

Neue Untersuchung über die platonischen Ideen.

Von Dr. E. Rolfes in Dottendorf bei Bonn.

(Schluss.)¹⁾

IV.

Bevor wir weiterschreiten, wollen wir noch einmal daran erinnern, dass diese Untersuchung über die platonische Materie in dreifachem Zusammenhang mit der Ideenlehre steht: erstens sind die Begriffe Materie und Form relativ, die Form aber ist es, durch welche die Dinge an den Ideen theilnehmen; zweitens hängt der Umfang der schöpferischen Ideen davon ab, ob auch die Materie unter das Geschaffene fällt; drittens ist die Reinheit und Wahrheit der Ideenlehre davon bedingt, dass die Ideen sich in den Dingen wirklich wieder spiegeln, das ist aber unmöglich, wenn der eigentliche Kern der letzteren das Leere ist; es wird dann das Verhältniss von Geistigem und Körperlichem verzerrt, und aus der idealen Weltauffassung wird traumhafter Idealismus.

Wir hätten nun die vorausgehende Untersuchung, wenn wir streng sachlich verfahren wollten, vielleicht besser in dem nunmehr folgenden Abschnitt über die Ideen als Urbilder untergebracht. Da aber die besprochenen Stellen im *Timaeus* es so mit sich brachten, so wurde die Frage proleptisch erledigt, und wir haben jetzt den Vortheil, den neuen Abschnitt desto kürzer fassen zu können.

33. Dieser Abschnitt hat nach den früheren Angaben wieder die Untersuchung über eine *Timaeus*-Stelle zu enthalten. In der gedachten Stelle wird von dem Urbild gehandelt, nach welchem Gott das Universum erschaffen hat. *Timaeus* beginnt seine Darstellung mit der uns schon geläufigen Unterscheidung zweier Gattungen von Dingen, des Ewigen und des Vergänglichen.

„Zuerst ist zu bestimmen, welches das immer Seiende ist, das keine Entstehung hat, und das immer Entstehende, welches niemals eigentlich ist. Das

¹⁾ Vgl. Phil. Jahrb. 13, Bd. (1900) S. 221 ff. 404 ff.; 14. Bd. (1901) S. 161 ff.

eine, welches durch das Denken mittelst der Vernunft erfaßt wird, ist immer auf dieselbe Weise, das andere hingegen, welches durch Meinung mittelst sinnlicher Wahrnehmung, die der Vernunft ermangelt, aufgefaßt wird, entsteht und vergeht, niemals aber ist es eigentlich! ¹⁾

Der Zusammenhang dieser Sätze sowie das gleich Folgende, 28 B sq., zeigen, dass mit dem Entstehenden und Vergehenden das Körperliche gemeint ist. Dieses wird in der Wahrnehmung erfaßt. Es gilt aber dem Plato als geworden, und es scheint, dass er diesen seinen Charakter aus der Wandelbarkeit ableitet, durch welche es dem, was immer gleich bleibt, entgegengesetzt ist: weil es sich immer ändert, so kann es nicht aus sich sein. Was aber nicht aus sich ist, ist zufällig und nicht nothwendig und wird nicht durch das Denken, sondern durch die Meinung aufgefaßt.

Timaeus fährt fort:

„Alles Entstehende muss nun aber durch eine Ursache entstehen. Nichts entsteht ohne eine solche. Wenn nun der Urheber eines Dinges auf das hinblickt, was sich immer gleich bleibt, und es als Urbild verwendet, um die Art und das Wesen des Dinges zu bilden, so wird nothwendig alles schön ausfallen; blickt er aber auf Entstandenes hin, und verwendet er ein entstandenes Urbild, so wird nichts Schönes herauskommen. Der ganze Himmel also oder die Welt, oder welche Bezeichnung wir sonst anwenden wollen, muss zuerst darauf angesehen werden — was selbstverständlich bei allem zuerst zu untersuchen ist ²⁾ —, ob er immer war, ohne Anfang der Entstehung, oder ob er geworden ist, von einem Anfange beginnend. Er ist geworden. Denn er ist sichtbar und tastbar und hat eine körperliche Natur; alles solche aber ist sinnlich wahrnehmbar, das Wahrnehmbare aber, als welches durch Meinung mittels Wahrnehmung aufgefaßt wird, erschien uns geworden und erzeugt. Von dem Gewordenen aber wiederum sagten wir, es sei nothwendig durch eine Ursache geworden. Den Schöpfer und Vater nun dieses Universums zu finden ist schwer, und über den Gefundenen gegen alle sich auszusprechen, unmöglich ³⁾. Hinsichtlich der Welt aber ist nun wiederum das zu untersuchen, nach welchem Urbilde ihr Werkmeister sie gebildet hat, ob nach dem, was stets und unverändert sich gleich bleibt, oder nach Gewordenem. Ist nun diese Welt schön, und ihr Werkmeister gut, so hat er offenbar auf das Ewige hingeschaut; wenn aber — was man nicht einmal sagen darf —, dann auf das Gewordene. Es leuchtet also Jedem ein, dass er auf das Ewige schaute: Denn sie ist die schönste unter dem Gewordenen, und Er der beste unter den Urhebern. So also geworden, ist sie nach dem geschaffen, was durch Vernunft und Ueberlegung aufgefaßt wird und sich stets gleich bleibt, und ist selbst nothwendigerweise das Abbild von etwas ⁴⁾

¹⁾ 27 D—28 A. — ²⁾ ὅπερ ἐπὶ λέγεται περὶ παντὸς ἐν ἀρχῇ δεῖν σκοπεῖν — das ἐπὶ λέγεται wird von Stallbaum u. A. statt im logischen Sinne in dem von „Grundlage sein“ genommen. — ³⁾ Hiermit wird es motivirt, dass sich die Untersuchung zu dem Geschaffenen wendet, statt bei dem Schöpfer zu verweilen. — ⁴⁾ 28 A—29 B.

Wir wollen nun auseinandersetzen, aus welchem Grunde der höchste Bildner dieses All in's Dasein rief und ihm seine Einrichtung gab. Er war gut: der Gute aber ist in allen Dingen ohne Neid. Frei also davon wollte Er, dass alles ihm selbst so ähnlich als möglich würde. Wer also vor allem diese Ursache der Weltentstehung als die eigentlich maasgebende auf die Aussage einsichtiger Männer annimmt, der dürfte wohl am besten berathen sein. Weil nämlich Gott ($\delta \theta ε \acute{o} \varsigma$) wollte, dass alles nach Möglichkeit gut, und nichts schlecht wäre, so nahm er alles Sichtbare, welches unstät in ziel- und ordnungsloser Bewegung war, und führte es von der Unordnung zur Ordnung, indem er diesen Zustand für durchaus besser hielt als jenen. Es war aber weder, noch ist es für den Besten recht, etwas anderes als das Schönste zu thun. Ueberlegend also fand er, dass unter den von Natur aus sichtbaren Dingen kein vernunftloses, im ganzen genommen, jemals schöner sein werde als ein mit Vernunft Begabtes, Vernunft aber ohne Seele (Geist) keinem werden könne. So bildete er denn, indem er Vernunft in die Seele, die Seele in's Körperliche einschuf, dieses Weltall, damit er ein Werk hervorgebracht hätte, welches seiner Natur nach so schön und gut als möglich wäre. Man muss demnach der wahrscheinlichen Darstellung gemäss sagen, dass diese Welt als beseeltes und vernünftiges Lebewesen ($\zeta \acute{\omega} \nu$) durch die Vorsehung Gottes ($\delta \iota \alpha \tau \eta \nu \tau \omicron \upsilon \theta ε \omicron \upsilon \pi \acute{\rho} \omicron \nu \omicron \iota \alpha \nu$) ihr Dasein empfangen hat.

„Nachdem dieses feststeht, müssen wir das darauf Folgende besprechen, nach welchen Lebewesens Aehnlichkeit der Bildner der Welt sie bildete. Wir werden sie keinem von dem gleich stellen, was die Art und Beschaffenheit eines bloßen Theiles an sich hat; denn nie kann etwas schön werden, was Unvollkommenem ähnlich ist. Dagegen gelte sie demjenigen am allerähnlichsten, zu welchem die anderen Lebewesen einzeln und nach Gattungen sich wie Theile verhalten. Denn jenes hält alle intelligibeln Lebewesen in sich beschlossen, gerade so wie diese sichtbare Welt uns und alle anderen sichtbaren Lebewesen in sich fasst. Denn indem Gott sie den schönsten und allseitig vollkommensten unter den intelligibeln Wesen nach Möglichkeit ähnlich machen wollte, bildete er ein einziges sichtbares Lebewesen, welches alle ihrer Natur nach mit ihm verwandten Lebewesen in sich enthält¹⁾.

Hier können wir den Text abbrechen, da er weiter nicht nothwendig für uns in Betracht kommt. Nur noch einige Sätze aus der weiteren Darlegung wollen wir zur Charakteristik des $\zeta \acute{\omega} \nu \nu \omicron \eta \tau \acute{\omicron} \nu$ hersetzen. Am Beginn des 10. Kapitels heisst es:

„Als der Vater, der das All erzeugte, sah, dass es bewegt und belebt und ein Abbild des ewigen Gottes geworden war, fand er Wohlgefallen daran, und in der Freude beschloss er, es dem Urbilde noch ähnlicher zu machen. Gleichwie nun dieses ein ewiges belebtes Wesen ist ($\tau \upsilon \gamma \chi \acute{\alpha} \nu \epsilon \iota \zeta \acute{\omega} \nu \acute{\alpha} \tau \epsilon \rho \iota \omicron \nu \delta \nu$), unternahm er es, auch dieses All nach Möglichkeit zu einem eben solchen zu machen. Nun war die Natur des $\zeta \acute{\omega} \nu$ eine ewige, und diese ganz und gar mit dem Erzeugten zu verbinden, war unmöglich. Er beschloss also ein bewegtes Abbild des Ewigen zu machen, die Zeit“²⁾

¹⁾ 29 E—30 D. — ²⁾ 37 C sq.

Ferner lesen wir gegen den Anfang des 11. Kapitels:

„Das Urbild ist ein in alle Ewigkeit seiendes, der Himmel aber fortwährend durch alle Zeit geworden, seiend und sein werdend.“¹⁾

Endlich am Schluss des 11. und Anfang des 12. Kapitels:

„So wurden denn jene Gestirne erzeugt, welche den Himmel durchwandernd Wenden erhielten, damit dieses All dem vollkommenen und intelligibeln ζῶον hinsichtlich der Nachahmung seiner ewigen Natur möglichst ähnlich wäre. Da aber die gewordene Welt nur noch den Mangel hatte, dass sie nicht alle die lebendigen Wesen enthielt, so gab Gott ihr die Vollendung, indem er dieselben der Natur des Urbildes nachgestaltete. Auf eben die Weise also, wie sein Geist dem wesenhaften ζῶον (τῶ δ' ἔστι ζῶον) Gestalten (ιδέας) einwohnen sah, genau nach ihrer Art und Zahl gab ihm auch seine Ueberlegung ein, dieses All mit denselben auszustatten. Es sind deren aber vier: die eine Art das himmlische Geschlecht der Götter, die andere die befiederte und luftdurchwandernde, die dritte die im Wasser lebende Gattung, die vierte die der Füsse sich bedienende und auf dem Lande lebende.“²⁾

34. Dieses sind also die Texte des *Timaeus*, die anzuführen waren. Schreiten wir nun zu ihrer Erklärung. Warum ist das Urbild der Welt ein ζῶον, ein lebendiges Wesen, und wie haben wir uns dessen Seins-Weise zu denken, in Gott, oder ausser Gott?

