, sodass ein und dasselbe sittliche Urtheil von allen Mitgliedern gefällt werden könnte. In dieser Beziehung kann dem dritten Stande keine Urtheilsfähigkeit zugemuthet werden, da es ihm an jeglicher Erziehung fehlt. In der beseelten Gesellschaft unterscheidet jedes Mitglied in sich, was ihm die Gesellschaft sei, was es selbst sich sei und von sich wolle, die Gesellschaft unterscheidet die Mitglieder in Hinsicht dessen, was und wieviel sie ihr sind und leisten. Im platonischen Staate kommt nur der letztgenannte Gesichtspunkt in Betracht, nämlich die Rücksicht auf den Staat; das Mitglied des Staates gilt nur insofern, als es seine Obliegenheit gegenüber dem Staate erfüllt, während sein eigenes persönliches Wohl dem Staate gleichgiltig ist. So sehen wir, dass, wie der platonische Staat das Verwaltungssystem nur insofern realisiert, als der wohlwollende Zuschauer in ihm die zweckmäßigste Verwaltung eingeführt sieht, aber der Staat das gegenseitige Wohlwollen der Bürger vermissen lässt, dessen die Verwaltungsgesellschaft nothwendig bedarf, dass also ebenso die beseelte Gesellschaft im platonischen Staate nur insofern realisiert ist, als der Zuschauer zwar sieht, dass ein gemeinsamer Zweck von allen Bürgern des Staates verfolgt wird, nämlich die Tugend, dass aber nur ein Theil der Bürger diesen Zweck mit klarem Bewusstsein

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

verfolgt, das sind die Regierenden, die allein wahre Einsicht besitzen, während die übrigen, insbesonders der dritte Stand, das sind die Ackerbauer und Handwerker, nur als willenlose Mittel oder Werkzeuge zur Verwirklichung dieses Zweckes dienen.

Fassen wir das über die Realisierung der Ideen bei Plato und Herbart Gesagte zusammen: Der platonische Staat gibt das Bild einer Gesellschaft, deren Einrichtungen nicht nur von den meisten bei uns herrschenden abweichen und vielfach unser Gefühl verletzen, sondern auch die sittlichen Ideen Herbarts entweder ganz vernachlässigen oder nur theilweise zum Ausdruck bringen. Die Ideen der Rechts- und Vergeltungsgesellschaft finden im Rahmen des platonischen Staates gar keinen Raum, während das Cultursystem nur zum geringen Theile in ihm verwirklicht wird. Dagegen werden die Ideen des Verwaltungssystems und der beseelten Gesellschaft im platonischen Staate insofern realisiert, als der wohlwollende Zuschauer in ihm einerseits das Wohl der Gesammtheit angestrebt und erreicht sieht, andrerseits einen bestimmten Zweck, nämlich die Tugend, realisiert findet. Der Mangel aber besteht im ersten Falle darin, dass die Bürger des Staates nicht vom gegenseitigen Wohlwollen erfüllt sind, wie es das Verwaltungssystem fordert, im zweiten Falle darin, dass die Bürger keine einzige Seele bilden und kein gemeinsames Gewissen haben können, wie es die beseelte Gesellschaft fordert.

VI. Berührungspunkte zwischen Herbart und Plato.

Haben wir aus der bisherigen Betrachtung gesehen, dass die praktischen Ideen Herbarts im platonischen System keine principielle Stellung einnehmen, so können wir doch in Platos Schriften mehrfach Spuren nachweisen, aus denen hervorgeht, dass Plato die Wichtigkeit der praktischen Ideen erkannt hat. — Was zunächst die Idee der inneren Freiheit betrifft, so hatte Sokrates das sittliche Wollen dem Wissen gleichgesetzt, und daher galt ihm die Tugend als ein Wissen. Bei Plato wird das Wollen und das Wissen bereits geschieden, wenngleich diese Scheidung nicht durchwegs consequent festgehalten wird. Plato unterscheidet drei Seelenvermögen. Das *λογιστικόν*, *ἐπιθυμητικόν*, *θυμικόν*. Von diesen ist das letzte als dasjenige Vermögen anzusehen, das im ganzen unserem Wollen entspricht. Dieses, das *θυμικόν*, mit der ihm zugehörigen Strebung, dem *θυμός*, zeigt sich als eine derartige psychische Kraft, die schon an und für sich, ohne dass ausdrücklich gewisse verständige und vernünftige

