

Neue Untersuchung über die platonischen Ideen.

Von Dr. E. Rolfes in Satzvey.

1. Ein neuer Versuch, den Sinn der platonischen Ideenlehre kritisch zu erörtern und festzustellen, mag auf den ersten Blick Befremden erregen. Ueber jene Lehre ist schon so lange, durch so viele Jahrhunderte, eigentlich von den Zeiten ihres Urhebers ab, gestritten worden, dass man schon darum geneigt sein könnte, die Herbeiführung einer annähernd sicheren Entscheidung für ein aussichtsloses Unternehmen anzusehen. Die Hauptfrage bezüglich der platonischen Ideen, neben welcher alle andern nur untergeordnete Bedeutung haben, möchte sein, ob dieselben Substanzen, oder ob sie vielmehr Gedanken Gottes sind. Gerade bezüglich dieser Frage aber gehen die Meinungen heute noch so weit auseinander, wie ehemals.

Was die Entscheidung aufhält ist vor allem die Schwierigkeit der Probleme, mit denen es die Ideenlehre zu thun hat. Die höchsten Gegenstände der philosophischen Forschung begegnen uns hier: Die Frage nach Grund und Wesen der Wahrheit und der Wissenschaft und nach den letzten Gründen alles Seins. Um den Erörterungen hierüber zu folgen, bedarf es vieler philosophischen Schulung. Es ist damit ähnlich wie mit den höchsten metaphysischen Gedanken des Aristoteles, die ebenfalls bis zur Stunde Gegenstand der Controverse sind. — Sodann bereitet die Form der platonischen Darstellung ausserordentlich grosse Schwierigkeiten. Auch bei Aristoteles wird das Verständniss durch die Darstellung erschwert, aber während er durch die Kürze, die Abgerissenheit und fast gesuchte Räthselhaftigkeit des Ausdrucks dunkel wird, kommt bei Plato derselbe Uebelstand daher, dass er eine schulgerechte Lehrweise verschmätzt und seine Gedanken in eine Form kleidet, die für philosophische Erörterungen nicht passt. Um von anderm abzusehen, so redet er in Mythen und Bildern wie ein Dichter; begriffliche Momente, die blos die Ab-

straction auseinanderhält, treten bei ihm in plastischer Weise wie concrete Einzeldinge einander gegenüber; die verschiedenen Vermögen einer und derselben Substanz stehen selbständig nebeneinander; das Geistige wird wie Sinnliches, das Unsichtbare wie Sichtbares vorgeführt. Mit vollem Rechte hat man darum gesagt, ein Hauptgrund der Misdeutungen, welche die Gedanken Plato's erfahren haben, liege in seiner gänzlichen Abweichung von den üblichen Formen der philosophischen Mittheilung.¹⁾

2. Wenn wir trotzdem den Versuch unternehmen, in der vorwürfigen Frage ein bestimmtes Ergebniss zu gewinnen, so geschieht es darum, weil die eine der beiden Auffassungen der Ideenlehre, nämlich die dem Plato ungünstige, als wären die Ideen Einzelwesen, schwerwiegende Präjudizien gegen sich hat, die uns in dem Vorhaben er-muthigen, eine Ehrenrettung des Philosophen zu wagen.

Das erste der Präjudizien, welche wir meinen, mag manchem vielleicht weniger erheblich vorkommen. Wir denken an den Widerstreit, welcher darin läge, dass ein Forscher, der in der Lehre von den Ideen einen Grundstein aller Philosophie gelegt hat, zugleich den Vorstoss begangen haben soll, dieselben als getrennte Einzelwesen zu fassen. Der hl. Augustin hat über die Ideen den vielsagenden Ausspruch gethan: „Tanta in eis vis constituitur, ut, nisi his intellectis, sapiens nemo esse possit“²⁾; und mit Recht: denn der Gedanke der Idee besagt, dass alles Geschaffene auf eine ewige Vernunft als letzten Grund zurückgeht. Dass sich nun mit dem Verdienste, wir sagen nicht, der erste Urheber, wohl aber der klassische Vertreter einer solchen Conception zu sein, das Missverdienst ihrer Verunstaltung durch grundstürzende Irrthümer verbinden soll, scheint uns doch eine recht missliche Annahme zu sein.

Entscheidender ist ein zweites Präjudiz, das der andern Auffassung entgegensteht. Der Irrthum, dessen Plato geziehen wird, ist dermaassen auffallend und greifbar, dass man einen so erleuchteten und scharfsinnigen Geist, wie er war, dessen kaum für fähig halten möchte. Dass das Ideale hypostasirt wird, dass es in der Weise existiren soll, wie Einzelwesen existiren, ist ein ganz unfassbarer Ge-

¹⁾ Schleiermacher, Platon's Werke, 1. Bd. S. 7. Auf S. 6 hatte Schl. bemerkt: „In vielfacher Hinsicht hat wohl unter allen, die es von jeher gegeben, kein Philosoph ein solches Recht gehabt, jene nur zu allgemeine Klage anzustimmen über das falsch oder gar nicht Verstandenwerden als eben der unsrige.“

— ²⁾ Lib. 83. *quaestionum*, q. 46.

danke. Denn abgesehen von anderm, wovon wir vielleicht später reden werden, so sind mit allem Wirklichen, ausgenommen Gott, gewisse Grenzen der Vollkommenheit, des Seinsinhalts gegeben, die mit dem Begriff als solchem nichts zu thun haben und es eben darum auch verwehren, dass der reine Begriff jemals Wirklichkeit wird. So z. B. muss der Begriff des lebenden Wesens, ζῷον, wenn derselbe als wirkliches Wesen da sein soll, ein bestimmtes Maas von Sein und Vollkommenheit haben, welches in dem allgemeinen Begriff nicht liegt. Ebenso verhält es sich mit den ganz abstracten Begriffen wie Gerechtigkeit und Gutheit. Sollen sie Wirklichkeit haben, so müssen sie, falls sie nicht schrankenlos und somit göttlichen Wesens sein sollen, innerhalb bestimmter Grenzen bleiben, die selbst wieder ausser dem Begriffe liegen.

Ferner, kaum ein Philosoph findet sich, der dieses Namens würdig wäre, der nicht alle Dinge auf einen höchsten Grund zurückgeführt hätte. Wie sollte also Plato unabhängig von Gott existirende Ideen angenommen und von ihnen Gott in seiner Erkenntniss und Thätigkeit abhängig gemacht haben?

3. Und, um auch die äusseren Gründe nicht zu übergehen, soll man denken, dass Männer wie der hl. Augustinus ohne Grund behauptet haben, die platonischen Ideen seien nichts anderes als die ewigen Gedanken, nach denen Gott die Welt gemacht hat!

„Unter der Ideenwelt hat Plato den ewigen und unveränderlichen Plan verstanden, nach welchem Gott die Welt erschuf. Wer das Vorhandensein eines solchen Planes in Abrede stellt, muss folgerichtig behaupten, dass Gott seine Werke planlos herstellt. Gab es aber einen göttlichen Weltplan, so scheint derselbe von Plato gemeint gewesen zu sein, wenn er von einer intelligibeln Welt redete.“¹⁾

Derselben Ansicht war in der neueren Zeit Kant, der zwar kaum in den Schriften Plato's eingehende Studien gemacht haben wird, der aber wohl der Mann war, um auch aus wenigen Anhaltspunkten auf den Geist eines philosophischen Systems seine Schlüsse zu ziehen.

„Nach Plato's Meinung flossen die Ideen aus der höchsten Vernunft aus, von da sie der menschlichen zu theil geworden, die sich aber jetzt nicht mehr in ihrem ursprünglichen Zustande befindet, sondern mit Mühe die alten, jetzt

¹⁾ „Mundum ille (Plato) intelligibilem nuncupavit ipsam rationem (Plan oder auch Vernunft) sempiternam atque incommutabilem qua fecit Deus mundum. Quam qui esse negat, sequitur ut dicat irrationabiliter Deum fecisse quod fecit; si vero apud eum ratio faciendi erat, ipsam videtur Plato vocasse intelligibilem mundum.“ *Retract. I. 1, 3 n. 2.*

sehr verdunkelten, Ideen durch Erinnerung (die Philosophie heisst) zurückrufen muss. Ich will mich hier in keine litterarische Untersuchung einlassen, um den Sinn auszumachen, den der erhabene Philosoph mit seinem Ausdrucke verband. Ich merke nur an, dass es gar nichts ungewöhnliches sei, sowohl im gemeinen Gespräche, als in Schriften, durch die Vergleichung der Gedanken, welche ein Verfasser über seinen Gegenstand äussert, ihn sogar besser zu verstehen, als er sich selbst verstand, indem er seinen Begriff nicht genugsam bestimmte, und dadurch bisweilen seiner eigenen Absicht entgegen redete, oder auch dachte!¹⁾

Die vorausgesetzten Erwägungen werden es rechtfertigen, dass wir uns mit der behaupteten Subsistenz der platonischen Ideen schwer befreunden können, und nur im äussersten Falle, durch die That-sachen genöthigt, dieselbe einräumen würden. Wir möchten deshalb im Folgenden an der Hand der platonischen Schriften eine eigene Untersuchung über die Sache anstellen. Sollte das Ergebniss, zu dem wir gelangen, auch keine Zustimmung finden, so wird die Erörterung doch den Vortheil bieten, dass der Leser in diesen wichtigen Gegenstand einen besseren Einblick gewinnt, als er vielleicht bisher besass.

I.

4. Bevor wir jedoch die Frage, die uns beschäftigt, direct in Angriff nehmen, empfiehlt es sich, den Begriff der platonischen Ideen im allgemeinen zu erklären. Zu diesem Ende wollen wir die Begründung der Ideenlehre durch Plato in's Auge fassen. Auf diese Weise werden wir nicht bloß erfahren, warum Plato Ideen annahm, sondern auch, wie er sie dachte. Denn den Anforderungen des philosophischen Denkens, denen die Ideen gerecht werden sollen, muss naturgemäss ihre eigenthümliche Beschaffenheit entsprechen.

Es sind drei Wege, auf denen Plato zur Annahme der Ideen gelangte. Der eine ergab sich ihm aus der Betrachtung des Wissens, oder der geistigen Erkenntniss. Was ist Wissenschaft, *ἐπιστήμη*, im Gegensatz zur sinnlichen Wahrnehmung, *αἰσθησις*? — das ist die Frage, die Plato an den Anfang der Ideenlehre stellte²⁾, und die er nur durch den Hinweis auf die Ideen beantworten zu können glaubte. Unser geistiges Erkennen vollzieht sich in der Form der allgemeinen Begriffe, die wir im Urtheil verbinden oder trennen. An

¹⁾ Kritik der reinen Vernunft. Elementarlehre 2. 2. 1. S. 370 d. 2. Aufl. Vgl. S. 371, Anm.: „In den Uebertreibungen, dadurch Plato die Ideen gleichsam hypostasirte, kann ich ihm nicht folgen; wiewohl die hohe Sprache, deren er sich in diesem Felde bedient, einer milderen und der Natur der Dinge angemessenen Auslegung ganz wohl fähig ist.“ — ²⁾ *Theaetetus* 146 C und sonst öfter in dieser Schrift

diese Begriffe ist unser ganzes Wissen geknüpft. Ohne sie ist jede Erkenntniß, die sich über die sinnlichen Einzelwesen erhebt, für uns unmöglich. Der eigentliche Gegenstand und Inhalt dieser Begriffe aber sind unserem Philosophen die Ideen, *τὰ εἶδη, αἱ ἰδέαι*.

Was Plato abhielt, die Begriffe einzig auf die sinnliche Wahrnehmung zurückzuführen, und ihn bestimmte, ihnen einen höhern, jenseits der sinnlichen Sphäre liegenden Ursprung anzuweisen, war die grundlegende Erwägung, dass dieselben und die aus ihnen abgeleiteten Urtheile den Charakter der Allgemeinheit und Nothwendigkeit haben, der der sinnlichen Wahrnehmung fehlt. Wir müssen uns bei diesem Punkte etwas länger aufhalten, da über denselben häufig eine Auffassung anzutreffen ist, die uns nicht ganz genau und daher der Berichtigung bedürftig scheint.

5. Nach jener Auffassung wäre Plato zur Aufstellung der Ideen hauptsächlich durch die doppelte Annahme vermocht worden, einmal, dass alles Sichtbare sich in einem beständigen Flusse des Werdens und Vergehens befinde, dann, dass die Sinneseindrücke, die wir von den Dingen empfangen, mit unseren eigenen Zuständen wechseln, so dass die Wahrnehmung desselben Objects nicht immer dieselbe sei. Um also den bleibenden und objectiven Charakter der Wahrheit sicher zu stellen, habe er das Dasein unveränderlicher und von unsern subjectiven Urtheilen unabhängiger Begriffe angenommen.

Eine solche Auffassung könnte an keinem Geringeren als Aristoteles einen Anhalt zu haben scheinen, wenn wir bei ihm Folgendes lesen:

„Da Plato schon als Jüngling sich mit Kratylus und der heraklitischen Lehre bekannt gemacht hatte, dass alle Sinnendinge in stetem Fluss begriffen seien, und es daher keine Wissenschaft, *ἐπιστήμη*, derselben gebe, so hielt er diesen Standpunkt auch später fest. Als nun aber Sokrates auftrat und mit Beiseitlassung der Natur des Alls seine Speculation auf das Sittliche richtete, um hier allgemeine Begriffe zu suchen, und als der erste auf Begriffsbestimmungen ausging, so schloss er sich an diesen in dem Forschen nach dem Allgemeinen an und gelangte zu der Anschauung, die Begriffsbestimmung habe nicht die Sinnendinge zum Gegenstand, sondern etwas Anderes. Denn es könne von den in steter Veränderung begriffenen Sinnendingen keine allgemein gültige Begriffsbestimmung (*κοινὸς ὄρος*) geben. So gab er nun jener Art des Seienden den Namen Ideen (*ἰδέαι*), die sinnlichen Dinge aber setzte er als getrennt von den Ideen (*παρὰ ταῦτα*), aber zugleich als nach denselben benannt. Denn die Vielheit der mit den Ideen (*εἶδη*) synonymen Einzeldinge habe ihr Dasein vermöge der Theilnahme (*κατὰ μέθεξιν*) an den Ideen. Neu war dabei die Bezeichnung: Theilnahme; denn schon die Pythagoreer lehren, dass die Dinge auf Nachbildung (*μίμησις*) der Zahlen beruhen, Plato aber, mit verändertem Namen, auf Theil-

nahme. Was es aber näher für eine Bewandniss haben mag mit dieser Theilnahme oder Nachbildung, das haben sie gleichmässig zu untersuchen verabsäumt.“¹⁾

Aehnlich wie Aristoteles spricht sich Thomas v. Aquin aus, nur dass bei ihm auch jenes andere Moment, von der Subjectivität der Sinneseindrücke, hervorgehoben wird.

„Plato, der den früheren Philosophen darin beipflichtete, dass das Sinnliche in ewigem Flusse und Bewegung ist, und dass der wahrnehmende Sinn kein sicheres Urtheil über die Dinge hat, behauptete, um die Gewissheit des Wissens zu sichern, einerseits vom Sinnlichen getrennte und bewegliche Formen, *species*, der Dinge, die er zum Gegenstande der Wissenschaften machte, andererseits behauptete er im Menschen eine übersinnliche Erkenntnisskraft, nämlich den Geist oder den Verstand.“²⁾

Um durch solche Ausführungen nicht irregeleitet zu werden, muss man festhalten, dass der entscheidende und eigentliche Grund für die Aufstellung der Ideen weder in der Wandelbarkeit der Sinneswahrnehmung noch in derjenigen ihrer Objecte liegen kann. Denn auch wenn die Vorstellungen minder schwankend und die Dinge minder veränderlich sind, als sie sind, ist der Sinn als solcher derjenigen Erkenntniss unfähig, die im Begriffe liegt, wie auch der eigentlichen Gewissheit, die eben Wissen voraussetzt; und ebenso können die sinnlichen Objecte wohl eine sinnliche Vorstellung, nie aber unmittelbar einen Gedanken in dem erkennenden Subjecte erzeugen. Es ist aber nicht zu zweifeln, dass Plato diesen Stand der Dinge wohl durchschaut hat.

Während die beiden genannten Autoren, Aristoteles und Thomas von Aquin, genau angeben, es habe sich für Plato um die Erklärung des Wissens, also der höheren Erkenntniss, gehandelt, reden Andere unbestimmt, als habe er die Erkenntniss überhaupt auf die Ideen gegründet, und erschweren dadurch das richtige Verständniss nicht wenig. So liest man, um von Anderen zu schweigen, bei Zeller folgende Sätze, die er im Sinne Plato's vorbringt:

„Wenn es überhaupt ein Wissen geben soll, muss es auch einen festen und unveränderlichen Gegenstand des Wissens geben, einen solchen, der nicht blos für uns und durch uns, sondern an und für sich ist; nur das Unveränderliche kann erkannt werden, was dagegen in beständiger Veränderung begriffen ist, von dem können wir keinerlei Eigenschaft wahrheitsgemäss aussagen, da ihm jede ebensowohl abzusprechen als beizulegen ist.“³⁾

Es ist augenfällig, dass das, was hier von der Erkenntniss gesagt wird, nur von der begrifflichen Auffassung wahr ist. Denn wie

¹⁾ *Metaph.* I, 6. 987 a 32—b 14. — ²⁾ *Quaest. disp. de spir. creat.* art. 10.

³⁾ *Philos. d. Griech.* II, 1. 4. Aufl. S. 645.

sollte man nicht eine Handlung oder einen Vorgang wahrnehmend erkennen können, und wie sollte man nicht einem Dinge eine Eigenschaft beilegen, so lange es dieselben wirklich hat, so z. B. ein Gesicht schön nennen, wenn man auch weiss, dass dasselbe vielleicht mit der Zeit oder durch eine Krankheit diesen Vorzug verlieren wird? Nur eine Eigenschaft, die aus dem Begriffe fliesst, wie beim Menschen die Vernünftigkeit oder die vernünftige Anlage, muss bleibend sein, und ist immer und unwandelbar vorhanden, so lange und so oft das Subject vorhanden ist.

Es erregt auch von vornherein Bedenken, dass Plato die Meinung von dem Fluss der Dinge und der Trüglichkeit des Sinnes in der Ausdehnung getheilt haben soll, wie sie von manchen Philosophen vertreten worden war. Gegen solche Ausdehnung legen der gesunde Sinn und die Erfahrung in gleicher Weise Berufung ein. Manche Dinge, z. B. die Himmelskörper, haben ein recht festes Sein, besonders auch nach der Ansicht unseres Philosophen, der die Gestirne für unsterbliche sichtbare Götter ausgab¹⁾; und die Zuverlässigkeit der Sinne im allgemeinen wird von niemanden bezweifelt, der nicht von Vorurtheilen eingenommen ist. So wird denn auch Plato sich kaum in diesem Punkte von der gemeinen Meinung entfernt haben.

Die eigenen Aussprüche des Philosophen geben unserer Auffassung Recht. Ueberzeugen wir uns davon, indem wir einige von den vielen einschlägigen Texten in Betracht nehmen.

6. In dem Dialoge *Kratylus* unterredet sich Sokrates mit dem Philosophen dieses Namens, dem Anhänger Heraklit's, über den Ursprung der Sprache und der Namen. Nachdem im Sinne Heraklit's und *Kratylus*' viele Benennungen aus der Anschauung vom Flusse aller Dinge abgeleitet worden sind, bringt Sokrates das Gespräch in einer ganz unvermutheten Wendung zum Abschlusse, indem er die Besorgniss äussert, es möge vielleicht jene Auffassung, aus der die Namen geflossen sind, ein Irrthum sein. Und wie begründet er das? Die Wahrheit und die Wissenschaft, so erklärt er, ist etwas Festes und Wandelloses. Somit ist die Behauptung, dass nichts feststeht und alles im Flusse begriffen ist, widerlegt. Das heisst also nicht, aus dem Wandel der sinnlichen Dinge auf das Dasein von andern, nichtsinnlichen wandellosen Dingen schliessen. Vielmehr wird die Wandellosigkeit der allgemeinen Wahrheiten und ihrer Erkenntniss

¹⁾ *Timaeus* 41 A sq.

als etwas Selbstverständliches und Unleugbares vorausgesetzt, und eben daraus geschlossen, dass die Anschauung von dem allgemeinen und ewigen Flusse falsch ist. Wir wollen den Abschnitt trotz seiner Länge hersetzen und dann unsere Leser selber urtheilen lassen.

„Sokrates. Wir wollen aber noch Folgendes in Betracht nehmen, damit uns nicht jene vielen Namen irreführen, die alle in gleicher Weise die Anschauung von dem Flusse der Dinge zu bestätigen scheinen. Wenn diejenigen, welche die Namen erfunden haben, sie auch thatsächlich in der Meinung festsetzten, dass alles beständig in Fluss und Bewegung ist, wie ich denn auch von ihnen glaube, so ist doch eben diese ihre Meinung möglicherweise ein Irrthum, und sind vielmehr sie selbst in eine Art Strudel gerathen und wirr geworden und haben uns gefasst und mit in die Drehung hineingezogen. Denn sieh' nur, trefflicher Kratylus, was mir oft wie im Traum vor die Seele tritt. Soll es ein an sich Schönes und Gutes (*αὐτό τι καλὸν καὶ ἀγαθόν*), und was solcher Eigenschaften mehr sind, geben oder nicht? — Kratylus. Ich glaube das, mein Sokrates. — Sokr. Eben dieses lass' uns also in Betracht nehmen, nicht ob ein Gesicht oder etwas dergleichen schön ist, und alles derartige im Fluss zu sein scheint¹⁾; vielmehr vom Schönen an sich, sollen wir von dem nicht sagen, es sei immer so, wie es ist? — Krat. Das müssen wir freilich. — Sokr. Wenn nun dieses an sich Schöne unvermerkt seinen Stand fortgesetzt verrückte, hätte man da noch ein Recht, von ihm zu sagen, es habe dieses bestimmte Wesen, diese bestimmte Eigenschaft²⁾, oder müsste es nicht vielmehr, während wir noch sprechen, gleich ein anderes werden und von sich abfallen und nicht mehr jene Eigenschaft haben? — Krat. Das müsste es ohne Zweifel. — Sokr. Wie möchte also das etwas Bestimmtes sein, was niemals sich gleich bleibt? Denn wenn es zu irgend einer Zeit sich gleich bleibt, so ist es wenigstens solange offenbar ohne Veränderung. Wenn es aber immer sich gleich bleibt und dasselbe ist, wie könnte es da sich verwandeln oder bewegen, da es durchaus nicht aus seinem Wesen (*ἰδέα*) heraustritt? — Krat. Auf keine Weise könnte es das. — Sokr. Ja, es wird nicht einmal von jemand begrifflich erkannt werden (*γνωσθεῖν*)³⁾. Denn so wie der Erkennende sich näherte, würde es ein anderes und anders beschaffen werden, so dass man wohl nicht mehr von ihm erkannte, welcher Art es etwa ist, und welches sein Verhalten. Keine Erkenntniss aber erkennt wohl das Erkannte, wenn dasselbe keinerlei Verhalten an sich hat. — Krat. Es ist wie Du sagst. — Sokr. Ja, mein Kratylus, man darf nicht einmal sagen, es gebe eine Erkenntniss (*γνώσις*), für den Fall, dass alle Dinge in ihr Gegentheil umschlagen, und nichts bleibt. Denn, wenn eben dies, die Erkenntniss, aus dem Erkenntniss-Sein nicht heraustritt, so bliebe wohl immer die Erkenntniss und wäre Erkenntniss; wenn aber auch das begriffliche Wesen der Erkenntniss (*αὐτὸ τὸ εἶδος τῆς γνώσεως*) sich verändert, so würde es

¹⁾ Ast übersetzt — wie uns scheint, zu Unrecht —: „*videntur enim haec omnia fluxa esse*.“ — ²⁾ *Ἄρ' οὐν οἷόν τε προσεπεῖν αὐτὸ ὁρθῶς, εἰ αἰεὶ ὑπεξέχεται, πρῶτον μὲν ὅτι ἐκεῖνό ἐστιν, ἔπειτα ὅτι τοιούτων.* — ³⁾ Das Correlat des *γινώσκειν*, sein Terminus oder Ergebniss ist die *ἐπιστήμη*: *τὸ γινῶναι ἐπιστήμην πον λαβεῖν ἐστίν*“ *Theaet.* 209 E.

eben damit in eine von Erkenntniss verschiedene Art (*εἶδος*) übergehen und keine Erkenntniss sein. Und es dürfte nach dieser Schlussfolge so wenig ein Erkennen als ein Erkanntes geben. Ist aber immer ein Erkennendes, ist ein Erkanntes, ist das Schöne, ist das Gute, ist ein jegliches von dem Seienden, so erscheinen diese jetzt von uns genannten Dinge einem Flusse oder einer Bewegung ganz und gar nicht ähnlich. — Ob nun dieses sich so verhält, oder vielmehr so, wie die Anhänger Heraklit's und viele andere sagen, dürfte nicht so leicht auszumachen sein, und es ist jedenfalls für einen verständigen Menschen nicht geziemend, nachdem er sich und seine Seele den Namen in die Lehre gegeben und auf sie und ihre Erfinder sein Vertrauen gesetzt hat, mit der Miene eines Wissenden dreiste Behauptungen zu thun und über sich und die Dinge das Verdammungsurtheil zu fällen, als sei an nichts etwas Gesundes, als sei alles wie Töpferwaare vergänglich, als sei, gerade so wie Leute, die am Fluss leiden, so auch jegliches Ding mit Fluss und Erguss behaftet.“¹⁾

7. Wie in diesem Texte die ewige und allumfassende Bewegung mit der Betrachtung widerlegt wird, dass sie jede begriffliche Erkenntniss und jede Aussage über die Dinge unmöglich machen würde, so geschieht ein gleiches in einer Stelle des *Sophista*. Dasselbst wird zuerst in einer noch später zu besprechenden Weise ausgeführt, dass bei allgemeinem Stillstand keine vernünftige Erkenntniss (*νοῦς*) möglich wäre²⁾. Sodann wird dieselbe Unmöglichkeit für den Fall allgemeiner Bewegung behauptet; von einem Flusse aller körperlichen Dinge aber im Sinne Heraklit's verlautet auch hier nicht das mindeste. Dieser zweite Theil der Stelle lautet wie folgt:

(Ein Fremder spricht zu Theaetet:) „Aus unserer Erörterung geht hervor, dass auf der einen Seite von dem, was unbeweglich ist, nie einer irgend etwas mit vernünftiger Erkenntniss erfassen kann. — Theaetet. So ist es freilich. — Fremd. Wenn wir aber anderseits einräumen, dass alles in Umschwung und Bewegung ist, werden wir durch diese Behauptung die Erkenntniss ebenso zu nichte machen. — Theaet. Wieso denn? — Fremd. Scheint Dir jene Forderung, die wir an die vernünftige Erkenntniss stellen, dass sie nach denselben Gesichtspunkten, auf dieselbe Weise und mit Bezug auf dasselbe Object vor sich gehe, jemals ohne Stillstand erfüllbar zu sein? — Theaet. In keiner Weise. — Fremd. Wie aber? Siehst Du ein Mittel, dass irgend eine Erkenntniss von was immer sei oder zustande komme, wenn der Forderung nicht genügt wird? — Theaet. Ganz und gar nicht. — Fremd. Aber das steht doch auch fest, dass man mit allen Gründen gegen den ankämpfen muss, der Wissenschaft oder Verstand oder Vernunft beseitigt, und dann doch noch über irgend etwas eine bestimmte Aussage zu machen wagt. — Theaet. Ganz gewiss. — Fremd. So muss denn der Philosoph, der Wissenschaft und Einsicht über alles hochschätzt, weder mit denen, die eine oder auch viele Ideen annehmen, das All stillstehen lassen, noch auch auf diejenigen hören, die das

¹⁾ Letztes Kapitel des *Kratylus* von 439 C bis 440 B. — ²⁾ Anfang des 35. Kap.

Seiende in jeder Weise in Bewegung setzen; er muss vielmehr, möchte ich sagen, nach Weise der Kinder, die gern alles haben, beides zusammen, Stillstand und Bewegung, dem All zuschreiben!¹⁾

Es gibt noch viele Stellen bei Plato, die den Gedanken enthalten, dass die Wissenschaft zu ihrer Bedingung ein unveränderliches Object hat. Wir finden aber eine einschlägige Aussprache im *Philebus*, die den Vorzug hat, zur Aufklärung der Misverständnisse, die wir bekämpfen, besonders geeignet zu sein, und die wir deshalb auch noch eigens besprechen wollen.

8. Im 35. Kapitel der genannten Schrift wird die Philosophie oder die Dialektik, wie Plato sie nennt, als die erste und vorzüglichste Wissenschaft bezeichnet, und dieser Vorrang damit begründet, dass sie das Seiende und das Wirkliche und das immer auf dieselbe Weise Beschaffene (*τὸ ὄν καὶ τὸ ὄντως καὶ τὸ κατὰ ταὐτὸ ἀεὶ πεφυκός*) erforscht²⁾. Es wird dann aber weiter bemerkt, dass die Betreiber anderer Wissenschaften und Künste sich mit Meinungen (*δόξαι*), Vorstellungen der sinnlichen Dinge abgeben, dass die Naturforscher, indem sie die Entstehung und die Wirkungsweise der Dinge zu erkennen suchen, nicht auf das immer Seiende, sondern auf das, was wird und werden wird und geworden ist, ihre Mühe wenden, auf Dinge, wie Plato sagt, die sich nie, auch nicht für die kurze Gegenwart, gleichmässig verhalten, und deshalb auch nicht so vollkommen wahr sein und so deutlich und bestimmt erkannt werden können, wie es der philosophischen Wahrheit eigen ist³⁾.

Auf den ersten Blick könnte es scheinen, dass diese Stelle die Erklärung nur schwieriger mache. Klingen die Worte doch, als hätte Plato sich dennoch zu jenem *πάντα ἕει* des Heraklit bekannt. Denn er sagt von den Naturdingen: *ὣν μὴτ' ἔσχεν μηδὲν πώποτε κατὰ ταὐτὰ μῆθ' ἕξει μήτε εἰς τὸ νῦν παρὸν ἔχει*. Und weiterhin könnte es scheinen, als ob er jeder anderen Erkenntniss ausser der aus den Begriffen fließenden und auf sie sich beschränkenden, die Wahrheit und Gewissheit abspräche. Denn er wirft die Frage auf: Wie sollte über das, was selbst keinerlei Bestand hat, für uns ein beständiges Urtheil möglich sein: *περὶ τὰ μὴ κεκτημένα βεβαιότητα μῆθ' ἠτινοῦν πῶς ἂν ποτε βέβαιον γίγνοιθ' ἡμῖν καὶ διοῦν;*⁴⁾ und er zieht zuletzt die Folgerung: Es bezieht sich also auf solche Dinge weder vernünftige Erkenntniss noch Wissenschaft, die die höchste Wahrheit erreicht: *οὐδ' ἄρα νοῦς οὐδέ τις ἐπιστήμη περὶ αὐτὰ ἐστι*

¹⁾ 249 B—D. — ²⁾ 58 A. — ³⁾ 58 E—59 B. — ⁴⁾ 59 B.

τὸ ἀληθέστατον ἔχουσα¹⁾. — In Wirklichkeit aber ist es so, wie wir sagen: Die Stelle gibt eine vortreffliche Handhabe, um in dieser Sache die richtigen Unterscheidungen zu gewinnen. Vor allem ist zu unterscheiden zwischen dem Flusse aller Dinge, den Heraklit lehrte, und der Unbeständigkeit und Hinfälligkeit der ganzen Natur, die Plato in Uebereinstimmung mit dem allgemeinen Bewusstsein ausspricht. Heraklit oder seine Anhänger lösten alles, Gott und Natur, Substanz und Accidens, Dinge und Denken, Wahrheit und Schein, in Bewegung auf. Plato aber beschränkt den Wandel auf das Dasein, die Eigenschaften und das Verhalten der körperlichen Dinge; und dass es in diesem Bereiche nirgendwo einen festen Stand gibt, ist vollkommen wahr. Die Veränderungen, deren äusserste Marksteine Tod und Leben, Entstehung und Untergang sind, haben eine unzählige Menge von Zwischenstufen, die unmerklich und ohne Unterbrechung, *sensim sine sensu*, in einander übergehen²⁾. Eben darum ist es auch nie sicher, auf wie lange und folglich mit welcher Wahrheit man von einem Dinge die Eigenthümlichkeit seiner Gattung aussagen könne. Ich sage von dem einzelnen Baume auf Grund seiner Zugehörigkeit zu den Gewächsen aus, dass er wächst, blüht und sich fortpflanzen kann. Sobald er abstirbt, hört dieses alles auf. Der Begriff der Pflanze erhält sich nicht mehr in ihm, und darum ist das, was vorher mit Wahrheit von ihm gesagt wurde, jetzt unwahr. Dagegen jene Wahrheit, die den allgemeinen Begriffen eigen ist, bleibt und ist für das einzelne Sinnenfällige der Grund seiner Wahrheit. Wenn ich sage: die Fortpflanzung hat zur Grundlage die Vegetation; das Vermögen, sich selbst zu entwickeln, hat das Vermögen, anderes Gleichartige zu erzeugen im Gefolge, so ist das immer wahr, weil diese Aussage sich rein auf das Verhältniss der Begriffe beschränkt und von den concreten Einzel dingen absieht. So haben wir denn — und dieses ist die zweite Unterscheidung, die hier in Betracht kommt — zwei Arten oder Grade der Wahrheit und der Gewissheit, eine vollkommene und eine unvollkommene. Die vollkommene Wahrheit und Gewissheit ist der philosophischen Erkenntniss eigen, die sich auf das unveränderliche Wesen der Dinge bezieht; die unvollkommene findet sich in der Erkenntniss

¹⁾ Ibid. — ²⁾ Man vgl. *Sympos.* 207 D. sq.: „Auch während von einem Wesen gesagt wird, dass es lebt und dasselbe ist, (ändert es sich beständig,) so wie einer von der Kindheit bis zum Alter derselbe heisst, obschon er niemals dasselbe an sich behält, sondern stets ein neuer wird und manches verliert“ in bezug auf Haare, Fleisch, Knochen, Blut und den ganzen Körper.“

der concreten, dem Wandel unterworfenen Einzeldinge. Damit ist nicht gesagt, dass nicht auch diesen eine ihnen eigenthümliche Wahrheit und ihrer Erkenntniss eine entsprechende Gewissheit zukomme; wohl aber wird behauptet, dass es von ihnen nicht jene vollkommene unveränderliche und absolute Wissenschaft geben kann, wie jene ist, die sich um die Begriffe und Wesenheiten bewegt. In diesem Sinne also wird sich auch Plato auslegen lassen. Die Stelle steht in Uebereinstimmung mit der Wahrheit und schliesst sich ebenmässig an die schon erörterten Texte an. Ueberdies wird diese Erklärung auch dadurch bestätigt, dass in den angeführten Sätzen nicht die Wahrheit und Wissenschaft schlechthin auf die Dialektik oder die Ideen beschränkt wird, sondern die Wahrheit und Wissenschaft im höchsten und besten Sinne.

9. Wir haben dargethan, dass die angeführten Stellen die Anschauung vom Flusse aller Dinge nicht als platonisch erhärten können, sondern eher das Gegentheil beweisen. Sehen wir jetzt noch kurz, wie es sich mit der anderen Anschuldigung verhält, wonach Plato die Subjectivität und Unzuverlässigkeit der Sinneswahrnehmung in übertriebener Weise behauptet haben soll. Auch diese Anklage lässt sich nicht mit bestimmten Zeugnissen aus den Schriften Plato's belegen.

Wenn z. B. Zeller¹⁾ in dieser Beziehung die Stelle *Republ.* VII, 523 E sqq. anführt, so ist ihm bezüglich der Auffassung dieses Textes ein Irrthum unterlaufen. Nach ihm soll derselbe besagen, dass die Wahrnehmung uns einen und denselben Gegenstand in der widersprechendsten Weise zeige, bald gross, bald klein, bald hart, bald weich. Der wirkliche Sinn ist indessen ganz anders, nämlich folgendermaassen: Es gibt zwei Arten von Wahrnehmung, die eine fordert zum Denken auf, die andere nicht. Wenn ich z. B. drei Finger der Hand, angefangen vom kleinen Finger, betrachte, so sagt mir die Wahrnehmung, dass jeder Finger ist, ob klein, ob gross, ob dick, ob dünn, und so ist nichts, was mich zu der Frage veranlasst, was Finger sei. Wenn ich aber sehe, dass z. B. der Ringfinger neben dem Mittelfinger klein und dünn ist, neben dem kleinen Finger aber gross und dick, oder wenn ich fühle, dass ein und derselbe Finger an der Wurzel weich, oben am Nagel aber hart ist, dann wird das Nachdenken herausgefordert, indem sich die Frage aufdrängt, wie eins und dasselbe zugleich eine Eigenschaft und deren Gegentheil haben könne, und so

¹⁾ Philosophie der Griechen, II. II. 4. Aufl. S. 588.

beginnt die Abstraction, indem man das Subject und seine Eigenschaft als zweierlei findet und fragt, was jedes von beiden für sich sei.

In der ebenfalls und an demselben Orte von Zeller angeführten Stelle *Rep.* X. 602 C sqq. wird freilich gesagt, dass eine und dieselbe Grösse für das Auge je nach der Entfernung verschieden gross erscheint, dass uns dasselbe Ding, je nachdem wir es im Wasser oder ausser demselben sehen, krumm und gerade vorkommt, und daraus der Schluss gezogen, dass die Fähigkeit des Verstandes zu messen, zu zählen und zu wägen, als welche uns von den Sinnestäuschungen befreit, besser als das sinnliche Vermögen sein muss; aber das sind offenbar keine Gedanken, die nicht mit einem vernünftigen Vertrauen in die Sinne zusammengehen.

Sehr nachdrücklich und weitläufig wird allerdings im *Theaetet* der subjective Charakter der Sinnesindrücke und Sinneswahrnehmungen betont und besprochen¹⁾, aber nicht um zu beweisen, dass der Sinn trägerisch ist, sondern nur um darzuthun, dass das Wissen etwas anderes ist als die Wahrnehmung. Das Wissen hat die feste und objective, von dem erkennenden Subjecte ganz und gar unabhängige Wahrheit zum Gegenstande. Was dagegen der Sinn erfasst, ist wandelbar und subjectiv: wandelbar, weil Eines und Dasselbe diesem einen anderen Eindruck macht als jenem²⁾, ja, demselben verschieden erscheint, je nachdem er etwa gesund oder krank ist³⁾; — subjectiv, weil der Sinn als solcher nichts anderes wahrnimmt als den inneren Vorgang bei der Empfindung, in welcher das Object und das Subject sich begegnen⁴⁾. Eben darum muss der Mensch, der ein an sich Seiendes und ein unabänderlich Wahres erkennt, eine höhere Erkenntnisskraft neben und über dem Sinne besitzen, sonst wäre sein Erkennen nicht besser und werthvoller als das der geringsten Thiere⁵⁾.

10. Nachdem die bisher erörterte Auffassung über das noëtische Motiv der Ideenlehre richtig gestellt worden ist, wollen wir dasselbe nunmehr positiv übersichtlich bestimmen.

Die Wissenschaft hat zum Inhalt die abstracte Wahrheit, die ihrer Natur nach unwandelbar ist. Abstract ist die Wahrheit, die sich nicht auf concrete Einzeldinge bezieht, wie wenn ich sage: Das ist ein schönes Gesicht, sondern auf die allgemeinen Begriffe, unter welche das Einzelne fällt, wie wenn ich sage: Die Schönheit kann körperlich und unkörperlich sein⁶⁾. Dieser zweite Satz ist immer

¹⁾ Vom 8. Kapitel an. — ²⁾ 152 B. — ³⁾ 159 E. — ⁴⁾ 153 E. — ⁵⁾ 161 C sq. — ⁶⁾ Man vgl. die oben in Uebersetzung angeführte Stelle *Krat.* 439 D.:

wahr, jener erste nur so lange, als das Gesicht seine Schönheit behält. Der zweite Satz enthält ein Wissen, *ἐπιστήμη*. Er drückt Begriffe und ihr nothwendiges Verhältniss aus: Der Begriff und das Wesen der Schönheit ist derart, dass sie sich im körperlichen und im unkörperlichen Wesen darstellen kann. Der erste Satz dagegen drückt eine Beobachtung, ein auf Wahrnehmung beruhendes Urtheil aus, das von Plato mit dem Namen *δόξα*, Vorstellung oder Meinung, bezeichnet wird¹⁾. Auch die *δόξα* kann an der Wahrheit theil haben wie die *ἐπιστήμη*, wenn sie frei von Täuschung ist, also thatsächlich das Richtige trifft, und darum redet Plato auch von wahrer Meinung, *δόξα ἀληθής*²⁾. Aber auch die wahre Meinung unterscheidet sich von der *ἐπιστήμη* in zweifacher Weise, nicht blos dadurch, dass sie auch aufhören kann, wahr zu sein, wenn nämlich das Object der Vorstellung die bestimmte Art oder Beschaffenheit, die es hat, verliert, sondern auch dadurch, dass sie nicht mit der Einsicht in die Ursache und damit in die Nothwendigkeit des Erkannten verbunden ist³⁾.

Aus der Unveränderlichkeit und Nothwendigkeit nun, welche dem Object des Wissens zukommt, folgert Plato, den Fundamentalpunkt des Erkenntnisproblems berührend, dass jenes Object von den körperlichen Dingen streng unterschieden und gesondert werden muss. Denn alles Körperliche, seien es die Dinge oder ihre Zustände, ist zufällig und veränderlich, die Wahrheit aber bleibt und gilt, selbst wenn alles Geschaffene und auch wir selbst, die sie erkennen, zu sein aufhörten. Demgemäss lehrt Plato, dass die ideale Wahrheit ein Sein oder eine Realität für sich, getrennt von den Einzelwesen, in denen sie erscheint, besitzt. So gibt es z. B. eine Idee der Aehnlichkeit an sich, die, getrennt von den an ihr theilnehmenden ähnlichen Einzeldingen, Realität beansprucht, und ein gleiches gilt von anderen Begriffen, wie Gütheit, Schönheit, Gerechtigkeit, aber auch von solchen wie Mensch, Feuer, Wasser und dergleichen⁴⁾.

αὐτὰ τοίνυν ἐκείνο σκεψώμεθα, μή εἰ πρόσωπόν τι ἐστι καλὸν ἢ τι τῶν τοιούτων, καὶ δοκεῖ ταῦτα πάντα εἶναι. ἀλλ' αὐτὸ τὸ καλὸν οὐ τοιοῦτον ἀεὶ ἐστὶν οἷον ἐστὶν.

