

trachtet, daß die Möglichkeit und Notwendigkeit der Philosophie selber nur in der begrifflichen Vermittlung dessen liegt, was von der religiösen Unmittelbarkeit ausgeht und wiederum in diese zurückgeht. Ohne die verjüngende Kraft der Religion ist für Hegel auch die Philosophie am Ende, denn „wenn die Philosophie ihr Grau in Grau malt, dann ist eine Gestalt des Lebens alt geworden, und mit Grau in Grau läßt sie sich nicht verjüngen, sondern nur erkennen“.¹⁹ Diese Äußerung Hegels wirft ein spätes Licht auf ein eigentümliches Merkmal seiner Philosophie und beleuchtet scharf deren eigene Grenze. Außer der geschichtlichen Begebenheit, die durch die begriffliche Vermittlung nachgeholt werden muß, ist nichts Neues und Hoffnungsvolles mehr in Aussicht und über das System hinaus nichts anzuerkennen. Indem Hegel die Religion für ein geschichtliches Faktum hält und dieses in seinem System metatheoretisch rekonstruiert, vertreibt er aus diesem von vornherein jede Möglichkeit, das Ganze erneut zu sehen und einen neuen Weg zur höchsten Idee zu finden. Aber genau darin liegt die gegenwärtige und zukunftsweisende Kraft der Religion. In diesem Sinne ist Hegels Philosophie, wie er selber eingesteht, „partiell“²⁰ und d. h. eine Philosophie des Teils, denn sie hat kein Interesse daran, wie im Ganzen das Neue entsteht und sich gestaltet. Sie muß durch eine Philosophie ergänzt werden, für die die dem Neuen lebendig geöffnete Unmittelbarkeit den entscheidenden Schlüssel darstellt. In diesem Sinne ist Schleiermacher moderner als Hegel.

¹⁹ G. W. F. Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts, Frankfurt am Main 1970, 28.

²⁰ G. W. F. Hegel: Religions-Philosophie, Hamburg 1987, 300.

„Der Winckelmann der griechischen Philosophie“ – Schleiermachers Platonismus im Kontext

VON JAN ROHLS/MÜNCHEN

Schleiermacher hat nicht nur mit seinen Reden ‚Über die Religion‘ eine neue Epoche innerhalb der protestantischen Theologie eingeleitet. Mit ihm beginnt vielmehr auch eine neue Epoche des Platonverständnisses. Das hat Werner Jaeger zum Ausdruck bringen wollen, als er Schleiermacher den „Winckelmann der griechischen Philosophie“ nannte, da mit ihm „eine vollkommene Renaissance des größten griechischen Philosophen“, nämlich Platons, beginne.¹ So wie Winckelmann mit seinen ‚Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke in der Malerei und Bildhauer-Kunst‘ ein neues Bild der griechischen Kunst entwarf, an dem sich die deutsche Klassik in Literatur, Plastik und Architektur orientierte, so schuf Schleiermacher mit seiner Platonübersetzung ein neues Bild Platons, das prägend wurde für das neunzehnte und zwanzigste Jahrhundert. Doch damit, daß er eine neue Epoche des Platonverständnisses eingeleitet hat, hat es nicht sein Bewenden. Schleiermacher hat darüber hinaus Platon auch als seinen wichtigsten philosophischen Lehrer bezeichnet.² Man darf also mit Recht vermuten, daß seine eigene Philosophie platonische Züge trägt. Das ist in der Vergangenheit auch wiederholt herausgestellt worden. Schon Dilthey hat auf die wachsende Bedeutung hingewiesen, die Schleiermacher Platon für sein eigenes Philosophieren einräumte.³ Später war es Gadamer, der Schleiermacher als Platoniker zeichnete, und unlängst hat sich Rüdiger Bubner mit der Entdeckung Platons durch Schelling und seiner Aneignung durch Schleiermacher befaßt.⁴ Allerdings hat Gunter Scholtz auf den merkwürdigen Sachverhalt aufmerksam gemacht, daß bislang eine ausführliche Studie zum

¹ W. Jaeger: Humanistische Reden und Vorträge, Berlin ²1960, 129ff.

² L. Jonas/W. Dilthey (Hg.): Aus Schleiermachers Leben. In Briefen, Nachdruck Berlin/New York 1974, Bd. 4, 72.

³ W. Dilthey: Gesammelte Schriften Bd. XIII/2, Berlin 1970, 318ff.

⁴ H.-G. Gadamer: Schleiermacher als Platoniker, in: Kleine Schriften, Bd. 3, Tübingen 1972, 141ff; R. Bubner: Die Entdeckung Platons durch Schelling und seine Aneignung durch Schleiermacher, in: ders.: Innovationen des Idealismus, Göttingen 1995, 9ff.

Zusammenhang zwischen Schleiermachers Platon-Deutung und seiner eigenen systematischen Philosophie fehlt.⁵ Im Folgenden werde ich erstens die Wiederentdeckung Platons im deutschen Idealismus skizzieren, um auf diesem Hintergrund zweitens Schleiermachers Platonprojekt darzustellen. Ich werde mich sodann mit der Beziehung der einzelnen Teile der Philosophie Platons und Schleiermachers befassen, so daß drittens die Dialektik, viertens die Ethik und Physik behandelt werden sollen. In einem fünften Abschnitt werde ich mich schließlich mit der Kritik an Schleiermachers Platonismus und Platondeutung befassen.

1. Die Wiederentdeckung Platons im deutschen Idealismus

Am Anfang war Kant. Denn mit Kant setzt innerhalb der deutschen Philosophie die Rückkehr zu einem Platonismus ein, der sich nicht in der eklektischen Übernahme platonischer Gedanken erschöpft. Paradigma eines solchen Eklektizismus sind die Gespräche, die Moses Mendelssohn 1767 unter dem Titel ‚Phädon‘ veröffentlichte und in denen er zeigen wollte, wie Sokrates in der Epoche der Aufklärung, also in Kenntnis von Descartes, Leibniz und Wolff, die Unsterblichkeit der Seele beweisen würde. Bekanntlich war es genau diese Wiederaufnahme der Unsterblichkeitsbeweise des platonischen ‚Phaidon‘ durch Mendelssohn, die Kant im Paralogismenkapitel der ‚Kritik der reinen Vernunft‘ angriff. Doch so sehr Kant die Möglichkeit bestreitet, mit Hilfe der theoretischen Vernunft einen Beweis für die Unsterblichkeit der Seele führen zu können, so wenig bedeutet dies eine Abwendung vom Platonismus überhaupt. Wie so häufig in der Geschichte der Philosophie beginnt auch die mit Kant einsetzende Rückkehr zum Platonismus mit einer Kritik der Skepsis, in diesem Fall mit einer Kritik Humes. Ganz ähnlich wie Augustin und Descartes den Skeptizismus durch eine Reflexion auf die Unhintergebarkeit des denkenden Ich überwinden, so überwindet Kant Hume durch den Aufweis, daß alle Erkenntnis als Bedingung ihrer Möglichkeit das transzendente Subjekt und dessen apriorische Strukturen voraussetzt. Kant ist, da seine Transzendentalphilosophie sich gleichermaßen gegen den Dogmatismus der Leibniz-Wolffischen Schulphilosophie wie auch gegen den Skeptizismus Humes richtet und zudem die Ethik der Physik überordnet, oft mit Sokrates verglichen worden. Mit Sokrates teilt Kant die Abkehr von der realistischen, dogmatischen Metaphysik, wie sie für Sokrates durch die Naturphilosophie und Ontologie seiner

⁵ G. Scholtz: Die Philosophie Schleiermachers, Darmstadt 1984, 97; Schleiermacher und die platonische Ideenlehre, in: K.-V. Selge (Hg.): Internationaler Schleiermacher-Kongress Berlin 1984, Berlin/New York 1985, 849.

Vorgänger, für Kant durch die rationalistische Schulphilosophie der Leibniz-Wolffischen Schule repräsentiert wird. Diese Abkehr ist bei Sokrates durch die Skepsis der Sophisten, bei Kant durch diejenige Humes mitbedingt. Mit Sokrates teilt Kant zudem den Ansatz beim Subjekt, das durch Selbstreflexion zu unhintergebaren, apriorischen Voraussetzungen aller Erkenntnis gelangt. Beim platonischen Sokrates sind dies die Ideen. Erkenntnis setzt danach eine Ideenschau voraus, der der Mensch – wie es im ‚Menon‘ heißt – in seinem pränatalen Zustand teilhaftig wird. Daher ist alles Erkennen letztlich Wiedererinnerung an diese Schau. Streicht man die mythologischen Elemente weg, so stimmt die platonische Lehre von der Anamnesis mit Kants Auffassung von der Erkenntnis insofern überein, als hier wie dort betont wird, daß Erkenntnis nicht ausschließlich auf Sinnesdaten beruht, sondern etwas voraussetzt, was nicht aus der Erfahrung gewonnen wird und in diesem Sinne a priori ist. Dies zu zeigen, ist ebenso sehr das Ziel der ‚Kritik der reinen Vernunft‘ wie auch des platonischen ‚Theätet‘. Für Platon handelt es sich dabei um die Ideen, für Kant um die apriorischen Anschauungsformen und Verstandesbegriffe.

Kant bezeichnet die Analyse der reinen Anschauungsformen als transzendente Ästhetik, die der reinen Verstandesbegriffe als transzendente Analytik. Nun stellt der Verstand für ihn aber nur eines der beiden Denkvermögen dar, deren anderes die Vernunft ist. Mit der Analyse der Vernunft befaßt sich die transzendente Dialektik, und Analytik und Dialektik gemeinsam bilden die transzendente Logik. Es handelt sich hierbei nicht um eine formale, sondern um eine materiale Logik, insofern sie sich auf die Verstandesbegriffe oder Kategorien und die Vernunftbegriffe oder Ideen bezieht. Mit dem Begriff der Idee greift Kant nun ausdrücklich auf Platon zurück.⁶ Platon bediente sich Kant zufolge des Ausdrucks „Idee“ in der Weise, daß er darunter etwas verstand, das nicht nur niemals von den Sinnen entlehnt wird, sondern das sogar die Begriffe des Verstandes, die Kategorien, mit denen sich Aristoteles befaßte, weit übersteigt, insofern in der Erfahrung niemals etwas damit Kongruierendes angetroffen wird. Die Ideen seien für Platon Urbilder der Dinge selbst und anders als die Kategorien bloß Schlüssel zu möglichen Erfahrungen. Kant kommt in diesem Zusammenhang auf die platonische Lehre von der Wiedererinnerung zu sprechen. Die Ideen – so interpretiert er – flossen aus der höchsten Vernunft aus, von wo sie der menschlichen Vernunft zuteil wurden, die sich jetzt aber nicht mehr in ihrem ursprünglichen Zustand befindet, sondern mit Mühe die alten, jetzt verdunkelten Ideen durch Erinnerung zurückrufen muß. Platon bemerkte also, daß unsere Erkenntniskraft ein weit höheres Bedürfnis fühle, als bloß Erscheinungen zu synthetischer Einheit zu bringen. Denn

⁶ I. Kant: KdRV B 369ff.