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Vorstellungen auf sie einwirken, einer ἐπιθυμία, d. h. einer Strebung des ἐπιθυμητικόν Widerstand entgegenzusetzen vermag, obwohl sie auch umgekehrt, wenn sie dies nicht thut, und wenn Verstand und Vernunft nicht hinzutritt, die niederen Begehrungen noch erhöhen und ihnen bei den die Befriedigung erstrebenden Handlungen Beistand gewähren kann. Zum Beispiel: Wenn die Begierden jemand gegen sein vernünftiges Princip zu überwältigen suchen, findet man, dass ein solcher, indem er sich selbst tadelt und sich gegen die Gewalt anstemmt, diese seine strebende Kraft, die gleichsam zwischen zwei Feinden, der Begierde und der Vernunft, in der Mitte steht, der letzteren zum Kampfgenossen beigesellt, und es kommt nicht vor, dass in solchem Falle, wo die Vernunft etwas zu thun verbietet, der θυμός sich auf die Seite der Begierde stellt, vgl. Rep. 440. Was Plato hier beschreibt, ist genau dasselbe, was nach Herbart eine Bethätigung der praktischen Idee der inneren Freiheit ist. Desgleichen, wenn jemand für ein an einem andern verübtes Unrecht leidet, geräth sein Gemüth (θυμός) umso weniger gegen denselben in Wallung, je natürlicher und unverdorbener es ist, indem er sich sagt, dass ihm das Leiden, wie etwa das Hungern und Frieren, mit Recht auferlegt ist. Auch hier fügt sich der Wille der Einsicht und realisiert so die Idee der inneren Freiheit. Glaubt aber jemand mit Unrecht zu leiden, dann kocht ihm das Herz, und er beginnt für das, was ihm als Recht erscheint, zu streiten und hört nicht früher auf, bis er entweder seine Sache durchgeführt hat oder den Tod findet oder aber, bis seine Vernunft ihn wie der Hirt seinen Hund zurückruft und besänftigt. Überhaupt ist θυμός die männliche und muthige Gesinnung, die ihrer Natur nach und, sich selbst überlassen, stets vorwärts strebt, der erste zu sein, und Ruhm und Ehre liebt, vgl. Rep. 581 und Tim. 70. — Es gehört dazu auch Zorn, Verwegenheit, Siegeshoffnung, aber auch Verzagtheit und Furcht, mit anderen Worten, die muthige Erregtheit eines strebsamen Handelns, die Wärme eines gewissen ehrenhaften Selbstgefühls, das rasche und kräftige Auflodern bei eigenem wie fremdem Unrecht, die mit den virtuellen Gefühlen verbundenen Affecte u. dgl, als auch auf der anderen Seite eine Reihe von ethischen Actionen, die wir als Absicht, Entschluss, Vorsatz, als Gedächtnis des Willens, als Selbstbeherrschung, Selbstnöthigung, Selbstüberwindung, als Ausdauer, Standhaftigkeit und Festigkeit im vorgenommenen Handeln unterscheiden; ja auch das Selbstlob und der Selbsttadel, wie gewisse Formen der Reue möchten dazu gehören. Alle diese Begriffe drücken das naturwüchsige Ethische aus, wie weit dieses ohne bewusstvolle Erwägung, ohne begriffliches Nachdenken zustandekommt. Das θυμικόν stellt Plato einerseits

