

Platos Ideenlehre im Lichte der Aristotelischen Metaphysik.

Wie verschieden und entgegengesetzt die Wege großer Geister trotz nächster Verwandtschaft, ja Identität ihrer Endziele sein können, davon geben auf dem Gebiete der Geschichte des absoluten Denkens die beiden Vollender der hellenischen Philosophie, Plato und Aristoteles, den anschaulichsten Beweis. Beide Männer stimmen überein in dem Glauben an die objective Erkennbarkeit des Seienden, beide finden den Maßstab der Wahrheit in der Harmonie des Gedankens mit der Wirklichkeit, beide betrachten nicht die Erscheinung, sondern das allgemeine und ewige Gesetz derselben als Gegenstand der Wissenschaft — und doch, wie weit treten sie fast in allem Uebrigen auseinander, wenn man den materiellen Inhalt oder auch nur die formale Gestaltung ihrer Lehre erwägt. In welchem Grade Aristoteles sich dieser Gegensätzlichkeit bewußt ist, das zeigt er in seiner verwerfenden Kritik der Ideenlehre.

Es ist diese Kritik daher ebenso sehr geeignet, die eigenthümliche Denkweise des Aristoteles zu verdeutlichen, als den von Verehrung Platos erfüllten Geist des Lesers zum Widerspruch, zur rathholenden und prüfenden Rückkehr in die Schriften des Angegriffenen selbst aufzufordern.

I.

Aristoteles berichtet und urtheilt über die Ideenlehre am ausführlichsten in der Metaphysik. Wir legen dieses Werk daher unserer Betrachtung zu Grunde. Das Wesentlichste der Platonischen Lehre, wie Aristoteles sie auffaßt, stellt sich in folgenden Sätzen dar. (Metaphys. I, 6; XIII, 4; XIV, 4; VII, 2 u. 4.)

1. Plato nahm drei Arten selbständigen Seins an, die Idee, das Mathematische und das Sinnending (*τά τε εἶδη καὶ τὰ μαθηματικά δύο οὐσίας, τρίτην δὲ τὴν τῶν αἰσθητῶν σωματίων οὐσίαν*).

2. Einerseits durch die Herakliteer bewogen, das Sinnlichwahrnehmbare als das Fließende, Bewegte und Veränderliche von der Wissenschaft auszuschließen — andererseits durch Sokrates Forschungen auf ethischem Gebiete überzeugt von der Möglichkeit eines begrifflichen und allgemein gültigen Wissens: stellte er der Sinnwelt das begrifflich bestimmbare Sein gegenüber, die Welt der Idee (*ἰδέαι; εἶδη*).

3. Die Ideen sind Ursachen (*αἰτίαι*) aller Sinnendinge mit Ausnahme der Werke der menschlichen Kunst.

4. Dies Verhältniß bezeichnet Plato als ein Theilhaben der Naturdinge an den Ideen (*κατὰ μέθεξιν εἶναι τὰ πολλὰ τοῖς εἶδεσι*).

5. Zwischen die Ideen und die Dinge stellt er als Mittleres die mathematischen Eigenschaften der letzteren.

6. Jede Idee ist als Inbegriff aller an ihr theilhabenden Dinge einzig (*αὐτὸ ἐν ἑκαστῷ μόνον*), sie bildet jedoch mit den andern Ideen zusammen eine Vielheit, die eines letzten und höchsten Prinzips bedarf. Dieses selbst ist freilich nicht einfach, da es aus zwei Elementen (*στοιχεῖα, αἰτίαι*) besteht. Stoffliches Substrat (*ἴλη*) der Ideen (auch des Mathematischen?) und somit auch der an ihnen theilhabenden Dinge ist das Große und Kleine (*τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν*), Wesen (*οὐσία*) und Ursache der Ideen aber das Eins an sich (*αὐτὸ τὸ ἐν*).

7. Das Eins an sich ist das Gute an sich (*τὸ ἀγαθὸν αὐτὸ*) und zwar ist es Substanz des Guten (*οὐσία ἀγαθοῦ τὸ ἐν*). Da nun das Eins Anfang des Seienden ist, so ist auch das Gute dem Anfange immanent (*τὸ εἰς τῇ ἀρχῇ ὑπάρχον*¹⁾) und mitthätig bei der Weltbildung.

Das folgende Schema mag die Platonische Welt, wie Aristoteles sie darstellt, veranschaulichen.

δύο αἰτίαι

1. *τὸ ἐν (ἀγαθόν),
οὐσία τῶν εἰδῶν*

2. *τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν,
ἴλη τῶν εἰδῶν*

τὰ εἶδη

τὰ μαθηματικά (?)

τὰ αἰσθητά

Die nahe liegende Frage, in wie weit dieser Bericht mit der Gestalt der Ideenlehre übereinstimmt, welche aus den Schriften Platos selber hervortritt, lassen wir an dieser Stelle unbeantwortet; wir betrachten vielmehr zunächst des Aristoteles Auffassung als die unsrige. Denn es würde schwer sein, der Kritik, welche er gegen Plato übt, vorurtheilsfrei zu folgen, sie unbefangen zu würdigen, wenn wir im Voraus an den Prämissen, auf welche er seinen Widerspruch stützt, rütteln wollten. Haben wir also die Hauptzüge der Platonischen Philosophie durch Aristoteles Auge in uns aufgenommen, so gilt es jetzt, auch seinen Einwürfen und seiner Kritik als einfache Zuhörer beizuwohnen.

II.

Nach Aristoteles unterscheidet sich Plato zwar von seinen Vorgängern in der Philosophie wesentlich dadurch vortheilhaft, daß er von den vier Prinzipien alles Seienden, Stoff, Form, bewirkende Ursache, Zweck, nicht bloß das erste, sondern auch das zweite (Form oder Wesen oder Begriff) scharf ins Auge gefaßt und zu bestimmen versucht habe; das Ergebnis aber seiner Forschung über diesen

¹⁾ Met. XIV, 4, 8. Met. XIV, 4, 5. Dem dort Gesagten scheint Met. I, 6, 14. zu widersprechen, wonach jene beiden Elemente bei Plato auch Ursachen des Schlechten sind. Doch ergibt sich Letzteres nur als eine Folgerung des Aristoteles, welcher durch sie die Unhaltbarkeit der Platonischen Ansicht erweisen will. Denn Met. XIV, 4, 13. sagt er: „Ist das Eins das Gute, so muß das andere Element, mag man es Vielheit oder Ungleichheit oder Großes und Kleines heißen, das Böse an sich sein.“

Gegenstand, die Idee, sei als wissenschaftliche Wahrheit nicht anzuerkennen. Hauptsächlich dadurch sei Platos Versuch mißglückt, weil auch er gleich den Früheren über die Begriffe Ursache und Zweck nicht klar genug gewesen sei. Gerade in dieser Richtung strebt Aristoteles daher in der Metaphysik über Plato hinauszugehen und der Wahrheit näher zu kommen. In je schärferem Gegensatz aber seine Hauptgedanken zu der als falsch erkannten Lehre stehen, um so ernster und unabweislicher fühlt Aristoteles die Pflicht sich gründlich mit ihr abzufinden. Daher läuft durch die ganze Metaphysik parallel mit den Erörterungen, welche der Begründung des eigenen Systems dienen, die Polemik gegen Platos und der Platoniker Ideenlehre. Und zwar wird der Kampf in zwiefacher Weise geführt. Einerseits sucht er den Feind im eigenen Hause auf und beweist dessen Bauälligkeit an dem unfesten und schwankenden Grund und Boden, an dem mangelhaften Material, an der lockeren Verbindung der einzelnen Theile und an der Unzweckmäßigkeit des Ganzen, indem er zeigt, wie wenig das Sein der Ideen bewiesen, wie unbestimmt ihre Merkmale gelassen, wie unvorstellbar ihr Verhältniß zu der wahrnehmbaren Welt geblieben, wie nutzlos für die Wissenschaft daher die ganze Lehre sei. Andererseits erprobt er die einzelnen Bausteine der neu zu gründenden Erkenntnißfeste hinsichtlich ihrer Dauerhaftigkeit und Brauchbarkeit an der erdrückenden Wirkung, welche sie auf das Gebäude Platos ausüben. So wägt und wiegt er an diesem seine Ansicht vom Einzel Ding, vom Allgemeinen und Begriff, seine Kategorien der Möglichkeit und Wirklichkeit.

Die erstere Kampfart übt Aristoteles hauptsächlich im 9. Kapitel des ersten, ferner im 4. und 5. Kapitel des dreizehnten Buches. Diesen Abschnitten wird sich unsere Betrachtung zunächst anschließen, ohne doch von anderen Theilen des aristotelischen Werkes gänzlich abzusehen.

A. Die Ideenlehre ist nicht hinreichend bewiesen. Die für dieselbe aufgestellten Beweise sind theils nicht genügend, theils beweisen sie zu viel.

Die Platoniker bedienten sich nach Aristoteles hauptsächlich dreier Beweise für die Selbstständigkeit der Idee. Sie folgerten dieselbe nämlich erstlich aus der Natur der Wissenschaft (*ἐκ τῶν ἐπιστημῶν*), ferner aus der Unterscheidung der Art und Gattung von dem Einzel Ding (*κατὰ τὸ ἐν ἐπὶ πολλῶν*), endlich aus der Denkbarkeit (*ἀπὸ τοῦ νοεῖν*) auch dessen, was nicht sinnlich vor uns steht. Aristoteles wirft gegen diese Gründe ein, daß es demnach Ideen von Allem und Jedem geben müßte, auch von dem, wovon die Platoniker selbst nicht einmal Ideen annahmen. Folgerten sie nämlich in ihrem sogenannten Wissenschaftsbeweise aus dem Satze, daß Gegenstand derselben nur das Allgemeine sei, nicht dies Eine oder dies Viele: dies Allgemeine sei die Idee, so sei diese Folgerung (wie der Commentator Alexander aus der verlorenen Schrift des Aristoteles über die Ideenlehre anmerkt), zunächst nicht logisch. Denn wenn es etwas gebe neben dem Einzelnen und Sinnlichen, so zwingt nichts, für dies Etwas grade die Ideen zu halten. Aber selbst die Richtigkeit des Schlusses zugestanden, dann ergibt sich die andere, nach den Platonikern nicht zulässige, die Grenze des Ideengebietes überschreitende Folge, daß für jeden Gegenstand der Erkenntniß Ideen existiren müssen, z. B. auch für die Künste oder für die Beziehungen der Dinge unter einander (*τὰ πρὸς τι*). Denn die Kunstlehre sowohl als das einzelne Kunstwerk enthalten allgemeine Gedanken, und das reiche Gebiet der Beziehungsformen, z. B. Hälfte, Ähnlichkeit, Gleichheit, bestehe ja ganz vorzugsweise aus Begriffen allgemein zukommender Natur. Ganz ähnlich aber seien die Fehler der beiden anderen Beweise. Solle nämlich der Gattungsbegriff als ein unveränderliches Reales getrennt von den einzelnen Individuen existiren, so gebe es auch Ideen von dem Nicht-Seienden, einem Nichtmenschen u., denn auch dieses sei ein *ἐν ἐπὶ πολλῶν*; und

solle endlich das von der Einzelwahrnehmung unabhängige Denken für das selbständige Sein des Gedachten entscheiden, dann fordere auch das Vergangene, Nichtmehr-Seiende seine Idee. Alle drei Gründe erklärt Aristoteles daher für unzureichend. Aber selbst angenommen, die Ideen wären selbständige Wesen (*οὐσίαι*), dann fragt es sich, wie ist dies den selbständigen Einzeldingen gegenüber möglich?

Wir treten hiermit dem zweiten Bedenken näher, welches Aristoteles gegen die Ideen erhebt. Es lautet:

B. Wie soll man sich das Nebeneinander der Ideen und Einzeldinge vorstellen? Was heißt: diese haben Theil (*μετέχουσι*) an jenen?

Aristoteles erklärt das *μετέχειν* für ein leeres Wort. Denn:

1. Sind die Ideen und die an ihnen theilhabenden Dinge gleicher Art (was zu verlangen ist, da sonst die Gleichnamigkeit beider bedeutungsloser Zufall oder Willkür wäre), so muß etwas Drittes, beiden Gemeinsames existiren, welches ihre Beziehungen vermittelt. So müßte neben dem Einzelmenschen und der Idee des Menschen noch ein dritter Mensch, an dem beide theilhaben, bestehn.

2. Verhalten sie sich zu einander wie Urbild zu Abbild, so ist zunächst einzuwenden, daß die Aehnlichkeit zweier Dinge nicht unbedingt aus Nachbildung des einen hervorgehen muß, ferner, daß es für ein Ding mehrere Urbilder geben würde; denn es befinden sich viel allgemeine Begriffe im Einzelnen, die man nur loszulösen braucht, um für dasselbe Ding mehrere Ideen zu haben. Der einzelne Mensch würde Nachbild sein der Idee des Lebendigen, des Zweifüßigen und des Menschen selbst. Ja es würde nicht bloß vom Sinnlichen Urbilder geben, sondern auch von den Ideen; denn der höhere Gattungsbegriff wäre Urbild des unter ihm stehenden Artbegriffes. So wäre ein und dasselbe Ur- und Abbild. — Am meisten aber kommt diese Nachbildungstheorie, welche das Theilhaben erklären soll, ins Gedränge und behauptet dann höchstens den Werth eines dichterischen Gleichnisses, wenn man fragt, wer denn der nachbildende Meister sei, der auf die Urmuster hinschaue. Ueber ihn schweigt Plato ganz, wie auch einst Pythagoras, als er die Dinge für Nachahmungen der Zahlen erklärte, denjenigen vergessen hat zu nennen, welcher diese nachahmende Thätigkeit der Dinge erregt oder bewerkstelligt. Damit berührt Aristoteles sein Hauptargument gegen die Ideenlehre.

3. Wenn nämlich Plato im Phaedon die Ideen auch Ursachen des Seins und Werdens der Dinge nennt, so fehlt es doch an einem bewegenden Prinzip, welches zum Entstehen und Verändern treibt. Die Ideen ruhen bewegungslos und unveränderlich. Zwischen ihnen und den ewigwechselnden Erscheinungen ist also eine weite Kluft, die keinen Uebergang erlaubt. So stehen denn die Ideen und die ihnen gleichnamigen Dinge wie zwei absolut geschiedene Einzelsubstanzen einander gegenüber. Denn Plato hat nicht nachgewiesen, daß die Idee jene Zeugungskraft besitzt, durch welche allein etwas wird, durch welche das Thier das ihm gleichartige Thier hervorbringt (cf. Met. VII, 10, 14).

Within ist das Theilhaben in dieser Lehre ein begriffsloses Wort, *μέθεξις* bezeichnet keinerlei Art des Entstehens, ja die Ideen selbst werden dadurch überflüssig, daß ihnen die bewegende Kraft fehlt, ohne welche doch nie etwas wird. Vielmehr, wenn zur Entstehung der Kunstprodukte die bewegende Kraft des schaffenden Menschen genügt, ohne daß man Ideen annimmt, so kann man diese auch für die Naturprodukte fallen lassen und an ihre Stelle ein Alles treibendes Bewegungsprinzip setzen (Gott).

C. Sollen nun dennoch Ideen neben den Einzeldingen angenommen werden, obgleich sich über ihr Verhältniß und ihre Wechselwirkung nichts feststellen läßt, außer daß sie gleichnamig sind, so fragt es sich: welcher Inhalt bleibt dann den Ideen selbst?

Offenbar bleibt für die Idee kein selbständiger Inhalt übrig, als der, daß sie ewig und unveränderlich ist. Ja man ist genöthigt, zu ihrer Definition alle wesentlichen Eigenschaften der gleichnamigen Einzeldinge aufzubieten. Denn die Begriffsbestimmung dieses Kreises paßt für alle Kreise, also auch für die Idee des Kreises. Also ist die Definition der Idee und des Einzeldinges identisch, höchstens dadurch zu unterscheiden, daß man zu letzterer noch ausdrücklich hinzufügt, auf welches Dieses sie bezogen werden soll.

Oder, wie Aristoteles anderswo (Met. VII, 16, 10.) sagt, „die Platoniker machen, weil sie nicht angeben können, wie die unvergänglichen Dinge neben den einzelnen und sinnlichen Dingen beschaffen sind, die Ideen den vergänglichen Dingen der Art nach gleich, weil wir nur die letzteren kennen, und setzen der Bezeichnung der sinnlichen Dinge nur ein An-sich hinzu, z. B. Mensch an sich, Pferd an sich.“ So seien denn die Ideen ganz unmotivirte Verdoppelungen der Sinnendinge (Met. I, 9), gleichsam erfunden, um die Schwierigkeiten der wissenschaftlichen Erkenntniß zu häufen, oder Verewigungen der Sinnendinge ohne eigenthümliches Wesen (Met. III, 2, 22 flg.), so wie auch die griechischen Götter Menschen gleichen, nur durch das Attribut der Unsterblichkeit von ihnen unterscheidbar. Und wie diese Götterwelt ein Chaos von Vielköpfigkeit, von Haß, Neid und Eifersucht sei, ohne einen Ordner und Regierer von unbestrittener, durchgreifender Macht, so entbehre auch die Welt der Ideen und Sinnendinge der Ordnung und Einheit; bruchstückartig und voll Einschlachtungen, wie eine schlechte Tragödie (XIV, 3, 12) verwirre sie das Auge, weil ihr der herrschende Gedanke fehle, und erinnere übel an den Ausspruch des Homer über das Verderbliche der Vielherrschaft.

D. Gesammturtheil des Aristoteles über den Werth der Ideenlehre.

Wenn die Ideen ein erkennbar selbständiges Wesen nicht haben, wenn sie ferner weder zur Erkenntniß der Dinge, noch zu ihrem Sein irgend etwas beitragen — denn erkannt werden diese aus sich selber, und ihr Sein müssen sie gleichfalls aus sich selber haben, da jenes *μετέχειν* keine definirbare Art des Entstehens ist und folglich auch nicht als Ersatz für die *κίνησις* oder das *κινεῖν* gelten kann — haben dann die Ideen noch irgend einen Zweck, tragen sie irgend etwas bei zur Förderung der Erkenntnißlehre?

1. Da die Ideen *ποιητικά* nicht sind, bewegende Kraft nicht besitzen, so können sie nicht *τέλη* oder *οὐ ἐνεκα* der Dinge sein, keinen über ihr Dasein hinausreichenden Zweck haben, der die Bewegung in der Natur wie im Denken leitet, sie machen also Philosophie und Naturforschung unmöglich. Denn im Denken wie in der Natur ist Alles Werden, Alles Bewegung.

2. Sind die Ideen durch den gewöhnlichen Weg wissenschaftlicher Methode nicht zu gewinnen und andererseits doch Gegenstand der Wissenschaft, so müssen sie angeboren sein. Und auch diese Annahme ist unstatthaft, denn sonst müßten die Ideen jedem Menschen bekannt sein.

3. Sind endlich die Ideen Elemente alles Sinnlichen und ist dieses gleicher Art mit seinen Elementen, so müßte die sinnliche Welt uns ohne sinnliche Wahrnehmung bekannt sein.

Somit ist die Aufstellung der Ideenlehre nicht allein irrig, sondern sie erweist sich auch als ein Hinderniß für die Wissenschaft.

In diesen Platos Lehre verurtheilenden Behauptungen nimmt Aristoteles den größten Theil der Argumente unverkennbar schon aus der Kistkammer seiner eigenen metaphysischen Ueberzeugungen. Nicht allein sein Zweck und seine bewirkende Ursache, sondern auch sein unumstößlich fester Grundsatz, daß das Allgemeine nirgends existire außer im Einzelnen, hat ihn diese harten Urtheile über den Werth des platonischen Systems fällen lassen. So mag uns denn dieser aristotelische Satz von der Immanenz des Allgemeinen im Einzelnen, den er nicht müde wird den Lehren seines einstigen Meisters entgegen zu halten — namentlich in der Form, daß das Selbständige oder das Wesen nicht getrennt von dem existire, dessen Selbständiges es ist — überführen zu der zweiten Art der Kritik, welche Aristoteles aus der Mitte seiner eigenen Philosophie heraus gegen seinen Vorgänger übt.

III.

Aristoteles fühlt sich mit dem Plato in vollkommener Uebereinstimmung, wenn dieser nur das Allgemeine für den Gegenstand der Wissenschaft erklärt, aber eben so sehr bekämpft er auch gemäß seiner ganzen Geistesart die Hypostasirung, welche seiner Ansicht nach jenes Allgemeine durch Plato erfahren hatte. Sokrates, dem, wie Aristoteles (Met. XIII, 4.) anführt, das Verdienst gebührt, zuerst den Blick auf das Allgemeine gerichtet und die Begriffsbestimmung versucht zu haben, sei in diesen Fehler nicht verfallen, sondern habe vielmehr durch sein inductives Verfahren Grundlagen der Wissenschaft gewonnen. Darum kehrt Aristoteles gewissermaßen wieder zurück zur Methode des Sokrates, nur daß er sie vielseitiger anwendet, nicht bloß dem Sittlichen, sondern dem ganzen Gebiete der Forschung zu Gute kommen läßt und neben der Induction auch der strengen Schluß- und Beweisform sich bedient.

Gegen jene Hypostasirung der Idee richtet er daher die Hauptsätze seiner Wissenschaft, indem er an der Natur des Allgemeinen, dann des Einzeldinges, ferner an den Kategorien der Möglichkeit, des Zwecks und der Bewegung ihre Unzulässigkeit zu erweisen strebt.

A. Die Idee und das Allgemeine. (VII, 13 und 14; XIII, 10.)

Aristoteles zeigt, daß das Allgemeine ($\tau\acute{o}\ \kappa\alpha\theta\acute{o}\lambda\omicron\upsilon$) nicht selbständige $\omega\delta\acute{o}\tau\alpha$ ist, sondern vielmehr eine Beschaffenheit, $\pi\omicron\iota\acute{o}\nu$, $\tau\omicron\iota\acute{o}\nu\delta\epsilon$, die man begrifflich abstrahiren kann vom Dinge und die von dem Dinge ausgesagt wird. Es begreift in sich die wesentlichen Eigenschaften ($\tau\acute{\alpha}\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\eta\ \tau\eta\varsigma\ \omega\delta\acute{o}\tau\alpha\varsigma$) und ist deshalb nicht selbst $\omega\delta\acute{o}\tau\alpha$. Jedes Selbständige hat sein eigenthümliches Sein und Wesen grade in dem, was keinem andern Dinge außer ihm selbst zukommt. Wäre nun das Allgemeine, das seinem Begriff nach nicht diesem bloß, sondern vielen Dingen gemeinsam ist, ein Selbständiges, so würde damit die Natur des Selbständigen, das Für-sich-Sein der $\omega\delta\acute{o}\tau\alpha$ aufgehoben werden. — Ferner, jedes Ding ist zusammengesetzt. Elementarer Bestandtheil der Zusammensetzung zu sein, eignet sich aber nur dasjenige, was für sich allein keiner Existenz fähig ist, sondern vielmehr erst durch das Eingehen von Verbindungen zur Existenz geführt wird. Wäre nun das Allgemeine ein Selbständiges, so würde es dieser Verbindung widerstreben und das Einzelding selbst würde nicht zu Stande kommen oder mindestens der Einheit entbehren. Endlich, wollte man die Zusammensetzung für unnöthig erklären zur Entstehung des Einzeldinges, so entstände die neue Schwierigkeit, daß das Einzelding, weil jeder allgemeinen Beschaffenheit entbehrend, als unicum der Erkenntnisthätigkeit keinen Anknüpfungspunkt

gewähren, folglich auch jeder Definition sich entziehen würde. Erkennbar wird also ein Einzelnes dadurch, daß ihm das Allgemeine einwohnt; denn nur dies ist Object der Erkenntniß. Reales Sein dagegen hat nicht dies Allgemeine, sondern das Einzelne. Dieses bestimmte Dreieck hat unzweifelhafte Existenz; indem ich seine wesentlichen Eigenschaften erfasse, eigene ich mir die Bekanntschaft des Wesens aller Dreiecke an und somit ein Allgemeines. Darum muß jeder Erkennende seine Aufmerksamkeit auf das Einzelne richten, zwar nicht um des Einzelnen selbst willen, sondern weil es das Allgemeine, das Ziel der Wissenschaft, enthält, welches vom Einzelnen abstrahirt zur begrifflichen Existenz erhoben werden soll. Hätte es aber schon von Natur concrete, übersinnliche Existenz, dann würde uns Menschen, die die Welt zunächst mit den Sinnen erfassen, für diese Art des Seins die Erkenntnißfähigkeit abgehen. Das Allgemeine wäre für uns nur ein Wort. Mithin ist die Verselbständigung des Allgemeinen ein Irrthum. Denn „mit der Sinneswahrnehmung“, wie Aristoteles *Analyt. II. B. 2. K. 19* ausführt, „entsteht das Gedächtniß, aus diesem, wenn sich das Nämliche oft wiederholt, entsteht die Erfahrung; denn viele Erinnerungen sind der Zahl nach eine Erfahrung. Aus der Erfahrung oder aus dem Ganzen und Allgemeinen, was in der Seele beharrt, aus jenem Einen neben der Vielheit, was in allem Einzelnen dasselbe ist, entsteht Kunst und Wissenschaft. Wenn das in Vielen Gleiche in der Seele beharrt, so entsteht das Allgemeine. Man nimmt zwar das Einzelne wahr, aber die Wahrnehmung erfasset auch das Allgemeine, z. B. den Menschen überhaupt und nicht bloß den Menschen Kallias. Es ist also klar, daß wir die höchsten Begriffe nur durch Induction gewinnen können, und die Sinneswahrnehmung bringt so das Allgemeine zu Stande.“

Mit diesen Grundsätzen nun von der Unselbständigkeit des Allgemeinen als eines Seienden, von seiner Inhärenz im Einzelnen hat sich Aristoteles die Mittel angeeignet, mit Erfolg gegen die Ideenlehre und alle mit ihr zusammenhängenden Irrthümer Platos anzukämpfen, sowohl gegen die mittlere Stellung des Mathematischen als auch gegen die Urprinzipe des Eins und der unbestimmten Zweifelt. Alle Unmöglichkeiten und Widersprüche, welche sich ihm bei dem *καθόλου* ergeben, sofern es als Selbständiges gefaßt wird, findet er bei den Ideen wieder. Sind sie das *ἐν ἐπι πολλῶν*, also Gattungsbegriffe, so stehen sie dem *καθόλου* in jeder Beziehung dem Wesen nach gleich; sie können folglich auch nur aus dem Sinnlichen abgeleitet werden, aber weder von Ewigkeit für sich sein noch a priori gewußt werden. —

Ähnlich das Mathematische. Aristoteles handelt darüber an drei Stellen seiner *Metaphysik*, III, 2; XI, 1; XIII, 2 und 3. —

Plato hatte den mathematischen Objecten eine mittlere Stellung zwischen Sinnending und Idee angewiesen, und zwar deshalb, weil sie von jenem durch Ewigkeit und Unveränderlichkeit, von dieser aber durch vielseitiges Dasein unterschieden seien. Hiergegen macht Aristoteles zwei Bedenken geltend. Einmal: Plato begeht mit dieser Abtrennung des Mathematischen von den Sinnendingen denselben Fehler, welcher hinsichtlich der Ideen gerügt ist, er hypostasirt es ungerechtfertigter Maßen. Zweitens: Wenn er es dennoch trennen wollte, warum machte er es nicht zur Idee, warum nur zu einem Mittleren? Zur Widerlegung dieses Mittleren bedient er sich des schon früher gegen die Ideen gebrauchten (XI, 1) Arguments von *ἴστος ἀνθρώπος*, freilich, wie es scheint, nicht in ganz gleichem Sinne. — Da nämlich die Ideen nicht in den Dingen sind, sondern diese letzteren nur an ihnen Theil haben (*μετέχουσι*), so kommt durch das unabweisbare Postulat eines Gemeinsamen der *v. a.* zum Vorschein. Hier anders, wie Buch XII, 2 und XIII, 2 deutlich machen. Aristoteles folgert

nämlich aus der Behauptung, daß es neben dem sinnlichen Körper noch einen mathematischen Körper als Mittleres gebe, dieses Mittlere setze einen dritten Körper an sich, eine Körperidee voraus. Dann aber sei kein Grund vorhanden, warum man das Mittlere auf die mathematischen Gegenstände beschränke, warum nicht neben dem Pferde und dem Pferde an sich ein mittleres Pferd angenommen werden solle. Und wenn doch einmal die Geometrie (die Wissenschaft der mathematischen Linien, Flächen und Körper) in der Mitte stehen solle zwischen der Geodäsie (als der Wissenschaft der sinnlichen Körperwelt) und der Wissenschaft der idealen Körper (*τῶν μεμεθῶν αὐτῶν*): so müsse auch ein *μεταξύ* existiren zwischen der empirischen Heilkunde (*τῆςδε τῆς λατρικῆς*) und der idealen Heilkunst (*αὐτῆς λατρικῆς*), ja ein dreifaches Planetensystem würde bestehen. Kurz, die Mittelstellung des Mathematischen führt folgerichtig nach Aristoteles zu dem *μεταξύ* jedes Gegenstandes zwischen seinem An-sich und dem sinnlichen Einzel Ding.

Aber hiervon abgesehen, warum, fragt Aristoteles, trennt denn Plato überhaupt die mathematischen Eigenschaften von den natürlichen Dingen? Offenbar berechtigt ihn dazu nicht die mathematische Wissenschaft, welche die Körper, abstrahirend von ihren stofflichen Eigenschaften, nur hinsichtlich ihrer geometrischen Gestalt betrachtet. Aber diese Abstraction und die daraus hervorgehende Bildung mathematischer Begriffe ist nicht gleichbedeutend mit dem Für-sich-sein derselben. „Die mathematischen Bestimmungen sind nicht mehr seiend als die Körper, sie gehen dem Sein nach den sinnlichen Dingen nicht vorher, sondern nur dem Begriffe nach und können in keiner Weise getrennt bestehen.“ So äußert denn das Wesen des *καθόλου*, welches dem selbständigen Sein widerspricht, auch in mathematischer Beziehung seine Kraft. Insofern sämtliche Naturdinge Körper sind und den Raum erfüllen, haben sie an sich jene Eigenschaften, welche Gegenstand der Geometrie sind. Diese Eigenschaften sind das *καθόλου* der Körper, ihrer räumlichen Ausdehnung nach betrachtet.

Ist dies aber der Fall, so that Plato Unrecht, das Mathematische von den Dingen zu trennen.

Endlich fallen auch die beiden Prinzipie, das formale Prinzip, das Eins, und das stoffliche, die unbestimmte Zweiheit (das Große und Kleine), aus welchen nach Plato die ganze übersinnliche und sinnliche Welt entsteht, unter die Kategorie des Allgemeinen und verlieren dadurch Anspruch auf selbständiges Sein.

1. Zunächst das Eins.

Aristoteles wirft im K. 4 des III. Buchs die Frage auf, ob das Eins als solches, wie Plato annimmt, ein Selbständiges, eine Substanz ist. Er löst diese Aporie, indem er nachweist, daß das Eins Prädikat der Substanz ist. Met. VII, 16 heißt es: „Da das Eins ausgesagt wird wie das Seiende und die Substanz des Eins eine ist und dasjenige der Zahl nach Eins ist, dessen Substanz der Zahl nach eine ist, so ergibt sich, daß weder das Seiende noch das Eins Substanz der Dinge sein kann.“ Vielmehr existirt nach Met. X, 2 das Eins nur als bestimmtes Wesen als *τι ἐν, τίς φύσις*, z. B. als diese Farbe, dieser Ton u., und wie ich diesem bestimmten Wesen das denkbar allgemeinste Prädikat des Seins geben kann, so kann ich auch stets von ihm aussagen, daß es Eines ist. Daher erweist sich auch das Eins als allgemeinste Beschaffenheit der Einzelsubstanz, aber nicht als Für-sich-sein, was es doch sein müßte, wenn es, wie Plato meint, allem Sein als Element vorangehe. — Auch noch von einer andern Seite erweist sich das Eins als Unselbständiges. Sofern die Dinge gemessen, durch das Messen verglichen und von einander unterschieden werden, muß für jede Art ein gemeinsames Eins als Maßeinheit zu Grunde gelegt werden. Aber ein Eins an sich

als abstractes Maß existirt nicht, es ist ein vielen Dingen Gemeinsames und stets nur an einem Substrat befindlich, welcher Art dies auch sein mag.

2. Mit ähnlichen Argumenten bekämpft Aristoteles das stoffliche Prinzip, das Große und Kleine. Schon im B. I, 9. wo er im Hinblick auf die platonische Zahlenlehre beklagt, daß die Mathematik zur Philosophie geworden sei, erklärt er diese stoffliche Grundlage, abgesehen davon, daß sie mehr für ein Mathematisches zu halten sei, eher für ein Prädikat und Unterscheidungsmerkmal des Seienden und des Stoffes als für den Stoff selbst (*τὴν ὑποκειμένην οὐσίαν ὡς ὕλην μαθηματικωτέραν ἢ τις ὑπολάβοι καὶ μᾶλλον κατηγορεῖσθαι καὶ διαφορὰν εἶναι τῆς οὐσίας καὶ τῆς ὕλης ἢ ὕλην*). Denn soll das Große und Kleine die Materie in ihrer Urgestalt sein, so ist diese doch völlig unbestimmt gelassen, (daher auch *ὕλη ἀσώματος* genannt); er weist gleichsam nur hin auf die Materie, ein Merkmal derselben angehend, die Ausdehnung oder Quantität (*τοῦ ποσοῦ πάθη καὶ αὐτὰ*). In dieser Unbestimmtheit, welche an sich selbst statt des Großen und Kleinen auf viele andere Gegensätze bezogen werden kann (Viel und Wenig, Grade und Ungrade, das Glatte und Rauhe, das Gerade und Krumme), kann dies materielle Prinzip aber unmöglich eine *οὐσία* sein, wie in B. XIV, 1 und 2 nachgewiesen wird. Ja das Große und Kleine in dieser Gegensätzlichkeit drückt genau genommen nicht einmal eine Beschaffenheit (*ποιόν*) oder eine Größe (*ποσόν*) aus. Vielmehr ist es nur ein *πρὸς τι*, gehört also in diejenige Kategorie, welche am Wenigsten eine *οὐσία* ist. Denn nur durch das Beziehen der Dinge auf einander kann es zu diesem Gegensatz kommen, dieser letztere verschwindet aber alsbald wieder, wenn man die Dinge für sich allein betrachtet. Da das Beziehen nur eine Thätigkeit des Denkens ist, so ist es weder prinzipiell noch actuell eine *οὐσία*.

Nachdem Aristoteles am Begriff des Allgemeinen die Unhaltbarkeit der Substantiirung des Eins, des Großen und Kleinen, des Mathematischen, vor Allem der Ideen nachgewiesen, fährt er fort, den Grundirrtum Platos dadurch aufzudecken, daß er die Platonische Voraussetzung scheinbar zu der seinigen macht und die Widersprüche darlegt, welche sich dann gegen die Natur des Einzeldinges ergeben.

B. Die Idee und das Einzelding.

Wir versuchen zur Klärung des Verhältnisses dieser Beiden, die durch das ganze siebente Buch zerstreuten Angriffe gegen die Idee als Substanz zu ordnen. So wesentlich und unentbehrlich auch, nach der Ansicht des Aristoteles, unter den einzelnen Akten der Erkenntnisthätigkeit die Sinneswahrnehmung ist, von dem Wahrgenommenen selber giebt es für ihn keine Erkenntniß. Was wir an dem Wahrgenommenen erkennen, das ist nicht dieses bestimmte Ding, auch dann nicht, wenn es nur intelligibel in der Vorstellung sich befände, sondern das ihm einwohnende Allgemeine, sein Begriff und Wesen. Das bestimmte Sinnending nämlich und gleich ihm das in der Phantasie lebende Abbild ist eine Einheit von Form und Stoff. Der Stoff aber, so nothwendig er auch zur Verkörperung der Form ist, ist doch nicht Theil der letzteren, sondern vielmehr des gesammten Dinges, z. B. ist das Fleisch nur Theil der Nasenhöhle, aber nicht der Hohlheit, und das Erz Theil der fertigen, nicht aber der ideellen Bildsäule. Die Definition eines Dinges ist daher auch nicht fähig, zugleich mit den logischen Theilen (*μέρη τοῦ λόγου τοῦ εἶδους*) des Begriffes die stofflichen Bestandtheile des bestimmten Ganzen als begriffliche Einheit zu fassen. Diese bleiben vielmehr als undefinirbar und unsagbar zurück. Daher denn auch die Form, nicht der Stoff es ist, nach welchem das Ding seinen Namen erhält. (VII, 10, 7. *λεκτέον γὰρ τὸ εἶδος καὶ ἢ εἶδος ἔχει ἕκαστον, τὸ δ' ὕλην οὐδέποτε καὶ αὐτὸ λεκτέον*.) Warum, muß man fragen, hält Aristoteles den Stoff für unsagbar? Offenbar

nicht deshalb, weil man ihn an und für sich nicht benennen kann (denn an dieser Bildsäule ist der Stoff das Erz, an jener der Marmor), sondern weil man ihn nicht nennen darf, da wo es sich um die Erkenntniß handelt. Das Erkennen richtet sich auf das Unvergängliche, Nothwendige. Wollte man also in der Definition den Stoff berücksichtigen, so würde diese ein Gemisch von dem Nothwendigen (dem Begriff *εἶδος*) mit dem Vergänglichen und Zufälligen sein. Denn der Stoff hat nur ein Sein der Möglichkeit nach, er ist dem Entstehen und Vergehen unterworfen (VII, 15). Ferner, und dies ist ein ebenso wichtiges Argument gegen die Definirbarkeit des bestimmten Einzeldinges, der stofflichen Erscheinung hängen eine unerschöpfliche Anzahl von accidentiellen Eigenschaften (*κατὰ συμβεβηκός* an), die theils mit den Sinnen gar nicht alle erfaßt werden können, theils, was die Hauptsache ist, gleich dem Stoffe mit dem Begriff in keine Einheit gebracht werden können, weil sie abseits von dem Wege liegen, welchen das Denken zur Auffindung des letzten Artunterschiedes zurückzulegen hat.

So würde denn im günstigsten Falle die Definition des *τόδε τι* derjenigen Einheit entbehren, welche von dem Begriff gefordert werden muß, wenn er wissenschaftlichen Werth haben soll; sie würde nur eine äußerliche Verbindung von Bestimmungen sein, ein Aggregat; unerfüllt wäre jene Forderung, welche Aristoteles (V, 6, 3.) ausspricht: „Die Definition ist Ein Begriff, nicht durch äußere Verknüpfung, wie die Ilias, sondern dadurch, daß sie die Definition von Einem ist. Darum verzichten wir auf die Begriffsbestimmung des *τόδε τι*“.

Nichtsdestoweniger wenden wir uns, in der Ueberzeugung, daß das Wesen der Dinge, ihr Begriff, ihre Form (das *εἶδος* oder das *τί ἦν εἶναι*) nirgend anders als in den Dingen selbst lebt und webt, wenn es sich um wissenschaftliche Erforschung handelt, doch an diese Dinge selbst und erwarten von ihnen grade Aufschluß über unsere Fragen und Befriedigung unseres Erkenntnißtriebes. Aber wir verzichten auf die Erkenntniß der Dinge als bestimmter Einzelwesen und begnügen uns, wenn sie uns Einblick in das Wesen der Art und Gattung gestatten, welchen sie untergeordnet sind. In diesem Sinn sind denn auch (VII, 6) Realität und Begriff identisch. Denn für die Wissenschaft hat das Einzelding nur insofern Realität, als es ihr sein Begriffliches entfaltet, sein Stoffliches und Accidentielles fällt der Wahrnehmung und der unklaren Meinung (*δοξα*) anheim.

Zwei Sätze haben sich aus der Natur des Einzeldinges ergeben: 1. Das Einzelding als solches ist nicht definirbar; 2. hinsichtlich seines begrifflichen Inhaltes, seines (*τί ἦν εἶναι*) ist es definirbar.

Was folgt hieraus gegen die Hypostasirung der Idee?

Diese Frage zerlegt sich bei näherer Betrachtung in zwei Unterfragen. Denn wenn Plato das *τί ἦν εἶναι* als Idee von den Dingen trennt und verselbständigt, so muß dieser Irrthum verhängnißvoll werden sowohl für das Einzelding als auch für die Idee selbst, weil nach Aristoteles diese nur in jenem, jenes nur durch diese seine Existenz hat.

Wir fragen also, welche Folgen hat diese gewaltsame Trennung des Festverbundenen a. für das Einzelding b. für die Idee?

a. Das Einzelding, getrennt von seinem Wesen, würde nur seinen Stoff und accidentielle Eigenschaften behalten, mithin, da der Stoff unbestimmbar ist, die Accidentien aber nur unvollständig aufgezählt und unorganisch neben einander gestellt werden könnten, der Wissenschaft keinen Anknüpfungspunkt mehr bieten (VII, 6, 7.). Hat es aber nur noch stoffliche Bestandtheile, so verliert es nach Aristoteles überhaupt seine Realität, es ist nur dem Vermögen nach.

Ferner, da der Begriff bei Plato als Idee Einzelsubstanz geworden ist, so kann er nicht mehr vom Einzeldinge allgemein ausgesagt werden (VII, 16, 13 *ὅτι οὔτε τῶν καθόλου λεγομένων οὐδὲν οὐσία, οὐτ' ἐστὶν οὐσία οὐδεμία ἐξ οὐσιῶν, ὄηλον*). Denn nur Allgemeines kann Prädikat sein. Ein Ding aber, von dem nichts ausgesagt werden kann, kann auch nicht Einzelsubstanz sein (VII, 6, 12). Will sich endlich Plato aus dieser Verlegenheit durch das *μετέχειν* der Einzeldinge helfen, so ist nicht einzusehen, wie sie noch Einheiten (*σύνολα*) sein können. Denn der Ideen, an denen ein Ding Theil hat, giebt es viele. Jede aber ist ein Selbständiges für sich. Um an jeder zugehörigen Idee also Theil zu haben, muß das *τόδε τι* nach verschiedenen Richtungen gleichsam sich theilen und zerstreuen. Wie z. B. ist Einheit möglich, wenn der Mensch Theil hat am Zweifüßigen an sich, am Lebendigen an sich und außerdem am Menschen an sich? (VIII, 6, 3.).

Also wird der natürliche Anspruch des Einzeldinges, ein Ganzes und Wirkliches zu sein, aufgehoben.

b. Was wird aus der starr für sich seienden Idee? Angenommen, daß sie noch für die Wissenschaft erkennbar wäre, so wäre sie doch ein bloßes Wissen, dem kein Sein entspräche (VII, 6, 7). Aber selbst ein Wissen von den Ideen ist, wie Aristoteles (VII, 15) auszuführen sucht, ihrer Vereinfachung wegen nicht zuzugeben.

Jede Idee ist nämlich, weil für sich seiend, ein Dieses, deshalb gleich den sinnlichen Einzeldingen nicht definierbar, obwohl mit Stoff nicht vermischt.

Denn da die Definition aus gemeinverständlichen (also für den besondern Fall nicht erst zu bildenden) Worten bestehen muß, diese Worte aber stets nicht ein *τόδε τι*, sondern ein *κοινόν* treffen, so würde die Definition auf Vieles, nicht grade auf diese Idee passen. Wenn dagegen eingewendet werde, daß die Definition ja grade durch die besondere Verbindung ihrer Elemente ihren Gegenstand bezeichne und von anderen Gegenständen absondere, auch wenn die Elemente selbst Allgemeines bedeuten, so werde doch damit nicht vermieden, daß jedes Element denjenigen Gegenstand, welchen es für sich allein bezeichne, in die Definition hineinziehe und dadurch den zu bestimmenden Einzelgegenstand, die Idee, zu einer Vielheit mache. Ueberhaupt würde, da die Definition der einfachen Ideen für die untergeordneten Ideen, und ebenso für die gleichnamigen Einzeldinge passen müsse, der Unterschied der Gattungen, Arten und Einzeldinge vermischt, ja aufgehoben werden.

Als letzten Arguments bedient sich Aristoteles, wie oben gesehen, des Vorwurfs, daß kein Platoniker Definitionen von Ideen versucht habe. Daher: „weil sie nicht anzugeben wissen, was diese unvergänglichen Substanzen neben und außer den sinnlichen Einzeldingen sein sollen, lassen sie die Idee der Art nach gleich sein mit dem Vergänglichen, das wir kennen, und sagen Mensch an sich, Pferd an sich, indem sie den Sinnendingen ein An-sich anhängen.“

Die Platoniker also, will Aristoteles sagen, können trotz ihrer Abneigung gegen die Sinnenwelt doch ihr selbstgeschaffenes Reich nicht mit wirklichen, unsinnlichen Wesen bevölkern, sondern sie müssen sich erniedrigen, für die reiche und erhabene Idee die verachtete Sinnenwelt anzugehen. Folglich sollten sie einsehen, daß beide Welten, die wirkliche und die gedachte, identisch sind. Und doch, Eines haben die Ideen, diese Wesen an sich vor der Sinnenwelt voraus, sie vergehen nie, sie sind ewig. Aber auch diesen Vorzug läßt Aristoteles ihnen nicht. Die Ideen sind nicht ewig, denn sie existiren nur dem Vermögen nach.

Mit diesem Einwande bedient sich Aristoteles einer neuen, von ihm selbst geschmiedeten Waffe, die wir ihn bisher nur gelegentlich führen sahen.

C. Die Idee und das „Sein dem Vermögen nach“.

Schon im 16. B. des siebenten Buches hatte Aristoteles den allgemeinsten Prädikaten, dem *ἐν* und dem *ὄν* ihre Selbständigkeit genommen, indem er sie dem Hauptgedanken des Abschnitts unterordnete, daß die meisten der *οὐσίαι* nur scheinbar solche seien, in Wirklichkeit aber nur ein potentiell^{es} Sein besäßen, z. B. die Theile des organischen Körpers, welche von einander getrennt nur noch als Materie oder als Elemente derselben beständen. Er schließt diese Ausführung mit der Verweisung des Allgemeinen in das Gebiet der *δύναμις*, und wenn er an dieser Stelle auch nicht unmittelbare Anwendung von diesem Satze auf die Idee macht, so ist doch klar, daß er schon hier die Consequenz im Sinne hat, auch die Ideen seien nur *δυνάμει*. Denn wenn für den Plato die Ideen das *καθόλον* sind, so müssen sie alle Eigenschaften desselben an sich haben, also auch das *δυνάμει εἶναι*. Er spricht dies direct aus im B. IX, 8, 38. und XII, 6, 6. Stellen nämlich einerseits die Ideen als Allgemeines, als *ἐν ἐπὶ πολλῶν*, die Gattungen und Arten der Dinge dar, können aber anderseits Gattungen und Arten nur mit dem Einzeldinge zur Erscheinung kommen, so sind sie auch nur dem Vermögen nach früher als das Einzelding, in Wirklichkeit geht ihnen das Einzelding voran. Die Wissenschaft ist nur dynamisch früher als der Wissende, in Wirklichkeit (*ἐνεργείᾳ*) erlangt sie erst durch diesen Existenz. Die Gattung Parallelogramm, um ein Beispiel, nicht aus dem Aristoteles, sondern nur in seinem Sinne anzuführen, ist nur *δυνάμει*, sie kommt zum wirklichen Dasein erst an ihrer Art, dem Rechteck, Quadrat, Rhombus oder Rhomboid, und selbst diese Arten sind nur dynamisch, so lange nicht diese bestimmte (gezeichnete oder gedachte) mathematische Figur sie ins Dasein gerufen hat.

Ist nun aber die *ἐνεργεία* dem Begriff und Wesen und der Zeit nach früher als die *δύναμις*, das *τόδε τι* früher als sein *εἶδος* (Gattung), so können die Ideen und selbst die höchste Idee, das Eins oder das Sein an sich (*ὄντως ὄν*), welches ebenfalls nur potentiell ist (VII, 16), auch nicht ewig sein.

Aber noch aus zwei anderen Gesichtspunkten betrachtet erweist sich die Idee als nicht ewig. Alles nur Mögliche hat nicht die volle Gewisheit und Bürgschaft der Verwirklichung seines Vermögens. In dieser unsicheren Lage befinden sich ganz besonders die Ideen. Plato läßt die Ideen aus zwei Elementen hervorgehen, von denen nur das Eine ein rein ideelles ist, das andere aber (das Große und Kleine) unter die Kategorie des Stoffes gehört. Die Materie ist dem Entstehen und Vergehen, dem Werden unterworfen, sie hat auch die Fähigkeit des Nichtseins, niemals wenigstens ist sie im Stande, sich völlig in ihr Gegenteil, die Idee, umzusetzen. Was des Nichtseins fähig ist, widerspricht dem Begriff des Ewigen (XIV, 2; IX, 8). Die Idee, deren Substrat in der Gefahr des Nichtseins ist, kann nicht schlecht hin ewig sein.

Endlich: Der Zusammenhang zwischen dem Ewigen und Vergänglichem ist auch dem scharfsinnigsten Forscher unbegreifbar, unerklärlich. „Ist es nicht widersinnig“, fragt Aristoteles, in dem Aufbau seiner Gottesidee begriffen, (XI, 2) „daß die vergänglichen Dinge von einem ewigen Wesen abgeleitet werden?“ „Und umgekehrt, (hier X, 10. blickt er auf die Ideenlehre) wie kann dasjenige unvergänglich sein, aus dem nur Vergängliches entsteht?“ Vergänglichkeit und Unvergänglichkeit, die denkbar schroffsten Gegensätze, sie sind nicht bloß der Art nach (*εἶδει*), sondern auch der Gattung nach verschieden (*γένει ἕνεκα*). Sie können also nimmer vereint einem und demselben Dinge einwohnen. Und doch vereinigt Plato sie unter dem Begriff des Theilhabens und setzt damit Gleichartigkeit voraus.

Also bleiben nur zwei Möglichkeiten. Entweder die Sinnendinge und die Ideen sind grundwesentlich von einander verschieden, dann entbehrt die Platonische Welt der Einheit (das *μετέχων* wird sinnlos), oder beide sind gleichartig, dann können die Ideen nicht ewig sein.

D. Das Gute und das Eins.

Unser Ueberblick über die in der Metaphysik gegen Plato geübte Kritik hat einen Punkt noch nicht berührt, das Urtheil des Aristoteles über die dem Eins immanente Idee des Guten.

Aristoteles ist mit Plato einverstanden (XIV, 4.), daß er das Gute und Schöne dem Anfange der Dinge einwohnen und nicht erst nach der Entwicklung der Natur sich bilden und zu Tage kommen läßt. Dem formalen Prinzip des Eins aber es zu überweisen, hält er für irrig. Vielmehr gebühre es der Gottheit. „Denn es wäre wunderbar, wenn dem Ersten und Ewigen und Sichselbstgenügsamen nicht das Gute zufäme; nur weil es sich wohl befindet, ist es unvergänglich und sich selbst genug.“ Mithin, schließt er, ist es vernunftgemäß, die Existenz eines solchen Prinzips zu behaupten. Das Eins hingegen ist, wie schon gezeigt, keine Substanz; die Idee des Guten, mit ihm vereint, würde selbst wesenlos werden, wie ja auch die Ideen, weil theilhabend am Eins, ihre substantielle Existenz verlieren würden. Und weiter, da das Eins allgemeinstes Prädikat jedes Dinges ist, so würde es nichts geben, was nicht gut wäre. Im Widerspruch damit aber, da doch auch Böses existirt, würde man zum Prinzip desselben die unbestimmte Zweiheit, das Große und Kleine, machen müssen, und nothwendigerweise folgte daraus, daß nicht blos die natürlichen Dinge, sondern auch die Ideen selbst, welche ja durch dieses Stoffliche an dem Eins Theil haben, des Bösen theilhaftig wären. Es bliebe nichts gut als das Eins an sich (cf. S. 4 Anm.).

IV.

Folgende Sätze mögen den Inhalt der Aristotelischen Polemik zusammenfassen:

1. Die Ideen sind nicht bewiesen.
2. Die Ideen sind nicht erkennbar.
3. Die Ideen geben über die diesseitige Welt keinen Aufschluß.
4. Die Ideen sind werthlos, ja hinderlich für die Wissenschaft.

Es ist nicht zu leugnen, daß die Begründung dieser Behauptungen, dem gegenüber, was wir am Anfange unserer Betrachtung, aus Aristoteles schöpfend, als Platonische Lehre vorausgesetzt hatten, ein leichtes Spiel hatte. Es bedurfte im Grunde nur eines logisch denkenden, gesunden Menschenverstandes, um den Haupttheil der Lehre, die Substantiirung, zu widerlegen. Daher würde die Kritik des Aristoteles von geringem Werthe sein, wenn sie nur in dem negativen Resultate, daß die Ideenlehre falsch ist, endigte. Dem ist nicht so. Des großen Geistes würdig, der sie übt, und dessen, gegen den sie geübt wird, reißt sie nicht nur nieder, sondern baut auch auf. Die Kritik ergiebt zwei Wahrheiten:

1. Das Ueberfinnliche ist nicht erkennbar.
2. Das Wesen der Dinge, das Object der Wissenschaft, kann nur an den Dingen selbst erkannt werden.

Mit Feststellung dieser Wahrheiten hat Aristoteles die empirische Wissenschaft begründet, diejenige Erkenntnißmethode, welche es stets zu dem sichersten Wissen gebracht hat. —

Im Einzelnen freilich läßt sich gegen die Beweisführung des Aristoteles Vieles einwenden, ja — und dies ist wichtiger — die Kritik desselben trifft in mancher Beziehung den Plato gar nicht ernstlich.

Beleuchten wir zunächst einige Schwächen seiner Entgegnungen.

1. Die Beweise für die Ideenlehre *ἐκ τῶν ἐπιστημῶν* und *ἐκ τῶν πρὸς τι* sollen zu Ideen für jede Wissenschaft, für Kunstprodukte, ja für bloße Beziehungen führen. Das widerlegt den Plato nicht, der ausdrücklich für die genannten Dinge Ideen annahm (Ideen des Fisches, der Gleichheit zc. *Phaedon*, *Rep.*).

2. Nach dem *ἐν ἐπὶ πολλῶν* müsse es auch Ideen vom Nicht-Seienden geben. Denn Nicht-Mensch sei die Einheit von Allem, was zur Gattung Mensch nicht gehört. Ich weiß nicht, ob Plato irgend wo auch für die Negation Ideen zuläßt. Aber dem Sophist nach, in welchem das Verhältniß des Seienden und Nichtseienden erörtert wird, ist es wenigstens denkbar. Denn wenn entgegengesetzte Dinge sich zu einander verhalten wie Seiendes zum Nichtseienden, so muß der Idee des Einen, als des Seienden, die Idee des Andern und zwar als des Nichtseienden entgegenstehen. Der Idee der Ruhe z. B. könnte als Idee des Nichtseienden gegenüber stehen die Idee alles dessen, was sich bewegt. Allerdings wird das Nichtsein im Sophist als das Anderssein definiert und dadurch dem absoluten Nichts entrückt.

3. Auch dem Einwande von *τρίτος ἀνθρώπος* hätte sich Plato wenigstens indirekt entziehen können. Da Idee und Sinnending gleichartig sind, so soll ein Drittes erforderlich sein, woran beide partizipiren als ihrem *κοινόν*. Plato hätte darauf mit einem Einwurf des Aristoteles gegen die Ideen als Urbilder antworten können, der freilich bloße Behauptung ist, daß nämlich Dinge einander ähnlich werden können, ohne nach einem und demselben Muster gebildet zu sein. Bedarf es hier keines Urbildes, so ist dort auch der dritte Mensch zu entbehren. Uebrigens hält sich Plato im Parmenides diese Eventualität selber vor, natürlich nur als zu beseitigenden Einwurf, nicht als entscheidendes Gegenargument.

4. Auch die angeborenen Ideen werden für Plato nicht durch die Entgegnung beseitigt, daß jeder Mensch sie wissen müsse. Denn Plato läßt die Seele aus einem strebsamen und einem trägen Element zusammengesetzt sein; gewinnt letzteres die Oberhand, so hindert es den Menschen, sich der Ideen bewußt zu werden.

5. Die Ideen sollen nur *κατὰ δύναμιν* existiren. Die Beweise dafür schlagen den Plato nicht. Denn seine Voraussetzung ist ja, daß die Ideen ein Sein höchster Potenz haben: sie sind *τὸ ὄντως ὄν*. Entweder sie sind und zwar *ἐνεργεῖα* oder sie sind überhaupt nicht. Aristoteles begeht mit seiner *δύναμις* selbst den Fehler, einen aus dem reinen Denken gewonnenen Begriff zu einer Seinsform zu machen.

8. Sehr schwach sind die Gründe für die Undefinirbarkeit der Ideen als Einzelsubstanzen. Das erste Argument (cf. S. 13. b.) hat schon der alte Commentator Alexander mit Recht für sophistisch erklärt, denn es würde beweisen, daß das Definendum Prädikat jedes definirenden Theiles wäre und das Subjekt den Aussagebegriff an Umfang überträte. Man würde nicht bloß behaupten dürfen, daß das Quadrat ein rechtwinkliges, gleichseitiges Parallelogramm, sondern auch, daß jedes Rechtwinklige ein Quadrat sei zc. Den zweiten Einwand, daß die Consequenz der Definition Vermischung

von Gattung, Art und Einzelthing sei, würde ein Platoniker mit seinem *μετέχειν* zurückweisen. Denn allerdings haben am höheren Gattungsbegriff die Artbegriffe und Einzelthinge Theil.

Den Hauptgrund verschweigt er. Zur Definition der Idee würde es anderer, höherer Ideen bedürfen. Nun ist aber jede Idee Einzelsubstanz und kann deshalb, wie Aristoteles selbst mehrfach von den sinnlichen Einzelthingen erörtert hat, nicht Prädikat sein. Gibt es aber keine Prädikate für die Ideen, so können sie auch nicht definiert werden.

7. Aristoteles hält endlich dem Plato entgegen, daß er das Böse consequenter Weise aus dem anderen Prinzip ableiten müsse, obwohl dieses doch zugleich das Theilhaben der Ideen am Guten vermittele. Ist aber die Existenz des Bösen dadurch erklärt, daß Aristoteles nicht das Eins, sondern die Gottheit zum Inhaber des Guten macht? —

Dies die hauptsächlichsten einzelnen Bedenken gegen Aristoteles' Kritik.

Das Wesentliche seiner Ausführungen wird dadurch freilich nicht berührt. Dies fällt vielmehr nach Begränzung der — wenn der Ausdruck erlaubt ist — kleinen, sophistischen Einwürfe um so stärker ins Gewicht, und kein Verstand kann dem Postulat des Aristoteles, daß jede Weltordnung erst durch ein bewegendes Prinzip eine wahre Ordnung wird, daß das Wesen von dem Dinge nicht getrennt existirt, daß es keinen andern Gegenstand der Forschung geben kann als den durch die Wahrnehmung in uns aufgenommenen, seine Zustimmung entziehen. Und doch — wer dieser nüchternen, rein logischen, nur zum Verstand redenden Argumentation des Aristoteles gegenüber tritt, voll von dem unmittelbaren Eindruck Platonischer Hauptwerke, der hat das Gefühl, daß Aristoteles dem Plato nicht völlig gerecht wird, vielmehr — abgesehen von der mindestens sehr zweifelhaften Frage, ob Plato wirklich die Idee im Aristotelischen Sinne hypostasirt hat — eine Hauptseite seiner Lehre, diejenige, welche der Phantasie und besonders dem ethisch-religiösen Bedürfnis Befriedigung gewährt, gänzlich außer Acht gelassen und damit eine einseitige Beurtheilung geliefert hat. Ich berufe mich hierfür zunächst auf die Urtheile der beiden Haupthistoriker der antiken Philosophie, Zeller und Brandis. Letzterer (Gesch. der Ph. II, 2, 2. S. 625) sagt, daß Aristoteles in seiner Kritik Grund und Ziel der Platonischen Lehre nicht berücksichtigt hat; jener (Plat. Stud. 257): „Aristoteles scheint dem Plato eine größere Lostrennung der Ideen von der Erscheinungswelt beizulegen, als wirklich in seinem System liegt.“ Ferner, Ueberweg (Logik S. 116) giebt zu, daß Aristoteles die bei Plato doch immer noch in der Schwebe zwischen bildlicher und eigentlicher Gültigkeit bleibende Darstellung etwas mehr, als es der ursprünglichen Absicht des Dichterphilosophen entspricht, dogmatisch gedeutet. Dühring endlich (Krit. Gesch. der Ph. S. 99) äußert: „Hätte Plato nichts weiter im Auge gehabt als das gemeinschaftlich Allgemeine, welches sich in allen Exemplaren einer Art antreffen lassen muß, so hätte er eine solche Conception mit leichter Mühe und ohne jede Zweideutigkeit charakterisiren können.“

Doch suchen wir aus Platos eigenen Schriften einen Standpunkt gegenüber dem Aristoteles zu gewinnen.

V.

Wenn des Aristoteles Kritik in ihren Hauptsätzen begründet ist, d. h. wenn er dem Plato mit Recht vorwirft, einerseits den Ideen ein selbständiges Dasein neben den Sinnendingen angewiesen

und anderseits im schroffen Widerspruch hiermit zwischen beiden Welten eine Gemeinschaft unerklärlicher Art angenommen zu haben, so hat Plato die Philosophie auf einen Irrweg geführt, und seine wissenschaftlichen Leistungen treten ihrem Werth nach hinter die einfache, vernunftgemäße Lehre des Sokrates, ja hinter die Wunderlichkeiten der Eleaten zurück. Denn jener hatte durch inductives Verfahren und Abstraction des Allgemeinen die richtige Methode angewendet, durch welche sich die concrete Welt für die Erkenntniß gewinnen läßt, und Zeno hatte in seiner starren Negation der Erscheinungswelt wenigstens den Dualismus vermieden, dem Plato unrettbar verfiel und durch den er die Möglichkeit wissenschaftlichen Erkennens aufheben mußte. Erkennen wir also jene Kritik an, so stimmen wir auch consequent ein in das verächtliche Urtheil desselben Stagiriten: „Weg mit den Ideen; sie sind Schwärmerei (*τετραλογια*) und wenn überhaupt etwas, nichts für den Verstand“. (Analyt. post. I. 22). Die Bewunderung und Verehrung freilich, die Plato bis auf den heutigen Tag genießt, wird damit zum schwerlöslichen Räthsel.

Zunächst fällt es auf, daß Aristoteles die Ideenlehre nur aus der Lehre des Heraclit über das Werden und aus dem Sokratischen Begriff entstehen läßt, den Einfluß aber, welchen der Eleatismus unverkennbar auf dieselbe geübt hat, gänzlich ignorirt. Wenn Plato allerdings auf Grund der heraclitischen Lehre vom fließenden Charakter der Erscheinung den Sensualismus bekämpft, so ist er doch weit entfernt, der Sinneswahrnehmung ihren wahren Werth für die Erkenntniß abzuspochen, vielmehr giebt er ihr den Eleaten gegenüber die gebührende Stellung, indem er das bewegungslose, leere Sein oder Eins der Letzteren mit der Welt des Werdens und Vergehens in Berührung bringt und nun erst zum Leben erweckt und mit Inhalt begabt. Er vermittelt daher zwischen zwei gleich unbrauchbaren Extremen, der rohen Sinnlichkeit und der überfeinen Abstraction.

Die Einen, die Hemmer der Allbewegung (*οἱ τὸν ὄλον στασιῶται*), wie er sie im Theätet nennt, gewähren ihm den ruhenden Punkt, dessen die Wissenschaft bedarf, wenn sie sich nicht im Geräuſch der Meinungen selbst aufgeben und ziellos steuern will, die Andern, die Sürger der Stromtheorie (*οἱ ῥέοντες*), gewähren dem äußern und innern Sinn Anregung und die Möglichkeit fortschreitender Bewegung.

So gewinnt er die Basis für eine verständige Erkenntnißlehre — Sokrates hatte durch seine empirisch gewonnenen allgemeinen Sätze über ethische Fragen zu ihr nur practisch angeleitet, ohne doch ihre wesentlichen Erfordernisse theoretisch zu begreifen und zu begründen — nach welcher die beiden Gebiete des Sinnlichen und des reinen Seins, die sich vorher ausschlossen, sich gegenseitig ergänzen und für die Wissenschaft eine höhere Einheit produciren: den Begriff. Hätte Aristoteles berücksichtigt, daß Plato seine Ideenlehre nicht im einseitigen Kampf gegen die Heracliteer, oder genauer gesagt, gegen Protagoras und die übrigen Sophisten gewinnt, die ihren Satz von der Identität der Wahrnehmung und Erkenntniß aus der Werdenslehre folgerten, sondern daß er eben so scharf gegen die Ausschreitungen der Eleaten auftritt, daß er endlich beider Parteien Behauptungen auf ihr wahres Maß zurückführt und dadurch zur Begründung seiner eigenen Doctrin gelangt — vielleicht wäre sein Angriff gegen die Hypostasirung der Idee weniger hartnäckig gewesen, mindestens hätte er die Hauptschuld an dieser Verirrung nicht sowohl dem Plato selbst als seinen vielfach mißdeutenden Schülern zur Last gelegt. Werke, wie etwa der Theätet oder der Phädon, können allerdings die Aristotelische Auffassung erklären. In ihnen wird der Anspruch der Sinneswahrnehmung, einzige Quelle des Wissens zu sein, schroff zurückgewiesen. Es mag daher nahe liegen, diejenige Welt, welche für Plato Erkenntnißgehalt hat, an einem transcendenteu Ort zu suchen, zumal Plato in dem einen Gespräch, nachdem

er die Annahme einer absoluten Bewegung und unbegrenzten Vielheit im All beseitigt hat, das entgegengesetzte Dogma von der unbewegten und raumlosen All-Einheit (Theaet. 179) ungeprüft läßt und in dem andern Gespräche, dem Phädon, sogar von den Ideen spricht, wie von Gegenständen, welche die Seele in einer vormenschlichen Seinsform geschaut hat. Daß Plato letzteres nur bildlich meint und sich hier, wie anderswo oft, der richtigen Auslegung des Lesers anvertraut, wird sich später ergeben.

Aristoteles hat für diese bildliche Ausdrucksweise nicht Sinn und Empfänglichkeit, er selbst bedient sich einer nüchternen, unmittelbaren Sprache — und mit Recht. Nur wird in dieser formalen Verschiedenheit seines schriftstellerischen Schaffens ein Grund für sein nur theilweise richtiges Verständniß Platos gesucht werden dürfen. Denn die Darstellungsform beider Männer ist aus ihrer philosophischen Natur hervorgegangen, nicht aus angenommener Manier. Doch davon später. Was den anderen Punkt betrifft, so beweisen die Dialoge Sophist und Parmenides zur Genüge, daß Plato, obwohl er sich den Eleaten wegen der reinen Geistigkeit ihres philosophischen Princips näher fühlt als den anderen Schulen, doch mit ihnen auf die Spitze getriebenen Lehren nicht harmonirt; sie, aber im Thäetet gleichsam in einem und demselben Athem mit den verachteten Sophisten zusammen abzuthun, das verbot ihm die Hochachtung vor der sittlichen Persönlichkeit der Eleaten, namentlich des Parmenides. In dem Charakter wie in der Lehre dieses zugleich „ehrwürdigen und furchtbaren Weisen voll edlen Tiefsinns“ (Theaetet 179) ehrt Plato die Erhabenheit der Gesinnung, die er von jedem Denker verlangt, der nach Wahrheit strebt. Darum sagt er vom Sophisten im gleichnamigen Dialog, man müsse ihn, der Alles verkörpere und das Greifbare für wahr halte, erst besser machen, ehe er einsehen könne, daß Gerechtigkeit und Vernunft Wesenseigenschaften der Seele seien, Realitäten, wenn auch nicht betastbar oder sichtbar. Er selbst begehrt, daß seine Metaphysik und seine Erkenntnistheorie von ethischer Seite gewürdigt werde. Die Nothwendigkeit einer solchen Würdigung Platos ergibt sich aus seinen Schriften, besonders dem Timäus, Philebus und dem Staat; in der aristotelischen Kritik ist dieser Gesichtspunkt allerdings nicht zu erkennen. Der einzige, von welchem sie geleitet wird, ist der logische. Läßt sich nun aber beweisen, daß Platos ethische oder ästhetische Natur für die Gestalt der Ideenlehre von entscheidender Wirksamkeit gewesen ist, ohne doch zu einer wirklichen Substantiirung der Ideen zu treiben, so muß damit der Beurtheilung, die Aristoteles ihr angedeihen ließ, der reale Boden entzogen werden. Denn logische Consequenzen noch so zwingender Art schweben in der Luft, wenn ihre Voraussetzungen nichtig sind.

Schon oben war gesagt, daß das positive Resultat der von Plato gegen die Sensualisten und die Eleaten geübten Kritik, die Lehre vom Begriff gewesen ist. Suchen wir den Bildungsproceß dieser Lehre in seinen wesentlichen Momenten zu erkennen.

Plato als Sokratiker mit der festen Zuversicht ausgestattet, daß ein theoretisches Ergreifen des Sittlichen möglich sei, übertrug diesen Glauben auf das gesammte Gebiet des Seienden; derselbe ward ihm Leuchte inmitten der wissenschaftlichen Nacht, die ihn umfing, als er stand zwischen den beiden gleich starren Prinzipien des absoluten Werdens, das nur Wahrnehmung gestattet, und des absoluten Seins, das jeder Verwandtschaft und Ähnlichkeit mit der sichtbaren Welt entbehrt.

Wohin führte ihn nun dieser Glaube, diese Gesinnung?

Der Dialog Kratylus, bekanntlich reich an Worterklärungen, die etymologisch bedenklich, doch einen Beweis von der Lebendigkeit geben, mit welcher Plato die Sprachform empfand, enthält die tief-sinnige definitivische Erklärung: *ἀνθρώπος ὁ ἀναθρώπων ἀδρωπεν*, Mensch derjenige, welcher bedenkt,

was er gesehen hat. (Cratyl. 399.) Hiermit wird der Mensch dem Thiere entgegengestellt, welches ebenfalls sieht, aber nicht bedenkt, während jener das Wahrgenommene in sich erwägt und vergleicht. Plato gesteht also der Sinnewelt eine das Denken anregende und ihm Stoff zur Thätigkeit darbietende Wirksamkeit zu. Genau dem entsprechend stellt er dieses Verhältniß im Phädon und besonders ausführlich im Theätet dar. Der äußere Gegenstand und die Sinnesorgane des Leibes werden zunächst in Verbindung gesetzt; beide, homogener Natur, weil den vergänglichen Dingen angehörig, gerathen in Bewegung, die von außen her als Erregung activ, von innen heraus als Erregtheit der Sinne passiv ist. Das Product dieser beiden gegenseitigen Bewegungen ist die αἰσθησις (Theaet. 156), die Wahrnehmung. Die reine Passivität der Sinne folgt für Plato daraus, daß die Wahrnehmung nicht in ihnen, sondern in der Seele zum Bewußtsein kommt. Auge und Ohr sind nur die Media des Sehens und Hörens, sie lassen den Gegenstand hinein: „εἰς μίαν τινὰ ἰδέαν, εἰς ψυχὴν εἰς ὃ, τι δεῖ καλεῖν, πάντα ταῦτα συντίθει, ἢ διὰ τούτων οἷον ὀργάνων αἰσθηόμεθα ὅσα αἰσθητά.“ (Theaet. 184.) „Alles strebt zusammen nach einem Mittelpunkte (Vorstellenden?) hin, mag er nun Seele oder wie sonst zu nennen sein, mit welchem wir, gleichsam durch diese Organe hindurch es empfangend, alles Wahrnehmbare wahrnehmen.“ Die Seele erscheint hier als Einigerin und Beherrscherin der Sinne, die sie des Dienstes entläßt, wenn sie ihre Botschaft empfangen hat; und wenn die Sinne nur eine passive Bewegung haben, so ist die Seele selbst, wie es im Soph. 248 heißt, activ im Acte des Erkennens. Daher sind die auf die Wahrnehmung folgenden Vorgänge rein innerlicher Natur. Das Vorstellen, die Vergleichung, Verbindung und Trennung von Vorstellungen, endlich das zusammenfassende Schließen und Urtheilen vollzieht die Seele im stillen Gespräch mit sich selber ohne Mitwirkung der Außenwelt, sie gelangt zur Erkenntniß in völliger Beschränkung auf sich selbst. Ist nun aber die Erkenntniß von der Sinnewahrnehmung gänzlich verschieden, dagegen in genetischer und formaler Beziehung durchaus der Subjectivität der Seele homogen, so muß sie in materieller Hinsicht, inwiefern sie Wahrheit enthalten will, einen der realen Welt entsprechenden Inhalt haben können. Wie ist das möglich? Welcher Theil des zu erkennenden Objectes ist geeignet, die Erkenntnißmaterie zu liefern? Auf diese Frage antwortet nicht der Theätet sondern der Sophist, der schon in seiner äußeren Form anzeigt, daß er die im Theätet begonnenen Untersuchungen fortsetzt. Plato ist der Ansicht, daß das Denken, wenn die Gegenstände vermittelt der Sinnewahrnehmung Vorstellung werden können, auf sich selbst zurückgezogen, nun diese Vorstellungen auch so verarbeiten kann, daß die zufälligen Eigenschaften der Dinge, welche durch die Sinne mit eingeführt worden sind, ausscheiden und das wahre Wesen jener als Wissen zurückbleibt. Zu diesem Zwecke bedarf es aber einer Correctur der eleatischen Lehre. Ist der Hauptsatz derselben, daß das einzige wahre Prädikat, welches dem All zukomme, das Sein sei, begründet, so macht sie wie die Sophisten die Wissenschaft unmöglich. Diese nehmen ihr Wahrheit und Beweiskraft, jene den Inhalt. Und doch bietet dem Plato das absolute Sein der Eleaten, dem sie eigentlich im Widerspruch mit ihrem eigenen Grundsatz ewige Selbstgleichheit zuerkennen, das allgemeine Schema, in welches sich nach Plato jede wissenschaftliche Erkenntniß einfügen muß. Läßt sich daher dieses leere, aber ewig sich selbst gleiche Sein mit einem positiven und mannigfaltigen Inhalt erfüllen, ist die Welt im Stande aus all ihren wandelbaren Erscheinungen ein Gewisses, Festes in jene Leere hineinzuthun, so eröffnet sich die Aussicht auf eine unendliche Fülle von Erkenntnißobjecten und von eben so vielen unumstößlichen Wahrheiten. Plato sieht keinen andern Weg zu diesem Ziel als Zurückführung des Seins aus seiner unergiebigem Abgeschlossenheit in die Welt des Werdens, des eleatischen Nichtseins. Die Vermählung dieser beiden scheint ihm das Licht der Erkenntniß zu verheißen, analog

etwa der Vereinigung der ungleichnamigen Pole, aus welcher der elektrische Funke entspringt. Daher unterwirft er im Sophist diese beiden Gegensätze einer gründlichen Prüfung, welche ergibt, daß Sein und Nichtsein in äußerster Abstractheit genommen mit sich selbst in Widerspruch gerathen. Das Nichtsein entzieht sich jeder prädikativen Bestimmung, nicht allein der allgemeinsten „etwas“, sondern auch der Negation; andernfalls man von ihm reden müßte, wie von einem Seienden. Und doch, wenn man die Möglichkeit einer falschen Vorstellung zugebe, die darin bestehe, das Seiende für nicht seiend und umgekehrt zu erklären, so verleihe man dem Nichtsein mindestens als Vorstellung Existenz. Mithin sei man gezwungen, ihm ein relatives Sein zuzugestehen. Wenn man dagegen das Sein als Einheit ($\tauὸ \epsilonἷν ὄν$) gedacht vom All ($\tauὸ ὅλον$ oder $\piᾶν$) aussage, wie es von Seiten der Eleaten geschehe, so vervielfältige und zerstückele es sich entweder, wenn es mit dem All identisch sei, das als Ganzes zusammengesetzt und theilbar sein müsse; oder es nehme die Negation in sich auf, wenn es vom All unterschieden werde. Das einige Sein ver falle also seinem conträren Gegensatz, sei es als Vielheit, sei es als Nichtsein.

Diese Consequenzen zwingen mit logischer Nothwendigkeit, beide Prinzipien mit einander zu verbinden und jedes von ihnen an den wesentlichen Attributen des andern theilnehmen zu lassen. Ist Ruhe und Sichselbstgleichheit Wesen des Seins, so muß sie auch dem Nichtsein zukommen und auch mitten in der Bewegung des Werdens muß es ruhende Punkte geben, während umgekehrt das unbewegte Sein in Fluß geräth und die Möglichkeit der Bewegung und der Annäherung an das Gebiet des Werdens in sich aufnimmt. Ist Einheit das Wesen des Seins, so muß sie sich auch in der Vielheit der Erscheinungswelt als constructive Kraft vorfinden und andererseits selbst die Vielheit zu umspannen im Stande sein.

Dieser logischen Forderung muß die physische Wirklichkeit entsprechen, Sein und Nichtsein, Ruhe und Bewegung, müssen im All in eine Gemeinschaft ($\kappaοινωνία$) treten, in welcher Jedes sich zugleich activ und passiv verhält, zugleich das Wesen des Andern bestimmend und vom Wesen des Andern empfangend (denn $\kappaοινωνεῖν$ wird definiert als $\piάθημα ἢ ποιήμα ἐκ δυνάμεως τῶς ἀπὸ τῶν πρὸς ἄλληλα ζυνιόντων γινόμενον$ Soph. 248). Repräsentant des Characters dieser Gemeinschaft ist der Mensch selbst, „der durch den Leib verbunden ist mit dem Werden vermittelt der Sinneswahrnehmung, durch die Seele aber mit dem wahrhaftigen Sein vermittelt des Denkens“ — $σώματι ἡμᾶς γενέσει δι' αἰσθήσεως κοινωνεῖν, διὰ λογισμοῦ δὲ ψυχῇ πρὸς τὴν ὄντως οὐσίαν.$ (ibid.).

In der objectiven Welt aber stellt sich dies Verhältniß dar als Gebundensein der vergänglichen Einzeldinge an unvergängliche typische Formen, des Individuums an die Gesetze seiner Art und Gattung.

Die nächste Form, unter deren Herrschaft das Individuum steht, ist die Art. Diese ist bei der unerschöpflichen Gestaltungskraft des einmal in Bewegung gekommenen, thätig gewordenen Seins, nicht nur eine, sondern selbst unendlich vielfach und vielgestaltig, so daß jede Art ein selbständiges Ganzes bildet, eine von den andern Arten gesonderte Einheit. Da aber alle Arten Seinsformen sind, so sind sie urverwandt, und in Folge dessen gruppieren sich zunächst einige nach diesen, andere nach jenen gemeinsamen Eigenthümlichkeiten zu höheren Einheiten, deren jede eine Gattung bildet. Derselbe Prozeß wiederholt sich im Verhältniß der Gattungen zu einander, auch sie gehen Verbindungen ein, und es entstehen noch höhere Einheiten, etwa die Familie u. s. w. Daher sind diese Seinsformen zugleich homogener und heterogener Natur, letzteres, wenn sie innerhalb derselben Bildungsstufe betrachtet werden, ersteres wenn man von einer höheren auf sie herabblickt (cf. Soph. 254). Das

wesentlichste Merkmal ihrer Verwandtschaft ist jedoch, daß sie sämmtlich das wahre Sein und Wesen der Erscheinungswelt bilden.

Geht also die Wissenschaft auf die Erforschung des Seins aus, so sind ihre Erkenntniß-objecte nicht die Individuen, die alle gleichmäßig dem Entstehen und Vergehen unterworfen sind, sondern jene Gattungen und Arten, die nimmer werden und immer sind.

Und so vollendet sich die im Theätet nicht zum Abschluß gelangte Erkenntnißlehre im Sophisten, indem ihr ein Inhalt geboten wird, welcher dem erkennenden Geiste selber angemessen ist.

Wenn das Characteristische der Art darin besteht, daß sie die wesentlichen Eigenschaften der ihr zugehörigen Dinge typisch in sich vereinigt, wenn ferner die Arten, an sich von einander unabhängig und getrennt, sich doch unter dem Gesichtspunkt der höheren Gattung zusammenschließen und umgekehrt auch die Gattung zu jeder der umschlossenen Arten herabzusteigen vermag, so muß die Erkenntniß Formen suchen, die diesem natürlichen Verhältniß entsprechen, diese Formen sind die Begriffe.

Im Begriffe hat das Denken das subjective Correlat der Art und Gattung. Daher nennt Plato ihn wie diese *γένος* und *εἶδος*. Auch er ist die Einheit der wesentlichen Merkmale der zugehörigen Gattung und Art, auch er kann sich bald durch Fortlassung des Artunterschiedes zu jener erweitern, bald zu dieser zusammenziehen, indem er jenen Unterschied wieder aufnimmt. Plato erklärt daher die Begriffsbildung und besonders die Klassifikation der Begriffe (*τὸ κατὰ γένη διαίρεσθαι καὶ μὴτε τὰ τὸν εἶδος ἕτερον ἢ γήσασθαι μὴτε ἕτερον ὄν τὰ τὸν* [Soph. 254]) für die Aufgabe der dialectischen Kunst. Sie hat die ewigen Seinsformen des Alls begrifflich zu erfassen und ihre Beziehungen untereinander festzustellen. Aus dieser Aufgabe ergiebt sich für Plato von selbst die Grenze der Wissenschaft, wenigstens nach unten hin, nach der Seite der Erscheinungswelt. Plato hat diese im Gegensatz zu den Eleaten in den Kreis der Wissenschaft hineingezogen, aber nur insoweit als sie typische Formen enthält, die sich in Begriffe umsetzen lassen. Was der begriffsmäßigen Bestimmung sich entzieht, ist nicht Gegenstand der Erkenntniß, es ist die für die Wissenschaft in das Nichtsein zurück-sinkende zahllose und unbegrenzte Welt der Einzeldinge (das *ἄπειρον*). Doch warnt Plato vor zu enger Begrenzung des Erkennbaren, er verlangt das *ἄπειρον* möglichst weit hinaus zu schieben und von dem höchsten Gattungsbegriff bis zu ihm nicht über allzu wenige Stufen hinabzugehen. In extremstem Maße hatten dieses Fehlers sich die Eleaten schuldig gemacht, ihnen nahe kommen darin die Anhänger des Euclides aus Megara; diese werden deshalb im Philebus (p. 14—17) bekämpft.

Die Megariker lassen außer ihrem Einheitsprinzip, das sie sokratisch das Gute nennen, eine weitere Vielheit der Erkenntniß und des Seins nicht zu, für sie, die Alles Uebrige bestreiten, giebt es also keine Begriffslehre, die doch Bedingung des fortschreitenden Wissens ist und die Plato als das Geschenk eines wohlthätigen Prometheus an Werth dem Feuer gleichsetzt. Denn sie lehrt die Deduction des Besonderen aus dem Allgemeinen und umgekehrt die Abstraction des Allgemeinen aus dem Besonderen. Beide Erkenntnißmethoden erheischen aber ein sorgfames Verfahren von gleichsam mathematischer Genauigkeit. Umschließt nämlich der Gattungsbegriff die Artbegriffe und sogar die Individuen, was schon die Sprache durch die Gleichnamigkeit aller anzeigt, so ist er eine Einheit, die der in ihr enthaltenen Vielheit ihren Antheil am Sein sichert. Nur muß diese Vielheit genau bestimmt und als *Wievielheit* erkannt werden. Dies geschieht zunächst durch Zerlegung des Einheitsbegriffes in die bestimmte Zahl der in ihm enthaltenen Begriffe; mit jedem dieser letzteren wird dann dies Verfahren von neuem angestellt und so fort, bis eine solche Zerlegung nicht mehr möglich ist, d. h. bis man bei den unzähligen Individuen angelangt ist. Diese bilden dann das *ἄπειρον*, das Unbegrenzte,

während der oberste Begriff sammt allen Mittelgliedern (*τὰ μέγα εἶδη*), das *πέρας*, das Begrenzte, ist, welches sich nach Inhalt und Umfang scharf bestimmt. Plato veranschaulicht diesen Uebergang vom Begrenzten zum Unbegrenzten an mehreren Beispielen, unter andern an der Lautlehre. Der Laut, den die menschliche Stimme hervorbringt, ist seinem Wesen nach nur Eines, aber es giebt unzählig viele Laute. Zu erkennen, wie viele und welcherlei Formen er zuläßt, ist Aufgabe des Sprachforschers. Das ausgeführteste Beispiel dieses deducirenden Verfahrens giebt der Sophist, in welchem aus dem Begriff der Kunst, die sich zunächst zweitheilig als hervorbringende und als erwerbende darstellt, sämtliche auf einen dieser beiden Zwecke gerichtete Thätigkeiten abgeleitet werden (cf. 218—232 und 265 bis zum Schluß). Dieselbe Berücksichtigung der Mittelglieder verlangt Plato von demjenigen, welcher von dem Unbegrenzten zur begrenzten Einheit, d. h. vom Individuum zu seinem höchsten Gattungsbegriff aufsteigen will. Auch diese Erkenntnißart wird an der Lautlehre verdeutlicht.¹⁾

Nachdem wir die Hauptpunkte der Lehre vom Begriff erörtert haben, fassen wir das Ergebnis in folgenden Sätzen zusammen:

1. Die Seele empfängt ihre Erkenntnißobjekte vermittelt der Wahrnehmung aus der Erscheinungswelt.
2. Nicht die Erscheinungen, sondern die wahren Seinsformen derselben, die Gattungen und Arten sind der wissenschaftlichen Erkenntniß erreichbar.
3. Die Form des Wissens ist der Begriff, der das gesammte Sein zu umspannen vermag; er ist die dem menschlichen Denkvermögen adäquate Form der Gattung, welche sich ergibt, wenn von denjenigen Eigenschaften abstrahirt wird, welche das Individuum constituiren.
4. Der Begriff als subjectives Correlat hat seinen Sitz nirgend anders als in der erkennenden Seele.

Treffen diese Sätze die wahre Meinung des Plato, so erscheint er als Vollender der Sokratis, nicht bloß deshalb, weil er die Bildung des Begriffes, seinen Inhalt und Umfang theoretisch bestimmt, sondern besonders, weil er den Begriff zum weltumfassenden Prinzip der Erkenntniß erhebt. Daher darf unzweifelhaft behauptet werden, daß Plato sich eine Hypostasirung der Begriffe im Aristotelischen Sinne nicht hat zu Schulden kommen lassen, vielmehr gebührt ihm Antheil an dem lobenden und zustimmenden Urtheil, welches Aristoteles über diejenigen Denker ausspricht, welche die Seele für den Ort der Ideen halten (de an. III. cap. 4). Und so erklärt sich denn auch jenes verhängnißvolle und räthelhafte Theilhaben (*μετέχειν*), welches Aristoteles so unermülich verspottet. Wenn im Kratylus (pag. 393 flg.) gezeigt wird, daß die Wörter Gattungen bezeichnen und darum auch Individuen, so stellt sich das Theilnehmen sprachlich als Gleichnamigkeit von Begriff und Ding dar, logisch als Umfaßtwerden des Individuums von Art- und Gattungsbegriff. Die Dinge haben an den Begriffen Theil, soweit sie in dieser Erkenntnißform aufgehen, in ihrem übrigen Theile existiren sie nicht d. h. sind sie nicht Gegenstand des Denkens. Deswegen kennt die Wissenschaft den gewöhnlichen

¹⁾ Vielleicht findet des Aristoteles Mittheilung, Plato habe für den Begriff zwei Prinzipien angenommen, ein formales (das *εἶναι*) und ein materielles (das *μέγα καὶ μικρόν*), für welche aus Platos Schriften ein directer Beleg sich nicht ergibt, aus dem Philebus wenigstens ihre Erklärung. Der Begriff als solcher ist stets eine Einheit, aber indem er das Vermögen in sich hat, seinen Umfang zu erweitern und zu verengen, stellt er sich bald als ein Großes, bald als ein Kleines dar, welche Gegensätze vom höchsten Gattungsbegriff als der Ureinheit umfaßt werden. Jenes *μέγα καὶ μικρόν* scheint also nicht auf den Stoff des Begriffes, sondern auf die dynamisch in ihm liegende Veränderlichkeit seines Umfangs hinzudeuten.

Maßstab, mit welchem das Leben den Werth der Dinge abschätzt, nicht. Nichts ist ihr gering, so lange Aussicht ist, etwas der begrifflichen Welt theilhaftig zu machen. Daher muß sich im Parmenides der junge Sokrates, der für so niedrige Gegenstände, wie Haar, Koth die Möglichkeit begrifflicher Fassung nur zögernd zugiebt, die Zurechtweisung gefallen lassen, daß ihn die Philosophie noch nicht völlig ergriffen habe, vielmehr theilweise noch die Rücksicht auf menschliche Meinungen beherrsche. Im Phaedon wird der erkennende Geist selbst als Urheber dieser Theilnahme angesehen, der die Dinge aus der sichtbaren Welt zur begrifflichen Wesenheit führt (*ἐπι ταύτην (οὐσίαν) πάντα ἐκ τῶν αἰσθησέων ἀνατρέγουεν*). Je allgemeiner ein Begriff ist, desto größer die Zahl der Wesen, die unter ihn subsumirt werden. So hat am Seinsbegriff Alles Theil (*πάν τοῦ ὄντος μετέχει* Soph. 256), ebenso an den allgemeinen der Natur des erkennenden Subjects entsprechenden Beziehungsbegriffen, wie Identität, Verschiedenheit, Bewegung Ruhe u. (Soph. 255.)

Ich kann diese Betrachtung über das Verhältniß des Platonischen Begriffs zum Einzeldinge nicht ohne einen Blick auf die Behandlung dieses Gegenstandes im Parmenides abschließen. Dieser Dialog nämlich scheint der Berechtigung meiner Ansicht, daß der Begriff inneres Eigenthum des denkenden Subjects, Wissensform des Objectiven sei und als solche nicht selbst objective Existenz neben den Einzeldingen habe, zu widersprechen.

Zwar habe ich, wie es scheint, den Sokrates auf meiner Seite, der die Frage aufwirft, ob nicht der Begriff nur ein Gedanke (*νόημα*) sei und ihm als solchem nirgends anders zu sein zukomme als in der Seele (Parm. 133); jedoch Parmenides erwidert, daß in diesem Falle die Dinge mit Gedanken begabt seien und so Alles denke oder aber, daß etwas Gedanken in sich tragen könne, ohne doch zu denken. So absonderlich und unhaltbar die Folgerung auch ist, sie schließt jedenfalls die Verwerfung der Sokratischen Annahme und damit auch der meinigen in sich. Dieser Schwierigkeit wäre leicht zu entgehen, wenn die Gründe, welche Ueberweg für die Unrechtlichkeit des Dialogs geltend zu machen sucht, überzeugender Natur wären; da sie dies aber keineswegs sind, vielmehr an dem Platonischen Ursprunge festzuhalten ist, so gilt es, den Widerspruch des Parmenides zu erklären. Zunächst muß constatirt werden, daß auch die entgegengesetzte Ansicht, nach welcher die Begriffe ein transscendentales oder selbständiges Dasein neben den Dingen haben sollen (die Basis der aristotelischen Polemik), ebenso entschieden verworfen wird, daß überhaupt der Dialog zu einem positiven Satz über beider Verhältniß, über die Art ihrer Gemeinschaft nicht gelangt. Dieser scheinbar entscheidungslose Verlauf läßt nur eine Deutung zu. Führer des Gedankenganges ist Parmenides, der als Eleat einen förmlich und begrifflich definirten Bund zwischen dem Eins und der Vielheit unter keiner Bedingung gestatten darf. Sein andächtiger und immer respectvoll zustimmender Zuhörer ist der noch jugendliche Sokrates, der doch in allen anderen Dialogen mit dem ganzen Gewicht seiner Persönlichkeit für Platos Lehren eintritt. Ich stehe daher nicht an, zu glauben, daß Plato in diesem Werke absichtlich das Stadium seines eigenen Schwankens und Zweiseln über die später erst gefestete Lehre beschrieben und dadurch bewiesen hat, wie klar er alle Schwierigkeiten erkannt, alle möglichen Einwürfe im Voraus gesehen und wie sorgfältig er ihr Für und Wider erwogen hatte. Wie sehr aber Plato von der Nothwendigkeit seiner Begriffslehre überzeugt war, dafür bietet grade der Parmenides zwei schlagende Belege. 1. Der zweite Theil der Untersuchung beweist auf das Gründlichste, daß das Eins und die Vielheit sich gegenseitig mit Nothwendigkeit voraussetzen und daß ihre absolute Trennung zu logischen Widersprüchen führt. 2. Nachdem er im ersten Theil durch Parmenides jeden Vorwurf über die Formel der Wechselbeziehung zwischen Begriff und Ding hat zurückweisen lassen,

schließt er diese Erörterung mit dem Ausspruch, daß derjenige die Erkennbarkeit des Begriffs, d. h. die Wissenschaft vernichte, welcher die Nothwendigkeit einer inneren Gemeinschaft im Prinzip leugne: *εἰ τις μὴ εἰσείη εἶδη τῶν ὄντων εἶναι μηδὲ τι ὁριεῖται εἶδος ἐνὸς ἐκάστου, οὐδὲ ὅποι τρέψει τὴν διάνοιαν ἔξει, μὴ ἐὼν ἰδέαν τῶν ὄντων ἐκάστου τὴν ἀληθῆ ἀεὶ εἶναι, καὶ οὕτω τὴν τοῦ διαλέγεσθαι δύναμιν παντάπασιν διαφθερεῖ* (Parm. 135).

Ich nehme daher keinen Anstand, dem Parmenides seine gegen mich beweisende Kraft abzuspochen.

VI.

Wir verfolgen nunmehr die weitere Entwicklung der Platonischen Erkenntnistheorie und versuchen namentlich nachzuweisen, inwiefern die ethisch-ästhetische Natur des Philosophen auf dieselbe entscheidend eingewirkt hat. Wenn Plato im Begriff die Welt nach ihrer Gliederung in Gattungen und Arten zu erfassen trachtete, und wenn er in diesen letzteren die ewigen und wahren Formen alles Seins sah, so war er nicht weit davon entfernt, ein absolutes Urwesen zu postuliren, welches mit höchster Weisheit und Schöpferkraft zugleich begabt, jene Formen intellectuall concipirt und in objectives Dasein gerufen hat. That er diesen Schritt, so mußte er den Charakter dieses Urwesens im Kosmos, im Denken wie im Sein wiederfinden, und von ihm die Gattung sowohl wie den Begriff, in welchem Denken und Sein zur Einheit kommen, beherrschen lassen.

Und so ist es geschehen. Plato fordert für seine Welt die Gottheit, er nennt sie ihrem Grundwesen nach das Gute an sich oder die Idee des Guten¹⁾. Zwar ist er sich bewußt, daß das menschliche Erkenntnißvermögen an sie nicht heranreicht und eine homogene Form der Vorstellung von ihr nimmer gewinnen kann, aber er lebt und webt als Philosoph in der Ueberzeugung, daß sie der Ursprung des Alls im vollen Umfange seiner Realität ist. Diese Ueberzeugung leitet und vollendet ebenso sehr seine Wissenschaftslehre, wie sie seine kosmogonischen und politischen Theorien adelt. Darum sagt er von der objectiven Welt (Republ. VI. 509): „Wie die Sonne den sichtbaren Dingen Entstehen, Wachstum und Nahrung verleiht, so haben die Gegenstände des Erkennens ihr Sein und ihre Wesenheit in Folge des Guten;“ und von der Erkenntniß: „Als Ursache des Wissens und der Wahrheit denke Dir die Idee des Guten.“

Die welt schöpferische Wirksamkeit seines Prinzips legt Plato im Timäus dar, nachdem er das treibende Motiv und den Zweck, welchen der Schöpfer verfolgte, genannt hat: „Er war gut und frei von Neid, darum wollte er, daß Alles ihm so ähnlich wie möglich sei.“ (Tim. p. 29).

Wie der Künstler, welcher nach einem inneren Ideal arbeitet, schuf er, aus seinem eigenen Wesen schöpfend — im Hinblick auf eine neben ihm stehende Welt vollkommener Urbilder, sagt Plato — zunächst die Weltseele, den beseelten und vernünftigen Urganismus des Lebens (*ζῶον ἐμψυχον ἐννοον*), welchem er die Mission übertrug, die an sich nur dynamisch vorhandene, gestaltlose und unsichtbare, aber für jede Bestimmung empfängliche Materie (*ἀνόρατον εἶδος τι καὶ ἄμορφον πανδεχές* p. 50) zu durchdringen und zu organisiren. Der ganze Kosmos, soweit die Ma-

¹⁾ Aristoteles Behauptung, daß Plato die Gottheit und die Idee des Guten getrennt habe, reducirt sich darauf, daß Plato allerdings die Persönlichkeit Gottes nicht scharf hervortreten läßt, ihn vielmehr unter dem Gesichtspunkte der Idee des Guten betrachtet, der Quintessenz seines Wesens.

terie sich ergreifen ließ, ward daher befeelt und die einzelnen Gebilde nach dem Grade der Ergriffenheit befeelte Wesen höherer und niederer Art (Gestirne, Mensch, Thier, Pflanze etc.). In der unendlichen Fülle der Gestalten gewann der göttliche Gedanke objectives Sein; hier die Gattungen und Arten, dort die denkenden und erkenntnißfähigen Seelen, sie alle zeugten von der göttlichen Güte und Vollkommenheit, die sich als constituirendes Prinzip durch das All hindurch zog.

Erscheint das Gute im Timäus als die ethische Ursache des realen Seins, so beweist es im Philebus seine ästhetische Kraft, indem es als Urbild des Ebenmaßes und der Schönheit die Welt harmonisch gestaltet.

Wir hatten schon oben gesehen, wie Plato die intelligible Welt (Gattung, Art) und das was ihm der Erkenntniß unzugänglich schien (das Individuum), unter die Gegensätze des *πέρας* (Begrenzendes, Bestimmendes) und des *ἄπειρον* (Unbegrenztes, Unbestimmtes und Unbestimmbares) stellte.

Wenn er aber der Wissenschaft die Pflicht auferlegt, diese Gegensätze möglichst zu vermitteln und an einander zu rücken, so thut er dies im Bewußtsein, daß sie objectiv auf das innigste verbunden, ja ausgeglichen sind, und daß die wirkliche Welt nur durch diese Versöhnung und Verbindung zum Dasein gelangt ist.

So wird im Timäus das *ἄπειρον* real, indem es die Weltseele in sich aufnimmt, im Philebus durch Einbildung (Einnischung) des offenbar mit der Weltseele identischen Elements, des *πέρας*. Das Unbegrenzte, welches wir von dort als das unbestimmte, aber gestaltbare stoffliche Substrat kennen, erhält in letztgenanntem Dialoge verschiedene Prädikate, die sich alle unter dem Begriff des Maßlosen vereinigen lassen; es ist ein Complex conträrer Unterschiede, die unaufhörlich gegen einander fluthen und sich gegenseitig aufheben (das Mehr und Weniger, das Wärmer und Kälter, das Stärker und Schwächer, das Schneller und Langsamer etc.).

In dieses Chaos tritt auf Geheiß der Gottheit, die ausdrücklich bewegende Ursache genannt wird, das *πέρας*, die Grenze, das Maß (die Weltseele des Timäus), beruhigend, ausgleichend und gesetzgebend ein, indem es die ganze Weite des Umkreises, welchen das All ausfüllen soll, jener Weltseele gleich wie ein ungeheures Netz umspannt. Ist aber der Entschluß zur Schöpfung hervorgegangen aus neidloser Güte, so muß das *πέρας* Ausdruck des Guten sein und es in die Welt hineinbringen, damit diese in allen ihren Theilen von ihm als dem einen Gesetz gebildet und beherrscht wird. Das Gute also als *πέρας* bindet die ungezähmten Kräfte, gestaltet die formlosen Massen und durchdringt das All mit dem Prinzip, welches allein das Einzelne wie das Ganze im Gleichgewicht erhält und erst dadurch jedem Dasein seine volle Geltung und Wirksamkeit sichert, — mit Ebenmaß (*συμμετρία*), das sich der Anschauung als Schönheit darstellt. Unendlich reich gestaltet, trägt die junge Welt doch in allen Gebilden ihrer Ausdehnung das Gepräge göttlicher Urgedanken, Ideen, welche zu einander selbst in ebennäßigem Verhältniß stehen. Gruppiren sich also die individuellen Erscheinungen nach Gattungen und Arten, so ist jede dieser letzteren die innenweltliche Form einer mustergültigen Urdee, die sich ewig und immer von Neuem innerhalb des ihr angewiesenen Kreises manifestirt. Sie wirkt in den Naturdingen einer Art als das Gesetz ihres Lebens, kommt aber auch äußerlich an ihnen zur Sichtbarkeit, in mathematisch bestimmbarer, immer sich selbst gleichbleibender Form und Körperlichkeit. Daher sind für Plato die mathematischen Formen, indem sie sich im ganzen Raum, an den irdischen Dingen wie an den Gestirnen und ihren Bewegungen, unabhängig von der Zeit und stets gleichartig zeigen, die gleichsam in die Augen springenden Beweise sowohl der Ewigkeit und Unveränderlichkeit der gestaltenden göttlichen Gedanken, der Ideen, wie des in der Weltbildung herrschenden Ebenmaßes.

Aber keineswegs erklärt Plato sie, wie Aristoteles meint, für Existenzen für sich, für Mittelwesen zwischen den Sinnendingen und den Ideen, ebenso wenig wie er den Ideen, nachdem sie einmal aus der göttlichen Vernunft hervorgegangen und weltbildnerisch geworden sind, einen andern Wohnsitz giebt als in den Gattungen und Arten der Natur oder in der erkennenden Seele. Sie sind vielmehr alle drei vereinigt und nur begrifflich trennbar. Die geometrischen Formen aber, in welchen die Ideen zur Erscheinung kommen, sind die Symbole der Weltharmonie.¹⁾

Diese ewigen Formen und Ideen machen die Welt wahrhaft feind und schön zugleich, weil sie durchweg gleich- und ebennäßig mit dem göttlichen Urbilde übereinstimmt. Darum stand an ihrer Wiege die Schönheitsgöttin selbst, nicht die Schützerin der gemeinen und maßlosen Lust, die der Haufe und Philebus verehrt, sondern die Göttin des Maßes, die jedem Uebermuthe, dem der Elemente wie dem der Begierden, seine Grenze setzt (Phil. 26)²⁾. Eine solche Welt ist, wie es im durchweg poetisch gefärbten Phädrus heißt, ein herrliches Schauspiel selbst für die seligen Götter. Sie stehen auf dem Himmelsgewölbe und schauen die objective Gestalt an, welche ihr inneres Wesen im Kosmos angenommen hat. Die Wirkung dieses Betrachtens ist Freude, die beglückende Empfindung des Ebenmaßes zwischen Wollen und Vollbringen. Denn die reine Freude ist, wie sie den von ihr Ergriffenen verschönt, selbst ästhetischen Ursprunges.

So erweist sich denn das Gute in seiner weltbildnerischen Wirksamkeit überall als die Schönheit selbst. Wenn Plato im Hippias maj. (297) das Schöne Vater des Guten nennt, so gesteht er im Philebus (p. 64), daß ihm eine treffendere Definition des Guten, als es die auf dem Ebenmaß beruhende Schönheit an sich zu nennen, nicht möglich sei. „Das Wesen des Guten“, sagt er, „ist uns in die Natur des Schönen entwichen; denn Maß und Ebenmaß ist doch wohl überall das, woraus Schönheit und alles Edle wird“ (p. 64). Und wollen wir fragen, was Schönheit sei, so werden wir kurz vor dieser Stelle belehrt, daß das Sinnlichschöne höchstens an sie erinnert, sie selbst aber nur geistig erfaßt wird als körperlose Ordnung (*ἀσώματος τις κόσμος*), die am Körper selbst hervortritt, wenn ihn die Seele beherrscht.

War Plato von der Ueberzeugung durchdrungen, daß die Welt in allen ihren Erscheinungen Ebenmaß und Schönheit und durch diese beiden Wahrheit d. h. Gottähnlichkeit habe, so mußte er von dieser Ueberzeugung in seiner Erkenntnistheorie auf das Wesentlichste beeinflusst werden, er mußte für das Erkennen auch einen Ausdruck suchen, der formal und inhaltlich jenem Dreiverein ebenbürtig entspräche. Was er vom wahren Staat verlangt, daß derselbe der Mensch im Großen sei und sämtliche Kräfte und Tugenden der Seele zur harmonischen Vereinigung und lebendigen Thätigkeit für das Gemeinwohl berufe, das durfte die Wissenschaftslehre für sich selbst nicht gänzlich aus den Augen verlieren. Diesem Bedürfnis genügt der Begriff nicht. Die Begriffsbildung geschieht durch discursive Verstandesthätigkeit. Das Denken sondert die einzelnen übereinstimmenden Merkmale gleich-

¹⁾ Der Bericht des Aristoteles über die objective Welt, auf welche Plato seine Erkenntnistheorie stützt, ist, wie mir scheint, hiernach folgendermaßen zu corrigiren: Gott ist absolute Einheit (ἓν), vermag aber seinem Wesen unendlich vielfache Gestaltung zu geben (τὸ μέγα καὶ μικρόν). Als schlechtthin gut und schön (καλὸν καὶ ἀγαθὸν καθ' αὐτό) will er, daß das ἀπειρον, welches der Gestaltung harret, sich mit seinem göttlichen Wesen erfülle. Dieses tritt als schöpferischer Gedanke, als πῆγας, in das ἀπειρον, bildet die Erscheinungswelt und erschließt sich dem Erkenntnisvermögen äußerlich als mathematische Form, innerlich als Idee (cf. S. 23. Anmerk.). —

²⁾ Daß hier unter ἡ θεός Aphrodite selbst gemeint ist, beweist der Gedanke und sein Zusammenhang mit Aussprüchen auf S. 12 und 22, wo Aphrodite geradezu genannt wird.

artiger Dinge von den nicht übereinstimmenden ab und sucht sie zu einer Gesamtvorstellung zu vereinigen. Wie aber die Sprache diese Merkmale nur nach einander nennen kann, so vermag auch das Denken sich des fertigen Begriffs, sowohl seinem Inhalte wie seinem Umfange nach nicht anders bewußt zu werden, als indem es die Merkmale oder die Arten einzeln vorstellt und fordert, daß sie zusammengehalten werden zur Einheit. Diese Forderung ist weniger berechtigt durch das Vermögen des Verstandes ¹⁾ sie zu erfüllen, als durch die Voraussetzung, daß das Erkenntnißobject selbst eine Einheit sei, daß es die Einzelheiten, aus denen es besteht, zu einer bildartigen Gestalt wirklich und untrennbar zusammenhält, ohne welche es aufhören würde besondere Erscheinung des allgemeinen Ebenmaßes und Schönen zu sein. Die Schönheit will nicht definiert, sondern angeschaut werden; dem Begriff fehlt die Anschaulichkeit, er entbehrt also des wesentlichen Merkmals seines Gegenstandes. Die Erkenntniß bedarf daher einer über den Begriff hinaus gesteigerten Wissensform und sucht dieselbe zu gewinnen, indem sie sämtliche Kräfte der Seele neben dem Verstande zur Mitthätigkeit beruft, vor Allem die Phantasie, das Anschauungsvermögen. Das Product dieses gemeinsamen Wirkens ist die Idee, die intellectuelle Anschauung, die ihr Object als Bild erfäßt, genau so sichtbar dem geistigen Auge wie das sinnliche Bild dem leiblichen.

Die Idee ist daher die höchste, der Seele erreichbare Erkenntnißform; ihr Object sind wiederum die Gattungen und Arten, nur sollen diese in tieferer Weise erfäßt werden, als Gedanken der Gottheit, als Ausströmungen des Guten in der Form des Schönen. Bestand der Begriff nur aus logischen Elementen, so formirt die Idee sie nach ethisch-ästhetischen Bedingungen, deren Erfüllung eben so sehr das Bedürfniß des Erkennenden befriedigt wie sie dem Erkenntnißobjecte gerecht wird.

Die Erkenntniß gelangt also auf höchster Stufe vom Begreifen zum Schauen. Wie Plato sich dieses Schauen gedacht hat, welchen Weg er dem Geiste zu ihm hinweist, wie endlich das Wort *idéa* einerseits der Bedeutung „intellectuelle Anschauung“ fähig ist und andererseits in dieser Bedeutung in Platos Schriften thatsächlich auch oft gebraucht wird, das möge im Folgenden noch kurz erörtert werden.

Wenn Plato in Bewunderung des Phidiatischen Zeus ausgerufen haben soll, entweder der Gott selbst sei vom Himmel zur Erde hinabgestiegen, um dem Künstler seine Gestalt zu zeigen, oder dieser sei hinausgegangen, um den Gott zu schauen (*τὸν θεὸν ὀψόμενος*), so erklärte er es damit für möglich, das Wesen eines Dinges unmittelbar zu erfassen, und nannte diese Erkenntnißart „Schauen.“ In Uebereinstimmung hiermit bedient er sich unzählige Mal da, wo er das innerste, erkenntnißmäßige Ergreifen des Gegenstandes bezeichnen will, solcher Verba, die dem Gattungsbegriffe „sehen“ angehören (*ὁρᾶν, ἰδεῖν, θεᾶσθαι, βλέπειν, καθορᾶν*). Aristoteles hat daher Recht, wenn er in der *Topik* (II, 7, 113) sagt, Plato habe die Ideen zugleich für *αἰσθητά*, anschaulich, und für *νοητά*, denkbar, gehalten. Nur darf man nicht an sinnliche Wahrnehmung denken. Denn in der *Republ.* 477 z. B. erklärt er denjenigen, welcher am Einzelschönen der Natur mit seinem leiblichen Auge haftet, für unfähig es über bloße Vorstellung hinaus zu bringen, während er doch an derselben Stelle den wahrhaften Kenner des Schönen an sich einen Sehenden (*καθορᾶντα*) nennt. Im 6. Buche der *Republ.* (507) wehrt er sich ausdrücklich gegen das Mißverständniß, als denke er an Sinnlichkeit, und erklärt das *ὁρᾶσθαι* durch *νοεῖσθαι*, verlegt also das Schauen in das Vernunftgebiet.

¹⁾ Plato spricht sich im *Theaet.* 208 gegen die Begriffsbestimmung nach Elementen aus, weil das Theilen die Sicherheit und Selbstgewißheit des Bewußtseins von der objectiven Sichselbstgleichheit und Untheilbarkeit des Gegenstandes aufzuheben droht.

Dem Phaedon zufolge erblindet die Seele, wenn die Sinne allein thätig sind, und der Philosoph hat aus dem Reiche der Wahrnehmung zu fliehen, oder sie mit Gottes Hilfe, wie es im Theätet heißt, von sich fern zu halten, wenn er nicht der Täuschung verfallen will. Endlich wird im Phaedon (247) trotz oftmaliger Anwendung des Wortes Schauen das Object der Ideen, das Wahrhaftseiende, als gestaltlos, farblos und unberührbar geschildert, um jede Uebertragung von Vorstellungen aus dem Sinnengebiet abzuschneiden. Vielmehr versteht Plato unter Schauen das innere Gesicht, wie es der Seher hat; darum nennt er es gegenüber dem Ansichguten im Philebus (64) *μαντεύσθαι*. Mag immerhin hier an ein mystisches Ereigniß gedacht sein, dessen wesentliche Momente Plato selbst vielleicht nur dunkel fühlte oder ahnte, jedenfalls ist seine Idee ebensoweit vom abstracten Begriff wie von der Sinneswahrnehmung entfernt. Schwerlich hätte Plato den Erkenntnistrieb im Grob versinnbildlicht, wenn er ihm nicht ein Ziel hätte stecken wollen ähnlich demjenigen des mythologischen Grob. Trachtet dieser aus sinnlicher Liebe sich mit der irdischen Schönheit zu vereinigen, so will Jener sich zum Schauen der himmlischen Schönheit, d. h. zum Ansichwahren, zum Ansichguten, dessen Erscheinung Schönheit und Ebenmaß ist, aufschwingen; darum ist er geboren am Geburtsfeste der Aphrodite. —

Und nun das Wort *ιδέα*. Es ist wichtig, daß es seiner Etymologie nach geeignet ist, sich dem im Obigen vorausgesetzten Inhalte anzuschmiegen. Vor Plato bedeutet das Wort „Gestalt“, „Bild“, ist also objectiv und passivisch zu nehmen. Wie aber die Wörter in der Zeit ursprünglicher Sprachbildung nichts sind als Reflexe des in die Seele hineinscheinenden Seienden, so ist auch die Erkenntniß nichts Anderes als ein der Wirklichkeit entsprechendes Gedankenbild. Wenn nun der Wurzel von *ιδέα* und *ιδεῖν* ebenso ursprünglich die Vorstellung des Erkennens wie des Sehens¹⁾ anhaftet, so ergibt sich für *ιδέα* seine vorzügliche Befähigung dem Kern der eigenthümlichen Erkenntnistheorie Platons Ausdruck zu verleihen. *ιδέα* ist bei Plato das subjectiv und activisch gewordene, Erkenntnißform gewordene Bild des Seienden, die Einheit von Erkennen und Anschauen, der Ausdruck intuitiver Denktätigkeit.

Allerdings braucht Plato es vielfach synonym mit *εἶδος* und bezeichnet mit ihm ebenso wohl die Gattung und Art als den Begriff, der ihr entspricht. Nur fällt schon auf, daß *ιδέα* viel seltener im Pluralis vorzukommen scheint als *εἶδος*, was sich erklärt, wenn man annimmt, daß sich bei Plato die ursprüngliche Bedeutung des Wortes, Bild, Gestalt allmählich wiederherstellt. Dadurch wird es ihm (gewöhnlich mit dem Zusatz *μία τις*) Bezeichnung eines untheilbaren, der Zergliederung widerstrebenden Gegenstandes, dessen Form nicht ohne ihn selbst zerbrochen werden kann, z. B. im Theätet: *συλλαβὴ μία τις ἰδέα ἀμέριστος* p. 205, und öfter. Hiermit ist nun schon der Uebergang zum Ausdruck der intellectuellen Anschauung angebahnt. Denken wir uns das untheilbare objective Bild und den subjectiven Begriff in einem Medium zusammentreffend und zu unlöslicher Einheit verschmolzen, so ergibt sich die platonische Idee in ihrem höchsten Sinne. Diese Vereinigung kann nur in der Seele geschehen, darum wird diese selbst im Theätet (p. 184) *μία τις ἰδέα* genannt, indem sie zunächst sich passiv verhaltend das Sinnesbild in sich aufnimmt, dann ihre active Rolle durch logische Thätigkeit beginnt und ein dem wahrgenommenen Gegenstand wesentlich entsprechendes Gedankenbild producirt. Daher heißt es im Soph. p. 254 vom Philosophen, er liege über der Schau des Seienden durch Vernunftschlüsse ob (*τῇ τοῦ ὄντος ἀεὶ διὰ λογισμῶν ἰδέα προσκείμενος*), schwer

¹⁾ cf. Cohen, über die Ideenlehre im 4. Band der Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft.

aber sei es für die Menge ihm dahin zu folgen, denn das geistige Auge (*ψυχῆς ὄμματι*) der Meisten sei nicht stark genug auf das Göttliche zu schauen (*ἀφορῶντα*).

Überall wo Plato seine Idee im Auge hat, scheidet er nun strenge *εἶδος* von *ιδέα*, letzteres in seinem höheren Sinne, jenes als Bezeichnung des Begriffes und der Art brauchend. Dafür mögen zwei Stellen aus dem Parmenides zeugen. p. 132 heißt es: „Der Begriff (*εἶδος*) ist stets eine Einheit (*ἑκάστων ἓν*), weil man auf viele gleichartige Dinge blickend (*ιδόντι*) in allen eine und dieselbe Form (*μία τις ιδέα*) sieht,“ d. h. eine Form, die sich dem Geiste als Anschauung einprägt. In der zweiten Stelle (p. 135) wird gesagt, daß die Leugnung der *ιδέα*, der subjectiven Erkenntnisform, auch die *εἶδη τῶν ὄντων*, die festen, stets sich selbst gleichen Arten vernichtet. Endlich findet sich der wichtigste Beweis im Cratylus (390). Dort wird verlangt, daß der Künstler, bevor er arbeitet, sich Kenntniß von dem *εἶδος*, der Art dessen, was er arbeiten will, verschaffe, und zwar anschauend (*βλέπων*). Ist dies geschehen, ist das *εἶδος* geistiges Bild *ιδέα* geworden, so soll er es dem Stoffe einbilden. Insofern die Idee, als intellectuelle Anschauung der Natur des Erkenntnisobjectes und des Erkennenden unmittelbar adäquat ist, heißt die *ιδέα* auch *γνῶσις* (cf. Phil. 25.) —

Aber wie kommt der Mensch zur Intuition, zu dieser Stufe der Erkenntniß, auf welcher er mit der höchsten Klarheit und Einsicht in das Wesen der Dinge ihre volle Anschauung verbindet?

Die Möglichkeit dazu setzt Plato voraus, im Vertrauen auf die ursprüngliche Stellung seines obersten Prinzips, des Guten, zum Sein und Erkennen. Er folgert daraus, daß die Seele ihren Erkenntnisobjecten gleichartig ist und letztere (da Gleiches vom Gleichen erkannt werde. Phaedon) der Seele ihren Inhalt erschließen, wenn diese von dem rechten Wissenstrieb (leidenschaftlich und unwiderstehlich wie Eros) erfüllt ist. Doch fordert er eine lange, methodische Vorbereitung, deren einzelne Stadien er im Staat und ähnlich im Philebus angiebt. Das nothwendigste Erforderniß der Erziehung ist Befreiung vom Sinnlichen, von der bethörenden Sinneswahrnehmung.

Zu den mathematischen Studien nützen. Wir sahen oben, daß nach Plato die in der Natur lebenden Kräfte, die er göttliche Gedanken nennt, ihre normative und ewig sich selbst gleiche Wirksamkeit in der äußeren Erscheinung der Dinge durch unveränderliche geometrische Formen bekunden. Indem der Geist diese Formen erfäßt, vom Sinnlichen abstrahirt und in reine Anschauungen verwandelt, wird er aufmerksam und empfänglich für die Idee eines ewigen, gesetzmäßigen Seins, die aus jenen hervorleuchtet. Doch wird diese Idee von der Mathematik mehr vorausgesetzt als wirklich begründet (Republ. VI. p. 511), weil sie über jene äußeren Formen selbst nicht hinaus dringt. Zu den letzten Prinzipien führt daher nur die Philosophie, und zwar die Dialektik. Immerhin aber ist die Mathematik die Vermittlerin zwischen der Scheinwissenschaft, welche sich nur auf die Sinnlichkeit beruft und der wahren Erkenntniß. Daher läßt Plato die Scheinphilosophen, die Sophisten, im Theaetet durch einen Mathematiker, den Theodorus widerlegen. — Die Idee selber wird durch den unbeschreiblichen mystischen Act conceipirt, in welchem das Denken umschlägt in Schauen. Wie aus dunkler Höhle arbeitet sich die in die Sinnenwelt hineingeborene Seele allmählich hervor an die Helle des Tages. Von allen Seiten treffen sie nun Lichtstrahlen, Idee reiht sich an Idee; wie aber alles Tageslicht der Erde einem einzigen leuchtenden Centrum entströmt, so weisen auch die Ideen alle zuletzt auf eine einzige erhabene Urdee zurück, die des Guten und Schönen. Wer zu dieser Erkenntniß gelangt ist, ist wahrhaft wissend, *συννοητικός*, er überschaut die ganze Welt des Ansichseienden und faßt sie zur Einheit zusammen. Daß Plato im letzten Acte dieser Entwicklung des Denkers ein plötzliches Hellssehen voraussetzt, läßt sich aus dem schon oben erwähnten *μαρτυρέσθαι* wie auch daraus schließen, daß er das höchste Erkennen

einen göttlichen Wahnsinn nennt, in welchem das Individuum seiner selbst ganz vergißt und sich rein anschauend verhält (*μαρία μαρινή* Phaëdrus). In diesem Zustande sind sämtliche Kräfte der Seele zugleich lebendig, alle auf einen Punkt hin wirkend. Darum sagt Plato in der *Republ.* (VII. 518): „Unsere jetzige Begründung deutet darauf hin, daß die in der Seele vorhandene Fähigkeit des Erkennens und das Organ des Lernens, grade so wie auch das Auge sich nur zugleich mit dem ganzen Körper vom Dunkeln zum Hellen drehen kann, gleichfalls zugleich mit der ganzen Seele aus dem werdenden hinübergeführt werden muß, bis sie befähigt wird, den Blick in das Seiende und in das Hellste unter dem Seienden zu ertragen. Dies aber ist das Gute!“ —

Hiermit hat Plato das höchste Ziel seines Philosophirens erreicht. Die Ideenlehre ist auf einen Punkt gelangt, wo sie über sich selbst hinausweist in eine Welt, die der in der Angst des Irdischen Befangene nur ahnen kann, in eine Welt des reinen Gedankens, der reinen Formen. —

Daß ein solches Ende einer rein verständigen Betrachtung Angriffspunkte bietet, ist nicht zu bestreiten. Aber diese liegen nicht da, wo Aristoteles sie findet. Daß Plato die Idee nicht im Aristotelischen Sinne hypostasirt, d. h. ihr ein objectiv-selbständiges Dasein neben den Einzeldingen nicht zuerkennt, hoffe ich bewiesen zu haben. In der sichtbaren Welt mischen sich für Plato Seiendes (Erkennbares) und Nicht-Seiendes (Unerkennbares). Jenen Bestandtheil hat das Denken aus der Mischung zu abstrahiren und als Begriff oder in gesteigerter Potenz als Idee in die Seele aufzunehmen. Wie die Geseze nicht neben dem Staat für sich existiren, sondern in dem politischen Bewußtsein der Machthaber und der Bürger die treibende Kraft bilden, welche das gesammte Staatsleben bestimmt und erhält, so sucht Plato die Wirksamkeit dessen, was ihm Gegenstand der Wissenschaft ist, nirgend anders als innerhalb des Weltganzen und in jedem einzelnen Theile derselben auf. Nein, die Schwäche der Ideenlehre liegt in der letzten Zumuthung, welche sie dem Denken macht, daß das Erkennen sich zum Schauen erheben und doch von den Formen der Sinnlichkeit frei sein soll. Die Möglichkeit diese Forderung zu erfüllen, ist von Plato nicht erwiesen, er muß daher in diesem einen Punkte seiner Lehre den Zweifel derjenigen erwecken, welche klaren Beweis verlangen, während er als Jünger nur diejenigen um sich versammeln kann, welche das Wissen mit dem Glauben vertauschen wollen.

Aber vermag auch das logisch verknüpfende Denken keine Brücke hinüber zu dem schauenden Erkennen zu schlagen, — wie Plato zur Forderung desselben gekommen ist, das erhellt leicht aus seiner durch und durch künstlerischen Natur, die im engsten Zusammenhang stand mit dem vorwiegend auf das Aesthetische gerichteten Geistesleben des hellenischen Volkes. Bei aller Geringschätzung der Poesie ist er selbst doch Dichter und zeigt sich in seiner Darstellungsweise durchaus von dem Verlangen nach dichterischer Anschaulichkeit beherrscht. Grade für seine Hauptwahrheiten sucht er nach sinnbildlicher Form; so wird ihm der unwiderstehliche Erkenntnistrieb zum leidenschaftlichen Eros, so die Doppelnatur der Seele zum geflügelten Gefährt mit ungleich beeiferten Rossen, so das Gute selbst zum Schönen, und will er die Leben und Gedeihen wirkende Kraft des Guten schildern, so vergleicht er es mit der Sonne. Noch enger schließt er sich im Innern seiner Lehre an die Plastik an. Aus ihr entnahm er den Begriff des Ebenmaßes und machte es zum gestaltenden Prinzip seines Kosmos wie seines Staates; ja die Idee selbst stellt sich unter das Gebot dieses Ebenmaßes, sie ist die in der Seele zur Erscheinung kommende Harmonie zwischen Denken und Sein.

Und was bot die Platonische Idee den Hellenen? In welche Zustände wurde sie hineingeboren? Die Wissenschaft, kaum etliche Decennien alt, war schon der Skeptik und Sophistik, wie die Volksreligion

dem Spott und Unglauben verfallen, der antike Staatsgedanke in Folge der Selbstsucht der Individuen in Auflösung begriffen, die Kunst auf dem Wege vom Erhabenen hinabzusteigen zum Buhlen um das Gefallen der Menge, das Sittliche dem Ermessen der subjectiven Lust hingegeben — diesem allgemeinen Niedergange, dieser Selbstauflösung des alten, echten Hellenenthums stellt Plato seine Idee gegenüber als Inbegriff des Wahren, Guten, Schönen in der Form der reinen Anschauung, welche des Irdischen entkleidet über allem Wandel und Wechsel thronet, als das Beharrende, das immer ist und niemals wird. Die Platonische Philosophie ist ein erhabener Versuch, diejenige Seite des hellenischen Volkes, welche immer seine stärkste war, Begabung und Sinn für die Schönheit, das *καλὸν καγαθόν* wissenschaftlich zu retten und zu erhalten.

Die Idee ist die wissenschaftliche Form der griechischen Schönheit, des Phidiatischen Zeusgedankens, den Plato, wie wir sahen, aus dem unmittelbaren Schauen der Gottheit erklärt haben soll.

Und soll die Gesinnung in der Wissenschaft nichts gelten, nur auf praktischem Gebiete zum Maßstabe unseres Urtheils dienen? Wurzelt der Erkenntnistrieb selbst nicht in niedriger Neugier, sondern in dem rein sittlichen Motiv das individuelle Sein mit dem Bewußtsein des allgemeinen Gesetzes zu erfüllen, welches die Welt im Kleinen wie im Großen beherrscht, so hat die Philosophie Platos aus dieser lautersten Quelle der Wissenschaft reichlich geschöpft. Der sichtbaren Welt gegenüber Pessimist, weil sie das Gute und Schöne mit dem Schlechten und Häßlichen chaotisch vermischt und verdunkelt, hält er doch an der optimistischen Ueberzeugung fest, daß die Welt intellectuell aus der Gottheit emanirt und diese in ihr zu finden ist, wenn nur der Mensch sich zur geistigen Flucht aus dem Irdischen entschließen will. Dann wird die Seele erkenntnißfähig, sie erinnert sich ihres eigenen göttlichen Ursprunges und lernt das gesammte Dasein auf die Gottheit zurückzuführen. —

In Aristoteles' Kritik werden die verschiedenartigen Momente, aus welchen die Platonische Weltanschauung sich aufbaute, wie auch die Gesinnung, welche das wissenschaftliche Denken seines Lehrers leitete, nicht gewürdigt. Erst die Nachwelt ist ihm gerecht geworden. Wo Hoheit der Gesinnung, wo Begeisterung für das Edelste geblüht hat, ist Platos mit heiliger Ehrfurcht gedacht worden. Aber jede Begeisterung ruft Thaten hervor. Hatte einst Plato aus der Vollkommenheit der griechischen Kunst die lebendige Anschauung dessen gewonnen, was ihm als Philosophen zunächst nur vorgezeichnet, so erhielt die Plastik von ihm jene anmuthvollen Gestalten, Eros und Psyche, um das ideale Verhältniß, in welchem er sie zusammengedacht hatte, in tausendfältigen, sinnlichschönen Gestalten nachzubilden.

Welche gewichtige Bedeutung die Idee in der modernen Philosophie hat, in welcher Weise z. B. Kant, Hegel und vorzüglich Schopenhauer an sie wieder anknüpfen, dies würde eine besondere ausführliche Untersuchung erörtern und feststellen müssen. —

G. Behncke.