unsere Vernunft schwingt sich natürlicherweise zu Erkenntnissen auf, die viel weiter gehen, als daß irgendein Gegenstand der Erfahrung jemals mit ihnen kongruieren könne, die aber gleichwohl ihre Realität haben und keineswegs bloße Hirngespinnste sind. Kant folgt Platon zwar nicht, was die – wie er sagt – mystische Deduktion dieser Ideen und ihre Hypostasierung betrifft. Aber er verteidigt grundsätzlich die Annahme von Ideen, gerade auch deshalb, weil Platon die Ideen vornehmlich im Bereich des Praktischen fand. Denn Kant teilt mit Sokrates und Platon die Verlagerung des Interesses von der theoretischen Philosophie auf eine an unbedingten und allgemeinen Grundsätzen orientierte praktische Philosophie, in deren Rahmen er auch die Religion einspannt. Kant gibt Platon über die Annahme von Ideen im praktischen Bereich auch da Recht, wo er wie im ‚Timaios‘ die Natur selbst auf einen Ursprung aus Ideen zurückführt. Denn ein lebendiges Wesen ebenso wie die regelmäßige Anordnung des Weltbaues und vermutlich die ganze Naturordnung zeigen in seinen Augen, daß sie nur nach Ideen möglich sind. Der platonische Schritt von der bloß empirischen zur teleologischen, also idealen Naturbetrachtung verdient für Kant unbedingt Nachfolge. Kants transzendente Dialektik greift so ausdrücklich auf die platonische Ideenlehre zurück und untersucht zunächst einmal die Ideen und Prinzipien der Vernunft. Die Vernunft sucht zur bedingten Erkenntnis des Verstandes das Unbedingte. Kant kennt nun drei Vernunftideen, mithin auch drei Arten von Unbedingtem oder Absolutem, die Idee der Seele, die Idee der Welt und die Idee Gottes. Letztere bezeichnet Kant als transzendentales Ideal, und auch für diesen Begriff bezieht er sich wieder auf Platon.⁷ Denn was er als Ideal bezeichnet, soll genau das sein, was für Platon eine Idee des göttlichen Verstandes war, nämlich ein einzelner Gegenstand in der reinen Anschauung dieses Verstandes, das Vollkommenste von jeder Art möglicher Wesen und der Urgrund aller Nachbilder in der Erscheinung. Das transzendentale Ideal ist so das Urbild aller Dinge, die insgesamt als Abbilder aus ihm den Stoff zu ihrer Möglichkeit nehmen. Da jedoch die Erkenntnis auf den Bereich der sinnlichen Anschauung beschränkt ist, das jeweilige Unbedingte aber diesen Bereich transzendiert, kann Gott entgegen dem Anspruch der rationalistischen Metaphysik niemals Gegenstand theoretischer Erkenntnis oder des Wissens sein. Jenen Anspruch teilte Kant zufolge auch Platon, der wie eine leichte Taube die Sinnenwelt verließ und sich jenseits derselben auf den Flügeln der Ideen in den leeren Raum des reinen Verstandes wagte.⁸ Gibt es aber keine theoretische Erkenntnis der Ideen als objektiver Gegenstände, so gibt es auch keine Mög-

⁷ AaO. B 596ff.

⁸ Vgl. R. Bubner: Platon – der Vater aller Schwärmerei, in: ders.: Antike Themen und ihre moderne Verwandlung, Frankfurt am Main 1992, 80ff.

lichkeit, im Rahmen der Psychologie die Unsterblichkeit der Seele, in der Kosmologie die Freiheit des Willens und in der Theologie die Existenz Gottes mit Hilfe der theoretischen Vernunft zu erkennen. Daher wird nicht nur der rationalistischen Psychologie und Kosmologie, sondern auch der natürlichen Theologie mit ihren Gottesbeweisen der Boden entzogen. Doch Kant ist der Meinung, daß man die objektive Realität dieser Ideen zwar nicht theoretisch erkennen kann, wohl aber unter Voraussetzung des Sittengesetzes der praktischen Vernunft postulieren muß. Die spezielle Metaphysik und also auch die natürliche Theologie wird auf dem Boden der praktischen Vernunft neu begründet. Die natürliche Theologie wird zur Moraltheologie auf dem Boden der praktischen Vernunft. Der mit den Postulaten verbundene praktische Vernunftglaube versichert mir die Realität der von der sinnlichen Erscheinungswelt unabhängigen übersinnlichen oder noumenalen Welt.

Unter den Zeitgenossen Kants bezeichnet sich Jacobi ausdrücklich als Platoniker. Platon erscheint ihm als der Riese unter den Denkern, und zu Platon bekennt er sich deshalb, weil dessen Lehre in seinen Augen der Lehre Spinozas entgegengesetzt ist. Es gibt für ihn daher im Grunde auch nur zwei einander widerstreitende Philosophien: Platonismus und Spinozismus. Durch Jacobi rückt so nicht nur Spinoza, sondern auch Platon wieder in das Zentrum der philosophischen Diskussion. Auf Platon beruft Jacobi sich auch, um seine Auffassung zu stützen, daß die Philosophie mit der Voraussetzung dieses Unbedingten beginnen müsse, statt wie Kant das Unbedingte in Gestalt des transzendenten Ideals nur als abschließende regulative Vernunftidee einzuführen. Allerdings ist das Unbedingte für ihn ebensowenig wie für Kant ein Gegenstand des Wissens und der Erkenntnis, da Erkennen Bedingen bedeute und daher nur Bedingtes erkannt werden könne. Vielmehr ist uns das Unbedingte präsent in einem unabweisbaren Gefühl, so daß alles Wissen ein Gefühl des Unbedingten voraussetzt. Statt vom Unbedingten spricht Jacobi auch vom Sein, womit er den zentralen Begriff der platonischen Metaphysik rehabilitiert, der bei der Ausbildung des objektiven Idealismus eine bedeutende Rolle spielt. Denn in seiner Kritik an Fichtes früher Wissenschaftslehre gelangt Hölderlin zu der These, daß das absolute Ich nicht das Unbedingte und Absolute sein könne, dieses vielmehr als das Sein schlechthin zu bestimmen sei. Das Sein schlechthin zeichnet sich ihm zufolge dadurch aus, daß in ihm Subjekt und Objekt so vereinigt sind, daß keine Teilung vorgenommen werden kann, ohne sein Wesen aufzuheben. Gerade deshalb aber kann das Ich nicht als das Absolute angesehen werden, da ein Ich eo ipso Selbstbewußtsein ist und somit eine Unterscheidung von Subjekt und Objekt impliziert. Hölderlin bezeichnet diejenige Teilung, die die Unterscheidung von Subjekt und Objekt allererst ermöglicht, als Urteilung oder Urteil, und daher kann er Fichtes Ich dem Bereich

des Urteils zuordnen. Da das Urteil aber immer das Sein schlechthin voraussetzt, muß auch das Ich es zu seiner Voraussetzung haben. Das Ich ist also, da es selbst nicht das Absolute ist, nur denkbar unter der Voraussetzung eines Unbedingten, des Seins.⁹ Das Sein ist jedoch für Hölderlin, der damit an das platonische ‚Symposion‘ anknüpft, allein dem ästhetischen Sinn zugänglich, da es nur als Schönheit erscheint.¹⁰ Hölderlins ästhetischer Platonismus ist in der Frühphase bestimmend für Hegel und Schelling. Im sogenannten ‚Ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus‘ gehen sie zwar von der kantischen These aus, daß die ganze Metaphysik künftig in die Moral fällt. Aber als höchste Idee fassen sie die Idee der Schönheit, und zwar ausdrücklich im platonischen Sinn. Dementsprechend ist der höchste Akt der Vernunft – denn die Ideen sind ja Kant zufolge Vernunftideen – ein ästhetischer Akt.¹¹

Mit Hölderlin ist insofern ein Schritt auf den objektiven Idealismus hin vollzogen, als er den subjektiven Idealismus des frühen Fichte durch die Annahme eines Unbedingten, das als Voraussetzung des Ich zugleich ein universales kosmisches Prinzip ist, überbietet und dieses Prinzip zudem im Rückgriff auf die platonische Ideenlehre bestimmt. Es wird zwar wie bei Jacobi als Sein und Unbedingtes gefaßt, aber anders als bei ihm nun gerade in Anlehnung an Spinoza nicht als transzendenter persönlicher Gott gedacht. Die Vorstellung eines persönlichen Gottes und damit der Theismus Jacobis gilt Hölderlin ebenso wie dem frühen Schelling als Ausdruck eines überholten Supranaturalismus. Wie Hölderlin übernimmt auch Schelling von Jacobi den Gedanken des Unbedingten, interpretiert ihn aber anders als Jacobi spinozistisch als Alleinheit. Von Hölderlin unterscheidet ihn jedoch, daß er das Unbedingte zunächst noch im Anschluß an Fichte als absolutes Ich begreift. Das absolute Ich tritt so an die Stelle der absoluten Substanz Spinozas, wird aber wie diese als Absolutes gedeutet. Da das absolute Ich als Absolutes nicht durch ein Nicht-Ich bedingt ist, kann es auch nicht als persönlich charakterisiert werden. Es liegt aller Unterscheidung von Subjekt und Objekt voraus und ist deshalb auch nicht Gegenstand des Wissens, das durch die Unterscheidung von Subjekt und Objekt charakterisiert ist. Es kann daher nur in jener Erkenntnis zugänglich sein, die Kant dem endlichen Menschen abgestritten hatte und allein auf Gott beschränkt wissen wollte, nämlich in der intellektuellen Anschauung. Das absolute Ich

⁹ F. Hölderlin: Werke und Briefe, hg. von F. Beißner/J. Schmidt, Bd. 2, Frankfurt am Main 1969, 591f. Vgl. D. Henrich: Konstellationen, Stuttgart 1991, 47ff.

¹⁰ Vgl. K. Düsing: Ästhetischer Platonismus bei Hölderlin und Hegel, in: Chr. Jamme/O. Pöggeler (Hg.): Homburg v. d. H. in der deutschen Geistesgeschichte, Stuttgart 1981, 101ff.

¹¹ F. Hölderlin aaO. 647f.

wird dabei als eine unendliche Sphäre des absoluten Seins umfassend gedacht, wobei die endlichen Dinge nur Einschränkungen dieser unendlichen Sphäre sind. Für diese Konzeption des Absoluten beruft sich Schelling nun ausdrücklich auf Plato und – wie er sagt – seinen Geistesverwandten Jacobi, die beide das absolute Sein von jeder bedingten Existenz unterschieden hätten.¹² Diese Idee des absoluten Seins wird als die heiligste Idee des Altertums ausgegeben, die noch bei Descartes und Spinoza fortlebe. Die Identifikation des absoluten Ich mit dem absoluten Sein oder Unbedingten macht deutlich, daß trotz der Selbigekeit des Begriffs des absoluten Ich bei Fichte und Schelling er bei diesem etwas ganz anderes bedeutet als bei jenem. Für Schelling ist das absolute Ich nicht länger nur die absolute Grundlage des Subjekts, sondern liegt als Identität von Subjekt und Objekt jeder Unterscheidung von Subjekt und Objekt voraus. Dementsprechend bezieht sich auch die intellektuelle Anschauung bei ihm auf dieses absolute Sein und ist der platonischen Ideenschau durchaus vergleichbar. Die Wiederentdeckung Platons spielt so eine entscheidende Rolle bei der Ausbildung der idealistischen Metaphysik.

2. Schleiermachers Platon

In seinem Akademievortrag ‚Der Platon Schleiermachers‘ weist Dilthey Schleiermachers Übersetzungswerk eine zentrale Stelle in der Geschichte der philologisch-historischen Kritik in Deutschland zu.¹³ Sie folge auf Semlers Bibelkritik und die Homerstudien Wolfs, und ihre Leistung bestehe darin, daß durch sie die Erkenntnis der griechischen Philosophie überhaupt erst möglich geworden sei. Denn Platon mache deren Mittelpunkt aus. Ein Verständnis Platons gelinge aber nur durch die Einsicht in die innere Form der Dialoge und ihren Zusammenhang untereinander. Diese Einsicht herzustellen, sei eine hermeneutische Aufgabe, so daß sich in Schleiermachers Platonwerk die historisch-philologische Kritik mit der Hermeneutik verbinde. Schleiermachers Platon markiert damit für Dilthey geradezu den Beginn der Interpretation als hermeneutischer Aufgabe. Gemeint ist das Studium der inneren Form eines literarischen Opus, die Erforschung des Zusammenhangs der verschiedenen Werke eines einzelnen Autors untereinander und im Geiste des Autors, und erst nach dieser eigentli-

¹² F.W.J. Schelling: Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen, in: ders.: Ausgewählte Schriften, Bd. 1, Frankfurt am Main 1985, 56ff. 106.