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

über das rohe Benehmen und Handeln, andererseits unter die vernünftige Action der Seele, aber ihr doch gewissermaßen von Natur zugeneigt und folgsam; er lässt es zwar im Kinde hervortreten, erachtet aber für nöthig, es durch Unterricht, Lenkung, Ermahnung u. s. w. zu bilden, damit seine für die Tugend vorhandene natürliche Leistungsfähigkeit aus dem unbewussten Zustande in den Gehorsam gegen eine bewusstvoll erworbene Einsicht hinübergeführt werde. Der θυμός ist das persönliche Moment in der platonischen Tugend, vgl. Rep. 441.42. Da die Tugend überhaupt in einer guten und angemessenen Verrichtung der seinem Begriffe und seiner Natur nach einem jeden zukommenden Thätigkeit liegt, so stellt Plato in Bezug auf die drei Gruppen psychischer Activität die Forderung, dass die beiden ersteren, die Sphäre des ἐπιθυμητικόν und des θυμικόν, sich der dritten, der Sphäre des vernünftigen Denkens, unterzuordnen und in dieser Unterordnung denjenigen Einfluss auf sich zuzulassen haben, den das oberste, zum Herrschen bestimmte Princip, seinem Berufe gemäß ausübt. — Die oberste Tugend bleibt die Weisheit, d. h. dasjenige Wissen, das weiß, was sowohl jedem der drei zur Gesammtnatur des Menschen gehörigen Factoren einzeln für sich, als auch ihnen in ihrer Zusammengehörigkeit und insofern sie ein Ganzes bilden, ersprießlich und heilsam ist. Sie ist die Grundbedingung aller Tugend; wenn das mit dem Wissen gegebene Bewusstsein von der Vernünftigkeit des Gewussten und die damit gesetzte Anerkennuug fehlt, so ist, wenn auch das Verhalten und die Handlung des Menschen äußerlich sich als fehlerlos darstellen, doch nur eine falsche, scheinbare Tugend vorhanden, vgl. Rep. 442. — Die auf einer Harmonie zwischen dem Unvernünftigen und dem Vernünftigen im Menschen beruhende, wie an das Vernunftgemäße solcher Übereinstimmung stets mahnende und sie eben hierdurch auch aufrecht erhaltende Tugend nennt Plato σωφροσύνη, die dauernde Vergegenwärtigung der sittlichen Verpflichtung des Willens gegen die zum Herrschen berufene Vernünftigkeit. Diese Tugend ist eine theils aus einem gewissen Verhalten der drei geistigen Functionen gegeneinander, theils aus einem bestimmten Erkenntnisacte entsprungene und gleichsam in einem besonderen Willen abgesetzte psychische Kraft. Die Tugend des θυμικόν ist die ἀνδρεία, d. h. starker sittlicher Wille, und hat eine dreifache Aufgabe: 1. sie hält das Gebiet der Begierden im Zaume und unterwirft es dem vernünftigen Denken; 2. erhält eine sich gleichbleibende Energie des Wollens; 3. ist die zuverlässigste Vollzieherin des im Rath der Weisheit und Besonnenheit Beschlossenen und treue Streiterin für die Anordnungen des Verstandes oder der Vernunft, wenn durch Lust oder Schmerz Gefahr droht, vgl. Rep. 441.442. Den aus der Wirksamkeit der drei

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Tugenden entspringenden sittlichen Effect fasst Plato nochmals in einem einheitlichen Begriff zusammen, der *δικαιοσύνη*; diese ist ein unter den drei Sphären stattfindendes harmonisches Verhältnis, das, wenn es vorhanden ist, sich als selbständige Kraft äußert. Sie hat darauf zu achten, dass jede geistige Function nur das ihr Obliegende erstrebend oder zurückhaltend, hervor- oder zurücktretend, thut, sowie dass keine von ihnen sich an die Stelle einer anderen setzt, also nicht etwa das zum Gehorsam Berufene anfängt zu regieren und das zum Befehlen Bestimmte gehorcht. Jede Uneinigkeit im Innern zwischen dem Vernünftigen und Unvernünftigen, selbst ein möglicher Widerstreit zwischen den Tendenzen der Tugend hört auf. Desgleichen liegt in ihr die innere Consequenz, Ordnung, Treue, Sicherheit, wodurch das sittliche Handeln auf Grund der Einsicht und der überwachenden Besonnenheit sich auszeichnet, sowie eine durchgängige Übereinstimmung aller Sphären des Handelns, mag es Sachen oder Personen, Leibliches oder Geistiges betreffen, mit den leitenden Principien, welche Einsicht und Weisheit feststellen.

Aus dem Gesagten geht somit hervor, dass die vier platonischen Tugenden, wenn sie in einem Menschen realisiert sind, nichts andres ausmachen, als was Herbart durch die Ideen der inneren Freiheit und der Vollkommenheit bezeichnet. Das Wesen der inneren Freiheit besteht ja darin, dass der vernünftige Mensch seinen Willen der sittlichen Einsicht unterordnet, und dies verlangt auch Plato vom tugendhaften Menschen. — Was dagegen die Idee der Vollkommenheit betrifft, so glaube ich nach dem Gesagten berechtigt zu sein, sie in der platonischen Tugend der *ἀνδρεία* zu suchen. Denn diese, d. h. der starke sittliche Wille besteht der Hauptsache nach in einer sich gleichbleibenden und dem jedesmaligen Zwecke entsprechenden Energie des Wollens. Die praktische Idee der Vollkommenheit aber bezeichnet nichts andres als das gehörige Quantitätsverhältnis zweier Willen entweder einer und derselben Person oder verschiedener Personen nach Intensität (Energie), Extensität und Concentration oder mit anderen Worten die richtige Größe der Willensbestrebungen. Wir sehen somit, dass Plato die entsprechende Stärke eines Willens als eine Tugend bezeichnet, und ich möchte dies gerade auch deshalb hervorheben, weil Gelehrte wie Hartenstein die praktischen Ideen der Vollkommenheit verwerfen, indem sie sagen, dass die bloße Stärke des Willens kein Gegenstand eines sittlichen Urtheils sein kann. Außerdem geht noch aus einer andern Stelle bei Plato hervor, dass er dasjenige, was Herbart unter der Idee der Vollkommenheit zusammenfasst, ebenfalls als Gegenstand eines sittlichen Beifalls ansieht. Diese Stelle in Rep. I 352 lautet: „Wohlan denn, sagt' ich, mache auch noch im übrigen meinen Schmaus zu