Die erste Frage erledigt sich mit der einfachen Erwägung, dass nach Plato das sichtbare Universum selbst ein einziges beseeltes Wesen ist, demnach musste auch sein Urbild derartig bestimmt werden. Die Vorstellung von der Weltseele oder dem Weltgeist fand Plato in der früheren Philosophie vor³⁾. Er selbst pflichtet ihr, wie wir aus den vorgelegten Texten sehen, nicht unbedingt bei, gesteht ihr aber die Bedeutung einer wahrscheinlichen Meinung zu. Sein Grund freilich, das Lebendige sei vollkommener als das Todte, somit habe es der Vollkommenheit des Schöpfers entsprochen, der Welt eine Seele zu geben, ist leicht zu widerlegen. Die grössere Vollkommenheit besteht darin, dass möglichst viele vernünftige Einzelwesen in der Welt die Bedingung ihres leiblichen Daseins und ihrer Erhaltung finden, die allgemeine Seele würde aber zu den einzelnen Seelen schwer ins Verhältniss zu bringen sein. Soviel also zur Beantwortung der ersten Frage. — Was die zweite betrifft, so möchten wir sagen, dass schon die blose Kenntnissnahme des Textes für den Unbefangenen klar machen müsste, auf welche Seite er sich zu stellen habe. Nichts spricht dafür, dass das Urbild der Welt ausser Gott, alles dafür, dass es in Gott zu setzen ist. Wie soll Gott nöthig haben, auf etwas anderes ausser sich zu blicken um zu schaffen? Sollte Plato

¹⁾ 38 B sq. — ²⁾ 39 D—40 A. — ³⁾ Vgl. Stallbaum. Proleg. ad Tim. cap. VII.

jene Einsicht gefehlt haben, welcher St. Augustin einst in den Worten Ausdruck gab:

„Rationes rerum ubi arbitrandum est esse nisi in ipsa mente Creatoris? Non enim extra se quidquam positum intuebatur, ut secundum id constitueret quod constituabat: nam hoc opinari sacrilegum est.“¹⁾

Wie sollte ferner in einem intelligibeln, also geistigen Wesen die Natur aller sichtbaren, also körperlichen Wesen je nach ihrer besonderen Art anders enthalten sein, als in Weise einer Vorstellung oder auch des Vermögens, sie hervorzubringen? Endlich aber gibt auch Plato selbst deutlich zu verstehen, dass das ζῷον νοητόν und αἰδιον in Gott zu setzen oder auch in gewisser Weise Gott selbst ist. Denn ebenso wie er sagt, dass die Welt dem παράδειγμα des ζῷον νοητόν nachgebildet sei, sagt er auch, wie wir gesehen haben, dass sie Gott ähnlich gebildet wurde. Das intelligible Lebewesen²⁾ also, oder auch, was dasselbe ist, die intelligible Welt, ist nichts anderes, als der schöpferische Gedanke Gottes von der Welt, oder auch Gott selbst, insofern er das Urbild ist, nach welchem, und die Kraft, durch welche die Welt geschaffen worden ist. Alle Dinge sind, wie die Schule spricht, *eminenter* in Gott enthalten, also nicht in jener Beschränktheit, die ihnen in der Wirklichkeit anhaftet, sondern insofern ihre Vollkommenheiten in Gott auf eine höhere Weise sich wiederfinden. Oder man kann auch gewissermaassen umgekehrt sagen: die Vollkommenheiten der Wesenheit Gottes sind nach aussen mittheilbar, nicht in der unendlichen Erhabenheit des göttlichen Seins, sondern in endlicher Weise und in verschiedenen Abstufungen, und indem Gott seine Wesenheit in dieser Weise erkennt, denkt er die Ideen der Dinge. Wir kommen also hier, wo wir die Ideen als Urbilder betrachtet haben, zu demselben Ergebnisse wie vorhin, da wir sie als Begriffe betrachteten, sie sind Gedanken Gottes, nur mit dem Unterschied, dass das Urbild Princip der schöpferischen Thätigkeit, der Begriff aber Princip der Wissenschaft Gottes ist. Ebendeshalb erstrecken sich die Ideen Gottes als Urbilder nicht so weit wie als Begriffe. Sie umfassen nur das, was Gott in der Zeit wirklich thut³⁾.

Zum Schlusse dieses Abschnittes sei noch darauf hingewiesen, dass die schöpferischen Ideen bei Plato nichts anderes sind als der Ausdruck für die in der ganzen Welt herrschende Zweckmässigkeit.

¹⁾ In libr. 83 quaest., 46. De ideis. — ²⁾ Man beachte, dass das griechische ζῷον, ähnlich wie das lateinische *animal*, nicht blos Thier bedeutet, sondern auch einen Geist und den Menschen bezeichnen kann, insofern diese drei gleichmässig lebende Wesen sind. — ³⁾ Man vgl. Thomas 1. p. q. 15. a. 3. c.

Denn was sind die immanenten Zwecke der Dinge, wenn nicht die Ideen, die in ihnen verwirklicht werden? Die Dinge sind, wie die vernünftige Beobachtung zeigt, auf einen Zweck angelegt, der ihre ganze Einrichtung bestimmt und ihre Thätigkeit lenkt und ordnet. Da dieser Zweck sich schon wirksam erweist bevor er noch verwirklicht ist, so kann er nur in einer die Dinge beherrschenden Vernunft, der göttlichen, präexistiren. Es ist darum auch, wie man sieht, im Grunde eins und dasselbe zu sagen, dass Gott alles nach Ideen geschaffen hat, und zu sagen, dass alles, was von Natur ist und geschieht, dem Zwecke dient. Das letztere ist, wie man weiss, die gefeierte Sentenz des Aristoteles.

V.

35. Wir haben die Ideen nun noch nach der dritten und letzten Bedeutung, gemäss der sie metaphysische Seinsgründe sind, zu betrachten. Hier ist die Frage nicht, wo wir diese Art von Ideen suchen müssen, ob in, ob ausser Gott, sondern ob sie überhaupt nach Plato existiren. Denn ist dieses der Fall, so ist an ihrem Charakter der Absolutheit kein Zweifel. Für unsere moderne Platoforschung ist diese Auffassungsweise der Ideen so gut wie unbekannt. Soweit man aus den Ideen das Sein ableitet, betrachtet man sie als Urbilder. In dieser Weise wird dieses Lehrstück auch von Zeller behandelt: er kennt nur eine zweifache Ableitung der Ideen: als Begriffe aus der Natur des Wissens und als Urbilder aus der Natur des Seins¹⁾. Bei dieser zweiten Kategorie fliessen die beiden Momente, der Vorbildlichkeit und der metaphysischen Verursachung, ineinander²⁾. Die alte kirchliche Philosophie dagegen, sowohl die patristische als die scholastische, hat das letztgenannte Moment stets gesondert betrachtet, und glaubte, wenn sie diese Art platonischer Idee als etwas real Existirendes erwies, einen Beweis für das Dasein Gottes erbracht zu haben. So sagt Augustinus, die Platoniker hätten die Wesenheiten der wandelbaren Dinge auf Gottes unwandelbare Wesenheit zurückgeführt. Sie hätten daraus, dass die Vollkommenheiten der endlichen Dinge des Wachsthums und der Abnahme fähig sind, geschlossen, dass sie diese Vollkommenheiten nicht aus sich, sondern von dem hätten, in dem sie wesenhaft und darum nicht nach Maas, sondern nach ihrer ganzen Fülle sind, und er billigt diese Beweisführung vollkommen³⁾. An einem andern Ort setzt er auseinander, wie die

1) 643 f. — 2) 646 f. — 3) *De Civ. Dei*, VIII, 6.

vielen Einzeldinge, die alle gleichmässig gut heissen, nur darum gut sein können, weil sie von dem kommen, was einfach gut, die unwandelbare ewige Gutheit selbst ist¹⁾. Dass dieser Gedanke ebenfalls platonisch ist, geht aus dem hervor, was wir oben beigebracht haben, als wir die dritte Weise der Ableitung der platonischen Ideen besprachen. Aber auch die Scholastiker haben sich die platonischen Gedanken angeeignet. Thomas von Aquin führt in der Reihe seiner fünf Gottesbeweise als vierten den aus den Stufen der Dinge an, der zweifellos auf Plato, wenn auch nicht unmittelbar und ausschliesslich, zurückgeht²⁾. Wir finden, sagt er, dass die Dinge gewisse Vorzüge im Vergleich zu einander in höherem und geringerem Grade besitzen; das eine ist besser und vornehmer und hat überhaupt mehr Sein als das andere, in keinem endlichen Dinge aber findet sich alles dieses vollkommen oder schlechthin. Darum muss es ein Wesen geben, und dieses ist Gott, in welchem es in dieser absoluten Weise ist, damit alle Dinge von diesem aus ihren eigenthümlichen Antheil an Sein und Vollkommenheit empfangen³⁾.

Dass solche Gedankengänge ursprüngliches Eigenthum Plato's sind, ist, soweit es auf seine Texte ankommt, von uns bereits oben in der Art begründet worden, dass wir hier nichts Erhebliches beizufügen haben. Wir bringen also in Erinnerung, dass vor allem im „Gastmahl“ alles Schöne der Einzeldinge nach Graden und Arten auf ein wesenhaft und unwandelbar Schönes zurückgeführt wird. Wir fügen den oben von uns citirten Worten Plato's nur noch einige weitere hinzu, die sich bei ihm unmittelbar an den letzten Satz des Citates anschliessen:

„Wenn also Einer von allen genannten Schönheiten aus aufwärts steigend jenes Schöne zu erblicken anfängt, so möchte er beinahe die Vollendung erreichen. Dies ist nämlich die richtige Weise, den Weg der Weisheitsliebe zu gehen oder sich führen zu lassen, dass man mit den vielen schönen Dingen der Erscheinungswelt anfange und auf ihnen wie auf Stufen um jenes Einen Schönen willen stetig emporsteige, von einem schönen Körper zu zweien, von zweien zu allen, von den schönen Körpern zu den schönen Bestrebungen, von den schönen Bestrebungen zu den schönen Kenntnissen, bis man von den Kenntnissen aus bei jener Kenntniss aufhört, die auf nichts anderes geht als auf die Schönheit selbst, so dass man demnach zuletzt das mit dem Gedanken ergreift, was wesenhaft schön ist.“⁴⁾

Diese Sätze zeigen ganz deutlich, dass Plato das wesenhaft

¹⁾ *Enarratio 2. in Ps. 26. n. 8.* — ²⁾ Man vgl. unsere Schrift: „Die Gottesbeweise bei Thomas von Aquin u. Aristoteles“, S. 231 ff. — ³⁾ 1. p. q. 2. a. 3. — ⁴⁾ 211 B sqq.

Schöne in derselben Weise zum Ursprung alles Schönen macht, wie die Idee des Guten zum Ursprung alles Guten.

36. Wir möchten aber nicht versäumen, hier gleichsam in Parenthese noch eine nicht unwichtige Bemerkung zu machen, bezüglich der Herkunft jener Conception nach der Andeutung, die Plato im „Gastmahl“ darüber gibt.

Die ganze Rede, die Sokrates im „Gastmahl“ über die philosophische Liebe und die Schönheit hält, will er von einer fremden weisen Frau, der Diotima, gehört haben. Man hat hierin die Absicht Plato's erkennen wollen, auf den erhabenen Inhalt der Rede aufmerksam zu machen, und wir selbst haben uns einmal in diesem Sinne geäußert. Nachdem uns aber die Abhandlung Alb. Schwegler's über die Composition des platonischen Symposion zu Gesicht gekommen, sind wir eines bessern belehrt. Es handelt sich hier besonders um die Bedeutung jener Wendung, welche Diotima in ihrer Rede gebraucht, um eben zu jener Gedankenreihe von den Stufen der Schönheit und ihrem Abschluss überzugehen.

„Bis hierher, mein Sokrates, kannst vielleicht auch du in die Geheimnisse der philosophischen Liebe eingeweiht werden; ob du es aber auch fähig bist, wenn jemand die höchsten und letzten, um derentwillen auch jene da sind, eingehend vorträgt, weiss ich nicht. Indessen will ich sie vortragen und es an Bereitwilligkeit nicht fehlen lassen, und versuche zu folgen, wenn es dir möglich ist.“¹⁾

Wohl mit Recht schreibt Schwegler:

„Hermann hat (Gesch. u. System 523) den wahren Sinn dieser Einleitungsform auf's richtigste erkannt; in diesen Worten ist bestimmt ausgesprochen, dass jener höchste Grad der erotischen (philosophischen) Weihe übersokratisch ist, dass es überhaupt nicht mehr der historische Sokrates ist, der jene speculative Idee der Erotik, in welcher der Platonismus selbst gipfelt, seinen Zuhörern vorträgt.“²⁾

Man ersehe hieraus, wie gewagt es trotz Aristoteles ist, die platonische Ideenlehre mit der sokratischen Begriffsspeculation in einen weitgehenden Zusammenhang zu bringen. Ueberhaupt scheint uns die Weise des Sokrates, in jeder Untersuchung auf die Begriffe zu gehen, nichts so Eigenthümliches zu sein, dass sie die Unterlage zu ganz neuen Theorien hergeben konnte. Im allgemeinen gehört jene Manier zu den Forderungen des gesunden Sinnes für jede theoretische Untersuchung.

37. Doch nehmen wir den Faden unserer Rede wieder auf! Wir erinnern an die zweite Stelle in dem Text um das Ende des 5. Buches

¹⁾ 209 E. 210 A. — ²⁾ A. a. O. S. 17.

der „Republik!“ Der Inhalt wurde früher schon angegeben, hier stehe auch ein Theil des Wortlautes:

„Jener Wackere stehe Rede, der ein Schönes an sich und eine Idee der Schönheit an sich, die unwandelbar dieselbe bleibt, leugnet, wohl aber eine Vielheit der schönen Dinge annimmt, jener Mann der Schaulust, der es nicht leiden kann, wenn man behauptet, Eines sei das Schöne und das Gerechte usw. Mein Bester, werden wir ihm sagen, gibt es denn von den vielen schönen Dingen der Erfahrung auch nur eines, das nicht auch hässlich erscheinen wird, oder von den gerechten, das nicht auch ungerecht, oder von den heiligen, das nicht auch unheilig erscheinen wird? Nein, wird die Antwort lauten, nothwendig muss das empirische Schöne bezw. ebensowohl hässlich als schön erscheinen, und so auch alles andere, wonach du fragst.“¹⁾)

Endlich die letzte Belegstelle — auch in der „Republik“ — über die Idee des Guten als Quelle alles Seins und aller Wahrheit und Erkenntniss. Sie wurde soeben schon erwähnt. Hier seien nur nachträglich noch einige bezeichnende Sätze nach dem Wortlaut mitgetheilt.

„Ich muss mich, bevor ich fortfahre, mit euch verständigen und euch an das erinnern, was vorhin gesagt wurde und auch sonst schon oft erklärt worden ist. Wir sprechen von vielem Schönen, vielem Guten usw., und unterscheiden jedes einzelne von anderm, das dieselbe Eigenschaft hat, und ebenso sagen wir, dass es ein Schönes an sich und ein Gutes an sich gibt, und setzen für jede Vielheit ein Wesenhaftes, indem wir jener Vielheit jedesmal eine einheitliche Idee unterstellen.“²⁾)