¹³ W. Dilthey: Schleiermachers System als Philosophie und Theologie, hg. v. M. Redeker, in: ders.: Gesammelte Schriften XIV/1, Berlin 1966, 37ff.

chen Interpretationstätigkeit darf dann die historisch-philologische Kritik einsetzen. Als geschichtliche Voraussetzung von Schleiermachers Platonwerk benennt Dilthey das Schauspiel der Entfaltung des deutschen Idealismus in Dichtung, Philosophie und Literatur. Denn zwischen der Epoche des deutschen Idealismus und derjenigen Platons besteht in seinen Augen eine große Ähnlichkeit. Hier wie dort habe die Philosophie ihre Aufgabe darin erblickt, die Bedeutung und Schönheit der Welt auf einen göttlichen Grund zurückzuführen, habe sie also ausgesprochen metaphysischen Charakter gehabt und sei getragen gewesen von einer ästhetischen Grundstimmung. Zudem weist Dilthey treffend auf die Analogie der philosophischen Entwicklung hin. Wie der Weg von der sokratischen Selbstbesinnung zum objektiven Idealismus Platons führt, so der Weg vom subjektiven Idealismus Kants und Fichtes zum objektiven Idealismus Schellings und Schleiermachers. Gerade deshalb mußten sich Dilthey zufolge Schelling und Schleiermacher zu Platon, dem Begründer des objektiven Idealismus in der europäischen Philosophie, hingezogen fühlen. Diese Gestalt des Idealismus habe immer etwas Religiöses und Ästhetisches an sich, da sie die Welt aus der Tiefe des göttlichen Grundes heraus begreife. Von daher verstehe sich die Rolle, die Schelling der Kunst, Schleiermacher der Religion zuweise. Beide suchten schließlich wie Platon die Lösung des Erkenntnisproblems in der Annahme eines vernünftigen Weltgrundes, der die Übereinstimmung zwischen Denken und Wirklichkeit ermöglicht. Zu dieser inhaltlichen Affinität zwischen der Philosophie Platons und derjenigen Schellings und Schleiermachers trete schließlich – und gerade dies ist ja für Schleiermachers Platondeutung entscheidend – die formale. In der Kunstperiode der deutschen Klassik und Romantik mußte laut Dilthey Platon besonders als philosophischer Künstler, als Verfasser dialogischer Kunstwerke, faszinieren. Die platonischen Dialoge, die bereits zuvor Shaftesbury und Hemsterhuis zur Nachahmung gereizt hatten, führten Schelling zum dialogisch konzipierten ‚Bruno‘, Schlegel zum ‚Gespräch über Poesie‘ und Schleiermacher zur ‚Weihnachtsfeier‘ als dem christlichen Gegenstück zum ‚Symposion‘.

Das Projekt der Platonübertragung geht auf Friedrich Schlegel zurück, der es Schleiermacher als gemeinsame Aufgabe zu jenem Zeitpunkt vorschlägt, als Schleiermacher seine Reden ‚Über die Religion‘ beendet.¹⁴ Das Projekt ist ein Beispiel des von den Frühromantikern gepriesenen Symphilosophierens, und es steht zugleich im Kontext anderer großer Übersetzungsleistungen, von Voß' Homer-, Wilhelm Schlegels Shakespeare- und Tiecks Cervantesübertragung. Schlegel selbst plante eine ‚Einleitung über das Studium des Plato‘, die dem

¹⁴ KGA V/3, 412; V/4, 993. Vgl. R. Bubner: Die Entdeckung Platons durch Schelling, aaO. 31ff.

gesamten Übersetzungswerk vorangestellt werden sollte. Schleiermacher erhielt demgegenüber die abschließende ‚Charakteristik des Plato‘, eine systematische Rekonstruktion des Geistes der platonischen Philosophie, zugewiesen. Bereits Schlegel ist an einer Verbindung des historischen und systematischen Aspekts interessiert. Die Dialoge sollen einerseits historisch angeordnet sein, und andererseits soll sich dabei ein Stufengang entdecken lassen, so als schlossen sich die Gespräche aneinander an. Schlegel betrachtet die platonische Philosophie als progressive Philosophie, deren Gedankensystem allmählich ausgebildet wird. Daher muß man die Ordnung der Dialoge feststellen, um den Zusammenhang der Philosophie Platons zu entdecken. Der Geist der platonischen Philosophie läßt sich in Schlegels Augen jedenfalls aus den Dialogen allein befriedigend ermitteln. Im Ansatz stimmt Schleiermacher mit dieser These Schlegels völlig überein. Er hält auch an ihr fest, als Schlegel sich von dem Übersetzungswerk zurückzieht und Schleiermacher es alleine ausführt. Auch Schleiermacher will nur die Dialoge gelten lassen, und ebenso will er anhand der Abfolge der Dialoge die Philosophie Platons systematisch rekonstruieren. Es ist die Faszination, die das unendliche Gespräch bei den Romantikern auslöst, die im Hintergrund der Platondeutung Schlegels wie Schleiermachers steht. So kann Schlegel erklären, daß im literarischen Dialog die gegenseitige Gedankenmitteilung der Redenden selbst Gegenstand der Darstellung sei. Nun läßt sich zwar nur das Bestimmte mitteilen, und es ist das Bestimmte, was die Wissenschaften suchen. Aber die höchste Wissenschaft – gedacht ist dabei an die Philosophie in Gestalt der Wissenschaftslehre Fichtes, also die Wissenschaft oder Lehre von der Wissenschaft – lehrt nicht etwas Bestimmtes oder Gedachtes, sondern das Bestimmen oder Denken selbst. Das kann jedoch nicht wie etwas Gedachtes mitgeteilt, sondern das Denken kann nur in seinem Werden dargestellt werden. Gerade darum – so folgert Schlegel – kann der Geist der philosophischen Wissenschaft nur in einem Werk der Kunst vollständig deutlich gemacht werden. Für Schlegel führt somit ein direkter Weg von der Konzeption der Philosophie, die Fichtes Wissenschaftslehre entwickelt, zur künstlerischen Form der Darstellung der Philosophie in Platons Dialogen. Die dialogische Form – das ist nun auch die These Schleiermachers – ahmt das Gespräch nach, das zwischen Lehrenden und Lernenden statthat und das wesensmäßig ungeschlossen ist. Es muß ein Gespräch sein, das sukzessiv weiterführt, woher sich das Interesse an einer Abfolge der Dialoge erklärt, die nicht nur chronologisch, sondern auch systematisch ist. Die Dialoge bilden ein Ganzes, in dem jeder Teil das Ganze voraussetzt, wie umgekehrt das Ganze nur aus den Teilen verständlich wird. Das aber macht den Charakter eines Kunstwerks aus, und die Hermeneutik, die Schleiermacher bei der Übersetzung Platons entwickelt, ist daher eine Hermeneutik, die das literarische Werk als Kunstwerk betrachtet.

Nun stellen sich allerdings im Hinblick auf Platons Philosophie Interpretationsprobleme, die zwar anders gelagert sind als im Fall des Sokrates, aber sich an Gewicht von diesen nicht unterscheiden. Von Sokrates besitzen wir überhaupt nichts Schriftliches, weil er seine Gedanken ausschließlich mündlich im argumentativen Gespräch vertreten hat, so daß wir zur Erschließung der sokratischen Philosophie auf fremde schriftliche Zeugnisse, vor allem die Frühdialoge Platons angewiesen sind. Von Platon besitzen wir hingegen sehr wohl Schriftliches, nämlich abgesehen von den wenigen Briefen seine Dialoge. Aber es stellt sich die Frage, ob die Dialoge die ganze Philosophie Platons enthalten. Denn bereits Aristoteles spricht von ungeschriebenen Lehren, *agrapha dogmata* seines Lehrers. Und vieles von dem, was Aristoteles in seiner ‚Metaphysik‘ als platonische Lehre referiert und kritisiert, findet sich nicht in den Dialogen, so daß sich von jeher die Annahme einer in den Dialogen nicht schriftlich fixierten ungeschriebenen Lehre nahelegte. Aus der Überlieferung erfahren wir zudem, daß Platon eine Vorlesung ‚Über das Gute‘ gehalten hat, von der seine Schüler Nachschriften anfertigten, was zu der Annahme führte, daß er seine ungeschriebene Lehre in dieser Vorlesung vor dem engeren Schülerkreis mündlich vorgelesen habe. Wir hätten es hier also mit einer esoterischen, auf den Schülerkreis beschränkten mündlichen Lehre zu tun, die Platon niemals schriftlich fixiert hat, während sich seine exoterische Lehre in den für die Öffentlichkeit bestimmten Dialogen findet. Daß der gesamte antike Platonismus Platon auf dem Hintergrund seiner ungeschriebenen Lehre verstanden hat, steht außer Frage. Und es ist dieses Platonverständnis, das bis zu Beginn des vorigen Jahrhunderts herrschend war. Eine neue, bis in die Gegenwart reichende Deutung Platons setzte demgegenüber erst mit Schleiermacher ein. Schleiermacher hat sich seit seinen literarischen Anfängen als Übersetzer Platons betätigt, und das unvollendete Projekt der deutschen Platonübertragung begleitet sein ganzes weiteres Leben. In der ‚Einleitung‘ zu dieser Übertragung, erschienen 1804, legt er nun seinen neuen Interpretationsansatz vor, der eine radikale Abkehr von der bisherigen Deutung, die sich wesentlich auf die esoterische Lehre bezog, bedeutet.¹⁵ Schleiermacher ist ja zugleich einer der Väter der neueren Hermeneutik, und sein Interpretationsansatz ist denn auch geleitet von seiner hermeneutischen Prämisse, das Ganze aus dem Einzelnen und das Einzelne vom Ganzen her zu verstehen, wobei er unter dem Ganzen ausschließlich das schriftliche Werk und unter dem Einzelnen die jeweiligen Dialoge begreift.

Schleiermacher versteht den auf den Autor der Dialoge reduzierten Platon als Philosophen und Künstler zugleich, bei dem Form und Inhalt unzertrenn-

¹⁵ Fr. Schleiermacher: Über die Philosophie Platons, hg. v. P. M. Steiner, Hamburg 1996, 25ff.

lich zusammengehören. Platon präsentiert kein philosophisches System, er bedient sich auch nicht der Form des Fragments, um seinen philosophischen Gedanken Ausdruck zu verleihen, sondern des Dialogs. Und die Dialogform entspricht deshalb dem Inhalt des platonischen Philosophierens, weil Platon wie Sokrates der Auffassung ist, daß sich philosophische Gedanken nur im wechselseitigen Gespräch mitteilen lassen. Diese Auffassung liegt laut Schleiermacher der berühmten Schriftkritik Platons im ‚Phaidros‘ zugrunde. Das bedeutet zwar grundsätzlich eine Vorordnung des mündlichen Unterrichts vor die schriftliche Mitteilung. Aber gerade deshalb wählt Platon für die schriftliche Mitteilung die dialogische Form, weil sie eine Nachahmung jenes ursprünglichen gegenseitigen Mitteilens ist. Von daher ist es Schleiermacher zufolge völlig abwegig anzunehmen, daß Platon sich bei seinem mündlichen Unterricht der sophistischen Methode des langen Lehrvortrags bedient habe. Nur das Gespräch garantiere nämlich, daß der Lernende, der ja jeweils zurückfragen könne, die Gedankenentwicklung in jedem Augenblick verstehe. Das Gespräch wird so als eine organische Entfaltung des philosophischen Gedankens interpretiert. Da nun aber die schriftlichen Dialoge nur eine Nachahmung dieses mündlichen Gesprächs darstellen, müssen sie Schleiermacher zufolge selbst eine organische Einheit bilden. Es muß daher eine natürliche Folge und eine notwendige Beziehung der Dialoge aufeinander geben, so daß es nicht mehrere unabhängig nebeneinander fortlaufende Reihen platonischer Gespräche gibt, sondern nur eine einzige Reihe, die alles in sich befaßt, also die gesamte platonische Philosophie enthält. Schleiermacher sieht dementsprechend seine Aufgabe darin, die natürliche Folge der platonischen Dialoge wiederherzustellen. Auf diese Weise gelangt er zu einer systematischen Anordnung der Dialoge, die ihrer historischen Abfolge ungefähr entsprechen muß, da Platon ja seine philosophischen Gedanken in einem fortlaufenden Gespräch entwickelte. Schleiermacher nimmt also eine natürliche Folge der Dialoge und eine notwendige Beziehung zwischen ihnen an, da sie sämtlich Teile eines einzigen fortlaufenden philosophischen Gesprächs sind. Das bedeutet aber zugleich, daß dieses Gespräch anfangen muß bei den ursprünglichen und leitenden Ideen, um langsam hinzuführen zu der Darstellung der besonderen Wissenschaften. In seiner programmatischen Einleitung skizziert Schleiermacher nur die ersten Grundzüge des allgemeinen Zusammenhangs der Dialoge, während er es den einzelnen Einleitungen zu den Dialogen zu zeigen überläßt, wie jeder Dialog mit den anderen verknüpft ist. Grundsätzlich hebt er drei Dialoge von den übrigen ab, nämlich ‚Politeia‘, ‚Timaios‘ und ‚Kritias‘, insofern sie allein in seinen Augen eine objektive wissenschaftliche Darstellung enthalten und deshalb als konstruktiv bezeichnet werden. Als solche gehören sie aber an das Ende des philosophischen Gesprächs. Am Anfang stehen hingegen die frühen Dialoge, zu

denen Schleiermacher neben dem ‚Protagoras‘ auch den ‚Phaidros‘ und ‚Parmenides‘ rechnet. Sie thematisieren die Dialektik als die Methode und die Ideen als den Gegenstand der Philosophie und handeln also von der Möglichkeit und den Bedingungen des Wissens. Die mittleren Dialoge ‚Theätet‘, ‚Sophistes‘, ‚Politikos‘, ‚Phaidon‘ und ‚Philebos‘ wenden dann die in den Frühdialogen entwickelten Prinzipien auf die beiden philosophischen Realwissenschaften, die Ethik und die Physik, an. Im ersten Teil des philosophischen Gesprächs, das Platons Dialoge insgesamt darstellen, steht demnach die Entwicklung der dialektischen Methode im Vordergrund, im zweiten Teil die Erklärung des Wissens und des wissenden Handelns, im dritten Teil schließlich die Konstruktion der Ethik und Physik. Platons Dialoge stellen so ein teleologisch organisiertes Kunstwerk dar, und Platon ist mithin ein philosophischer Künstler.