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

einem vollkommenen, indem Du mir, wie jetzt, Rede stehst. Offenbar nämlich erscheinen die Gerechten weiser und besser und etwas auszuführen vermögender, die Ungerechten aber nicht imstande, etwas miteinander auszuführen, sondern was wir von denen, die ungerecht sind, sagten, dass sie kräftig gemeinschaftlich etwas ausführen, das war durchaus nicht der Wahrheit gemäß; denn als durchaus Ungerechte hätten sie einander nicht geschont, sondern offenbar regte sich in ihnen ein gewisses Gerechtigkeitsgefühl, welches bewirkte, dass sie nicht zugleich sich untereinander und denen, gegen die sie auszogen, Unrecht zufügten; durch dieses führten sie aus, was sie ausführten, wendeten sich aber, als ihrer Ungerechtigkeit nach Halbschlechte, dem Unrechte zu; da ja die Ganzschlechten auch vollkommen ungerecht und etwas auszuführen unvermögend sind; dass also das sich so und nicht wie Du anfangs annahmst verhalte, sehe ich ein; ob aber die Gerechten ein besseres Leben führen als die Ungerechten, und glücklicher sind, was wir nachher zu erwägen uns vornehmen, das steht zu erwägen." Karl Steinthal sagt darüber in den E. zu Müllers Übers. im V. Bande, S. 141 f.: „Wir begegnen hier dem schönen und tiefen Gedanken, dass, wo irgend ein Verein von Bösen durch festes Zusammenhalten mit Kraft und Consequenz seine schlechten Zwecke durchführe, dies nicht das Werk der Ungerechtigkeit, sondern einer noch nicht ganz erstorbenen, wenn auch unlauteren Gerechtigkeit sei, da jene, herrschte sie allein, den Verein sofort auflösen und die Freundschaft seiner Glieder in Feindschaft verkehren würde. Leicht kann man daraus in Platon's Sinne die Folgerung ziehen, dass auch, wenn ein einzelner mit Energie und Klugheit seine, wenngleich ungerechten Zwecke durchzusetzen weiß, in ihm noch ein Überrest gesunder Kraft und wenigstens ein Schatten der Tugend vorhanden sein müsse."

Diese Willenskraft und Energie bei der Durchführung von schlechten Thaten ist aber nichts andres als die Idee der Vollkommenheit im Sinne Herbarts. Die Verwirklichung der Idee der Vollkommenheit allein findet statt, wenn anerkannt schlechte, also gegen Gesetz, Sitte und Religion verstoßende Handlungen mit einem großen Aufwand von Willensstärke ausgeführt werden. Selbst die Kühnheit eines Räubers kann durch eine ungewöhnliche Energie des Wollens Bewunderung einflößen. So erklärt sich das Interesse, das wir für Männer hegen, die verabscheuungswürdige Thaten mit großem Aufwande von Willensstärke ausführen. In der Weltgeschichte finden wir zahlreiche Beispiele von Männern, welche ihre großen Erfolge ihrer Willensstärke zu verdanken hatten. Wer vergäße nicht beim anerkannten Erfolge auf die Unlauterkeit der Mittel, die ihn herbeigeführt? Also ist es die Stärke des Wollens allein,

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

die ohne Rücksicht auf die Qualität des Gewollten Gegenstand des Beifalls ist. Vgl. I. Theil S. 15.