Dass diese Texte den nämlichen Gedanken enthalten, wie die oben aus Augustin und Thomas angeführten, wird man einsehen, sobald man sich das eigentliche Beweismoment für die Existenz des wesenhaften Guten und Schönen und Vollkommenen klar macht. Das viele Schöne und Gute hat die Schönheit und Gutheit nur als Eigenschaft. Dies folgt einmal daraus, dass was zum Wesen eines Dinges gehört, einfach sein muss. Das empirische Schöne und Gute tritt aber nicht als einfaches auf, weil es von einem Subject, dem concreten Ding, getragen wird, das mit ihm nicht schlechthin eins ist. Dass aber das Schöne und Gute in den so zubenannten Dingen nur Eigenschaft, nicht Wesen ist, folgt zweitens auch daraus, dass das Wesen jedes Dinges nur einmal vorkommen kann. Jedes Ding hat das, wodurch es es selbst ist, für sich eigenthümlich und theilt es mit keinem anderen. So kann denn das Gute und Schöne nur in Einem das Wesen ausmachen, in allem Andern muss es zum Wesen als dessen Gabe und Eigenschaft hinzukommen. Da sich also auf dem angegebenen zweifachen Wege ergibt, dass das Schöne und Gute in

¹⁾ 479 A. sq. — ²⁾ 507 A. sq.

den Dingen nicht zu ihrem Wesen gehört, so haben sie es nicht aus sich, sondern von dem, welches die Schönheit und Gutheit selbst ist und von sich den anderen Wesen davon mittheilt.

In dieser Gedankenverknüpfung liegt der Schlüssel zum Verständniss jener grossen Conception Plato's von dem Guten an sich, das die Quelle alles endlichen Guten ist, und von der wesenhaften Schönheit, von der alles sichtbare Schöne herkommt.

Hier liegt auch der höchste Aufschluss über seine ganze Ideenlehre. Das wesenhafte Sein und Gute und Schöne ist vor allem Ursache alles Seins und aller Vollkommenheit in der äusseren Schöpfung. Es ist dem Plato eine *ἰδέα, ἢ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα*, die wesenhafte Gestalt des Guten, nicht als wäre ihm Gott, wie man wohl gemeint hat, eine Abstraction, ein Begriff ohne Leben und Wirkungskraft, nein, das Urwesen ist zwar das Ideal, nach welchem alles gestaltet ist, aber so, dass es zugleich den lebendigen Quell bedeutet, aus welchem alle Wirklichkeit geflossen ist und fliesst. Weil aber Gott nicht blind schafft, sondern als lautere Intelligenz alles nach dem Bilde seines Wesens in unterschiedenen Stufen und Ordnungen hervorbringt, so hat er, insofern er dieses Bild erkennt, die Ideen aller Dinge in sich, die in der Schöpfung einen schwachen und flüchtigen Ausdruck finden. Insofern nun die Dinge dem göttlichen Urbild entsprechen, sind sie wahr; sie sind aber auch wahr, insofern die geschaffene Intelligenz ihren Begriff nachdenkt, und diese Fähigkeit des wiedererzeugenden Denkens ist einer neuen Erweisung der höchsten Intelligenz gedankt, welche im endlichen Geiste ein Abbild ihrer selbst erschuf.

38. Hiermit habe die Untersuchung ihr Ende. Sie hat ergeben, dass die platonischen Ideen in Gott sind und — wenn man will — Gott selbst sind. Von allgemeinen Begriffen, die etwa ausser Gott ein selbständiges Dasein führten, von Urbildern ähnlicher Art, nach denen er schüfe, hat sich bei Plato keine sichere Spur gefunden. So möge denn diese Abhandlung dazu beitragen, dass das Interesse für die Speculation Plato's gefördert werde. Der Betrieb der alten Philosophie kann nur gewinnen, wenn mit dem Studium des Aristoteles das des Plato verbunden wird. Der eine Denker erklärt und ergänzt den anderen. — Die Schwierigkeit, die man aus Aristoteles gegen die von uns vertretene Auffassung der platonischen Ideenlehre entnehmen kann, als ob Plato dennoch die Ideen als getrennte Substanzen gefasst hätte, werden wir vielleicht bei einer späteren Gelegenheit erörtern.