Schleiermacher hat in seinen Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie Platon ein eigenes Kapitel gewidmet.¹⁶ Er läßt dort mit Sokrates eine neue Epoche der Philosophie beginnen, in der der spekulative Geist rein hervortritt und Besitz ergreift von allen Gebieten. Für Schleiermacher vollendet sich die antike Philosophie in Sokrates und Platon. Ionische Naturphilosophie, dorische Ethik und eleatische Vorbereitung der Dialektik werden in der klassischen Philosophie Athens zusammengeführt. Erst jetzt beginnt eigentlich die systematische Philosophie. Schleiermachers Sokratesbild unterscheidet sich wesentlich von dem der Aufklärung. Denn Sokrates gilt ihm nicht länger als Repräsentant des gesunden Menschenverstandes und als ein Jesus vergleichbarer moralischer Lehrer, sondern als Urheber der Dialektik, während Platon Dialektik, Ethik und Physik zu einer einheitlichen Philosophie zusammenfügt. Die gesamte folgende Philosophie der Antike geht also von Sokrates aus, und Schleiermacher unterscheidet dabei drei Zeiträume der Vollendung der sokratischen Philosophie: den platonischen, den stoischen und den neuplatonischen. In Sokrates war zwar der Geist der ganzen folgenden Philosophie enthalten, ohne daß sie bei ihm schon zur Ausführung gekommen wäre. Ihm geht es allein um die Idee der Erkenntnis, das reine Selbstbewußtsein, das er überall erwecken will. Von daher erklärt sich auch seine Konzentration auf die Ethik. Denn in der Ethik geht es um die Herrschaft über die Natur, durch die sich der Mensch als eines freien Wesens seiner selbst bewußt wird. Gleichwohl ist in der teleologischen Betrachtungsweise des Sokrates schon der Keim zu einer spekulativen Physik enthalten. Auch hat Sokrates zwar keine Theorie der Dialektik entwickelt. Wohl aber hat er sich der Dialektik als einer wirklichen Kunst bedient, und zwar in seiner Wiederlegung der Sophisten mittels der indirekten dialogischen Methode.

¹⁶ AaO. 3ff.

Während Sokrates so als der erste Anfang und Urheber der systematischen Philosophie anzusehen ist, handelt es sich bei Platon um den ersten systematischen Philosophen. Es ist Schleiermacher ja trotz seiner ausschließlichen Orientierung an den platonischen Dialogen darum zu tun, die platonische Philosophie als eine systematische Philosophie darzustellen. Er geht dabei zunächst davon aus, daß der Erkenntnis, um die es der Philosophie zu tun ist, eine doppelte Richtung eignet. Einerseits zielt sie auf Einheit ab, und andererseits ist sie um Totalität bemüht. Letzteres bedeutet, daß die philosophische Erkenntnis alle Bereiche der Realität umfassen muß, und dies ist Schleiermacher zufolge bei Platon der Fall, insofern die Realphilosophie bei ihm in Physik und Ethik gegliedert ist. Beide Disziplinen erhalten eine – wie Schleiermacher es nennt – objektive wissenschaftliche Darstellung in den sogenannten konstruktiven Dialogen, die Ethik in der ‚Politeia‘ und die Physik im ‚Timaios‘. Beide sind miteinander in der Weise verbunden, daß die Ethik in die Physik und die Physik in die Ethik übergeht. Und beide stützen sich wiederum auf die Dialektik, die ihrerseits nur in Verbindung mit der Physik oder der Ethik vorkommt. Als typisch griechisch sieht Schleiermacher die Verbindung von Philosophie und Poesie an, die bei Platon durch den Mythos hergestellt wird. Der Mythos ist aber notwendig, um – wie es heißt – das doktrinale Aussprechen der absoluten Einheit und ihres Verhältnisses zur Totalität zu ersetzen. Die absolute Einheit ist demnach nicht positiv erkennbar, lehrhaft darstellbar und aussprechbar.

3. Platons und Schleiermachers Dialektik

Wenden wir uns zunächst der Dialektik als der philosophischen Grunddisziplin zu, und zwar so, wie sie von Schleiermacher in den Einleitungen zu den einzelnen Dialogen des platonischen Oeuvre charakterisiert wird. In seiner Einleitung zum ‚Phaidros‘ bezeichnet Schleiermacher die Dialektik als die Seele dieses Dialogs. Unter Dialektik versteht er dabei die Kunst des freien Denkens und des bildenden Mitteilens, die von Platon als göttlich qualifiziert wird und nur um ihrer selbst willen geübt werden soll. Ursprünglicher Gegenstand der Dialektik sind die Ideen. Die Philosophie aber ist Trieb und göttliche Begeisterung und Liebe, die uneigennützig auf die Mitteilung gerichtet ist.¹⁷ An den ‚Phaidros‘ schließt sich Schleiermacher zufolge der ‚Protagoras‘ deshalb organisch an, weil dort das Innere, hier das Äußere der philosophischen Methode aufgedeckt wird. Richtet sich die Dialektik als Kunst des freien Denkens auf die Ideen, so ist die ihr angemessene Form das sokratische Gespräch im Gegensatz zu allen sophi-

¹⁷ AaO. 78f.

stischen Formen, etwa dem Lehrvortrag.¹⁸ Den Gipfel der Behandlung der dialektischen Methode erblickt Schleiermacher im ‚Parmenides‘. Er wendet sich ausdrücklich gegen die Spätdatierung dieses Dialogs wie auch gegen seine neuplatonische Interpretation, die ihn als ein dunkles Heiligtum betrachtete, in dem geheime Schätze der erhabenen Weisheit verborgen lägen, die nur wenigen zugänglich seien. Der ‚Parmenides‘ ergänzt vielmehr den ‚Phaidros‘ und ‚Protagoras‘. Denn während im ‚Phaidros‘ der philosophische Trieb als mitteilend betrachtet werde, stelle der ‚Parmenides‘ ihn dar im Hinblick auf das der Mitteilung vorausgehende eigene Forschen. Der reine philosophische Trieb richtet sich danach nur auf die Wahrheit und geht von der notwendigen Voraussetzung aus, daß wissenschaftliche Erkenntnis möglich sei. Der Dialog hat es also mit der Frage nach der Erkennbarkeit der Dinge, der höchsten Frage der Physik oder Naturphilosophie, zu tun. Diese Frage beantwortet Platon mit dem Hinweis auf die Verbindung des Menschen mit der intelligiblen Welt der Ideen, die ihrerseits auf der ursprünglichen Identität des Denkens und des Seins beruht. Weil es in Platons Augen Parmenides gewesen sei, der als erster von der Dialektik aus in das Gebiet der höheren Philosophie vorgestoßen sei, läßt er ihn Schleiermacher zufolge im Dialog das Gespräch leiten. Parmenides ist somit der eigentliche Vater der Dialektik.¹⁹ Die platonische Philosophie beginnt also mit der Anschauung des Wahren und Seienden, das identisch ist mit dem Ewigen und Unveränderlichen, wie es in der Einleitung zum ‚Gorgias‘ heißt.²⁰ Den Hauptzweck des ‚Theätet‘ erblickt Schleiermacher denn auch in dem Aufweis, daß Wissenschaft oder Erkenntnis im strengen Sinn nur möglich seien, wenn man das Wahre und das Sein von dem Wahrnehmbaren und Erscheinenden trenne. Der Dialog entwickelt eine Stufenfolge verschiedener Bewußtseinsformen, die alle mit dem Anspruch auf Erkenntnis auftreten, um diesen Anspruch jeweils als falsch abzuweisen.²¹ Die Erkenntnis muß nämlich Platon zufolge scharf unterschieden werden von der sinnlichen Wahrnehmung wie auch von der richtigen Vorstellung. Im ‚Kratylos‘ wird dies ergänzt durch die gleichfalls gegen die Sophistik und Heraklit gerichtete These, daß die Erkenntnis ihren Ursprung auch nicht in der Sprache habe. Denn die Sprache stehe auf derselben Ebene wie die Vorstellung, da wie die Vorstellungen auch die Wörter Zeichen und Abbilder der Dinge seien. Die Vorstellung und die Sprache können nur das Organ der Dialektik sein, deren Gegenstand das Wahre ist.²²

¹⁸ AaO. 108.

¹⁹ AaO. 129ff.

²⁰ AaO. 178.

²¹ AaO. 194ff.

²² AaO. 236ff.

Es steht für Schleiermacher fest, daß erst im ‚Sophistes‘, dem er seinen Platz direkt nach dem ‚Kratylos‘ zuweist, das innerste Heiligtum der Philosophie rein philosophisch aufgeschlossen wird. Gemeint ist damit das Leben des wahrhaft Seienden oder des höchsten Seins. Das höchste Sein ist Platon zufolge weder erreichbar, wenn man von einer leeren Einheit ausgeht, noch dann, wenn man innerhalb des Gebietes der Gegensätze stehenbleibt. Denn im höchsten Sein durchdringen sich alle Gegensätze. Auf dem Gebiet der Gegensätze und der Verschiedenheit zeigt sich alles Seiende immer auch als Nichtseiendes, insofern es immer etwas ist und etwas anderes nicht ist, also teilhat an Einerleiheit und Verschiedenheit, Identität und Differenz. Auf dem Gebiet der Gegensätze kommt es daher nicht zur Erkenntnis des wahren Seins, und das Nichterkennen des wahren Seins ist zugleich das Nichtsein des wahren Erkennens. Denn das Gebiet der Gegensätze ist das Gebiet der Vorstellung, das dem höheren Gebiet der Spekulation untergeordnet ist. Das höchste Sein ist also weder wie anderes Seiendes auf dem Gebiet des Gegensatzes zu lokalisieren, noch darf es parmenideisch als leere Einheit gedacht werden, sondern in ihm durchdringen sich alle Gegensätze.²³ Die Liebe und Erkenntnis dieses höchsten Seins und Gutes macht dem ‚Symposion‘ zufolge das Wesen des Philosophen aus.²⁴ Der Sophist – so heißt es im ‚Phaidon‘ – haftet nur an den irdischen Abbildern, der Philosoph hingegen strebt nach der Erkenntnis der Urbilder und des Seienden. Er hat daher das Verlangen, sich vom Einfluß der Sinne zu befreien und reiner Geist zu werden. Wenn aber die Seele das unveränderliche und unvergängliche Seiende erkennen können soll, Gleiches aber nur von Gleichem erkannt werden kann, dann muß die Seele selbst unvergänglich und unsterblich sein.²⁵ Den unmittelbaren Eingang zu den beiden großen wissenschaftlichen Dialogen, der ‚Politeia‘ und dem ‚Timaios‘, bildet Schleiermacher zufolge der ‚Philebos‘. Denn hier wird die Idee des Guten als Prinzip nicht nur des menschlichen Lebens, sondern allen gewordenen Seins thematisiert.²⁶ Die Idee des Guten – so heißt es in der ‚Politeia‘ – ist der höchste Gegenstand, dem das Erkenntnisvermögen des Menschen sich zuwenden kann, wenngleich Platon auch hier diese Idee nicht spekulativ behandelt, sondern nur bildhaft veranschaulicht. Die Idee des Guten verhält sich danach zum Gebiet des Erkennbaren so wie die Sonne als Abbild des Guten zum Gebiet des Sichtbaren, und die Vernunft verhält sich zum Erkennbaren wie das Auge zum Sichtbaren. Wie das Auge zwar nicht selbst die Sonne, wohl aber mit ihr verwandt ist, so ist auch die menschliche

²³ AaO. 248ff.