Wir gehen zur Frage über, ob Plato in seinen Schriften Vorstellungen erwähnt, die sich auf die praktische Idee des Wohlwollens beziehen. Unter den vier respective fünf platonischen Tugenden: *ἀνδρεία*, *σωφροσύνη*, *δικαιοσύνη*, *σοφία* und *ὁσιότης* (*εὐσέβεια*) fehlt das zwischen zwei oder mehreren Personen obwaltende Verhältnis des Wohlwollens oder der Liebe. Ursache davon ist die Natur des griechischen Ethos, beschränkte Vorstellungen vom Verhältnisse zwischen Mann und Frau, Sclave und Herr, Grieche und Barbar, ferner die besondre Ansicht von der Bedeutung des Geschlechtsverhältnisses. Eine weitere Ursache ist, dass die Freundschaft zu den Gütern gezählt wurde und daher für doctrinelle Behandlung eine vom Tugendbegriffe abweichende Richtung veranlasste. Sokrates fand im vulgären Sprachgebrauch einen großen Theil der Empfindungen, Gefühle und Strebungen, die sämmtlich wohlwollender Art waren, an das Wort *ἔρως* angeknüpft. Das hervorragendste dieser Verhältnisse wird insbesondere in den Dialogen Phaedros, Lysis und Symposion geschildert. Sokrates brachte es in Verbindung mit seinem Berufe zu lehren, Weisheit und Erkenntnis zu erzeugen, d. h. die gewöhnlichen Begriffe in ihrer Unhaltbarkeit aufzudecken und überhaupt den Trieb zur Selbsterkenntnis zu erwecken und so den Geist mit den höheren Interessen vertraut zu machen. Aber in diesem Verhältnis war noch kein gemeinsames Wollen eines oder mehrerer gemeinsam anerkannter und mit absolutem Beifalle gedachter Objecte. Anders Plato. Dieser machte den Inhalt der definierten Begriffe zum logischen Ausdruck wirklicher Wesenheiten, und die erkennende Thätigkeit wurde ihm ein Wissen wesenhafter Realitäten. Die Stimmung des Denkens, bei Sokrates eine bloß logische Lust, wurde bei Plato eine ästhetische, indem er den Weggang der Seele aus dem Lande der veränderlichen und nichtigen Erfahrungswelt in das Reich der ewigen und unwandelbaren Realitäten als beglückendes Ereignis erlebte. Plato sah ein, dass die Tugend nicht unmittelbar in und mit der Erkenntnis des Guten gesetzt ist, sondern erst aus deren Herrschaft über jene widerstreitenden Potenzen und aus dem dieser Herrschaft entsprechenden Dienste der Seele hervorgeht.

Der Idee des Wohlwollens entspricht die platonische Liebe; aber auch in ihr bleibt als wesentlicher Factor ein sokratisches Element, die logische Erkenntnis. Aber diese ist doch eine sittliche Energie geworden, insofern sie die doppelartige Menschennatur von der Seite ihrer Gottesverwandtschaft mit dem höchsten Gute ver-

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

bindend, zugleich auf deren irdische Seite bestimmend und umwandelnd einwirkt. Soweit dies geschieht, verbreitet sich im Menschen die Tugend nicht mehr als ein intellectueller Act, sondern als eine wesentlich persönliche Beschaffenheit des ganzen Menschen, und das Bemühen, das der Erkennende und Wissende, der Lehrer, darauf verwendet, diese Beschaffenheit auch in einem andern hervorzurufen, ist nicht mehr die bloße aus dem allgemeinen Vernunftinteresse heraus wirkende Handlung, sondern eine That, die ebensosehr aus reinem Wohlwollen entspringt, wenn sie in der gemeinschaftlichen Liebe des erstrebten Guten den Nichtwissenden, den Schüler, mit dem Lehrer verbindet, also beide in gleicher Anerkennung desselben absolut Wertvollen vereinigt. In dieser Liebe und deren lebendiger Thätigkeit und Wechselwirkung hat die Ethik Platos diejenige Ergänzung gefunden, die weder in ihrer Güterlehre, noch in ihrer Tugendlehre enthalten ist, d. h. in ihr haben sich alle Gesinnungsmomente, die die heutige christliche Ethik auf die Idee des Wohlwollens reduciert, soweit sie damals schon zum Bewusstsein gekommen waren, concentriert. Die platonische Liebe vertritt also in Platons Doctrin die Stelle der Idee des Wohlwollens, für welches in den übrigen Tugenden kein Platz zu finden ist. Doch ist Plato einseitig, weil mit Ausnahme des Freundschaftsverhältnisses, das eben im Verhältnis der platonischen Liebe, d. h. der gegenseitigen Begeisterung durch die Fortschritte der Ideenerkenntnis, aufgeht, alle übrigen wesentlich zur Entwicklung, Aufnahme und Fortpflanzung der wohlwollenden Gesinnungen bestimmten menschlichen Verhältnisse, wie Ehe, Familie, Verhältnisse zwischen Herr und Diener, zwischen Reichen und Armen, Verkehr des Menschen mit dem Menschen als Menschen, bei ihm in dieser Hinsicht fast ganz leer ausgehen, daher auch bei Plato das Sittliche gerade in seiner schönsten Blüte immer noch vom theoretischen oder rein speculativen Interesse gleichsam absorbiert ist. Daher hat Plato es doctrinell nur bis zu einem verständigen Sittlichen in seiner Ethik gebracht und ist in solcher Weise rein sokratisch geblieben. Über die Liebe sind Lysis, Phaedros, Gastmahl zu vergleichen. Im Gastmahl spricht Phaedros zuerst von der Liebe, und zwar vorzugsweise von der Liebe zwischen Männern, dass sie den Ehrtrieb nähre; von Wohlwollen ist da keine Spur, ja es ist besser, dass der Geliebte dem Liebenden Gutes erweise als umgekehrt. Über die Ansicht des Pausanius, der unter anderem die Behauptung aufstellt, der Liebende soll im Geliebten erziehend wirken, ist Symp. 180 C — 185 E. zu vergleichen. Dem Arzte Eryximachos ist die Liebe ein dumpfer Naturtrieb, der auf der Anziehung zwischen dem Entgegengesetzten beruht. Aristo-

