

Psychologische Untersuchung zu der von Aristoteles als platonisch überlieferten Lehre von den Idealzahlen aus dem Gesichtspunkte der platonischen Dialektik und Ästhetik.

Von **Dr. M. E. Gans.**

Es scheint, dass alle großen Dinge, um der Menschheit sich mit ewigen Forderungen in das Herz zu schreiben, erst als ungeheure und furchteinflößende Fratzen über die Erde hinwegwandeln müssen. Solch eine Fratze war die dogmatische Philosophie, z. B. die Vendantalehre in Asien, der Platonismus in Europa.

Fr. Nietzsche, Jenseits v. Gut u. Böse.
(Vorrede.)

I.

Die Ausführungen der vorliegenden Untersuchung haben den Zweck, den psychologischen Beziehungen zwischen mathematischem und philosophischem Denken, wie sie sich unter der Einwirkung der Pythagoräer im platonischen Systeme als ein bedeutsames und sehr bezeichnendes Symptom antiker Cultur entwickelt und fixiert haben, forschend nachzugehen.

Sollte es der Darstellung gelingen, in einem oder dem anderen Punkte auf die sehr schwierige Materie, die ihren Gegenstand bildet, ein bescheidenes Licht zu werfen, so würde dies nicht der Wertschätzung und Beurtheilung des Platonismus allein zugute kommen, sondern auch Gesichtspunkte von umfassenderer Umschau gewähren.

Die Eigenart der mathematischen Wissenschaften hat philosophischen Köpfen aller Zeiten zu schaffen gegeben, und nicht nur das speculative Bedürfnis der Antike allein hat aus diesem Boden seine Nahrung empfangen. Als im 15. und 16. Jahrhunderte unserer Zeitrechnung die mathematischen Wissenschaften mächtig empor zu blühen begannen, so waren damit auch Anregungen tiefster und bedeutsamster Art für die Philosophie gewonnen, deren Fortwirkung sich von Nikolaus dem Cusaner bis auf Kant verfolgen lässt.

Sowohl nun die alte, wie auch die neuere Philosophie haben, wie allen übrigen, so auch den Einwirkungen der mathematischen Disciplinen gegenüber eigene, jeder von beiden charakteristische Züge zur Geltung gebracht und die Nutzenwendungen der ihnen von der exacten Wissenschaft gelieferten Daten innerhalb bestimmter Grenzen gehalten, die dem eigenthümlichen Typus einer jeden von ihnen entsprechen.

Bewusst oder unbewusst, die ganze Entwicklung der neueren Speculation steuert nothwendig dem Wendepunkte zu, den ihr Kant gegeben hat, indem er ihr an Stelle des Objectproblemes das Problem des Subjectes zugrunde legt. Eine ähnliche Richtung hatte zwar auch schon in der Antike die Philosophie der Sophisten und des Sokrates eingeschlagen, aber wie wenig dieselbe dem griechischen Geiste angemessen war, geht daraus hervor, dass sie sich immer nur in untergeordneter Weise und unter allerlei Compromissen zu behaupten vermochte. Ein System des reinen Idealismus gibt es im Alterthume überhaupt nicht, und während die nachkantische Metaphysik die in der Vernunftkritik ausgesprochene Ansicht von der Theilhaberschaft des Subjectes an der Erkenntnis bis zur völligen Verneinung des Objectes übertrieb, sehen wir nach den idealistischen Anfangsversuchen der Sophistik und in gewissem Sinne auch des Sokratismus Platon in seiner Ideenlehre wiederum zur erbgewessenen Verklärung des metaphysischen Objectes zurückkehren.*)

Der entschieden nach innen gerichtete Grundzug der neueren Philosophie bestimmt ihr Verhalten, wie allen anderen, so auch der mathematischen Wissenschaft gegenüber. Kant formuliert das Problem, welches sie in der unbedingten Gültigkeit ihrer Grundlagen dem Denken darbietet, in der Frage: „Wie ist Mathematik als reine (apriorische) und zugleich synthetische Wissenschaft möglich?“ Er beantwortet dieselbe in der bekannten Weise, indem er als apriorische Principien der Anschauung Raum und Zeit annimmt, welche dem mathematischen Denken seine sinnlichen Grundlagen geben. Und merkwürdig genug! Selbst die vorkantische Dogmatik in ihrer starrsten Form zeigt unter dem Einflusse der neubegründeten und revolutionierten mathematischen Disciplinen ein vorahnendes und in gewisser Beziehung vorbereitendes Verhalten. Spinoza war, wie alle seine bedeutenden Zeitgenossen, von diesem Einflusse im tiefsten Innersten ergriffen. Was Cartesius noch in der Jesuitenschule zu La Flèche erträumt, Leibnitz auf seine Art Zeit seines Lebens in dem Gedanken einer Universalformelsprache des Gedankens erstrebt, und Hobbes in den späteren Jahren seiner philosophischen Wirksamkeit nur schüchtern angedeutet hatte, indem er das Denken als ein Rechnen in Begriffen bezeichnete, nämlich der Versuch, mit der Methode des mathematischen Denkens zugleich auch die Sicherheit seiner Resultate für die Speculation zu gewinnen, ward in dem holländischen Philosophen zur That. Aber während er zu Gunsten dogmatischer Voraussetzungen seine Speculation mit der ganzen Energie und Einseitigkeit des Metaphysikers in die unwegsamen Pfade geometrischer Synthese und Deduction presst, steht er anderseits in der Betrachtung der Principien und Elemente mathematischer Wissenschaft diesen mit kritischem (das Wort im Sinne Kantens genommen) Auge gegenüber. „Weil wir“ — heißt es in dem Briefe Nr. 29 an Ludwig Meyer — „weil wir Dauer und Quantität beliebig bestimmen können, wenn wir sie nämlich als von der Substanz getrennt betrachten und sie von dem Modus, mittels dessen sie von den ewigen Dingen kommt, absondern, so entsteht Zeit und Maß, nämlich Zeit, um die Dauer, Maß, um die Quantität auf eine solche Weise zu bestimmen, dass wir sie, soweit als es möglich ist, leicht in der Phantasie vorstellen können, Dadurch ferner, dass wir die Affectionen der Substanz von der Substanz selber trennen und sie, um dieselben, soweit es möglich ist, leicht vorzustellen, in Classen bringen, entsteht die Zahl, womit wir sie bestimmen. Hieraus ist deutlich zu ersehen, dass Maß, Zeit und Zahl nichts als

*) Siehe diesbezüglich Lange: Geschichte des Materialismus. I, S. 38 ff. Freilich wird hier des Sokrates Philosophie in die nachsophistische Periode gesetzt.

Modi des Denkens oder vielmehr des einbildenden Vorstellens sind'.*)

Ganz anders verhält sich die Philosophie des Alterthumes da, wo sie wie dies z. B. bei Plato und den Pythagoräern der Fall ist — in nähere Beziehung zu der mathematischen Wissenschaft tritt, d. h. deren Ergebnisse analogisch für sich zu verwerten sucht. Der hypostasierende Dogmatismus, jene Form der griechischen Speculation, die trotz Protagoras und aller Sophisten die Grundform des griechischen Denkens bleibt, hat hier das Äußerste geleistet, dessen er überhaupt fähig war. Kaum einmal in späterer Zeit gelangte seine Spannkraft zu ähnlicher Entfaltung. Wir stehen hier vor einer der seltsamsten Krankheitserscheinungen der menschlichen Geistesentwicklung, welche mit dem forschenden Auge des Arztes beachtet sein will. Die Zahl, eine bloße Form unseres Denkens, ein bloßes Symbol für die Art und Weise, wie unser Bewusstsein in der Gestaltung seiner Inhalte verfährt, wird auf dem Wege einer ganz eigenartigen, gewalthätigen Hypostase sozusagen von innen nach außen projiziert, verlebendigt und als der reale, schöpferische Urgrund alles Seins gedacht.***) Das Seltsame hierbei ist, dass wir es hier nicht etwa mit bloßen Phantasten, sondern mit Männern zu thun haben, durch welche die positive Wissenschaft der damaligen Zeit um ein Erkleckliches weitergebracht und gefördert wurde. Von den Pythagoräern brauche ich nicht erst zu sprechen. Platon selbst hat sich allerdings erst in reiferem Alter, aber just noch zu einer Zeit der Mathematik zugewandt, da seine Weltanschauung noch im Werden begriffen war, übrigens noch vor seiner italienischen Reise, also noch vor seiner persönlichen Bekanntschaft mit den Pythagoräern. Dass er nach dem Tode des Sokrates den Unterricht des berühmten Mathematikers Theodoros v. Kyrene genoss, ist bekannt. Bezüglich seiner mathematischen Kenntnisse dürfen wir immerhin eine hohe Meinung haben. So z. B. erzählt Plutarch, dass nach seiner Rückkehr aus Ägypten (nach Herm. Gesch. d. plat. Phil. I. S. 56, 390 v. Chr.) griechische Colonisten sich an ihn behufs Erklärung eines delphischen Orakelspruches als an einen berühmten Kenner der Geometrie wandten; und wie mächtig die Beschäftigung mit mathematischen Studien das Innerste seines Wesens ergriff, davon geben die oft ans Hyperbolische streifenden und von den Alten uns aufbewahrten Äußerungen des Denkers Zeugnis. Dahin gehört sein berühmter Ausspruch, dass die Gottheit Geometrie betreibe, den Plut. Quaest. Symp VIII. 2 mit den Worten: „τινὰ λαβῶν γνώμην ἀπεφήσατο ἀεὶ γεωμετροῦν τὸν θεόν“ citiert, worauf er eigens hinzufügt, dieser Ausspruch sei dem Charakter Platons durchaus angemessen. An der Thüre des von dem Philosophen bewohnten Hauses soll sich die Aufschrift befunden haben: „Μηδεὶς ἀγεωμέτορος εἰσέτω μοι τὴν στέγην.“ (Tzetzes Chiliad, VIII, 972.) Natürlich wurde dieser Enthusiasmus des Denkers für mathematische Studien durch die während der italienischen und sikelischen Reisen empfangenen Eindrücke noch genährt; andererseits hat er selbst auf den Hof mächtig eingewirkt, was Plutarch sehr anziehend schildert: „Da gab es denn nun eine stürmische Begeisterung aller für philosophische Reden, und das Haus des Tyrannen erfüllte ein wahrer Staubwirbel von Geometern.***)

*) Spinozas sämmtl. Werke, herausg. u. übers. v. Berthold Auerbach, Stuttgart 1871. II. Bd., S. 313.

**) τῆς τῶν κοσμικῶν αἰωνίας διαμονῆς τὴν κοτιστευούσαν καὶ αὐτογενῆ συνοχὴν, nennt sie der Pyth. Philolaos in einem bei Jamblichos (zu Nikom. Arithm. S. 11) erhaltenen Fragmente.

***) Der letztere Ausdruck ist für den Enthusiasmus, mit welchem die Wissenschaft betrieben wurde, höchst bezeichnend. (καὶ τὸ τυρόειον, ὡς φασὶν, κομιστοῦς ὑπὸ πλήθους τῶν γεωμετρούντων κατέγεν.) In ähnlichem Sinne Athenäus II, 119 u. a.

Dass also der Zahlenmystik des Pythagoras und Platons ein bestimmter realer Grund und Boden specialwissenschaftlicher Erkenntnisse zugrunde gelegen habe, ist offenbar; umso näher liegt hier die Frage nach den zunächst ganz allgemeinen psychologischen und culturgeschichtlichen Bedingungen, welche es ermöglichten, dass in den hervorragendsten Geistern einer bedeutenden Zeit die gesunden Keime exacten Wissens so abenteuerliche Blüten metaphysischer Speculation treiben konnten. Nun, die Art und Weise, wie Platon nach den theilweise citierten Berichten der Zeitgenossen die Wissenschaft innerlich zu erleben verstand, enthält schon implicite die Antwort auf diese Frage. Sie deutet in flüchtigem Umriss den Grundcharakter des platonischen Denkens an, jenen Zug einer verfeinerten, fast wäre man versucht zu sagen hypertroph entwickelten Sensibilität wissenschaftlichen Einflüssen gegenüber, welche der beschaulichen Natur des rein wissenschaftlichen Geistes wesentlich entgegengesetzt, auch zu anderen Zeiten und in anderen Köpfen stets den metaphysischen Resonanzboden für die wissenschaftliche Cultur einer Periode abgegeben hat. Thatsächlich ist denn auch das Problem der Metaphysik gegeben in der Frage: „Wie verhält sich die auf den Abweg der Wissenschaftlichkeit gerathene, verfeinerte und hypertrophe ästhetische oder ethische Sensibilität des großen Künstlers, oder des großen Charakters zur wissenschaftlichen Cultur? Speciell für die Ausbildung der pythagoräischen Zahlenlehre ist der Bildungsgang ihrer Urheber von größter Bedeutung gewesen, der, zwischen Anregungen musischer und rationalistisch-mathematischer Natur schwan- kend, von beiden Seiten gemeinsame Eindrücke empfing.*)

Überhaupt war in der voraristotelischen Zeit neben der Mathematik hauptsächlich die Musik diejenige Beschäftigung, welche in Griechenland mit besonderer Vorliebe und einem gewissen einseitigen Eifer gepflegt wurde, wie dies unter anderem auch Cicero berichtet, der in den Tusculanen (I, 2) von der hellenischen Kunst sprechend bemerkt: „*Summam eruditionem Graeci sitam censebant in nervorum, vocumque cantibus. Igitur et Epaminondas, princeps, meo iudicio, Graeciae, fidibus praeclare cecinisse dicitur; Themistoclesque aliquot ante annos, cum in epulis recusasset lyram, habitus est indoctor; ergo in Graecia musici floruerunt, dicebantque id omnes, nec qui nesciebat satis ex cultus doctrina putabatur. In summo apud illos honore geometria fuit. Itaque nihil mathematicis illustrius. At nos, metiendi, ratiocinandique utilitate, huius artis terminavimus modum.*“

Inwieferne dieses auffallende Nebeneinander zweier so heterogener Gebiete menschlichen Geisteslebens als bedeutsames Symptom der gesamten hellenischen Cultur begriffen werden muss, und inwieferne sich auch hier die Einwirkungen der geschichtlichen Entwicklung Griechenlands offenbaren, wollen wir hier ununtersucht lassen. Vielleicht bieten uns zum Schlusse die in der vorliegenden Untersuchung gewonnenen Resultate Gelegenheit zu einer flüchtigen Umschau allgemeineren Charakters. Wichtig für uns ist nur der Umstand, dass unter dem Doppeleinflusse der musisch-mathematischen Bildung auch das Denken und die geistige Physiognomie Platons entwickelt wurde, und die folgenden Zeilen werden in dem Bestreben, zwischen der Zahlenmetaphysik und der Ideenlehre des Philosophen einen psychologischen Zusammenhang aufzuweisen, auf diese Thatsache als auf ein richtunggebendes Moment des öfteren hinzuweisen haben.

Vorderhand, im Zusammenhange mit den bisherigen Erörterungen nur dies: Die so außerordentliche und in der Geschichte der Philosophie geradezu

*) Siehe diesbezügl. Gomperz: Griechische Denker. I. Bd., S. 83 ff.

beispiellose Art der Nutzenanwendung, welche die antike Philosophie in zweien ihrer hervorragendsten Schulen von den Daten der mathematisch-rationalen Wissenschaft macht, indem sie den Begriff der Zahl hypostasiert, substantialisiert, ja geradezu vergöttlicht, erklärt sich in erster Linie durch die, jenen rationalistischen Einflüssen gleichzeitigen und ebenbürtigen Einwirkungen musischer Bildung und durch die Wechselwirkung zwischen beiden. Denn im Sinne jener ästhetisch-rationalistischen Grundstimmung des philosophierenden Geistes erfährt die Zahl und alles zahlenmäßig Bestimmte eine doppelte Wertung. Einmal nämlich als Symbol der Bestimmtheit und Abgeschlossenheit von Seiten des nach Übersicht strebenden Erkenntnistriebes, welcher sich angesichts der verwirrenden Vielzahl der Erscheinungen ins Ungewisse gewiesen sieht und erst in dem Gedanken, diese unendliche Vielzahl zahlenmäßig mittels der Begriffe — (platonisch gesprochen, begrifflich mittels der Zahl *) — fassen zu können, zur Ruhe gelangt. Wir werden im weiteren Verlaufe unserer Untersuchungen auf dieses Moment, als auf eines der wichtigsten Handhaben für die Behauptung eines psychologischen Zusammenhanges zwischen der Ideenlehre und Zahlenlehre Platons zurückkommen.**) Andererseits stellt sich der im griechischen Sinne musischen Geistesverfassung alles zahlenmäßig Bestimmte und Abgegrenzte dem schlechthin Formlosen gegenüber als geformte, wohl geordnete, harmonisch gegliederte Einheit dar, und die Zahl in diesem Sinne wird zum Symbol der Form, der Harmonie, der Zweckmäßigkeit. Diese beiden Gesichtspunkte, indem sie sich durchdringen und vereinigen, erfahren nun gegenseitig aneinander eine bedeutsame Wechselwirkung: Der logisch-mathematische, indem er von Seiten des ästhetisch-teleologischen seinen metaphysischen Antrieb erhält. Ist nämlich die zahlenmäßige Bestimmtheit nicht nur Princip alles logisch-rationalen Erkennens, sondern auch die Grundlage einer schön und zweckmäßig gegliederten Weltordnung, so liegt nichts so nahe, als eben jenes Princip des Erkennens mit demjenigen des Seins zu identifizieren. Die Zahl, vorher nur Erkenntnismittel, wird zum Erkenntnisobject, zur Substanz, zur Potenz.**)

Im entgegengesetzten Sinne macht sich andererseits der Einfluss des mathematisch-rationalen Geistes auf dem Gebiete der theoretischen Kunstanschauung geltend, indem er den Begriff des zwar sinnlich wahrgenommenen, aber zahlenmäßig nicht bestimmten und erfassten Maßes und Verhältnisses entwertet und auf Kosten der Kunst das abstracte Wissen glorificiert.***)

So ergibt sich denn das interessante Paradoxon, dass ein und dieselbe Weltanschauung, welche nach der metaphysischen Seite im eigentlichen Sinne ästhetisch ist, indem sie den Begriff der Form und des Maßes hypostasiert und substantialisiert, andererseits der Kunst und dem künstlerischen Empfinden gegenüber sich vollständig abweisend und negativ verhält.

*) Siehe S. 8—22.

**) Wie wesentlich auch bei Plato dessen harmonische Studien seine Zahlenlehre beeinflussten, geht schon aus dem Umstande hervor, dass harmonischen Verhältnissen von ihm mit Vorliebe metaphysische Bedeutung zugeschrieben wird; so z. B. im Timäus, wo die Theilung der Weltseele nach harmonischen Verhältnissen erfolgt. Ebendasselbst wird, pag. 47 E, von einer Verwandtschaft zwischen der Harmonie und der Seelenbewegung gesprochen. (*ἡ δὲ ἁρμονία ξυγγενεῖς ἔχουσα φορὰς ταῖς ἐν ἡμῖν τῆς ψυχῆς περιόδοις, τῷ μετὰ τοῦ προσχωμένου μουσῆαι, οὐκ ἐφ' ἡδονῆν ἔλογον, καθάπερ νῦν, εἶναι δοκεῖ γρήσιμος, ἀλλ' ἐπὶ τὴν γενεῖαν ἐν ἡμῖν ἀνάγκαστον ψυχῆς περιόδον, εἰς κατακόσμησιν καὶ συμφωνίαν ἑαυτῆ ξυμμαχος ὑπὸ μουσῶν δέδοται. z. τ. λ.*) Rep. IV. 443 C werden die drei Theile der Seele mit dem Dreiklange verglichen.

***) Es wird im Folgenden so ausführlich von der Ästhetik Platons die Rede sein, dass wir uns vorderhand nur mit dem Hinweise auf die Belegstellen im Philebus S. 55 A. ff. begnügen.

Es ist höchst interessant zu beachten, wie zwei Systeme, deren Entwicklung an ein und demselben Ausgangspunkte einsetzt, wie im Alterthume der Platonismus, in der neueren Zeit der Spinozismus, zu wesentlich verschiedenen Resultaten gelangen. Beide stehen unter dem Einflusse der emsig und mit vielem Erfolge betriebenen mathematischen Disciplinen. Aber während der wesentlich anästhetische Geist Spinozas sich der Methoden der Mathematik als Erkenntnismittel bedient, um von der Höhe seiner metaphysischen Weltanschauung aus deren Principien, Maß und Zahl, in dem berühmten Ausspruche, alle Determination sei Negation zu verneinen und als Seiendes nur das schlechthin Unendliche, in jeder Hinsicht Unbegrenzte zu setzen, sehen wir eben denselben Plato, welcher die künstlerische Wirksamkeit in seinem Staate fast gänzlich entbehren zu können glaubt, und der im Philebus die Architektur nur deshalb die kunstmäßigste aller Übungen nennt, „weil sie sich der meisten Maße und Werkzeuge bediene“, sich unter gleichem Einflusse auf den Schwingen einer freien, dichterischen Phantasie zu dem Gipfelpunkte einer Welt- und Lebensansicht erheben, von welchem aus betrachtet im letzten Sinne nur das ewige Symbol des Maßes und der Harmonie, die Zahl, wahrhaftiges Sein gewinnt, während das Unermessliche und Ungeformte als wesenlos und nichtig erscheint.

In den vorausgegangenen, einleitenden Zeilen wurden die psychologischen Beziehungen zwischen Ideenlehre und Zahlenlehre im allgemeinen angedeutet. Es geschah dies, um die Stellung des platonischen Systemes aus dem Gesichtspunkte der folgenden Untersuchungen im allgemeinen zu charakterisieren und zugleich in flüchtigen Umrissen die Richtungslinien anzudeuten, in denen unsere Erörterungen sich bewegen sollen. Diese letzteren werden demnach in drei Theile zerfallen. Wir werden erstens in der Erkenntnis und Begriffslehre unseres Meisters die erkenntnis-theoretischen Elemente für die Ausbildung der Zahlenlehre nachzuweisen haben. Dabei wird es sich herausstellen, dass der Übergang vom Begriff zur Zahl aus rein logischen Gesichtspunkten sich nicht erklären lasse, und dass hier Elemente ästhetischer Natur mit in Betracht zu ziehen sind.

Die Prüfung dieser letzteren auf ihre Beziehung zur Zahlenlehre hin soll den Inhalt des zweiten Abschnittes ausmachen, während zum Schlusse in einem dritten Abschnitte anhangsweise die wichtigsten Momente der Zahlenlehre, so wie sie in der aristotelischen Darstellung überliefert sind, hervorgehoben und mit dem bisher Gesagten in Einklang gebracht werden sollen.

II.