¹⁾ Vgl. z. B. *Phileb.* 58 E—59 A. — ²⁾ Vgl. z. B. *Theaetet* 201 C. — ³⁾ *Meno* 97 E—98 A. *Republ.* 506 C. — ⁴⁾ *Parmenides* 128 E—129 A: οὐ νομίζεις εἶναι αὐτὸ καθ' αὐτὸ εἶδος τι ὁμοιότητος, καὶ τῷ τοιούτῳ αὖ ἄλλο τι ἐναντίον, ὃ ἐστὶν ἀνόμοιον τούτων δὲ δυοῖν ὄντων καὶ ἐμὲ καὶ σὲ καὶ τὰλλα ἃ δὴ πολλὰ καλοῦμεν μεταλαμβάνειν; — *ibid.* 130 B: καὶ μοι εἰπέ, αὐτὸς οὐ σὺ τῷ δήρησαι ὡς λέγεις, χωρὶς μὲν εἶδη αὐτὰ ἅττα χωρὶς δὲ τὰ τούτων αὖ μετέχοντα; καὶ τί σοι δοκεῖ εἶναι αὐτῆ ὁμοιότητος χωρὶς ἧς ἡμεῖς ὁμοιότητος ἔχομεν, καὶ ἐν δὴ καὶ πολλὰ καὶ πάντα ὅσα νῦν δὴ Ζήνωνος ἦκουες; Ἔμοιγε, φάσαι τὸν Σωκράτη. Ἦ καὶ τὰ τοιαῦτα, εἰπεῖν τὸν Παρμενίδην, οἷον

Worin aber des näheren diese Realität des Idealen, *εἶναι τι*, bestehe, und wie sein Getrenntsein, *χωρὶς εἶναι*, von den concreten sichtbaren Dingen zu denken sei: ob die Realität als wirkliches Dasein, ob die Trennung als das Nebeneinander zweier Existenzen zu nehmen sei, das entscheiden diese Aussprüche Plato's noch nicht.

II.

11. Wir müssen nun auch von den beiden anderen Wegen sprechen, auf denen unser Philosoph die Ideen ableitet. War der erste die Betrachtung des Wissens, so liegen diese letzteren in der Betrachtung des Seins. Auch die Beschaffenheit der Dinge selbst, und nicht bloß die Weise unserer Erkenntniß von ihnen, bezeugt nach Plato das Dasein der Ideen, und zwar in doppelter Art: Einmal insofern, als die Welt Dinge sich in ihrer Einrichtung und Wirkungsweise von der Idee des Zweckes beherrscht zeigen. Der allgemeine Begriff, unter den wir die Dinge derselben Gattung zusammenfassen, bedeutet nicht bloß ein Gesetz des Denkens für unseren Geist, sondern auch ein Gesetz des Seins für die Dinge selbst. Ihre ganze Entwicklung zielt auf die Verwirklichung des Begriffes in dem Einzelwesen ab, und ihre ganze Thätigkeit geht in der Erhaltung des Wesens der Art durch individuelle Fortdauer und durch Fortpflanzung auf. Aber auch im Bereich der anorganischen Natur sehen wir alles dem Gesetze einer vollendeten Zweckmässigkeit, welcher eine gleich grosse Schönheit zur Seite geht, unterworfen, und es ist der eigentliche Vorwurf der philosophischen Naturbetrachtung, die Bestätigung dieser Regel im einzelnen auszumitteln. Mit Recht sagt in dieser Beziehung ein philosophischer Schriftsteller der Gegenwart:

„Die Philosophie will die Welt begreifen, aber auch verstehen. Sie will nicht nur die Gesetzmässigkeit in ihr erfassen, sondern auch den Sinn der Dinge deuten. . . . Plato und ihm folgend Aristoteles gehen von der Grundanschauung aus, dass die Welt die Verwirklichung von Ideen ist: die kosmische Ordnung mit ihrer mathematischen Gesetzmässigkeit ist objective Vernunft, jedes Lebewesen ist ein verwirklichter Zweckgedanke . . . So (d. h. im Sinne der attischen Philosophie) ist die eigentliche Leistung der Philosophie die Erkenntniß des Sinnes der Welt in der Form eines wissenschaftlichen Systems.“¹⁾

Dass diese Darstellung die wirkliche Ansicht Plato's trifft, lässt sich *δικαίον τι εἶδος αὐτὸ καθ' αὐτὸ καὶ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ καὶ πάντων αὐτῶν τοιοῦτων. Ναί, φάναι. Τι δ', ἀνθρώπου εἶδος χωρὶς ἡμῶν καὶ τῶν οἴοι ἡμεῖς ἐσμὲν πάντων, αὐτὸ τι εἶδος ἀνθρώπου ἢ πυρὸς ἢ ὕδατος; Ἐν ἀπορίᾳ, φάναι, πολλὰκις δὲ, ὃ Παρμενίδῃ, περὶ αὐτῶν γέγονα, πότερα χρὴ φάναι ὡς περὶ ἐκείνων ἢ ἄλλως.* Man vergl. damit das von *Parmen.* 130 *E* Erwiderte und Stellen wie *Tim.* 51 *B*.

¹⁾ Fr. Paulsen, Immanuel Kant, 2. Aufl., S. 2 f.

aus seinen Schriften leicht beweisen und wird auch unseres Wissens von niemanden bestritten. Wir beschränken uns der Kürze und Einfachheit halber auf die folgenden Verweisungen¹⁾. Im *Timaeus* heisst es, dass die Welt nur darum so schön und vollkommen sein kann, wie sie ist, weil sie nach einem ewigen und unveränderlichen Urbilde, *παράδειγμα*, geschaffen ist²⁾. Im *Phaedo* wird ausgeführt, dass wir die Dinge nur aus ihrem Endzwecke verstehen können, und dass für ihre wahren Ursachen nur die zu halten sind, durch welche sie gut und schön werden³⁾. Endlich ist wiederum im *Timaeus* die eingehende Beschreibung des menschlichen Körpers nach seinen Theilen, Organen und Functionen nichts als die Nachweisung der überall herrschenden Zweckmässigkeit an einem besonderen Beispiel⁴⁾.

Zu dieser Form der Ableitung kommt als zweite eine höhergreifende und allgemeinere, die vom Wesen der Dinge ausgeht und aus ihrer metaphysischen Beschaffenheit das Dasein der idealen Principe folgert. Wir finden an den Dingen ausser der Zusammensetzung realer Bestandtheile eine Verbindung idealer Momente. Das Einzel Ding bildet in seinen Eigenschaften einen Verein von Gutheit, Schönheit, Kraft, Leben, Empfindung usw. Aus diesen Eigenschaften leitet nun Plato die Ideen als deren zeugende oder schöpferische Seinsgründe in mannigfacher Weise ab, freilich so, dass er nach seiner Art seine Gedanken mehr andeutet als ausspricht. Das viele Gute und Schöne, das in den Einzelwesen zerstreut ist, muss sich auf ein Gutes und Schönes zurückführen, dem alles andere, was gut und schön ist, seinen Ursprung verdankt. Denn jeder Vielheit geht die Einheit voran, und die Verwandtschaft der Eigenschaft könnte nicht sein ohne Gemeinschaft der Abstammung. Alles was einem Dinge durch Theilnahme oder als Eigenschaft zukommt, ist nothwendig früher in einem andern an und für sich und wesenhaft. Alles, was einem Dinge nur theilweise und unvollkommen eigen ist, muss in einem anderen schlechthin und schrankenlos sein.

Als Belegstelle diene hier besonders ein Abschnitt im „Gastmahl“, 28. und 29. Kapitel. Dasselbst wird aus dem vielen Schönen, das sich im Reiche der Natur und des Geistes findet, auf ein Urschönes geschlossen; aus der Zunahme und Abnahme der geschöpflichen Schönheit wird gefolgert, dass es eine Schönheit ohne Wandel und ohne Schranken gibt, eben jenes Urschöne, und da endlich in den Geschöpfen das Schöne nur als inhärirende Eigenschaft auftritt, so wird behauptet, dass die erste Schönheit in und aus sich schön, die wesenhafte Schönheit selber sei. Wir geben die Stelle nach den Einzelheiten, die für uns besonders in

¹⁾ Vgl. Zeller, Phil. d. Gr. II. I. 647. — ²⁾ 28 A—29 A. 30 C. — ³⁾ 97 C—98 C. 100 B—E. — ⁴⁾ 44 C—A. 69 C—81 B.

Betracht kommen; wieder. Die philosophische Forschung gelangt auf folgendem Wege stufenweise zur Erkenntniss der wesenhaften Schönheit. Sie geht aus von der körperlichen, sinnlichen Schönheit, und zwar zunächst von der eines einzelnen geliebten Menschen¹⁾. Dann betrachtet sie, dass alle körperliche Schönheit untereinander verschwistert ist (*ἀδελφός*), und lernt ihr im allgemeinen (*τὸ ἐπ' εἶδει καλόν*)²⁾ Achtung schenken und sie lieben. Hierauf sieht sie ein, dass die Schönheit in den Seelen, Tugend und Verstand, an Werth höher steht als die körperliche. Auch hier aber, im Reich des Geistes, entdeckt sie eine durchgängige Verwandtschaft (*ξυγγενές*) der Schönheit: persönliche Vortrefflichkeit, weise Staatseinrichtungen, Künste und Wissenschaften tragen alle den Charakter der Schönheit, und je weiter sie in der Erkenntniss fortschreitet, desto mehr richtet sie ihren Blick von den einzelnen ab auf das durch alles hindurchgehende Wahre, Gute und Schöne. Ist die Speculation nun so weit gediehen, so vermag sie auch den letzten entscheidenden Schritt zu thun, um zu einer alles umfassenden Schönheit zu gelangen, die den Inhalt einer einzigen höchsten Wissenschaft bildet³⁾.

„Wer nämlich bis hierher gelangt ist und das Schöne der Ordnung nach und richtig schaut (*ἐφεξῆς τε καὶ ὀρθῶς*, d. h. in richtiger Folge den Stufen nachgehend, vom sinnlich zum geistig Schönen, vom besonderen zum allgemeinen), der wird, indem er sich bereits der Vollendung naht, plötzlich ein Schönes von wunderbarer Natur erblicken, eben jenes, dem auch alle früheren Anstrengungen galten, welches erstens stets ist und weder entsteht noch vergeht, weder zunimmt noch abnimmt, sodann nicht in einer Hinsicht schön, in anderer hässlich ist, oder bald schön, bald nicht, noch auch in Vergleich zu diesem schön, in Vergleich zu jenem hässlich, oder hier schön, dort hässlich, als ob es für Einige schön, für Andere hässlich wäre (wie das Sinnliche, die Farben, Geschmäcke, Gefühleindrücke, die vielfach subjectiv und relativ sind). Auch wird ihm das Schöne nicht erscheinen wie ein Gesicht oder Hände oder sonst etwas, was der Körper an sich hat (es ist nicht Körper oder Theil desselben), noch wie eine Rede oder eine Wissenschaft (es ist nicht Leistung oder Besitzthum des menschlichen Verstandes), noch als an einem andern seiend, wie etwa an einem Lebewesen oder an der Erde oder am Himmel oder an sonst etwas (es ist nicht Eigenschaft oder Inhärenz); sondern es wird sich ihm darstellen als ein an und für sich Seiendes und sich stets Gleichbleibendes (*αὐτὸ καθ' αὐτὸ μεθ' αὐτοῦ μονοειδές ἀεὶ ὄν* — die wesenhafte, wandellose Schönheit), an welchem alles andere Schöne in gewisser Weise theilnimmt der Art, dass während das andere entsteht und vergeht, jenes weder zunimmt noch abnimmt, noch sonst etwas erleidet (*τὰ δὲ ἄλλα πάντα κατὰ ἐκεῖνον μετέχοντα τρόπον τινὰ τοιοῦτον, ὅσον γυρομένων τε τῶν ἄλλων καὶ ἀπολλυμένων μηδὲν ἐκεῖνο μήτε τι πλέον μήτε ἕλαττον γίνεσθαι μηδὲ πάσχειν μηδέν*).“⁴⁾

¹⁾ 210 A. — ²⁾ In der Uebersetzung der Engelmann'schen Ausgabe ist irrig übertragen: „Das individuell Schöne.“ Gemeint ist die ganze Art, das ganze Geschlecht der Schönheit. Ast übersetzt richtig, aber doppelsinnig: „*si oporteat speciem pulchri appeti*.“ — ³⁾ 210 B. sq. — ⁴⁾ 210 E—211 B.

Mit diesem Texte stelle man noch den Abschnitt am Ende des 5. Buches der „Republik“ zusammen¹⁾. Hier wird ausgeführt, dass das viele erfahrungsmässige Schöne, Gerechte und Heilige ebenso das Gegentheil davon ist, indem es in mancher Beziehung auch hässlich, ungerecht und unheilig erscheint; und es wird diesem gegenüber ein Eines Schöne, Gerechte usw. behauptet, das diesen Vorzug rein (*ἐλλικρινῶς*)²⁾ und wesenhaft, als das Schöne und Gerechte selbst, besitzt. Zum Schluss werden dann diejenigen, welche jedes einzeln wesenhaft Seiende lieben (*ἀπὸ ἕκαστον τὸ ὄν ἀσπαζόμενοι*), als die einzigen wahren Philosophen oder Freunde der Weisheit bezeichnet³⁾. Auch hier liegt der Gedanke zugrunde, dass das, was von dem einen nur als Zugabe zu seiner Natur besessen wird, in einem anderen nach nothwendigen Denkgesetzen als Wesenheit sein muss.

Ausser den beiden angeführten Texten werden wir später noch einen anderen kennen lernen, wo die Idee des Guten als die Quelle alles dessen, was der Eigenschaft nach gut ist, bezeichnet wird. In dem gedachten Texte wird ausdrücklich das Wort *ἰδέα* gebraucht, und so diese dritte Bedeutung des Ausdruckes sichergestellt. Freilich wird man das Wort, so verstanden, in unserer Sprache kaum mit „Idee“ wiedergeben können. Man wird sagen müssen „Wesen“ oder „Wesenheit“ oder noch besser „Wesensgestalt“.

13. Hiermit sind nun die Wege, auf denen das platonische Denken zu den Ideen gelangte, beschrieben. Wir haben gesehen, dass diese Wege theils auf dem erkenntnisstheoretischen, theils auf dem ontologischen Gebiete liegen. Der eigentliche Inhalt unserer intellectuellen Erkenntnis sind die Ideen oder Begriffe; und Ideen sind es auch, die die Natur um uns in ihrem Sein und Wirken beherrschen, und die dem Seinsbestande aller Wesen als zeugende Principe zugrunde liegen. Welche Bedeutung nun diese Ableitung der Ideen für die Frage nach ihrer Beschaffenheit hat, haben wir gleich zu Anfang angedeutet. Den Anforderungen des philosophischen Denkens, so bemerkten wir, denen die Ideen genügen sollten, müsse ihre Wesensbeschaffenheit naturgemäss entsprechen. Freilich ist damit über Plato's Lehrmeinung selbst noch nichts Unbedingtes ausgemacht. Er hätte ja an und für sich seinen Ideen auch eine solche Natur beilegen können, wie sie durch keinen Zusammenhang der Dinge gefordert war. Aber jedenfalls ist bei dem Vertrauen, das wir auf sein mächtiges Denken setzen können, mit der angezeigten Begründung der Ideen eine wichtige Spur gewonnen.

(Fortsetzung folgt.)

¹⁾ 479 A—480. — ²⁾ 479 D. — ³⁾ 480.