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

phanes gibt den allgemeinen Gedanken des Eryximachos am Menschen verkörpert wieder. Erst die Rede Agathons erinnert an die heutige Vorstellung der Liebe. Die Liebe trägt den Schmuck aller Tugend an sich, sie ist gerecht, besonnen, mäßig, tapfer und weise (195 ff.) und erzeugt wohlwollende Gesinnungen (*φιλόδωρος εὐμενείας*). Hier wird eine Reihe von Gefühlen und Strebungen erwähnt, die im Wohlgefallen oder der sittlichen Lust am Beglücken und Segenverbreiten ihre eigenthümliche Quelle haben. Für solche Gesinnungen fand Plato keinen entsprechenden begrifflichen Ausdruck, da er die Zahl der Tugenden nicht ändern wollte und für die Gesammtheit aller in der Liebe verbundenen Gesinnungen, Gefühle oder Tendenzen den sichersten Träger in der intellectuellen Action erblickte, die er Erkenntnis des Guten und Schönen, sowie Mittheilung und Förderung dieser Erkenntnis in andern nannte. Diese Action, ihrer Natur nach auf das Gute, d. h. Göttliche gerichtet, ist eben deshalb nicht bloß unbedingt Glück erzeugend, sondern es kann auch nichts andres als sie mit größerer Sicherheit und Innigkeit die Seelen der Menschen verbinden.

Im Lysis wird das Verhältnis der Eltern zu den Kindern von den Gesinnungsformen wieder abgelenkt und auf die Verstandsbildung bezogen.

Im Phaedrus tritt die Liebe als ein Verlangen nach Ergänzung auf Grund der Erinnerung an ein früheres Leben hervor, und dieses muss als ein Gut gedacht werden, d. h. als der ursprüngliche Seelenzustand, den Plato als ein Verweilen im Reiche der Schönheit schildert. Das Verlangen ist der Wissenstrieb. Die Erinnerung ist am lebhaftesten in den Weisheitsfreunden, am geringsten bei den Sophisten, Volksschmeichlern und Tyrannen. Plato gibt also die Art seiner sittlichen Wertschätzung zu erkennen. Jede Seele liebt anders, indem sie ein eigenes Gut nach ihrem Sinne bildet, während die echte Liebe nur bei den Weisheitsfreunden vorkommt. Vgl. Strümpell a. a. O. p. 208 f.

Die Rechtsidee im Sinne der heutigen Ethik kennt Plato nicht, sondern nur das den einzelnen gerechten Handlungen und der allgemeinen Vorstellung der Gerechtigkeit anhangende starke Rechtsgefühl. Dieses ist auch für ihn etwas Willenloses, d. h. über alle Beliebigkeit Erhabenes, ein *καλόν*.

Die Vereinigung mit dem heutigen und gewöhnlichen Begriffe der Gerechtigkeit versucht Plato Rep. p. 443.

Die Idee der Billigkeit oder der Vergeltung wird bei Plato öfters erwähnt. Vergeltungsvorstellungen liegen der platonischen Weltanschauung zugrunde. Solche Bestandtheile der Vergeltungs-