Wir wenden uns nunmehr unserer eigentlichen Untersuchung zu. Entsprechend der in den vorangehenden Zeilen gegebenen Orientierung werden wir zunächst in der platonischen Dialektik diejenigen Momente nachzuweisen haben, welche als die erkenntnis-psychologischen Grundlagen für die Ausbildung der Zahlenlehre in Betracht kommen. Wir werden auf diesem Wege den psychologischen Vorgang kennen lernen, durch welchen das unter dem Einflusse sokratischer Begriffsphilosophie und mathematischer Studien rationalisierte Denken Platos auf ganz eigenartige Weise von der begriffsmäßigen Erkenntnis der Dinge zu deren zahlenmäßigen Bestimmung den Übergang findet und schließlich zu einer ganz seltsamen Überschätzung des erkenntnis-theoretischen Wertes der Zahl gelangt. In dem darauf folgenden Abschnitte

sollen dann die Bedingungen untersucht werden, unter denen sich der metaphysische Ausbau jener erkenntnis-theoretischen Grundanschauung vollzieht.

Die Anknüpfung unserer Erörterungen an den Begriff der sokratisch-platonischen Dialektik ist historisch und sachlich begründet. Historisch: Denn die Erstlingswerke unseres Denkers bewegen sich abseits von der Ideenmetaphysik noch gänzlich in den Bahnen sokratischer Begriffsbestimmung. Sachlich: Denn in den größeren und bedeutenderen Schriften Platos, vor allem in denjenigen, welche in Bezug auf systematische Zusammenfassung vorbildlich genannt werden muss, im Philebus, gehen die erkenntnis-theoretischen Untersuchungen den metaphysischen gewöhnlich voraus und dies im Geiste einer bestimmten Methode, so zwar, dass, wie z. B. im Philebus, oft zwei Haupttheile entstehen, deren einzelne Ausführungen in dem angegebenen Sinne correlative auf einander weisen.

Plato hat der sokratischen Dialektik erst eine concise, wissenschaftlich-formulierte Gestalt gegeben. Von Sokrates wissen wir, dass er ganz im allgemeinen das Ziel aller Erkenntnis in möglichst genaue Begriffsbestimmungen und Definitionen setzte, um ihr die nöthige Sicherheit, Übersichtlichkeit und Klarheit zu geben. Bei Plato dagegen tritt das Wissenschaftsproblem in einer bestimmten, fest umrissenen Form auf und beherrscht und beeinflusst in dieser Gestalt das gesammte System bis zu den äußersten Stadien seiner Entwicklung. Das *έν-καί-πολλά*-Problem, das Problem des „Einen und Vielen“ ist es, in dessen Gestalt sich das Wissenschaftsproblem von allem Anfange an den Augen des jungen Denkers darbietet. Übrigens ist die Formel, wie sie hier gegeben wurde, weniger präcis als allgemein gebräuchlich.*)

Über die inhaltliche Bedeutung dieses Problemes brauchen wir uns wohl nicht des weiteren auszulassen. Wir wissen, dass es sich auf das Verhältnis des Gattungsbegriffes zu den Artbegriffen und auf dasjenige beider zu den Vorstellungen und Empfindungen bezieht und wir kennen auch die methodologischen Anweisungen Platos, welche damit im Zusammenhange stehen. Wichtig für uns ist nur die Form, in welcher uns bei Plato dieses Problem entgegentritt. Schon die Bezeichnung ist charakteristisch und es möchten vielleicht dieser Terminologie, vermöge deren der Begriff des logisch Bestimmten durch denjenigen des zahlenmäßig Bestimmten und umgekehrt der des logisch Unbestimmten durch den des zahlenmäßig Unbestimmten repräsentiert wird, psychologische Thatsachen zugrunde liegen, die sich bei näherem Zusehen recht wohl als Ausgangspunkte und Triebfedern einer Lehre erweisen ließen, die in ihrer letzten Entwicklungsphase nach den Berichten der Zeitgenossen das Object des logischen auf dasjenige des mathematischen Wissens, den Begriff auf die Zahl zurückgeführt hat.***) Bevor wir auf diese psychologischen Thatsachen eingehen, lassen wir Plato selbst das Wort. Zur Würdigung des Folgenden müssen wir uns stets vor Augen halten, dass es einestheils die sokratische Begriffslehre, anderentheils die in Megara betriebenen mathematischen Studien waren, unter deren Einflusse Plato selbstthätig zu philosophieren begann. Nur so und unter Erwägung der Thatsache, dass die Reizbarkeit und Intensität der Reactions-

*) Um den vollen Umfang der durch sie bezeichneten Erkenntnisgegenstände und der darauf bezüglichen Erkenntnisse auszudrücken, müsste sie eigentlich lauten: Das *έν καί πολλά καί άπειρα*-Problem, das Problem des Einen, Vielen und Unendlichvielen.

**) Dass diese Terminologie schon bei den Eleaten gebräuchlich war, hat für uns keinerlei Bedeutung; denn abgesehen davon, dass die Anwendung derselben der platonischen keineswegs entsprach — (hat ihr Plato ja doch durch die Anwendung auf die sokratische Begriffslehre eine durchaus eigenartige Bedeutung verliehen) — so genügt uns schon die Lebhaftigkeit, mit welcher Plato sie ergriff und sie zu seiner eigenen machte, zur Festhaltung unseres Standpunktes und der diesbezüglichen Untersuchungen.

fähigkeit inneren Erlebnissen gegenüber sowohl beim Einzelnen, wie bei ganzen Völkern mit dem Grade der Culturfähigkeit zu wachsen pflegt, werden wir gewisse Eigenheiten unseres Philosophen, wie z. B. den Nachdruck, mit welchem erstens das Gebundensein der logischen Eintheilung an das Vorhandensein einer begrenzten Zahl von Artbegriffen hervorhebt, symptomatisch zu deuten wissen und uns nicht wundern, ihn schließlich die zahlenmäßige Bestimmtheit als wesentliches Kriterium des logischen Begriffes verkündigen zu hören.

Wir greifen aus dem uns zur Verfügung stehenden reichhaltigen Materiale zwei Beispiele hiefür heraus. Eines aus dem Phaedrus, wo der von uns angedeutete Grundzug des platonischen Denkens in der praktischen Anwendung der Dialektik auf den Begriff des Eros nur mittelbar anklingt, das andere aus dem Philebus, wo er sich in der theoretischen Erörterung des Begriffes der Dialektik klar und deutlich offenbart. Beide Beispiele verhalten sich zu einander wie der Rohstoff zum geformten Materiale. Wir müssen beide kennen lernen, um uns gehörig zu orientieren.

In dem ersteren wird an dem Gegensatze der Rede des Lysias und derjenigen des Sokrates der Unterschied zwischen der sophistischen Redekunst und der Dialektik zu Gunsten der letzteren dargethan und gezeigt, wie nur die systematische, d. h. auf einer vollständigen Disiunction beruhende Eintheilung der Begriffe dem Wissen Klarheit und Übersicht zu verleihen vermag. Auf das für uns irrelevante Detail der Ausführung dieses Gedankens einzugehen, ist nicht nothwendig. Wichtig für uns ist nur das Methodologische: Lysias hätte, um seinen Gegenstand überzeugend darzustellen, erstens sämtliche Arten des Schadens materieller Liebe kennen und behandeln müssen, und zweitens wäre er gar nicht in seinem beschränkten Gesichtskreise haften geblieben, wenn er sämtliche Arten der Liebe überhaupt gekannt hätte. Natürlich ist eine derartige Umgrenzung und Bestimmtheit der Erkenntnis nur innerhalb des begrifflichen Wissens möglich, während die unendliche Vielheit aller Empfindungen und Vorstellungen und die Incommensurabilität jeder einzelnen derselben gedanklich niemals gegliedert und bestimmt werden kann. Hier sehen wir schon andeutungsweise das Denken Platons von der Auffassung begrifflicher Bestimmtheit zu derjenigen zahlenmäßiger Begrenztheit hinüber schwanken. Etwas deutlicher äußert sich derselbe psychologische Process in einzelnen theoretischen Auseinandersetzungen des zweiten Theiles unseres Dialoges. So z. B. 270 C. ff., wo davon die Rede ist, wie Naturwissenschaft in musterhafter Weise betrieben werden müsse, wobei das Verfahren des Hippokrates zum Vorbilde genommen wird. „Was nun“ — sagt Sokrates — „die Naturwissenschaft anlangt, so sieh' zu, was denn hierüber Hippokrates besagt und jegliche wahre Rede. Oder sollte man nicht in folgender Weise über das die Natur Bezügliche nachdenken müssen? Zunächst, ob seiner Natur nach einfach oder vielgestaltig ist, bezüglich dessen wir entweder selbst tüchtig sein wollen, oder einen anderen machen möchten. Hierauf — wenn es einfach ist, seine Kraft ergründen, was für eine es denn habe, um auf was zu wirken, und seine Fähigkeit zum Leiden, wie beschaffen sie ist und in Beziehung auf welche Gegenstände sie besteht; — wenn es aber mehrere Arten besitzt, muss man diese da nicht zusammenzählen und jetzt bei jedem einzelnen betrachten, was früher bei dem Einen?“ Dieses Zusammenzählen (*ἀριθμεισθαι*), dieses Wissen um das „Wieviel“ kommt für Plato insoferne in Betracht, als es ihm als Kriterium und Charakteristikon der begrifflichen oder wahren Erkenntnis als dem Gegensatze zu der regellosen und ungeordneten Denkmethode der Sophisten gilt. Kurz nach der eben besprochenen Erörterung des Sokrates heißt es 271 C von dem dialektisch geschulten Redner:

„Da nun einmal das Wesen der Rede in der Leitung der Seelen besteht, so muss nothwendigerweise derjenige, welcher ein guter Redner sein will, wissen, wie viele Arten der Seele es gibt. Es gibt nun so und so viele und so und so beschaffene Arten. Woher auch die einen so, die anderen so beschaffen erscheinen. Hat man nun diese mitgetheilt, so gibt es auf der anderen Seite wiederum so und so viele Arten der Rede, jede von einer bestimmten Beschaffenheit.“

Es wird dann des weiteren ausgeführt, wie der Redner seine Rede je nach der Beschaffenheit der Seele, welche er überzeugen wolle, einzurichten habe. Also auch hier wiederum derselbe Gedanke, nur näher ausgeführt! Auf der einen Seite das Reich der extensiv und intensiv incommensurablen Vorstellungen und Empfindungen, die einestheils infolge ihrer unendlichen Vielzahl sich jeder übersichtlichen Zusammenfassung entziehen, andererseits auch im einzelnen infolge des stetigen Wechsels, den jede von ihnen fortwährend erleidet, jeglicher Bestimmtheit entbehren: Auf der anderen Seite der in seiner Bedeutung fest umrissene und bestimmbare Begriff, welcher in eine begrenzte Anzahl von Arten und Unterarten zerfällt und im Vereine mit diesen ein übersichtliches, weil in seinen Einzeltheilen zahlenmäßig zu fixierendes System von Unter- und Überordnungen bildet.

Wenn in den bisher citirten Stellen der von uns besprochene, zwischen Begriff und Zahl vermittelnde Grundgedanke Platos immer nur mehr oder weniger andeutungsweise durch die betreffenden Erörterungen hindurchklingt, so tritt er in den späteren Dialogen da ganz deutlich zutage, wo er selbst zum Gegenstande theoretischer Betrachtung gemacht wird. Vor allem in der für uns als Hauptquelle in Betracht kommenden Stelle des Philebus 16 A ff. Es handelt sich in diesem Dialoge um den Begriff des höchsten Gutes. Protarchos, einer der Partner des Sokrates, ist der Ansicht, dass dasselbe identisch sei mit der größten Lust. Sokrates antwortet ihm, dass der Begriff der Lust selbst in mehrere Arten zerfalle, welche daher durchgegangen werden müssten, ehe man an die Lösung der vorgesetzten Aufgabe schreite. Eine Einwendung des Protarchos gibt dann dem Sokrates Gelegenheit, die Richtigkeit dieser Methode im allgemeinen darzuthun, d. h. zu zeigen, wie nur das systematische Fortschreiten der Erkenntnis von den unendlich vielen Erscheinungen über die begrenzte Anzahl der Arten zur Gattungsidee, dem „Einen“, ein sicheres Wissen darbiete. „Dies darzuthun“ — meint Sokrates — „ist wohl nicht allzu schwer, sehr schwierig aber, sich daran zu halten. Denn alles, was jemals als zum Geschäfte der Erkenntnis (τέχνη) zugehörig befunden wurde, hat sich hierin offenbart. Sieh' zu aber, wovon ich spreche.“ — Prot.: „Sprich nur.“ Sokr.? „Ein göttliches Geschenk ist, wie mir scheinen will, einst den Menschen durch die Vermittlung eines gewissen Prometheus zugleich mit dem leuchtenden Feuer zugekommen. Und die Alten, welche besser waren als wir und gottähnlicher, haben uns diese Sage überliefert, dass alle wahren Wesenheiten (τὰ ἀεὶ λεγόμενα εἶναι) aus Einem und Vielen bestehen und Begrenztheit und Unbegrenztheit in sich von Natur aus eingeschlossen hätten. Wir müssen also immer, entsprechend dieser Ordnung der Dinge in jedem Einzelfalle über allem eine einzige Idee annehmend, diese dann suchen. Denn finden würden wir sie darin. Hätten wir dann diese erfasst, so müssten wir nach der einen nun zwei in Betracht ziehen, ob diese allein irgendwie bestehen, wenn nicht, dann drei oder eine andere Zahl, und sofort in Bezug auf jede einzelne derselben,^{*)} bis wir in Bezug auf das Ureine einsähen, nicht nur dass Eines

*) Mit Stallbaum und Ast nehme ich: τῶν ἐν ἑκείνῳ statt τῶν ἐν ἑκείνῳ.

und Vieles und Unendliches ist, sondern auch (der Zahl nach) wie Vieles. Von dem der Zahl nach begrenzt Vielem dürfen wir aber nicht eher zur Idee (Erkenntnis) des Unendlichen fortschreiten, bevor nicht einer die Zahl des zwischen dem Ureinen und unendlich Vielen Befindlichen erkannt habe. *)

Protarchos erklärt, dass ihm die Sache nicht ganz klar sei, worauf Sokrates seine Theorie an einem Beispiele erläutert: „Es gibt nur eine einzige Stimme, welche dem Munde entströmt und doch ist sie anderseits wiederum unendlich an Vielzahl in dem Munde aller und jedes Einzelnen. Und auf keine Weise haben wir bezüglich ihrer ein Wissen, weder wenn wir das unendlich Viele erkunden, noch auch das Eine: Aber das „Wieviel“ und das „Wiebeschaffen“ ist es, welches jeden von uns zum Grammatiker macht. Und auch mit dem, was jeden zum Musiker macht, verhält es sich so.“ Prot.: „Wie denn?“ Sokr.: „Die Stimme ist es doch auch, was jene Kunst ausmacht und ist nur eine in ihr.“ Prot.: „Wie denn nicht?“ Sokr.: „Wir setzen sie aber auch gedoppelt als hoch und tief und drittens als gleichgestimmt? Nicht?“ Prot.: „Jawohl!“ Sokr.: „Aber keineswegs wärest du weise in Bezug auf Musik, wenn du dies allein wüsstest, . . . sondern erst, wenn du die Intervalle vernimmst und zahlenmäßig bestimmst, wieviel ihrer seien in der Höhe und Tiefe und wie beschaffen und ferner die Maße der Intervalle und die Zusammenklänge, welche aus diesen entstehen und bezüglich welcher die Ansicht der Alten uns, den Nachkommen, überliefert hat, sie Harmonien zu nennen, — (Zustände, welche in eigenthümlicher Weise auch den Bewegungen des Körpers innewohnen können und welche, da sie arithmetisch gemessen werden, darum als Rhythmen und Metren zu bezeichnen sind**) — und über jegliches Eine und Viele derartige Betrachtungen anzustellen: Wenn du diese Sache also so vornimmst, dann erst bist du ein Weiser geworden und wenn du etwas anderes in dieser Art betrachtetest, so bist du dann dessen kundig. Die unendliche Menge aber wird dich in allem allemal unerfahren lassen beim Denken und dich weder klug machen noch auch zu einem, der in Sachen der Wissenschaft mitzählt (*ἐναριθμῶν****), da du ja niemals und bei keinem Gegenstände auf die Zahl schauest.“ Soweit Plato. Es wäre uns leicht möglich, aus fast allen anderen Dialogen ähnliche Stellen anzuführen, doch genügen die angezogenen Citate vollkommen unseren Zwecken.

Versuchen wir es nunmehr, die Momente, welche aus dem Vorangegangenen hauptsächlich für uns in Betracht kommen, zu resumieren. Zunächst möge man uns nicht missverstehen. Es liegt keineswegs in unserer Absicht in Plato etwas hinein zu interpretieren, was nicht wirklich in ihm vorhanden ist. Was wir bisher zu zeigen bestrebt waren, ist nicht etwa dies, dass Plato in einer der bisher citierten Stellen Begriff und Zahl schlechthin identifiziert habe, — es handelt sich uns vielmehr nur um die Aufweisung der allgemeinen

*) *ἐὰν οὖν μεταλάβωμεν μετὰ μιαν δύο, εἰ πῶς εἰσι, σκοπεῖν, εἰ δὲ μὴ, τρεῖς ἢ τινα ἄλλον ἀριθμὸν καὶ τῶν ἐν ἐκείνῳ ἕκαστον πάλιν ὅσαυτος, μέχρι περὶ ἂν τὸ κατ' ἀρχῆς ἐν, μὴ ὅτι ἐν καὶ πολλὰ καὶ ἄπειρά ἐστιν μόνον ἴδη τις, ἀλλὰ καὶ ὅποσα, τὴν δὲ τοῦ ἄπειρον ἰδέαν πρὸς τὸ πλῆθος μὴ προσφέρειν, πρὶν ἂν τις τὸν ἀριθμὸν αὐτοῦ κατὰ τὸν μεταξὺ τοῦ ἄπειρον τε καὶ τοῦ ἐνός.*

**) Im Deutschen unübersetzbares, aber für Plato höchst bezeichnendes Wortspiel zwischen *ἀ-ριθμος*, die Zahl und *ἄριθμος*.

***) *τὸ δὲ ἄπειρον σε ἕκαστον καὶ ἐν ἕκαστοις πλῆθος ἄπειρον ἕκαστοτε ποιεῖ τοῦ φρονεῖν καὶ οὐκ ἐλλόγιμον οὐδ' ἐνάριθμον, ἅτε οὐκ εἰς ἀριθμὸν οὐδένα ἐν οὐδενὶ ἀποδιδόντα.* Zu beachten die wiederum sehr charakteristischen Wortspiele zwischen *ἄπειρον* und *ἄπειρον ποιεῖν* und zwischen *ἐνάριθμος* und *ἀριθμος*. Das erstere ist unübersetzbar. *ἄπειρος* heißt unendlich und anderseits unerfahren, untheilhaftig. *ἐνάριθμος* ist einer, der etwas bedeutet, der „mitzählt“.

Grundlagen und Motive, welche im Verlaufe der späteren Entwicklung zu einem solchen Schritte führen konnten. Dass logische Bestimmtheit und zahlenmäßige Begrenztheit in irgend welchem nothwendigen Zusammenhange stünden, — dies und nicht mehr, aber auch nicht weniger, klingt mit größerer oder geringerer Deutlichkeit durch die dialektischen Auslassungen unseres Philosophen allüberall hindurch. Und eigentlich ist diese Anschauung so befremdend nicht, als es zuerst erscheinen mag, ja sie lässt sich sogar aus dem Gesichtspunkte der modernen Logik psychologisch bis zu einem gewissen Grade erklären. Im allgemeinsten Sinne bedeutet begrifflich erkennen oder rationalisieren soviel, als, das im Gedächtnis, aufgespeicherte, in der Wahrnehmung sich stets verjüngende Erkenntnismaterial durch jene vergleichende, summierende Thätigkeit unseres Bewusstseins einheitlich gestalten, durch welche ursprüngliche Wahrnehmungskomplexe in ihre Theile aufgelöst, an einander verglichen, nach Maßgabe ihrer vielfach vorhandenen Zusammenhangsmöglichkeiten zu neuen psychischen Gebilden vereinigt und so nach zweckmäßigen Gesichtspunkten in ein zusammenhängendes System mannigfach abgestufter Unter- und Überordnungen eingereiht werden.

Rationalistisch in diesem allgemeinen Sinne der logischen Articulation eines gegebenen Erkenntnismaterials ist jede Wissenschaft ohne Unterschied ihres Gegenstandes. Ja noch mehr: Auch das außerwissenschaftliche Erkennen finden wir bereits in der Ausübung einer analogen Thätigkeit begriffen. In ihren einfacheren Formen vorgebildet ist die articulierende Thätigkeit unseres Bewusstseins schon auf dessen niederen Entwicklungsstufen, wo ein Ausgleich und eine gegenseitige Bearbeitung der vorhandenen Inhalte stattfindet, nicht nur in der etwas starren Mechanik der in jedem Augenblicke gegebenen gegenwärtigen Wahrnehmungskomplexe, sondern noch weit mehr in dem höchst lebendigen und geschmeidigen Spiele der secundären Elemente, deren bildnerischer, organisierender Einfluss, wie ein Blick auf die Thierwelt lehrt, schon vor allem wissenschaftlichen und begrifflichen Erkennen eine außerordentliche Mannigfaltigkeit und Entwicklungsfähigkeit des geistigen Lebens ermöglicht. *) Vom begrifflichen Erkennen allerdings ist das Bewusstsein auf dieser Stufe noch weit entfernt. Dazu fehlt ihm die innere Zweckmäßigkeit in der Auswahl und Verbindung der Vorstellungen, durch welche einestheils jeder Begriff inhaltlich auf das Bestimmteste umgrenzt und umschrieben, andernteils zu einer mehr oder minder umfangreichen Anzahl coordinierter und subordinierter Gattungs- und Artbegriffe in Beziehung gesetzt wird, die mit ihm vereint, ein festes und geschlossenes System bilden.