²⁴ AaO. 278.

²⁵ AaO. 288f.

²⁶ AaO. 308f.

Vernunft zwar nicht das Gute, aber doch dem Guten verwandt. Die Idee des Guten wird von Platon ja als das höchste Sein charakterisiert. Schleiermacher faßt dieses höchste Sein zudem als Identität von Sein und Erkennen oder Bewußtsein. Denn es ist ja derselbe Ausfluß des Guten, das geistige Licht, das einerseits dem erkennbaren Wesen der Dinge, also den Begriffen, die Wahrheit und andererseits der Vernunft, dem Erkennen oder Bewußtsein des Menschen das Vermögen, das Wesen der Dinge zu erkennen, verleiht. Wie daher die Vernunft etwas nur erkennen kann, insofern sie es auf die Idee des Guten bezieht, so *ist* überhaupt nur etwas außer dem Gebiet des Sichtbaren, insofern es bezogen ist auf diese Idee. Als der Grund sowohl der Erkenntnis als auch des Seins ist die Idee des Guten daher die Identität des Seins und Erkennens. Mit diesen Andeutungen lenkt Platon schließlich zurück zu den früheren dialektischen Dialogen, die sich nunmehr zu dem Resultat verdichten, daß Erkenntnis nur möglich ist unter Voraussetzung der Idee des Guten als der Identität von Sein und Erkennen.²⁷

Die Dialektik zieht sich so durch alle Dialoge durch. Im Platonkapitel seiner philosophiehistorischen Vorlesungen gibt Schleiermacher ein zusammenfassendes Bild der Dialektik. Bei der platonischen Dialektik handelt es sich um die wahre kombinatorische Kunst, die die falschen Verknüpfungen bei den Sophisten aufdeckt. Denn sie ist das Wissen darum, was verknüpft werden kann und nicht, und darum, wie geteilt oder zusammengefaßt werden kann. Die falsche Verknüpfung der Sophisten besteht unter anderem in der Identifizierung des Angenehmen mit dem Guten und der sinnlichen Wahrnehmung mit der Erkenntnis. Vor allem aber betrachtet es Schleiermacher als Platons Verdienst, die sophistische These widerlegt zu haben, daß Aussagen mit einem Widerspruch behaftet seien, in denen von etwas Nichtseiendem etwas und von Einem vieles prädiert werde. Denn wenn man – so die sophistische Argumentation – von einem Nichtseienden sage, daß es etwas sei, so mache man das Nichtseiende dadurch zu etwas Seiendem. Ebenso werde das eine Subjekt, wenn man viele Prädikate auf es anwende, zu vielem. Den entscheidenden Zugang zur platonischen Dialektik stellt für Schleiermacher der ‚Sophistes‘ dar. Denn im Kontext der grundlegenden Ausführungen über die Gemeinschaft der obersten Gattungen untereinander entwickelt Platon die Anschauung von dem Leben des Seienden und der notwendigen Einheit von Sein und Erkennen. Platon betrachtet das Sein als die grundlegende Kategorie, die im Unterschied zu den anderen vier obersten Gattungen – Selbes, Verschiedenes, Ruhe, Bewegung – keinen Gegensatz habe. Dieses Sein versteht er nun als höchstes Sein, in dem die Gegensätze zusammenfallen. Der ‚Sophistes‘ enthält in Schleiermachers

²⁷ AaO. 363f.

Augen eine philosophische Theologie, die das Sein als das höchste Sein versteht, zu dem es keinen Gegensatz, also kein Nichtseiendes gibt. Von dem Gebiet dieses höchsten Seienden für sich unterscheidet Platon dann nach Schleiermachers Interpretation jenes Gebiet, in dem durch Zerteilung des Seienden der Gegensatz zwischen Einzelnem entsteht. Und zwar handelt es sich um den Gegensatz zwischen dem Selben und dem Verschiedenen, zwischen *tautón* und *tháteron*. Als Dasselbe ist ein jedes die ungetrennte Totalität dessen, was es ist, insofern es aber an Verschiedenem partizipiert, kommt ihm mannigfaltig Entgegengesetztes zu. Alles, was an sich, *kath' autó* ist, steht also in Relation – *prós ti* – zu anderem Seienden und ist, darauf bezogen, selbst ein anderes. Die Einheit des Wesens impliziert somit eine Vielheit von Relationen. Das Eine ist also sehr wohl vieles, ebenso ist dasselbe zugleich etwas anderes, so daß es in bestimmter Hinsicht ist, während es in anderer Hinsicht nicht ist. Platons Lösung der anfangs erwähnten sophistischen Widersprüche besteht also in der Einführung der Unterscheidung zwischen Ansichseiendem und Relativem, *kath' autó* und *prós ti* auf der einen und Identität und Verschiedenheit, *tautón* und *tháteron* auf der anderen Seite. Wenn ich von etwas sage, daß es etwas nicht ist, so ist dies nicht an sich, sondern nur relativ gemeint. Es ist nicht schlechthin nicht, sondern es ist etwas anderes nicht, was bedeutet, daß es verschieden von anderem ist. Es ist etwas an sich Identisches, aber im Hinblick auf seine Prädikate verschieden. Man muß danach jeweils zwischen der Einheit des Wesens, also des Ansichseins, und der Vielheit der Relationen unterscheiden. Aber Platon bleibt dabei nicht stehen, sondern jede Einheit des Wesens wird von ihm ihrerseits als Totalität von Relationen gefaßt. Denn im Hinblick auf anderes Ansichseiendes unterliegt es ja dem Gegensatz von Identität und Verschiedenheit. Das ansichseiende Wesen der Dinge wird durch den Subjektsbegriff, die Relation der Dinge zueinander durch den Prädikatsbegriff bezeichnet. Die Dialektik Platons wird so auf dem Boden seiner Lehre vom Begriff und Urteil entfaltet, und ihre zentrale Aussage lautet, daß alles Denken Urteilen, damit aber Verbinden von ansichseiendem Wesen und realer Relation, von Einheit und Vielheit ist. Die platonische Dialektik wendet sich schließlich auch gegen die sophistische These von der Subjektivität aller Erkenntnis, und zwar mit dem Einwand, daß das Lehren kein Hervorbringen, sondern das Hervorrufen eines ursprünglich schon Vorhandenen sei. Es handelt sich um das Gedächtnis eines ideellen Urbilds, das für alle dasselbe ist und das – wie Platon in mythischer Form sagt – pränatal von allen geschaut wurde. Die Erkenntnis ist also nicht subjektiv, sondern objektiv, insofern sie sich auf ein zeitloses, allgemeines Sein bezieht. Die Differenz zwischen Erkennen und Sein setzt aber eine absolute Einheit, die Einheit von Sein und Erkennen oder Begriff voraus, und diese Einheit bezeichnet Platon als das Gute oder als Gott. Diese absolute Einheit,

die Idee der Gottheit, wird von der Physik und Ethik zwar vorausgesetzt, so wie umgekehrt sich die göttliche Einheit in das Sein als Bereich der Physik und das Denken als Bereich der Ethik aufspaltet, aber erst die Dialektik führt heuristisch zu dieser absoluten Einheit hin. Gerade dies macht in Schleiermachers Augen den theistischen Charakter der platonischen, ja, der griechischen Philosophie nach Sokrates überhaupt aus.²⁸

Es ist deutlich, daß Schleiermachers Deutung der Dialektik Platons nicht ohne Einfluß auf seine eigene Dialektik geblieben ist. Wie die Übersetzung der platonischen Dialoge dürfte auch sie durch Friedrich Schlegel inspiriert sein.²⁹ Schon in den frühen Fassungen der ‚Dialektik‘ von 1811 und 1814/15 wird dies offenkundig. Bereits die Wahl des Namens ‚Dialektik‘ ist bezeichnend, zumal er im Anschluß an Platon erläutert wird. Denn Platon zufolge enthalte die Dialektik die Prinzipien der Ethik und Physik, und zwar sowohl die Regeln der Konstruktion der Wissenschaft wie auch die Lehren vom höchsten Sein und Guten. Die platonische Dialektik hat Schleiermacher zufolge den Vorteil, daß sie die neuere Trennung von Logik und Metaphysik unterläuft.³⁰ Logik ohne Metaphysik ist für ihn ebensowenig Wissenschaft wie Metaphysik ohne Logik. Wie Platon und Kant ist auch Schleiermacher der Überzeugung, daß der Skeptizismus einen pragmatischen Selbstwiderspruch impliziert und Wissen daher möglich ist. Als Wissen bezeichnet er dasjenige Denken, das erstens von allen denkfähigen Subjekten auf dieselbe Weise produziert werden muß und das zweitens einem gedachten Sein außerhalb des Denkens entspricht. Dementsprechend fragt der erste, transzendente Teil der Dialektik nach der Bedingung der Möglichkeit für eine derartige Übereinstimmung von Denken und Sein, also nach der Bedingung der Möglichkeit von Wissen. Für Schleiermacher kommt Wissen zustande durch die Verbindung von Tätigkeit der Vernunft und Tätigkeit der Organisation, womit die Sinnlichkeit gemeint ist. Die Sinnlichkeit liefert die Vielheit der Empfindungen, die die Vernunft zur Einheit bringt. Die Vernunft steht daher für Selbigkeit und Identität, die Sinnlichkeit für Verschiedenheit und Differenz. Diese erkenntnistheoretische Unterscheidung spiegelt sich in der logischen Unterscheidung zwischen Begriff und Urteil, und diese logische Unterscheidung hat zudem eine ontologische Entsprechung. Denn wie im Begriff der Gegensatz von Allgemeinem und Besonderem gesetzt ist, so im endlichen Sein der Gegensatz zwischen Kraft und Erscheinung. Und wie das

²⁸ AaO. 9ff.

²⁹ Vgl. A. Arndt: Zum Begriff der Dialektik bei Friedrich Schlegel 1796-1801, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 35 (1992) 257ff.

³⁰ Dialektik (1811), hg. v. A. Arndt, Hamburg 1986, 5f.

Urteil eine Beziehung ausdrückt, so liegt eine solche auch im endlichen Sein vor, nämlich in Gestalt der Beziehung zwischen Ursache und Wirkung, Tun und Leiden. Das endliche Sein erschöpft sich so in dem System der substantiellen Formen und Kräfte, das der Form des Begriffs entspricht, und in dem System der Ursachen und Wirkungen, das der Form des Urteils entspricht. Da das System der Urteile fließend, das der Begriffe stehend ist, ist das endliche Sein ebenso durch Fließen wie durch Stehen, durch Bewegung und Ruhe gekennzeichnet.³¹ Es ist deutlich, wie Schleiermacher nicht nur mit seiner Unterscheidung von Selbigkeit und Verschiedenheit, sondern auch mit der von Ruhe und Bewegung an den platonischen ‚Sophistes‘ anknüpft.³² Ebenso platonisch ist die Annahme eines transzendenten oder – wie Schleiermacher sagt – eines transzendentalen Grundes, des höchsten Seins als der Identität von Denken und Sein, die die Bedingung der Möglichkeit von Wissen ist. Wie diese Idee der Gottheit das Prinzip der Möglichkeit des Wissens an sich ist, so ist die Idee der Welt das Prinzip der Wirklichkeit des Wissens in seinem Werden. Gott und Welt werden aber wie bei Platon als Korrelata begriffen, wobei Gott die Einheit ohne Vielheit, die Welt die Vielheit ohne Einheit ist. Die Welt ist raum- und zeiterfüllend, die Gottheit raum- und zeitlos. Die Welt ist die Totalität der Gegensätze, die Gottheit die reale Negation aller Gegensätze.³³ Die Dialektik Schleiermachers ist also eine Metaphysik, die in der Idee Gottes als der gegensatzlosen Einheit kulminiert, die als Bedingung seiner Möglichkeit jedem Wissen vorausliegt. Weil dem so ist, kann Gott nicht gewußt, sondern nur gefühlt werden. Wie Kant vertritt Schleiermacher also die These der Unerkennbarkeit Gottes durch die theoretische Vernunft, und er begründet sie im Rückgriff auf Platon. Denn Platons Dialektik impliziert – wie Schleiermacher an Jacobi schreibt – die Einsicht, daß wir einen realen Begriff des höchsten Wesens zwar nicht aufstellen können, daß aber diese unaussprechliche Wahrheit des höchsten Wesens allem unserem Denken und Empfinden zugrundeliegt.³⁴

4. Ethik und Physik bei Platon und Schleiermacher

Die Dialektik bildet in Schleiermachers Deutung bei Platon die Voraussetzung der Ethik und der Physik. Die platonische Ethik erfährt ihre wissenschaftliche

³¹ Dialektik (1814/15), hg. v. A. Arndt, Hamburg 1988, 7f. 13ff. 27ff. 43ff.

³² Vgl. G. Scholtz: Schleiermacher und die platonische Ideenlehre, aaO. 350ff.

³³ AaO. 64ff.

³⁴ L. Jonas/W. Dilthey (Hg.): aaO. Bd. 2, 352.

Darstellung in der ‚Politeia‘. Während Schleiermacher in der Anordnung der Dialoge die ‚Politeia‘ dem ‚Timaios‘, damit aber die Ethik der Physik voranstellt, läßt er im Platonteil seiner Philosophiegeschichte die Ethik auf die Physik folgen. Systematisch gesehen ist diese Differenz allerdings relativ belanglos, da für Schleiermacher die Physik im ‚Timaios‘ in Ethik übergeht und umgekehrt sich an die Ethik der ‚Politeia‘ die Physik des ‚Timaios‘ anschließt. Ethik und Physik gehören so wesentlich zusammen.³⁵ Im Zentrum der platonischen Ethik steht die Idee des Guten. Mit dem Guten ist in letzter Instanz das absolut Gute, die Gottheit gemeint, die jenseits der Differenz von Idealem und Realem steht. Indem der Mensch sich daher dem guten Leben verschreibt, kommt es zu einer Ähnlichkeit des Menschen mit Gott. Das gute Leben ist das göttliche Leben, das für Platon nur als ein schlechthin gemeinschaftliches denkbar ist. Die platonische Ethik ist deshalb ihrem Wesen nach politische Ethik, da es der Staat ist, der die Vergeistigung der Materie realisiert. Diese Durchdringung der Materie durch den Geist oder die Vernunft, den *nous*, läßt unterschiedliche Stufen zu, denen verschiedene Arten von Menschen zugeordnet sind. An der Spitze stehen als Herrscher die Wissenden, gefolgt von denen, die über die richtige Vorstellung verfügen, und schließlich denen, die nur durch die Begierde und die unrichtige Vorstellung charakterisiert sind. Zeugung und Erziehung innerhalb dieses hierarchisch geordneten Staates müssen abzielen auf dessen Veredelung. Schleiermacher bemängelt vor allem, daß Plato nicht über eine ethische Idee der Familie verfügt, wenn er die Weibergemeinschaft propagiert. Zwar gehe er wie das Christentum von der Gleichheit der beiden Geschlechter aus. Doch weder begründe er dies mit der Identität der Vernunft in beiden Geschlechtern, noch führe ihn das zu einem Begriff der Ehe und zu einer Gestaltung des Hauswesens, wie sie von der christlichen Sitte vorbildhaft entwickelt würden. Doch ansonsten weiß Schleiermacher selbst Platons These, daß im idealen Staat die Philosophen herrschen sollten, etwas Positives abzugewinnen. Denn man verlange schließlich von allen, die einen größeren Einfluß in der Gesellschaft ausüben wollen, eine Verbindung der kriegerischen und militärischen mit der wissenschaftlichen Begabung. Und ebenso sei man daran interessiert, daß es in erster Linie die Gebildeten sind, die über den Unterricht die öffentliche Meinung formen, an der sich die Regierung orientiert. Platons Ethik, wie sie in der ‚Politeia‘ entwickelt wird, ist für Schleiermacher in erster Linie eine Lehre vom höchsten Gut und dem guten Leben, erst in zweiter Linie ist sie Tugendlehre, und nur ganz am Rande ist sie auch Pflichtenlehre.³⁶

³⁵ AaO. 8. 386.

³⁶ AaO. 18. 358f. 368.

Wie in seiner Dialektik schließt Schleiermacher sich auch in seiner eigenen Ethik Platon an.³⁷ Am stärksten wird dies sichtbar in seiner ‚Kritik der bisherigen Sittenlehre‘ aus dem Jahre 1803. Schleiermacher unterscheidet hier grundsätzlich zwei Typen von Ethik. Der eine orientiert sich an der Lust oder Glückseligkeit, der andere an der Tugend oder Vollkommenheit. Epikur und Shaftesbury zählen zum ersten, die Stoa, Kant und Fichte, aber auch Aristoteles, Platon und Spinoza zum zweiten Typ. Der erste Typ wird von Schleiermacher kritisiert, weil er kein höchstes Gut für alle aufstellen kann, da jeder etwas anderes als Glückseligkeit oder Lust empfindet. Der zweite Typ verfällt zumindest in der durch die Stoa, Kant und Fichte repräsentierten Form der Kritik. Denn in dieser Form arbeitet er zwar mit einem allgemeingültigen obersten Prinzip, aber zwischen diesem allgemeinen Prinzip und dem besonderen, konkreten sittlichen Leben tut sich ein Graben auf. Es ist also der Vorwurf der Abstraktheit und mangelnden Konkretion, der vornehmlich gegen Kant und Fichte vorgebracht wird. Der Mensch wird dualistisch in Vernunft und Sinnlichkeit aufgespalten. Der natürliche Wille und das allgemeine Sittengesetz fallen auseinander. Mit seiner Kritik an der Entzweiung und am Dualismus Kants und Fichtes bewegt sich Schleiermacher ganz in den Bahnen des Frühidealismus. Was ihm als eigene Ethik vorschwebt, muß also zweierlei miteinander verbinden. Zwar stimmt er grundsätzlich dem zweiten Typ von Ethik zu, der von einem allgemeingültigen obersten Prinzip ausgeht. Doch muß zugleich anders als dies bei Kant und Fichte geschieht, das berechtigte Moment des ersten Typs berücksichtigt werden, indem das oberste Prinzip mit dem konkreten Leben vermittelt wird. Eine solche Vermittlung haben Schleiermacher zufolge Spinoza und Platon geleistet. Beide kommen nämlich darin überein, daß die Erkenntnis des unendlichen und höchsten Wesens für sie keine abgeleitete, sondern die erste und ursprüngliche Erkenntnis ist, von der jede andere Erkenntnis ihren Ausgang nehmen muß. Alle einzelnen besonderen Wissenschaften werden daher jener Wissenschaft untergeordnet, die das unendliche, höchste Wesen, also Gott, thematisiert. Dementsprechend werden auch Physik und Ethik ihr subordiniert. Dabei wird Platon von Schleiermacher als Spinoza eindeutig überlegen betrachtet. Platon sei von Anfang an von der Ahnung ausgegangen, für die Wissenschaft des Wahren und des Guten, also für Physik und Ethik, einen gemeinschaftlichen Grund zu suchen. Dieser Grund ist das unendliche Wesen, Gott. Die zentrale Aussage der platonischen Ethik ermittelt Schleiermacher, indem er Platon von zwei Annahmen ausgehen läßt. Zum einen haben alle endlichen Dinge einen Anfang ihres Werdens und machen

³⁷ Vgl. E. Herms: Platonismus und Aristotelismus in Schleiermachers Ethik, in: S. Sorrentino (Hg.), Lewiston 1992, 3ff.

einen Fortschritt in der Zeit durch. Zum andern aber besteht zwischen dem Menschen und dem höchsten Wesen eine Verwandtschaft. Daraus ergibt sich, daß der Fortschritt, den der Mensch in der Zeit macht, sich an der Forderung orientieren muß, dem Ideal des höchsten Wesens sich anzunähern, also der Gottheit ähnlich zu werden.³⁸ Schleiermacher geht in seinem eigenen ethischen Ansatz insofern von Platon aus, als er seinen Ausgang nimmt bei der Darstellung des höchsten Gutes. Mit diesem Plädoyer für eine Ethik, in deren Zentrum die Idee des Guten steht, ergreift er ausdrücklich Partei für die antike Ethik, in der anders als in der kantisch geprägten Ethik der Gedanke der Pflicht völlig zurückgetreten, wohingegen heute die Idee des Guten fast ganz verschwunden sei.³⁹

Die Dialektik bildet bei Platon die Voraussetzung nicht nur der Ethik, sondern auch der Physik. Wie die Ethik in der ‚Politeia‘ als Erzählung einer Konstitution so wird die Physik im ‚Timaios‘ als Erzählung einer Kosmogonie gestaltet. Die Staatsverfassung ahmt die Weltbildung durch Gott nach. Da Schleiermachers Platonübertragung mit der ‚Politeia‘ endet, besitzen wir keine Einleitung zum ‚Timaios‘. Für seine Interpretation der platonischen Physik sind wir daher auf die philosophiegeschichtlichen Vorlesungen angewiesen. Noch am Schluß der Einleitung zur ‚Politeia‘ findet sich allerdings der Hinweis, daß die Natur aus der Idee des Guten, also Gottes begriffen werden müsse, wobei die Gottheit jedoch nur Ursache des Guten sein könne. Dadurch daß die Idee des Guten an die Spitze der Physik oder Naturphilosophie gestellt wird, erfährt die Physik selbst eine Ethisierung. Damit wird der Mangel, den der platonische Sokrates im ‚Phaidon‘ an der Naturphilosophie seiner Zeit empfand, behoben. Da Platon die Idee des Guten als das höchste Sein bestimmt, dieses aber die Identität von Sein und Erkennen ist, muß, wenn im Urbild Sein und Erkennen dasselbe sind, eine Einheit von Geist und Materie auch im Abbild vorhanden sein. Der sichtbare Kosmos ist Abbild eines ideellen Urbilds, und auf der Ebene des Abbilds spiegelt sich die urbildliche Identität von Sein und Erkennen in der Einheit von Geist und Materie. Denn der Kosmos wird ja als Lebewesen gefaßt, wobei der Geist als Seele die geistige, die Materie als Leib die reale Seite ausmacht. Gott – so der Mythos des ‚Timaios‘ – bildete als Künstler die Welt, indem er der Materie den Geist als Seele einpflanzte. Gott wird von Platon nicht nur als seiend und hervorbringend, sondern auch als dichtend angesehen, so daß die Welt als ein werdendes, aus Kunstwerken ins Unendliche zusammengesetztes Kunstwerk der Gottheit begriffen

³⁸ Fr. Schleiermacher: Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre, hg. v. O. Braun, Leipzig 1911, 34ff.