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

theorie, die in der philosophischen Gestaltung der Ideenlehre keinen Raum mehr finden konnten, wie der Gedanke einer Bestrafung der Sünder und eines Läuterungsprocesses der Schuldigen treten im Rahmen von mythologischen Bildern auf, vgl. Phaedr. 248 E ff: „Über die übrigen aber wird, nachdem sie ihr erstes Leben vollendeten, Gericht gehalten. Von den Gerichteten aber kommen die einen, um Strafe zu leiden, in die Straforte unter der Erde; die andern aber führen, durch den Richterspruch zu irgend einer Stelle des Himmels erhoben, ein Leben dem angemessen, welches sie in Menschengestalt führten." Phaedo 113: „Bei solcher Gestaltung der Dinge werden zuerst die Verstorbenen, wenn sie dahin gelangt sind, wohin jeden sein Schutzgeist geleitet, durch Urtheilssprüche geschieden, die ein schönes und heiliges Leben, und die es nicht führten. Und diejenigen, über die etwa erkannt wird, dass sie im Leben die Mitte hielten, wandern nach dem Acheron, besteigen die sich ihnen darbietenden Fahrzeuge, gelangen auf diesen zum See, schlagen dort ihre Wohnung auf und werden, durch erlittene Strafe gereinigt, sowohl von des Frevels Schuld, wenn einer irgend frevelte, befreit, als empfangen auch, jeder nach Verdienst, den Lohn guter Handlungen; diejenigen aber, deren Zustand, wegen der Größe ihrer Verbrechen, als ein unheilbarer erkannt wird, indem sie vielfachen und bedeutenden Tempelraub begiengen, oder viele ungerechte und gesetzwidrige Mordthaten oder Verbrechen ähnlicher Art verübten, diese schleudert ihr verdientes Schicksal in den Tartaros, den sie nimmer wieder verlassen" u. s. w., vgl. noch Rep. X 614 ff Prot. 478 E ff., 480 A f, 505 B f., Rep. 380 A ff.

Plato betrachtet die Strafe im allgemeinen als eine sittliche Nothwendigkeit. Für ihre nähere Begründung verbindet er die beiden Gesichtspunkte der Besserung und Abschreckung. Dies sind gerade die Principien, die auch bei den Strafrechtstheorien der Neueren in Betracht kommen, vgl. Prot. 324 B: „sondern wer auf eine vernünftige Weise ihn (den ungerecht Handelnden) zu bestrafen begehrt, züchtigt ihn nicht des vergangenen Unrechtes wegen — lässt doch das Begangene sich nicht ungeschehen machen —, sondern um der Zukunft willen, damit weder dieser selbst wieder unrecht handle, noch ein anderer, der ihn bestraft sieht." Die Strafe ist ein Mittel, um die Seele von der Schlechtigkeit zu reinigen und erscheint in dieser Beziehung ganz unerlässlich, vgl. Zeller a. a. O. S. 878 f. Anm. 6.

So ergibt sich als Resultat der Betrachtung, dass sich bei Plato nicht selten Andeutungen über Gedanken finden, die Herbart in der Lehre von den praktischen Ideen auseinandergesetzt hat, da er aber seine Tugendlehre auf die drei Seelenvermögen bezog, die wiederum

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

mit der Dreitheilung der Stände zusammenhängen, so konnte er die praktischen Ideen mit seinem System nicht mehr einheitlich verknüpfen. Wir haben gesehen, dass die Idee der inneren Freiheit und der Vergeltung in seinem Tugendbegriffe in einer gewissen Weise zum Ausdrucke kommt, ohne dass ihm jedoch eine scharfe Trennung zwischen Wollen und Wissen gelungen wäre, da er in dieser Beziehung noch von seinem Lehrmeister Sokrates abhängig ist. Daher kann auch bei einem so schön disponierten Geiste wie Plato von einem motivierten Wollen keine Rede sein. — Die beiden noch übrigen praktischen Ideen, die des Wohlwollens und der Billigkeit, haben, wie wir gesehen haben, im Rahmen des platonischen Systems keinen Raum gefunden. Daher suchte er die erstere mit dem Streben nach Weisheit zu vereinigen, während er sich bei der Behandlung der letzteren auf mythologische Erzählungen beschränkt.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

LITTERATUR.

Zeitschriften: Zeitschr. f. exacte Philos. her. v. Allihn und Ziller, Bd. XV. 1887, S. 225—257; 341—354: (C. A. Thilo, Eine Untersuchung über Herbarts Ideenlehre in Bezug auf die von Lott, Hartenstein und Steinthal an ihr gemachten Ausstellungen). — Zeitschr. f. Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft, Bd. XI 2, her. von Lazarus und Steinthal. (H. Steinthal: Die ethische Idee der Vollkommenheit.) — Vierteljahrschrift f. w. Ph. her. v. R. Avenarius.

Ausgaben der Werke Platos v. R. Fr. Hermann, Ast, Stallbaum, M. Schanz u. a.

Platons sämmtliche Werke, übs. v. H. Müller und mit Einleitungen begl. v. K. Steinhart 1850—57. -- Schleiermacher, Platos WW. 6. Bd. 1804—28.

J. Fr. Herbarts sämmtl. Werke, her. v. G. Hartenstein, 12 Bde. Leipzig 1850—52. Besonders: Einleitung in die Philosophie WW. I. 248. — Platonis syst. fund. ebd. XII. 78. — Herbarts Allgem. prakt. Philosophie 1891.