Die wesentliche und ursprüngliche Leistung des Begriffes ist sonach die, mit einigen charakteristischen Merkmalen (seinem Inhalte), den Coincidenzpunkt für eine mehr oder minder große Zahl von anderen Begriffen oder Vorstellungen in dem Sinne zu bilden, dass durch den Begriffsinhalt in jedem Ein-

*) Siehe darüber Jodl. Psych. I. 3. Der Jodlschen Psychologie sind auch die Ausdrücke primär und secundär entnommen. Was Platon selbst anbelangt, so könnte man hier auf die Gesetze p. 897 E, 898 A ff. verweisen, wo die Bewegung der Vernunft mit der des Kreises verglichen wird, weil beide stets „in der gleichen Art (*κατὰ τὴν αὐτὰν*) und Weise und unter gleichen Voraussetzungen, in der gleichen Sphäre (*ἐν τῷ αὐτῷ*) und um einen Mittelpunkt (*περὶ τὸ αὐτῷ*), in derselben Richtung nach einer Regel und Ordnung (*λόγος, τάξις*) stattfinden“ u. s. w. Damit ist eben auf nichts anderes hingewiesen, als auf die allseitige Begrenztheit des Begriffes, der, in sich geschlossen, allen anderen Begriffen gegenüber klar unterschieden werden kann. Zu bemerken ist, dass im Griechischen *περι-οδεύειν*, ringsherum wandeln, auch die Bedeutung von forschen, betrachten besitzt, ähnlich wie ja auch wir von Gedankenkreisen reden. Ferner: *μάθημα* = Erkenntnis und Mathematike *λογίσειν* = schließen und rechnen (rechnen — berechnen).

zelfalle jeder dem Begriffsumfange zugehörige Bestandtheil reproducirt werden kann. *)

Der logische Begriff zeichnet sich somit gegenüber der Vorstellung durch die Constanz und feste Begrenztheit seines Inhaltes aus, die ihm durch eine bewusste, nach gewissen zweckmäßigen Gesichtspunkten verfahrende Auswahl und Synthese von Merkmalen mitgetheilt wird. Insoferne diese Merkmale einer messbaren Zahl nicht übersteigen dürfen, ist der logische Begriff intensiv commensurabel. Ein Begriff mit unendlich vielen Merkmalen wäre kein logischer, käme daher für unser Wissen nicht in Betracht. Aus gleichen Gesichtspunkten ergibt sich andererseits die extensive Commensurabilität des begrifflichen Wissens überhaupt, oder wenigstens die Thatsache der Forderung derselben durch die Wissenschaft. Ich verweise auf Sigwarts Logik I. Bd., S. 273: „Dagegen entsteht allerdings, wenn die Aufgabe der logischen Vollkommenheit unserer Urtheile wirklich erfüllt werden soll, die Forderung, dass die logisch vollkommenen Begriffe immer soweit reichen, um alles, was Gegenstand unserer Urtheile wird, mit ihrer Hilfe ausdrücken und bestimmen zu können; da unser Urtheilen nicht bloß Bekanntes wiederholt, sondern immer Neues und Neues ergreift, so ist extensiv die Möglichkeit vollkommener Urtheile dadurch bedingt, dass durch begriffliche Feststellung des ganzen menschlichen Vorstellungsmateriales für alles die Begriffe bereit seien, durch welche unsere Erkenntnis ausdrückbar ist, oder dass sie wenigstens aus den schon begrifflich fixierten Elementen sicher hergestellt werden können; ähnlich wie das Ideal eines allgemeinen Alphabetes die übereinstimmende Bezeichnung aller dem menschlichen Sprachorgane möglichen, unterscheidbaren, einfachen Laute in sich schließt. In diesem Sinne hat Leibnitz in der Idee der *Characteristica universalis* dem Ziele aller logischen Begriffsbildung einen vollkommen zutreffenden Ausdruck gegeben.“ Dazu wird bezeichnenderweise die Stelle eines Briefes von Cartesius citirt (ep. I. 111), wo es heißt: *Eiusmodi linguae inventio a vera philosophia pendet. Absque illa enim impossibile est omnes hominum cogitationes enumerare, aut ordine dirigere, imo neque illas distinguere, ita ut perspicuae sint et simplices . . . etc.* — Also: Das Vorhandensein und die bewusste Auswahl einer begrenzten Anzahl von Hauptmerkmalen ist die Grundlage der Constanz und damit das Charakteristikum des logischen Begriffes. Die endgiltige Feststellung einer bestimmten Anzahl solcher Grundbegriffe ist die Grundlage jedes logischen, d. i. jedes deductiv verfahrenen, rationalisierten Wissens. Fragen wir nun nach den Beziehungen, welche zwischen diesen psychologisch-logischen Thatsachen einerseits und zwischen der von uns als platonisch entwickelten Grundanschauung andererseits bestehen, so müssen wir allerdings sagen, dass diese für unsere Begriffe ziemlich lose sind. Die begriffliche Fassung unseres Erkenntnismateriales verleiht demselben eine bestimmte Begrenzung und Gliederung. Diese begriffliche oder logische Gliederung aber hat mit der zahlenmäßigen Gliederung nichts gemeinsam, was für die logische Erkenntnis in Betracht käme. Dass der Begriff des subjectiven Wohles (nach

*) Vgl. Aristoteles phys. III. 6. „Wenn nämlich das „Große und Kleine“ (= Unendliche) die Sinnendinge umfasst, so müsste dies auch in Bezug auf das begrifflich Fassbare der Fall sein. Unsinnig aber und unmöglich ist es, dass das Unerkennbare und Unbegrenzte überhaupt umfasse und begrenze. (*ἐπεὶ, εἴγε περιέχει ἐν τοῖς αἰσθητοῖς καὶ ἐν τοῖς νοητοῖς τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν, ἔδει περιέχειν τὰ νοητά. ἄτοπον δὲ καὶ ἀδύνατον τὸ ἄγνωστον καὶ τὸ ἀόριστον περιέχειν καὶ ὀρίζειν*). Ganz im Sinne Platons ist auch der Ausspruch gehalten, dass das Unbegrenzte nicht umfasse, sondern umfasst werde, und dass es unerkennbar sei, insoferne es unbegrenzt sei. (*καὶ οὐ περιέχει, ἀλλὰ περιέχεται ἢ ἄπειρον. διὸ καὶ ἄγνωστον, ἢ ἄπειρον. εἶδος γὰρ οὐκ ἔχει ὅλην*.) (Denn eine begriffliche Form hat der Stoff nicht an sich.)

Platon) gerade in drei Theilbegriffe zerfalle, bereichert meine Kenntnis von diesem Gegenstande nicht, wohl aber thut dies das Wissen um die spezifische Beschaffenheit jedes einzelnen dieser Theilbegriffe; dieses Wissen wiederum ist nicht identisch mit dem um die Anzahl der Merkmale jedes derselben, sondern mit demjenigen um die qualitative Beschaffenheit dieser Merkmale! So schließen wir! Anders Plato. Sein Fehler besteht darin, dass er jene zahlenmäßige Begrenztheit der Artbegriffe und der einzelnen Merkmale, welche lediglich als Begleiterscheinung rationaler Bestimmtheit auftritt, als wesentliches Merkmal des begrifflichen Erkennens auffasst. Anders gesagt: Die Zahl ist Plato nicht nur Symbol der logischen Erkenntnis, sondern weil sie Symbol der logischen Erkenntnis ist, gilt sie ihm auch als wesentliches Moment der letzteren.

Wir stehen hier an einem sehr heiklen, sehr unsicheren und in seiner ganzen Tiefe bisher noch wenig, oder gar nicht beachteten Punkte, dessen Beachtung ausschlaggebend werden soll für unsere gesammte Auffassung der platonischen Philosophie. Die begriffliche Erkenntnis ist ausgezeichnet durch das Moment zahlenmäßiger Bestimmtheit. Woher wissen wir dies? Wieder nur durch begriffliche Betrachtung der einzelnen Erkenntnisse selbst. Dieser Umstand soll uns über ein erstes Hindernis hinweghelfen. Gesetzt den Fall nämlich, es theile sich irgendein Begriff *A* in drei Unterarten. Ist derselbe darum schon der Zahl 3 gleich zu setzen? Keinesfalls! Denn der von ihm verschiedene Begriff *B* zerfällt ebenfalls in drei Theilbegriffe, ohne mit jenem ersten identisch zu sein. Andererseits aber bekräftigt er wiederum durch diesen Umstand die Thatsache einer vorhandenen Verwandtschaft und eines Zusammenhanges, nicht nur seiner eigenen, sondern auch der Natur des anderen Begriffes mit derjenigen zahlenmäßiger Bestimmtheit. Wie kommen wir aus diesem Widerspruche heraus? Hier gelangen wir zu einer Antwort, welche uns die gesammte Psychologie des platonischen Denkens zu beleuchten scheint. Im logischen Begriffe *A* sind, — so können wir etwa im Sinne Platos schließen, Elemente mathematischer Natur enthalten. Aber sie gehen nicht völlig in ihm auf. Der Begriff ist mit der Zahl nicht identisch. Gerade so ist ja in jedem Sinnendinge der Theil einer Idee enthalten, welche gewissermaßen durch dasselbe hindurchschimmert, ohne vollständig und rein in ihm zu erscheinen. Vielleicht könnte der Begriff auf die Zahl als auf seine höhere Erkenntnisform in ebendemselben Sinne zurückweisen, wie die Sinnenempfindung auf den Begriff.

Wenn es eine Stufenordnung und einen Wertunterschied zwischen sinnlicher und begrifflicher Erkenntnis gibt, sollte nicht auch innerhalb der Begriffe eine gewisse Rangordnung stattfinden? — Wenn es eine begriffliche Erkenntnis gibt, welche auf das Allgemeine und wirklich Seiende sich bezieht, das in der sinnlichen Welt als Einzelnes und Werdenendes erscheint, so wird wiederum die begriffliche Erkenntnis der Erkenntnis, das Allgemeine aller Begriffe und somit deren Quintessenz und eigentliches Wesen enthalten und offenbaren. Das Gemeinsame der Begriffe aber, oder, um aus dem Gebiete der Erkenntnistheorie nicht herauszufallen, der begrifflichen Erkenntnisse, ist die Zahl. Sollte es daher möglich sein, die Begriffe oder die einzelnen Erkenntnisarten selbst wiederum in Begriffe zu fassen, so wird diesen letzteren je eine Zahl ent-

sprechen müssen. Wir werden bezüglich dieses Punktes sofort klarer sehen, wenn wir eine darauf bezügliche Stelle aus Aristoteles: „De an. C 2. p. 626 näher betrachten. Sie lautet: „In gleicher Weise wurde in den Büchern über die Philosophie,^{*)} das Lebewesen an sich (*αὐτὸ τὸ ζῶον*) bestimmt als bestehend aus der Idee des Eins und der ersten Länge, Breite und Tiefe. Und alles andere ebenso. Und er bezeichnet auch sonst die Vernunft als Eins, das Wissen (*ἐπιστήμη*) als Zwei, die Zahl der Ebene, Drei, soll in der Vorstellung sein, die Empfindung (*αἰσθησις*), aber die Zahl des Körpers, „Vier“. Denn die Zahlen selbst wurden als Gattungen und Principien des Seienden bezeichnet. (*οἱ μὲν ἀριθμοὶ τὰ εἶδη αὐτὰ καὶ ἀρχαὶ τῶν ὄντων ἐλέγοντο*).

Sie selbst aber bestehen aus Elementen. Die Dinge aber werden theils durch die Vernunft, theils durch die Wissenschaft, theils durch die (allgemeine) Vorstellung, theils durch die Empfindung betrachtet“.

Ich erkläre diese Stelle im Zusammenhange mit dem Bisherigen so: Die Begriffe sollen begriffen werden (die Erkenntnis sich selbst erkennen). Folglich müssen sie auf Arten gebracht werden. Jeder dieser Arten entspricht ein Urbegriff oder eine Idealzahl, denn das Wesen der Begriffe ist die Zahl. Es gibt nun Begriffe (Ideen) von sinnlichen, künstlich verfertigten Dingen, z. B. von diesem Tische (Individualbegriffe); dies sind Begriffe der *αἰσθησις*, nicht aber ihre Objecte selbst, (denn diese, die *αἰσθησις*, bezieht sich unmittelbar auf die Sinnendinge). Allen diesen muss ein Urbegriff oder eine Idealzahl entsprechen. Dasselbe gilt von den Begriffen der *δόξα* (nicht von den unmittelbaren Objecten derselben). Sie beziehen sich auf die allgemeinen Eigenschaften der körperlichen Thatsachen. Ihnen entspricht die Urzahl „Trias“. Schließlich gelangen wir über die Begriffe der *ἐπιστήμη* bis zu dem Urbegriffe aller Begriffe überhaupt, dem *ἐν*, dessen subjectives Correlat der *νοῦς* oder die Vernunft ist.

Bleiben wir zunächst bei dem letzteren stehen, so bietet sich unserer Betrachtung eine höchst interessante und instructive Parallele aus dem Gebiete der neueren Philosophie dar.

Warum der Begriff der Begriffe, die Idee der Ideen, die Erkenntnis der Erkenntnisse von Plato als das absolute Eins (*πρώτη μονάς*) gesetzt wird, ist nach unseren allgemeinen Auseinandersetzungen (S. 13 u. 14) erklärlich. Wenn es die Function jedes einzelnen Begriffes ist, für eine Vielzahl von Unterarten den Coincidenzpunkt zu bilden, auf welche sie sämmtlich bezogen werden

*) Siehe diesbezüglich Brandis: De Aristot. libris de bono 1819. S. 5 ff. Das Buch des Arist. *περὶ ἀγαθοῦ* (*περ. φιλοσοφίας*) ist sehr rasch verloren gegangen, da es bereits die Neuplatoniker nicht mehr zuhanden hatten. Bezüglich seines Inhaltes sind die meisten Schriftsteller darüber einig, dass es die ungeschriebenen Unterhaltungen Platos mit seinen engeren Schülern enthielt. Was die scheinbar widersprechenden Darstellungen des Cicero (*De nat. deor.* I., 13.) mit denen des Laertius Diog. in proleg. zu Arist. und denen des Arist. selbst in *φυσ.* II., 2, p. 28 anbelangt, so hat Brandis (S. 10 seines Buches) mit Recht darauf aufmerksam gemacht, dass man einestheils die daselbst befindlichen Rückverweisungen auf ein Werk des Arist. über die erste Philosophie beziehen kann, dass aber auch für den Fall, als die Beziehung dieser Stelle auf das Buch des Arist. *περὶ φιλοσοφίας* gesichert wäre, dies bei der Gewohnheit des Arist., an den Anfang aller seiner Untersuchungen geschichtliche Rückblicke zu setzen, keinen Widerspruch gegen die Darstellung der anderen Schriftsteller ergeben würde.

Lesenswert ist die treffliche Argumentation, mit welcher Brandis S. 11 ff. seines Büchleins der Behauptung widerspricht, die Bücher über das Gute wären in den drei letzten Büchern der Metaphysik enthalten.

können,*) so kann uns unter gewissen Umständen eine Anschauung nicht befremden, welche an den Ausgangspunkt alles Seins und Erkennens ein metaphysisches Eins setzt. Unter gewissen Umständen: Welcher Art dieselben bei Plato waren, werden wir weiter unten zu beachten haben. (Siehe übrigens auch Einleitung S. 7, ferner S. 13 u. 14.). Vorderhand wollen wir uns unsere Stelle durch einen Vergleich aus dem Gebiete der neueren Philosophie erläutern. Kant ist es, welcher in der Grundlegung seiner Kritik der reinen Vernunft Erwägungen gleicher Art anklingen lässt, wie diejenigen, die wir soeben besprochen haben. Nur freilich, dass, entsprechend den diametral entgegengesetzten Geistesfassungen beider Philosophen, jeder von ihnen zu einem, dem anderen vollständig entgegengesetzten Resultate gelangt. Platos Philosophie endigt in der Anerkennung des Einsseins jeglichen Objectes in einem metaphysischen Jenseits der Erfahrung. Kant gelangt aus erkenntnistheoretischen Rücksichten ähnlicher Art wie diejenigen Platos waren, zu der Feststellung einer „Function der aperceptiven Einheit“ jeglichen Subjectes in einem (sit venia verbo) metaphysischen Diesseits der Erfahrung. „Das Urtheil“ — so lässt er sich in seiner Kritik der reinen Vernunft, transcendente Logik Abschn. I. S. 113 der Kirchmann'schen Ausgabe vernehmen, — „das Urtheil ist also die mittelbare Erkenntnis eines Gegenstandes, mithin die Vorstellung einer Vorstellung desselben. In jedem Urtheile ist ein Begriff, der für viele gilt und unter diesen Vielen auch eine gegebene Vorstellung begreift, welche letztere dann auf den Gegenstand unmittelbar bezogen wird. . . . Alle Urtheile sind demnach Functionen der Einheit unter unseren Vorstellungen, da nämlich statt einer unmittelbaren Vorstellung eine höhere, die diese und mehrere unter sich begreift, zur Erkenntnis des Gegenstandes gebraucht und viele mögliche Erkenntnisse dadurch in einer zusammengezogen werden“. Die verschiedenen Functionen der Einheit unseres Bewusstseins sind nun die Kategorien. Ihre objective Giltigkeit für die Erfahrung wird in der Deduction der reinen Verstandesbegriffe so abgeleitet, dass jene oberste transcendente (aperceptive) Einheit als dasjenige nothwendige Moment unserer Erkenntnis dargethan wird, ohne welches es überhaupt nie zu einer Erfahrung kommen könnte. Wir finden hier bestätigt, was wir am Eingange dieser Schrift zur Charakterisierung des platonischen Denkens im Gegensatze zu demjenigen der neueren Zeit zu sagen Gelegenheit hatten. (S. 4, 5, ferner S. 8.) Auf der einen Seite die Idee der Ideen, die absolute Monas (πρώτη μονάς) zugleich letztes Erkenntnisziel und Seinsprincip, oder vielmehr letztes Seinsprincip, weil letztes Erkenntnisprincip, auf der anderen Seite „die aperceptive Einheit des Bewusstseins“ als allumfassende Urfunction unseres Erkennens, das eben infolge der ihm inhärenten Gesetze über eine bestimmte Grenze nicht hinauszugehen vermag. Beides Resultate eines auf ähnlichen Grundlagen, aber nach entgegengesetzten Richtungen hin divergierenden Raisonnements. — Doch genug hiervon! Was nun die Viertheilung der Erkenntnis in die vier Formen der αἰσθησις, der δόξα, der ἐπιστήμη und νόησις anbelangt, wie sie uns als platonisch von Aristoteles loc. laud., ferner von Joh. Philop. (de. An. C. p. 2 citiert von Brandis S. 49—55 seines Buches de libris Arist. de bono etc.) und Themistius (paraphr. f. 66 B. citiert von Brandis (S. 58—60) überliefert wird, so entspricht

*) Johannes Philoponus: De an. „Die Begriffe nun bezeichneten sie als Zahlen. Theilweise, weil, wie die Zahl die Substanz (τὰ ὑποκείμενα) begrenzt und bezirkt, so auch die Ideen in Bezug auf die Materie begrenzend und bezirkend sind (μετροητικά καὶ ὁριστικά τῆς ὕλης); denn während diese ihrer Natur nach unendlich ist, begrenzen und ummarken sie (περιγράφει) die in sie hineinkommenden Ideen. — Theilweise, weil wie die Zahlen sämmtlich aus der Einheit wie aus einem Principe abgeleitet werden können, die Ideen aus der ureinen, allen zugrunde liegenden Uridee, sich ableiten.“

dieselbe so ziemlich derjenigen der Republik VI 508 ff. Doch ist Folgendes zu bemerken: In der Republik werden die einzelnen Erkenntnisarten nur durch die Beschreibung ihrer unmittelbaren Objecte charakterisiert. In den mündlichen Gesprächen, von denen uns Aristoteles und die Commentatoren berichten, werden sie — und damit zugleich ihre Objecte — begrifflich auf ihre letzten Principien, d. i. also auf Idealzahlen zurückgeführt. Der *αἰσθησις* bei Aristoteles entspricht die *εἰκασία* der Republik, welche daselbst durch ihre Objecte, die Bilder und Schatten der Dinge nämlich als niedrigste Wissensstufe charakterisiert wird.*) Es ist klar, dass weder die *αἰσθησις* selbst, noch auch ihre Objecte mit der Vierzahl identificiert werden können, da beide zum Unendlichen gehören, also jedes Maßes und jeder Zahl bar sind. Wohl aber ist dies möglich von ihren entsprechenden Correlaten im Reiche der Ideenwelt. Diese lassen sich im letzten Sinne auf eine Urzahl zurückführen. Dem sinnlich wahrnehmbaren Tisch entspricht im Reiche der Ideen, die Idee oder der Begriff des Tisches. Wie nun die Erkenntnistheorie Platos im allgemeinen lehrte, dass das Wesen der Begriffe in der Zahl zu suchen sei, so lehrt sie nun im besonderen, dass den Ideen der körperlichen Dinge die Vierzahl entspreche.

Dies berichtet ausdrücklich Themistius mit den Worten: „Da in der Welt der Ideen (*ἐν τῷ νοητῷ κόσμῳ*) alle Principien erscheinen müssen, u. s. w.“ Und weiter: „Die sinnliche Wahrnehmung aber leitet er ab von der idealen Vierzahl (*ἀπὸ τῆς πρώτης τετραδος*), insofern als sie auch die Idee des Körpers ist; denn mit einem so beschaffenen Körperlichen hat es die Sinnlichkeit zu thun. Denn alles Seienden Princip sind die Ideen und die Zahlen.“ Wir haben uns demnach die Sache so zu denken: Über den einzelnen, sinnlichen Dingen (*ἀπειρα*) stehen die Ideen der sinnlichen Dinge (*πολλα*), welche wiederum der *τετρας* als (relativem *ἐν*) untergeordnet sind. Die Tetras also entspräche nach dieser Anschauung der Idee der Ideen von den sinnlichen Dingen, wobei ausdrücklich zu bemerken ist, dass in Bezug auf das absolute *ἐν* die Tetras, wie alle anderen Idealzahlen zu den *πολλοῖς* gehört.***) Was ist aber die Idee der sinnlichen Ideen, oder Körperideen subjectiv anderes, als die philosophische Erkenntnis der Natur unserer sinnlichen Wahrnehmungen? Da nun nach einem alten, schon von Empedokles vertretenen Grundsatz nur das Gleiche durch Gleiches erkannt werden kann, so ist es nur natürlich, dass das subjective Correlat der Tetras eben auch als Tetras gesetzt wird.

Was die *δόξα* der aristotelischen Überlieferung anbelangt, so entspricht sie so ziemlich der *δόξα* der Republik. Auch darüber sind wir durch Johannes Philoponus unterrichtet. Im weiteren Verlaufe der schon citierten Stelle (pag. 50 bei Brandis) heißt es: „Die Dreizahl aber bezeichnet das Naturwissenschaftliche und Object der *δόξα* (*τριὰς δὲ τὰ φυσικὰ καὶ δοξαστά*). Das Naturwissenschaftliche aber nenne ich das Allgemeine in der Natur, bezüglich dessen die *δόξα* gilt. (*φυσικὰ δὲ φημι τὰ καθόλου τὰ ἐν τοῖς φυσικοῖς περὶ ἃ ἡ δόξα ἔχει*.) In ähnlicher Weise lässt sich auch Plato im Timäus vernehmen (Tim. 27), wo er das Vernünftige als etwas bezeichnet, was ein stetiges Sein und kein Werden besitzt, das Allgemeine aber in der Natur (*τὰ ἐν τοῖς φυσικοῖς καθόλου*) als ein mit ewigem Werden und niemalsigem Sein Behaftetes. Wenn er nun von ihm ein ewiges Werden behauptet und dieses Werden zwar

*) Zeller erwähnt auf S. 228 seiner platonischen Studien Anm. 1 die Anschauung Brandis', welcher Rhein. Mus. (S. 670) die *εἰκασία* der Rep. mit der *αἰσθησις* für gleichbedeutend halte, „besonders weil die dort erwähnten Bilder nicht bloß die Schatten und Erscheinungen im Wasser, sondern auch im Festen sein sollen“.

**) Brandis: De perditis Aristotelis libris de ideis et de bono, sive philosophia. Bonnae 1823. S. 59 u. 60.

von dem Physikalischen gilt, dessen Theile aber (d. i. die Einzelercheinungen im Gegensatze zu dem, der physikalischen Wissenschaft zugrunde liegenden Gesamtcomplexe der natürlichen Vorgänge), nur innerhalb einer gewissen Zeit bestehen und daher keineswegs immer als werdend bezeichnet werden können, so ist offenbar bei der *δόξα* von dem Allgemeinen die Rede, als dessen subjectives Correlat er auch die *δόξα* bezeichnet. (*περὶ ἧ καὶ τὴν δξαν ἐνεργεῖν φησίν.*) Soweit Philoponus. Die Ausdrücke Einzelempfindung und Collectivempfindung — (denn dies ist ja das subjective Correlat des griechischen *τὰ ἐν τοῖς φυσικοῖς καθόλου*) sind allerdings psychologisch vollkommen ungerechtfertigt. Denn einestheils ist jede Empfindung, auch die individuellste als ein Complex von Einzelempfindungen aufzufassen, so dass es, psychologisch gesprochen, Einzelempfindungen gar nicht gibt, anderentheils ist eine Allgemeinempfindung in dem Sinne, wie Plato sie versteht, nämlich als *αἰσθησις τῶν καθόλου φυσικῶν*, undenkbar, denn das Allgemeine, also Gesetzmäßige der Natur kann nicht empfunden, sondern nur begriffen werden. Plato aber hat die Naturwissenschaft aus leicht begreiflichen Gründen in das Gebiet der *δόξα* versetzt. Maßgebend hiefür musste vor allem der Umstand sein, dass diese Disciplin sich noch in den Kinderschuhen befand und daher wenig Vertrauen zu erwecken vermochte. So bezeichnet denn auch Timaios (29 E, 23 A) seine der Einleitung folgenden Auseinandersetzungen als bloß wahrscheinlich (*εἰκότως*) und bittet seine Zuhörer, sich damit zufrieden zu geben. Und in der schon erwähnten Stelle des Commentares von Johann Philoponus wird selbst die Astronomie zur *δόξα* gerechnet. Hier erklärt auch derselbe, warum die Idee der *δόξα*, d. i. nach unserer Anschauung der Inbegriff der ihr entsprechenden Ideen, durch die *πρώτη τριάς* bezeichnet wird. „Die Dreiheit ist dieses nun, — heißt es daselbst, — „weil es zur *δόξα* gehört. Zur Dreiheit gehört aber die *δόξα* deswegen, weil sie von einem Punkte aus zwar anhebt, ohne aber auf ein bestimmtes Ziel loszugehen, sondern hierhin und dorthin strebt. In solch flüssigem Zustande aber ist auch dem Physikalischen das Sein zu eigen und keineswegs unbewegt und unveränderlich ist es“ — — u. s. w. „So also beschaffen ist und solchen Dingen kommt zu die Trias; denn auch die himmlischen Vorgänge und Körper, um davon zu reden, sind veränderlich in Bezug auf ihren Ort, die einen von Sonnenaufgang zum Untergang, die anderen umgekehrt.“

Die Begründung dieses erkenntnistheoretischen Resultates (*sit venia verbo*) offenbart uns die wesentlich unwissenschaftliche Natur des platonischen Geistes, jenen auf einer Art von Pseudoästhesie beruhenden Zug des analogen Denkverfahrens, welchem das Vorhandensein gewisser, die Möglichkeit einer schematischen Darstellung begründender Zwischenglieder zwischen zwei, sonst vollständig heterogenen Seins- oder Wissensgebieten genügt, um darauf ein, die thatsächliche, metaphysische Zusammengehörigkeit jener Gebiete behauptendes System aufzuführen.

Die *πρώτη τριάς* ist als Idealzahl zwar etwas Begrenztes und Erkennbares, aber im Verhältnis zur *δυνὰς* und *μονὰς* zeigt sie doch eine gewisse Complicirtheit und relative Unsicherheit. Während zwischen zwei Elementen nur eine mögliche Verbindung stattfinden kann, sind drei Elemente schon in verschiedener Weise combinierbar. Dies bedeutet jedesfalls die oben citierte Erklärung. Ist die Trias daher selbst als Idealzahl etwas Sicheres, Fassbares und Feststehendes, so eignet sie sich andererseits, wenigstens ihrer Relation zur *δυνὰς* und *μονὰς* nach dazu, um als Symbol den Begriff des in der werdenden Natur vorhandenen Unsicheren und Schwankenden zu repräsentieren.

In ähnlichem Sinne, wie die *δόξα* unter die *τριάς* wird die *ἐπιστήμη* unter die *δυνὰς* als Urzahl gestellt. Ihr entspricht die *διάνοια* der Republik.

durch welchen Begriff ohne Zweifel die arithmetische und geometrische Disciplin bezeichnet wird, als diejenige Wissenschaft, welche zur höheren Erkenntnis emporleitet, indem sie die Fähigkeit des abstracten, von Sinnlichkeit freien Denkens entwickelt und so den Geist über den Dämmerungszustand des naiven Weltbewusstseins erhebt, und indem sie ihn zugleich die verworrene Masse der Erscheinungen durch Maß und Zahl beherrschen lehrt. In symbolischer Art charakterisiert unser Philosoph nach dem Berichte des Philoponus (Brandis S. 50) ebendieselbe Erkenntnisform folgendermaßen: „Die Zweiheit aber umfasst die *ἐπιστήμη* und die ihr zugehörigen Objecte (*τὰ ἐπιστημονικά*); denn in vollkommen bestimmter Richtung vollzieht sich bei ihr der Übergang von einem Punkte zum anderen.*) (*ὠρισμένως γὰρ τὸ ἀπὸ τοῦ ἐπὶ τι ἔχει*); denn die *ἐπιστήμη* stellt einen Übergang vom Bestimmten zum Bestimmten dar; denn sie ist ja nicht unbegrenzt, daher sie denn auch *ἐπιστήμη* benannt wurde, weil sie uns *ἐπὶ στάσιν* (sic!) führt.“ Und Themistius, l. I, Brandis S. 59: . . . „indem sie die *ἐπιστήμη* aus der Zweiheit erklärten; denn von einem Eins zu einem Eins führt ja die *ἐπιστήμη*, nämlich von den Vordersätzen zum Schlusssatze.“ Hierbei dürfte Themistius wohl an die Geometrie gedacht haben. Zu vgl. Rep. 510 ff. Nachdem die *διάνοια* bezeichnet wurde als notwendiges Erkennen (*διανοία μὲν ἀναγκάζονται αὐτὰ θεᾶσθαι*) und insoferne der *δόξα* entgegengesetzt, wird darauf hingewiesen, dass auch sie nicht zum Principe der Dinge vordringe und daher der Vernunft entbehre. (*διὰ τὸ μὴ ἐπ' ἀρχὴν ἀνελθούσαν σκοπεῖν νοῦν οὐκ ἔχει*.)** Sie gehe von gewissen axiomatischen Grundsätzen aus (in der Republik *ἀποθέσεις*, bei Themistius *προτάσεις*), die sie sich an den Dingen versinnbildliche. Ein Beispiel dafür biete die Geometrie: „Ich glaube, heißt es 510 ff., dass du davon Kunde hast, wie diejenigen, welche sich mit Geometrie, Rechnung u. dgl. beschäftigen, zunächst ein Ungerades und Gerades annehmen und Gestalten und drei Arten von Winkeln und solch Ähnliches mehr, wie sie dieses, als ob sie davon ausreichende Kenntnis hätten, als Grundlagen (*ὑποθέσεις*) aufstellen und weder von sich selbst, noch von anderen irgend welche Begründung verlangen, weil es allen einleuchtend sei. Von diesen Hypothesen giengen sie dann auf ein bestimmtes Ziel los. (*ἐκ τούτων δ' ἀρχόμενοι, τὰ λοιπὰ ἤδη διεξιόντες τελεντώσιν ὁμολωγουμένως ἐπὶ τοῦτο, οὐ ἂν ἐπὶ σκέψιν ὀρμήσωσιν*).“ Die Identität zwischen der *ἐπιστήμη* des aristotelischen Berichtes und der *διάνοια* der Republik ist auf der Hand liegend.

Was dann Johannes Philoponus weiter über die dieser grundlegenden Eintheilung aller Ideen und Erkenntnisse folgenden Unterabtheilungen berichtet, scheint auf die Platoniker im allgemeinen und nicht mehr auf Plato allein zurückzugehen, wie denn diese ganze Weiterführung der Grundlehre etwas äußerlich Epigonenhaftes an sich trägt. Platonisch dürfte noch die Lehre vom

*) Siehe Rep. 521, B. ff.

**) Man muss den ursprünglichen Gesichtspunkt, welchen uns die Betrachtung der platonischen Dialektik lieferte, fortwährend im Auge behalten, um Missverständnisse zu vermeiden. Z. B. die *δόξα* bezieht sich auf das „Naturwissenschaftliche“. Dieses aber ist ein Werden. Wie kann dann, — so wird man fragen, — die *δόξα* überhaupt zu einer Idealtzahl in Beziehung gebracht werden? Die Antwort lautet: „Die *δόξα* bezieht sich unmittelbar auf ein Werden. Diesem Werden entspricht im Reiche der Ideen ein Sein. Diesem Sein wiederum als übergeordnete Potenz die *πρώτη τριάς*. Der Hauptnachdruck liegt immer darauf, dass gerade so, wie die unmittelbaren Objecte der *δόξα* über diejenigen der *ἐπιστήμη* gestellt werden, so auch unter den Ideen selbst eine Abstufung und Wertordnung stattfindet. Das ist vollkommen platonisch. Man denke nur z. B. an die Sonderstellung, welche der Idee des Guten gegenüber den anderen eingeräumt wird, worüber das Nähere im Anhang. S. S. 44 d. Abhdl.

αὐτοζῶον sein, einem Lebewesen an sich, — (vielleicht die Weltseele des Timaios), — welches eben aus der *πρώτη μονάς*, *δυνάς*, *τριάς* und *τετραάς* bestand. Dieses Lebewesen an sich sei das Vor- und Urbild (*παράδειγμα*) alles anderen Seins. Seine Natur, welche mit ihren Bestimmungen das allgemeine Urprincip des Kosmos bilde, müsse sich im einzelnen innerhalb jeder der besprochenen Classen widerspiegeln. (Siehe Phil. I. I, S. 50 bei Brandis.) „So also wird das Princip der Urvierzahl als allgemeines Princip ersichtlich. Aber auch im besonderen, sagen sie, werde es ersichtlich innerhalb des vernünftigen Seins, im besonderen innerhalb des physikalischen, im besonderen innerhalb des sinnlich wahrnehmbaren und untheilbaren Seins.*) Deshalb wurde als Lebewesen, (*αὐτοζῶον*) an sich bezeichnet, „was neben diesen als Idee und Musterbild des Lebewesens besteht“. Und dies sei eben die Dekas ($1 + 2 + 3 + 4 = 10$), welche aus der *πρώτη μονάς*, *πρώτη δυνάς*, *πρώτη τριάς*, *πρώτη τετραάς* bestehe, d. i. der Idealeins, Idealzwei u. s. w. Nach dem Muster des *αὐτοζῶον* seien denn auch die übrigen Lebewesen constituirt, und allüberall gälten dieselben Principien.

Dies letztere scheint den Intentionen, aus welchen ursprünglich die ganze Lehre hervorgegangen ist, zu widersprechen. Aber auch nur scheinbar. Psychologisch lässt sich die Sache so erklären: „Nachdem einmal die Urtetras, nämlich *μονάς + δυνάς + τριάς + τετραάς* als Inbegriff aller Ideen auf dem angegebenen Wege gefunden worden war, so musste der Trieb des analogischen Denkens nach der Richtung ins Spiel gesetzt werden, dass man einen entsprechend schwachen Abglanz jener Principien wiederum in jeder der vorhandenen Classen annahm. Wenn daher z. B. als sinnlich wahrnehmbares Analogon der Tetras im Gebiete des Werdens der Punkt, die Linie, die Fläche und der Körper bezeichnet werden, so ist der sinnlich wahrnehmbare Punkt eben nur im Verhältnisse zu den folgenden Körpern, also relativ eine Monas und gehört selbst dem Gebiete der *αἰσθησις* an; wie denn auch anderseits jede der drei Idealzahlen von 2—4 in Bezug auf die untergeordneten Ideen ein *έν* ist, in Bezug auf das absolute *έν* aber der Gruppe der *πολλά* zugehört. Der Punkt also ist nur ein vergängliches Abbild der ewigen Urmonade und seine Idee gehört darum nicht minder als die aller sinnlichen Dinge unter die Kategorie der idealen Vierheit.

Überblicken wir unsere bisherigen Erörterungen, so gelangen wir zu folgendem Resultate. Die erkenntnispsychologische Grundlage für die Ausbildung der Zahlenlehre war in der Thatsache der extensiven und intensiven Commensurabilität des logischen Begriffes gegeben. Wir verstanden aber unter dem ersteren die Abgeschlossenheit und den systematischen Zusammenhang der dem Genus untergeordneten Arten, unter der letzteren die Constanz der Merkmale, welche im Begriffe eine dauernde Einheit bilden. Dass diese Thatsachen die Grundlagen für die psychologische Entwicklung der Zahlenlehre bilden, glauben wir dargethan zu haben. Die Zahl und das „Wieviel“ ist die stetige Begleiterscheinung und daher das Kriterium der begrifflichen, oder wahren Erkenntnis. Um die Mannigfaltigkeit des begrifflichen Erkennens selbst wiederum begrifflich zu gliedern, bedarf es einer höheren Erkenntnis, nämlich der Erkenntnis der Erkenntnis. Ihr entsprechen objectiv die Begriffe der Begriffe, oder, da das Wesen der Begriffe eben die Zahlen sind, die Zahlen der Begriffe, das sind die Idealzahlen. Es gibt nun, entsprechend den vier Arten

*) Die *ἐπιστήμη* ist hier übersprungen worden.

der Erkenntnis auch vier Arten von Begriffen, Erstens die Begriffe der sinnlichen, körperlichen Objecte (Objecte der *αἰσθησις*), vor allem die der künstlich verfertigten Sinnendinge. Der Tisch z. B. ist Object der *αἰσθησις*. Der Begriff des Tisches (seine Idee) ist sein ideales Correlat. Und die innere Wesenheit aller Ideen der künstlich verfertigten Sinnendinge ist eine Idealzahl, nämlich die „Urvier“.*)

Ebenso entspricht den Begriffen der *δόξα*, den natürlichen Sinnendingen (*τὰ καθ' ὅλου φυσικά*) die Urdrei, denen der *ἐπιστήμη* (den Begriffen der mathematischen Dinge) die „Urzwei“, während von allen abgesondert, als oberstes Seins- und Erkenntnisprincip der Begriff der Begriffe als die ideale Einheit gesetzt wird.**)

Nur die letztere ließ sich aus rein logischen Gesichtspunkten ableiten. Diese reichten zur Ableitung der drei anderen nicht mehr aus. Wenn z. B. für die Begriffe des *ἐπιστήμη* die Urdyas als Repräsentantin angegeben wurde, weil die *ἐπιστήμη* selbst in streng begrenzter Weise von einem Gegenstande zum anderen fortschreite (*δορισμένως γὰρ τὸ ἀπὸ τοῦ τὸ ἐπὶ τι ἔχει*) und hierdurch eine Analogie zu dem Verhältnisse zweier Einheiten, beziehungsweise einer Linie darbiete, die untereinander auch ganz eindeutig bestimmt sind, so konnten wir daraus schon auf jene analogisierende, außerbegriffliche Art des platonischen Denkverfahrens schließen, welche weitmehr in der Phantasie, als in der Vernunft des Denkers ihre Wurzeln zu haben schien.

Es reichen also jene hinlänglich erörterten rationalistischen Erwägungen unseres Denkers keineswegs hin, um die ontologische Seite seiner Lehre zu erklären. Und wenn wir zu wiederholtenmalen im Sinne unserer Voraussetzung unsere Zuflucht zu der These nahmen, dass der Zahlenmetaphysik auch Momente ästhetischer, oder wenn uns das Wort gestattet ist, kunstartiger Natur als wesentliche Bedingungen zugrunde liegen, so bedarf dies noch der Bestätigung. Wir fragen also: Erstens: „Ist jene symbolisch-ästhetische Auffassung des Zahlenbegriffes, die wir bisher zu wiederholtenmalen, wenn auch nur andeutungsweise als eine wesentliche Voraussetzung unserer hier gegebenen Untersuchungen bezeichnet haben, wirklich dem Denken Platons so natürlich, wie es hier dargestellt wurde? Und zweitens, wie vollzieht sich im platonischen System der Übergang von der Erkenntnistheorie zur Ontologie, wie wird die Zahl, — zunächst nur Erkenntnis mittel, — zum Erkenntnisobject, zur Potenz, zur Monade?

Nach den gegebenen Erklärungen fallen nun allerdings die beiden letzten Fragen in eine zusammen; ist die eine gelöst, so ergibt sich die Beantwortung der anderen von selbst: da aber die letztere noch außerdem die Forderung in sich schließt, jenen Übergang nicht nur psychologisch zu erklären, sondern auch den Zusammenhang der beiden Übergangspunkte rein descriptiv durch ihre beiderseitige Vergleichung zu erhellen, so mag sie anhangsweise als gesondert für sich bestehen.

*) Dass eine Wertordnung auch der Ideen untereinander in Platons System stattgefunden haben soll, entspricht ganz dem Charakter der in den Dialogen niedergelegten Lehre. Bezüglich der Minderbewertung der künstlich verfertigten Dinge gegenüber den Naturdingen, siehe Rep. X. Buch. Die Ideen der künstlichen Dinge stehen an ontologischem Werte denen der Naturdinge deshalb nach, weil sie — nach der angezogenen Stelle des Themistius — nur Einzeldinge repräsentieren, während jene die allgemeinen Naturdinge. Über die Unzulässigkeit dieser Begriffe wurde schon das Nähere S. 19 bemerkt.

**) Wieviel Idealzahlen Plato gesetzt hat, darüber im Anhang eine kurze Vermuthung. S. S. 54, Anmerkung.

III.

Was wir an dieser Stelle möglichst kurz darzuthun beabsichtigen, ist die Thatsache, dass die Wendung, die Plato der Philosophie gegeben hat, zum Theile sich erklären lasse aus der Art, wie das Formale der begrifflichen Speculation und des mathematischen Denkens in ihm Elemente des ästhetischen Fühlens ausgelöst hat, deren Bedeutung für das System nicht als accessorisch unterschätzt werden darf. Hierin lässt sich, — so seltsam dies auch klingen mag, — eine gewisse Verwandtschaft des platonischen mit dem sokratischen Denken nicht verkennen, welches letzterem ebenfalls das eigenthümliche Widerspiel eines sich gegenseitig theils ausschließenden, theils bedingenden Verhältnisses zwischen Fühlen und Denken charakteristisch ist. Nur dass an der Ausbildung der sokratischen Weltanschauung weniger Elemente des ästhetischen als des mystischen und ethischen Fühlens theilhaftig sind. Eine getreue Spiegelung dieser Grundstimmung des sokratischen Geistes geben noch die Anfangsdialoge Platos, welche wie z. B. der Protagoras, alle Tugend zum Wissen und jegliches wahre Wissen zur Tugend machen. Dagegen enthält der im wesentlichen noch als sokratisch zu bezeichnende Gorgias inhaltlich im einzelnen ein hochbedeutsames neuartiges Moment, die Thatsache nämlich des Einflusses, welchen die eifrig betriebenen mathematischen Studien auf den Geist unseres Philosophen auszuüben begannen. Da ist es nun höchst charakteristisch zu beobachten, wie Plato, der bis nun im Sinne des Sokrates das begriffliche Wissen mit der Tugend identificiert hatte, das Gebiet der Ethik mit einemmale in dasjenige der Mathematik hinüberzuspielen beginnt. Schon hier macht sich jene ästhetische Auffassung des Zahlenbegriffes geltend, welche in diesem nicht nur das Symbol der festen Bestimmtheit alles Erkennens, sondern zugleich auch dasjenige der wohlgegliederten Ordnung und Zweckmäßigkeit alles Seins erblickt. Auf die Bemerkung des Kallikles, dass er nicht wisse, was Tugend*) sei, weist Sokrates an dem Beispiele alles Handwerkes und aller Kunst nach, dass jegliche Wirtschaft, welche an Ordnung und Maß theilnehme, die beste sein müsse. Und so auch alles übrige, Körper und Seele.***) Sowie derjenige Körper ausgezeichnet sei, dem Ordnung und organische Gliederung (*κόσμος*) zukomme, so verhalte es sich auch mit der Seele, denn für die Seelen sei dasjenige Gesetz und Vorschrift, welches bewirke, dass sie eben gesetzt und geordnet erscheinen (*νόμιμοι καὶ κόσμιοι*), dies aber sei die *δικαιοσύνη* und *σωφροσύνη*. Das Um und Auf aller guten Erziehung müsse daher in der Beschränkung liegen („*εἰργεῖν*“ = „*κολλάζειν*“). Als Gipfelpunkt der Untersuchung (*κεφαλὴ τοῦ λόγου*) wird dann schließlich Folgendes bezeichnet: Wir thun das Angenehme um des Guten willen, nicht umgekehrt. Das Angenehme aber ist das, worüber wir uns, wenn es anwesend ist, freuen. Das Gute das, wodurch wir, wenn es anwesend ist, gut werden. Gut aber sind wir durch die Tugend. Die Tugend aber wohnt einem nicht bei als etwas Willkürliches, sondern in Ordnung, Richtigkeit und Kunst. (*οὐ τῷ εἴκει κάλλιστα παραγίγνεται, ἀλλὰ τάξει καὶ ὀρθότητι καὶ τέχνῃ*). Also in bestimmter Ordnung geordnet und gegliedert ist die Tugend eines jeden.****) So verhalte es sich mit der Seele auch. Nur eine *κοσμίαι ψυχή* sei eine *ψυχή σώφρων*, nur die besonnene Seele aber gut. Der Besonnenheit aber sei dasjenige Handeln theilhaftig, welches stets das Richtige (*τὰ προσήκοντα*) treffe. Eben dasselbe gelte auch von der Frömmig-

*) Georg. 503 E. ff.

***) *τί δὲ ἡ ψυχή ἀταξίας τυχούσα ἔσται χρήστη;*

****) *τάξει ἄρα τεταγμένον καὶ κεκοσμημένον ἔστιν ἡ ἀρετὴ ἐνάστον.*

keit, Gerechtigkeit und Tapferkeit (503 E — 507 C). Der dem *ἀνὴρ σώφρων* in jeder Beziehung Entgegengesetzte sei daher der von Kallikles gelobte *ἀκολαστός* (Ungezügelte, Maßlose). Die *σωφροσύνη* und *δικαιοσύνη* sei nun als Lebensziel für alle Menschen aufzustellen, jeder, der diesem Ziele zuwider lebe, als unsäglich elend und bedauernswert zu betrachten: „Denn ein solcher dürfte wohl weder einem anderen Menschen lieb sein, noch einem Gotte. Ist er ja doch unfähig, an der Gemeinschaft theilzunehmen. Wem aber kein Gemeinsinn innewohnt, dem wird auch keine Freundschaft zutheil. Es sagen aber die Weisen, mein lieber Kallikles, dass diese große Gemeinschaft den Himmel und die Erde, die Götter und die Menschen verbinde, sie und die Freundschaft und die Ordnung, die Besonnenheit und Gerechtigkeit, und das Ganze nennen sie deshalb Weltenkörper und nicht etwa Unordnung und Maßlosigkeit. Du aber scheinst mir nicht achtgegeben zu haben und diesbezüglich weise zu sein, sondern es ist dir entgangen, dass die geometrische Gleichheit sowohl bei den Göttern als auch bei den Menschen viel vermag. Du aber meinst, man müsse im Leben nur der Gewinnsucht fröhnen, da du dich mit Geometrie gar nicht abgibst. (508 B.)*“

Damit ist (557 A ff.) der Gesetze zu vergleichen, wo die Gerechtigkeit gleichfalls als *ἰσότης* bezeichnet wird: „Denn ein altes, wahres Sprichwort“ — heißt es dort — „welches besagt, dass die Gleichheit Freundschaft hervorbringe (*ὡς ἰσότης φιλότητα ἀπεργάζεται*) ist in jedem Sinne richtig und wohl gesagt.“ Allerdings fügt er dann hinzu, dass eine nähere Bestimmung dieser Gleichheit wegen der großen Unklarheit dieses Gegenstandes sehr schwer zu treffen sei; denn es gäbe zwei Arten der Gleichheit, welche zwar den Namen gemeinsam hätten, in Wirklichkeit aber in Bezug auf Vieles vollständig entgegengesetzt wären: „Die eine, welche jeder Gesetzgeber und jeder Staat bei der Losvertheilung der Güter ohneweiters anzuwenden vermag, nämlich die an Gewicht und Zahl und Maß gleiche Gleichheit (*τὴν μέτρον καὶ σταθμῶν καὶ ἀριθμῶ ἴσῃν ἰσότητα*); die andere aber, die wahre und beste Gleichheit dürfte wohl nicht jeder leicht erschauen, denn sie falle in die Urtheilskraft des Zeus. Den Menschen selbst helfe sie nur zum geringsten Theile, aber insoferne sie den Staaten und Individuen beistehe, sei sie die Werkmeisterin alles Guten. Denn dem Größeren theile sie mehr, dem Geringeren weniger zu, indem sie jedem einzelnen gebe, was ihm seiner Natur nach zukomme (*μέτρια δίδουσα πρὸς τὴν αὐτῶν φύσιν ἑκατέρῳ*) und so auch größere Ehren denjenigen, welche in der Tugend größer seien, denjenigen aber, die sich in entgegengesetztem Sinne in Bezug auf Tugend und Bildung verhalten, jedem das ihm verhältnismäßig Zukommende (*τὸ πρόπον κατὰ λόγον*) zutheile. „Dies ist denn auch allezeit die staatliche Gerechtigkeit für uns.“ Auf diese Gleichheit müsse denn auch Kleinias hinblicken: „Denn dies ist, wie eben gesagt, das der Natur des Gleichen nach dem Ungleichen zugetheilte Gleiche“ u. s. w. (757 A—D.)

Auf den ersten Anblick könnte die zuletzt angeführte Stelle aus den Gesetzen dem Sinne unserer hier geführten Untersuchung sowenig zu entsprechen scheinen, dass man vielmehr glauben könnte, sie stünde in directem Gegensatze zu demselben. Wird ja doch die höhere Gleichheit, die in jedem Sinne vollkommene Zweckmäßigkeit und Verhältnismäßigkeit, der „an Zahl, Maß und Gewicht gleichen Gleichheit“ gegenübergestellt und von derselben scharf und aus-

*) *ὃν δέ μοι δοκεῖς οὐ προσέχειν τὸν νοῦν τούτοις καὶ ταῦτα σοφὸς ὢν, ἀλλὰ λέληθέ σε ὅτι ἡ ἰσότης ἡ γεωμετρικὴ καὶ ἐν θεοῖς καὶ ἐν ἀνθρώποις μέγα δύναται. ὃν δὲ πλεονεξίαν οἶε δεῖν ἀσκέειν, γεωμετρίας γὰρ ἀμελεῖ.*

drücklich unterschieden. Der Widerspruch ist ein scheinbarer. Dass die angezogene Stelle der hier entwickelten Auffassung keine Schwierigkeit von Bedeutung entgegenseetze, dies lässt sich ohne Mühe durch eine kurze Betrachtung auf zeigen. Wir werden im Anhang auf diese Thatsachen noch kurz zurückkommen.

Fassen wir zum Zwecke der Aufklärung die Momente, auf welche es hier ankommt, zusammen! Der *γεωμετρικὴ ἰσότης* des Gorgias entspricht jene *ἀληθεστάτη* und *ἀρίστη ἰσότης* der Gesetze, die als Zweckmäßigkeitsprincip der *ἀριθμῶ καὶ στάθμῳ καὶ μετρῶ ἰσότης* entgegengesetzt wird. Wie haben wir diesen Gegensatz im Sinne Platos aufzufassen? Etwa so, dass wir ganz allgemein die geometrische von der arithmetischen Gleichheit abtrennen*) und behaupten, Plato habe überall da, wo er mit dem Begriffe der zahlenmäßigen Bestimmtheit denjenigen des zweck- und ordnungsmäßigen Wirkens verband, nur an geometrische Gebilde gedacht und jenen Nebensinn von dem Begriffe der arithmetischen Zahl gänzlich ferne gehalten? Nie und nimmermehr! Das Unplatonische einer solchen Auffassung wird aus dem Folgenden zur Genüge hervorgehen. Was nun den Umstand anbelangt, dass im Gorgias die Verbindung zwischen zahlenmäßiger Bestimmtheit und zweckmäßig ordnender Wirksamkeit thatsächlich nur an den Begriff der geometrischen Gleichheit geknüpft erscheint, so besagt dies nicht mehr und nicht minder, als dass es das Gebiet der geometrischen Wissenschaft war, von welchem aus Plato seine ersten und entscheidenden Einflüsse empfieng. Das stimmt auch mit der historischen Tradition überein, die uns diesbezüglich überliefert worden ist. (Siehe S. 5.) Wir dürfen ferner nicht vergessen, dass das Wesen der Proportionalität anschaulich nur an geometrischen Figuren darzustellen ist, und dass diese Thatsache im Geiste unseres Weisen auf die Ausbildung der ästhetisch-teleologischen Auffassung zahlenmäßiger Bestimmtheit in ähnlichem Sinne sich als wirksam erwies, wie die Möglichkeit der schematischen Darstellung von Begriffsverhältnissen an Raumsymbolen die platonische Logik und Erkenntnistheorie beeinflusst hat. (Siehe S. 31, 32 u. ff. — ein grades ist schön u. s. w.)

Was die von uns angezogene Vergleichsstelle aus den Gesetzen anbelangt, so ist hier von einem Gegensatze zwischen geometrischer und arithmetischer Gleichheit — in dem angegebenen Sinne — keineswegs die Rede. Das Wort „geometrische Gleichheit“ kommt überhaupt gar nicht vor. Der Gegensatz besteht hier vielmehr zwischen jener geheimnisvollen höheren Gleichheit, von der es ausdrücklich heißt, dass sie nicht jedem leicht ersichtlich sei (*οὐκέτι ῥάδιον παντὶ ἰδεῖν*) und der lediglich an Zahl, Maß und Gewicht gleichen *ἰσότης*, welche man nicht schlechthin mit dem Begriffe der arithmetischen Bestimmtheit identificieren darf. Jeder Kenner der in der aristotelischen Metaphysik I. 6. enthaltenen Darstellung der platonischen Zahlenphilosophie wird vielmehr im ersten Augenblicke darüber im Klaren sein, dass es sich hier um eine dem Unterschiede zwischen idealer und mathematischer Zahl adäquate Differenz handelt. Wir werden hiervon, wie schon früher bemerkt, noch im dritten Theile unserer Untersuchung zu sprechen haben. Für jetzt nur dies: Die Idealzahlen Platos sind nach der aristotelischen Darstellung selbstthätige, im metaphysischen Sinne völlig individualisierte Monaden. Diese ihre monadische Individualität unterscheidet sie von den mathematischen Zahlen.

*) Wie dies z. B. die alten Interpreten thun, z. B. Plut. Symp. VIII. p. 729. B. C. ὁ γὰρ Ἀντιγόρας οἶσθα δῆλον εἶναι, ὅτι τὴν ἀριθμητικὴν ἀναλογίαν ὡς δημοκρατικὴν καὶ ὀλιγὴν οὖσαν ἔβαλεν τῆς Ἀκαδαμῶνίας, ἐπειδήγαγε τὴν γεωμετρικὴν. etc.

Aristoteles drückt dies so aus, dass er die letzteren als *σύμβλητοι*, als zusammenzählbar, die ersteren als *ἀσύμβλητοι*, als unzusammenzählbar bezeichnet, was wiederum seinen Grund darin hat, dass die *μαθηματικοὶ ἀριθμοὶ* aus gleichen, die *εἰδητικοὶ ἀριθμοὶ* aus ungleichen Einheiten bestehen, erstere also nur quantitativ, letztere dagegen qualitativ voneinander unterschieden sind. So sind die mathematische Vier und die mathematische Drei Summanden wesentlich gleicher Einheiten, die in beliebiger Anzahl zusammengesetzt werden können, die ideale Vier dagegen ist mit der idealen Drei ganz unvergleichbar. Denn der Begriff der Vierheit im metaphysischen Sinne, bedeutet nicht nur eine ganz besondere und eigenthümliche Art der Begrenztheit, d. h. Individualität, sondern auch, da die Idealzahlen wirkende Substanzen sind, eine besonders individualisierte Art der Wirksamkeit. Aus diesem Grunde eignen sich auch, wie wir sehen werden, gerade die Idealzahlen für die Rolle der letzten Principien, die ihnen Plato in seinem Systeme angewiesen hat.

Aus dem Gesagten ist nunmehr klar ersichtlich, wie unsere Stelle zu verstehen sei. Das Vorbild, nach welchem jeder tüchtige Gesetzgeber seinen Staat einzurichten trachten muss, ist die Idee, beziehungsweise die Idealzahl der Gerechtigkeit. Ob Plato hierunter die Idee des Guten, also die absolute Eins verstanden wissen wollte, oder ob er ein anderes, die *δικαιοσύνη* repräsentierendes Zahlensymbol dabei im Auge gehabt habe, ist nicht zu entscheiden. Sicher ist nur, dass die Bestimmungen, durch welche die „wahre“ Gleichheit charakterisiert erscheint, mit den „Eigenschaften“ der Idealzahlen überhaupt, wie sie uns von Aristoteles und den Scholiasten überliefert wurden, völlig übereinstimmen.

Die Idealzahlen sind qualitativ voneinander unterschieden, die mathematischen nur quantitativ. Jede der ersteren ist eben durch ihre monadische Begrenztheit als zweckwirkendes Princip aufzufassen. Nichts anderes aber wird von dem Begriffe der höheren *ισότης* ausgesagt, Ihr „*sum cuique*“ ist von demjenigen der „durch Zahl und Maß gleichen Gleichheit“ in eben demselben Sinne unterschieden, wie die zweckmäßige Wirksamkeit der idealen von der quantitativen Bestimmtheit der mathematischen Zahl; ihr Richterspruch erfolgt nach den ihr eigenthümlichen und immanenten Gesetzen der in höherem Sinne wahrhaftigen Proportionalität,*⁶) indem er dem Großen Großes, dem Kleinen Kleines zutheilt. Die Gerechtigkeit der niederen Gleichheit ist nur eine scheinbare und oberflächliche, eine bloß quantitative, nicht qualitative, ihr eigenes Symbol ist die tote Anzahl (mathematische Zahl) im Gegensatze zur lebendig wirkenden idealen Zahl, dem Symbole der höheren Gerechtigkeit, ein Verhältnis, welches man analogisch auch als dasjenige des Mechanisch-Starren zum Dynamisch-Bewegten bezeichnen könnte.

Der Umstand, dass im Gorgias von einem derartigen Unterschiede noch nicht die Rede ist, kann uns ebenso wenig befremden, als die Schroffheit, mit welcher jener Unterschied in den Gesetzen hervorgehoben wird. Zeigt uns der erste Dialog die ersten Ansätze zur Zahlenlehre, so tritt sie uns in den letzteren in ausgebildeter und von dem Pythagoräismus bereits wesentlich verschiedener Gestalt entgegen, in zwei Entwicklungsphasen also, deren jede einzelne das Denken und Wirken unseres Philosophen in eigener Weise be-

*) Den Begriff der Gerechtigkeit in der Bedeutung ausgleichender Proportionalität hat Plato zu jeder Zeit festgehalten. So auch im subjectiven Sinne an der bekannten Stelle der Republik, wo den drei Seelentheilen des *νοητικόν*, *θυμοειδές* und *ἐπιθυμητικόν* entsprechend, die drei Tugenden der *σοφία*, *σωφροσύνη* und *ἀνδρεία* angenommen werden, während die vierte Cardinaltugend der Gerechtigkeit (*δικαιοσύνη*) als ausgleichendes und harmonisierendes Princip der drei Seelentheile, sowohl, als auch der drei Tugenden bestimmt wird. Siehe Rep. VI., 441 C — 443 B.

leuchtet, und die beide zusammengenommen gerade durch die ihnen eigenthümlichen Gegensätze sich gar vielsagend ergänzen.

Im Gorgias sehen wir Platos Denken recht eigentlich an der Arbeit. Die vor nicht allzulanger Zeit begonnenen geometrischen Studien haben seinen ganzen inneren Menschen ergriffen, und es ist höchst bezeichnend für sein Wesen, wie der Ästhete in ihm auf die Eindrücke reagiert, die der Philosoph empfangen hat. Das Resultat ist auch hier das Durchbrechen eines intensiven Fühlens in der Form eines scheinbar sehr nüchternen Raisonnements. Die Art und Weise, wie hier die rein mechanische Proportionalität der Geometrie geschaut, verlebendigt und in das ihr so ferne Gebiet ethischer Zweckstrebigkeit heimlicher Weise hineingedeutet wird, ist psychologisch für die Beurtheilung der Zahlenlehre sehr bezeichnend. Sie erklärt in dem angegebenen Sinne den so seltsamen Vorgang einer Hypostasierung der Zahl überhaupt. Dass Plato selbst sich dieses psychologischen Vorganges und seiner Voraussetzungen nicht bewusst blieb und später die ideale Zahl als etwas von der mathematischen Verschiedenes setzte, ist nur selbstverständlich und in der Natur des Vorganges selbst gelegen.

Die vorangegangene Untersuchung hat uns zuletzt ein wenig weiter geführt, als es in unserer ursprünglichen Absicht lag. Kehren wir daher in die ursprünglich gesteckten Grenzen zurück.

Der ästhetische Charakter der platonischen Zahlenlehre, welcher bisher für uns immer nur Voraussetzung war, offenbart sich in klarster und unzweideutigster Weise in den das Gebiet der Kunsttheorie streifenden Erörterungen unseres Autors. Hier sei nun gleich in allem Anfange der Ansicht gegeben, dass von einer ausgesprochenen Kunsttheorie bei Plato überhaupt nicht die Rede sein kann. Alle Versuche, eine solche aus den Dialogen herauszuschälen, haben an der spröden Materie der platonischen Philosophie einen unüberwindbaren Widerstand gefunden.*) Was aber solchen Versuchen von vorneherein die Möglichkeit des Gelingens abschneidet, die der platonischen Philosophie charakteristische Eigenthümlichkeit nämlich, ästhetische, ethische, erkenntnistheoretische und ontologische Wertungen stetig ineinanderfließen zu lassen, kommt unserem Beginnen nur zustatten; denn uns handelt es sich ja keineswegs um die Lostrennung der sogenannten Kunsttheorie Platos von seiner gesammten Philosophie, als vielmehr gerade im Gegentheil um die Darstellung des innigen Zusammenhanges zwischen beiden.

Bei dieser Darstellung werden wir selbstverständlich nur diejenigen Theile der platonischen Lehre in Betracht ziehen, welche die Beziehungen des ästhetischen Denkens Platos speciell zu seiner Zahlenlehre in unzweideutiger Weise offenbaren; ein flüchtiger Hinweis auf die diesen Beziehungen zugrunde liegenden allgemeinen Zusammenhänge kann jedoch nur dazu dienen, auf die ersteren ein erhellendes Licht zu werfen. In bewusster und nachdrücklicher Weise hat Plato den ästhetischen Charakter seiner Philosophie in der Lehre vom Eros, oder dem philosophischen Triebe ausgesprochen. Sowie subjectiv sein System auf die Dialektik als auf seine rationale, so weist es auf den Eros als auf seine ästhetische Grundlage zurück, jedoch so, dass der letztere wiederum die Voraussetzung für die erstere bildet. Die Philosophie selbst und alles Philosophieren sind nichts anderes als Bethätigungen des Eros auf seiner höchsten Stufe, der allmählich von der Betrachtung und Bewunderung der Schön-

*) Davon ist selbst die feinsinnige Studie Robert v. Zimmermanns in dessen Geschichte der Ästhetik S. 1—54 nicht ausgeschlossen. Siehe diesbezüglich S. 36—38 dieser Abhandlung.

heit einzelner Körper zu derjenigen mehrerer und aller Dinge sich erhebt, um dann schließlich zur Betrachtung und Verehrung der geistigen Schönheit zu gelangen, welche gleichbedeutend mit der Wahrheit und von dem in unserem Sinne ästhetisch Schönen nicht essentiell, sondern graduell verschieden ist. Eine vielsagende Weisheit dies, die ihre Objecte und Zustände in so verfängliche Nachbarschaft setzt, wie dies z. B. im Symposion und Phaidros der Fall ist, nicht um jene ersteren herabzusetzen, sondern um die letzteren zu erheben und zu adeln. Das Grundmotiv, das die ganze Lehre vom Eros durchzieht, klingt fast in allen Dialogen Platos an. Im Phaidros findet sich ein anmuthiger Mythos vor, der in sinniger Weise jenen echt platonischen Enthusiasmus für, und jene Verzückung durch die als solche erkannte Wahrheit zum Ausdrucke bringt, die allüberall bei ihm die Grenzen zwischen Weisheit und Schönheit zu verwirren streben. Es wird da erzählt, wie zur Zeit, als die Musen entstanden und ihren Gesang zum erstenmale vernahmen ließen, einige der damaligen Menschen in ein derartiges Entzücken verfallen seien, dass sie in der Nachahmung der Göttinnen der Speise und des Trankes vergaßen und darob, ohne dass sie es bemerkten, starben. Aus ihnen entspross das Geschlecht der Cikaden, denen die Gabe des Gesanges und das Göttergeschenk gänzlicher Bedürfnislosigkeit zutheil wurde. Diese Cikaden nun sind die Vermittler zwischen den Göttinnen und den Menschen und pflegen den einzelnen Musen zu berichten, wer von den Irdischen jeder von ihnen am meisten zugethan sei. „Den beiden Erhabensten aber, der Kalliope und der Urania, vermelden sie, dass die der Philosophie Ergebenen die schöne Musik der beiden verehren, welche vereint, zu allermeist unter den Musen, die eine himmlischen Dingen“ — (die Astronomie wird bezeichnenderweise mit der Musik in Verbindung gebracht) — „die andere schönen Reden, göttlichen und menschlichen zumal zugethan, ihre wunderherrlichen Stimmen ertönen lassen.“

Überhaupt hat Plato allerorten, namentlich aber in den Büchern vom Staat und in den Gesetzen*) die Musik als hervorragendes Bildungsmittel für den werdenden Philosophen gepriesen. Dieser Umstand ist für uns besonders wichtig! Erhielt ja doch gerade von dieser Seite aus die Zahlenlehre ihren wichtigsten Antrieb. Die Beschäftigung mit der Musik hatte bereits den Pythagoras zu der theoretischen Erkenntnis der den akustischen Phänomenen zugrunde liegenden mathematischen Verhältnisse und damit zu einer Entdeckung geführt, welche mit Recht als entscheidend für die Ausbildung seiner Zahlenlehre betrachtet werden kann.**)

Plato selbst war, wie namentlich aus dem Timäus hervorgeht, ein für damalige Verhältnisse wohl geschulter Theoretiker der Tonkunst. Die Einsicht in die mathematische Bestimmbarkeit musikalischer Phänomene musste einen umso größeren Eindruck auf ihn ausüben, als der hellenische Kunstbetrieb der zweiten Hälfte des fünften vorchristlichen Jahrhunderts auch auf anderen Kunstgebieten als auf dem der Musik ähnliche Einsichten, wie die des Pythagoras, zutage gefördert hatte. So z. B. auf demjenigen der Architektur, deren ästhetische Wirkungen von Kallikrates und dem trefflichen Rechner Iktinos bis auf die feinsten Nuancen der Säulenschwelligung zahlenmäßig im voraus berechnet wurden,***) während anderseits ein Künstler, wie der Sykionier Polykleitos, ein jüngerer Zeitgenosse des Pheidias, einen Musterkanon der Verhältnisse des menschlichen Körpers aufstellte und so die Anwendung der Zahlenkunde auch auf die Bildnerie als möglich erwies. Man nehme nun noch zu alledem die

*) Rep. II., 376 E, III., 410 B, VI., 510 A ff., 523 A ff. Vgl. auch Tim. 47 C.

**) S. Gomperz, Griech. Denker I. S. 81 ff.

***) Siehe Phil. 56, B, C. S. 32, 33 d. Abhdl.

schon seit langem ausgebildete strenge Rhythmik der griechischen Verskunst hinzu, um zu begreifen, wie sehr solche Umstände dazu beitragen mussten, den Glauben an die, der flüchtigen Erscheinung zugrunde liegende, ausgleichende und schönheitswirkende Kraft der Zahl an sich zu nähren. Dieser Glaube nun begegnet sich mit der in der Dialektik gewonnenen Einsicht in die rationale Bedeutung der Zahl als Erkenntnismittel und ertheilt ihr natürlich einen mächtigen metaphysischen Antrieb. Dass auf der anderen Seite die eigentliche Kunsttheorie allüberall deutlich genug Spuren und Einflüsse des ihr so fremden mathematischen Studienbetriebes aufweist, ist nur die Kehrseite jener grundlegenden Beziehungen zwischen Ästhetismus und Rationalismus im platonischen Geiste. Im Phaidon z. B. 61 A, wird die Philosophie im Gegensatze zu der *δημωδῆς μουσικῆς* (im unserem Falle der Dichtkunst) als höchste musische Kunst bezeichnet. (*μεγίστη μουσική*.)

Ihren klarsten und umfassendsten Ausdruck aber findet jene ästhetisch-rationalistische Grundstimmung des platonischen Geistes im Philebus, der in seinem Gesamthema sowohl, als in seinen Einzelheiten das Schauspiel jener merkwürdigen Wechselwirkung zwischen wissenschaftlichem Streben und kunstartigen — um nicht zu sagen künstlerischen — Bedürfnissen darbietet, vermöge deren in die Beurtheilung und Bewertung des ästhetisch Schönen der erkenntnistheoretische Gesichtspunkt des Wahren und Falschen hineingetragen wird, während anderseits die philosophische Wissenschaft und ihre Objecte den nicht ganz legitimen Richterspruch des schönheitsbedürftigen Gefühles über sich ergehen lassen müssen. Ganz besonders wichtig aber ist dieser Dialog für uns durch seine in psychologischer Hinsicht sehr lehrreichen Beziehungen zur Zahlenlehre, die, in deutlichen und unverkennbaren Ansätzen vorgebildet, hier von allen Seiten beleuchtet wird. Diese Thatsachen rechtfertigen wohl eine nähere recapitulierende Analyse des Dialoges.

Derselbe zerfällt in zwei Haupttheile: In einen methodologischen (erkenntnistheoretischen) und in einen ethisch-ontologischen. Über die Beziehungen des ersten Theiles unseres Dialoges zur Zahlenlehre ist das Nöthige bereits S. 9—22 dieser Untersuchung gesagt worden. Diejenigen des zweiten Theiles, welche in ihrer Art wesentlich verschieden von denen des ersteren sind, werden uns aus dem Folgenden klar werden.

In dem Dialoge handelt es sich bekanntlich um die Bestimmung des höchsten Gutes. Ist die Lust (*ἡδονή*) oder die Einsicht als solches zu bezeichnen? Vertreter der ersteren Ansicht sind Philebus und sein Partner Protarchus, während Sokrates eine zwischen beiden vermittelnde Anschauung vertritt, jedoch so, dass er mehr der letzteren als der ersteren zugeneigt erscheint. Weder die *ἡδονή* ohne *φρόνησις* (20 E—21 D), noch die *φρόνησις* ohne *ἡδονή* (21 E) seien als höchstes Gut zu bezeichnen, da jedes von beiden des anderen bedürfe (22 B) und das höchste Gut nicht ohne die Prädicate der Vollkommenheit und Selbstgenügsamkeit gedacht werden könne. Immerhin müsse festgehalten werden, dass die *νοῦς* und die *φρόνησις*, wenn auch nicht identisch mit dem höchsten Gut, doch diesem am nächsten verwandt seien (23 B). Um zu einem Ziele zu gelangen bedürfe, Sokrates eines anderen, als des bisherigen Verfahrens. Wolle man in systematischer Weise zum Ziele gelangen, so müssten, entsprechend der in der methodologischen Einleitung gegebenen Anweisung für jeden der in Rede stehenden Begriffe die übergeordneten Gattungen gesucht werden. Das aber sei nur so möglich, dass man zunächst die obersten Principien alles Seins selbst feststelle, um dann die einzelnen in Rede stehenden Begriffe ihnen unterzuordnen. Sokrates gibt vier solche Principien an.

I. Das Unendliche (*ἄπειρον*). Ihm komme als wesentliches Prädicat das „Mehr und Minder“, das „Heftig und Sanft“ zu (*τὸ ἥτιον καὶ μᾶλλον, τὸ σφοδρὰ καὶ τὸ ἥρεμα*). Als Beispiele führt Sokrates das „Wärmere und Kältere“ an, dem ins solange keine Grenze innewohne, als es des Mehr und Minder theilhaftig sei. Eine solche Grenze aber lasse es gar nicht an sich heran, da es mit dem Eintritte derselben zugrunde gienge. Dieselbe Bewandnis wie mit dem „Mehr und Minder“, habe es auch mit dem „Heftig und Sanft“. „Wem diese inne wohnen, bei diesem lassen sie kein bestimmtes „Wieviel“ zu, sondern, indem sie allen Dingen das relative „Heftig“*) einflößen, bringen sie das relative „Mehr und Weniger“ hervor und vernichten das absolute „Wieviel“. Denn dasjenige, von welchem gesagt wurde, dass es das absolute „Wieviel“ keineswegs vernichte, sondern im Gegentheile das Maßvolle in dem Sitze des „Mehr und Minder“, des „Heftig und Sanft“ entstehen lasse, verjagt diese letzteren selbst aus ihrem Gebiete.“ (24 B—D.) — Und 24 E heißt es zusammenfassend: „Alles dasjenige Werden, welches mit dem „Mehr und Minder“, dem „Heftig und Sanft“ und dem „Allzusehr“ (*τὸ λίαν*) behaftet erscheint, wollen wir gemäß unserer Unterweisung in die Gattung des Unendlichen, als in sein „Eins“ zusammenfassen.“

Als zweite Gattung stellt Sokrates das *πέρας* oder *πέρας ἔχον* auf. Diese Zweideutigkeit im Ausdrucke, durch welche die Grenze bald als Substanz, bald als Accidenz bezeichnet wird, muss angemerkt werden. Wir kommen darauf übrigens im Anhang kurz zurück. S. S. 43 d. Abhdl. Ihr kommt als wesentliches Merkmal der Besitz des „Gleichen und der Gleichheit“ zu, hierauf nach dem Gleichen der des Doppelten und alles dessen, „was sich als Zahl zur Zahl und als Maß zum Maß verhält“. (25 B.) Auf die Frage nach der Natur (= Wirksamkeit) der „Grenze“ bezeichnet Sokrates dieselbe als dasjenige, welches macht, „dass das einander Entgegengesetzte sich feindlich zu verhalten aufhört, es zusammenstimmend und harmonisch gestaltet, indem es die Zahl in ihm hervorbringt“. (25 E.)

An dritter Stelle erwähnt Sokrates das aus *πέρας* und *ἄπειρον* bestehende Vermischte (*ξυμμεμιγμένον*) (26 D) und endlich

Viertens: Die Ursache der Vermischung (*αἰτία* 27 A—B). Nun werden die der Untersuchung zugrunde liegenden Begriffe der *ἡδονή* u. s. w. den einzelnen Gattungen zugewiesen. Und zwar (27 E) die *ἡδονή* derjenigen des Unendlichen, das „vermischte Leben“ derjenigen des „Vermischten“ (28 A). Als der der Vernunft zugehörige und übergeordnete Begriff erscheint die *αἰτία*. So wie nämlich im Weltganzen der *νοῦς* das ordnende und harmonisierende Princip sei, so verhalte es sich mit der menschlichen *φρόνησις* im Mikrokosmos der menschlichen Organisation, da die letztere ein Ausfluss der ersteren sei. Alle wohl geordneten, aus einer harmonischen, zahlenmäßig begrenzten Mischung des Endlichen und Unendlichen hervorgegangenen Dinge im menschlichen Leben beruhen im letzten Sinne auf der Wirksamkeit der menschlichen Vernunft. So z. B. die Heilkunde und Gesundheit, welche 26 B ausdrücklich in das Gebiet des *ξυμμεμιγμένον* verwiesen werden (30 D).** (S. S. 43 d. Abhdl.)

*) Wörtl.: Indem sie allem — — — das „Heftiger als Sanfter“ und das „Sanfter als Heftiger“ — — — — — bringen sie das „Mehr als Weniger und das Weniger als Mehr“ — — — — — u. s. w. *ἀλλ' αἰεὶ σφοδρότερον ἡσυχαιότερον καὶ τὸ ὀνραντίον πρᾶξουσιν ἐκάσταις ἐμποιοῦντε, τὸ πλεον καὶ ἔλαττον ἀπεργάζεσθον, τὸ δὲ ποσὸν ἀφανίζεσθον.*

**) Auch hier wiederum sei das auffallende Schwanken der Terminologie angemerkt. Bald nämlich wird der *νοῦς* schlechthin als Ursache bezeichnet, bald als etwas der Ursache Verwandtes und ihr so ziemlich (!) (*σχεδὸν*) Zugehöriges hingestellt. Siehe diesbezüglich S. 43 d. Abhdl.

Nachdem nun jeder der in Rede stehenden Begriffe seinem übergeordneten Genus zugewiesen ward, ist es nur consequent, wenn, entsprechend der in der Einleitung gegebenen methodologischen Anweisung, nunmehr jeder derselben in seine Unterarten zerlegt wird. Sokrates beginnt wiederum bei der *ἡδονή* und stellt zunächst die Vorfrage, wo diese und ihr Gegentheil, die Unlust als in ihrem Sitze angetroffen werden. Die Antwort lautet erstaunlich genug:*) „In dem Geschlechte des Gemischten.“ Während also Lust und Unlust dem Genus des Unendlichen zugehören, treten sie als Erscheinungen im Gebiete des aus Begrenztem und Unbegrenztem gemischten Seins auf (31 C.) und zwar so, dass aus der harmonischen Mischung die Lust, aus der unharmonischen die Unlust entsteht. Es werden nun die körperlichen und die dem Körper und der Seele zukommenden Lüste besprochen und dann auf die rein seelischen Zustände übergegangen. In ihnen trete die Natur der Lust und Unlust klarer zutage. Der körperlich-seelischen Lust entspricht nun die Hoffnung, der Unlust die Furcht als seelisches Correlat. Beide sind nur durch das Gedächtnis möglich. — Hier folgen nun einige für uns irrelevante psychologische Untersuchungen über Empfindung und Vorstellung, Erinnerung u. dgl., die wir übergehen.

Sehr wichtig dagegen für uns ist die Eintheilung der seelischen Lüste und Schmerzen in wahre und falsche. Wahr und falsch aber sind sie insoferne, als sie dem Geschlechte des Unendlichen angehören und folglich des „Mehr und Minder theilhaftig sind.“*) Nur so könne es geschehen, dass nahe Freuden größer als ferne erscheinen — und umgekehrt, — ohne dies wirklich zu sein. Ein und dieselbe Lust erscheine ohne realen Grund bald größer bald kleiner.***) (42 C.)

Es folgt nun die Untersuchung der „realen Gefühle“. Man müsse sich, um deren Natur zu erkennen, wie allüberall auch hier an die größten der Gattung halten. Es stellt sich heraus, dass diese obwohl real, so doch unreiner Natur seien, da sie stets mit vorangegangener, oder gleichzeitiger, oder folgender Unlust verbunden sind. (42 D. — 50 C.) Auch diese Lüste also sind unwahr (wiewohl real), weil sie nicht rein sind. 50 C beginnt die Eintheilung der realen und wahren reinen Lüste.

Es sind dies diejenigen zunächst körperlichen Gefühle, welche sich auf das Schöne beziehen. Was aber Plato — Sokrates unter körperlicher Schönheit versteht, ist von der volksthümlichen Ansicht himmelweit verschieden. „Die Schönheit der Gestalten aber, — so lässt er sich 51 C. vernehmen, — möchte ich keineswegs als dieselbe bezeichnen, wie die meisten anderen, z. B. als die der Lebewesen und Bilder, sondern — so lehrt meine Rede — von etwas Geradem spreche ich und von etwas Kreisförmigen und überhaupt von den Flächen und Körpern, welche durch Rundhobel nicht minder, als durch Richtscheit und Winkelmaß erzeugt sind. Denn von diesen behaupte ich, dass sie keineswegs in Bezug auf etwas schön sind, wie die anderen, sondern schön an für sich und immerdar, und eigenthümliche Lüste gewährend, welche nichts gemein haben mit derjenigen des Kitzels. Und so auch von den Farben derselben Art. Ich rede ferner von gewissen Tönen, den glatten

*) Wir werden auf die hierin gelegenen Widersprüche im Anhang noch kurz zurückkommen. S. S. 43.

**) Sokrates: „Also wenn du dasjenige Stück, um welches jedes von beiden größer zu sein scheint, abschneidest, so wirst du wohl sagen, dies sei eine richtige Erscheinung, und keineswegs wirst du die dieser Vorstellung entsprechenden Theile der Lust als thatsächlich vorhanden zu bezeichnen wagen.“

nämlich und hellen, denjenigen, welche eine einzige Melodie ertönen lassend, nicht etwa in Bezug auf andere schön sind, sondern an und für sich, dass auch diese ihnen eigenthümliche Lüste haben."

Wir haben also bisher unterschieden:

1. Unreine (uneigentliche) Gefühle und zwar:

- a) körperliche,
- b) körperlich-seelische,
- c) geistige.

2. Reine körperliche, welchen nunmehr

3. „Die auf die Wissenschaft sich beziehenden" reinen und geistigen zugesellt werden: „Zu diesen wollen wir nun die wissenschaftlichen hinzufügen τὰ περὶ τὰ μαθήματα ἡδονάς, welche, „frei sind von jeglichem Leide". (52 A.)

Es folgt nun nach dieser Unterscheidung eine sehr charakteristische Stelle. „Nachdem wir also" — heißt es daselbst — „in geziemender Weise die reinen Vergnügungen von den so ziemlich richtig als unrein zu bezeichnenden getrennt haben, können wir sinngemäß diesen heftigen Vergnügungen Unmaß, jenen aber, die es nicht sind, Maß zuschreiben.*) Und diejenigen, welche das „Heftig" in sich enthalten, und welche bald oft, bald selten auftreten, die wollen wir als dem Geschlechte des Unendlichen und demjenigen des „Mehr und Minder" zugehörig bezeichnen, ob sie nun dem Körper oder der Seele zugehören, die anderen aber dem Geschlechte des Maßvollen zuordnen. Ferner ist noch dies zu beachten, wie sie sich wohl zur Wahrheit verhalten, ob nämlich das Reine und Unvermischte, oder das „Heftig und Viel" und das „Groß" näher der Wahrheit steht, als jene?" — — — „Auf welche Weise und wie käme denn auch dem Weiß eine gewisse Reinheit zu? — — — „Es ist doch wohl wie du meinst dieses Unvermischte das wahrste und das schönste Weiß und nicht dasjenige, welches in den größten Massen und am häufigsten vorkommt?" Nachdem so die Lust in alle ihre Arten zerlegt wurde, lautet das Urtheil dahin, dass sie, als zum Reiche des Werdens gehörig, nicht das höchste Gut sein könne. (53 C — 55 D.)

Eine neue Untersuchung beginnt 55 C mit dem Versuche einer Eintheilung der verschiedenen Wissenschaften und Künste. Auch hier handelt es sich wiederum um die Feststellung der ihrer Natur nach reinsten Wissenszweige. Ein erster Gesichtspunkt wäre: Ein Theil der Erkenntnis bezieht sich auf die Vollbringung von Werken, ein anderer auf Erziehung und Bildung. (55 D.)

Innerhalb der ersteren sind wiederum die reinen von den unreinen, d. h. diejenigen, welche mehr, von denjenigen, welche weniger an der „Genauigkeit" theilhaben, zu unterscheiden. (55 D.)

Und hier sehen wir charakteristischerweise an die Spitze der reinen „Künste" die Arithmetik, die Mess- und Wägekunst gestellt. Wenn so unter der Perspective des auf die Abwege der Wissenschaftlichkeit gerathenen Ästheten die Grenzlinie der Wissenschaft sich gegen diejenige der Kunst verschiebt, so ist es nach unseren auf S. 7 u. 29 gegebenen Auseinandersetzungen nur natürlich, dass dabei die Kunst selbst am übelsten wegkommt. Und in der That werden mit Ausnahme der „mathematischen Künste" die übrigen recht stiefmütterlich beurtheilt. Was übrig bleibe, sei nur Vermuthung und Schärfung der Sinne durch Erfahrung und Übung, indem man „von den Mitteln der Kunst das Richtige zu treffen Gebrauch mache,

*) Siehe S. 43 A.

welche viele als Künste bezeichnen, während sie doch nur durch mühsame Übung ihre Stärke erlangen". Und nun folgt eine höchst charakteristische Stelle, welche wie kaum eine andere geeignet sein dürfte, das Denken Platos psychologisch ins richtige Licht zu setzen. „Ist nun nicht davon erst die Musik voll," heißt es an der angegebenen Stelle, „welche das Zusammenstimmende vereinigt, nicht durch Maß, *) sondern durch das übungsweise erlangte glückliche Treffen? Und alle ihre Flötenkünste, suchen sie nicht das Maß der in Schwingung befindlichen Seite durch ein bloßes Zielen zu erhaschen, so dass sie gar vieles Undeutliche beigemischt enthalten und nur wenig Sicheres?" — „Was aber die Baukunst anbelangt, so wisse, dass dasjenige, was ihr die größere Genauigkeit gewährt, sie auch zu der am meisten künstlerischen**) aller Wissenschaften macht," „Inwiefern denn?" — fragt Protagoras. Und Sokrates: „In Bezug auf Werke aller Art. Bedient sie sich doch wie ich glaube des Richtscheites und des Cirkels und des Senkbleies und der Wage u. s. w." (65 D — 56 C.)

Es werden demnach genauere und ungenauere Handwerkerkünste unterschieden; unter den ersteren sind die Arithmetik, die Mess- und Wägenkunst die hervorragendsten. (56 C.)

Aber auch diese, die „arithmetischen Künste" werden wiederum geteilt, und zwar: 1. in die gemeine Arithmetik (*ἀριθμητική τῶν πολλῶν*), 2. in diejenige der Philosophen (*ἀρ. τῶν φιλοσοφούντων*.)***)

Einen noch höheren Grad des Wissens, als die bisher besprochenen Wissenszweige nimmt die Dialektik ein.

Doch ist hervorzuheben, dass auch sie in Beziehung zu den mathematischen Wissenschaften steht. †) „Würde uns nicht die Kunst der Dialektik Lügen strafen" — fragt Sokrates 51 E — „wenn wir ihr irgend eine Wissenschaft vorzögen?"

Protagoras: „Welche meinst du damit?"

Sokrates: „Offenbar diejenige, welche aller jetzt genannten kundig ist." ††) „Denn dass diejenige Kenntnis, welche sich auf das wahrhaft Seiende, stets auf dieselbe Weise Verhaltende bezieht, bei weitem die wahrste sei, das glaube ich muss jeder, der auch nur ein Quäntchen Vernunft besitzt, ohne weiters zugestehen." (58 A.)

Hiermit schließt die Untersuchung der Arten des Wissens. Das Resultat der bisher gepflogenen Untersuchungen ist dies, dass die von Philebus vertretene Anschauung, die *ἡδονή* sei das höchste Gut, von Sokrates verworfen, und dadurch das Annehmliche von dem Guten begrifflich unterschieden wird. Andererseits könne die vernünftige Einsicht selbst nicht als höchstes Gut gelten, solange sie nämlich jeglichen Lustmomentes entbehre und insofern unvollkommen sei. Wohl aber wäre sie dem höchsten Gute am nächsten verwandt. (60 B — 61 B.)

*) Das heißt nicht durch Berechnung. Die Berechnung ist erst Sache der „höheren Musik", der Philosophie. Die Mathematik ist eine niedere Form der Philosophie, die Philosophie eine höhere der Musik. (Phaid. 61 A.)

**) *τεχνονικήν δὲ οἶμαι, πλείστοις μέτροις τε καὶ ὄργανοις χρωμένην, τὰ πολλὰ ἀντὶ ἀκούσειαν ἀντὶ πορίζοντα τεχνικωτέρων τῶν πολλῶν ἐπιστημῶν παρέχεται.*

***) Hierüber siehe IV. S. 39.

†) Ich hebe diese Thatsache besonders hervor, weil von autoritativer Seite (z. B. v. Zeller) die Bedeutung unserer Stelle für die Zahlenlehre durch das Argument herabgemindert wurde, dass sich der Unterschied zwischen philosophischer und gewöhnlicher Arithmetik keineswegs auf die Differenz zwischen mathematischen und Idealzahlen beziehe, sondern auf den der mathematischen Zahlen zu den Dingen.

††) In höherem Grade können wir im Sinne des Folgenden hinzufügen.

Hernals.

Der Sitz des höchsten Gutes nun sei im Gemischten zu suchen. Diese Wendung des Problems, vermöge deren nach der Art und Weise gefragt wird, in welcher sich das höchste Gut dem Menschen offenbart, — denn dies bedeutet wohl die Frage nach seinem „Sitze“, — belehrt uns darüber, dass wir in der folgenden Stufenordnung der Güter zwischen dem höchsten Gute überhaupt und dem höchsten den Menschen erreichbaren Gute unterscheiden müssen. *) Das höchste Gut des Menschen ist in der entsprechenden Mischung von *φρόνησις* und *ἡδονή* gelegen. Daher zu betrachten ist, welche Arten der *φρόνησις* und welche der *ἡδονή* zu dieser Mischung zugelassen werden können.

Die Antwort liegt auf der Hand. Alle Wissenschaften sind zuzulassen, denn die meisten sind nützlich, keine schädlich. (62 A—D.) Der Wortlaut dieser Begründung ist wichtig für uns. Sie lautet: „Es sei z. B. ein Mensch, der über die Gerechtigkeit und alles andere vorzüglich instruiert ist. Wird also ein solcher hinreichend gebildet sein, wenn er allein über die Natur des göttlichen Kreises und der göttlichen Kugel Rechenhaft zu geben weiß, die menschlichen Kreise und Kugeln aber nicht kennt und sich beim Häuserbaue jener göttlichen Werkmaße bedient?“ Und (62 C): „Und wie verhält es sich mit der Musik? Soll man sie, die wir kurz vorher als voll des zufälligen Zielens und der Nachahmung bezeichneten, sollte man sie der Reinheit zugesellen?“ Protarch: „Natürlich, wenn anders unser Leben lebenswert sein soll“. **)

Anders, als mit den Wissenschaften verhält es sich mit den Lüsten. Unter ihnen werden die großen und heftigen, als für die Wissenschaft gefährlich, abgewiesen, dagegen die reinen und wahren zur Mischung zugelassen, sowie diejenigen, welche sich an die (auf der harmonischen Mischung der Körpersubstanzen beruhende) Gesundheit und Besonnenheit anknüpfen.

Mit dieser Entscheidung ist der Dialog hart bis an sein Ziel gelangt. Wissen wir nämlich, worin das höchste menschliche Gut besteht, so können wir aus dessen Natur auch auf diejenige des höchsten Gutes überhaupt schließen. Beide verhalten sich zu einander wie die Wirkung zur Ursache. Das höchste menschliche Gut besteht in der Mischung von *φρόνησις* und *ἡδονή*, folglich werden wir aus der Natur dieser Mischung auf die Natur ihrer Ursache schließen können. Jegliche Mischung nun bedarf zu ihrer Vollkommenheit eines entsprechenden Maßverhältnisses ihrer Theile, daher ihre unmittelbare Ursache nichts anderes sein kann, als das wirkende und lebendige Princip des Maßes selbst. „Was ist,“ fragt der platonische Sokrates 64 C. „jene höchst verehrungswürdige Ursache (*αἴτιον τιμιώτατον*) dessen, dass der Zustand irgend einer Mischung jeglichem lieb und erstrebenswert sei?“ „Ich meine, dass eine Mischung, welche des Maßes und der Harmonie nicht theilhaftig ist, sich selbst und ihre eigenen Theile vernichte.“ — Eine solche wäre nämlich nur ein loses Gemenge. „Nun aber ist uns der Begriff des Guten in denjenigen des Schönen entschlüpft. Denn Maß und Harmonie gelten wohl allerorten als Schönheit und Tugend. Und auch die Wahrheit sagten wir, könne ein solches Gemisch nicht entbehren. Wohlan denn! Wenn wir nicht in einem Begriffe die Idee des Guten zu erhaschen vermochten, so wollen wir sie in dreien zusammenfassend, in denjenigen nämlich der Schönheit und des Verhältnismäßigen und der Wahrheit es bekräftigen, dass wir diese als eine Einheit mit

*) Siehe diesbezüglich Stallbaum, proleg. ad. Philebum. S. 72—86.

**) Also nochmals gesagt. Die Musik ist das niederste (arithmetische) Wissen, die Philosophie das höchste.

vollem Rechte zur Ursache der Mischung machen können, und dass durch sie jede Mischung selbst ein Gutes werde.*)

Was die Mischungselemente selbst anbelangt, so wird nun dargethan, dass die Vernunft in jeglicher Beziehung, sowohl in Bezug auf die Wahrheit (65 C. D) als in Bezug auf die Verhältnismäßigkeit (65 D) als auf die Schönheit (65 E. 66 A) dem höchsten Gute überhaupt verwandter sei als die Lust, und hierauf in Folgendem die Stufenfolge der Güter angeben:

An erster Stelle steht das zwar erkennbare, aber im Leben unerreichbare höchste Gut: Das Princip oder die wirkende Ursache alles Maßes selbst**) „und was sonst sich ein ewiges Leben erkoren hat.“ (Idealzahl — Idee) [66 A].

An zweiter Stelle: Alles (durch das wirkende Princip des Maßes) Geordnete und Gemischte, „also alles Schöne, Verhältnismäßige, Vollkommene und was sonst zu dieser Sippe (τῆς γενεᾶς ταύτης) gehört.“ (66 B.)

An dritter Stelle: (also eigentlich an zweiter, wenn man das höchste Gut als im Leben unerreichbar ausschaltet) Vernunft und Besonnenheit.

An vierter Stelle: Wissenschaften und Künste und wahre Meinungen (die Wirkungen der menschlichen Vernunft, welche als ihre Ursache auch höher steht).

An fünfter Stelle: Die maßvollen, reinen und wahren Lüste.

Hiermit ist der Dialog beendet.***)

Versuchen wir nun die wichtigsten Momente des Vorangegangenen zusammenzufassen und zu beurtheilen, inwieferne dieselben unsere bisherigen Untersuchungen näher beleuchten.

Die Fragen, deren Beantwortung wir uns in diesem Theile unserer Schrift vorgesetzt hatten, lauteten:

Ist jener von uns im ersten Abschnitte vorausgesetzte ästhetische Zug der platonischen Philosophie in den Dialogen thatsächlich nachweisbar und wenn ja, „bestehen nachweisbare Zusammenhänge zwischen demselben und der Zahlenlehre?“

Wie verhält sich ferner zu demselben das eigenthümlich absprechende Verhalten Platos jeder Kunst und jedem künstlerischen Schaffen gegenüber?

Auf diese Fragen gibt uns der Philebus eine ausreichende, und wie wir meinen, unserer Untersuchung in jedem Sinne günstige Antwort. Es lässt sich an der Hand des gegebenen Materiales nicht nur der ästhetische Grundzug des platonischen Denkens, sondern auch dessen Beziehungen zur Zahlenlehre nachweisen und ebenso darthun, wie die ästhetische Metaphysik unseres Philosophen zu seiner rationalistischen Kunstauffassung so wenig im Gegensatze steht, dass sie dieselbe vielmehr voraussetzt.

Prüfen wir zunächst das Endergebnis: Die höchste, irdische Glückseligkeit entspringt aus der Vereinigung des vernünftigen Denkens mit dem Lustgefühle, welches der Anblick des Schönen gewährt. Weder das Wissen ohne Schönheit, noch die Schönheit ohne Wahrheit ist vollkommen und erstrebens-

*) οὐκ ὄντων εἰ μὴ μᾶλλον δυνάμεθα ἰδέειν τὸ ἀγαθὸν ἢ ἠροῦσθαι σὺν τρισὶ λαβόντες, κάλλει καὶ ξυμμετρίας καὶ ἀληθείας λέγομεν, ὡς τοῦτο ἐν ὁρθότητι ἐν ἀπαισιμαίμεθα ἐν τῶν ἐν τῇ ξυμμίξει, καὶ διὰ τοῦτο ὡς ἀγαθὸν ἐν τοιαύτην αὐτὴν γεγονέναι.

**) πάντα περὶ μέτρον καὶ μέτρον καὶ καιρῶν.

***) Wir haben hier eine vollständige Analyse des Dialoges geben zu müssen geglaubt, weil derselbe für uns nicht in seinen Einzelheiten allein, sondern dem ganzen Thema und seiner Durchführung nach in Betracht kommt. Was in diesem Abschnitte nicht benützt wurde (duplex arithmetica, die Lehre vom ξυμμεμικμενον u. s. w.), darauf werden wir im IV. Theile zurückkommen; daher wir es für besser hielten, anstatt die Theile stückweise loszureißen, sie in ihrem gegenseitigen Zusammenhange zu bringen.

wert. Immerhin steht dies erstere dem höchsten Gute näher als das letztere. Das heißt die minder schöne Wahrheit wird in allen Fällen über die minder wahre Schönheit den Sieg davon tragen. (Die „gewöhnliche“ Arithmetik z. B. steht höher als die Musik.) Dagegen muss mit der höchsten Wahrheit auch die höchste Schönheit verbunden sein. Die höchste Wahrheit aber gewährt die (dialektische) Zahlenkunde. (Siehe S. 33, 38, 39, 40.) Die höchste Schönheit liegt im Maße. Die wesentlichen Elemente beider vereinigen sich im Begriffe der Zahl. Aber nicht die tode mathematische Zahl ist vollkommen und schön, nicht das sinnlich wahrgenommene Maß vollkommen und wahr, sondern nur als wirkendem Princip*) aller maßvollen Ordnung gebürt ihr der höchste Preis der Schönheit, nur als Idee derjenige der Wahrheit. Nur die ideale Zahl ist vollkommen schön und wahr.

Es ist ganz klar: Ein derartig ästhetischer Rationalismus, wie derjenige Platons, konnte nur auf dem Boden einer rationalistischen Ästhetik gedeihen.

Der Philebus selbst ist ein wahres Musterproduct dieser Doppelstimmung des platonischen Geistes. Wir sehen zunächst Plato die Gefühle nach dem ganz fremdartigen Gesichtspunkte der Wahrheit und Falschheit eintheilen und diese Eintheilung zur Grundlage ihrer Bewertung machen. Die Möglichkeit eines Irrthums im Fühlen sei durch die Thatsache gegeben, dass die meisten Lüste, als dem Gebiete des Unendlichen zugehörig, kein bestimmtes Maß in sich trügen und der Erkenntnis keine feste Handhabe böten.

Diese Motive wirken nun in der ganzen Untersuchung deutlich fort. Schließlich werden unter sämtlichen Gefühlen diejenigen allein als „ästhetisch bezeichnet, in deren Objecten Maß und Zahl mit mathematischer Deutlichkeit hervortreten. Insoferne sie an der vernünftigen, mathematischen Einsicht in weit höherem Grade theilnehmen, als die an das gefällige, angenehme Spiel künstlerischer sinnlicher Form sich anknüpfenden Gefühle, werden sie im Gegensatze zu diesen an sich schön genannt. Dies ist die nach unserer Ansicht richtige Interpretation der Stelle 51 C im Philebus.

Dagegen scheint mir die Erklärung, welche Robert Zimmermann in seiner feinsinnigen Studie über die platonische Ästhetik (Gesch. d. Ästh. S. 16 ff.) davon gegeben hat, nicht ganz den Thatsachen zu entsprechen.

Zimmermann erklärt die Thatsache, dass Plato in seiner Wertscale die *μετρίότης* an die Spitze, die genannten ästhetischen Gefühle zu unterst stelle, so, dass er annimmt, unser Philosoph habe zwischen innerer Schönheit (*κάλλος*) und Formenschönheit (*μετρίότης*, Verhältnismäßigkeit) unterschieden und die letztere über die erstere gestellt. Die Schönheit sei im platonischen Sinne die letzte Stufe des ästhetisch Wohlgefälligen, sowie die Verhältnismäßigkeit die erste. Plato wolle jene „an sich schönen Gestalten“ als einfache Sinnesindrücke betrachtet wissen. Nur insoferne seien sie „an sich schön“, als sie einfach seien. „Er unterscheidet,“ — heißt es angegebenen Ortes, — demnach zweierlei Schönes, das eine unter-, das andere übergeordneter Art, deren ersterem ohne, deren letzterem dagegen nur in Vergleichung mit anderen Dingen Schönheit zukomme. In jenem Sinne sind einfache Töne, einfache Farben,

*) Zu vergl., was Aristoteles gegen diese plat. Auffassung der Idealzahl als Princip des Maßes und der Ordnung Met. I, 9, 24 (Schwegler'sche Ausg.) sagt: „Ferner, wenn die Ideen Zahlen sind, wie können sie Ursache sein? Etwa weil die diesseitigen Dinge verschiedenartige Zahlen sind, diese z. B. Sokrates, diese Kallias, diese ein Mensch? Inwiefern nun sind jene Idealzahlen für diese ursächlich? . . . „Sollen aber die Zahlen deshalb ursächlich sein, weil die diesseitigen Dinge Verhältnisse sind in der Art einer musikalischen Harmonie u. s. w. . . .“

die einfachsten geometrischen Gestalten, z. B. die Gerade als Gerade ohne Rücksicht auf ihre Länge schön; in diesem dagegen nur verglichene Farben, verglichene Töne, verglichene geometrische Gestalten, z. B. gerade Linien die untereinander eine gewisse Längenproportion besitzen, schön u. s. w."

Ich glaube nun, dass hier in das platonische Denken Gesichtspunkte hineingetragen werden, die sich tatsächlich weder aus der angezogenen Stelle, noch aus irgend einer anderen nachweisen lassen. Die Gesichtspunkte, nach welchen hier die Bewertung der Luste erfolgt, sind vielmehr wesentlich anderer Art.

Zunächst glaube ich, fasst Zimmermann das „An sich“, durch welches Plato das Schöne der in Rede stehenden Lustgefühle bezeichnet, falsch auf. Dieses kommt ihnen nicht im Gegensatze zu der *μετρίότης* zu, sondern im Gegensatze zu den anderen, unreinen Lustgefühlen. Zu solchen rechnet er auch die an den Anblick schöner Gestalten, Bilder u. s. w. sich anheftenden. Alle diese nun sind mit Bedürfnissen, daher mit Leid verbunden, und nur insofern diese Bedürfnisse befriedigt werden, treten sie ein. Relativ schön sind sie durch ihre Beziehungen auf die Begierden. Absolut schön aber sind diejenigen, welche, wie es 51 B heißt, wenn sie nicht vorhanden sind, keine Bedürfnisse erregen (*ἐνδείας ἀναισθητόντων ἔχοντα*), dagegen durch ihr Vorhandensein Lust. Das wird ausdrücklich auch den „auf die Wissenschaft sich beziehenden“ Gefühlen zugesprochen (52 B). Es ist ferner ganz willkürlich von einer Geraden ohne Rücksicht auf ihre Länge und von solchen „die untereinander gewisse Längenproportionen besitzen“, zu sprechen, da sich doch weder im Philebus, noch irgendwo eine Stelle findet, die solch eine Unterscheidung als platonisch erwies. Wohl aber spricht Plato im Philebus keineswegs von der Geraden allein, sondern auch von den „Kreisförmigen und überhaupt von Flächen und Körpern, welche durch Rundhobel nicht minder, als durch Richtscheit und Winkelmaß erzeugt sind“. Von solchen Körpern kann man doch nicht behaupten, dass sie einfach und aller Proportionen bar sind. Es ist ferner vom Gesichtspunkte der Zimmermann'schen Erklärung aus ganz unbegreiflich, wie Plato die an den Anblick von Bildern u. s. w. geknüpften Lustgefühle — nicht etwa nur unter „die an sich schönen“ stellt, — sondern sie überhaupt ganz aus dem Bereiche des Schönen ausschließt. Und doch müssten sie eigentlich über die „einfachen Linien“ gesetzt werden, wenn der platonischen Ästhetik tatsächlich die von Zimmermann als platonisch angegebenen Gesichtspunkte zugrunde lägen.

Dass andererseits die sinnliche Musikempfindung über das durch die Anschauung geometrischer Körper entstandene Maßgefühl gestellt wird, ist leichtlich zu begreifen, wenn man nur die platonische Auffassung im Auge behält, vermöge deren die musische Kunst als niederste Stufe des mathematischen Wissens*) bezeichnet und daher der höchsten Stufe des Fühlens noch immer übergeordnet wird, eine jedenfalls sehr merkwürdige Verschiebung der Begriffe, die aber erklärlich wird, wenn man nur im Auge behält, wie mächtig der Eindruck gewesen sein mag, den die akustisch-theoretischen Studien auf den Geist Platos ausübten. Im übrigen ist nichts geeignet gerade unseren Standpunkt so zu stützen, als eben jenes Ineinandergreifen zweier entgegengesetzter Gedankenströme, von denen der eine, vom Gefühl ausgehend zu dem Grenzpunkte mathematischer Wahrheit, — (denn als solcher ist das an geometrische Anschauung sich anknüpfende Gefühl zu bezeichnen), — als dessen höchster Stufe gelangt,

*) Diese Ansicht taucht in frappierender Weise in der neueren Philosophie bei Leibnitz wiederum auf, dessen philosophische Anschauungen bekanntlich stark durch mathematische Studien beeinflusst wurden. So bezeichnet er in einem seiner Briefe die Musik als *exercitium arithmeticae occultum nescientis se numerare animi*.

der andere von dem höchsten Wissen an abwärts schreitend, in der sinnlich musikalischen Empfindung, als der sinnlich unbewussten Wahrnehmung akustischer Zahlenverhältnisse den Ausgangspunkt und damit die niedrigste Stufe alles mathematischen Wissens erblickt. Aus ganz denselben Gesichtspunkten wird dann 52 C. das reinste Weiß betrachtet, wenn auch hier die Bezugnahme auf die Mathematik zurücktritt. Auch hier ist wiederum die „Wahrheit der Farbe“, — (ein ungewöhnlicher aber echt platonischer Ausdruck), — die Ursache ihrer Schönheit. Allerdings ist in diesem Falle die Einfachheit Mutter der Schönheit, aber nur insoferne, als sie zunächst Mutter der Wahrheit ist, die in jedem Falle als schön bezeichnet wird. Auf denjenigen Theil des Dialoges, welcher die Stufenfolge der Wissenschaften und Künste behandelt, brauchen wir wohl nicht des längeren einzugehen. Er spricht für sich selbst. Als niedrigste Wissenschaft wird die Musik angegeben, „die nicht durch Berechnung, sondern durch Übung das Maß der in Schwingung befindlichen Saite zu erhaschen strebt. Höher als sie, weil in näherer Beziehung zu der Mathematik, steht die mit Cirkel und Richtmaß hantierende Baukunst. Es folgen dann unmittelbar die beiden Arten der Arithmetik, über welche als höchste Disciplin und „Kunst“ die Dialektik steht, über deren Beziehungen zur Mathematik uns die Erörterungen des ersten Theiles unserer Schrift hinreichend belehrt haben würden, auch wenn 58 A nicht bemerkt würde, dass diese Wissenschaft aller vorangegangenen im höchsten Grade kundig sein müsse, wobei zu bedenken ist, dass im Philebus, einschließlich der Musik nur von mathematischen Wissenschaften die Rede ist.

Alle diese Ausführungen, welche uns Ästhetik und Mathematik im platonischen Denken in bedeutungsvoller Wechselwirkung zeigen, bilden die Grundlage für das metaphysische Resultat des Dialoges, welches in unzweideutiger Weise den allgemeinen Inhalt der Zahlenlehre ausspricht. Alle schönen Dinge sind schön durch Maß und Zahl. Die Ursache und das wirkende Princip alles Maßes, die wirkende oder ideale Zahl, — wie wir getrost im Sinne Platos beifügen können, — ist das höchste Gut. Und wie früher Wissenschaft und Kunst, Fühlen und Denken, an dem ihnen beiden gemeinsamen Grenzgebiete des „Arithmetischen“ zusammenflossen, so vereinigt jenes oberste Princip alles Seins in sich die Prädicate der Schönheit, Weisheit und Verhältnismäßigkeit.

IV.

Hiermit hätten wir unsere Aufgabe eigentlich gelöst, welche ja darin bestand, diejenigen Elemente der platonischen Philosophie in den Dialogen nachzuweisen, welche als psychologische Grundlagen der platonischen Zahlenlehre betrachtet werden können. Es erübrigt nunmehr noch anhangsweise und zur Klärung gewisser unerörtert gebliebener Punkte die hauptsächlichsten Momente der letzteren zu entwickeln und mit dem bisher Gesagten so gut es geht in Einklang zu bringen.*) Es wäre zunächst darzuthun, ob in den platonischen Dialogen eine Spur von der Unterscheidung zwischen Idealzahlen und mathe-

*) Die hervorragendsten Specialarbeiten auf diesem Gebiete sind: Trendelenburg: *De Platonis ideis et numeris doctrina ex Aristotele illustrata*. Leipzig, 1826; Brandis: *De perditis Aristotelis libris de bono*. Bonnæ 1823; Zeller: *Platonische Studien III: Über die platonische Darstellung der aristotelischen Philosophie*. Sehr instructive Ausführungen enthalten ferner die Hauptwerke von Zeller und Brandis, namentlich des letzteren *Geschichte der griechisch-römischen Philosophie*, II., S. 293—323. Theilweise Aufschlüsse über die in Rede stehende Materie bietet auch Bökh's Büchlein: „*Philolaos des Pythagoräers Werke*“. Berlin 1819.

matischen Zahlen und einer Lostrennung der letzteren von den Dingen nachzuweisen ist.

Nach der Darstellung des Aristoteles*) hat Platon zweierlei Arten von Zahlen unterschieden: Die Idealzahlen und die mathematischen Zahlen. Der wesentliche Unterschied zwischen beiden sei der, dass die ersteren *ἀσύβλητοι*, unzusammenzählbar, — also Monaden im metaphysischen Sinne und selbstständig wirkende Principien seien, — die letzteren *συμβλητοὶ* zusammenzählbar, also untereinander nicht qualitativ, sondern nur quantitativ verschieden.**)

Wir haben auf S. 24—26 deutliche Spuren dieser Lehre im Gorgias und den „Gesetzen“ nachgewiesen und verweisen auf die daselbst gegebenen Erklärungen. Als Ergänzung sind dann noch die Stellen Philebus 56 D und 62 B (S. 33, 34), sowie Rep. VI. 510 C ff. und VII. 521 ff. hinzuzunehmen. In dem ersteren ist 56 C von einer philosophischen und gewöhnlichen Arithmetik die Rede, ein Unterschied, der sich, wie wir weiter unten sehen werden, auf den Unterschied zwischen mathematischen Zahlen und den Dingen bezieht. Dagegen schienen 62 B, die „göttlichen Kreise“ u. s. w. den Idealzahlen zu entsprechen.

Aristoteles berichtet Met. VII. 11, 6, 7 (Schwegler'sche Ausg.) von den Platonikern, dass die einen von ihnen die Idee der geometrischen Körper mit den Idealzahlen identifizierten, die anderen nicht. Nach der Ansicht der ersteren sei z. B. die Idee der Linie (*ἀπτογοραμμή*) nicht mehr eine Linie, sondern die ideale Zweiheit. Die Ansicht dieser nun scheint mir auf Plato zurückzugehen. Allerdings ist auch bei ihm nach Aristoteles von einem *πρωτον μήκος, βᾶθος* u. s. w. die Rede, aber dieses wird, wie aus Met. III., 2 (S. 22 der Schwegl. Ausg.) hervorzugehen scheint, in das Gebiet des Mathematischen verwiesen. Die dort erwähnte Unterscheidung zwischen den Linien an sich, den „mittleren“, d. i. zwischen Ideen und Sinnendingen befindlichen Linien und den sinnlichen Linien, entspräche dann derjenigen zwischen Idealzahl, mathematischen Dingen (bei denen in unserem Falle Zweiheit und Linie getrennt sind) und Sinnendingen. Für diese Auffassung sprechen auch die Theil I S. 18—21 mitgetheilten Berichte des Aristoteles, Themistius und Philoponus, nach welchen Plato gleichfalls den einzelnen geometrischen Grundformen bestimmte Idealzahlen als deren Idee zugeordnet haben soll, z. B. die Zweiheit der Linie, — *ἐπιστήμη*, die Dreiheit der Fläche, — *δόξα* u. s. w. Die Linie ist also das Schema, an welchem die Beziehung der Zweiheit auf die *ἐπιστήμη* versinnbildlicht wird. Diese Denkweise bestätigt nur unsere Darlegungen über die sinnliche Natur des platonischen Philosophierens. (Vgl. Brandis: Gesch. d. gr. r. Phil. S. 319 ff.) In dem gleichen Sinne lässt sich nun, wie wir glauben, unsere auf S. 34, im 2. Absatze mitgetheilte Stelle des Philebus erklären, wo die Ansicht, ein tüchtiger Mensch könne beim Häuserbaue der Kenntnis des „menschlichen Kreises“ entbehren, als fehlerhaft bezeichnet wird. Die Kenntnis des menschlichen Kreises genüge dazu keineswegs. Die Idee des geometrischen Gebildes (so erklären wir) drückt sein metaphysisches Wesen aus, wie z. B. die Zweiheit das Wesen der Linie, aber gleichwohl bleibt für die praktische Auffassung der Unterschied zwischen Zahl und Raum bestehen. Daher denn auch die Unmöglichkeit die philosophische Erkenntnis der mathematischen Wesenheit den Bedürfnissen des Lebens nutzbar zu machen.

Auch Rep. 521 könnte man stellenweise mit der Lehre von den Idealzahlen zusammenbringen. Wichtig ist, dass sich hier Platon seines Gegensatzes

*) Met. I, 6, ferner I, 9, 24, wo ebenso wie im 13. Buche die Ungereimtheiten entwickelt werden, welche sich an die Lehre von der Unzusammenzählbarkeit der Zahlen knüpfen. Auf diese einzugehen ist hier nicht unsere Sache.

**) Met. I, 6, XIII. 1, 2, 6, 7.

zu den Pythagoräern bewusst ist, welch letztere nach Aristoteles im Gegensatze zu Plato die Dinge zu Zahlen machten und so weder zwischen idealen und mathematischen Zahlen unterschieden, noch auch die letzteren von der Sinnenwelt trennten. Auf diese im platonischen Sinne seichte Auffassung bezieht sich 531 C ff. der Republik, wo von der akustischen Wissenschaft die Rede ist, deren herkömmlicher Betrieb Sokrates keineswegs genügt. Nachdem er mit wohlwollender Ironie jene „Wackeren“ abgethan hat, welche den Saiten zu schaffen machen, sie prüfend, indem sie sie auf Wirbeln foltern, wendet er sich nicht minder heftig gegen die Pythagoräer: „Aber nicht diese meine ich, sondern jene, die wir, wie ich eben sagte, bezüglich der Harmonien befragen wollen.“*) Diese nun suchen in allen gehörten Tönen die Zahlen auf, aber sie dringen keineswegs bis zu den Tiefen des Problems vor, nämlich zur Prüfung der Zahlen selbst“ u. s. w. Man möge diese Stelle auf den Begriff der Idealzahlen beziehen, oder auf den der mathematischen, in jedem Falle stimmt sie mit der aristotelischen überein, welche ausdrücklich berichtet, dass Plato im Unterschiede von Pythagoras nicht allein die Idealzahlen von den mathematischen, sondern wiederum die letzten von den Dingen getrennt habe.

Was Philebus 56 C anbelangt (S. S. 33, 38, 39). so ist der dort gemachte Unterschied zwischen gewöhnlicher und philosophischer Arithmetik auf denjenigen zwischen mathematischen Zahlen und Dingen zu beziehen. Eine sinnliche Arithmetik nämlich könnte man etwa die auf die Gegenstände angewandte Zählkunst nennen und diese dann von der mit abstracten Zahlen operierenden Rechenkunst unterscheiden. Von dem Zusammenzählen zweier Rinder und zweier Heere sei die Berechnung jener zu unterscheiden, „welche wie der Zimmermann und Kaufmann mit Geometrie und Rechnen sich fleißig abgeben“. Diese habe es mit gleichen, jenes mit ungleichen Monaden zu thun.***) Die nähere Ausführung dieser Lehre, die in ihr durch Aristoteles entdeckten Widersprüche u. s. w. fallen nicht mehr in die Sphäre unserer Betrachtungen. Genug daran, dass wir in den Dialogen Belegstellen für die als platonisch überlieferte Lehre von den Idealzahlen und mathematischen Zahlen nachgewiesen haben. Was die Motive einer derartigen Unterscheidung der Zahlen in zwei Gruppen anbelangt, so geben darüber die Dialoge nur einen relativ kümmerlichen Aufschluss. Immerhin lassen sie uns auch in diesem Punkte nicht gänzlich im Stiche.

Zunächst kann a priori über die Function jeder der beiden Zahlengruppen gar kein Zweifel sein. Sowie die Idealzahlen, von der absoluten Zweiheit angefangen, zwischen der absoluten Einheit und den Ideen zu vermitteln haben, da die Vielheit der letzteren ohne ein vermittelndes Princip gar nicht gedacht werden könnte, so ist auch die Function der mathematischen Zahlen eine vermittelnde zwischen den Ideen, deren jede in Bezug auf die an ihr theilhabenden Dinge eine Einheit darstellt, und den Dingen selbst. Aus der Gleichheit der Function erklärt sich die Gleichheit der Benennung der Mittelglieder, aus der Verschiedenheit der Endglieder die Verschiedenheit der Natur jener. Die Ideen werden von Plato als qualitativ verschiedene Monaden gedacht. Die

*) Unter diesen sind die Pythagoräer gemeint, wie aus 530 D hervorgeht, wo von den *Πυθαγόρειοι* die Rede ist, welche Astronomie und Musik als Schwesterkünste betreiben. Und dann heißt es: „Wohl, da dies eine umfangreiche Sache ist, so wollen wir erkunden, was sie darüber reden. Wir aber wollen in jedem Falle an unserem Grundsatz festhalten.“

**) Ungleiche Monaden sind die sinnlichen Dinge in Bezug aufeinander. Ihrem Wesen nach sind sie gleich, z. B. der Mensch A und der Mensch B sind dem Wesen nach in der Idee Mensch gleich und voneinander nur quantitativ unterschieden, der eine größer, der andere kleiner, der eine tugendhafter u. s. w. Ebenso verhält es sich in Bezug auf Mensch und Thier, welche im Begriffe „Lebewesen“ der Idee nach gleich u. s. w.

einer Gruppe von Ideen entsprechende Idealzahl muss daher als ein Princip construiert werden, das, obwohl selbst eine innere Einheit, doch in den verschiedenen Ideen verschieden wirken kann. Vielleicht bezieht sich darauf die symbolisch zu nehmende Bestimmung, dass jede der *ἀριθμοὶ εἰδητικοί* aus verschiedenen Einheiten bestehe. Das Widersinnige dieser ganzen Lehre hat Aristoteles im XIII. Buche der Metaphysik ausführlich dargethan; alle dort im Begriffe der Idealzahl aufgedeckten Widersprüche wiederholen sich im Begriffe der Idee. Entweder ist die Idee Monade: Dann ist eine Reduction auf höhere Einheiten unmöglich, jedes Abhängigkeitsverhältnis zwischen den einzelnen Ideen absurd. Oder aber sie sind nur quantitativ und nicht qualitativ im Wesen voneinander unterschieden; dann unterscheiden sie sich nicht von den Sinnendingen, sondern sind gerade so unbeständig wie jene.

Die mathematische Zahl vermittelt zwischen der Einheit der Idee und der Vielheit der an ihr theilhabenden Dinge. Diese Dinge sind untereinander dem Wesen, d. i. der Idee nach nicht verschieden. Alle Menschen z. B. sind ihrer „Menschheit“ nach gleich, um einen scholastischen Ausdruck zu gebrauchen. *)

Daher sind in Bezug auf je eine Idee die Unterschiede der ihr zugehörigen Dinge nicht qualitativer, sondern quantitativer Natur. Der Tisch *A* unterscheidet sich im Wesen nicht von dem Tische *B*, da es ja nach der bekannten Stelle im X. B. d. Rep. nur einen Mustertisch gibt; und während jedes wahrhaftige Sein, also jede Idee, sich selbst immer gleich durch alle Ewigkeit unverändert beharrt, ist ein Übergang der scheinbaren sinnlichen Gegensätze ineinander nicht nur möglich, sondern sogar natürlich. (Siehe Phaidon 84 ff.)

Wenn nun an der einen Idee eine Vielzahl von Dingen theil hat, welche nicht im Wesen, in der Idee, sondern nur nach ihren „Mehr und Minder“, „Heftig“ oder „Sanft“ verschieden sind, so ließe sich dies möglicherweise als Grund dafür geltend machen, dass Plato als vermittelndes Glied zwischen die Welt der Ideen und diejenige der Dinge die bloß quantitativ, nicht qualitativ verschiedenen Zahlen setzt. Wie aber Plato dazu kam, auch die mathematischen Zahlen von den Dingen zu trennen, das lässt sich mit Sicherheit aus den Dialogen nicht erweisen. Soviel zur Erklärung der speciellen Function der jeder dieser Gruppen zugehörigen Zahlengebilde. Den hypothetischen Charakter dieser Erklärung erkennen wir ohneweiters zu.

Im allgemeinen ließe sich noch behufs Erklärung der platonischen Construction von Mittelgliedern zwischen der absoluten Eins und den Ideen und zwischen den Ideen und den Dingen mit Recht geltend machen, dass das Streben nach Vermittlung etwas dem platonischen Geiste sehr Naturgemäßes war.

Schon im Philebus schob sich zwischen das Eine und Viele das begrenzte Viele ein, wobei zu bedenken ist, dass nur die begrenzte Vielheit im Sinne Platos mit dem Begriffe der Zahl zusammenfällt.

Außerdem aber wäre die bekannte Stelle aus dem Timäus 32 ff. anzuführen, wo das von Plato so oft angewandte Princip der Vermittlung auf seinen mathematischen Ausdruck gebracht wird. Das Verhältnis der stetigen Proportion, vermöge dessen von drei Zahlen, Maßen oder Kräften irgend einer Art die mittlere sich ebenso zur ersteren verhält, „wie die erstere zu ihr selber“, und wobei, „wenn die mittlere an die erste und letzte, die letzten dagegen an die erste Stelle gesetzt werden, das Ergebnis dasselbe bleibt“, dieses Verhältnis sei das beste Band für alles, „da es sowohl sich selbst, als die verbundenen Gegenstände möglichst zu Einem mache“. (Übersetzung von Suse-

*) Ich wiederhole hier noch einmal, dass ganz dasselbe eigentlich auch von den Ideen gelten müsste, die ja ebenso wie die unendlich vielen Dinge auf eine Idee, so gegenseitig aufeinander bezogen werden.

mihl). Im physischen Kosmos übernehmen die Vermittlerrolle Luft und Wasser, welche zwischen Feuer und Erde als Mittelglieder eingeschoben werden. Es ist nun eigentlich sehr natürlich, dass im Zusammenhange alles Seins die Zahlen selbst als Repräsentanten aller Harmonie und Ausgleichung die Vermittlerrolle übernehmen, ebenso wie das zwischen *πέρας* und *ἄπειρον* vermittelnde *ξυμμετριμένον* der Zahl theilhaftig ist.

Wir sehen dann in der Stufenfolge der Wesenheiten jenes von Plato so hoch gepriesene Princip der stetigen Proportion durch Vermittlung der Repräsentanten alles Gleichmaßes thatsächlich verwirklicht.

Es verhält sich dann das absolute Eins zu den Idealzahlen, wie diese zu den Ideen, wie diese zu den mathematischen Zahlen, wie diese zu den Dingen.

Ein zweiter Punkt, den wir hier nicht übergehen können, um die in den vorangegangenen Abschnitten gegebene Darstellung zu ergänzen, betrifft die in der fachgenössischen Literatur vielbesprochene Darstellung, welche Aristoteles von den Elementen alles Seins, mithin auch von der Idealzahl gibt.^{*)} Dieser berichtet, dass Plato zwei Principien angenommen habe: Das *ἓν* als formales und „eine“ *ὄνως ἀόριστος* (unendliche Zweiheit) als materiales Princip.^{**)}

Letzteres wird wiederholentlich als das Princip des Großen und Kleinen bezeichnet.

Hier erhebt sich die Frage: Entspricht diese Darstellung des Aristoteles thatsächlich der platonischen Lehre, oder nicht? Wenn das *ἄπειρον* auch als Element des Seienden bezeichnet wird, wie ist es dann möglich, das letztere als wirkendes Princip alles Maßes und aller Begrenztheit zu fassen, und welches ist dann der Unterschied zwischen wahren und gewordenem Sein?

Bevor wir an die Beantwortung dieser Frage heranschreiten, bemerken wir, dass es uns im Folgenden ebensowenig, wie im Vorangegangenen darauf ankommt, etwaige Widersprüche der platonischen Philosophie aus der Darstellung, die sie durch Aristoteles erfahren hat, herauscamotieren zu wollen; denn solche Widersprüche vermöchten der in der vorliegenden Schrift vertretenen Anschauung so wenig anzuhaben, dass sie diese vielmehr allüberall da bekräftigen, wo sie sich als thatsächlich platonisch nachweisen lassen.

^{*)} Met. I, 6, 988 A, III, 3, 998 B, I, 4, 187 A, XIV, 1, 1087 B, Phys. IV, 203 A, 9, III, 6 u. s. w. Siehe diesbzgl. Zeller, plat. Stud. S. 217 ff.

^{**)} Dass die *ὄνως ἀόριστος* nicht als bestimmte Zweiheit, also als Zahl aufzufassen sei, hat Trendelenburg in seinem scharfsinnigen Büchlein: De ideis et numeris doctrina ex Aristotele illustrata sehr überzeugend dargethan. Unter der *ὄνως ἀόριστος* will er (S. 49) nichts anderes verstanden wissen, als die Bezeichnung eines „innigen Zusammenhanges zwischen zwei zusammengehörigen Dingen“, in unserem Falle zwischen *μέγα* und *μικρόν*. Trendelenburg weist aus Aristoteles nach, dass dieser sich auch in ähnlicher Weise des Wortes *τινάς* bediente (phys. I, 9) und anderseits die bestimmte *ὄνως ἀόριστος* (*ἡ ὄνως ἀόριστος*) dem Großen und Kleinen direct entgegengesetzt. (Met. XIV, 2 N, p. 295 Brand. Ausg. S. 50). Der Hauptnachdruck sei darauf zu legen, dass in der aristotelischen Darstellung der platonischen Philosophie immer nur von einer, niemals von der unbestimmten Zweiheit die Rede sei.

Was nun den Begriff des *μέγα καὶ μικρόν* anbelangt, so ist Trendelenburg einer der Ansicht Brandis entgegengesetzten Anschauung, insoferne dieser die Giltigkeit des Begriffes nur auf Zahlen begrenzt, während Trendelenburg sie auch auf den Raum ausdehnt. Der Begriff des „Großen und Kleinen“ sei beiden gemeinsam. Dagegen hätte Plato, um die Zahlen allein zu bezeichnen, jedesfalls den unzweideutigen Begriff des *πολὸν καὶ ὀλίγον* gewählt. Das Unendliche liege daher sowohl den Ideen, als auch den Dingen in gleicher Weise zugrunde. Insoferne es den Ideen als zu bestimmende Materie zugrunde liege, sei in ihm die Möglichkeit des „Viel und Wenig“ gelegen, insoferne den Dingen, auch diejenige des „Groß und Klein“. Diese Anschauung stimmt mit der hier entwickelten überein, wenn man nur den Raum als Princip des Werdens fasst.

Somit ist die Erklärung solcher Widersprüche, welche der aristotelischen Darstellung und ihrem Objecte gemeinsam sind, für uns von secundärer Bedeutung, der Nachweis ihres platonischen Ursprunges dagegen sehr wichtig.

Versuchen wir daher schrittweise vorzugehen und uns zunächst über die Frage Klarheit zu verschaffen, ob die von Aristoteles als platonisch überlieferte Lehre von dem Vorhandensein des Principes des Unendlichen auch in den Ideen und Idealzahlen durch die Dialoge bestätigt wird. Die Antwort wird zu Gunsten des Aristoteles ausfallen.

Wiederum kommt auch hierin zunächst der Philebus für uns in Betracht, und zwar zunächst der Beginn des zweiten, ontologischen Theiles (23 B — 27 B), wo die allgemeinen Principien alles Seins aufgestellt werden, nämlich die Grenze, welche bald als *πέρας*, bald als *πέρας ἔχον* bezeichnet wird, das Unbegrenzte, das aus beiden Gemischte (*τὸ ξυμμεμιγμένον*) und endlich die Ursache der Mischung. (S. S. 30 ff.) Versuchen wir mit diesen Principien diejenigen der aristotelischen Darstellung in Einklang zu bringen, so entspricht ohne Zweifel die *αἰτία* dem *ἐν*, das *πέρας ἔχον* den Idealzahlen (Ideen) (*πέρας ὅτι περὶ ἐν πρὸς ἀριθμὸν ἀριθμὸς ἢ μέτρον ἢ πρὸς μέτρον*, Phil. 25, B.), *τὸ ξυμμεμιγμένον* den irdischen Dingen und dem gewordenen Ewigen (Weltseele, Gestirne u. s. w.) und endlich das *ἄπειρον* jener *δυνὰς ἀόριστος*, über welche in der Anmerkung S. 42 das Nähere berichtet wurde.

Während die beiden Endglieder dieser Reihe uns begrifflich keinerlei Schwierigkeiten bieten, weisen die Zwischenglieder mancherlei Bedenkliches auf. Der hier vorhandene Widerspruch ist dem der aristotelischen Darstellung durchaus analog. Das „die Begrenztheit Habende“ ist essentiell von dem „Vermischten“ gar nicht unterschieden. Soll andererseits das *ἐν* in einer Vielheit von Idealzahlen und Ideen erscheinen, dann bedarf es dazu eines ihm entgegengesetzten Principes, eben des *ἄπειρον*.*)

Dass Plato sich dieses Widerspruches wenigstens dunkel bewusst war, das zeigt sein höchst charakteristisches Schwanken im Gebrauche des Begriffes der Grenze. Alle Widersprüche, auf welche wir gelegentlich der Analyse des Philebus verwiesen (S. S. 30 Absatz 2, 4 u. Anm.**), ferner S. 31 Abs. 1.) haben hierin ihren Grund. So wird 27 E jegliche Lust dem Geschlechte des Unendlichen zugetheilt, und dann später doch die wahren Lüste von den unwahren so geschieden, dass jene im Gegensatze zu diesen als dem „Geschlechte des Maßvollen“ zugehörig bezeichnet werden. (52 C.) (S. S. 32.) Später wird dieser Widerspruch noch augenscheinlicher, nämlich da, wo es sich um die Mischung der *φρόνησις* mit der *ἡδονή*, also des Begrenzten mit dem Unbegrenzten handelt und hierbei nur die maßvollen Gefühle zu der Mischung zugelassen werden, also diese gar nicht zwischen Maß und Unmaß, sondern zwischen Maß und Maß stattfindet. Dieses Beispiel beweist die Verfänglichkeit und Doppelsinnigkeit, welche Platon mit dem Begriffe des *ξυμμεμιγμένον* verband, sowie uns das Schwanken im Begriffe des *πέρας* über dessen Doppelsinn belehrte.

Im übrigen können wir die endgiltige Weltanschauung Platons so formulieren. Als allgemeinste Principien sind zu setzen das *ἐν* und das *ἄπειρον*. Zwischen beide schieben sich die vermittelnden Glieder des *πέρας ἔχον* und des *ξυμμεμιγμένον* ein, die eigentlich beide *ξυμμεμιγμένα* sind, jedoch so, dass das eine mehr der Grenze verwandt und etwa als gebundenes Unbegrenztes,

*) Dieser Widerspruch hat bekanntlich sein Analogon in der Schopenhauer'schen Philosophie, wo diese auf platonischen Bahnen wandelt. Auch hier ist die Vielheit der platonischen Ideen, — der Objecte der Kunst, — ganz unerklärlich, weil das Princip der Individuation nur für die phänomenale Welt gilt, Vielheit aber nur durch dieses Princip möglich ist.

das andere als dem Unbegrenzten näher stehend zu betrachten ist. Das *ἄπειρον* ist actu gar nicht vorhanden, sondern nur als Möglichkeit des Bestimmtwerdens,^{*)} daher es denn auch im Timaeus als der Typus der Passivität (*τὸ μεθεκτικόν*) und übrigens nur als durch einen *λόγος νόθος*, durch einen falschen Schluss denkbar bezeichnet wird. Es ist ein ewiges Werden und nie-maliges Sein. Das *ἔν* als wirkendes Princip alles Seins ist die reine Activität, die reine Kraft. Daher es denn auch in der aristotelischen Darstellung in der Materie des Unbegrenzten die Idealzahlen hervorbringt, bei Plato aber eine scharf betonte Sonderstellung allem übrigen Sein gegenüber erhält, wofür wir Rep. 509 B ff. anführen. (S. S. 22, ferner S. 20 Anm. **) Hier heißt es: „Bedenke, dass dem Erkennbaren traun nicht allein das Erkenntwerden von Seite des Guten (= absol. *ἔν*) zukomme, sondern auch das Sein, während doch das Gute keineswegs ein Sein ist, sondern über alles Sein vermöge seiner Kraft und Hehre sich erhebt.“

Plato mochte sich eben bei folgendem Gedanken beruhigen: Das Überwigen der Grenze bedeutet ein Binden und Unterjochen des Unbegrenzten. Vermöge des Umstandes, dass diese Kraft an dem Unbegrenzten sich bethätigt, ist andererseits die Vielheit der Monaden möglich, und so das erstere im Weltenplane unentbehrlich. In den Sinnendingen überwiegt das Unbegrenzte, also das Werden, daher jedes einzelne derselben von Augenblick zu Augenblick sich verändert und als solches, (nicht als Idee), für den Gedanken unfassbar ist. Es werden denn auch die Sinnendinge im Phil. als (*ἄπειρα*) bezeichnet; sie sind als *ξημμευμένα* von dem Begriffe des *ἄπειρον* zu unterscheiden.

In den Ideen und Idealzahlen überwiegt das Sein, in den Dingen das Werden. Die Vielheit der Ideen ist daher eine begrenzte, die der Dinge eine unbegrenzte.

Hiermit gelangen wir an den Ausgangspunkt unserer Untersuchung zurück. Die empirische Thatsache, in welcher unserer Ansicht nach die Zahlenlehre ihre letzten Wurzeln gehabt hatte, war die Erkenntnis der Übersichtlichkeit und Begrenztheit der jedem Gattungsbegriffe untergeordneten Arten. Das metaphysische Resultat, zu welchem die Ideenlehre Platos gelangt, ist nichts anderes, als die, wenn auch noch so mühsam erkämpfte Consequenz jener ersten Voraussetzungen. Es gibt actu, (das ist im Sein), keine Unendlichkeit, sondern nur der Potenz nach, d. h. die Vielheit des Seins kann insolange für den Begriff keine unbegrenzte sein, als dieses Sein unveränderlich in sich geschlossen und somit für den Gedanken fassbar ist.

Aristoteles hat diese Anschauung von Plato phys. III. 6 klar und deutlich so formuliert: „Es ergibt sich aber, dass gerade das Gegentheil von dem gewöhnlich als unendlich Bezeichneten es thatsächlich ist. Denn keineswegs dasjenige ist es, welches nichts mehr außerhalb seiner hat, sondern im Gegentheile: Gerade dasjenige, außerhalb dessen immer noch etwas ist,**) ist unbegrenzt. So nennt man ja auch die Ringe unendlich, welche keinen Stein besitzen, weil es bei jedem Punkte etwas außerhalb seiner Liegendes zu fassen gibt, allerdings nur in analogischer und keineswegs treffender Weise. Denn einerseits muss das Erwähnte stattfinden, andererseits darf nie das Nämliche genommen werden.“

*) Siehe diesbzgl. Ar. phys. III, 6.

**) Das *θ' ἄπειρον* des plat. Timaeus: Das Werden, das sich stets verändert.

Wir können sagen: Die Welt der sinnlichen Dinge ist unendlich,*) insofern in ihr das Werden überwiegt (welches des aristotelischen „Außerhalb“ theilhaftig ist). Das Reale in ihr, (denn jedes Ding hat als *ξυμμεμιγμένον* Theil an der Idee), führt in den Ideen ein ewiges und unveränderliches Leben. Von den sinnlichen Dingen an führt eine ununterbrochene Folge steigender Potenzen bis zum *έν*. Die unendliche Vielheit des Werdens führt zur Einheit der Idee durch Vermittlung der mathematischen Zahlen. Das vermittelnde Element zwischen dem absoluten *έν* und den Ideen bilden die Idealzahlen.**)

Die nähere Ausführung dieser Lehre fällt nicht mehr in das Gebiet unserer Untersuchung, welche hiermit beendet ist.

*) Dem *ξυμμεμιγμένον* im 2. Theile des Philebus entspricht *τὰ ἄπειρα* des ersten.

**) Bekanntlich hat Plato die Idealzahlen nicht über 10 hinausgeführt. Ich glaube, dass diese Zahlen eine Art objectiver, d. h. hypostasierter Kategorien alles Seins darstellen sollen. Inwiefern dies in Bezug auf die drei ersten Zahlen der Fall war, wenn wir das *έν* von ihm absondern, geht aus den in II. gelieferten Untersuchungen hervor. Der Urdyas, Urtrias und Urtetras entsprechen alle logischen Kategorien, d. h. alle Begriffe nach dem Gesichtspunkte ihrer erkenntnistheoretischen Werte geordnet. Ist es nun nicht wahrscheinlich, Plato habe entsprechend den vier Erkenntnisarten, auch für jede der vier Cardinaltugenden eine Idealzahl angenommen und etwa so wie früher den *νοῦς*, jetzt die *δικαιοσύνη* als zusammenfassendes Princip zum *πρῶτον έν* gerechnet? Wir hätten dann sieben Idealzahlen. Zwischen das *έν* und die sechs anderen Idealzahlen schoben sich dann drei andere Zahlen als Repräsentanten jener drei Eigenschaften ein, die Phil. 65 C als Grundeigenschaften des höchsten Gutes angegeben wurden. (S. 34.) Mit diesen Kategorien hätte dann Plato ein geschlossenes und übersichtliches System aller Begriffe gegeben, welches ja (nach unseren Erörterungen Theil II) der letzte Zweck der Idealzahlenlehre gewesen ist.