³⁹ Ders.: Schriften, hg. v. A. Arndt, Frankfurt am Main 1996, 571ff.

werden muß. Da alles Einzelne werdend und nur die unendliche bildende Gottheit seiend ist, faßt Platon die Allgemeinbegriffe als lebendige Gedanken der Gottheit und mithin als seiend auf. Es sind also die Gedanken Gottes, die ewigen Ideale, die in den Einzeldingen dargestellt werden. Sie sind die produktiven Kräfte der Natur. Weil aber Gott als bildender Künstler vorgestellt wird, muß der Aktivität der paradigmatischen Idee die Passivität der gestalt- und qualitätslosen Materie gegenüberstehen. Die Welt ist so das Gebiet des Gegensatzes, wo der Gegensatz von Tun und Leiden herrscht. Schleiermacher verteidigt Platon auch gegenüber dem Vorwurf, daß er die Ewigkeit der Materie behauptete. Was er in seinen Augen mit Recht behauptet, ist dies, daß es in keinem Punkt des wirklichen Seins ein Nichtzusammensein des idealen und des realen Seins, also der Idee und der Materie gebe. Wie nun die Form des absoluten Seins, der Idee des Guten und der Ideen, die Ewigkeit ist, so ist die Form des werdenden Seins das Abbild der Ewigkeit, die Zeit.⁴⁰

Im Unterschied zur Ethik hat Schleiermacher der Physik keine eigene Darstellung gewidmet. Doch was die Physik in seinen Augen zu leisten hat, geht aus seinen Vorlesungen zur Ethik hervor. In den Vorlesungen von 1812/13 charakterisiert er die Ethik als Leben der Vernunft im Sinne eines Handelns auf die Natur. Ethik und Physik beziehen sich also anders als die Dialektik, aus der sie deduziert werden, auf das Gebiet des Gegensatzes, als das der Bereich des endlichen Seins charakterisiert wird. Während die Ethik die Darstellung des endlichen Seins unter der Potenz der Vernunft ist, ist die Physik die Darstellung des endlichen Seins unter der Potenz der Natur. In der Ethik ist das Ideale, in der Physik das Reale das Handelnde. Im Zustand der Vollendung, der völligen Durchdringung von Idealem und Realem, Vernunft und Natur, ist die Ethik Physik und die Physik Ethik. Die Ethik ist dabei abhängig von der Physik, da ihrer Darstellung ja ein bestimmter Begriff der Natur als des zu handelnden Objekts zugrundeliegen muß. Dabei setzt Schleiermacher wie der platonische ‚Timaios‘ voraus, daß in der Natur immer schon Vernunft vorhanden ist und sie nicht erst durch das ethische Handeln in eine an sich vernunftlose Natur hineingebracht wird. Die Ethik stellt nur eine Potenzierung der Einigung von Vernunft und Natur dar, die bereits in der Natur selbst vorhanden ist. Als Darstellung des Zusammenseins der Vernunft mit der Natur ist die Ethik für Schleiermacher Geschichtswissenschaft oder Philosophie der Geschichte, die sich von der Physik als Naturwissenschaft oder Philosophie der Natur unterscheidet. Die Ethik setzt also immer schon voraus, daß die Vernunft natürlich und die Natur vernünftig ist.⁴¹ Schleiermacher vertritt damit eine Position,

⁴⁰ Ders.: Über die Philosophie Platons, aaO. 14ff.

⁴¹ Ders.: Schriften, aaO. 563ff.

die der Naturphilosophie und spekulativen Physik nahesteht, wie sie von Henrik Steffens in seinen ‚Grundzügen der philosophischen Naturwissenschaften‘ von 1806 vertreten wird.⁴² Diese weist aber ihrerseits zurück auf die Naturphilosophie Schellings, die Schleiermacher lebhaft begrüßte.⁴³

Im Hintergrund jener Entwicklung, die Schelling über Fichtes subjektiven Idealismus hinausführt zur Ausarbeitung einer eigenständigen Naturphilosophie, steht nun aber wiederum Platon. Und zwar ist es der platonische ‚Timaios‘, den bereits der frühe Schelling 1794 in einer Weise kommentiert, die platonisches und kantisches Gedankengut miteinander verbindet. Der Schlüssel zur Erklärung der ganzen platonischen Philosophie ist für Schelling die Bemerkung, daß Platon das Subjektive aufs Objektive überträgt, wenn er die Welt zurückführt auf das vom Demiurgen vorgestellte Ideal. Die sichtbare Welt ist demnach ein Abbild der unsichtbaren idealen Welt. Das bedeutet aber, daß die ganze Natur, wie sie uns erscheint, eigentlich ein Werk des demiurgischen Vorstellungsvermögens ist, das die apriorischen Formen der Natur in sich enthält. Die objektive sichtbare Außenwelt ist also ein Abbild der unsichtbaren apriorischen Welt, die im schöpferischen Subjekt gegründet ist. Es handelt sich hierbei um eine Subjektivitätstheoretische Interpretation des platonischen Demiurgen, die noch ganz im Banne des Gedankens des absoluten Ich steht.⁴⁴ Dabei verbindet sich Platons Verständnis der Welt als eines Lebewesens, also als ein organisiertes Wesen, dessen Teile nur durch ihre Beziehung auf das Ganze möglich sind, mit dem teleologischen Verständnis der Natur, wie Kant es in der ‚Kritik der Urteilskraft‘ vorgetragen hatte. Bereits diese an Kants dritter Kritik orientierte Deutung der platonischen Kosmologie bringt es mit sich, daß Schelling schließlich über Fichtes subjektiven Idealismus hinausgetrieben wird zu einer eigenständigen Naturphilosophie, die sich – wie bereits die Titel ‚Von der Weltseele‘ von 1798 und ‚Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge‘ von 1802 erkennen lassen – ihrerseits wieder an Platon orientiert. Schellings Naturphilosophie versteht sich als spekulative Physik. Sie ist spekulativ oder idealistisch, insofern sie die Natur als sichtbaren Geist, den Geist hingegen als unsichtbare Natur begreift. Zu dieser Naturauffassung aber gelangt Schelling durch Kants Annahme, daß die organischen Lebewesen sich als selbstorganisierende, mithin in sich zweckmäßige, teleologische Ganzheiten darstellen. Indem Schelling nun die Natur insgesamt als ein derart sich selbst-

⁴² Fr. Schleiermacher: Werke, hg. v. O. Braun/J. Bauer, 4 Bde., Leipzig 1910-13, Bd. 2, 79ff.

⁴³ Ders.: Schriften, aaO. 287.

⁴⁴ F. W. J. Schelling: „Timaeus“ (1794), hg. v. H. Buchner, Stuttgart 1994, 31ff. Vgl. M. Franz: Schellings Tübinger Platon-Studien, Göttingen 1996, 237ff.

organisierendes Ganzes begreift, sieht er sich zur Annahme einer Vereinigung des Geistes und der Materie genötigt, da Organisation nur in bezug auf einen Geist vorstellbar ist. Daher kann er auch den in der Monadologie von Leibniz vertretenen Gedanken der Allbeseelung wieder aufgreifen und das belebende Prinzip in der Natur im Rückgriff auf Platon als Weltseele bestimmen. Denn die Weltseele ist der Geist als Prinzip des Lebens gedacht. Die Weltseele ist so das Organ des produktiven Geistes in der Natur, das die Welt zu einem in sich zweckmäßigen System bildet.⁴⁵ Es ist also letztlich der platonische ‚Timaios‘, der Schelling zu der grundlegenden Annahme seiner spekulativen Physik führt, daß Vernunft in der Natur ist. Und eben diese Annahme ist es, die Schleiermacher teilt.

5. Die Kritik an Schleiermachers Platonismus und Platondeutung

Anders als Schelling ist Schleiermacher in einem entscheidenden Punkt Jacobi treu geblieben. Zwar gehen beide wie Jacobi von einem Unbedingten aus, das platonisch als höchstes Sein und als Identität von Erkennen und Sein gefaßt wird. Aber für Schleiermacher ist dieses Unbedingte wie für Jacobi nur im Gefühl präsent. Es kann kein Gegenstand des Wissens und Erkennens sein, da dieses auf das Gebiet des Bedingten, des endlichen Seins beschränkt bleibt. Wohl gründet unser Wissen im Unbedingten und Absoluten, aber es ist selbst niemals Wissen des Absoluten und also niemals absolutes Wissen. Damit reiht sich Schleiermacher letztlich in die Tradition der negativen Theologie ein, für die das Unbedingte jenseits des Geistes und der Vernunft lokalisiert und folglich dem vernünftigen Begreifen entzogen ist. In diesem Punkt unterscheidet er sich nicht nur von Schelling, sondern auch von demjenigen Philosophen, der gleichzeitig mit Schleiermacher eine an Platon orientierte Dialektik ausarbeitet: Hegel. Schleiermacher hat Hegels Dialektik, wie sie in der ‚Logik‘ und ‚Enzyklopädie‘ entfaltet ist, nicht wirklich zur Kenntnis genommen. Dabei bestehen grundsätzlich durchaus Affinitäten zwischen der Platondeutung Schleiermachers und Hegels. Wie Schleiermacher stützt sich Hegel nämlich für seine Interpretation der platonischen Philosophie ausschließlich auf die Dialoge und lehnt die Annahme einer esoterischen Lehre Platons ab. Und obgleich er an Platon das Fehlen einer wissenschaftlichen systematischen Darstellung bemängelt, meint er doch wie Schleiermacher, daß man aus den Dialogen Platons ein philosophisches System rekonstruieren könne. Schließlich sieht er die Gliede-

⁴⁵ Ders.: Ideen zu einer Philosophie der Natur als Einleitung in das Studium dieser Wissenschaft, in: ders.: Ausgewählte Schriften, Bd. 1, Frankfurt am Main 1985, 284ff.

zung dieses Systems wie Schleiermacher als für seine eigene Philosophie vorbildhaft an. Während Schleiermacher Dialektik, Ethik und Physik unterscheidet, differenziert Hegel in der Platondarstellung seiner philosophiegeschichtlichen Vorlesungen zwischen Dialektik, Naturphilosophie und Philosophie des Geistes.⁴⁶ Die Dialektik wird vor allem in den Dialogen ‚Parmenides‘, ‚Philebos‘ und ‚Sophistes‘ entwickelt, die Naturphilosophie im ‚Timaios‘ und die Philosophie des Geistes in der ‚Politeia‘. Hegel hat in der platonischen Dialektik das Vorbild für seine eigene Logik gesehen, die ja wie die Dialektik Schleiermachers von ihrem Anspruch her zugleich Metaphysik ist. Logik heißt sie, weil ihr Gegenstand die reinen Begriffe oder Gedanken, also die Vernunftideen sind. Von Schleiermachers Dialektik unterscheidet sie sich dadurch, daß sie von einer Erkennbarkeit des Absoluten ausgeht, weil das Absolute an sich selbst als die sich selbst entwickelnde oder bewegende absolute Idee gefaßt wird. Diese Selbstbewegung der Idee findet Hegel bei Platon selbst angedeutet. Platon zeigt in seinen Augen vor allem im ‚Sophistes‘, daß die Ideen, weil Bewegung in ihnen ist, den Unterschied oder Gegensatz in sich enthalten. Die absolute Idee ist somit die Einheit des Verschiedenen, des Einen und des Vielen, der Identität und Differenz, so daß das Absolute im andern bei sich selbst ist. Hegel stimmt dabei der neuplatonischen Platondeutung zu, die gerade im ‚Parmenides‘, den er als Meisterstück der platonischen Dialektik feiert, die wahrhafte Theologie entdeckt. Wenn er die neuplatonische Interpretation des ‚Parmenides‘ als wahre Enthüllung des göttlichen Lebens würdigt, dann hat er in den Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie Proklos vor Augen. Proklos identifiziert nämlich das Eine des ‚Parmenides‘ mit dem Absoluten, das sich als Prozeß in der Triade von Beharren, Hervorgehen und Zurückstreben realisiert. Das göttliche Eine wird so gedacht als die Einheit von Einheit und Vielheit. Sogar die Ekstase, in der das für Proklos wie für Plotin an sich unerkennbare Eine allein zugänglich ist, wird von Hegel positiv gedeutet als der reine Begriff.⁴⁷ Anders als für Schleiermacher ist daher Gott für Hegel der Vernunft offenbar, und nur der Verstand bleibt dem Gebiet der Gegensätze verhaftet. Denn Hegel begreift die Vernunft selbst als absolute Vernunft, die identisch ist mit der sich selbst entwickelnden absoluten Idee. Daher kann er die Logik auch bildlich als Darstellung Gottes charakterisieren, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und des endlichen Geistes ist. Ausgehend von Platons Dialektik konzipiert Hegel die Logik so als Metaphysik, bei der die Ontologie im Sinne

⁴⁶ G. W. F. Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Werke, hg. v. E. Moldenhauer/K. M. Michel, Bd. 19, Frankfurt 1986, 11ff.

⁴⁷ AaO. 466ff.

eines Systems der kategorialen Denkbestimmungen oder Ideen mit der philosophischen Theologie verbunden ist, die Gott als absolute Idee faßt.

Damit greift Hegel indirekt Schleiermachers Konzeption der Dialektik an, die er deshalb nicht als eine genuine Nachfahrin der platonischen Dialektik betrachten kann, weil sie dezidiert keine spekulative Theologie sein, sondern nur zeigen will, daß das reale Wissen Gott notwendigerweise voraussetzt. Doch nicht nur Schleiermachers eigener philosophischer Platonismus geriet schon bald ins Sperrfeuer der Kritik. Dasselbe gilt auch für seine Platondeutung. Abgesehen davon, daß sich Schleiermachers geschichtliche und damit auch seine systematische Anordnung der Dialoge nicht halten ließ, stieß die völlige Ausblendung der ungeschriebenen Lehre auf Ablehnung. So konnte bereits August Boeckh in seiner Rezension Schleiermachers im Hinblick auf die ungeschriebene Lehre Platons erklären, daß Platon dem, was er in seinen Dialogen nicht bis zur höchsten Spitze heraufgeführt habe, im mündlichen Unterricht den Gipfel und Schlußstein aufgesetzt habe.⁴⁸ Die schon durch das Zeugnis des Aristoteles gesicherte Annahme der ungeschriebenen Lehre Platons führte dann bei Eduard Zeller zu dem Versuch, sie mit Schleiermachers Ansatz zu verbinden. Hatte Zeller in seinen ‚Platonischen Studien‘ ganz im Sinne Schleiermachers sein Ziel noch darin gesehen, das Gespenst eines esoterischen Platon zu verscheuchen, so akzeptierte er in seiner ‚Philosophie der Griechen‘ zwar die Annahme einer ungeschriebenen Lehre, datierte diese aber ans Ende des Lebens Platons, so daß sie für die Interpretation der Dialoge keine Rolle spielte.⁴⁹ Diese völlige Unabhängigkeit der Dialoge von der ungeschriebenen Lehre ist dann allerdings in der Folgezeit immer nachhaltiger bestritten worden, bis schließlich John Findlay erklären konnte, daß eine auf den Buchstaben der Dialoge beschränkte Erforschung Platons damit geendet habe, Platon seiner Würde und seines philosophischen Interesses zu berauben.⁵⁰ Findlay stimmt in dieser Hinsicht völlig überein mit der Auffassung der Tübinger Schule um Hans Krämer, Konrad Gaiser und Thomas Szlezák, die den Interpretationsansatz Schleiermachers gründlich destruierten.⁵¹ Dieser Ansicht hat sich jüngst auch

⁴⁸ A. Boeckh: Gesammelte kleinere Schriften, Bd. 7, Leipzig 1872, 1ff.

⁴⁹ E. Zeller: Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung II/2, ⁶1963, 484ff.

⁵⁰ J. N. Findlay: Plato. The Written and Unwritten Doctrines, London/New York 1974, IXff.

⁵¹ H. J. Krämer: Arete bei Platon und Aristoteles, Heidelberg 1959; ders.: Plato and the Foundations of Metaphysics, Albany 1990; K. Gaiser: Platons ungeschriebene Lehre, Stuttgart 1963; Th. A. Szlezák: Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie, New York 1985; ders.: Platon lesen, Stuttgart 1993.

Giovanni Reale angeschlossen.⁵² Die Vorstellung, daß der ganze Platon ausschließlich in den Dialogen greifbar sei, wurde abgelöst durch die These, daß die ungeschriebene Vorlesung ‚Über das Gute‘ nicht nur mehr enthalte als die Dialoge, sondern daß sie auch kein Werk des späten Platon, vielmehr die feste Bezeichnung der mündlichen Lehrtätigkeit Platons neben und gleichzeitig mit den Dialogen überhaupt gewesen sei. Die esoterische Lehre gibt danach den Hintergrund ab, auf dem die exoterische Lehre der Dialoge allererst verständlich wird.

Für diese These beruft sich die Tübinger Schule ausdrücklich auf die platonischen Dialoge selbst, und zwar auf den ‚Phaidros‘, wo Platon vom Vorrang der mündlichen Mitteilung vor der Schrift spricht. Er läßt hier Sokrates den Mythos vom ägyptischen Gott Theuth erzählen, der die Buchstaben und damit die Schrift erfunden hat und sie dem Pharao als ein Mittel für die Erinnerung und Weisheit anpreist, das die Ägypter gedächtnisreicher und weiser machen werde. Der Pharao aber lehnt die Einführung der Schrift mit dem Hinweis auf ihren Nachteil ab, den er darin erblickt, daß die Schrift den Seelen der Lernenden Vergessenheit einflößen wird aus Vernachlässigung der Erinnerung, weil sie im Vertrauen auf die Schrift sich nur äußerlich mit Hilfe fremder Zeichen, nicht aber innerlich sich selbst unmittelbar erinnern werden. Der Hauptmangel der Schrift liegt darin, daß schriftliche Texte den Anschein erwecken, als handle es sich bei ihnen um etwas ähnliches wie Gesprächspartner, also um sprechende Wesen, die verstehen. Aber der Anschein erweist sich als trügerisch. Denn der Text vermag, wenn wir ihn lesen, nicht Stellung zu beziehen zu dem, was er sagt. Das macht ihn wehrlos gegenüber allen möglichen Deutungen, so daß er sich auch nicht vor Fehldeutungen schützen kann, sondern dazu auf seinen Autor angewiesen bleibt. Das Verhältnis zwischen zwei Gesprächspartnern ist also grundsätzlich anders geartet als dasjenige, das zwischen einem Text und seinem Interpreten besteht. Denn wenn sich im Lehrgespräch Lehrer und Schüler gegenüberstehen, dann handelt es sich beim Lehrer um einen, der weiß, wovon er spricht, der sich also durch Sachverstand auszeichnet, und der Schüler kann, um zu demselben Wissen zu gelangen wie der Lehrer, diesen nach dem Sinn seiner Rede fragen und sie so verstehen. Platon hat ein ganz bestimmtes Wissen vor Augen, wenn er den Vorzug der mündlichen Rede vor dem geschriebenen Text herausstreicht: das Wissen vom Gerechten, Schönen und Guten. Derjenige, der über dieses Wissen verfügt, der Philosoph, bedient sich der Schrift allenfalls zum dichterischen Spiel, während das ernsthafte Philoso-

⁵² G. Reale: Zu einer neuen Interpretation Platons, Paderborn 1993; V. Hölsle: Wahrheit und Geschichte, Stuttgart 1984.

phieren darin besteht, daß man im mündlichen Gespräch Einsichten über die genannten Dinge vermittelt und sich dabei der Kunst der Dialektik bedient.

Folgt man der Tübinger Schule, so versteht Schleiermacher die Schriftkritik des ‚Phaidros‘ falsch, wenn er sie so deutet, als habe der Vorrang des mündlichen Gesprächs Platon genötigt, seinem schriftlichen Werk die Form eines fortlaufenden Dialogs zu geben. Platons schriftliches Selbstzeugnis widerlegt vielmehr die Annahme Schleiermachers, daß in den Dialogen die gesamte platonische Philosophie enthalten sei, und setzt zugleich die von der Tübinger Schule vertretene Auffassung ins Recht, daß den Kern der Philosophie Platons seine ungeschriebene Lehre ausmache. Dadurch, daß Platon dem mündlichen Lehrgespräch einen Vorrang vor dem schriftlichen Text einräumt, erweist er sich als Schüler des Sokrates. Seine Ablehnung der Schrift ist dabei pädagogisch motiviert, und die Tatsache, daß er seine eigentliche Philosophie nur mündlich im engsten Schülerkreis vorgetragen hat, bedeutet nicht, daß man sie nicht in Worte fassen, verstehen und daher auch schriftlich fixieren kann. Insofern stellt die schriftliche Überlieferung, die wir von Platons ungeschriebener Lehre besitzen, auch keinen Selbstwiderspruch dar, so als würde hier etwas schriftlich mitgeteilt, was sich gar nicht schriftlich mitteilen ließe. Sondern mit Hilfe dieser Überlieferung kann man Platons eigentliche Philosophie rekonstruieren und Aufschluß über das erlangen, was in den Dialogen nur andeutungsweise ausgesprochen wird, weil Platon seine nähere Ausführung dem mündlichen Lehrgespräch überlassen wollte. Diese Rekonstruktion zeigt uns die platonische Philosophie als eine Prinzipienlehre, die von den vielen Ideen zu dem ihnen übergeordneten Prinzip gelangt, das die Ideen begründet und so die Funktion einer Letztbegründung übernimmt. Zum obersten Prinzip, dem Guten und Einen zu gelangen und von daher alles zu begründen, ist nach Platon Aufgabe der Dialektik. Da aber das Gute und Eine Gott ist, gipfelt die platonische Philosophie in einer philosophischen Theologie. So wurde sie von der alten Akademie und Aristoteles ebenso wie vom Neuplatonismus und den Platonikern der Renaissance denn auch verstanden. Und so versteht sie auch noch Hegel, dessen Logik ja eine Ontotheologie ist. Zwar bleibt Schleiermacher der neuplatonischen Platondeutung insofern verhaftet, als er die Philosophie gipfeln läßt in einer Dialektik, die Gott als Grund allen Wissens thematisiert, der, eben weil er Grund des Wissens ist, wie bei den Neuplatonikern selbst nicht Gegenstand des Wissens sein kann. Aber während die Neuplatoniker den selbst unerkennbaren Gott zum obersten Prinzip einer Metaphysik machen und so Ontotheologie treiben, lehnt Schleiermacher eine derartige Ontotheologie unter dem Eindruck Kants strikt ab. Die philosophische Theologie, die auch er als Teil seines philosophischen Systems betrachtet, ist bei ihm Religionsphilosophie und gerade keine Ontotheologie. Sie hat die Aufgabe, im Rahmen eines

Religionsvergleichs das Wesen des Christentums zu bestimmen, und bildet gemeinsam mit der Ethik und Apologetik die Voraussetzung für die ‚Glaubenslehre‘, die dogmatische Theologie als positive und historische Wissenschaft versteht, die die in der geschichtlich gegebenen Kirche gültige Lehre systematisch entfaltet. Die ‚Glaubenslehre‘ setzt aber die ‚Dialektik‘ insofern voraus, als sie von deren Annahme, daß Gott nicht gewußt werden kann ausgeht, und daher das religiöse Bewußtsein nicht als ein Wissen von Gott, sondern als Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit bestimmt.

Antipathetische Sympathie. Søren Kierkegaard und die Frühromantik

VON ISAK WINKEL HOLM/KOPENHAGEN

Neben seiner Beweisführung geht eine Bezauberung mit. Einer Beweisführung kann man in die Zauberwelt ausweichen, einer Bezauberung in die Logik, aber beide gleichzeitig erdrücken zumal sie etwas drittes sind, lebender Zauber oder nicht zerstörende sondern aufbauende Zerstörung der Welt.

Franz Kafka¹

Mit einer berühmten Formel aus ‚Der Begriff Angst‘ läßt sich Søren Kierkegaards Verhältnis zur deutschen Frühromantik als eine „antipathetische Sympathie und sympathetische Antipathie“ beschreiben. Nach dem Pseudonym Vigilius Haufniensius beruht die Ambivalenz der Angst auf einem latenten Zwiespalt in dem unschuldigen Adam; auf dieselbe Weise – so lautet die These, die ich im Folgenden untersuchen will – beruht Kierkegaards zweideutiges Verhältnis zur deutschen Frühromantik auf einem inneren Zwiespalt in Kierkegaards Werk, und zwar auf einem Zwiespalt, der sich in seiner Auffassung der Kunst äußert. Im Werk lassen sich zwei völlig unterschiedliche Perspektiven auf die Kunst antreffen, die ich eine anthropologische beziehungsweise eine poetologische Perspektive nennen will. Es ist dieser doppelte Blick auf die Kunst, der sein Verhältnis zur Romantik kompliziert.

In der *anthropologischen Perspektive* auf die Kunst, welche bei einer Kierkegaardlektüre unmittelbar ins Auge fällt, wird das einzelne Kunstwerk als ein Symptom für dahinterliegende existentielle Konflikte angesehen. Dieser Gedankengang wird in einem berühmten Diapsalm am Anfang von ‚Entweder/Oder‘ (1843) in aller Deutlichkeit formuliert, indem der Dichter diagnostiziert wird als „ein unglücklicher Mensch, der tiefen Qualen birgt in seinem Herzen, aber seine Lippen sind so gebildet, daß derweile Seufzen und Schreien über sie hinströmt, es tönt gleich einer schönen Musik“.² Der Aphorismus

¹ Franz Kafka: Beim Bau der chinesischen Mauer, Gesammelte Werke in zwölf Bänden, hg. v. M. Pasley, Frankfurt am Main 1994, 220.

² Søren Kierkegaard: Entweder/Oder, Erster Teil, Gesammelte Werke, Düsseldorf 1964, 1. Abteilung, 19.