Socher, Über Platos Schriften 1820.

K. Fr. Hermann, Gesch. w. Syst. der plat. Ph., Heidelb. 1839. — Die histor. Elemente des plat. Idealstaates. Gesamm. Abh. 132 ff.

H. Cohen, Die plat. Ideenlehre, psychologisch entwickelt.

Fr. Susemihl, Die genet. Entwicklung der plat. Philos. 2 Th. Leipzig 1855—60.

Sig. Ribbing, Genet. Darst. der plat. Ideenlehre. Leipzig 1863/4.

L. Strümpell, Gesch. der prakt. Philos. d. Gr. vor Arist. Leipzig 1861.

Ch. J. Brandis, Gesch. d. Entwicklung d. griech. Philos., 2 Bde. 1862—64.

K. Schaarschmidt, Die Sammlung der plat. Schr. Bonn 1866.

H. v. Stein, 7 Bücher zur Gesch. des Plat.; 3 Bde. Gött. 1862—75.

W. Biehl, Die Idee des Guten bei Plato, Gyer Pr. Graz 1870.

Jos. Steger, Die plat. Psychol. Innsbruck 1872.

F. Schulthess, Plat. Forschungen 1875.

G. Teichmüller, Die plat. Frage, Gotha 1876.

Volkmann v. Volkmar, Lehrb. d. Psych. v. Standp. d. Real. 2 Bde. 1876.

L. Dumont, Vergnügen und Schmerz, Leipzig 1876.

A. Krohn, die platon. Frage, Halle 1878.

G. Teichmüller, Über die Reihenfolge d. plat. Diall. Dorpat 1879.

J. Wildauer, Die Psychologie des Willens. Innsbruck 1879.

G. Teichmüller, Studien zur Gesch. d. Begr. 1877—79.

H. Siebeck, Gesch. der Psychologie 1880.

C. Nohle, Die Staatslehre Platos in der gesch. Entw. Jena 1880.

Jos. Wagner, Zu Platos Ideenlehre. Prg. d. Gym. Nikolsburg 1881.

Ch. A. Thilo, Gesch. d. griech. Philos. Cöthen 1881.

Auffahrt, Die platonische Ideenlehre, 1883.

W. Christ, Platon. Studien. München 1885.

H. Bonitz, Plat. Studien. Berlin 1886.

E. Munk. Die natürl. Ordnung der plat. Schr. Berlin 1886.

Schweglers Gesch. d. griech. Philos., her. v. Köstlin, 3. A. Freiburg 1882/6.

E. Zeller, Philosophie der Griechen. II. Th. 1. Abth. Leipzig 1889.

E. Pfleiderer, Sokrates und Plato. Tübingen 1896.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

L. Strümpell, Vorschule der Ethik, Mithau und Leipzig 1844.
G. Hartenstein, Grundbegr. der ethisch. Wissenschaften. Leipzig 1844.
Taute, Religionsphilosophie, 1840 u. 1842.
Resl, Die Bedeutung der Reihenprod. f. d. Bildung synth. Begriffe und ästhetische Urtheile. Wien 1857.
Th. Allihn, Grundlehren d. allg. Ethik. Leipzig 1861.
J. N. Brischer, Die deutschen Kanzelredner a. d. Jesuitenord. I. B. Schaffh. 1867.
J. Deharbe, Erkl. d. kathol. Katechism. 2. Bd. 4. Aufl. Paderb. 1872.
Ph. Landerl, Die Willensfreiheit v. herb. Standp. aus. Preuss. Kremsmünster 1874.
C. A. Thilo, Herbarts Verdienste um die Philosophie. Vortr. Oldenb. 1875.
Th. Vogt, Lotts Kritik der herbart. Ethik und Herbarts Entgegnung. Wien 1875.
W. Drobisch, Über d. Fortsetz. d. Philos. durch Herbart. (Akad. Vorl.) Leipzig 1876.
K. S. Just, Die Fortbildung der kant. Ethik durch Herbart. Eisenach 1876.
R. Zimmermann, Perioden in Herbarts philos. Geistesgang. Wien 1877.
W. Windelband, Gesch. d. neueren Philos. in ihrem Zusammenh. mit der allgem. Cultur. 1878–80.
Th. Ziegler, Geschichte der Ethik. Bonn 1881.
O. Hostinsky, Über d. Bedeut. d. prakt. Ideen Herbarts für die allgem. Aesthetik. Prag 1883.
L. Strümpell, Einleitung in die Philosophie. Leipzig 1886.
W. Wundt, Ethik. 2. Aufl. Stuttg. 1892.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf