

Digitales Brandenburg

hosted by **Universitätsbibliothek Potsdam**

Geschichte der Philosophie von Thales bis auf unsere Zeit

Michelis, Friedrich

Braunsberg, 1865

Erste Periode. Die reine und selbstständige Entwicklung der Philosophie
bei den Griechen.

urn:nbn:de:kobv:517-vlib-8227

haften Erhebung der Thatsachen aus den Quellen beruhen: sonst hat sie keinen Werth. Für die Geschichte der Philosophie muss dieses so sehr möglich sein, wie für keinen anderen Theil der Geschichte, weil ja die Philosophie ihrem Wesen nach in der Höhe des zur Klarheit der Reflexion über sich selbst erwachten Bewusstseins sich bewegt, und in der That sind die Quellen der Geschichte der Philosophie in den Hauptwerken fast sämtlicher bedeutender Philosophen so vollständig uns erhalten, dass wir dieses zu leisten im Stande sind. Auch da, wo die fühlbarste Lücke für uns ist, in dem allerersten Abschnitte der hellenischen Philosophie, ist diese doch nicht so gross, dass wir nicht mit Sicherheit den innern Entwicklungsgang erkennen könnten. Ueber das Verhältniss der nachfolgenden Darstellung indieser Grundforderung verweise ich auf das Vorwort.

Erste Periode.

Die reine und selbstständige Entwicklung der Philosophie bei den Griechen.

Erster Abschnitt.

Die vorsokratische Philosophie. Von Thales bis auf Sokrates; vom sechsten bis zum vierten Jahrhundert vor Christus.

Die älteren und neueren Versuche die Philosophie der Hellenen so auf den Orient zurückzuführen, dass sie den Charakter einer selbstständigen Entwicklung verliert, können die Kritik nicht bestehen. Damit ist aber nicht gesagt, dass die Philosophie bei den Hellenen zusammenhanglos und unvermittelt entstanden sei. Auch die Hellenen sind in ihren Anfängen eine Colonie aus Asien, in der aber durch

mannigfache Konflikte der von dort mitgebrachten an die verschiedenen Stämme verschieden vertheilten und durch spätere Colonisation mehrfach verjüngten geistigen Bildungselemente ein selbstständiges Nationalbewusstsein erwacht war, dessen erste gemeinsame That wir in dem trojanischen Kriege, der ersten Reaktion des freien europäischen Westen gegen den gebundenen asiatischen Osten, erblicken.

In Folge dessen hatte sich einerseits durch die allmähliche Abschaffung des Königthums, durch die endliche feste Abgrenzung der hellenischen Stämme gegen einander und durch die zugleich nach Westen hin vorwärts gehende und nach Osten hin auf Asien zurückgreifende griechische Colonisation das politische Leben mächtig gehoben. Andererseits hatte das Nationalbewusstsein auf jener Grundlage in den Gesängen Homers in der Form der Poesie einen sittlichen Aufschwung genommen, der überall die engen Schranken einer bloß egoistischen und niederen Lebensanschauung durchbrechend den Geist des Einzelnen zur Höhe allgemein und wahrhaft menschlichen Interesses und Daseins erhob. Gleichzeitig hatte das religiöse Bewusstsein in den hesiodischen und den sogenannten orphischen Gedichten sich zu einer Art systematischer Theologie herausgebildet. Beides, die politische und die sittlich-religiöse Hebung des hellenischen Bewusstseins führte schon zu dem Stande einer Art bewussten Reflexion, die in den sogenannten sieben Weisen, in der sogenannten gemischten Theologie (Pherekydes von Syros, der um 600 v. Ch. eine Kosmogonie in Prosa schrieb) und den Anfängen der Geschichtsforschung sich ausspricht.

Unter solchen Verhältnissen geschah es, dass Thales von Milet (geb. 640 v. Chr.) den Anstoss zum Ursprunge der Philosophie unter den Hellenen gab.

Mehr dürfen wir ihm nicht beilegen.

Thales lehrte: Alles d. i. alles Einzelne sei aus dem Wasser geworden. Dass das Wasser das Princip aller Dinge sei, wie sie aus dem Wasser hervorgegangen sein, das sagte er

noch nicht und Aristoteles spricht es nur als eine Vermuthung aus, dass er dabei auf wirkliche Vorgänge in der Natur reflektirt habe. Jedenfalls aber ist seine Stellung so gewesen, dass er nicht etwa den alten theologischen Satz vom Ursprunge aller Dinge aus dem Wasser einfach wiederholt, sondern dass er im freien Nachdenken darüber reflektirt hat. Deshalb dürfen wir ihm die Ehre, den Anstoss gegeben zu haben, nicht nehmen.

Der Anstoss wurde aufgenommen von Anaximander, ebenfalls von Milet (geb. 611 v. Chr.), der lehrte, das Princip der einzelnen wirklichen Dinge sei das Unendliche (Unbegrenzte), welches Alles umfasse und Alles regiere, aus dem das Einzelne hervorgegangen sei durch den Gegensatz; und zwar existirten die einzelnen Dinge gewissermassen mit Unrecht, so dass ihr Untergang die gerechte Strafe ihres Daseins sei („woraus die Dinge ihren Ursprung haben, darin haben sie auch ihren Untergang nach der Billigkeit, denn sie erleiden die Strafe der Ungerechtigkeit — ihres Daseins — nach der Ordnung der Zeit.“ Anxmd. bei Simpl. in Arst. Physic.)

Der Gedanke des Anaximander wird durchaus missverstanden, wenn man ihm, wie es bis jetzt allgemein geschieht, rein willkürlich und gegen jede Berechtigung einen unbegrenzten oder unbestimmten Stoff als Princip der Dinge unterschiebt. Was Anaximander wirklich sagt, ist offenbar dieses, dass das Princip der wirklichen Dinge nicht ein einzelnes, selbst unter den Gegensatz fallendes, sondern nur das Unendliche (oder Unbegrenzte, denn eben der Gegensatz macht erst die Grenze und damit das Endliche) sein könne.

Er erfasste eben den Gegensatz des Unendlichen und des Endlichen, und wenn ihm nun sofort das Endliche, die einzelnen wirklichen Dinge nur mit Unrecht zu existiren schienen, so ist das die einfache und natürliche Consequenz desjenigen Denkens, welchem für eine wahre Vermittlung

zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen und für ein Verständniss des Todes und seiner Macht noch jeder Anhalt abgeht.

Das Missverständniss des Anaximander von Seiten der Neueren hat seinen Grund in dem allgemeinem Missverständnisse, wonach man die älteste Philosophie der Griechen zu sehr als eine Naturphilosophie in unserem Sinne des Wortes betrachtet, während doch die Griechen, wenn sie ihre ältesten Philosophen als Physiker oder als Physiologen bezeichneten, dabei den unbestimmten und allgemeinen Sinn im Auge hatten, wonach Physis, Natur, das Sein im Allgemeinen bedeutete. Zugleich begeht man dabei allgemein den Fehler, der Entwicklung vorzugreifen, indem man statt die Genesis der philosophischen Schulbegriffe aus der Entwicklung zu verstehn, vielmehr sie schon in den Anfang der Entwicklung hinein trägt. Der Gegensatz von Geist und Stoff war zur Zeit des Anaximander für das philosophische Denken noch nicht vorhanden und entwickelte sich für dasselbe eben erst auf der Grundlage des Gegensatzes vom Endlichen und Unendlichen, durch dessen Hervorhebung Anaximander den wirklichen Anfang der Philosophie machte. Es scheiden sich also gleich hier im Anfange die richtige und die falsche Auffassung, je nachdem man das Unendliche in das Endliche hineinzieht oder das Endliche aus dem Unendlichen zu erklären versuchte.

Anaximenes, ebenfalls von Milet, wahrscheinlich Schüler des Anaximander, konnte daher die Entwicklung der Philosophie nicht wesentlich fördern, wenn er, offenbar den Satz des Anaximander mit dem nur ein wenig modificirten Principe des Thales verbindend, die unendliche oder unbegrenzte Luft als Princip der Dinge aufstellte, indem er zugleich seinen der Erhebung des Denkens in Anaximander abgewandten Charakter dadurch bekundete, dass er nicht durch den Gegensatz, sondern durch Umwandlung die Dinge aus ihrem Principe werden liess.

War nun in der That die Philosophie des Anaximander nur der Protest des seiner höheren Natur sich bewusstwerdenden Denkens gegen die Zumuthung des Thales, es in die Erscheinung aufgehen zu lassen — denn wenn eins der erscheinenden Dinge das Princip aller andern ist, so geht Alles in die endliche Erscheinung auf — und war die des Anaximenes nur der nichtssagende Vermittlungsversuch dieses Widerspruches, durch den eben nur dieses Resultat, dass alles eine Umwandlung aus dem andern ist, zum Bewusstsein kam, so sehen wir in dieser ersten, noch ganz im engsten Kreise — in Milet — sich bewegenden Regung der Philosophie wie in einem organischen Keime die ganze weitere Entwicklung vorgebildet. —

Der nächste, welcher das Denken um einen wesentlichen Schritt weiter führt, ist Xenophanes von Kolophon (geb. 569) jünger als Anaximander und älter als die gleich zu nennenden Herakleitos und Parmenides, jenem örtlich nahe genug, um eine Anregung durch ihn, wenigstens durch seine Schrift, mit völliger Sicherheit annehmen zu können. Hat man nämlich in früherer Zeit dadurch gefehlt, dass man sich die Succession dieser ältesten Philosophen schon als eine förmliche Schule dachte, so geht man heute nach der andern Seite darin zu weit, dass man die in der Zeit, dem Orte und der Sache selbst begründete gegenseitige Anregung ängstlich verleugnet, wo nicht grade ein direktes Zeugnis dafür vorliegt.

Xenophanes schrieb ein philosophisches Lehrgedicht, in dessen erstem Theile er die über jeder Unterscheidung, jeder Theilung, jeder Aehnlichkeit mit den erscheinenden Dingen, namentlich auch mit der Menschengestalt erhabene Einheit Gottes als des wahren Seins darstellt im Gegensatze zu dem täuschenden vielgestaltigen Scheine, dem wir durch die Sinne anheimgegeben sind und dem er im zweiten Theile seines Gedichtes näher nachgeht, zugleich bitter klagend über die Unsicherheit, der der Mensch in Erkenntniss der Wahr-

heit preisgegeben ist. Offenbar schliesst sich hiedurch Xenophanes so an Anaximander an, dass er, obwohl fast noch mehr in religiös-poetischer als in philosophischer Weise, das von jenem nur negativ bezeichnete Unendliche als das eine höchste wahrhafte Sein, als Gott bestimmt, dem gegenüber ihm nun schon alles Endliche, im gewöhnlichen Sinne wirkliche, als ein leerer und täuschender Schein erscheinen will.

Durch diese positive Hervorhebung des Unendlichen oder Gottes als des allein wahren Seins war das Hervortreten des höchsten im Denken gelegenen Gegensatzes eingeleitet, welcher einerseits von Herakleitos, von dem wir wissen, dass er des Xenophanes ausdrücklich in seinen Schriften Erwähnung gethan hat, und anderseits von dem Parmenides, der gradezu als Schüler des Xenophanes bezeichnet wird, ausgesprochen wurde.

Wollte nämlich diejenige Richtung des Denkens, welche vorzüglich der Erscheinung als des erfüllten lebendigen Daseins in Natur und Menschenwelt zugewandt war, gegenüber jener andern, welche alle Wahrheit allein für das unsichtbare Unendliche in Anspruch nahm, nicht allen Halt und alles Recht verlieren, so war ihr nur eine einzige Möglichkeit offen gelassen — sie musste das Princip der Dinge grade in das setzen, was das Wesen der Erscheinung ist.

Diesen Weg betrat Herakleitos von Ephesus um 550 v. Chr., den wir desshalb als den eigentlichen Koryphäen der im besonderen Sinne so genannten jonischen Philosophie bezeichnen müssen.

Das Wesen der Erscheinung besteht nämlich im Werden, in dem beständigen Wechsel des Entstehens und Vergehens, der stäten Veränderung, die den Prozess des Lebens bedingt, also, wenn wir es principiell ausdrücken, in der Bewegung. Herakleitos lehrte, die Bewegung sei das Princip der Dinge. Indem es ihm dabei offenbar noch nicht in den Sinn kam, das Sein schlechtweg zu leugnen, so hatte

er damit einen Gedanken ausgesprochen, der wenigstens für den ersten Augenblick scheinen konnte, das Höchste zu leisten, indem er dem Denken ein Princip bot, woraus die Wirklichkeit der Erscheinung von innen heraus erklärt wurde. Darin liegt die Macht und die Tiefe des von Heraklit ausgesprochenen Gedankens begründet, der ebenso wie seine Dunkelheit im ganzen Alterthume empfunden wurde.

Doch vor Allem musste dieser Gedanke seinen scharfen Gegensatz hervorrufen. Denn da Bewegung doch nicht ein Seiendes, sondern nur an oder in einem Seienden ist, also durch die Bewegung als Princip der Dinge das Sein selbst in seiner Wahrheit angegriffen und Alles in einen blossen wandelbaren Schein aufgelöset wurde, so war es natürlich, dass grade diesem radikalen Versuche des Herakleitos gegenüber der Begriff des Seins in seiner ganzen Schärfe geltend gemacht wurde. Das that Parmenides von Elea in Unteritalien (geb. v. Chr. 515), indem er in ausdrücklicher Bekämpfung der Lehre des Herakleitos und die religiös-poetische Fassung des Xenophanes in die strenger philosophische umsetzend, die alleinige Wahrheit des einigen absolut untheilbaren wechsellosen ewigen Seins verkündete, dem gegenüber alles Werden, aller Wechsel, alle Bewegung als ein blosser im Denken zu überwindender sinnlicher Schein, als eine reine Täuschung erscheint.

Mit diesem Gegensatze von der absoluten Bewegung einerseits und dem absoluten Sein andererseits ist der höchste im Denken liegende Gegensatz herausgekehrt. Denn das Denken ist gestellt zwischen dem lebendigen Wechsel der sinnlichen Wirklichkeit und zwischen dem einigen ewigen Sein, zu welchem es durch die Abstraktion von jener getrieben wird. Nach der einen oder der andern Seite muss es sich wenden, wenn ihm keine Vermittlung dieses Gegensatzes geboten ist.

Es griff daher die Herauskehrung dieses Gegensatzes ent-

scheidend nach allen Seiten in die Entwicklung der Philosophie ein.

Zunächst trat jetzt in der Philosophie mit grösserer Bestimmtheit die Unterscheidung einer vulgären und einer philosophischen, einer niederen, scheinbaren und einer höheren wahren Erkenntniss hervor. Sowohl Heraklit wie Parmenides standen noch auf einem so naiven Standpunkte des Denkens, dass sie diesen Gegensatz nicht allein ohne Bedenken aussprachen, sondern ihm auch eine Stelle in ihrer Konstruktion selbst einräumten. Heraklit konnte nämlich eine feste Gestaltung der Dinge, die uns doch bei allem Wechsel die Welt aufweist, nur dadurch gewinnen, dass er in der Bewegung einen Strom und einen Gegenstrom, eine Richtung von oben nach unten und eine entgegengesetzte von unten nach oben, einen Kampf zwischen dem ewigen göttlichen Wesen und der erscheinenden oder vielmehr den im ewigen Wechsel von Entstehn und Vergehn erscheinenden Welten zuliess; einen Doppelprocess, der unter einem ewigen Gesetze vernünftiger Bestimmung steht, dem der Einzelne sich unbedingt fügen muss. — Ebenso musste Parmenides, obwohl er nur das Eine als das wahre Sein anerkannte, doch nicht allein den Schein des Vielen als den Ausgangspunkt, über den er sich im philosophischen Denken erheben wollte, bestehn lassen und in soweit anerkennen, sondern er brachte auch eine Konstruktion des Scheines, eine Naturphilosophie in seine Philosophie hinein, in welcher er von dem Gegensatze des Feuers, als des Oberen, und der schweren Erde ausging, woraus wir sehen, wie nahe er sich hier mit Heraklit berührte. Unmöglich konnte aber Parmenides versucht sein, nun etwa eins von diesen Elementen, welche wir sinnlich wahrnehmen, seinem absoluten Sein zu unterlegen, weil eben in dem Begriffe des Seins selbst der der Subsistenz dem Denken unwillkührlich mitgegeben war. Nicht so bei Herakleitos, der für seine Bewegung dem Denken ein Substrat geben musste, wofür sich ihm das Feuer

oder der Aether als das geistigste und lebendigste darbot. Immerhin aber haftete Heraklit mit seinem Princip wesentlich innerhalb der Anschauung, wie Parmenides mit dem seinen wesentlich ausserhalb derselben stand, so dass sich ihr Verhältniss so zueinander stellt, wie das des Thales zu dem richtig verstandenen Anaximander.

Als ein charakteristischer Zug, der mit dieser Herausstellung des Gegensatzes der Begriffe des Seins und der Bewegung in die Philosophie eintritt, ist insbesondere noch dieser hervorzuheben, dass von jetzt an der Satz, dass aus Nichts Nichts werden kann, von allen Philosophen ausgesprochen wird. Das Denken war der Sache noch an den Punkt gekommen, wo es über den Schöpfungsbegriff sich Rechenschaft zu geben anfang.

Verfolgen wir nun die weitere Entwicklung unter dem Einflusse des ausgesprochenen Gegensatzes. In der Philosophie des Herakleitos selbst lag keine Entwicklungsfähigkeit; sie war ein genialer Griff, eine subjektive Energie, womit das Denken den Strom der Vergänglichkeit gewissermassen momentan zum Stehen brachte, der aber, so wie dieser energische Geist des Meisters selbst nicht mehr war, in seinen Schülern nur um so ungezügelter sich ergoss, jede Klarheit des Denkens, jede Festigkeit des Bewusstseins in den Wechsel der sinnlichen Erscheinung hineinziehend und fortreissend. Platon nennt diese Schüler des Heraklit deshalb die Fliessenden und beschreibt sie in drastischer Weise. Unter ihnen wird uns Kratylos, der erste Lehrer Platons genannt, von dem Aristoteles berichtet, dass er, das Princip des Heraklit auf die Sprache anwendend, gewollt habe, man solle kein Ding mit Namen nennen, sondern nur mit dem Finger auf das Erscheinende zeigen.

Verflüchtigte sich in dieser Weise das nur die reine Kraft der Bewegung erfassende Denken, so sehen wir wohl eben dadurch nach der andern Seite den Stoff, der ja unwillkürlich immer den Rückhalt der jonischen Richtung bildet,

entschiedener und klarer ins Bewusstsein treten. Es geschah dies in zwei Stufen, je nachdem entweder dem Stoff gegenüber zugleich der Begriff des denkenden Geistes sich mehr consolidirte oder der Stoff schlechtweg als Grundlage alles Seienden aufgefasst wurde; hiemit war zugleich einerseits die dualistische, andererseits die materialistische Richtung eingeschlagen. Die erstere vertritt Anaxagoras von Klazomenä (etwa vor 500—425), der eine ursprüngliche chaotische Mischung der Urbestandtheile der Dinge, die aber mit den Bestandtheilen der jetzigen Dinge gleichartig (Homöomerä) also unter sich qualitativ verschieden gedacht werden, und neben diesen eine ebenso ewige göttliche Vernunft (Geist, *Noûs*) annahm, welche durch Entmischung des Chaos und zweckentsprechende Verbindung der Bestandtheile die jetzige geordnete Welt hervorgerufen hat. Der Geist steht als Einfaches und Wissendes selbständig dem von ihm beherrschten Stoffe gegenüber; die Naturerklärung ist eine teleologisch-physikalische.

Den letzten Schritt that vorbereitet durch Leukippos, von dem wir Genaueres nicht wissen, Demokritos von Abdera (etwa vor 460—370), welcher die atomistisch gefasste Materie als den einzigen Realgrund alles Wirklichen auffasste. Es ist nichts Anders als das Leere und in demselben die unendliche Menge der nur mathematisch und quantitativ, nicht qualitativ verschiedenen untheilbaren Stofftheile, die ihrer Natur nach in einer ewigen Bewegung sich befinden, welche Demokrit sich als eine Fallbewegung, in der aber durch das Drängen der schwereren Atome nach unten Wirbel bewirkt wurden, scheint gedacht zu haben. Hiedurch entstehen dann, ob nach einem Gesetze der Nothwendigkeit, oder rein zufällig ist nicht ganz klar, mittelst verschiedenartiger Verbindung der Atome die Welten mit ihren Wesen und zwar unzählige neben einander. Auch die Seele besteht aus materiellen Atomen. Wahrnehmung beruht auf

Ausflüssen von Atomen. Die Naturerklärung des Demokrit ist mathematisch-physikalisch.

Den durch diese Scheidung der Richtungen klarer ins Bewusstsein getretenen Dualismus zwischen Geist und Stoff versuchten Diogenes von Apollonia und Archelaus, der als Lehrer des Sokrates genannt wird, auszugleichen, indem sie auf den früheren Vermittlungsversuch des Anaximenes zurückgreifend, die Luft als dasjenige fassten, dem das Princip des Lebens inwohne und der Geist gleichsam beige-mischt sei.

Auf einen ganz anderen Weg aber, als in dieser im engeren Sinne jonischen Philosophie, sehen wir das Denken durch die von Xenophanes eingeschlagene und von Parmenides aufgenommene Richtung gewiesen, welche die eleatische Schule begründete. Wie jene ursprünglich auf die sinnliche Wahrnehmung, so war diese auf das abstrakte Denken angewiesen. Denn das Sein als solches tritt der Anschauung nirgends entgegen; was wir wahrnehmen, ist nur die unendliche Vielheit und Mannigfaltigkeit einzelner Wesen; der Begriff des Seins beruht auf einem Denkakte, welcher von der Unterschiedlichkeit der einzelnen Dinge abstrahirt. Schon Parmenides that eigentlich nichts Anders, als dass er das, was Xenophanes im Tone religiös-philosophischer Begeisterung gesagt hatte, auf den strenger philosophischen Ausdruck brachte, wobei er wie wir gesehn, dem Scheine schon die Concession machen musste, dass er den Versuch einer Art Naturphilosophie in seine Darstellung aufnahm. Die mögliche Weiterentwicklung dieser widerspruchsvollen Stellung wird durch Zenon, den Eleaten, und Melissos bezeichnet. Zenon (geb. 490 v. Chr.) verfolgte bis ins Extrem die auf dem abstrakten Denken begründete Richtung dieser Philosophie, indem er mit spitzfindigen Gründen gegen die Annahme des Vielen und gegen die Möglichkeit der Bewegung kämpfte. Seine Gründe, wie sie uns Aristoteles aufbewahrt hat, waren folgende: 1. Ein Kör-

per kann nicht in einer bestimmten Zeit einen Raum durch-eilen, weil jeder Theil des Raumes ins Unendliche theilbar ist, der Körper also immer nur bis auf die Hälfte gelangen kann. 2. Das Schnellste kann nie das Langsamste, — Achilles nie die Schildkröte — erreichen, weil diese in der Zeit, wo jener an ihren Ort ankommt, denselben schon wieder verlassen hat. 3. Der sich bewegende Körper ist in jedem Momente in der Ruhe zu denken, also müsste Bewegung eine Summe von ruhenden Momenten sein und könnte nie einen Anfang gewinnen. 4. Wenn ein Körper zugleich an einem ruhenden und an einem in entgegengesetzter Richtung mit gleicher Schnelligkeit sich bewegenden vorbeieilt, so müsste in derselben Zeit die einfache und die doppelte Schnelligkeit stattfinden. — Dieser negativen Vertheidigung des einigen Seins gegenüber suchte Melissos von Samos dasselbe durch positive Schlussfolgerungen zu erweisen, wobei er, wie Aristoteles ausdrücklich bemerkt, dem Schicksale nicht entgehen konnte, dass er aus dem logischen und gewissermassen geistigen Begriffe des Seins (Parmenides hatte ausdrücklich das einige absolute Sein als das denkende bezeichnet) in den ewigen unendlichen ungetheilten Stoff als den Urgrund aller Dinge zurückfiel.

Unabhängig von dieser gegensätzlichen Entwicklung in der jonischen und eleatischen Schule hatte sich unterdessen eine dritte Richtung der Philosophie entwickelt, die auf Pythagoras von Samos (geb. 582) zurückgeführt, zuerst gegen das Ende dieser Periode durch Philolaos einen schriftlichen Ausdruck fand. Haben wir als den treibenden Grundgedanken der Philosophie bisher den Gegensatz des Endlichen und Unendlichen erkannt, so nahm die pythagoreische Philosophie grade dadurch ihre eigenthümliche Stellung ein, dass sie den Gegensatz des Unendlichen und Endlichen von vorn herein als in der Zahl aufgelöset betrachtend, die Zahl zur Wesenheit der Dinge machte (Philolaos beginnt sein Werk mit folgenden Worten: Das Sein in seiner Gesamt-

heit muss nothwendig entweder unendlich oder endlich oder unendlich und endlich sein; da nun 'Alles nicht aus Endlichem allein und nicht aus Unendlichem allein zu bestehen scheint, so ist offenbar, dass die Welt und Alles in ihr aus einer harmonischen Mischung von Endlichem und Unendlichem besteht.) Dass die Pythagoräer dabei die Zahlen nicht schlechtweg in abstrakter Weise, sondern als dem Stoffe inhaftend betrachteten, ergiebt sich natürlich, ebenso, dass ihre Philosophie sich vorzüglich als eine Art Ethik entwickelte, indem es ihnen als die Hauptaufgabe des Menschen erscheinen musste, jene harmonische Mischung, die sie in der Welt nach einem ewigen Gesetze ausgestaltet fanden, in ihrem eignen Leben nachbildend darzustellen. Eine weitere Folge davon war, dass während die anderen Richtungen in ihren wissenschaftlichen Gegensätzen aufgingen, die pythagoreische Schule in Art eines Ordens eine sichere Anschauung im Leben zu vertreten versuchte.

Endlich haben wir noch eines bedeutenden Namens zu erwähnen, des Empedokles von Agrigent (nach 500), den wir hier desshalb an das Ende der Entwicklung schieben, weil er mit etwaiger Ausnahme des Anaxagores und Demokritos, denen er als gleichalterig gegenübersteht, die verschiedenen Richtungen in sich zu vereinigen sucht und also als ein umfassender Vermittlungsversuch betrachtet werden kann. Wie er die vier Grundelemente Feuer, Luft, Wasser, Erde, welche nacheinander als das Urprincip waren geltend gemacht worden, (die Erde kam durch ihn hinzu) in die Einheit der Kugel (Sphairos) mit Parmenides zusammenfasste, so nahm er in dem trennenden Hasse und der einenden Liebe mit Heraklit eine Kraft der Bewegung in diesem Ganzen an, welche je nach Vorherrschen der einen oder der andern, den Wechsel der Gestaltungen der Welt hervorbringt. Damit verband er die pythagoreische Lehre von der Seelenwandrung und einen an Xenophanes erinnernden Schwung in Auffassung eines reineren Gottesbegriffes zugleich mit ei-

nem Materialismus in der Seelenlehre, welcher von Demokrit entnommen sein kann.

Mit Empedokles, Anaxagoras, Demokritos, welche man als die jüngeren Naturphilosophen bezeichnet, und den ihnen gleichzeitigen Zenon, Melissos, Philolaos stehen wir am Abschlusse der ersten Bewegung der Philosophie. Werfen wir einen Rückblick auf dieselbe, so müssen wir als Resultat derselben einmal die Scheidung des Denkens nach seinen möglichen Richtungen, die wir durch die ganze folgende Entwicklung immer wieder durchschlagen sehen werden, und zweitens die Uebung des Denkens im Nachdenken und in der selbständigen Erhebung zu allgemeiner Betrachtung bezeichnen. Die einzelnen Reflexionen und Beobachtungen, die in formaler und realer Beziehung gemacht wurden, sind noch zu wenig bedeutend, um hier näher ausgeführt zu werden.

Betrachten wir ferner, um den Uebergang für die nächst folgende Erscheinung zu gewinnen, den sittlichen Charakter dieser ersten Bestrebungen der Philosophie und ihr Verhältniss zu dem im Staate und in der Religion bestehenden, so haben wir keinen Grund, diesen alten Forschern ein reines und ernstes Streben nach Wahrheit abzusprechen, ein Urtheil, was wir auch da nicht zurückzunehmen genöthigt sind, wo wie namentlich bei Demokritos, bei Melissos das Resultat an sich ein trostloses war. Doch lässt sich nicht leugnen, dass in religiöser Beziehung in der jüngeren Schule schon eine Ueberhebung des philosophischen Denkens über das bestehende sich geltend macht. Wenn Xenophanes für die Einheit des Göttlichen gegen den herrschenden Polytheismus kämpft, so geschieht das noch mit einem religiösen Schwunge, der ganz in seinem Rechte ist; aber der philosophischen Einheit des Seins bei Parmenidos fühlen wir schon jene Kälte an, welche wir bei dem reinen Stoffe des Melissos nothwendig empfinden müssen. Ebenso vergessen wir beim Herakleitos über dem Schwung, worin ihm die von dem

Gesetze der höchsten göttlichen und vernünftigen Nothwendigkeit beherrschte Bewegung als das Wesen der Dinge erscheint, noch leicht, dass er die Götter eigentlich überflüssig macht; aber beim Demokritos finden wir uns verletzt, wenn er ausdrücklich höhere Ursachen der Welt als die in der ewigen Beschaffenheit der Materie liegen ablehnt und selbst die höchste Vernunft des Anaxagoras kann uns, wie schon Sokrates empfand, die Wärme des religiösen Glaubens nicht ersetzen. Aber bis zu einer revolutionären Selbstüberhebung kam diese noch ächte Philosophie nicht und wenn Anaxagoras trotz aller Bemühungen seines Freundes Perikles aus Athen verbannt wurde, weil er Sonne und Mond physikalisch betrachtete, so ist er ohne Zweifel ein Opfer des Aberglaubens geworden. Auch in politischer Beziehung griff die Philosophie noch nicht ein; die Pythagoräer wurden ein Opfer der Schlechtigkeit, wie Anaxagoras des Aberglaubens. Ueberhaupt lag in diesen ächten philosophischen Bestrebungen noch nicht eine Richtung auf Selbstüberhebung des Individuums. Wie Heraklit ausdrücklich lehrte, dass man an das Gemeinsame sich halten müsse, so trat in der ganzen Philosophie immer deutlicher das Bewusstsein hervor, dass das Denken des Einzelnen an die Sprache als seinen nächsten natürlichen Halt gewiesen sei.

Alles dieses wurde nun anders bei den Sophisten, welche gegen das Ende dieser Periode hervortreten, denen wir aber keinerlei Stelle in der Philosophie zuerkennen können, indem sie nichts Anderes in Wirklichkeit darstellen, als das negative Nebenresultat dieser ersten Bewegung der Philosophie, welches nur sehr indirekt zur Weiterförderung der Bewegung mitgewirkt hat.

Die Sophistik ist überhaupt keine philosophische Richtung, sondern die Erscheinung des seine Grundlage verlierenden Denkens, welches nun schon mehr geübt, die Widersprüche der verschiedenen Richtungen und die unzulänglichen Vermittlungsversuche überschauend, nicht sich einer ver-

zweifelnden Skeptik hingiebt, sondern seiner Fertigkeit sich freuend mit lachendem Munde die Grundlosigkeit des Denkens verkündet und mit der Form des Denkens und dem Scheine der Wissenschaft ein frivoles Spiel treibt. Das Charakteristische der Erscheinung ist die Selbstüberhebung, womit das Individuum über alles in der Gemeinschaft Bestehende sich hinwegsetzt. Das Dasein Gottes oder der Götter wird in Frage gestellt oder auf eine politische Erfindung der Menschen zurückgeführt; der Nutzen und das Angenehme als das Princip der Sittlichkeit erklärt; das Recht und die Sprache als Erfindung der Menschen dargestellt. — Die Rechtfertigung, welche man in neuerer Zeit den alten Sophisten hat angedeihen lassen, hat nur den einen scheinbaren Grund für sich, dass man bei der früheren Weise der Verurtheilung der Sophisten und ihres Treibens zu sehr den subjektiv-moralischen Maassstab anlegte und zu wenig diese Erscheinung in dem Gange der geschichtlichen Entwicklung betrachtete. Desshalb dürfen wir aber diese rein frivole Selbstüberhebung des Individuums, welches irgend einen festen Punkt im Denken weder gefasst hat, noch fassen will, nicht als eine philosophische Richtung, höchstens als eine Krankheitserscheinung in der Geschichte der Philosophie bezeichnen.

Platon hat die Sophistik, wenn auch nicht historisch getreu, so doch vollständig innerlich wahr geschildert. Ein Zeugniß dafür ist schon dieses, dass er genau zwei Generationen von Sophisten unterscheidet, eine ältere, die noch unmittelbar unter dem Einflusse der sie erzeugenden philosophischen Bewegung steht und in der daher das Gehaltlose und Unsittliche der Sophistik noch durch eine gewisse Grossartigkeit der Erscheinung verdeckt wird, und eine jüngere, wo die Haltlosigkeit dieses Treibens offen zu Tage tritt. Als die Repräsentanten der älteren Generation der Sophisten treten vor allen zwei hervor als Zeugen jenes Grundgegensatzes in der ersten Bewegung der Philo-

sophie: Protagoras von Abdera, der an Demokrit und Heraklit sich anschliessend als offener Sensualist und Materialist auftrat (Erkenntniss sei gleich Wahrnehmung; Wahrnehmung das Aufeinanderwirken materieller Theile) und in seinem Satze: der Mensch sei das Maass aller Dinge (d. i. Alles sei nur das, wie es einem nach seiner Empfindung oder Meinung vorkomme) das Grundprincip der Sophistik, die absolute Selbstüberhebung des Individuums aussprach; und Gorgias von Leontium, der auf dem Wege eleatischer Dialektik den offenen Nihilismus verkündete. „Es sei Nichts, — wenn Etwas sei, so könne es doch nicht erkannt, wenn erkannt, doch nicht mitgetheilt und ausgesprochen werden.“ Zuletzt war also auch hier das Denken an seinen Ausdruck in der Sprache gewiesen. — Neben Diesen wird Hippias von Elis genannt als der sophistische Vielwischer und Prodikos von Keos, als derjenige, welcher das bessere sittliche Element der älteren Sophistik in seiner Weise hervorkehrte und sich hauptsächlich mit Erforschung der verschiedenen Bedeutung der Wörter befasste.

Die Sophisten der jüngeren Generation, ein Euthydemos, Trasymachos etc. sind für die Philosophie keiner weiteren Beachtung werth.

Zweiter Abschnitt.

Die sokratische Philosophie oder die hellenische Philosophie auf dem Höhepunkte ihrer Entwicklung. Von der Mitte des vierten bis gegen Ende des dritten Jahrhunderts v. Chr.

Sokrates.

Sokrates — geb. zu Athen im Jahre 471 und gestorben daselbst, indem er, als Opfer seiner philosophischen Wirksamkeit zum Tode verurtheilt den Giftbecher trank im Jahre 399 — ist der Mann, durch den die Philosophie unter den

Hellenen und dadurch in der Menschheit so begründet ward, dass Alles, was vor ihm geschah, nur als eine Anregung zu betrachten ist, die allenfalls vergessen werden konnte, dahingegen nach ihm keine Philosophie mehr aufgekommen ist, die nicht zu ihm in einer inneren Beziehung steht, ja in ihm ihren Maassstab besässe. Er muss also das menschliche Denken in seinem innersten Kerne ergriffen haben.

Sokrates selbst hat nur mündlich gelehrt und nichts Schriftliches hinterlassen; sicher nicht zufällig oder etwa gar aus Unvermögen, sondern, wie es Platon im Phädrus darstellt, weil er auf jener Höhe der Wahrheit im Denken stand, welcher allein die lebendige Rede zur unmittelbaren Unterweisung und Bildung der Seelen genügte, die todte Schrift schon als eine Entäusserung dieses unmittelbaren Wahrheitsbewusstseins in der lebendigen Sprache erschien. Wir sind daher für unsere Kenntniss der Philosophie des Sokrates zunächst auf die Berichte seiner beiden Schüler, des Xenophon und des Platon angewiesen, die, obwohl beide in gleicher Weise unmittelbare Berichterstatter, in ihrer Darstellung des Sokrates sehr weit auseinandergehen, nicht jedoch einander widersprechend, sondern einander ergänzend, indem auch das zum Wesen dieses ausserordentlichen Mannes gehört, dass er dem profanen Auge ein ganz anderes Bild bieten musste, als demjenigen, welches in die innerste verborgene Tiefe seines Wesens zu blicken vermochte. Es ergibt sich daraus, dass wir für Platon als philosophischen Berichterstatter, obwohl er die Gedanken des Sokrates nur so wiedergeben konnte, wie sie durch seine Auffassung hindurchgegangen waren, doch entschieden den Vorrang als Quelle für die Philosophie des Sokrates in Anspruch nehmen müssen, vor Xenophon, der hier einzudringen weder den Willen noch das Vermögen hatte. Dafür dass Platon nicht mit phantastischer Willkühr in seiner Darstellung des Sokrates als Philosophen zu Werke gegangen ist, bürgt allein schon die feine Abstufung die zwischen den fasst nur referirenden

Darstellungen (in der Apologie und dem Kriton), den sogenannten sokratischen und den späteren, im engeren Sinne platonischen Dialogen stattfindet, so wie die Art und Weise, wie er in letzteren den Sokrates an solchen Stellen ganz oder theilweise zurücktreten lässt, die gar nicht mehr dem wirklichen Standpunkte des Sokrates entsprechen. — Zu diesen beiden Hauptquellen kommen dann noch die Angaben Späterer, vor allen des Aristoteles, obwohl schon von diesem zu sagen ist, dass er auch in Betreff des Sokrates keineswegs als ein ganz unbefangener Berichterstatter betrachtet werden kann. Die Bedeutung des Sokrates ist freilich zu keiner Zeit verkannt worden; aber er ist ein unendlich idealerer Charakter, als wofür er in der Welt gewöhnlich gehalten wird.

Zu den noch gangbaren Irrthümern in Betreff des Sokrates gehört auch der, dass er durch die Sophisten zu seiner Philosophie angeregt sei, so dass diese und nicht Sokrates eigentlich die neue Aera der Philosophie eingeleitet hätten. Dass diese Annahme unrichtig ist, ergibt sich leicht aus der Zeitrechnung, indem, als die ersten Sophisten nach Athen kamen (sicher nicht vor 435), Sokrates bereits ein Mann von nahezu 40 Jahren war, also sicher mit der Grundlage seiner Philosophie wenigstens abgeschlossen hatte. Diese unrichtige Angabe ist aber geeignet, uns in die Betrachtung der Philosophie des Sokrates selbst hinüberzuleiten. Ebenso wenig nämlich wie von den Sophisten kann Sokrates von anderweitigen fremdartigen Einflüssen angeregt sein. Sokrates war ein eingesessener atheniensischer Bürger im hervorragenden Sinn, so recht aus dem Herzen der Bürgerschaft herausgehauen, bei dem aus äussern und innern Gründen an einen ganz fremdartigen unhellenischen Einfluss auch von fern nicht zu denken ist. Als einzige mögliche Anregung, wenn wir anders den Ausspruch des Sokrates über sich selbst, wonach er sich als einen Autodakten in der Philosophie bezeichnet, doch nicht so verste-

hen dürfen, als sei er wirklich ohne jede Anregung gewesen, bleibt also die Kenntniss und, wenn wir wollen, das Studium der älteren philosophischen Bewegung übrig, deren Höhepunkt ja in seine Jugend fällt, und die damals schon mehr und mehr nach Athen sich zu concentriren begann. Sokrates stand auf der Höhe der Bildung eines atheniensischen Bürgers und mitten in der Bewegung der Zeit; dass er allen hervorragenden Erscheinungen in der Philosophie nahe getreten sei, wissen wir aus ganz sicheren Mittheilungen. Wir stehen also hier an der Frage, in welcher Weise die Resultate der ersten Bewegung der Philosophie in dem Bewusstsein eines atheniensischen Bürgers das Denken so anzuregen vermocht haben, das es sich zu einer für alle folgenden Zeiten durchschlagenden, ja in der Philosophie maasgebenden Bedeutung concentrirte? Nur unter der einen Bedingung war dieses möglich, dass in der Bildung des Staates und der bürgerlichen Gemeinschaft bei den Hellenen, die eben in der Verfassung Athens ihren vollkommensten Ausdruck gefunden hatte, ein solcher sittlicher und geistiger Gehalt vorhanden war, dass das höhere Bewusstsein durch jene einander und daher alle Wahrheit aufhebenden Gegensätze herausgefordert, diesen Resultaten nicht allein sich entgegenzusetzen, sondern auch dieselben zu überwinden im Stande war. Fielen jene Gegensätze in ein Bewusstsein zusammen, welches, statt sich von ihnen beherrschen zu lassen, sittliche und geistige Kraft genug besass, sie zu überschauen, ihre Schwächen und Einseitigkeiten zu überwinden, so musste aus dem innersten sittlichen Bewusstsein der bürgerlichen Gemeinschaft, der Menschheit heraus eine ganz neue Stellung für das Denken gewonnen werden. Jene Resultate der ersten philosophischen Bewegung hatten an das hellenische und in ihm an das zur Humanität aufstrebende menschliche Bewusstsein im Allgemeinen die Frage gestellt, ob es an seiner höheren Natur und der ewigen Wahrheit verzweifelnden materialistischen und selbstsüchtigen Consequenzen wie

sie die Sophistik zog, sich überantworten wollte, oder eine neue und wahre Grundlage gewinnend ihnen einen siegreichen Widerstand entgegensetzen im Stande war und der Athenienser Sokrates war es, der die Frage im Namen der besseren Natur des Menschen beantwortet hat, indem er zwischen der Gerechtigkeit im Staate, der Sittlichkeit im Gewissen, der Logik im Denken und dem Glauben an Gott ein unzerreissbares Band im Bewusstsein der Menschheit begründete. Wir sind so glücklich, für diese tiefere Auffassung der Genesis der Philosophie des Sokrates in ihrem Zusammenhange mit den Resultaten der ersten philosophischen Bewegung uns selbst auf das Zeugniß des Xenophon berufen zu können, der uns in seinen sokratischen Denkwürdigkeiten (I, 1, 14,) in folgenden Worten die Ansicht des Sokrates über die ihm vorausgehende Philosophie mittheilt. „Von denen, die über die Natur des All geforscht haben, hielten Einige dafür, dass das Seiende nur eins sei, Andere, dass es unendlich an Menge sei; und den Einen scheinete alles sich immer zu bewegen, den Andern scheinete gar keine Bewegung zu sein; und den Einen scheinete Alles zu werden und zu vergehen, den Andern scheinete es gar kein Entstehen und Vergehen zu geben.“ Diese Worte beweisen unwiderleglich, dass Sokrates die Resultate zusammenfassend überschaut hat, und dann folgt Alles andere von selbst.

War also das Denken in jener ersten Bewegung, ohne noch über sich selbst nachgedacht zu haben, sofort auf den Gegensatz des Endlichen und Unendlichen gestossen, den nicht überwinden könnend es zu all den andern unvermittelten Gegensätzen fortgetrieben wurde, so war es Sokrates, der vor Allem auf das eigne Bewusstsein reflektirend (das: erkenne dich selbst, im tiefsten philosophischen Sinne ausführend) in ihm unmittelbar nach der einen Seite ein höheres sittliches über die blosser Berechnung des Nutzens hinausliegendes Band für die menschliche Gemeinschaft und andererseits die Bürgerschaft für ein höchstes persönliches

Wesen, die Grundlage einer reineren Gotteserkenntniss fand. Denn unmöglich kann der menschliche Geist, wenn er sich denkend seiner als eines persönlichen bewusst geworden ist, das Unendliche, das Absolute noch als ein unpersönliches fassen. Ist aber auch nur die Ahnung eines persönlichen Absoluten dem denkenden Bewusstsein aufgegangen, so ist der Boden einer ewigen alle Widersprüche überwindenden Wahrheit gewonnen. Bei Sokrates war dieser Glaube an den lebendigen persönlichen Gott, den er sich im nähern durch die teleologische Betrachtung der Natur, insbesondere des menschlichen Körpers philosophisch vermittelte, so sehr der innerste Kern seines ganzen Wesens, dass er darauf nicht allein seine ganze Sittlichkeit und Gerechtigkeit baute, sondern dass er sich bei ihm bis zur festen sein ganzes Leben und Handeln bestimmenden Ueberzeugung von einer unmittelbaren Bezeugung seiner leitenden Vorsehung in seinem Innern gestaltete; denn so allein ist das Dämonium des Sokrates in Wirklichkeit zu verstehen, wofür man nur folgende Stellen aus Xenophon beachte: Membl. 1, 1, 19. „Sokrates glaubte, dass die Götter (Gott) Alles wissen, was man sagt, was man thut, auch was man in seinen Gedanken will; dass sie überall gegenwärtig sein und den Menschen in allen ihren Angelegenheiten sich offenbaren.“ ib. 1, 4, 17. „Man muss also auch überzeugt sein, dass die im Ganzen herrschende Vernunft Alles nach ihrem Wohlgefallen ordne und nicht, dass dein Auge wohl auf viele Stadien reiche, Gottes Auge aber nicht im Stande sei, zugleich Alles zu überblicken, und nicht, dass deine Seele an das, was hier oder in Aegypten oder in Sizilien geschieht, denken könne, Gottes Gedanken aber nicht mächtig sein, Alles zugleich mit ihrer Sorge zu umfassen.“ Besonders beachtenswerth ist noch folgende Stelle aus einem religiösen Gespräche mit Euthydemos, der die Meinung geäußert hatte, dass die Götter mit dem Sokrates einen besonders vertrauten Umgang pflegten: dass ich, sagt Sokrates, die Wahrheit sage (in Betreff meines Dämoniums), das wirst auch du, o

Euthydemos, erkennen, wenn du nicht wartest, bis du die Gestalten der Götter siehst, sondern damit zufrieden bist, aus ihren Werken sie erkennend, sie zu verehren. Und so wollen es offenbar die Götter selbst, denn weder die das Uebrige uns geben, zeigen sich dabei selber, noch der die ganze Welt, die all das Gute und Schöne in sich enthält, ordnet und zusammenhält, und der uns — alles dieses — immer unversehrt und heil und nicht alternd zu unserm Gebrauche gewährt, so dass es schneller als ein Gedanke mit nie fehlender Sicherheit uns zu Diensten steht, dieser ist sichtbar zwar in diesen grössten Werken, aber obwohl sie wirkend, bleibt er selbst doch unsichtbar.”

Diese vom eignen Bewusstsein aus und als Grundlage und Halt desselben im Denken erfasste sittlich-religiöse Grundwahrheit giebt uns nun den Erklärungsgrund an die Hand für die ganze Erscheinung des Sokrates, die in der ganzen Entwicklung der Menschheit einzig darsteht und deren auffallender Charakter eben darin begründet liegt, dass in ihm das natürliche bessere Bewusstsein zur Selbsterkenntniss gekommen war, ohne noch den objektiven Grund für die Lösung seiner Fragen zu besitzen.

Vor Allem erforderte die Aufrechthaltung dieser sittlichen und geistigen Stellung, die Sokrates gewonnen hatte, eine solche Energie des Selbstbewusstseins, dass Sokrates auch nicht von fern daran denken konnte, die bisherigen Wege der Philosophie in Aufstellung von Erklärungsversuchen über das Wesen der Dinge zu betreten. Ihm musste es ja darauf ankommen, vor Allem in sich und in seinem eignen Leben die höhere sittliche Ueberzeugung vom Wesen und von der Aufgabe des Menschen zu bewähren und sie dann soviel möglich in seinen Mitbürgern zu wecken. So gestaltete sich sein Leben und sein Tod zu einem lebendigen Zeugniss seiner höheren philosophischen Ueberzeugung; er giebt das Beispiel eines Lebens, welches ganz nur dem höchsten Ziele der Menschen für sich und Andere gewidmet ist; seine

ganze Thätigkeit erscheint in Wahrheit als eine seelsorgerrische. „Mit nichts Anderem, sagt Sokrates in seiner Vertheidigung vor Gericht bei Platon, habe ich mich beschäftigt, als auch alle, Alte und Junge, davon zu überzeugen, dass ihr nicht für den Leib und nicht für die Güter so früh und so sehr besorgt sein müsset, als für die Seele, auf dass sie so gut wie möglich sei.“ Und im Phädon sagt der freilich platonische Sokrates: „Wenn die Seele unsterblich ist, dann bedarf es der Sorge für sie, nicht bloß für diese sogenannte Lebenszeit, sondern für die Ewigkeit, und eine grössere Gefahr kann es dann wohl für Einen nicht geben, als wenn er diese Sorge hintansetzt.“

Nun konnte natürlich Sokrates diese innerste Lebensüberzeugung, obwohl er sie in der Gemeinde zu vertreten innerlich angewiesen war, nicht begrifflich begründen, er konnte daraus keinen Lehrvortrag, kein System machen; er musste eher einen in gewisser Weise zu weit führenden innern Abscheu gegen diese Anmaassung des philosophischen Denkens empfinden, welches ohne irgend wie erst auf sich selbst reflektirt zu haben, über das Wesen der Dinge ausser uns unbegründete Ansichten dreist aussprach und durch die Widersprüche, worin es sich verwickelte, den einfachen besseren Sinn im allgemeinen Bewusstsein verwirrte und irreführte. Daher die nicht lehrende, (dogmatische), nicht Begriffe von vorn herein aufstellende, sondern suchende, untersuchende, fragende Philosophie; daher seine oft scheinbar den Sophisten ihn ganz nahe bringende nur relative Bestimmung selbst in Betreff der sittlichen Begriffe; daher seine heuristische, von ihm selbst als Mäeutik, als geistige Entbindungskunst bezeichnete Lehrweise; daher seine Ironie, womit er sich dem scheinbaren Wissen der Sophisten und Philosophen entgegenstellte, die jedoch nie ein kalter liebloser Hohn war, sondern sich mit dem Zurechtgewiesenen auf die gleiche Linie der Unwissenheit stellte; daher endlich diese seine unablässig zur Schau getragene Unwissenheit

selbst, die ihrer Seits auch wieder nicht ohne Ironie war.

Denn indem Sokrates als Individuum der ganzen Gemeinschaft gegenüber als Lehrer und Sittenrichter auftrat, so musste er ganz auf seine eigene Person, auf seine eigene Auktorität sich stellen, die freilich durch die Erklärung des delphischen Orakels eine willkommene Bestätigung, gewissermassen eine göttliche Sendung erhielt; aber die absolute Berechtigung der Subjektivität, die Entbindung des auf das eigene Bewusstsein sich stützenden Denkens von jeder Auktorität, wie ihm das im Sinne der modernen Philosophie zugeschrieben wird, hat er desshalb nicht für sich in Anspruch genommen; darauf weiset auch nicht die fernste Spur hin. Das sittliche Selbstbewusstsein beruht auf einer objektiven Grundlage, es ist getragen von einer ewigen in Gott gegründeten Ordnung der Dinge. Diese höchste positive Grundlage seiner Philosophie spricht er in dem Satze aus: Die Tugend sei Wissenschaft; ein Satz, den Aristoteles nicht mehr verstanden hat, wenn er ihn ungenau umdeutet: Die Tugenden seien Wissenschaften. Tugend und Wissenschaft ist identisch; also ist Wissenschaft nicht ohne die sittliche Energie, womit sich der Wille, das Selbstbewusstsein über den natürlichen Stand der herrschenden Sinnlichkeit erhebt, also ist auf der andern Seite der sittliche Begriff nicht etwas Subjektives, nicht ein Meinen, sondern ein Erkennen, ein Wissen von einem realen übersinnlichen Objekte. Musste dieser oberste Satz des Sokrates bei ihm zu der paradoxen Form werden, dass keiner wissend sündige, so verkündet auch dieser in Wahrheit nichts Anderes als die absolute Heiligkeit Gottes; denn das Wissen legte ja Sokrates nur Gott bei, dem Menschen nur die Liebe zur Weisheit.

In dem Satze, dass die Wissenschaft Tugend sei, ist nun schon positiv ausgesprochen, dass die Philosophie des Sokrates nicht eine unwissenschaftliche Lebensweisheit war, sondern dass die Grundlage aller Philosophie, alles Auf-

baues der Wahrheit vom denkenden Bewusstsein aus durch ihn gelegt ist. Er ging aber noch einen Schritt weiter; konnte er selbst auch diesen Aufbau nicht unternehmen, so bezeichnete er doch den festen Punkt, an den das Denken anknüpfen muss, und hiemit kommen wir schliesslich auf die Angabe, worin Aristoteles nicht unrichtig aber sehr knapp das Verdienst des Sokrates für die Philosophie zusammenfasst, die Begriffsbestimmung nämlich und die induktive Methode. Nur im Begriffe kann das Denken ruhen, nicht weil und in soweit es im Begriffe eine selbstgemachte willkürliche Bezeichnung für seine subjektive Auffassung, sondern weil und in soweit es in ihm das objektive Wesen der Sache zu erfassen hofft. Deshalb muss selbst auch zur nothdürftigsten Bezeichnung dessen, was Sokrates unmittelbar in der Philosophie geleistet hat, den zwei von Aristoteles angegebenen Punkten nothwendig noch ein dritter beigegeben werden, nämlich die Anknüpfung der Philosophie an die denkende Betrachtung der Sprache. So sehr nämlich von Sokrates zur richtigen Begriffsbestimmung die Anwendung der induktiven Methode, die Sammlung und Constatirung des Allgemeinen, des Begriffes aus der genauen und gewissenhaften Beobachtung des Einzelnen urgirt wurde, einen Ausgangspunkt und eine Grundlage hatte das ganze Verfahren doch nur in der Anlehnung des philosophischen Denkens an das durch die Sprache im gemeinsamen Bewusstsein Gegebene, wie es Aristoteles später ausdrückt, dass alles Nachdenken, alle philosophische Forschung über den Begriff und das Wesen der Dinge sich zunächst an die vorhandenen Namen anlegen muss und keiner mit etwa ersonnenen neuen anfangen könne. Wenn Aristoteles diesen Punkt beim Sokrates nicht besonders hervorgehoben hat, so hat das keinen andern Grund, als dass diese Grundlage für die damalige Philosophie so absolut anerkannt war, dass es ihm nicht einfallen konnte, davon besonders zu sprechen.

Die Schüler des Sokrates.

Was Sokrates mit seiner nur mündlichen unmittelbar in lebendiger Rede die Menschen ergreifenden Lehrweise bezweckt hatte, das hat er im vollsten Maasse erreicht; er hatte eine Anzahl von begeisterten Schülern um sich gesammelt, die alle in seinem Principe das höchste erkannten; und wenn auch unter ihnen nur einer war, der seinen Gedanken philosophisch zu entwickeln verstand, so war doch dieses ausreichend, um die Entwicklung der Philosophie für alle folgenden Zeiten zu bestimmen.

Einige von den Schülern des Sokrates blieben dabei stehen, sein Lebensbild und seine Philosophie, so wie sie es vermochten, äusserlich getreu aufzufassen und wiederzugeben, unter denen Xenophon der bedeutendste ist, dann Simmias, der Verfasser des ersten Alkibiades und Andere. Eine selbständige philosophische Bedeutung haben diese nicht.

Eine zweite Klasse bilden diejenigen, welche das philosophische Grundprincip des Sokrates, die innere Verbindung der Tugend mit dem Wissen im Bewusstsein zwar aufnahmen, aber indem sie die eigentliche Pointe desselben, die Unterscheidung des Relativen und Absoluten nicht erfassten, so den früher entwickelten Gegensätzen im Denken wieder anheimfielen, dass sie dieselben nur mit einer sokratischen Färbung, die sich in der Betonung des Selbstbewusstseins und des Moralischen zeigt, wiederholten. Aristippos von Kyrene gehörte der sensualistischen und materialistischen Richtung der jonischen Schule an und nahm vom Sokrates zwar die unbedingte Geltung des Wissens und die Herrschaft des Bewusstseins im Menschen als oberstes Princip an, aber nur als ein Mittel den ungestörten Lebensgenuss als das höchste Ziel des Daseins zu erreichen. Die Philosophie soll den Menschen lehren, sich selbst zu beherrschen, damit er soviel möglich allen Schmerz von seiner Seele abhalte und Alles zu einem Mittel erhöhten Lebensgenusses mache. Er war der Gründer der kyrenäischen oder hedo-

nistischen Schule, ein Wort welches auch jetzt seine Bedeutung in der Philosophie erhält. Zu ihr gehörte unter andern Hegesias, der den Selbstmord aus Princip lehrte und Euhemeros, der Urheber des nach ihm genannten Euhämerismus, welcher alle Götter als früher auf Erden lebende Menschen erklärte.

Den grade entgegengesetzten Weg schlug Antisthenes ein, der als Schüler des Gorgias aus der eleatischen Richtung der Sophistik hervorgegangen die eleatische Dialektik mit dem sokratischen Principe von der Identität des Wissens und der Tugend zu der absoluten Herrschaft des Selbstbewusstseins über die sinnliche Natur des Menschen umdeutet. Er war der Gründer der kynischen Schule, die ihren Namen vielleicht mehr als dem Orte, wo Antisthenes lehrte, (Kynosarges) seinem Nachfolger Diogenes verdankte, der den Schimpfnamen Hund bekam, wegen seiner schamlosen Uebertreibung der antipolitischen und antisocialen Richtung, die in dieser Seite der Ausartung der ächten sokratischen Philosophie bald hervortrat.

Diese Ausartung, welcher das sokratische Princip in den entgegengesetzten Richtungen der hedonistischen und kynischen Schule so rasch verfiel, hat ihren Grund wohl vor Allem darin, dass die Stifter dieser beiden Richtungen schon als ausgebildete Anhänger jener früheren Philosophien zum Sokrates kamen und nicht im eigentlichen Sinne seine Schüler wurden. —

Wahrscheinlich müssen wir auch von dem Euklides von Megara, dem Gründer der megarischen Schule, annehmen, dass er schon, ehe er zum Sokrates kam, Anhänger der eleatischen Philosophie war, aber er muss, wenn anders die Erzählung von seinem mit Lebensgefahr verbundenen Eifer den Sokrates zu hören, welche auf das Jahr 424 v. Chr. hinweist, wahr ist, doch schon in jüngeren Jahren sein Schüler gewesen sein. Auch Euklides verband das sokratische Princip mit der eleatischen Philosophie, aber in einer

andern Weise als Antisthenes, indem er, nicht an die formal dialektische und subjektive, sondern an die real-metaphysische und objektive Seite derselben anknüpfend, das eine beharrliche untheilbare, obwohl mit verschiedenen Namen als Gott oder Vernunft bezeichnete Sein als das Gute betrachtete, das dem Guten entgegengesetzte aber als ein Nicht-seiendes. Dass er hiemit die sokratische Lehre von den Begriffen, als der Grundlage des Wissens, welche er, oder seine Schule, zuerst als εἶδη, Ideen, bezeichnet hat, (denn die betreffende Stelle im platonischen Sophistes kann auf nichts anderes bezogen werden) verbunden habe, ist durchaus festzuhalten, und ergibt sich schon daraus, dass er die Vielnamigkeit dieses einigen Seins oder Guten ausdrücklich anerkannte.

Eine ähnliche Richtung wie die megarische Schule hatte wahrscheinlich die von Phädon aus Elis gegründete und von Menedemos nach Eretria verpflanzte elische Schule, die keine weitere Bedeutung gewonnen hat.

Das Bemerkenswertheste bei der ganzen Erscheinung der unvollkommen sokratischen Schulen ist nun aber dieses, dass sie alle alsbald ganz und gar gegen den ächten Geist des Sokrates auf den Weg der Selbstvernichtung, des vollen Stillstandes oder der nur noch scheinbaren rein sophistischen Bewegung des Denkens geriethen. Von dem erklärten Sensualismus der hedonistischen Schule versteht sich dieses von selbst. Vom Antisthenes wissen wir, dass er die Möglichkeit der Gegenrede, also des Diskurses aufhob, und nur das identische Urtheil d. h. die rein formale Exposition des Begriffes anerkannte. Dasselbe wird uns von der elischen Schule berichtet und nur mit andern Worten von der megarischen, die sich zudem in ihren weiteren Vertretern Eubulides, Alexinos (dem Erfinder vieler sophistischer Fangschlüsse), Diodoros Kronos, der die Möglichkeit der Bewegung und jede über die Wirklichkeit hinausgehende Möglichkeit bestritt, als offenbare Sophistik entwickelte. Diese

Erscheinung wird uns vollständig klar, sobald wir nur ins Auge fassen, dass, wenn die sokratische Begriffslehre nur formell genommen wurde, kein anderes Resultat sich einstellen konnte, denn die rein formelle Entwicklung des Begriffes ergibt nur das identische Urtheil. Wenn aber das Denken nichts anders thut, als beständig den Begriff zu wiederholen, so wird uns begreiflich, dass es zum principiellen Stillstand kommen muss. Weil nun aber die Begriffe zunächst nur im Namen, in der Sprache für uns vorhanden sind, so musste die Philosophie in letzter Instanz hier auf die Frage geführt werden, was es mit der Benennung der Begriffe in der Sprache auf sich hat. Entweder wird mit dem durch die rein formale Exposition des Begriffes principiell zum Stillstand gekommenen Denken auch die Sprache in reine Bedeutungslosigkeit und Willkühr sich auflösen, wie uns dies von allen jenen Schulen gleichmässig berichtet wird, oder es muss von hier aus eine neue den wahren Inhalt der sokratischen Lehre erfassende und sie weiterführende Philosophie gewonnen werden. Damit stehen wir an dem Punkt, wo Platon in die Philosophie eingegriffen hat. —

Die platonisch-aristotelische Philosophie.

Nachdem Sokrates in der beginnenden Unterscheidung des absoluten und relativen, welche in dem denkend erfassten Gottesbewusstsein als dem realen persönlichen Absoluten begründet ist, der Philosophie ihre wahre Aufgabe aufgeschlossen hat, ist das Denken, wofern es diese Aufgabe aufnimmt, nunmehr darauf angewiesen, die Lösung dieser Aufgabe, also das wirkliche höchste Ziel ins Auge zu fassen. Ohne nun an dieser Stelle voreilig schon unsere christliche Ueberzeugung als Maassstab anzulegen, werden wir doch rein geschichtlich genommen es von vornherein nicht wahrscheinlich finden, dass die wirkliche Lösung der Aufgabe nun sofort dem hellenischen Denken, so sehr es auch zu einem universalen Standpunkte sich emporgerungen hatte,

gelingen sein sollte, wie wir denn sehen, dass dem Platon, der zuerst die Lösung der Aufgabe auf sich nahm, sei's ergänzend, sei's bekämpfend Aristoteles sich gegenüberstellte, in welchem Gegensatze die hellenische Philosophie ihren Gipfelpunkt erreichte. Es folgt [hieraus, dass auch in dieser ihrer höchsten Erhebung die hellenische Philosophie nur eine strebende und ringende Entwicklung sein konnte, in der wir wie den Aristoteles nur in seinem Verhältnisse zu Platon verstehen können, so bei jedem einzelnen von ihnen den Process von dem Resultate, das erstrebte Ziel des Denkens von dem wirklich erreichten unterscheiden müssen. Die nicht wahrhafte Beachtung dieser thatsächlichen Lage ist es, was bisher der Kritik gefehlt und trotz alles Scharfsinns und aller aufgewandten Mühe keine wahre Erkenntniss der Philosophie des Platon und des Aristoteles hat zu Stande kommen lassen. Platon und Aristoteles selbst, namentlich der erstere, haben wahrlich nicht Schuld daran, wenn über sie so viele Missverständnisse entstanden sind. Wir werden daher die Philosophie des Platon und des Aristoteles so behandeln, dass wir bei beiden den Process ihres Denkens von dem Resultate unterscheiden.

Platon.

Platon, geboren zu Athen im Jahre 427, wurde, nachdem er schon vorher den Heracliteer Kratylos gehört und angefangen hatte die Laufbahn als dramatischer Dichter zu betreten, in seinem zwanzigsten Jahre Schüler des Sokrates, dem er sich von da an vollständig hingab. Nach dem Tode des Sokrates, bei dem Platon schwerlich bloß wegen körperlichen Unwohlseins nicht zugegen gewesen ist, begab er sich zunächst nach Megara zum Euklides und machte von dort aus weitere Reisen, vielleicht nach Jonien, sicher nach Cyrene, Aegypten und zuletzt nach Unteritalien, wo er mit den Pythagoreern (Archytas) nähere Verbindungen anknüpfte. Zu Syrakus von dem Tyrannen Dionysios,

den er durch seinen Freimuth beleidigt hatte, als Sklave nach Aegina verkauft und dort von seinen Freunden gerettet, kehrte er nach Athen zurück, wo er nun um das Jahr 383 in der Akademie seine öffentliche Lehrthätigkeit begann, der er mit einer zweimaligen Unterbrechung durch wiederholte Reisen zum jüngern Dionysios, den er für sein philosophisch-politisches Ideal zu gewinnen hoffte, bis zu seinem Tode (347) oblag.

Die eigentlich philosophischen Schriften Platons, die er, so nahe wie möglich in seinen Schriften an die Form der lebendigen Rede sich anschliessend, alle dialogisch abfasste, sind uns ohne Ausnahme und zwar in einem verhältnissmässig reinen und vollkommenen Zustande erhalten. Einige als unächt erwiesene geben für die Kenntniss der Philosophie Platons keinen wesentlichen Beitrag. Viel wichtiger ist der Umstand, dass mehre von Platon beabsichtigte Schriften fehlen, nicht weil sie verloren gegangen sind, sondern weil Platon sie nicht ausgeführt hat; nämlich vor allen der *Philosophos*, welcher nichts geringeres als die positive Grundlegung der Philosophie Platons enthalten sollte, und der *Hermogenes*, welcher mit dem *Timäos* und dem nur angefangenen *Kritias* die an die *Republik* sich anschliessende Trilogie ausfüllen sollte. Auf die von *Aristoteles* aufgezeichneten aber verloren gegangenen mündlichen Vorträge können wir desshalb so grosses Gewicht nicht legen, weil wir wissen, dass Platon bis zum Ende seines Lebens an der schriftlichen Ausarbeitung seiner Gedanken gearbeitet, er also auch das wichtigste, was er für die schriftliche Aufzeichnung reif hielt, sicher in seinen Schriften niedergelegt hat. An eine absichtliche Geheimhaltung und eine esoterische Lehre ist von fern nicht zu denken. Diese Schriften des späteren Alters haben um so mehr die Voraussetzung für sich, den wesentlichen Kern der platonischen Philosophie vollständig zu enthalten, je mehr diese spätere schriftstellerische Thätigkeit im Widerspruche steht mit der Zurück-

setzung, die er ihr im Anfange seines Lehramtes nach Zeugnis des Phädros zu Theil werden liess. Wir dürfen also die Zuversicht hegen, in den Schriften Platons die vollständige uns zugängliche Quelle seiner Philosophie zu besitzen, die wir desshalb vor allen, ja im Grunde als allein maassgebend für unsere Kenntniss derselben betrachten müssen.

Wenn wir nun ferner die in diesen Schriften selbst rein objektiv vorliegenden Thatsachen beachten, so ist es auch nichts weniger als unmöglich, einen sicheren Anhalt für den Entwicklungsgang der Philosophie Platons aus ihnen selbst zu gewinnen, gegenüber den Verwirrungen, worin die Kritik durch die unbegründete Annahme, dass der Phädros die Reihe der platonischen Dialoge eröffnen sollte, versetzt worden ist. Thatsache ist, dass Platon selbst durch direkte Verknüpfung zwei grössere Complexe in der ganzen Reihe seiner Schriften hervorgehoben hat, welche zusammen schon allein dem Umfange nach die bei weitem grössere Hälfte derselben ausmachen. Der erste dieser Complexe wird gebildet durch den Theätetos, Sophistes, Politikos und den fehlenden Philosophos, zu welcher Reihe wir auch noch, wenigstens dem Inhalte nach, den Kratylos als Einleitung und den Parmenides als Abschluss zählen müssen. Der zweite Complex wird gebildet durch die zehn Bücher der Republik, den Timäos, den angefangenen Kritias und den fehlenden Hermogenes und zwar so, dass wir für das hier Fehlende mit guten Gründen die zwölf Bücher der Gesetze substituiren können. Diese beiden Complexe verhalten sich aber so zu einander, dass in dem ersten die Ideenlehre als Grundlage der Erkenntnisslehre gesucht und entwickelt, in der zweiten auf Grundlage der gewonnenen Ideenlehre die ganze philosophische Anschauung aufgebaut wird, so dass, schon abgesehen von allen sonstigen äusseren Gründen, nach einem gesunden Urtheil die erstere Partie der zweiten vorgeht. Die noch übrigen eigentlich platonischen Dialoge der Phädros, das Symposion, der Phädon und der Philebos

ordnen sich durchaus natürlich und angemessen als ein vermittelnder Uebergang zwischen jene beiden Reihen; die sogenannten sokratischen, in denen wir deutlich die sich aus dem sokratischen Standpunkte herausarbeitende platonische Anschauung verfolgen können, gehören ohne allen Zweifel vor die erste Reihe, welche die Grundlegung der platonischen Philosophie in der Ideenlehre aufweist. Wie diese Anordnung mit allen vereinzeltten Angaben und im Platon selbst enthaltenen historischen Andeutungen über die Abfassungszeit der einzelnen Schriften in vollster Uebereinstimmung ist, so entspricht sie auch dem äusseren Lebenslaufe Platons so, dass sie als die seine ganze philosophische Entwicklung begleitende schriftstellerische Thätigkeit sich durchaus natürlich in denselben einfügt.

Der Process der Philosophie Platons.

Am Schlusse des Kratylos, in welchem Dialoge Platon den Zusammenhang des Denkens und der Philosophie als der Forschung nach dem Wesen der Dinge mit der Namensgebung in der Sprache zum Gegenstande der Untersuchung genommen hat, wird die Lösung der philosophischen Frage von der tieferen Untersuchung über den Gegensatz im Principe des absoluten Seins und der absoluten Bewegung abhängig gemacht. Diese Untersuchung wird in der daran sich knüpfenden ersten zusammenhängenden Hauptreihe der dialektischen Dialoge (Theätetos, Sophistes, Politikos, an den sich der fehlende Philosophos anschliessen sollte, Parmenides) so geführt, dass als Ziel des Denkens klar und bestimmt die Ausgleichung oder Ineinsbildung der Begriffe des Seins und der Bewegung erkannt wird, wodurch allein das Absolute als ein solches Sein erfasst und für das Denken begründet werden kann, welches die Bewegung in sich hat und so als das in sich selbst lebende, denkende, geistige (persönliche, also wahrhaft reale) absolute Sein für die

Philosophie gewonnen wird. Dieses klar erkannte höchste Ziel vermag aber das Denken nicht zu erreichen, indem ihm die Begriffe des Seins und der Bewegung als solche oder absolut genommen incompatibel erscheinen, und so löset sich die intendirte metaphysische Ineinsbildung der realen Principe des Seins und der Bewegung in einen dialektischen Process der Ausgleichung der real gefassten Begriffe (Ideen) auf, indem die ursprüngliche Frage, wie die Bewegung so gut wie das Sein real gefasst werden könne, unvermerkt in die andere sich umsetzt, wie der Gegensatz des Beharrens und der Bewegung in dem Seienden erfasst werden könne. Hiebei schliesst sich Platon an die bisherige Entwicklung der Philosophie so an, dass er die Vielheit der Begriffe oder Ideen in Vereinigung mit dem einen Sein mit den Megarikern annimmt, aber nicht wie diese die Bewegung bekämpft, sondern dieselbe in den Process des Seienden einführt. Hiemit ist nun unvermeidlich verbunden, dass Platon der Negation, welche an sich in den reinen Begriff des absoluten Seins nicht gehört, eine Stelle in seinem so gewonnenen absoluten Sein einräumen muss, indem er ohne Unterscheidung des einen vom andern, ohne den Gegensatz, keinen Process, kein Leben im Seienden gewinnen kann. Dieses Sein, welches die Bewegung, diese Einheit, welche die Vielheit in sich hat, das ist die Idee und die Ideenwelt, das wahrhaft und ewig Reale im Gegensatze zu der vergänglichen Welt der Erfahrung, welche nicht ein blosser Schein, aber objektiv und subjektiv über den blossen Schein nur dadurch erhoben ist, dass sie an der Idee Antheil hat; objektiv und subjektiv, d. h. so wie die erscheinenden Dinge das, was sie sind, nur in soweit und desshalb sind, in wie weit und weil sich die Idee in ihnen verwirklicht, so können auch wir sie nur in soweit und dadurch wahrhaft erkennen, als und weil wir im Denken an der Schau und der Erkenntniss dieser übersinnlichen Realität der Dinge Theil haben. Ohne diese Realität ist unser an sich for-

males Denken gegenstandlos, die Dialektik wird ohne die Idee zur Sophistik.

Die Ideenlehre Platons ist also hervorgegangen aus dem Bruche in seinem principiellen Denkprocesse, worin er das Absolute durch die Ausgleichung des Seins und der Bewegung, der Einheit und der Vielheit, als das wahrhaft reale, ewig in sich selbst bestehende, lebendige, denkende und wollende höchste Sein, d. h. als den persönlichen Gott philosophisch erfassen wollte, welcher dann selbstredend als freie Causalität den genügenden Grund für das Werden und das Endliche in sich enthält; ein Bruch, der so lange im Denken unvermeidlich ist, als das Denken die Bewegung und die Mannigfaltigkeit nur als Abstraktion aus dem erscheinenden zugleich mit und vermittelt der Negation übertragen konnte. Dieser Bruch im principiellen Denkprocesse Platons ist der innere Grund des nicht erschienenen Philosophos, so wie hinwiederum diese Thatsache, dass Platon diese Spitze seiner Dialoge nicht geliefert hat, auf innere Vorgänge hindeutet, die allein den Schlüssel für ein wirkliches Verständniss seiner Philosophie uns geben können. Das, was Platon trotz dieses Bruches von der ewigen Wahrheit im ahnenden Denken erfasste, war freilich so viel und so mächtig, dass es vollständig hinreicht, uns den Schwung und die Energie seiner die empirische Wirklichkeit nicht verachtenden, aber überwindenden Philosophie zu erklären, aber es hat nicht hindern können, dass nicht Platon in dem ganzen Laufe seiner grossen philosophischen Entwicklung von dem deutlichen Bewusstsein begleitet war, dass er das höchste Ziel seines Denkens nicht erreicht habe. Nachdem er im Sophistes seine Position genommen hat, drückt er seine Stimmung unter andern in folgenden Worten aus, p. 259, A: „Was wir nun aufgestellt haben, dass das Nichtseiende sei, das muss man uns entweder durch einen überzeugenden Gegenbeweis widerlegen oder es mit uns aufstellen.“ ib. K: „Wenn einer diese Entgegensetzungen nicht

annehmen will, der muss untersuchen und etwas besseres als das gesagte aufstellen.“ Und wie er im Phädon vor dem zu grossen Vertrauen auf die Kraft des dialektischen Beweises warnt, welches in eine Verachtung alles Beweisens umschlage, so schliesst er den durchgeführten Beweis für die Unsterblichkeit der Seele aus dem Munde des Kebes mit den Worten: „Ich sage aber nicht, dass nicht noch vieles ist, was mich beunruhigt.“ Und in der Republik, p. 506, C., wo er so weit, wie er mit seinem Denken reichen konnte, den höchsten Gegenstand der Philosophie erfasst hat: „Aber, ihr Glücklichen, was das Wesen des Guten selbst sei, darüber wollen wir nun nicht weiter sprechen; denn das scheint mir das Maass unseres gegenwärtigen Versuches zu übersteigen.“ Diese wenigen Stellen müssen genügen.

Die Idee und die Ideenwelt war also nicht in der Weise die Grundlage und der Zielpunkt der Philosophie Platons, als ob er in der phantastischen Annahme eines ewigen intellektualen Gegenbildes der sinnlich erscheinenden vergänglichen Welt sich beruhiget hätte. Was die Idee von der Mannigfaltigkeit der aus der sinnlichen Erscheinung entsprungenen Vorstellung an sich trug, das war vielmehr das unwillkürlich ihr anhängende, was in ihr selbst dialektisch bekämpft werden muss, und dessen ist sich Platon so vollständig bewusst, dass sich der einzige Dialog, der die Ideenlehre ausdrücklich zu seinem Gegenstande macht, der Parmenides, in der schärfsten Exposition aller Einwürfe, welche sich gegen die Annahme von Ideen als einer Vielheit neben einander stehender übersinnlicher Wesenheiten erheben, mag man sie nun als eigentlich solche, oder als Gedanken (Gottes) oder als Ebenbilder der sinnlichen Dinge betrachten, ergeht. Und auch an dieser Stelle werden diese Einwürfe keinesweges genügend widerlegt, wie allein schon die Wiederholung dieser Einwürfe im Philebos beweiset, sondern nur den Beweis führt Platon, dass das Denken, um nicht zur Sophistik zu werden und dem Materialismus oder Nihilismus huldi-

gend sich selbst aufzugeben, sondern um nur selbst als formalster Process in der allergeringsten Denkbewegung möglich zu bleiben, die Idee als das, was den Gegensatz des Seins und der Bewegung, der Einheit und der Vielheit, überwunden in sich hat, aufrecht halten muss, wodurch dann allerdings der richtige Weg zur Ueberwindung der dialektischen Schwierigkeiten angedeutet ist. Die Idee und die Ideenwelt ist, wie der Glaube dem Christen, für Platon eine höhere unumstössliche Gewissheit, die er absolut über die dialektischen Einwürfe des Denkens nicht zu erheben vermag, ohne die aber alles Denken von vornherein unmöglich wäre.

So ist es denn die Erfassung und die Gestaltung des subjektiven Denkprocesses selbst, was wir in der platonischen Ideenlehre studiren müssen, wenn wir diese nicht von vorn herein missverstehen wollen. Zunächst sehen wir, wie Platon durch die Wiederaufnahme des principiellen Gegensatzes, an dem die erste Bewegung der Philosophie gescheitert war, in die Entwicklung eingreift. Jetzt, nachdem das Selbstbewusstsein, das Princip der Philosophie, als des subjektiven Faktors im Erkenntnissprocesse, im Sokrates sich gesammelt hatte, nicht um der objektiven und principiellen Frage des Denkens auszuweichen, sondern um die Position zur möglichen Beantwortung derselben zu gewinnen, konnte die Frage wieder aufgenommen werden, und schon diese Möglichkeit, schon der blosse erste Versuch des Denkens, den Gegensatz des Seins und der Bewegung, des Eins und des Vielen im Absoluten als aufgelöset und überwunden zu erkennen, trug die Vernichtung des Sensualismus und Materialismus einerseits, und des sophistischen Spieles mit blossen Gedankenformen anderseits in sich. Wie Platon den Sensualismus, in den das Princip der absoluten Bewegung, der nur die Stofftheile als wirkliches unterstehen, sich ausgestaltet hatte, siegreich überwindet, indem er beweiset, dass beim Principe der absoluten Bewegung auch nicht einmal eine Wahrnehmung zu Stande kommen kann, die Thatsache der sinnli-

chen Wahrnehmung selbst also, welche auf die bewusste Seele, als das beharrende im Wechsel der Erscheinung zurückführt, die erste Instanz gegen den Sensualismus bildet, so gewinnt er der Abstraktion der Eleaten gegenüber die realen Objekte für das Denken, welches ja nur dadurch ist, dass es ausser der absoluten Gebundenheit durch das individuelle der jedesmaligen sinnlichen Erscheinung sich stellt und das allgemeine im Begriffe erfasst. Dabei konnte nun wohl Platon in dem negativen Theile seiner Erkenntnisslehre im Theätetos den Sensualismus und Materialismus so niederkämpfen, dass er ihm für alle Zeiten den Todesstoss gegeben hat, aber er hätte die principielle Ausgleichung der Begriffe des Seins und der Bewegung wirklich vollziehen, er hätte auf den negativen Theätetos den positiven Philosophos wirklich folgen lassen müssen, um nach dieser Seite hin dieselbe klare Position zu gewinnen, wie nach jener. So aber bleibt, indem der abstrakte Begriff des Seins mit der Vielheit der Ideen, die sich als Reflex aus der Erscheinung doch nie verleugnen können, nur wie von aussen erfüllt wird, doch immer dieses abstrakte Sein als die letzte Instanz für den Begriff des Absoluten bestehen und die Bewegung kommt eigentlich nur dem Denkprocesse selbst, der dialektischen Ausgleichung der Begriffe, die von dem Prozesse der Idee nun nicht mehr klar geschieden ist, zu Gute. Wäre es nun Platons Meinung gewesen, den subjektiven Denkprocess selbst in der dialektischen Ausgleichung der Begriffe als das sich selbst genügende, als das Absolute zu betrachten, so würde, er wie es auch in der That einen Augenblick schien, die Dialektik mit der Philosophie schlechthin identificirt haben. Eine solche Isolirung des subjektiven Denkens war aber für Platon noch nicht einmal möglich, weil das individuelle Denken noch durchaus innerhalb des allgemeinen Sprachbewusstseins stand, und so ist es grade die Reflexion auf das Wesen der Sprache, die Platon in der äussersten Noth seines sich zersetzenden Denkens den festen Halt gewinnen lässt. Hatte er vorhin

die Anlehnung des Denkens an die Sprache, insoweit man im Namen das Wesen der Dinge glaubte erkennen zu können, als unphilosophisch abgewiesen, so fand er jetzt in der rechten Erklärung des Logos, als der Verbindung vom Nomen und Verbum, die höchste Aufgabe der Dialektik und der Philosophie, die Ausgleichung des Principis des Seins und der Bewegung schon vorweg angedeutet und auf dieser Grundlage vollzog er den Abschluss in der Grundlegung seines dialektischen Processes im Parmenides, nur in der, der nothdürftigen Stellung dieses Abschlusses freilich vollständig angemessenen Weise, dass er den Satz in seiner allermindesten Form („Eins ist“, wo schon alles auf die reale Bedeutung des Seins zurückkommt) dem durchgeführten dialektischen Process zu Grunde legte, durch welchen er die nothwendige Annahme der Idee (der übersinnlichen Realität) für das Denken trotz der ungelöseten in ihr liegenden Schwierigkeiten bewies.

Abgesehen nun von diesem Anhalte, den das subjektive Denken durch die Anlehnung an das allgemeine Bewusstsein in der Erfassung des Logos gewann, entwickelte sich der individuelle Denkprocess Platons so, dass er auf die absolute Durchsetzung des an sich formalen dialektischen Processes in Ausgleichung der Begriffe des Seins und der Bewegung verzichtend, dafür die feste Unterscheidung des Relativen und des Absoluten, welches letztere jetzt freilich nicht mehr metaphysisch als das die Bewegung in sich habende Sein, sondern moralisch als das Gute erfasst und bezeichnet werden konnte, gewann. Dadurch scheidet sich dann die mehr poetisch-rhetorische und die mehr dialektische Richtung der Darstellung Platons, welche letztere in der Anwendung des Mythos ihre Ergänzung sucht, und der er vorübergehend in der Anlehnung der Ideenlehre an die pythagoreische Zahlenlehre einen neuen Halt zu geben versuchte. Während in jener Richtung die Idee als das überzeitliche, überräumliche, überdialektische, überwesentliche

(über alles, was im endlichen Sinne Sein heisst, erhabene) in sich selbst seiende Gute, Schöne, Wahre etc. definirt wird, durch Theilnahme an der die wie immer im nähern zu bestimmen sein mag, allein alles endliche und vergängliche Sein Güte, Schönheit, Gerechtigkeit etc. haben kann; kann nach der andern Seite die unbefriedigte dialektische Richtung nicht ruhen, unablässig an der Ausgleichung der nicht überwundenen inneren Widersprüche zu arbeiten, was dann endlich Platon nach Ueberwindung des Versuches, die Ideenlehre in die pythagoreischè Zahlenlehre aufgehen zu lassen (Philebos), zu dem Unternehmen der zusammenhängenden Darstellung seiner ganzen Philosophie führt, welches in der Republik und den sich daran schliessenden Dialogen zur Ausführung kommt.

Um nun diese letzte Wendung im Processe der Philosophie Platons richtig zu verstehen, ist es nöthig, eine neue Seite derselben in Betracht zu ziehen. Wir haben gesehen, wie Platon in der Grundlegung seiner Philosophie den Process der vorsokratischen Denkbewegung auf der jetzt gewonnenen höheren Grundlage im Bewusstsein wieder durchgemacht hat. Nun war aber die ganze Philosophie nur der Reflex dessen, was als das tiefste in der hellenischen Geschichte sich vollzog, der Bildung der Polis, der menschlichen Gemeinschaft auf sittlicher Grundlage. Es war eben das zum Bewusstsein gekommene sittliche Moment der Polis, was der Philosophie in Sokrates ihre wahre Begründung gegeben hatte. So musste sich auch der Ausbau der Philosophie Platons als ein idealer Neubau der Polis gestalten, auf der sittlichen Grundlage der Gerechtigkeit, die in Gott als dem überwesentlichen Guten begründet ist. Das ist der erhabene Grundgedanke, in den Platon seine ganze Philosophie so zusammenzufassen unternahm, dass er die Fragmente seiner in sich gebrochenen Entwicklung zu einem Ganzen fügte, ohne jene tiefsten nicht vollständig gelöseten dialektischen Widersprüche zu verleugnen, aber auch nicht gewillt, von neuem in sie einzugehen.

Die Abwege, auf welche Platon zur Durchführung seines sittlichen Ideals in der Menschheit theilweise gerieth, beweisen nichts so sehr, als den Ernst, womit er an dessen Durchführung dachte, und die Noth des natürlichen Denkens, ohne besondere göttliche Hülfe mit seinem Ideale durchzukommen. Das in der ihm möglichen Vollendung aufgestellte Ideal in der Republik erzeugte endlich durch die vergleichende Reflexion auf die Wirklichkeit den ersten Versuch einer Naturphilosophie im Timäos und den ersten Versuch einer philosophischen Geschichtsauffassung, welche letztere im ersten Theile der Bücher über die Gesetze enthalten ist, in denen Platon selbst sein politisches Ideal der Wirklichkeit näher zu bringen suchte.

Das Resultat der Philosophie Platons.

Die dialektische Untersuchung über das Wesen der Erkenntniss und die aufbauende Darstellung der philosophischen Anschauung selbst sind bei Platon, weil seine ganze Philosophie ein Process ist, nicht so von einander geschieden, dass wir den einen Theil als Process, den andern als Resultat schlechtweg behandeln könnten. Schon in die Reihe der dialektischen Dialoge drängt sich im Politikos der Versuch der idealen Construction der menschlichen Gemeinschaft ein, der dem Platon als ächtem Schüler des Sokrates von Anfang an unablässig vor Augen steht, und in der Republik kann Platon nicht umhin, den ganzen dialektischen Process seiner Ideenlehre, so weit er ihm irgend klar geworden ist, so einzuflechten, dass er die tiefste Grundlage des Ganzen bildet. Noch im Timäos unterzieht Platon, angesichts des Versuches eine wirkliche Naturphilosophie zu construiren, seine Ideenlehre einer so einschneidenden Untersuchung, dass er nur mit Mühe nicht an ihr irre wird; den Kritias lässt er unvollendet liegen, weil hier die ideale Richtung zur reinen Phantasterei zu werden drohte, und wer meint, dass in der tief sittlichen Auffassung der Geschichte,

wozu Platon in den Gesetzen nach Abbrechung jenes phantastischen Weges sich sammelt, die Ideenlehre verleugnet sei, der möchte von ihr noch sehr wenig verstanden haben. Aber andererseits ist der Process nicht eine solche haltlose heraklitesche Bewegung, dass sich in ihm nicht bestimmte Resultate für die Philosophie angesetzt hätten, nur können diese nicht wahrhaft erhoben werden, ohne die Abwägung der Bedeutung des dialektischen, des poetischen, des mythischen, endlich des sokratischen und pythagoreischen Momentes der Darstellung, die einander bedingend und ergänzend eben den Process constituiren, der einen reinen und festen dogmatischen Gewinn nicht zum Vorschein kommen lässt. Bei Ermangelung dieses Maassstabes ist es unmöglich, ohne Platon entweder zu viel oder zu wenig zu geben, die Resultate seiner Philosophie festzustellen.

Die Ideenlehre, in dem Sinne, dass man unter den Ideen eine Vielheit neben einander und neben den erscheinenden Einzeldingen stehender Wesenheiten versteht, ist nicht ein Resultat der Philosophie Platons. Sie ist vielmehr, so aufgefasst, nur das aus der Empirie entspringende dialektisch bekämpfte und bis zu einem gewissen Punkte dialektisch überwundene Vorstellungsmoment, welches sich dem reinen Denken anhängt, welches in dem das Sein und die Bewegung, die Einheit und die Vielheit in sich habenden Absoluten den voraussetzungslosen in sich ruhenden Gegenstand des Wissens zu erfassen strebt. Dieses Resultat des platonischen Denkens wird in der Republik so festgestellt, dass die Noesis, als dieses eigentliche philosophische Wissen, welches nach dialektischer Ueberwindung der Gegensätze des Endlichen in dem realen Unendlichen seinen Ruhepunkt gefunden hat, an die Spitze aller Erkenntniss gestellt, daneben aber als niedere Stufen, die auf jenes höchste Wissen zurückzuführen dem Denken nicht gelungen ist, das mathematische Verstandeswissen, das auf der Vorstellung beruhende Wissen und die sinnliche Wahrnehmung anerkannt

werden. Dieses höchste dialektische Wissen hat für das denkende Individuum seinen Halt in der Sprache, im Logos, der, wie er in der Rede als Verbindung vom Nomen und Verbum den höchsten dialektischen Gegensatz in den Kategorien des Seins und der Bewegung überwunden in sich trägt, so als der unhörbare göttliche Logos unterscheidend und gestaltend, organisirend im Ganzen der Welt waltet. In ihm geht uns das wahre Wesen der Idee auf, und die Lehre von der Wiedererinnerung ist nur die mythische Gestalt, welche der Gedanke vom Zusammenhange des Denkens des einzelnen mit der in der Sprache im Logos gelegenen allgemeinen objektiven Vernunft für Platon annehmen musste. Die wahre Definition des Logos als der Verbindung von Nomen und Verbum ist eines der festesten und wesentlichsten Resultate der platonischen Philosophie, obwohl schon Platon selbst sie dialektisch nur mehr in der einfachen Form des Satzes geltend machen konnte. („Eins ist“, wo die Unterscheidung der formalen und realen Bedeutung im „ist“ erst in der Untersuchung sich erschliesst.)

Was demnach im wahren Sinne Platons in der Ideenlehre eigentlich gewonnen ist, ist die im Selbstbewusstsein constatirte Ueberzeugung von der antisensualistischen und antimaterialistischen Natur des Denkens, die Gewissheit, dass das Denken thatsächlich sich selbst aufhebt, wenn es nicht in dem übersinnlich realen seinen Gegenstand findet. Hiemit ist gegeben die wenigstens anfangende richtige Unterscheidung des formalen und idealen im Denken. Das allgemeine, der Begriff, worin das Denken sich bewegt, kann nicht bloß ein subjektiv-formales sein, weil eben damit dem Denken der wirkliche Gegenstand geraubt, das erscheinende individuelle als das wahrhaft reale constatirt wäre, welches ja vielmehr nur das Symptom der in ihm erscheinenden Realität ist und gar nicht Gegenstand der Erkenntnis werden könnte, wenn nicht das übersinnlich-reale, die Idee ihm vorausläge. Diese erreichte, obwohl nicht durch-

geführte Unterscheidung des subjektiv-formalen und des objektiv-realen im Begriffe und im Denken spricht sich nun am klarsten aus im Begriffe der Negation, des Formalbegriffes per eminentiam, dessen formale Natur Platon schon da im Sinne hatte, als er dem Nichtsein, um die absolute Einfachheit des eleatischen Seins zu brechen, als Anderssein einen Antheil am Sein vindicirte und die er später zum sachlich klaren Ausdruck brachte. Noch einen Schritt weiter that er in dieser Richtung, indem er Raum und Zeit, deutlicher jedoch letztere als ersteren, auch dialektisch als Formalbegriffe erkannte, so wie er im poetischen Schwunge der philosophischen Anschauung die Idee als das überräumliche und überzeitliche verkündet hatte. — In dieser Erkenntniss der wahren Natur des Denkens, als an sich formaler (dialektischer) Thätigkeit, die aber als solche in sich den absoluten Hinweis auf ein überdialektisches Reales enthält, ist ferner die schon bei Platon erfolgte Bestimmung des obersten Denkgesetzes begründet, welches er in negativer Weise der Sache nach ausspricht, (dass nämlich dasselbe in derselben Beziehung nicht thun und leiden, ruhen und sich bewegen könne), aber mit der ausdrücklichen Verwahrung vor der absoluten Gültigkeit desselben, eine Verwahrung, die ihren Grund in dem Bewusstsein hat, dass das formale Gesetz des Widerspruchs nothwendig einer realen Ergänzung bedarf. — Diese ganze wahre Intention der Ideenlehre, die in diesem Sinne, als die wahre Natur des Denkens ausdrückend, ein ewig unveräusserlicher Gewinn der Philosophie ist, hat nun schliesslich Platon auf dem Höhepunkte seiner constructiven Darstellung in der Republik in dem so fein und wohlüberlegt ausgedachten Bilde von der Höhle als die Entfesselung Reinigung und Umkehr des Denkens aus der sinnlichen Befangenheit seines natürlichen Zustandes bezeichnet, wobei ich noch einmal bemerke, dass, wenn die erscheinenden vergänglichen Dinge als blosse Schatten bezeichnet werden, ihnen damit nicht die Realität,

welche die Empirie ihnen beilegt, abgesprochen, sondern nur eine solche Realität zuerkannt wird, welche in der übersinnlichen Realität der Idee ihren Grund hat, und eine andere giebt es eben nicht. — Diese Forderung und dieses Gesetz der Umkehr, welches das an sich formale Denken nöthiget, um nicht zur leeren Form, zur Sophistik zu werden, ein übersinnlich-reales, ein absolutes Sein zu setzen, welches den höchsten dialektischen Gegensatz des endlichen Denkens überbietet, ist es also, was Platon schliesslich als das eigentliche Resultat seiner Ideenlehre festgestellt hat. —

Gehen wir nun zu dem Inhalte der Philosophie selbst über, so müssen wir zunächst die im Denken erfasste und festgestellte Unterscheidung des realen Unendlichen und des realen Endlichen, so dass jenes mit dem Begriffe des persönlichen Gottes, dieses mit dem Begriffe des durch den Willen Gottes gewordenen, also geschaffenen, zusammen fällt, als die wirkliche höchste Intention, wenn auch nicht als ein vollständig erreichtes Resultat der Philosophie Platons bezeichnen. Jenes absolut seiende, Leben Denken Bewegung in sich habende, welches im Sophistes gesucht wird; jener höchste Gott in der mythischen Darstellung des Politikos, welcher allein die Bewegung in sich hat, die alles andere von ihm empfängt; jene sich selbst bewegende Seele (Geist), die selbst ewig der Urheber alles gewordenen ist nach dem Phädrus; jenes überzeitliche überräumliche überdialektische Gute und Schöne, welches die Götter und Menschen in der poetischen Erhebung schauen; jene königliche Vernunft, welche im Philebos als der Erzeuger der Ursache, die in der Schöpfung die Ideen mit dem Stoffe verbindet, dargestellt wird: es ist ein und dasselbe mit dem überwesentlich seienden Guten der Republik, welches, wie die Sonne abbildlich im sichtbaren, so alles Leben und Licht ursprünglich in sich hat, das eine höchste Wesen, der eine lebendige persönliche Gott, der dann im Timäos als der Schöpfer der Welt und in den Gesetzen als die alles, auch das klein-

ste leitende, alles endlich nach der Gerechtigkeit entscheidende Vorsehung dem Materialismus und dem Deismus gegenüber schliesslich erwiesen wird. War auch Platon nicht im Stande, die absolut reine und richtige Erkenntniss Gottes als ein dogmatisches Resultat aus seinem philosophischen Prozesse zu ziehen, so bleibt doch die innigste und wesentlichste Verbindung des Denkens mit der Gotteserkenntniss, der Philosophie mit der Religion als ein festes und unveräusserliches Ergebniss seiner Philosophie bestehn. Das Denken und die wahre Gotteserkenntniss sind so wenig widersprechende oder nur auseinanderliegende Begriffe, dass jenes nur in diesem seine Wahrheit, seinen Halt, sich selbst finden kann. So ist denn auch die erste Aufstellung des wissenschaftlichen und philosophischen Gottesbeweises, (ausdrücklich weiset Platon den bloß ethnologischen und teleologischen als der Philosophie nicht genügend zurück,) ein Resultat der Philosophie Platons, und zwar in der Weise, dass zwar die einzige wahre Form dieses Beweises, die aus der formalen und dialektischen Natur des Denkens, welche die später in falscher Weise auseinandertretenden Momente des sogenannten ontologischen und des kosmologischen Beweises im Keime enthält, dem ganzen nachgewiesenen Prozesse des dialektischen Processes der platonischen Philosophie zu Grunde liegt, ohne dass er jedoch zu diesem formell abschliessenden Resultate hätte gelangen können; dass aber selbst die abgeschwächte Form, in welcher der Beweis auch formell in den Gesetzen vom Begriffe der Bewegung aus ausgeführt wird, das enthält, was Aristoteles später schärfer durchgeführt hat. Obgleich jene mangelnde Durchführung des philosophischen Gottesbeweises, den wir etwa in der Republik erwarten konnten, im tiefsten Grunde mit dem ganzen Wesen der platonischen Philosophie zusammenhängt, so dürfen wir doch dabei auch das nicht übersehen, wie sehr die Ueberzeugung Platons von dem, was überhaupt menschlicher Beweis in Betreff der höchsten Wahrheiten zu

leisten vermöge, mit im Spiele war. Die moralischen Bestimmungen über das Wesen Gottes, seine Unwandelbarkeit, seine Heiligkeit, seine Güte, seine Gerechtigkeit, seine gütige und gerechte, alles auch das kleinste umfassende Vorsehung sind nicht allein an sich so rein und so herrlich, sondern auch mit solcher Wärme und Innigkeit von Platon ausgeführt, dass über den ächt religiösen Grundcharakter der Philosophie bei Platon nur der sich täuschen kann, der eben absichtlich sich täuschen will.

Mit der Frage nach der philosophischen Gotteserkenntnis Platons hängt nun am nächsten zusammen die Frage nach seiner Auffassung der Verhältnisse der Welt zu Gott, der des Endlichen zum Unendlichen, und auch hier ist die entschiedene Antwort so, dass es freilich zu viel gesagt wäre, wenn man Platon den formellen Ausdruck der Schöpfungslehre vindizieren wollte, dass man aber mit jedem andern Ausdrücke, den man wählen möchte, um seinen Gedanken zu bezeichnen, viel weiter hinter der Wahrheit zurückbleibt. Es ist eben der Schöpfungsgedanke, der aber noch nicht zu seinem begrifflich-dogmatischen Ausdruck gelangen kann, was wir bei Platon in dieser Beziehung sehen. Im Hintergrunde der dialektischen Entwicklung steht fest die sokratische Auffassung Gottes als des Demiurgos, des Werkmeisters der Welt, welche dem Materialismus gegenüber aufs siegreichste vertheidigt wird. In der entscheidenden Stelle im Timäos wird die direkt gestellte Frage, ob die Welt geworden oder nicht geworden sei, mit kategorischer Entschiedenheit im Sinne der Schöpfungslehre beantwortet, indem der höchste Gott als der Schöpfer (Demiurg) sowohl der Götter als der Menschen dargestellt wird, und wenn wir auch wegen der mythischen Form des Timäos diese Entscheidung nicht gradezu als eine dogmatische ausbeuten dürfen, so ist doch nicht der mindeste Zweifel, dass auch die dialektische Auffassung den Schöpfungsgedanken als ihren wesentlichen Kern in sich trägt, sowohl in ihrer ursprünglichen principiellen Stellung,

wo die Ausgleichung des höchsten dialektischen Gegensatzes in der Realität des absoluten Seins gesucht wird, als auch in der späteren, wo die Ideenwelt dem Stoffe gegenüber als die Bedingung des Gewordenen, die schaffende Macht aber über diesem Gegensatze steht. Nehmen wir nun hinzu, dass Platon nirgends die Ewigkeit der Materie ausgesprochen, sondern nur mit dieser Frage sich an einer Schwierigkeit gesehen hat, die er vollständig zu überwinden nicht im Stande war, so wie dass er ausdrücklich die Güte Gottes als den Beweggrund der Weltgestaltung, um nicht zu sagen, Schöpfung, aufstellt, so kann man wenigstens über die wahre Intention seines Denkens nicht im Zweifel bleiben.

Fassen wir nun weiterhin das Gewordene selbst ins Auge, so müssen wir die Dreitheilung desselben als Geistiges, Körperliches und den Menschen als die Grundtendenzen des platonischen Denkens in Anspruch nehmen, durch deren Anerkennung wir einzig und allein einer der Wahrheit entsprechende Darstellung seiner Resultate in dieser Beziehung gewinnen können. Die Unterscheidung des sichtbaren und unsichtbaren, des geistigen und materiellen im Gebiete des Seins überhaupt ist eine wesentliche und durchschlagende Grundbestimmung des platonischen Denkens; nicht vollständig so klar ist der Gedanke erreicht, dass der Gegensatz des geistigen und materiellen dem Endlichen angehört, so dass also das Unendliche oder Gott eben auch über diesem Gegensatze steht und anderseits der Mensch als die Vereinigung dieses Gegensatzes im Endlichen erkannt wird, aber als die Intention des platonischen Denkens ist dieses unbedenklich aufzustellen. Wenn Platon Gott als die Idee des Guten fasst, so hat er dieses doch nicht gethan, ohne das Gute in diesem Sinne als das überwesentliche d. h. über alles, was im endlichen Sinne Wesenheit ist, erhabene zu bestimmen, und anderseits, wenn Platon auch mit der Frage von dem Ursprunge der Materie nicht ins Klare kommen kann, so beweiset das eben die Mühe,

welche er sich mit diesem Punkte giebt, dass er sie nach der Intention seines Denkens nicht als ewig anerkennen will; er sagt nicht, die Materie ist ewig, sondern es ist schwer im Denken zu erfassen, wie sie nicht ewig sei. Mit dieser nicht völlig überwundenen Unklarheit hängt es denn zusammen, dass die geistige Seite ihn bald durch die Idee oder das ideale Sein im allgemeinen, bald durch die Dämonen oder Götter des Volksglaubens (die durchaus bei Platon als geschaffene geistige, unkörperliche, über den Menschen erhabene Wesen zu verstehen sind), bald durch die Fixsterne gegenüber den Planeten, bei denen dann in der zusammenfassenden Darstellung der Republik auch jene untergebracht werden, vertreten sind. Auch der Begriff der Seele wird in diesem allgemeineren Sinne als Geistiges gebraucht, insbesondere jedoch für den Menschen reservirt. Viel klarer wird bis zu einem gewissen Punkte wenigstens der Begriff der körperlichen Seite des gewordenen Seins und der Natur als ein festes Resultat aus dem Prozesse des platonischen Denkens ausgeschieden. Der Stoff, welcher im Gegensatze zur Idee als die andere Bedingung des Gewordenen oder Erscheinenden aufgestellt wird, gehört also dieser höchsten Intention des Denkens nach in das Gebiet des Endlichen und wenn in der mythischen Darstellung des Timäos der schaffende Gott den Stoff in der ungeordneten Bewegung chaotisch vorfindet, so ist dabei der Hauptaccent auf diesen Punkt, auf den Begriff des chaotischen zu legen. Nach richtiger Combination könnte aus der Intention des platonischen Denkens als Erklärungsgrund für dieses Chaos nur ein irgend wie abnormer Vorgang auf Seiten der Idee gedacht werden; doch würde die Annahme eines solchen über die dem platonischen Denken gesteckte Grenze hinausgehen. Wenn wir aber sehen, wie er sich wegen der Verlegenheit, worin er sich hier befindet, einen Augenblick wenigstens nicht abgeneigt zeigt, zur Annahme einer bösen Weltseele im Gegensatze zu der guten seine Zuflucht zu nehmen, so beweiset

das wenigstens klar, dass er nicht im Stoffe als solchem den Grund der Unordnung und des Bösen zu setzen gemeint war. Eben so wenig hat Platon den Stoff mit der Negation identifizirt. Dieser Stoff ist vielmehr der an sich noch unbestimmte aber aller Bestimmung fähige indifferente Urstoff, aus dem durch Zahl und Gestalt (nach der Verschiedenheit der stereometrischen Grundformen, während die fünfte für das Ganze aufbewahrt wird) die elementaren Atome des Feuers, der Luft, des Wassers und der Erde gebildet werden, die dann, nicht den leeren Raum, sondern den Urstoff voraussetzend und nicht nach zufälligen oder nothwendigen Gesetzen mathematischer Combination, sondern nach den Zwecken der höchsten Vernunft mit einander verbunden, die Grundlage bilden, woraus die erscheinende Welt im Makrokosmos und Mikrokosmos, im Erdkörper Mineral, Pflanze, Thier bis zum Menschen, der das Ziel der Schöpfung ist, hinauf gebildet wird. Was den Makrokosmos angeht, so wird die Vorstellung bei Platon nicht vollständig klar. Während er nach der wahren Grundrichtung seines Denkens auf die heliozentrische Anschauung hingetrieben wird und noch in den Gesetzen seine Bedenken äussert gegen die Auffassung der Sonne als eines Irrsterns, während er in der mythischen Darstellung schwankt, bleibt er für die von ihm selbst jedoch durchaus nur als eine für die Wahrscheinlichkeit, nicht für die Wissenschaft berechnete Konstruktion des Timäos bei der gangbar gewordenen Vorstellung von der Erde als Mittelpunkt und den sie umkreisenden Sphären stehen.

Auch in der Ausführung des Einzelnen verwirrt sich die Auffassung, indem jene nicht klare Scheidung des geistigen und körperlichen hineinspielt. Wie die Sterne (Fixsterne) einerseits mit den Dämonen vermengt werden, so bieten andererseits die Thiere, namentlich die höheren, dem Platon ein so unerklärliches Phänomen, dass er sie sich kaum anders als durch die Annahme einer Seelenwanderung der Geister durch Thierleiber zu erklären im Stande ist, was von der gewöhn-

lichen Annahme einer Thierseele jedoch noch sehr verschieden ist. Die Weltseele ist aber fast nur ein mythisches Moment der Darstellung.

Es wird am besten sein, hier den wesentlichen und vielleicht wesentlichsten Grundgedanken der platonischen Philosophie einzufügen, dass der Geist und das Geistige gebunden und gehemmt ist, nicht durch sein Verhältniss zum Stoff an sich, — denn der Stoff an sich gehört ja zur Bedingung des gewordenen oder der endlichen Existenz, und im Phädrus wird ausdrücklich der grosse Gedanke ausgesprochen, dass die Seele (der Geist) Sorge habe für den Stoff, d. h. dass der Geist das den Stoff formirende Princip ist, — sondern durch ein wie immer zu erklärendes faktisch bestehendes Missverhältniss zum Stoffe, mythisch dargestellt als der vorzeitliche Flügelverlust der Seele, ein Gedanke, worauf der ganze Begriff der Philosophie als des Emporingens aus diesen Fesseln des gestörten Verhältnisses zur freien Anschauung des wahren und ewigen beruht. So führt uns dieser Gedanke zum Menschen, dem dritten Faktor des Endlichen zurück; denn im Menschen und im menschlichen Bewusstsein ist es eben, wo dieser Kampf zwischen dem Geist und der Materie ausgekämpft wird, wesshalb die Philosophie Sache des Menschen nicht Gottes ist.

Denn der Mensch findet sich empirisch und der Natur nach als die an den Leib gebundene Seele, als das an die Materie gebundene Bewusstsein. Aus diesem natürlichen Zustande strebt er empor zu seinem höchsten sittlichen Ziele in der Verähnlichung mit Gott, welches ihm die Philosophie als ein nur in der sittlichen Gemeinschaft der Menschen, dem Staate, als verwirklichter Idee der Gerechtigkeit und Abbild des ewig Guten in Gott, aufweist. So ergeben sich drei Hauptabschnitte für die Lehre vom Menschen, erstens die Lehre von der Naturgrundlage, zweitens die Lehre von dem sittlichen Ziele, drittens die Lehre von der verwirklichten Idee des Menschen in der Gemeinschaft

oder die platonische Anthropologie, die platonische Ethik und die platonische Politik.

Dass Platon den Menschen seinem Wesen nach als die Vereinigung von Geist und Stoff, Seele und Leib betrachtet habe, ist wieder eines von jenen in der Intention seines Denkens klar begründeten Resultaten, welche er gleichwohl zum dogmatischen Ausdruck zu bringen nicht im Stande war. Dass zunächst die Seele des Menschen eine individuelle selbständige Existenz ist, deren Ursprung aus Gott durch einen Schöpfungsakt Platon allerdings nicht eben so klar und siegreich erweisen konnte, wie er ihre Unsterblichkeit und ihre Bestimmung zur ewigen Seligkeit in der Vereinigung mit Gott bewies, ist eine bei Platon über jedem Zweifel erhabene Wahrheit. Keinesweges aber hat Platon mit der vollen Herrschaft der Seele über den Leib auch die volle Entfesselung der Seele vom Leibe als das moralische Ziel des Menschen aufgestellt; der Beweis für die Unsterblichkeit der Seele im Phädon findet seinen wahren Abschluss nur in der Annahme, dass die Seele im andern Leben auch wieder mit einem vollkommneren Leibe bekleidet sein werde, und die wenn auch nur mythische Annahme einer vollkommneren Erde als Wohnplatz für die Ewigkeit beweiset klar diese Grundanschauung Platons vom Menschen. Ebenso sind die im Prozesse seiner Philosophie hervortretenden Gegensätze zu verstehen, wenn das einemal im Schwunge der poetischen Schau die Seele den Körper vollständig zu absorbiren, das anderemal im Kampfe der Idee mit der empirischen Wirklichkeit die Dreitheilung der Seele als Vernunft, Muth, Begierde fast in die Dreitheilung des Leibes als Kopf, Brust und Bauch aufzugehen scheint. Als vorläufig angenommenes Resultat ist jene Dreitheilung der Seele oder des Menschen als Vernunft, Muth und Begierde (Sinnlichkeit) festzuhalten, in welcher aber jene Grundbestimmung des menschlichen Wesens sich wiederfindet. Denn die Vernunft oder der denkende und freie Geist steht als herr-

schendes dem blinden nur der Nothwendigkeit folgenden Naturtriebe der Sinnlichkeit gegenüber, und wenn wir dann in dem Muthe als dem mittleren das tiefste und recht eigentlich menschliche erwarten müssen, unserm Gemüth entsprechend, so hat Platon in der That in dem Centralbegriffe der Liebe, welche durchaus nur im reinsten annähernd christlichen Sinne zu nehmen ist, diese Seite ausgebildet. Vollständig ist der Natur nach dieser Begriff des Menschen nur im Manne dargestellt; die Philosophie sucht das Weib auf die gleiche Höhe mit ihm zu erheben; den Sklaven vermag auch sie nur als ein dienendes Werkzeug zu fassen. Hier stossen wir wieder auf die mit der Wirklichkeit ringende Idee; auch das Thier vermag sich Platon kaum anders als ein natürlich gebundenes Geistiges zurecht zu legen.

Auf dieser Naturgrundlage, aber sich abhebend von ihr, bildet sich durch den sittlichen Kampf der Idee die platonische Ethik. Das Princip der Ethik, der Wille oder die sittliche Kraft der Selbstentscheidung, welcher dem ganzen Prozesse zu Grunde liegt, kommt am Schlusse in den Gesetzen zur ausdrücklichen Anerkennung, und die Paradoxie des sokratischen Satzes, dass keiner freiwillig böse sei, wird ausdrücklich durch richtige Erklärung beseitigt, die zur Unterscheidung des legalen und des innerlich sittlichen Handelns führt. Das Ziel des sittlichen Strebens ist die Verähnlichung mit Gott und die Seligkeit in der innigsten Vereinigung mit ihm. Die Abweichung von dem sittlichen Ziele ist die Sünde, die theils als ein natürlich unvollkommner Zustand, (Krankheit oder Zwiespalt im Menschen,) theils als Sünde im engeren Sinne (Frevel) unterschieden wird. Auch jene beruht aber im letzten Grunde auf einer vorzeitigen Schuld und die Seelen haben, nach der mythischen Darstellung am Schlusse der Republik, die freie Wahl ihres Lebensloses. — Zum Ausbaue der Sittenlehre als Pflichtenlehre wird nur ein Anfang gemacht (in den Gesetzen),

die Tugendlehre, mit ausdrücklicher Unterscheidung einer scheinbaren und einer wahren, einer unvollkommenen und einer vollkommenen (philosophischen) Tugend, genauer ausgeführt. Auf Grundlage der anthropologischen Dreitheilung ergeben sich die vier sittlichen Cardinaltugenden, Klugheit, Tapferkeit, Selbstbeherrschung und Gerechtigkeit; sie müssen aber, um wahre und vollkommene Tugenden zu werden, in der Einheit ihrer religiösen Grundlage erkannt werden.

Das sittliche Ideal des Menschen kann sich aber der Natur des Menschen gemäss nicht im einzelnen für sich, sondern nur in der Gemeinschaft verwirklichen. Das ist die Idee des Staates als der verwirklichten Idee der sittlichen Gemeinschaft, die in der Menschheit ausgestaltete Gerechtigkeit. Sie organisirt sich als der Mensch im Grossen nach der Dreitheilung im einzelnen Menschen; Vernunft, Muth, Begierde, vertreten in den drei Ständen der Regierenden, der Krieger oder Wächter und der Erwerbenden, bilden einen grossen Organismus, in dem alle je nach ihrer Stufe an den Gütern des Ganzen Theil haben sollen, so jedoch, dass die Regierenden und die Krieger (Gesetzgebenden und Ausführenden) in demselben Maasse im Interesse des Ganzen des Genusses der niedren Güter sich entschlagen sollen, als sie in dem Ganzen höher gestellt sind. Um die Möglichkeit dieses Ideales durchzusetzen, nimmt Platon in der Republik theilweise seine Zuflucht zu unnatürlichen Auskunftsmitteln, Aussetzung missgestalteter Kinder, volle Theilnahme der Jungfrauen an den männlichen Uebungen, eine Art Güter- und Weibergemeinschaft, die aber nicht im Sinne eines ungezügelter sinnlichen Genusses, sondern im Sinne der von den höher Stehenden verlangten Entsagung und sittlichen Vollkommenheit gemeint ist, (für sie sollen die Familienbände nicht sein, weil diese durch Selbstsucht an das Irdische fesseln, dagegen sollen alle untereinander wie Schwestern und Brüder, wie eine grosse Familie sein,) und deren unleugbare Extravaganzen später (in der Einleitung zum

Timäos) ausdrücklich zurückgenommen werden. Um eine eigentlich politische Verfassung handelt es sich in der Republik nicht, sondern um ein sittliches Ideal; mehr Kirche als Staat in unserm Sinne, oder vielmehr Idee der vollendeten Menschheit (Aristokratie als Herrschaft der Besten).

Auch der Gegensatz der reinen Monarchie, wie sie im Politikos erscheint, und der durchgeführten Organisation in der Republik, die den wahren Sinn der Demokratie ausspricht, sind Gegensätze der Entwicklung, die schliesslich in den Gesetzen in der Ausführung des richtigen Verhältnisses zwischen der Obrigkeit und der Gemeinde ihre Ausgleichung finden. Wenn Platon bei der Ausführung der Idee zunächst die Hellenen im Auge hat, so ist das eine vernünftige historische Beschränkung, die dem universalen Charakter der Idee keinen Eintrag thut — dass aber diese Idee für Platon nicht etwa ein Phantasiespiel, sondern tiefste sittliche Wahrheit war, das ist das erste und nothwendigste, was wir festhalten müssen, um eine richtige Erkenntniss der Philosophie Platons zu besitzen. Die Idee des Staates, d. h. das Ideal der Menschheit, sagt Platon, ist wirklich in Gott und sie kann verwirklicht werden auf Erden, wenn nur einmal der rechte Lehrer von Gott durch die Umstände begünstigt dafür aufsteht. Platon sucht diese Umstände praktisch darin, dass der Sohn eines unumschränkten Machthabers für die Idee gewonnen werde; theoretisch findet er es in der Durchführung der rechten Erziehung im allgemeinen, die in den Gesetzen niedergelegt ist. Dabei ist aber der Blick fortwährend auf eine ausserordentliche Hülfe Gottes gerichtet.

Mit der Idee des Staates, als der verwirklichten Idee des Menschen in der Gemeinschaft, hängt schliesslich Platons Auffassung der Kunst auf's wesentlichste zusammen, mit der wir die ganze Darstellung seiner Philosophie um so füglicher schliessen können, weil wir damit an ihren Ursprung und Anfang wieder anknüpfen. Denn wie wir die Begründung der ächten Philosophie in Sokrates als die reflek-

tirende Seite desselben Bildungstriebes bei den Hellenen betrachten müssen, welcher bis dahin in der enthusiastisch schaffenden Kunst sich bezeugt hatte, — so dass beide im Begriffe der Polis ihren eigentlichen Gegenstand hatten — so war ja in Platon diese Umsetzung der Poesie in die Philosophie als das eigentlich charakteristische hervorgetreten. Eben darin liegt es nun freilich auch begründet, dass von der Ausbildung einer Kunstlehre, der Aesthetik als eines besonderen Theiles der Philosophie, noch nicht die Rede sein kann. Die Kunst ist ihm das ächte Thun, die Verwirklichung des Ideals. Insofern nun aber das Ideal die sittliche Idee des Menschen in der Polis ist, welche die Philosophie eigentlich im Leben verwirklichen möchte, welche sie aber nur wenigstens in der Schrift dargestellt zu sehen sich schon begnügen muss, so konnte die Kunst im gewöhnlichen Sinne für Platon höchstens nur die Bedeutung einer Vorbereitung oder eines Beiwerkes haben, ja er musste sie alles Ernstes bekämpfen, insoweit sie der innern Wahrheit der Idee die falsche Beruhigung eines nur äusserlichen und scheinbaren Ideals entgegenstellt. Die Gesetze nehmen jedoch auch hier die zu hoch gespannte Forderung der Republik einigermassen einlenkend zurück. Je mehr hienach die Kunstlehre im einzelnen bei Platon zurücktritt, desto mehr tritt ihm natürlich der Zusammenhang der Kunstidee mit der Hoffnung der einstigen und ewigen Vollendung des Ideals in den Vordergrund. Will Platon in seinem Idealstaate dem Epos und dem Drama gar keine Stelle mehr zuerkennen, weil eben der Staat selbst und das Leben im Staate das wahre Drama, die wahre Poesie ist, so verliert ihm für den Einzelnen alle sogenannte Poesie fast allen Werth, gegenüber der einen grossen Sorge des Lebens, die wahre Unsterblichkeit zu gewinnen. — „Gross ist der Kampf,“ sagt Sokrates im zehnten Buch der Republik seine scheinbare Verachtung der Dichter rechtfertigend, „gross und nicht so, wie er den Menschen erscheint, ob einer gut oder böse sei;

so dass es nicht recht ist, gefesselt durch Ehre Güter Aemter und selbst durch Poesie, die Gerechtigkeit und die Tugend überhaupt hintanzusetzen.“

Die richtige Auffassung Platons ist die Grundlage für das richtige Verständniss der ganzen weiteren Entwicklung der Philosophie. Ich stelle desshalb schliesslich die auch jetzt noch mehr oder weniger gangbaren Irrthümer in Betreff der platonischen Philosophie zusammen. Platon hat keine Ideen als für sich bestehende nebeneinander und neben, in oder über Gott bestehende Gegenbilder der erscheinenden Dinge gelehrt. Die Ideen Platons sind nicht substanzirte Prädikatsbegriffe. Pl. ist kein Phantast. Pl. ist kein Pantheist. Pl. hat keine Emanation oder Effulguration der Welt aus Gott gelehrt. Pl. ist kein Dualist. Pl. hat nicht die Ewigkeit der Materie gelehrt. Pl. hat nicht die Materie an sich als das Böse betrachtet. Pl. hat nicht die Materie mit der Negation identifizirt. Pl. hat nicht drei Seelen im Menschen gelehrt. Die Praeexistenz der Seele ist nicht ein platonisches Dogma. Die Weltseele ist nicht ein platonisches Dogma. Die Seelenwanderung ist nicht ein platonisches Dogma. Der zweideutige Begriff der platonischen Liebe ist nicht in Platon begründet. Alle diese tiefgreifenden Irrthümer über die Philosophie Platons, welche dieselbe bis dahin nicht zu ihrer rechten Würdigung haben kommen lassen, beruhen auf einer entweder ganz unkritischen oder nicht kritisch genug durchgeführten Auffassung seiner Schriften.

Der Lehrstuhl Platons in der Akademie wurde wie ein Erbstück zuerst von seinem Schwestersohn Speusippos (347—39) eingenommen, und so bildete sich eine akademische Schule, die aber von Platon neben einer höheren sittlichen Richtung kaum mehr als die Stelle, wo er gelehrt, und die daran geknüpfte Stiftung und Benennung bewahrt hat. Sie erhielt sich so lange das Heidenthum zu Athen noch bestand mit unselbständig wechselnder Richtung, wonach man

drei oder fünf akademische Schulen unterscheidet. Zur älteren Akademie gehören neben Speusippos zunächst dessen Nachfolger im Lehramte Xenokrates († 314.) Durch sie wurde die Dreitheilung der Philosophie als Dialektik, Physik und Ethik aus Platon festgestellt; weiterhin suchten sie die von Platon selbst versuchte aber nicht weiter gepflegte Verbindung der Ideenlehre mit der pythagoreischen Zahlenlehre weiter auszubilden. Ferner Heraklides der Pontiker, der als Astronom berühmt wurde, indem er die Axendrehung der Erde und die nur scheinbare Bewegung des Fixsternhimmels erkannte; Philippos von Opus, Polemon, Krantor, welche die Ethik im Sinne Platons pflegten. Die mittlere Akademie, durch Arkesilas (Gründer der zweiten Akademie, 316 — 241) und Karneades (Gründer der dritten Akademie) vertreten, bildete den fragenden und untersuchenden Charakter der platonischen Philosophie zur wissenschaftlichen Skepsis aus. Die neuere Akademie (Philo von Larissa, Begründer der vierten; Antiochos von Askalon, Begründer der fünften Akademie,) verliess wieder die skeptische Richtung, indem sie sich an die Peripatetiker und die Stoiker anschloss. Darnach ging die Schule in die neuplatonische Philosophie über.

Der Anstoss zur Fortentwicklung des Denkens, den Platon gegeben hatte, wurde nicht von dieser sich an Platon haltenden Schule, sondern von Aristoteles aufgenommen, der obgleich sein einzig wahrer Schüler doch als selbständiger Rivale, um nicht zu sagen Gegner, ihm gegenübersteht.

Aristoteles.

Leben und Schriften. Aristoteles, Sohn des Arztes Nikomachos, geb. zu Stagira in Thrakien im Jahre 384 v. Chr., kam achtzehnjährig nach Athen, um Platons Schüler zu werden, und blieb es bis zu dessen Tode 20 Jahre lang, obwohl schon während dieser Zeit anfangend eine selbständige Stellung zu nehmen. Nach Platons Tode begab er sich zu seinem Freunde Hermias, dem Fürsten von Atarneus und

Assos in Mysien, hielt sich nach dessen gewaltsamem Ende einige Zeit in Mytilene oder anderswo (vielleicht zu Chalkis, dem Stammorte seiner Mutter,) auf, und wurde dann als Lehrer Alexanders von König Philipp nach Makedonien berufen, wo er sich in seiner im Kriege zerstörten, aber auf sein Begehren von Philipp wiederhergestellten Vaterstadt einrichtete. Nach dem Tode Philipps, noch ehe Alexander, der ihm mit der dankbarsten Hochachtung ergeben blieb, den Feldzug nach Asien antrat, kehrte er nach Athen zurück, wo er im Lykeion seine Schule eröffnete, der er, zugleich seine Philosophie systematisch schriftlich bearbeitend, etwa 12 Jahre lang vorstand, die Natur dem Gedanken unterwerfend, während sein Zögling die Welt der hellenischen Bildung eroberte. Gegen das Ende seines Lebens zerfiel er mit dem seinen Leidenschaften sich überlassenden Alexander, — er selbst musste in den Unruhen, die nach dem Tode Alexanders sich erhoben, Athen verlassen, um einer von seinen Gegnern vorbereiteten Anklage zu entgehen, und starb zu Chalkis 322 v. Chr.

Die Schriften des A. sind uns nicht so klar und wohl erhalten, wie die Schriften Platons, überkommen; jedoch können wir nach dem jetzigen Stande der Kritik folgendes mit hinlänglicher Sicherheit feststellen. A. hat den Plan gehabt, die Resultate seines Denkens systematisch verarbeitet zusammenzustellen und diese seine abschliessende Arbeit ist uns der Hauptsache nach vollständig erhalten. Dem Plan liegt ursprünglich die Dreitheilung der Philosophie als Theorie, Poetik und Praktik (unserm Wissenschaft, Kunst und Leben entsprechend) zu Grunde, und der Theorie weiterhin die Eintheilung als Physik, Mathematik und erste Philosophie (Metaphysik oder Theologie), ein Schema, welches sich als ein Resultat der sokratisch-platonischen Entwicklung ergibt. Nach diesem Plane sehen wir aber das System nicht durchgeführt, wofür der Grund sicher nicht so in der fast unvollkommenen Form, worin uns die Schriften des A. überkom-

men sind, als vielmehr in dem unvollendeten und in der Arbeit sich entwickelnden Charakter der Philosophie des A. selbst liegt. Für die Logik, deren Herausarbeitung grade eins der wesentlichsten Verdienste des A. ist, ist in diesem Plane gar keine Stelle und insoweit sie darin aufgenommen ist, fällt sie mit der ersten Philosophie zusammen; für die selbständige Bearbeitung der Mathematik sehen wir bei Aristoteles kaum einen Ansatz. Dafür ist die Ethik und Politik, die offenbar der Praktik des ursprünglichen Planes entspricht, hinter die Physik eingeschoben; die Methaphysik nämlich, welche Aristoteles unvollendet hinterlassen hat, kann ihre wahre Stelle unmöglich da, wo sie jetzt steht, hinter der Physik haben. Von der Praktik des ursprünglichen Planes haben wir nur einen kleinen Theil in der Ethik, Politik und Oekonomik ausgearbeitet; wohin die Rhetorik nach dem ursprünglichen Plane gehören sollte, ist schwer zu sagen. Dazu kommen nun noch fortlaufende Zeugnisse in den Schriften selbst, die uns beweisen, wie Aristoteles während der Ausführung an dem Plane gearbeitet hat. Indem wir diese später im einzelnen zu verwerthen uns vorbehalten, können wir von dem ganzen Bestande unseres Aristoteles uns folgendes Bild entwerfen. Die erste Analytik (2 Bücher), welche die durchgeführte logische Schlusslehre enthält, die A. mit vollem Selbstbewusstsein als sein ihm eigenstes Werk bezeichnet, müssen wir als den Wendepunkt zur systematischen Darstellung seiner Philosophie betrachten, weil er hier erst das Organ seiner systematisch wissenschaftlichen Ausarbeitung gewinnt. Die mit der ersten Analytik später zum Organon zusammengeführten Schriften, nämlich die Kategorien, die Schrift vom Urtheile (von der Aussage, *περὶ Ἐκτενείας*) und die Topik einerseits wie die zwei Analytiken andererseits haben nicht gleichwerthige Beziehung zu dem Ganzen der systematischen Darstellung. Die Kategorien und die Schrift vom Urtheile, deren Aechtheit wir festhalten müssen, so wie die Topik sind frühere Schriften des A., die erst von

den späteren Anordnern mit den beiden Analytiken zusammen zu dem ganzen des logischen Organons verbunden wurden; die zweite Analytik hingegen ist offenbar von Aristoteles selbst mit Bezug auf die erste geschrieben und bildet als Methodenlehre den Uebergang zu der systematischen Ausarbeitung des realen Gebäudes der Wissenschaft, welches mit den acht Büchern der Physik beginnt. Diese sind nicht eine Naturlehre in unserm Sinne, sondern eine Untersuchung über die Bedingungen des natürlichen Seins im allgemeinen (Stoff, Bewegung, Raum, Zeit) und bilden also einen Scheidepunkt zwischen der Physik und Metaphysik, oder zwischen der Betrachtung des Seienden und werdenden, des Allgemeinen und des Besonderen; denn zu dem Gegensatze der Metaphysik gehört nicht allein die Natur im engern Sinne, sondern auch der Mensch und also auch die Ethik. Darnach scheiden sich für die Ausführung drei Partien: die Physik im engern Sinne, die Ethik und die Metaphysik, an welcher letzteren Aristoteles ohne Zweifel gleichzeitig mit der Ausführung der beiden anderen Partien und in beständiger Beziehung auf sie gearbeitet hat. An die acht Bücher physischer Vorlesungen schliessen sich nun zunächst die vier Bücher über den Himmel, d. h. über das Universum, deren drittes und viertes die Elementenlehre enthält, und daran die zwei Bücher über Entstehen und Vergehen, welche die Erklärung der einzelnen Wesen aus den Elementen vorbereiten. Hier geht nun wieder eine deutlich angezeigte Scheidung in der Ausarbeitung vor sich. In den Büchern vom Universum mischt sich noch metaphysisches und physisches unklar durcheinander, wie der Begriff des Seins in das sichtbare Universum aufzugehen scheint. Indem nun aber in den Büchern über Entstehen und Vergehen die Wendung zu den uns näher liegenden irdischen Erscheinungen genommen ist, so sehen wir den Aristoteles einen Augenblick stille stehen und im Anfange der vier Bücher der Meteorologie eine

Umschau halten, indem er einerseits zurückblickt auf das schon geleistete und anderseits das noch zu leistende ankündigt. Und wie Aristoteles eigentliche Himmelserscheinungen, wie die Kometen, die Milchstrasse zu den Meteoren rechnet, so ist die Meteorologie selbst gewissermassen eine Wiederholung der Bücher vom Himmel und ein neuer Ansatz, zur wirklichen Betrachtung des Individuellen in Pflanze und Thier zu gelangen. Dabei wird schon angedeutet, dass über Pflanzen und Thiere im allgemeinen und im besondern gesprochen werden soll. Darin dürfen wir die weitere Scheidung der Ausarbeitung in den Büchern von der Seele mit ihren Anhängseln, und in den Schriften von den organischen Wesen insbesondere angedeutet finden. Denn die Seele (als vegetative oder pflanzliche, wahrnehmende oder thierische und denkende oder menschliche Seele) ist dem Aristoteles das allgemeine Princip des organischen Lebens. Die vorhandenen drei Bücher von der Seele mit ihren Anhängseln: über Wahrnehmung, Gedächtniss, Erinnerung, Schlaf und Wachen, Träumen und Traumgesichter, Länge und Kürze des Lebens, Jugend und Alter, Leben und Tod, über das Athmen lehnen sich durchaus an die menschliche Seele an und bilden für Aristoteles wahrscheinlich den Uebergang von der eigentlichen Physik zur Ethik, sie würden auch wohl richtiger hinter den eigentlich physischen Schriften geordnet werden. Die ächte aristotelische Schrift über die Pflanzen ist uns verloren, und so ist die Ausführung der Naturwissenschaft im einzelnen für uns ganz an die von den Thieren handelnden Schriften geknüpft, nicht aber an die acht Bücher Thiergeschichten, welche wir als ein älteres Werk des Aristoteles, obwohl vielleicht von ihm selbst hier eingefügt, anzusehen haben, sondern vielmehr an die vier Bücher von den Theilen der Thiere, an welche sich die kleineren Abhandlungen von der Bewegung der Thiere, vom Gange der Thiere, von der Erzeugung der Thiere anschliessen. Am Anfange der Schrift von

den Theilen der Thiere findet sich wieder eine allgemeine wissenschaftliche Reflexion von der entscheidendsten Bedeutung, auf die wir später zurückkommen werden. Eine Anzahl der zu den physischen gerechneten Schriften, wie von der Welt, von den Farben, vom Hörbaren, Physiognomisches, acht und dreissig Bücher naturwissenschaftlicher Probleme, von den Atomen, über Xenophanes, Zenon, Gorgias sind entweder ganz oder wenigstens in der jetzigen Gestalt unächt oder stehen doch als vereinzelte Bruchstücke für uns da. Die ächten ethischen Schriften des Aristoteles sind die zehn Bücher der dem Nikomachos, seinem Sohne, gewidmeten Ethik; die neun Bücher der Politik und das erste Buch der Oekonomik. Die sogenannte grosse und die eudemische Ethik, so wie das zweite Buch der Oekonomik sind gewiss unächt. Die ächte Ethik und die Politik geben uns nicht ein fertiges System dieser Wissenschaften, sondern kritische Untersuchungen über ihren Grundbegriff. — Hieran schliessen sich für uns die drei Bücher der Rhetorik, wogegen die Rhetorik an Alexander sicher unächt ist; endlich die Poetik. — An den Schluss setzen wir die vierzehn Bücher der Metaphysik, von der wir wissen, dass Aristoteles an ihr bis an seinen Tod gearbeitet und sie nicht ganz geordnet und durchgearbeitet hinterlassen hat. Sie ist von späteren geordnet, so dass wir den mit dem zwölften Buche abgeschlossenen Plan des Aristoteles unzweifelhaft erkennen; dazwischen sind Vorarbeiten und Uebearbeitungen, die aber auch von der Hand des Aristoteles sind, eingefügt, und namentlich in den beiden letzten Büchern die Vorarbeiten des Aristoteles in Betreff der Ideenlehre zusammengefasst angehängt. — Wir sehen hieraus, dass wie gestört und unvollständig auch der systematische Plan des Ganzen vor uns liegt, und wie vieles uns auch von seinen ungeheuren Arbeiten verloren gegangen ist, in allen Haupttheilen der Wissenschaft uns doch die letzten Ausarbeitungen des Aristoteles vorliegen; und daher können wir

sicher sein, den Schlüssel für das Resultat seiner Philosophie in unsern Ausgaben zu besitzen, wenn wir auch den Process sicherer würden verfolgen können, falls uns seine früheren Schriften vollständiger erhalten wären.

Process der Philosophie des Aristoteles.

Wir finden den Aristoteles in seinen uns erhaltenen Schriften im Besitze einer Anzahl philosophischer Begriffe, mit deren Hülfe er den Aufbau der Wissenschaft vollzieht, nämlich die Tafel der Kategorien, die vier Arten des Gegensatzes, die vier Ursachen und die Begriffe der Dynamis und Energie. — Diese Begriffe müssen einerseits ein geschichtliches Resultat der ersten Denkentwicklung des Aristoteles sein, deren direkte Zeugnisse wenigstens anscheinend uns gar nicht mehr vorliegen; sie bilden aber anderseits die Faktoren des Processes, der sich in seinen vorliegenden Schriften vor unsern Augen vollzieht. Wir haben also bei Aristoteles einen zweifachen Process zu unterscheiden, den ersten, dessen für ihn feststehende Resultate jene Grundbegriffe sind und den zweiten, in dem er mit diesen sein Resultat aufbaut. Für den ersten sind wir auf das innere Verständniss des philosophischen Processes, wie Aristoteles ihn vorfand, angewiesen, wobei uns von vornherein das zur Seite steht, dass wir wissen, dass Aristoteles bei seiner philosophischen Thätigkeit durchaus von einer Reflexion auf die hinter ihm liegende geschichtliche Entwicklung ausgegangen ist.

Am klarsten ergibt sich die Tafel der vier Ursachen als eine einfache Zusammenfassung des bisherigen Resultates der Philosophie. Zeigen wir zuvor an einem einfachen Beispiele, wie in diesen vier Ursachen die wirkliche Erkenntniss eines Dinges bedingt ist. Zur Erkenntniss eines Hauses z. B. gehört erstens der Plan, die Idee, die Form, nach der das Haus ausgeführt wurde (formelle Ursache), zweitens der Stoff, die Steine, die zusammengefügt wurden,

1, 2,
3, 4.

2.

3. (stoffliche Ursache), drittens der Erbauer des Hauses (Bewegursache), viertens der Zweck, wozu es erbaut wurde, der, im Allgemeinen gesagt, immer das Gute ist. (Zweckursache.)
H. Von diesen vier Ursachen nun hat zwei schon die ältere Philosophie (vor Sokrates) aufgestellt, nämlich den Stoff und die Bewegung, die beiden andern sind aus der sokratischen oder platonischen Philosophie genommen. Die älteren Philosophen haben nur zwei Ursachen, die des Stoffes und der Bewegung, und auch diese nicht klar geschieden, die des Begriffes aber und des Zieles übersahen sie ganz. Dass in der formellen Ursache die platonische Idee steckt, liegt auf der Hand; Aristoteles bezeichnet sie sehr schwankend, als Idee (*εἶδος* und *ιδέα*) Form, Vorbild, Begriff (*μόρφη, λόγος*), Wesenheit (*οὐσία*), endlich mit dem von ihm eigenthümlich gebrauchten Terminus des *τό τί ἦν εἶναι*, worin die Form oder der Begriff als ein dem Einzelding voraus liegendes, aber in ihm sich verwirklichendes bezeichnet ist. Der Zweck und seine allgemeine Bestimmung als das Gute ist offenbar das Grundprincip des Sokrates. An einer Stelle versucht Aristoteles die vier Ursachen auf sechs zu bringen, was weiter keine Bedeutung gewinnt; wichtiger ist die Zurückführung der vier Ursachen auf zwei, indem die formelle Ursache, die bewegende und das Ziel oft ein und dasselbe ist, wie bei den organischen Wesen in dem Begriffe der Seele diese drei zusammenfallen. (de anim. II., 4, p. 415, 69.: „So ist auch die Seele nach den drei genannten wahre Ursache; denn sowohl Grund der Bewegung, als Endzweck, als auch Wesenheit ist bei den beseelten Leibern die Seele.“) Daraus ergiebt sich der aristotelische Begriff der Entelechie, als einer selbständigen Anfang und Ziel ihres Lebens in sich habenden Existenz.

Dieses Tendiren nach Zweitheilung in den Ursachen hängt zusammen mit der Tafel der Gegensätze, die durchaus nicht so leicht zu entwickeln ist. Dass der Begriff des Gegensatzes, dessen wir uns da bewusst werden, wo wir zwei

Begriffe nicht zugleich als Prädikate auf dasselbe Subjekt beziehen können, mit der Dialektik, wie sie durch Platon eingeführt ist, zusammenhängt, bemerkt Aristoteles ausdrücklich. Wenn ferner viererlei Gegensätze unterschieden werden, nämlich der Gegensatz der Beziehung (wie doppelt und halb), der der Entgegensetzung (wie schwarz und weiss, der konträre Gegensatz der späteren Logik), der des Habens und Beraubtseins (wie sehend und blind), endlich der des Widerstreits (wie: Sokrates ist gesund, Sok. ist nicht gesund), so ist sogleich zu bemerken, dass der Gegensatz der Beziehung, welcher Begriff auch unter den Kategorien eine Hauptstelle einnimmt, in der Tafel der Gegensätze gar keine weitere Entwicklung findet. Das hat seinen Grund in nichts anderm, als weil dies vielmehr der Punkt ist, wo alle Gegensätzlichkeit im Denken entspringt; der Zusammenhang des Gegensatzes überhaupt mit dem Relativen ist ebenfalls noch ein durchaus platonischer Gedanke. Die weitere Ausführung aber dieser Unterscheidung der Arten des Gegensatzes ist ganz das Werk des Aristoteles. Fragen wir aber nach dem Sinne und dem Principe dieser Eintheilung, so stossen wir wieder auf den Zusammenhang, den wir bei Platon zwischen den Begriffen des Relativen und der Unterscheidung des Formalen und Realen im Denken fanden. Der Gegensatz des Widerstreits nämlich, der allein nothwendig die Form des Urtheiles annimmt und allein das Eigenthümliche hat, dass das eine der beiden Glieder immerfort entweder wahr oder falsch ist, (denn, „dass Sokrates krank oder nicht krank sei, davon ist das eine immer entweder wahr oder falsch, ich mag sagen, dass Sokrates sei oder dass er nicht sei“) dieser Gegensatz ist offenbar der rein formale Gegensatz des Denkens (der sogenannte kontradiktorische Gegensatz, wo die reine Negation als solche heraustritt), wo desshalb auch nicht mehr als zwei Glieder sein können. Was nun der Gegensatz des Widerstreits fürs Denken formell, das soll der Gegensatz des Habens und der Beraubung (*στέρησις*) real

für die Sache sein, der höchste zweigliedrige Gegensatz, womit wir, um die Bedeutung der Sache zu sehen, sogleich die platonisch-aristotelischen Gedanken verbinden können, dass erstens jeder Gegensatz auf einem hinter ihm liegenden dritten steht, und dass zweitens alle reale Bewegung aus dem Gegensatze entspringt. Zwischen dem formalen Widerstreit und den realen Gegensätzen des Habens und der Beraubung liegt die Entgegensetzung in der Mitte; an sich ist hier die Unterscheidung vielfach; wie z. B. bei den Farben. Aber indem das Denken die äussersten Enden der Reihe nimmt, so sucht es auch hier einen höchsten zweigliedrigen Gegensatz zu gewinnen (wofür A. den neuen Ausdruck *ἐναντιώσις* bildet), der dann einerseits mit dem formellen Gegensatz des Widerstreites, anderseits mit dem realen des Habens und Beraubens zusammenfällt und so beide mit einander auszugleichen strebt, was aber nicht ausgeführt werden kann. — Diese ganze Entwicklung hat, wie bemerkt, den immer wiederkehrenden Gedanken, dass aller Gegensatz und jede Unterscheidung auf einem den Gliedern des Gegensatzes gemeinsamen dritten beruht, womit Aristoteles ganz auf der Grundlage der platonischen Dialektik stand, zu ihrem Anhalte. Aber schon hier offenbart sich die Verschiedenheit der Resultate. Platon, indem er von dem höchsten realen Gegensatz des Seins und der Bewegung ausging, wollte in seinem dialektischen Prozesse, diesen Gegensatz überschreitend, das absolute persönliche Sein gewinnen und wenn er es auch nicht erreichen konnte, so gab er doch nur scheinbar der formalen Negation, nämlich als dem Anderssein, eine reale Stelle in dem Prozesse; für Aristoteles, dem die Bewegung von vorn herein ein rein Formelles war, bekam die Negation als Beraubung eine reale Bedeutung und was ihm als gemeinsames drittes hinter dem Gegensatze lag, das gestaltete sich zu dem dunklen Begriffe der Hyle.

Indem wir nun zu dem Hauptpunkte, zu den Kategorien (*οὐσία, ποιόν, ποσόν, πρὸς τι, ποῦ, πότε, ποιεῖν, πάσχειν*

ἔχειν, κείσθαι) kommen, werden wir mit innerer Nothwendigkeit einerseits auf das Verhältniss des A. zu der Ideenlehre Platons und anderseits auf das Verhältniss des Denkens zur Sprache hingewiesen. Dass die Kategorien in irgend einer Weise auf das Verhältniss des Satzes zurückzuführen und aus der Reflexion über dasselbe entstanden seien, liegt offen vor; die Kategorien sind dem Aristoteles die aus der Satzverbindung gelöseten Begriffe. Anderseits hat die Polemik des Aristoteles gegen die Ideenlehre, wie er sie fasst, ihre Grundlage in dem Satze, dass das Prädikat kein Substanzbegriff sein könne. Aus diesen Reflexionen ergibt sich als Grundlage der Kategorienlehre und der ganzen aristotelischen Philosophie die Behauptung, dass die Substanz im eigentlichen Sinne (*πρώτη οὐσία*) d. h. das Einzelwesen nur Subjekt im Satze sein, dass hingegen, was von ihr im Prädikate ausgesagt wird, nur ein allgemeines und eben deshalb nicht ein für sich subsistirendes sein kann. Wir sehen nun gleich, wie dieses in den bei Platon verfolgten Zusammenhang einschlägt; es ist aber nothwendig, die Sache genauer aufzuweisen.

Die Kategorienlehre des Aristoteles ist auf dem Wege aus dem platonischen Denkprocesse hervorgegangen, dass wie metaphysisch der reale Begriff der Bewegung so grammatisch die reale Bedeutung des Verbums im Satze nicht festgehalten wurde. Wie der Begriff der Bewegung weggegeben wurde an das Werden der Einzeldinge, so die Bedeutung des Verbums im Satze an die unselbständige Bedeutung des Prädikates und die nur formale Copula. Daraus ergab sich mit nothwendiger Consequenz, dass wahre Wesenheit nur das ist, was wie in der Wirklichkeit reales Einzelding so im Satze Subjekt ist; und daraus ergab sich der Kampf gegen die so gefasste Ideenlehre, als ob Platon die unselbständigen Prädikatsbegriffe zu selbständigen Wesen habe machen wollen, während in Wirklichkeit bei Platon noch gar nicht die formale Beziehung des Prädikates auf das Subjekt, was

das Wesen des Urtheils, des subjektiven im Denkprocesse ausmacht, sondern der Begriff des Logos als Verbindung von Nomen und Verbum in seiner dialektisch-metaphysischen Bedeutung zu Grunde liegt.

Wir haben die einzelnen hier aufgestellten Behauptungen zu begründen. Was das Aufgeben des realen Begriffes der Bewegung, wie ihn Platon ins Auge gefasst hatte, angeht, so sehen wir den Aristoteles den Satz, dass Bewegung ihm ein reiner Formalbegriff sei (*οὐκ ἔστι κίνησις παρὰ τὰ πράγματα* Phys. 3, 1.), mit einem Nachdrucke verkündigen, der deutlich genug zeigt, dass er noch einen Gegensatz im Auge hatte. Aristoteles selbst hat immer daran festgehalten, dass Sein und Bewegung, so wie Eins und Vieles die absolut höchsten Begriffe seien, worauf alles andere zurückkomme. Sobald wie er nun den Begriff der Bewegung absolut an das einzelne werdende weggab, musste sich die ganze Fassung des Denkens anders gestalten. Bei Platon haben wir Sein und Bewegung als die höchsten Realbegriffe, die der dialektische Process im realen absoluten aufzulösen versucht, nach der Fassung des Aristoteles ergibt sich das Sein als das Absolute und die Bewegung als das Relative oder Gewordene. Das Sein wird eine leere Abstraktion und alle Wirklichkeit fällt dem Gewordenen, dem Einzelding anheim, das unmittelbar vorhandene, wahrnehmbare Einzelne (das *τόδε τι*) ist die wahre Wesenheit (*οὐσία πρώτη*). Aristoteles sinkt einigermassen wieder zurück in den vorsokratischen Gegensatz, den Platon wenigstens hatte überwinden wollen. Er folgt darin, wie auch in anderm, wie wir sehen werden, dem Strome des natürlichen Denkens, welches unwillkürlich immer zum Sein, als dem schlechweg höchsten Begriffe drängt, während nur die kräftigste philosophische Erhebung des Denkens zu dem dialektischen Gegensatze des Seins und der Bewegung, wie er in der Sprache als Gegensatz von Nomen und Verbum ausgeprägt ist, gelangen konnte.

Sehen wir jetzt auf diese andere Seite. Dass im Be-

griffe der Substanz als der ersten Kategorie die sprachliche Kategorie des Substantivs hervortritt, ist ja klar genug. Auf der andern Seite aber liegt den vier Kategorien des Thuns und Leidens, des Habens und Liegens der Verbalbegriff zu Grunde. Dass man die beiden letzteren Kategorien gar nicht unterzubringen vermochte (so dass man sie neuerdings mit Plotin wieder geradezu auf die beispielsweise angeführten Begriffe *ὑποδέεται*, *ὄπλισται* beschränken will, was doch gradezu komisch ist) hat in nichts anderm seinen Grund, als weil man ihre Entstehung aus der Zerfällung des Verbalbegriffes nicht beachtet hat, wo dann das zweite Paar in einem ähnlichen Verhältnisse steht zu dem ersten, wie im ersten Paar selbst der zweite Begriff zu dem ersten. (Wie nämlich das Leiden dem Thun gegenübersteht, so steht das Zuständliche überhaupt dem Handeln gegenüber; und im Zuständlichen selbst ergiebt sich wieder die Differenz, je nachdem es ein menschlich gewirktes oder natürliches ist; wobei man beachten muss, wie die Sprache das Denken leitete. In diesen beiden Kategorien des *ἔχειν* und *κεῖσθαι* kommt nichts anders als die eigenthümliche Bedeutung des griechischen Perfekt Passiv zur Geltung und man beachte, dass auch *κεῖται* dieser Form angehört). — Aristoteles selbst fasst diese vier Kategorien noch unter den Begriff der Bewegung zusammen. Dass nun diese aus der Zerfällung des Verbalbegriffes entstandenen Kategorien zu gar keiner Bedeutung kommen, dass die beiden letzten auch gelegentlich ganz wegbleiben, erklärt sich ja von selbst; in der Auflösung des Verbalbegriffes hatte dieser ja seine Gleichberechtigung neben dem Substantiv verloren. Wie das Verbum nur formal gefasst wird, drängt sich alles in die Substanz zusammen. Im Substantivsätze, der die Form des Urtheils darstellt, ist das Subjekt der absolute Hauptbegriff und schon Platon war ja in der wirklichen dialektischen Anwendung des Logosbegriffes im Parmenides auf die Form des Satzes zurückgekommen, worin das Verbum substantivum den Hauptbegriff bildet.

Die ganze weitere Entwicklung der Kategorien bei Aristoteles erklärt sich in dieser Weise aufs Einfachste. War einmal der Subjektbegriff als Substanz und Einzelding in den Vordergrund gerückt, so ergaben sich sowohl nach sprachlicher Betrachtung als nach der Anschauung der Wirklichkeit als die nächst liegenden Begriffe die Qualität und Quantität. Nächst diesen hat nur noch die Relation für Aristoteles eine wirkliche Bedeutung. Diese vier Kategorien sind es, die immer voran stehen und die allein Bedeutung haben, die andern werden nur mit aufgezählt, ohne irgend welche Anwendung und Erklärung zu finden, selbst in der Schrift über die Kategorien nicht. Dabei ist nun das Auffallendste, wie das *πρός τι* mit den andern Kategorien in eine Reihe kommt; freilich ergibt es sich aus dem Prozesse von selbst, denn die Beziehung des Prädikates zum Subjekte ist's ja eben, worauf der ganze Process des Denkens beruht, und die Kategorien sind ja nur die aus diesem Prozesse gelöseten Begriffe. Aber eben dadurch muss doch auch zum Bewusstsein kommen, dass der Begriff der Beziehung selbst nicht ein Seiendes ist, dass er als ein reiner Formalbegriff nicht in die Reihe der Kategorien gehört, welche doch das Seiende umfassen sollen. Aristoteles empfindet das so stark wie möglich; kein Begriff hat ihm so viele Noth gemacht, als das *πρός τι*; es ist ihm das, was am wenigsten von der Substanz an sich hat, ja was weder der Möglichkeit noch der Wirklichkeit nach eine Substanz ist, (*οὔτε δυνάμει οὐσία οὔτε ἐνεργείᾳ* Metaph. 14, 1.), keine Bewegung kommt ihm zu; ohne Veränderung wird es grösser oder kleiner; es ist nur wie ein Nebenschössling und ein zufälliges an dem Seienden (*παραφύαδι γάρ τοῦτ' ἔσκει καὶ συμβεβηκότι τοῦ ὄντος*. Eth. Nikomach. I. 4.) — Es ist nichts anders, als die aufgebene Realbedeutung der Bewegung, was in dieser dem Denken wider Willen sich aufdrängenden Realbedeutung des reinen Formalbegriffes der Relation sich ausspricht. Ich übergehe vieles andere und

weise nur noch auf die eine immer gefühlte, aber nie gehobene innere Schwierigkeit der Kategorientafel hin, dass die Kategorien doch eigentlich die Prädikate (praedicamenta) sein sollen, und doch gerade die erste und vorzüglichste der Kategorien, die Substanz unmöglich als ein Prädikat gefasst werden kann. Man sieht deutlich wie die Philosophie hier unter der Herrschaft einer Macht steht, die weil sie in ihrer wahren Bedeutung nicht anerkannt ist, sie unwillkürlich über das intendirte Ziel hinaustreibt. Weil das Verbum als unselbständige Prädikatsbeziehung seine Realbedeutung ganz an das Subjekt als Substanz abgegeben hat, so kommt der Substanzbegriff selbst unter die Kategorien, die an sich ja nur das Prädikat bezeichnen. Ohne die Bewegung kann auch das Sein in seiner Realität nicht aufrecht gehalten werden; das wirkliche ist dann nur das erscheinende Einzelding, und das Denken, insoweit es auf den Begriff, das Allgemeine geht, gegenstandslos.

Diese Genesis der Kategorientafel wird uns nun noch ganz anders einleuchten, wenn wir einen Blick werfen auf die Geschichte der aristotelischen Polemik gegen die Ideenlehre, mit der sie ja aufs wesentlichste zusammenhängt. Platon suchte ja in seiner Ideenlehre nichts anders, als das Wesenhafte und Wahre, was das Denken in der Welt der Erscheinung nicht finden konnte, und Aristoteles scheint nun ganz auf die entgegengesetzte Seite zu treten, indem er die Wesenheit nur in dem erscheinenden Einzelding anerkennen will. Als Aristoteles nach Athen kam, lag die Ideenlehre ganz in dem Wuste ihrer pythagoreischen Umdeutung, wie sie von Platon selbst nur versucht, von seinen Schülern aber festgehalten wurde. Dieser naturalistisch-mystische Kram war sicher von Anfang an nichts für den klar denkenden empirisch angelegten Geist des Aristoteles. Er bekämpfte die Ideenlehre in dieser Form, aber indem er sie bekämpfte, arbeitete er sich tiefer in ihren wahren Sinn hinein. Er sah, dass hinter dieser Ideenlehre als Zahlen-

lehre etwas ganz anderes stecke. Die vollständigen Zeugnisse dieser Entwicklung sind uns in den beiden letzten Büchern der Metaphysik aufbewahrt. Wir sehen da, wie Aristoteles bis zu einem gewissen Punkte in der richtigeren Erkenntniss der Ideenlehre voran schreitet. Er scheidet die pythagoreische Zahlenlehre von der platonischen; bei der platonischen die der Schüler Platons von Platon selbst; bei Platon selbst endlich die Ideenlehre als Zahlenlehre von seiner eigentlichen Ideenlehre. Weiter ist er nicht gedrun- gen. Wir wissen nun, dass die eigentliche Ideenlehre Pla- tons selbst nur das unwillkürliche Resultat seines ursprüng- lichen, in sich gebrochenen Denkprocesses war; das hat Aristoteles nicht mehr erkannt. Es ist aber der Punkt, bis wohin er in den Process eingedrungen, ganz bestimmt be- zeichnet; es ist kein anderer, als der Parmenides. Wir wissen, dass im Parmenides Platon seine feste Stellung nach dem Bruche seines ersten Denkprocesses genommen hatte, indem er, die Ideenlehre in der ihm möglichen Fassung selbst aufs schärfste bekämpfend, zugleich ihre absolute Nothwendigkeit fürs Denken dialektisch begründete. Nun sind die Einwürfe des Aristoteles gegen die Ideenlehre im wesentlichen dieselben, wie sie Platon im Parmenides sich selbst gemacht hatte. Hierüber ist Aristoteles nicht hinaus- gekommen; das hinter dem Parmenides liegende ist ihm ge- rade so wie den heutigen Kritikern, die von vornherein in dem Resultate des Aristoteles befangen sind, vollständig unverständlich geblieben. Dafür liefert uns Aristoteles selbst noch die schlagendsten Beweise. Constant findet sich bei ihm im offenbarsten Widerspruche mit den vorliegenden Schriften Platons die Angabe, dass Platon zu der Ideen- lehre gekommen sei, indem er die sokratischen Begriffe mit dem herakliteischen Flusse der Dinge verbunden habe. Der dazwischen liegende principielle Process der versuchten Ausgleichung des parmenideischen Seins und der herakli- teischen Bewegung ist für ihn gar nicht da. Aber wie war

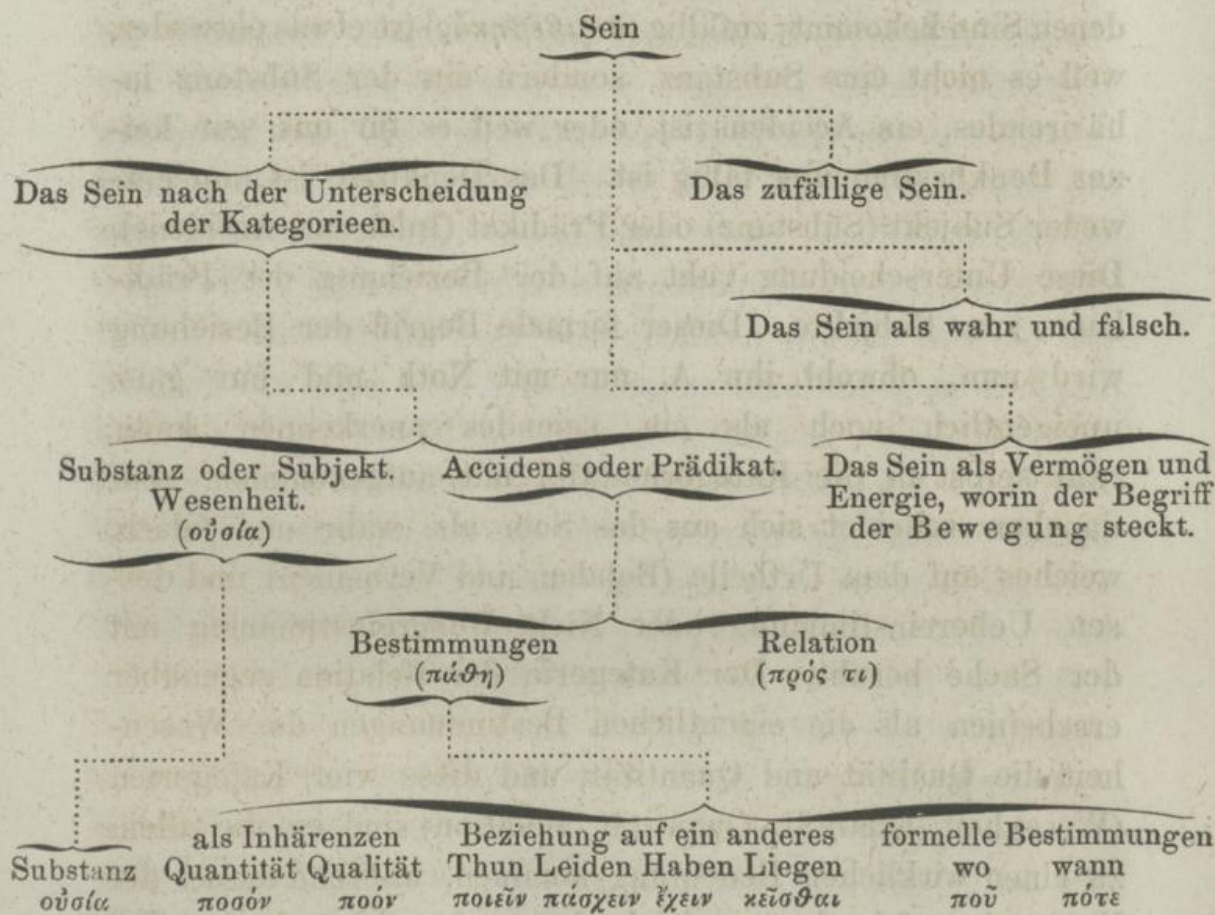
es nur möglich, dieses zu übersehen? Auch darauf erhalten wir vollständig Antwort. „Altväterliche Bedenken wegen des einigen Seins des Parmenides, sagt Aristoteles an einer anderen Stelle, habe die Ideenlehre veranlasst.“ Wir sehen also, schlechtweg unbeachtet ist jener principielle Process ihm nicht geblieben; aber der spottende Ton allein zeigt schon an, wesswegen er seine Bedeutung nicht zu erfassen im Stande war; wie er dann selbst weiter ausführt. Nämlich mit dem einigen Sein des Parmenides habe es nichts auf sich, weil man dabei die Vielheit des Seins nach den Kategorien nicht beachtet habe. Man sieht, Aristoteles war befangen in seiner Anschauung der Wirklichkeit, und dieser empiristische Sinn, den er von Haus aus mitbrachte, war es, der ihn am Verständnisse jenes principiellsten Processes hinderte. Es ist nicht der einzige Fall; in seiner ganzen Polemik gegen Platon, in den offenbarst vorliegenden Dingen erscheint er in einer ähnlichen Weise befangen. — Nun beachten wir jene schon mehrfach bemerkte Reduzirung des Logos auf seine mindeste Form im Substantivsätze und dadurch schon gewissermassen auf den Substanzbegriff; so wird alles klar. Noch einen andern wichtigen Punkt müssen wir hier gleich anknüpfen. Diese Bekämpfung der Realität der Ideen vom Standpunkte des als Urtheil umgedeuteten Satzes aus, weil nämlich das allgemeine als Prädikat keine Substanz sein kann, hängt bei Aristoteles aufs wesentlichste zusammen mit der Aufstellung des obersten Denkgesetzes, des Gesetzes des Widerspruches. Denn könnte das Prädikat ein Substantivbegriff sein, könnte ich sagen: Titus ist Cajus, so wäre die Identität der Begriffe aufgehoben. Und auch hier ist es wieder Aristoteles selbst, der uns in der indirekten Begründung jenes obersten Denkgesetzes für diesen Zusammenhang das ausdrücklichste Zeugniß giebt. Wir sehen, wie ganz und gar die innersten und entscheidenden Vorgänge in der Philosophie, an denen wir hier stehen, an einem Verständnisse der einfachsten Prozesse der Sprache hingen. —

Noch ist uns ein letzter Schritt übrig, um diese Genesis der Kategorientafel aus der einseitigen Wendung des Logosbegriffes unter Zersetzung des Begriffes der Bewegung in die erscheinende Wirklichkeit vollständig zu begründen, dass wir nämlich die Begriffe der Dynamis und Energie hinzuziehen. Der Begriff der Dynamis nämlich hängt wesentlich zusammen mit dem Stoffe, welcher als Substrat mit dem Subjekte (*ὑποκείμενον*) und der Substanz in eine zweideutige Verbindung tritt; der Begriff der Energie aber mit der Idee oder der Form und der Bewegung. *Ἔνεργεία* ist etwas nur dadurch, dass die Form oder Idee, die in soweit zugleich Bewegursache ist, im Stoffe sich realisirt hat. —

Bewegung ist nach dem spezifisch-aristotelischen Begriffe der Uebergang aus der Dynamis in die Energie, z. B. wenn aus dem ruhenden Samen die Pflanze sich entwickelt. Dieser aristotelische Begriff der Bewegung hat aber zu seiner Grundlage den nächsten Begriff der Bewegung als Ortsbewegung, die desshalb auch immer bei Aristoteles die erste Bewegung bleibt und bei der nach Aristoteles ewigen Bewegung der himmlischen Sphären einzig zur Anwendung kommen kann; einen Uebergang von der Dynamis zur Energie giebt es also nur, insofern es ein Entstehen der Einzeldinge giebt. So stellt sich die Sache durchaus klar heraus. Platon wie Aristoteles sind von dem nächsten Begriffe der Bewegung in seinem Verhältnisse zum Sein ausgegangen, aber während Platon den real gefassten Begriff der Bewegung mit dem absoluten Begriffe des Seins auszugleichen strebte, hat Aristoteles die formal gefasste Bewegung auf das Verhältniss der erscheinenden Einzeldinge beschränkt. Das unmittelbar wahrgenommene Einzelding (*τόδε τι*), das Sein im eigentlichsten Sinne (*οὐσία πρώτη*), welches im Satze nur Subjekt sein kann, ist nothwendig seinem Begriffe nach ein *ἐνεργεία ὄν*; es ist das Resultat der Bewegung, insofern die Bewegung den Uebergang aus der Dynamis in die Energie ist, und so sehen wir, wie die Substanz als Grundlage der

Kategorientafel nur dadurch gewonnen ist, dass wie sprachlich der Begriff des Verbuns in den des Prädikates, welches unselbständig dem Subjekte als der Substanz inhärrt, so sachlich die Bewegung in das erscheinende Einzelding aufgegangen ist.

Wir sind im Stande den ganzen Process zu übersehen, wenn wir uns einfach die Kategorientafel so vor Augen stellen, dass wir die neben der Kategorientafel herlaufende Einteilung des Seins mit aufnehmen. So ergibt sich folgendes Schema.



Wir sehen, das Sein ist der höchste Beziehungspunkt des ganzen Schemas; aber indem nach der einen Seite hin der allgemeinste Begriff des Seins bis zum Begriffe des lebendigen und wahrnehmbaren Einzelnen als der οὐσία πράτη sich condensirt, wird es als höchster Beziehungspunkt alles realen Gehaltes so sehr entleert, dass, wie Aristoteles

bemerkt, in diesem Sinne auch das Nicht-seiende als ein Seiendes bezeichnet werden kann (als logisch-formales Denkobjekt). Diese Entleerung des Seinsbegriffes vollzieht sich aber in fortschreitender Weise so, dass je mit einem Schritte ein Theil des Seienden fallen gelassen und nicht mit in die Kategorientafel, die doch alles Denken umfassen soll, aufgenommen wird. Gegenstand des Denkens ist nur, was unter die Beziehung von Subjekt und Prädikat fällt. Dadurch wird ausgeschieden das rein zufällige; so dass der Begriff „zufällig“ bei Aristoteles einen zweifachen ganz verschiedenen Sinn bekommt; zufällig (*συμβεβηκός*) ist etwas entweder, weil es nicht eine Substanz, sondern ein der Substanz inhärentes, ein Accidens ist, oder weil es für uns gar keiner Denkbestimmung fähig ist. Das Denkbare ist nun entweder Subjekt (Substanz) oder Prädikat (Inhärenz, Accidens). Diese Unterscheidung ruht auf der Beziehung des Prädikates zum Subjekte. Dieser formale Begriff der Beziehung wird nun, obwohl ihn A. nur mit Noth und nur ganz uneigentlich noch als ein seiendes anerkennen kann, zwar selbst in die Kategorientafel mit aufgenommen, aber daneben scheidet sich aus das Sein als wahr und falsch, welches auf dem Urtheile (Bejahen und Verneinen) und dessen Uebereinstimmung oder Nicht-Uebereinstimmung mit der Sache beruht. Der Kategorie der Relation gegenüber erscheinen als die eigentlichen Bestimmungen der Wesenheit die Qualität und Quantität, und diese vier Kategorien (Wesenheit, Qualität, Quantität, Relation) sind es, die allein zu einer wirklichen Bedeutung kommen, während ausser der Kategorientafel, aber zugleich sie ganz umfassend, der Gegensatz von Dynamis und Energie steht, indem, wie Aristoteles ausdrücklich bemerkt, jede Kategorie nach diesem Gegensatze gedacht werden kann, wodurch sich der in ihm sich versteckende Begriff der Bewegung als der die ganze Entwicklung beherrschende sich erweist. Der aufgebene Realbegriff der Bewegung ist in der erscheinenden Wirk-

lichkeit latent geworden, dadurch das Sein, die Substanz mit dem erscheinenden Einzelding identifizirt und das bloss Formale als seiendes aufgenommen. Das ist der Stand des Denkens in der Kategorientafel.

War es in der That eine schwere Arbeit, diesen ersten Process des aristotelischen Denkens, dessen Resultat seine philosophischen Grundbegriffe sind, aufzuweisen, so ist es nun um so leichter, den zweiten Theil des Processes zu verstehen, der sich in seiner uns vorliegenden systematischen Ausarbeitung seiner Philosophie vollzieht. Vor allen müssen wir festhalten, dass wir auch hier und zwar in allen einzelnen Theilen einen Process, eine originelle Denkentwicklung und nicht etwa ein systematisches Lehrbuch vor uns haben. Den Grund dafür besitzen wir in dem Verständniss des ersten Processes. Das wesenhafte Sein, die Substanz, die wahre Wirklichkeit ist das wahrnehmbare erscheinende Einzelding. Soll dieser Satz wahrgehalten werden und ist das wirklich der Sinn des Aristoteles, so sind wir ganz und gar auf den Weg des Materialismus gewiesen. Nun aber ist dieses nichts weniger als der wahre Sinn des A. Das Einzelding als solches ist ihm vielmehr gar nicht einmal Gegenstand der Erkenntniss, sondern nur insoweit in ihm der Begriff, die Idee, das Allgemeine sich darstellt; und alle wahrnehmbare Wirklichkeit ist nur wirklich geworden aus der Idee. So muss also der zweite Process sich rückläufig gestalten zu dem ersten. Wird also, nachdem Aristoteles in der Durchbildung der formalen Logik und der Methodenlehre in den Analytiken sich vollständig in den Besitz des Organes seiner wissenschaftlichen Arbeit gesetzt hat, nach der einen Seite hin in den physikalischen Schriften, oder um die Ethik, Politik, Rhetorik, Poetik gleich mit einzuschliessen, in der Herausarbeitung der Theorien für die empirischen Wissenschaften die Richtung aufs Einzelne und aufs Wirkliche verfolgt, so wird in grade entgegengesetzter Richtung zur Entwicklung der Kategorientafel in der Meta-

physik oder ersten Philosophie der allgemeine Begriff des Seins oder das Sein als solches in seiner Realität herausgearbeitet. Und mit diesem Entwicklungsgange hält nun genau gleichen Schritt die Art und Weise der Polemik gegen die Ideenlehre, die bei Aristoteles nicht etwa jemals einen überwundenen Standpunkt bezeichnet, sondern die ihn auf seinem ganzen Wege von Anfang bis zum Ende begleitet. In den Analytiken, wo Aristoteles die Höhe seiner formallogischen Entwicklung erreicht, fühlt er sich über der Ideenlehre so erhaben, dass er sie nicht allein als etwas dem logischen Denken unnöthiges, sondern mit einem unverkennbaren übermüthigen Spotte als ein kindisches Spielzeug des Denkens erklärt. So wie er aber an den realen Ausbau der Philosophie selbst geht, bildet die Ideenlehre oder der Kampf gegen sie wieder die Grundlage und zwar in der Weise, dass in der Richtung aufs einzelne und empirische hin die Idee selbst in demselben Maasse weniger betont wird, je mehr er in die reale organische Erfassung der Dinge eindringt (wie vor allen die Einleitung in die Bücher von den Theilen der Thiere zeigt); wohingegen in der Richtung aufs allgemeine und absolute hin, in der Metaphysik, der fortgesetzte Kampf gegen die Ideenlehre bis zu einem nahezu richtigen Verständnisse derselben sich verinnerlicht. Denn wenn A. (Metaph. VII. 16) der Ideenlehre schliesslich nur noch das zur Last legt, nicht dass sie übersinnliche Wesenheiten als für sich bestehende annehme, sondern dass sie das Gemeinsame der wahrnehmbaren Naturindividuen (denn von der Seele des Menschen oder wenigstens von dem *νοῦς*, dem eigentlichen Kern der Seele, gibt Aristoteles ausdrücklich zu, dass er ein *χωριστόν* sei) als solche setze, so ist offenbar, dass hier nur noch die eine Seite seiner eigenen falschen Auffassung der Ideenlehre, die er nie überwunden hat, das Hinderniss des vollständig richtigen Verständnisses bildet. —

Das Resultat der aristotelischen Philosophie.

Aristoteles verwickelte sich, um seine durchaus nicht klare Stellung durchzuführen, nach allen Seiten hin in eine Menge der schwierigsten logisch-metaphysischen Untersuchungen, die wir zum Verständnisse seines Denkprocesses zwar nicht entbehren, aber zu seinen Resultaten nicht rechnen können; diese lassen wir hier bei Seite liegen. Bei Zusammenstellung seiner wirklichen Resultate müssen wir als obersten Gesichtspunkt die Unterscheidung der formalen und realen Seite der Philosophie fest halten, die Aristoteles zwar nicht bis zur bewussten Klarheit für die Philosophie herausbildete, deren relative Fortbildung aber durchaus den Fortschritt bezeichnet, den er in der Philosophie gemacht hat. Aristoteles gewinnt zunächst den sachlichen Ausdruck für diese Unterscheidung, nur noch nicht so, dass er einen Terminus bestimmt fixirt, und zwar am allerwenigsten das Wort Form selbst, was bei ihm durchaus reale Bedeutung hat. Die ausgeprägteste Bezeichnung für die Unterscheidung des formalen und realen ist, ob etwas bloß im Denken (*διανοίᾳ*) oder in der Sache (*ἐν χρήμασι*) sei, womit gradezu die Unterscheidung des formalen und realen in ihrem Wesen bezeichnet ist. Dahin gehört ferner der Ausdruck, dass der Begriff (logisch) jedenfalls eine Einheit in Bezug auf die unter ihn fallenden Individuen, damit aber die Frage noch nicht entschieden sei, ob er (metaphysisch) auch eine Einheit in den vielen sei (*ἐν κατὰ τὰ πόλλα* formal, *ἐν ἐν τοῖς πολλοῖς* real). Ferner die obwohl nicht ganz streng durchgeführte Unterscheidung der Ausdrücke für das, was wir im allgemeinen als Abstraktion bezeichnen, wo Aristoteles zwischen *ἀφαιρεῖν* und *χωρίζειν* so unterscheidet, dass jenes auf die subjektive Thätigkeit der Abstraktion, dieses auf die reale Setzung des Begriffes geht. Anderes übergehe ich.

Was nun ferner die Ausbildung der formalen Seite des Denkens selbst angeht, so ist es bekanntlich das Verdienst des Aristoteles; die formale Logik so ausgebildet zu haben,

dass sie das Organ für die ganze nachfolgende Entwicklung der Philosophie und der Wissenschaft überhaupt wurde. Der Sinn aber, in dem dieses von Aristoteles geschehen ist, ist noch eben so wenig genau und richtig erkannt, als die uns geläufige Bezeichnung der Sache der des Aristoteles entspricht. Rein und vollständig durchgebildet hat Aristoteles nur die Lehre vom Schlusse, welche er als Analytik bezeichnet, weil er hier der Sache nach vollständig zur Anerkennung des an sich nur formalen, das im Begriffe gegebene nur auflösenden Charakters unseres Denkens durchgedrungen war. Dass Aristoteles auch die Lehre vom Begriffe und vom Urtheile als die beiden andern Haupttheile der Logik ins Auge gefasst hat, zeigt der Anfang der ersten Analytik, wo er diese Punkte ausdrücklich zusammenstellt. Aber durchgedrungen zur rein formalen Behandlung auch des Begriffes und des Urtheiles ist er nicht, sondern, wie die Schriften von den Kategorien und der Aussage beweisen, in der unklaren Vermengung des formalen mit dem realen, welche ihn das formal-logische von dem metaphysischen und grammatischen nicht richtig scheiden lässt, hängen geblieben. Damit hängt es zusammen, dass bei Aristoteles der Begriff unserer formalen Logik noch auf die Bezeichnungen der Dialektik, der Logik und der Analytik vertheilt ist. In der Bezeichnung Dialektik ist das Bewusstsein der Anknüpfung der aristotelischen Denkhätigkeit an Platon bewahrt. Aber bei ihm ist keine Rede mehr von jener ursprünglichen Bedeutung der Dialektik, wo sie, von dem vollen Sinne des Logos ausgehend, durch Ueberschreitung des höchsten Gegensatzes im Denken, des Gegensatzes von Sein und Bewegung, das reale Absolute gewinnen will; höchstens bewahrt ihm der Begriff der Dialektik nur noch eine Erinnerung an die abgeschwächte Form jenes Gegensatzes in dem Gegensatze des Eins und des Vielen. Für gewöhnlich hat Dialektik bei Aristoteles nur noch den Sinn einer vorläufigen Untersuchung, wie er sie immer der abschliessenden Unter-

suchung vorausgehen lässt in der Behandlung der Schwierigkeiten (*ἀπορίαι*), die der betreffende Gegenstand dem Denken bereitet. Einen ganz ähnlichen Sinn hat das Wort Logik und logische Behandlung bei Aristoteles und dass er diese zwei Bezeichnungen für die vorläufige, der eigentlich wissenschaftlichen vorausgehende Untersuchung ausbildete, hat nur darin seinen Grund, dass mit dem Aufgeben des vollen Logosbegriffes und der Vermengung desselben mit dem Urtheile eben der Begriff (die Kategorie der Substanz und des Subjekts, denn der Begriff ist als solcher ausgedrückt Substantiv, und jedes Subjekt eben so nothwendig Substantiv) einseitig hervorgekehrt wurde; daher auch das Wort *λόγος* selbst jetzt immer entschiedener eben nur den Begriff bezeichnet. Logische Behandlung heisst dem Aristoteles die vorläufige Betrachtung der Sache nach dem gegebenen Begriffe, namentlich gegenüber der genauern Beobachtung in der Natur, wie die dialektische die vorläufige formelle Behandlung bezeichnet. Wie sehr die ganze Denkhätigkeit des Aristoteles in der Sprache hängt und an sie gebunden ist, werden wir nebenbei aus diesem leicht abnehmen.

Das rein formale der Denkhätigkeit an sich liegt nun eigentlich im Urtheile, als der Beziehung der Begriffe auf einander, die als solche immer etwas subjektives, eine Thätigkeit des denkenden Individuums ist. Im Schlusse, als der Beziehung zweier Urtheile auf einander, kommt dieser formale Charakter aber im gesteigerten Maasse zum Vorschein, und es ist ja auch offenbar, dass zunächst nicht ein neuer Begriff, sondern nur ein neues Urtheil im Schlusse zu Stande kommt, indem die beiden Begriffe des Schlusssatzes in den Vordersätzen vorkommen müssen, wenn ein Schluss zu Stande kommen soll. Wenn nun Aristoteles einerseits erst in der Schlusslehre als Analytik den rein formalen Charakter des Denkens sachlich durchführt und doch zugleich nun, indem er allen Beweis auf den Schluss zurückführt, die Analytik zum eigentlichen Organon der realen wissenschaftlichen Er-

kenntniss erhebt, so hat das seinen Grund eben nur in dieser nicht rein durchgeführten Scheidung des formalen und realen. Der eigentliche Syllogismus nämlich als wissenschaftliches Organ kann nur schliessen von dem Allgemeinen auf das Besondere und hängt so genau zusammen mit jener Richtung auf das einzelne der Erscheinung, welche wir im Begriffe der ersten Wesenheit als das Dieses (*τόδε τι*) erblickten. Und nur dieser Theil der Schlusslehre ist von Aristoteles in absoluter Vollendung ausgeführt, welche Ausführung wieder ganz auf grammatischer Reflexion beruht. (Die Schlussformen beruhen auf der Beobachtung der möglichen Stellen, die der Mittelbegriff in den Vordersätzen einnehmen kann.)

Der streng wissenschaftliche Schluss selbst also würde eine Unmöglichkeit sein, wenn nicht dem Wissen eine höhere Voraussetzung, ein höchstes allgemeines vorausläge. Aber es gehört auch zu den allerklarsten und ausdrücklichsten Erkenntnissen des Aristoteles, dass allem Denken, allem Erkennen des Menschen eine höchste, nicht mehr zu beweisende, ewige Wahrheit vorausliegt. Der Schluss als Beweis ist ihm nur die vollendete wissenschaftliche Form des diskursiven Denkens; vor und über allem diskursiven Denken liegt die Wahrheit, die als solche nur geschaut werden kann, darauf kommt alle Theorie (*θεωρία*, Schau) zurück.

Die Induktion betrachtet Aristoteles als den umgekehrten Syllogismus, d. h. als den Schluss von dem einzelnen auf das allgemeine, was eben nur in soweit möglich ist, als wirklich ein allgemeines der Sache nach und, wenn auch nur dunkel, der Erkenntniss nach bei diesem Erkennen aus dem Einzelnen zu Grunde liegt. Hieraus sieht man, in welchem Sinne die Erkenntniss bei Aristoteles empirisch genannt werden könne, nicht als ob das Einzelne das allein an sich reale wäre, aus dem durch subjektive Denkhätigkeit das Allgemeine als ein rein formales gewonnen würde; son-

dern das Einzelne soll als realisirtes Allgemeines der Sache nach und für die Erkenntniss zum Bewusstsein kommen. —

In dieser nur theilweise klaren Herausstellung des formalen im Denken hat es ferner seinen Grund, dass Aristoteles in der Schlusslehre noch nicht den hypothetischen Schluss und in der Lehre von den Denkgesetzen wohl das Gesetz des Widerspruches und des ausgeschlossenen dritten, aber noch nicht das Gesetz des Grundes behandelt hat. Aristoteles wäre damit ja wieder auf die letzten Principien, auf die theoretische Erfassung der Unterscheidung des formalen und realen im Denken gestossen, wo ihm die Sache noch nicht klar war; wie er denn auch das oberste Denkgesetz in der Metaphysik entwickelt. Ueber den Widerspruch, in welchen sich das natürliche Denken durch den Gegensatz des Allgemeinen als einer inhaltlosen Form und dem Realen als einem nur individuell und materiell in die Erscheinung tretenden verwickelt sieht, ist Aristoteles nicht hinaus gekommen. Aber wie er sachlich die Herausstellung des Gegensatzes vom formalen und realen im Denken im Verhältnisse des allgemeinen zum besondern um einen wesentlichen Schritt weiter geführt hat, so hat er auch in der andeutenden Unterscheidung des subjektiven und objektiven in der Erkenntniss auf den Weg hingewiesen, in dem allein diese inneren Widersprüche überwunden werden können, und darin ist zugleich der platonische Grundgedanke von der Umkehr des Denkens conservirt. Aristoteles unterscheidet die analytische und synthetische Erkenntniss als den Weg von oben nach unten und den Weg von unten nach oben; das individuelle der Wahrnehmung ist das der Erkenntniss näher liegende, aber nur für uns; der Sache nach ist das allgemeine, der Begriff das der Erkenntniss zunächst liegende, und nur durch diese Unterscheidung des subjektiven und objektiven (des für uns und des in der Sache), des diskursiven und des intuitiven Erkennens können wir es verstehen, wie Aristoteles sich in solchen und

ähnlichen Widersprüchen bewegen konnte, wie dass einmal alle Erkenntniss vom sinnlich wahrnehmbaren ausgehen und das andere mal das sinnlich wahrnehmbare an sich gar kein Gegenstand der Erkenntniss sein soll, dass der Stoff geradezu zur Negation gemacht wird, und dennoch kein Einzelding, also keine erste und eigentliche Wesenheit ohne den Stoff wirklich sein soll. Alle diese wesentlichsten Grundbegriffe, selbst seine spezifischen philosophischen Kunstausdrücke nicht ausgenommen, sind eben bei Aristoteles noch fließende Begriffe der Entwicklung, und wer eines von ihnen aus dem Prozesse herausgenommen schlechtweg als solches fixirt, der hat das wahre Verständniss des Ganzen sich unmöglich gemacht.

Das bleibende Resultat des aristotelischen Denkens in formaler Beziehung ist also *sensu strictissimo* die Durchbildung der Schlusslehre im ersten Buche der ersten Analytik und es ist interessant zu bemerken, wie dies auch in stylistischer Beziehung entschieden durch seine Vollendung sich auszeichnet.

Um so auffallender, aber aus der Entwicklung vollständig verständlich, ist dann die Thatsache, dass wir in der wirklichen Ausführung diese formell so klar entwickelte wissenschaftliche Methode vollständig von Aristoteles vernachlässigt sehen; kein Schriftsteller ist weniger pedantisch oder im verkehrten Sinne des Wortes scholastisch in der Untersuchung zu Werke gegangen als Aristoteles und schon in der zweiten Analytik der Methodenlehre sehen wir ihn, weit entfernt, dass er nun ein fertiges wissenschaftliches Schema gegeben hätte, wieder mit den Principien ringen und schliesslich auf den Begriff, in dem er das formale und reale nicht geschieden hat, zurückgreifen. Jene reine Herausarbeitung des formalen Momentes in der Syllogistik war ein Höhepunkt, wenn wir wollen, der Höhepunkt im Denkproesse des Aristoteles. Im engern Gebiet, in dem, was unter ihm ist, und dem endlichen hat hier die Philosophie

dem menschlichen Geiste das errungen, was er als seine wahre Stellung verlangt, dass er das besondere vom allgemeinen aus, dass er die Dinge von oben her, vom Gedanken aus erfasse; denn auch die Induktion ist ein Syllogismus und was hier Empirie heisst, ist nichts als die in einem Theile des Gebietes angewandte ideale Auffassung. Damit hat nun aber auch Aristoteles seinen Höhepunkt erreicht; darin hat er seinen Antheil an der Idee Platons erschöpft; den Punkt, wo Platon mit der ursprünglichen Intention seiner Dialektik stand, wo das Denken an der Grenzscheide des Endlichen und Unendlichen gestellt und so die Unterscheidung des formalen und realen in sich in seiner Totalität erfassend, nicht von sich als dem Endlichen, sondern von Gott aus alles zu ergreifen strebt, hat Aristoteles nie mehr erreichen können. Damit ist nun schon gegeben, dass Aristoteles die Unterscheidung des formalen und realen im Denken im wirklichen Ausbau der Philosophie nicht aufrecht zu halten im Stande war. Die Negation bekam ihm theilweise eine reale Bedeutung; den entschiedenen Anlauf, den Platon gemacht hatte, um Raum und Zeit als Formalbegriffe zu erfassen, verdunkelte er ganz wieder; ja indem er die Zeit ausdrücklich gegen Platon als etwas nicht gewordenes erklärte, gab er eigentlich die wirkliche Unterscheidung des Endlichen und Unendlichen wieder auf.

Was nun die reale Seite der Philosophie selbst angeht, so dürfen wir zunächst die Grundunterscheidung des Absoluten und des Relativen von Aristoteles nicht ausschliessen; vielmehr beruht ja hierauf der durch ihn in die Wissenschaft eingeführte Begriff der ersten Philosophie oder Metaphysik, als der Lehre vom Seienden, gegenüber der Physik als der Lehre vom Gewordenen oder Werdenden; aber wir können nicht mehr, wie bei Platon, die Zurückführung dieses Gegensatzes auf die Begriffe vom realen Endlichen und vom realen Unendlichen oder Gottes und der Welt, des Schöpfers und des Geschaffenen, als Tendenz, sondern höch-

stens als eine nicht in ihrer Grundlage geleugnete Consequenz seines Denkens bezeichnen. Alles kommt auch hier klar zurück auf die Grundbegriffe des Seins und der Bewegung, des Einen und des Vielen. Wie es die Grundtendenz des platonischen Denkens war, die Realbegriffe des Seins und der Bewegung und dadurch die des Einen und des Vielen im Absoluten aufzulösen, so identifizierte Aristoteles, dem die Bewegung von vornherein ein rein formales war, die Bewegung mit dem Werden und so wurde sein oberster Gegensatz Sein und Werden oder Gewordenes, wo dann, indem das Werdende, als das Einzelne, das schlechthin Wirkliche und Reale ist, das Sein als das schlechthin formale unwirkliche und nicht wahrhaft Seiende hätte erscheinen können. Indem nun aber Aristoteles dieser seiner eigenthümlichen Richtung auf das empirische nicht schlechthin folgte, sondern durchaus in der idealen Richtung des platonischen Denkens befestiget war, wurde die zweite Hälfte seines Processes rückläufig gegen die erste und es ergab sich ihm durch die Verbindung des Seins mit dem Begriffe der Energie, den er sich aus der Bewegung gebildet hatte, das reale absolute Sein als das nur *ἐνεργεία* Seiende, und damit gewinnt er den wahren philosophischen Gottesbegriff als Grundlage aller Wissenschaft, wie er dann selbst die erste Philosophie oder Metaphysik als Theologie bezeichnet. Indem nun aber der Begriff der Energie in der Entwicklung den der Dynamis, der mit dem Stoffe unzertrennlich verbunden ist, zu seinem unabtrennbaren Gegensatze hat, kann Aristoteles dieses reinen Gottesbegriffes, der erst das Endergebniss seiner ganzen Philosophie ist, dessenungeachtet nicht wahrhaft mächtig werden. Neben der absoluten Energie steht ihm der ewige Stoff; das Werden des Endlichen vermag er nicht mehr unter den Begriff des Thuns oder Schaffens von Seiten des Unendlichen zu fassen; die Zeit, als Zahl und Maass der Bewegung definirt, ist ihm nicht ein gewordenes, sondern ein ewiges. Der theistische Schöpfungsstandpunkt, der

in der Intention des platonischen Denkens liegt, ist faktisch einem hylozoistisch-dualistischen gewichen, so wie das Absolute nicht mehr als über dem Gegensatz des Seins und der Bewegung stehend erfasst, sondern Sein und Bewegung (Werden) nach dem Gegensatze des Unendlichen und Endlichen vertheilt wird. Damit hängt die Ausgestaltung des aristotelischen Gottesbeweises aus der Bewegung zusammen; die Bewegung, als das reale endliche erfordert für das Denken einen ersten selbst nicht bewegten Bewegten. — Noch bemerke ich nach dieser Richtung, dass Aristoteles als höchsten Gegensatz im Denken neben dem des Seins und der Bewegung constant den damit parallelen Gegensatz des Eins und des Vielen anerkennt, so aber, dass die Behandlung dieser beiden Begriffspaare nebeneinander herläuft, nicht mehr der eine in den andern aufgeht, was die Höhe des von Platon eingenommenen Standpunktes bezeichnet.

In der Richtung auf das Werdende, Wahrnehmbare, Einzelne hin müssen wir nun zunächst wieder die Physik, aus der Aristoteles die Metaphysik immer erst herausarbeitet, von der Ethik und dann wieder in jener den Makrokosmos vom Mikrokosmos (eine Bezeichnung, die Aristoteles allerdings nicht von Platon aufnahm), auseinanderhalten. Es ist sehr unrichtig, wenn man den wesentlichen Einfluss dieser verschiedenen Partien auf die Herausbildung der aristotelischen Grundanschauung unbeachtet lässt. Im Betreff des Makrokosmos, wo Aristoteles sich entschieden dem Schein der sinnlichen Anschauung von der ruhenden Erde und der daraufgebauten Theorie der um sie kreisenden Sphären hingab, verschwamm ihm die metaphysische Anschauung des reinen Seins mit der sinnlich nicht zu beherrschenden Grösse des Weltganzen, so dass er sich hier in unlösbare Widersprüche verwickelt. Indem er der Natur als dem werdenden wohl, wie wir sahen, Anfangslosigkeit und Ewigkeit, aber nicht deshalb auch eine räumliche Unendlichkeit zuschrieb, und demgemäss den Raum als die innere Grenze des umschlies-

senden definirte, so hätte er das die sichtbare Welt umfassende ja wieder als ein körperliches verstehen und das höchste unbewegt bewegende gewissermassen als das allumfassende sich denken müssen. Aristoteles fühlte diese Schwierigkeit klar und er wich ihr dadurch aus, dass er jenes höchste Princip, die göttliche Vernunft, als das absolut Gute, als den Ziel- und Beziehungspunkt und dadurch als die höchste Bewegursache der gewissermassen von innen begrenzten Welt fasste, was aber nur mehr eine moralische, nicht eine wahrhaft dem Denken genügende Lösung der Aufgabe war.

Der von Platon angedeutete Weg der Rektifikation der Anschauung und des Denkens wurde nach dieser Richtung von Aristoteles nicht weiter betreten; wie er sich auch in Ausbildung der Sphärentheorie viel mehr der mythischen Weltseelenvorstellung hingiebt, als dass er die doch eigentlich bei Platon zu Grunde liegende Richtung der mathematischen Auffassung gepflegt hätte.

Erst in der Erfassung des Einzelnen im engeren Sinne oder genauer der organischen Einzelwesen kommt das wahre der aristotelischen Richtung zu seiner Geltung, aber auch hier nur durch vorbereitende Stufen. Die Einzelwesen sind und entstehen dadurch, dass sich die Idee im Stoffe realisirt. Diesen wesentlichen platonischen Grundgedanken hält Aristoteles durchaus fest, so jedoch, dass indem die Idee den Stoff als Einzelwesen aus dem Ganzen des Seins aussondert, als dritter wesentlicher Faktor die Beraubung (*στέρησις*) hinzukommt, und nur so ist dieser Begriff überhaupt zu verstehen. Was nun zunächst den Stoff angeht, so schlägt der platonische Begriff eines Urstoffes, aus dem mathematisch die Elemente differenzirt werden, um in den Begriff der rein negativen Dynamis, die aber doch irgendwie als etwas seiendes gedacht werden muss, wenn sie als die in sich unendlich theilbare Materie festgehalten werden soll, welche in der Wirklichkeit als unterschieden nach den Gegensätzen

des Schweren und Leichten, genauer des Trocknen und Feuchten, Warmen und Kalten, woraus die in einander übergehenden vier Elemente construiert werden, erscheint. Wir sehen hier den Aristoteles mit formal-logischer Operation den geltenden Anschauungen sich accommodiren, ähnlich wie er es auch in der Anschauung des Weltganzen gethan hatte. Diesen vier Elementen, denen die geradlinige Bewegung eignet, wird als gewissermassen imponderables mit Kreisbewegung als fünftes der Aether als Grundlage der himmlischen Sphären gegenübergestellt. —

Der Stoff ist aber an sich nicht das Wesen, sondern nur die Bedingung der Existenz der Einzelwesen. Das Wesen ist die Form, d. h. die Idee als gestaltendes Princip. Auch hier schwankt Aristoteles aber auch noch in seinen abschliessenden Bestimmungen, ob er die Form an sich oder die als Einzelding im Stoff verwirklichte Form als die eigentliche Wesenheit bezeichnen soll. Aus diesem Schwanken geht auch die Schwankung im Begriffe der Energie und Entelechie hervor. Das Einzelding ist nur, indem durch den Begriff als Bewegursache und die Beraubung (Negation) der Stoff in diese oder jene Form gebracht ist; insoweit ist es ein *ἐνεργεία ὄν*, eine *οὐσία*. Als solche ist sie aber nun eine für sich bestehende Subsistenz; ein sein Ziel in sich habendes, eine *ἐντελέχεια*. Weiterhin geht nun aber wieder diese subsistirende Kraft in Thätigkeit über. Dynamis, Energie, Entelechie sind bis zu einem gewissen Grade nur relative Begriffe. Die vier Elemente sind Energie gegenüber dem Stoffe, als reiner Dynamis; sie selbst sind aber wieder Dynamis gegenüber den Einzelwesen; diese sind durch die Energie eine Entelechie, und Entelechie wird wieder Energie; z. B. eine ausgewachsene Pflanze ist mit Rücksicht auf das in ihr stofflich ausgestaltete ideale Princip eine Entelechie; wenn sie blüht, Früchte bildet, ist sie wieder Energie im Gegensatze zur Ruhe des Winters. Insoweit Aristoteles dieses ideale Princip als Wesenheit der Einzeldinge nicht rein aus dem Den-

ken zu entwickeln vermochte, sondern ihm eine eigene natürliche Subsistenz gab, nannte er es die Seele. —

Nun ist wohl zu merken, dass diese ganze Entwicklung über das Wesen der Einzeldinge mit ihrer eigenthümlichen Terminologie der Metaphysik angehört; so wie Aristoteles an wissenschaftliche Betrachtung des Organismus selbst gelangt, verliert diese metaphysische Bestimmung alle reale Bedeutung, und er kommt hier (in der Einleitung zu der Schrift von den Theilen der Thiere) zu der absolut richtigen Bestimmung über das Verhältniss des idealen und des empirischen in der Naturforschung, die wir neben jener Ausbildung der Schlusslehre als das zweite, für alle Zeiten stehen bleibende Resultat der aristotelischen Philosophie betrachten müssen. Durchgeführt hat nun Aristoteles dieses richtige Princip an der Betrachtung des thierischen Organismus, die als Muster ächter Naturforschung, als einer unter dem indirekten Einflusse idealer Betrachtung stehenden induktorischen Zergliederung und Combination des Thatsächlichen, für alle Zeiten dasteht.

Der Pflanze hat Aristoteles ohne Zweifel ferner gestanden und was er auch darin wohl wirklich geleistet hat, ist durch die Arbeiten seines Schülers Theophrastos überboten worden.

Konnte nun A. in dieser Weise mit dem thierischen Organismus fertig werden, wo das Wort Seele ihm in Wahrheit kein reales Moment war, worauf auch die Möglichkeit des Gedankens beruht, dass die je höhere Seele die niedern gleichsam in sich begreift, so musste sich beim Menschen unerlässlich der ganze nicht wirklich im Principe überwundene Widerspruch seines Denkens wieder herausstellen. Wollte er nämlich auch hier die den Menschen charakterisirende vernünftige Seele nur als eine Steigerung jenes Formalprincipes betrachten, welches stufenweis als wachsende und empfindende Seele sich kund giebt, so war er unrettbar dem reinen Materialismus verfallen, der aber eben nicht die Stellung des Aristoteles war. Daher konnte es nicht anders

kommen, als dass der νοῦς, das vernünftig-geistige, ebenso unorganisch im Menschen zu der ψύχη hinzukommt, wie der absolute νοῦς oder Gott, von dem allein freilich die Vernunft im Menschen herkommen kann, unvermittelt in der Welt da steht. So erklärt sich auch der Sinn der Unterscheidung der Vernunft im Menschen als einer thätigen und leidenden (νοῦς ποιητικός und παθητικός) bei Aristoteles; die Vernunft als solche ist reine thätige Energie, aber im Menschen, wo sie gebunden ist an die organische Entwicklung des Leibes und dadurch der Natur, hat sie zu ihrer Grundlage und so zu sagen zu ihrer Rückseite diesen Reflex der organischen Entwicklung in ihr, wonach sie als leidende Vernunft bezeichnet wird. Der eigentliche Anhalt der leidenden Vernunft ist das φάντασμα und die φαντασία, das Vorstellungsbild und die Vorstellungswelt, der aus der Wahrnehmung entsprungene Reflex der sinnlichen Welt im Bewusstsein.

Der Grundbegriff vom Menschen, als der Vereinigung von Geist und Leib, tritt dem gesagten gemäss bei Aristoteles nicht mehr so ins Bewusstsein, wie bei Platon; die persönliche Unsterblichkeit, die Aristoteles wenigstens stillschweigend voraussetzen scheint, kann doch nur als ein Fortbestehen des abgesonderten νοῦς gedacht werden; die mythische Fassung von den vorzeitlichen Schicksalen der Seele, wie überhaupt die ganze Anwendung des mythischen in der Philosophie fällt bei A. weg; dahingegen erhalten wir aber auch nicht mehr die leiseste Antwort auf die Frage, wesshalb denn der Geist eben an den Leib und die Natur gebunden sei. In der wissenschaftlichen Durchführung der Lehre vom Menschen im einzelnen hingegen, zunächst in der Physiologie und physiologischen Psychologie, weiterhin in der Ethik und der mit der Ethik in der engsten Verbindung bleibenden Politik geht Aristoteles, obwohl überall eng an Platon sich anschliessend, wissenschaftlich weit über Platon hinaus. In das einzelne dieser Grundlegung der ver-

schiedenen Zweige der Wissenschaft näher einzugehen, liegt nicht im Zwecke dieser Darstellung. Ich bemerke nur noch dieses, dass Aristoteles selbst in der Politik trotz aller Polemik sich noch wesentlich auf der Höhe der platonischen Anschauung hält, wenn er der Theorie vor der Praxis den entschiedenen Vorrang einräumt; dass aber allerdings die Theorie bei ihm einseitig sich abzuschliessen im Begriffe steht. Den Gedanken, dass der in der reinen Schau der ewigen Wahrheit stehende nur aus freier Liebe zur Praxis hinabsteigen solle, der den tiefsten Grundgedanken der platonischen Politik bezeichnet, hat Aristoteles nicht mehr aufgenommen. So hat endlich Aristoteles auch in der Grundlegung der Kunstlehre den wesentlich sittlichen Grundcharakter der Kunst durchaus aufrecht erhalten, aber die Nachahmung, welche die Kunst übt, geht ihm nicht mehr eigentlich auf die Idee und das Ideal, sondern zunächst auf das wirkliche, obwohl nicht ohne Rücksicht auf das Ideal. Auch hier ist, um einen haltbaren Boden für die Theorie zu gewinnen, die höchste Intention des platonischen Denkens allerdings nicht mehr festgehalten.

Und so stellt sich schliesslich das ganze Verhältniss des Aristoteles zu Platon dahin fest, dass er, obwohl durchaus und in allem auf platonischer Grundlage stehend und innerhalb der platonischen Anschauung verharrend, doch die nach allen Seiten über die dem erfahrungsmässigen menschlichen Denken gestattete Weite und Tiefe hinausgreifenden Intentionen des platonischen Denkens auf den engeren Kreis einer strengen wissenschaftlichen Betrachtung zurückzuführen strebte, nicht freilich, ohne durch die unleugbare Schiefeit und Einseitigkeit in der Auffassung Platons und durch das positive Unrecht, das er ihm anthut, von vorn herein uns den Verdacht zu erwecken, dass er selbst seiner Seits auf einer zu engen Basis seine Grundlegung der Wissenschaft abgeschlossen habe. Alle philosophischen Grundbegriffe des Aristoteles, der Begriff der Form selbst, der Dynamis und

Energie, die Kategorien sind thatsächlich Abfindungen für die tiefer und weiter greifenden Intentionen des platonischen Denkens, welche ihrerseits freilich auch keinen festen Boden hatten gewinnen können. Es wird hiedurch zugleich die Bemerkung begründet, dass Aristoteles in einer gewissen Weise enger an Sokrates sich wieder anschliesst, als Platon; es ist ein Kreislauf in diesem innersten Kern der philosophischen Entwicklung vollendet.

Sokrates hat zuerst denkend den Begriff eines höchsten über dem Gegensatze und der darin begründeten Relativität des Endlichen stehenden persönlichen Seins erfasst, ohne jedoch es zu wagen, denselben als Princip des Wissens geltend zu machen. Platon hat mit Bewusstsein das Denken über den Gegensatz des Einen und Vielen zu dem des Seins der Bewegung hinausführend und das Absolute als das diese Gegensätze überwindende bestimmend, den Begriff des voraussetzungslosen Wissens gewonnen, d. h. des Wissens, welches nicht zwar als individuelle Denkhätigkeit empirisch ohne Voraussetzung wäre, sondern welches in dem jeden endlichen Gegensatz überwindenden und ihm vorausliegenden Sein das Princip der Wahrheit erfasst (Gott ist das Maass aller Dinge, wie Platon im Gegensatze zu dem sensualistischen Satze des Protagoras, dass der Mensch das Maass der Dinge sei, erklärt). Darin ist als formales Erkenntnissprincip das Gesetz der Umkehr des Gedankens d. h. das Bewusstsein, dass das endliche Denken, um das absolute Sein zu gewinnen, von der in seiner Endlichkeit (Gegensätzlichkeit) bedingten Form seiner Thätigkeit abstrahiren und sich darin rektificiren muss, begründet. Aristoteles hat diese höchste Forderung des Denkens in ihrem wahren Umfange und ihrer ganzen Tiefe zwar nicht erkennend, aber doch die Früchte derselben verarbeitend, die Wege der ächten empirischen Wissenschaft gebahnt, so dass jetzt ein neuer Gegensatz, der des idealen und des empirischen Erkennens als zu lösende Aufgabe in die Philosophie eintritt. Dieser ganzen

von Sokrates ausgehenden Bewegung gemeinschaftlich ist, dass das Denken durchaus auf die Sprache zurückgeht, und in den Gesetzen der Sprache als der gemeinsamen Vernunft, welche die Philosophie von der atomisirenden und zersplitternden Richtung der sensualistischen und materialistischen Sophistik principiell unterscheidet, sich bewegt.

Die Schule des Aristoteles, die peripatetische genannt, wurde ebensowenig bedeutend wie die platonische. Eine weitere Entwicklung fand in ihr nur in einigen Punkten statt durch Theophrastos von Eresos, den nächsten Nachfolger des Aristoteles, der in der Logik und Metaphysik einiges genauer zu bestimmen suchte, vorzüglich aber berühmt ist als Begründer der wissenschaftlichen Botanik und durch seine naturwahre Schilderung menschlicher Charaktere. Im Ganzen hielt er noch wie auch Eudemos der Ethiker an der Lehre des Aristoteles. Bei andern aber versank diese mehr und mehr in reinen Naturalismus; Aristoxenos der Musiker fasste die Seele als Harmonie des Leibes; Dikäarchos lehrte, dass nur eine Seele sei, die in verschiedener Weise in den organischen Wesen sich offenbare, Straton der Physiker liess Wahrnehmen und Denken, den Geist und den Leib, die Gottheit und die Naturkräfte vollständig zusammenfallen. Später gingen die Peripatetiker mehr wieder auf Aristoteles selbst zurück, aber nicht so sehr als selbständige Philosophen, sondern als Kritiker und Erklärer, unter denen vor allen Alexander von Aphrodisias, der Exeget, um 200 nach Ch. hervorragt, der jedoch zugleich den Aristoteles im Sinne des stoischen Pantheismus und Materialismus umdeutet. Der thätige *νοῦς* im Menschen ist ihm geradezu eins mit Gott.

Dritter Abschnitt.

Die hellenische Philosophie nach Aristoteles.
Vom Ende des vierten Jahrhunderts v. Chr. bis
zum sechsten Jahrhundert nach Chr.

Mit dem aus der tiefreligiösen Auffassung des Sokrates hervorgetriebenen Gegensatze der idealen und der empirischen Erkenntniss in Platon und Aristoteles hatte die hellenische Philosophie ihren Höhepunkt erreicht.

Nicht minder hatte die äussere Entwicklung der hellenischen Geschichte ihren Höhepunkt damals schon überschritten. Alexander hatte die Herrschaft des griechischen Geistes über die Welt constatirt; es verbreitete sich eine neue höhere geistige und wissenschaftliche Bildung über den Erdboden, die ihren Halt in der erreichten Höhe der Philosophie hatte, und die, wenn sie auch den Strom des religiösen und sittlichen Verderbnisses nicht aufzuhalten vermochte, doch nicht als eine der Religion und Sittlichkeit feindliche bezeichnet werden darf. Die Philosophie selbst aber hatte kein Moment in sich, um den auf ihrem Höhepunkte herausgetretenen Gegensatz des idealen und des empirischen zu überwinden, wodurch allein eine Weiterentwicklung des Denkens möglich war. Sie sank daher stufenweis herab, zuerst in den früheren von der ächten sokratischen Philosophie überwundenen Gegensatz, dann in den Skeptizismus; stand einen Augenblick gewissermassen still im indifferenten Eklektizismus, um dann, unter dem Einflusse ausserhellenischer Elemente, zu einer neuen Sammlung in synkretistischen Versuchen sich zu erheben, welche in der im Neuplatonismus erreichten Verschmelzung der platonischen und aristotelischen Philosophie ihren die ganze hellenische Philosophie abschliessenden Höhepunkt erreichte.

Die erste Stufe der sinkenden hellenischen Philosophie

wird durch den Gegensatz der Epikureer und Stoiker bezeichnet. Die epikureische und die stoische Schule, welche fast gleichzeitig bald nach dem Hingange des Aristoteles zu Athen, jene durch Epikuros von Athen, geb. 341, diese durch Zenon von Kittium, der gegen 310 nach Athen kam, gegründet wurden, haben das mit einander gemeinschaftlich, dass sie die von Aristoteles begründete Ausscheidung der Metaphysik von der Physik, worin die vom Anfang in der Philosophie liegende Tendenz nach wirklicher Unterscheidung des Unendlichen und Endlichen ihren wissenschaftlichen Ausdruck gefunden hatte, fallen liessen, so dass nur von der Logik, Physik und Ethik als den drei Theilen der Philosophie mehr die Rede ist; sie unterscheiden sich durch den sittlichen Charakter ihrer Auffassung, worin sie den Gegensatz der hedonistischen und der kynischen Schule wiederholen. — In dem Aufgeben der Metaphysik war an sich der Rückschritt zum reinen Naturalismus und Materialismus ausgesprochen, und dieser ist es, der in der Lehre Epikurs unverhüllt und vollendet hervortritt und zwar als eine fast nur zusammenstellende Wiederholung der Lehre des Aristipp und Demokrit, ohne dass ein wesentlich neues Element hinzugekommen wäre. Die Logik Epikurs, die er Kanonik nannte, ganz richtig fühlend, dass sie den Namen Logik nicht mehr verdiene, gab bloß eine Regelung der sinnlichen Wahrnehmung und der aus dieser entspringenden Vorstellung, welche ihm mit der Erkenntniss schlechtweg zusammenfällt; wahr ist nur, was mit den Sinnen übereinstimmt, Begriffe, Schlüsse etc. sind unnöthig; die Sprache ein rein natürliches, wie niesen und husten. Seine Physik ist eine Wiederholung der Lehre des Demokritos von den Atomen, dem Leeren, der Ablenkung, die er auf eine Art Willkühr der Atome scheint zurückgeführt zu haben. Es giebt unzählige Welten; die Götter sind in den Zwischenräumen, sich um die Welt nicht bekümmern; die Menschen, wie die Thiere und Pflanzen aus der Erde entstanden, die

Seele materiell u. s. w. Die Moral Epikurs ist eine rein egoistische Glückseligkeits- oder vielmehr Genusslehre, in der die Ehre keine, die Freundschaft nur als ein Hilfsmittel zur Vermehrung des eignen Lebensgenusses eine Stelle fand. Einen philosophischen Anstrich bekam diese Moral nur durch die Anwendung des Klugheitsprincips, welches durch Unterscheidung der natürlichen nothwendigen und unnöthigen Begierden und durch Abwägung der angenehmen und unangenehmen Folgen der Handlung den nach den Umständen möglichst grossen Lebensgenuss zu sichern sucht. Diese Einsicht ist die Cardinaltugend und sie ist es, die dem Systeme des reinen Egoismus den Schein der Philosophie bewahrt. Es ist die Fortbildung der kyrenaischen Lehre, über welche Epikur dadurch hinausgeht, dass er die Lust der Ruhe und der Abwesenheit des Leidens als die eigentlich höchste und zugleich das geistige Wohlbehagen als vorzüglicher als das körperliche betrachtet. Wir erkennen daraus, dass Epikur den Fortschritt, den die Philosophie gemacht hatte, sich zu Nutzen machte, nicht im mindesten aber, dass er ein sittliches und wahrhaft philosophisches Princip in seine Lehre aufgenommen habe. Auch der rein zufällige Umstand, dass Epikur vermöge seiner sensualistischen Richtung abergläubischen Vorstellungen und unberechtigten mythischen Auffassungen entgegen wirkte, vermag seine wissenschaftliche Ehre nicht zu retten. In seinen eigenen schriftlichen Aufzeichnungen, wie wir sie bei Diogenes Laertius finden, beweiset er kaum die Fähigkeit einer wissenschaftlichen Ausführung und von der ganzen Schule ist, wenn wir etwa die poetische Darstellung der epikureischen Lehre durch Lucretius Carus ausnehmen, die aber nur als solche Werth hat, nichts irgendwie Bedeutendes geleistet worden. Der Epikureismus ist in der geistigen Geschichte der Menschheit nur bemerkenswerth als die Form, worin der reine Egoismus sich in ein philosophisches Gewand kleidet.

Von dem epikureischen Materialismus unterschied sich der Naturalismus der Stoiker dadurch, dass sie, obwohl sie mit der aufgegebenen Unterscheidung der Physik und Metaphysik consequent dem Materialismus anheimfielen, doch wissenschaftlich die höheren philosophischen und ethischen Principien des Denkens aufrecht hielten und geltend machten. Ihre Philosophie ist uns neben der sittlichen Bedeutung, welche sie dem Epikureismus gegenüber erlangte, vor allem darum wichtig, weil sie in der Logik und in der Physik in allen wesentlichen Punkten als eine Fortentwicklung der empiristischen Richtung des Aristoteles sich gestaltet und dadurch beweiset, wie diese von dem idealen Momente losgelöset sich auf der Höhe des Denkens nicht zu erhalten vermochte. Ihre Logik war eine versuchte Weiterentwicklung der aristotelischen Analytik, so aber, dass sie die klare Unterscheidung des formalen und realen, die in dieser relativ erreicht war, ganz wieder verdunkelten. In der Schlusslehre stellten sie den hypothetischen Schluss, der dem formalen Denken unmittelbar reale Bedeutung geben soll, in den Vordergrund. In der Kategorienlehre hielten sie nur die vier ersten Kategorien fest, welche sie aber im materialistischen Sinne umdeuteten. Zu Grunde liegt bei ihren Kategorien der abstrakte Begriff des Etwas; das Etwas ($\tau\iota$) ist nun erstens materielles Substrat ($\acute{\upsilon}\pi\omicron\kappa\epsilon\acute{\iota}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$), dieses materielle Substrat ist zweitens als ein Etwas zugleich ein qualitativ bestimmtes ($\pi\omicron\iota\acute{\omicron}\nu$), als solches ist es drittens ein so und so bestehendes ($\pi\acute{\omega}\varsigma \acute{\epsilon}\chi\omicron\nu$) und dadurch endlich viertens als ein so und so bestehendes ein so und so zu andern sich verhaltendes ($\pi\rho\acute{\omicron}\varsigma \tau\iota \pi\acute{\omega}\varsigma \acute{\epsilon}\chi\omicron\nu$). — Das Princip der Idee oder der Form wird von den Stoikern als ein reales ganz aufgegeben; der Begriff oder das allgemeine ist rein subjektiv, seinen objektiven Bestand hat er nur als Name in der Sprache (Stoiker als Begründer des Nominalismus). Mit der Sprache beschäftigten sich die Stoiker überhaupt sehr angelegentlich, aber nicht mehr in wahrhaft philoso-

phischer Weise. Alle Erkenntniss wird daher begründet durch die Wahrnehmung, indem diese in uns (in unserm Organe? in unserer Seele? das wird nicht ganz klar) die Vorstellung erzeugt, womit wir dann wieder den Gegenstand erfassen (*καταληπτικὴ φαντασία*). Dieser Logik und Erkenntnisslehre entspricht die Physik. Alles wirkliche ist im Stoffe, mit dem Stoffe als leidendem ist ewig verbunden die Kraft als thätiges Princip. Diese Kraft als einige ist die Gottheit als Weltseele. Sie ist nach der einen Seite Vernunft und Bewusstsein; denn da im Menschen als dem Theile die thätige Kraft als Bewusstsein sich offenbart, so kann nicht die im Ganzen sich offenbarende Kraft weniger Bewusstsein sein. Sie ist aber ebenso nach der andern Seite auch das alles durchdringende belebende Feuer, welches in die Elemente nach den Gegensätzen des Leichten und Schweren, Warmen und Kalten sich umsetzt und aus deren Verbindung wieder das einzelne erzeugt. Alles Sein ist in der Welt, ausser ihr das Leere; Zeit das Auseinander der Bewegung. Es sind unzählige Welten, aber nicht neben einander, sondern nach einander, indem die Gottheit, welche zugleich das Schicksal und die Vorsehung ist, die je entstandenen Welten durch Verbrennung in sich zurücknimmt. — Auch in der Ethik knüpfen die Stoiker an Aristoteles an; doch ist hier das Gebiet, wo sie am meisten selbständig sind. Alles andere ist der Gottheit und des Menschen wegen da; der Mensch als einzelner muss aber, wie er selbst für die Gemeinschaft ist, so das im Ganzen waltende Gesetz realisiren. Daher ist das höchste Princip: der Natur d. h. diesem im Ganzen waltenden Gesetze gemäss leben; darin besteht die Tugend. Tugend ist daher das einzige Gut und das für sich allein zur Glückseligkeit zureichende; alles andere ist gleichgültig, jedoch nicht in demselben Grade; die Lust ist ein zufällig hinzukommendes, welches nicht als solches Ziel unseres Handelns sein darf. Die vier Cardinaltugenden werden festgehalten, so aber, dass der

Nachdruck auf die wesentliche innere Einheit derselben gelegt wird. Es giebt eine mehr äussere und unvollkommene Pflichterfüllung, welche im allgemeinen ausreicht (*καθῆκον*), und eine vollkommene (*καθόρθωμα*), welche den Weisen charakterisirt. Er allein ist der unter allen Umständen wahrhaft freie, wahrhaft glückliche, König und Herr im All, eigentlich Gott selbst nicht nachstehend. —

Die stoische Lehre wurde nach Zenon von Kleantes, Chrysippos und andern weiter ausgebildet, durch Panätius und Posidonius von Rhodus, den Lehrer Ciceros, nach Rom verpflanzt, wo sie als Träger der besseren moralischen Richtung in der Zeit der sinkenden Sittlichkeit einen vorzüglichen Anklang fand, ohne dass jedoch auch von ihr eine wesentliche Förderung der Philosophie oder der Wissenschaft im allgemeinen ausgegangen wäre. Annäus Cornutus, Annäus Seneka, Epiktet, Markus Aurelius. —

Der Skeptizismus nimmt der Zersetzung der sokratischen Philosophie gegenüber die Stellung ein, welche am Ende der ersten Periode die Sophisten eingenommen hatten, aber er übertrifft jene um so viel an Gehalt und philosophischer Bedeutung, als die sokratische Philosophie tiefer in die Wahrheit einzudringen den Anlauf genommen hatte. Auch hat der Skeptizismus nicht wie die Sophistik einen frivolen und leichtfertigen Charakter, welche Seite der Sophistik vielmehr der Epikureismus übernahm, sondern er trat mit sittlichem Ernste auf und seinen Gegensatz hatte er nicht so sehr gegen die Tugendlehre, als gegen den unberechtigten Dogmatismus der Stoiker gerichtet. Darin hatte der Skeptizismus eine äussere Aehnlichkeit mit der Sophistik, dass er nicht so sehr eine geschlossene Schule, als eine mit dem Verfall der Philosophie und des Lebens weit verzweigte Richtung des Denkens darstellt, obwohl dieselbe von dem ersten, der diese Grundsätze aussprach, Pyrrhon von Elis, (gegen Ende des vierten Jahrhunderts v. Chr.) als Pyrrhonismus oder pyrrhonianischer Skeptizismus bezeichnet wurde.

Andere namhafte Vertreter dieser Richtung sind: Timon der Sillograph (um 270), Aenesidemus von Knossos (um Christi Geburt in Alexandrien), der Grammatiker Favorinus und Sextus Empirikus (dessen beide Schriften: die pyrrhonischen Hypotyposen und gegen die Mathematiker, die Hauptquelle für unsere Kenntniss des Skeptizismus sind) um 200 nach Chr.

Von dem mehr wissenschaftlichen Skeptizismus der mittleren Akademie, von dem früher die Rede war, unterschied sich der pyrrhonianische Skeptizismus als eine eigenthümliche dem Dogmatismus direkt sich entgegenstellende, aber dadurch als ein gewissermassen negativer Dogmatismus auftretende philosophische Richtung durch die positive Behauptung, dass irgend eine Gewissheit der Erkenntniss für den Menschen nicht zu erlangen sei, indem jedem Beweise für ein anderer gegen die Sache gegenüberstehe, daher das wahre Princip der Philosophie in der vollen Indifferenz, der Zurückhaltung jeder Zustimmung (*ἐπόχη*) bestehe, welche allein die volle Ruhe des Gemüthes (*ἀταραξία*) gebe und die nur durch vollendete Tugend erreicht werden könne. Begründet wurde diese Ansicht durch die Relativität und die Willkührlichkeit aller menschlichen Erkenntnisse, sowohl wenn man auf die Sinne, als wenn man auf die Behauptungen der Menschen zurückgeht, und überhaupt durch die im Denken liegenden Schwierigkeiten und Widersprüche, welche die Philosophie erst recht zum Bewusstsein gebracht hatte. Dabei aber gingen die Skeptiker nicht auf eine gründliche Erkenntniss des Processes der Philosophie in Sokrates, Platon und Aristoteles zurück, sondern lehnten sich an das unbefriedigende an, was in den Resultaten des Aristoteles, namentlich wie sie in empiristisch-materialistischem Sinne von den Stoikern weiter entwickelt waren, ihnen aufstiess. Man sieht das am besten aus den Gründen, die sie gegen die Möglichkeit jedes Beweises und gegen die Gültigkeit des Begriffes der Ursache beibrachten. Unmöglich sollte der wissenschaftliche Beweis sein, weil er nothwendig entweder ins endlose oder

auf ein anderes, ebenfalls erst wieder zu beweisendes zurückführe und weil der Obersatz in der Schlussreihe nur durch eine vollständige Induktion gewonnen werden könne, welche ihrer Seits wieder den Syllogismus voraussetze. Der Begriff der Ursache aber habe keine Geltung, weil er zu dem Relativen (*πρός τι*) gehöre, was keine Existenz habe, (nur ein Formalbegriff, nicht ein Realbegriff sei).

Weiterhin war nun aber, wie wir schon aus diesem sehen, diese skeptische Richtung demselben Empirismus und Sensualismus verfallen, dem wir nach dem Ueberschreiten ihres Höhepunktes die ganze Philosophie verfallen sehen. Dass alle, wenigstens scheinbare Erkenntnis (dass etwas süß zu schmecken scheine, wollte Timon wenigstens nicht bekämpfen) aus der Wahrnehmung stamme, so wie, dass alles, was unter Menschen gelte (Religion, Recht, Sprache), blos menschliche Satzung sei, hatte der Skeptizismus schon von seinem Urheber Pyrrhon als obersten Grundsatz übernommen.

Einen namhaften Beitrag für die Weiterentwicklung der Philosophie oder der Wissenschaft überhaupt hat auch die skeptische Richtung nicht geliefert.

Von der Skeptik unterscheidet sich der Eklektizismus dadurch, dass er, obwohl er auch keine einige und feste philosophische Ueberzeugung zu begründen vermag, doch an der Gewissheit der Erkenntnis im allgemeinen und an gewisse allgemeine Grundwahrheiten mit moralischem Gefühle dem allgemein menschlichen Bewusstsein Rechnung tragend festhält. Der Hauptvertreter dieser Richtung im Alterthum ist Cicero, und es verdient bemerkt zu werden, dass diese Richtung, in der wir wenigstens einen gewissen Ruhepunkt in der rückschreitenden Entwicklung der Philosophie erblicken können, die erste war, welche an Ausserhellenisches sich anlehnte. In der That war es durchaus das bessere sittliche und humane Element der römischen Geschichte, welches in den philosophischen Bestrebungen Cice-

ros zum Bewusstsein kam, und diesem, so unbedeutend sie an sich sind, eine grosse Bedeutung für die Entwicklung im Ganzen gegeben hat. Cicero ging im allgemeinen, ohne sich jedoch auf die tieferen metaphysischen Fragen einzulassen, auf Platon und Aristoteles zurück, schloss sich in der Dialektik an die mittlere Akademie, in der Ethik im entschiedenen Gegensatz gegen Epikur an die Stoiker an, diese mit den Peripatetikern ausgleichend (die Glückseligkeit wird neben der Tugend als Ziel des Handelns anerkannt, aber so, dass sie nur als ein *Accidens* angesehen werden darf), ist aber eigentlich erhaben und wahr nur da, wo er mehr aus seinem unmittelbaren Bewusstsein als echter Römer die sittliche und religiöse Ueberzeugung der besseren Menschheit vertritt. Als sein philosophisches Hauptwerk müssen wir wohl die nur bruchstückweise erhaltene Schrift *de Republica* betrachten, worin er Platon vor Augen hat.

Als andere Repräsentanten der eklektischen Richtung nennen wir den Plutarch, Galenus, Celsus, den Gegner des Christenthums.

Wie den Eklektizismus als einen Ruhepunkt, so dürfen wir den Synkretismus, d. h. das Bestreben, die verschiedenen Richtungen positiv auf einer höheren Grundlage auszugleichen, als den Anfang einer neuen Erhebung betrachten. Sehen wir schon jenen auf einem fremden Boden vorzüglich zu seiner Geltung kommen, so lehnt sich die synkretistische Richtung noch viel entschiedener an neue ausserhellenische Elemente an; vor allem an die Offenbarung des A. T., ja es kommt vielmehr das Judenthum in dieser Richtung der hellenischen Philosophie entgegen, so dass selbst in den deuterokanonischen Büchern die Spuren davon erkennbar sind und die erste Periode dieses Verschmelzungsprocesses, welcher die theosophischen Versuche der Essener und Therapeuten, des Aristobulos, Pseudoaristeeas u. a. umfasst und mit Philon dem Alexandriner (zur Zeit der Geburt

J. Chr.) abschliesst, dadurch charakterisirt ist, dass hier gerade der jüdische Offenbarungsglauben es ist, welcher mit der hellenischen Philosophie sich auszugleichen strebte, freilich nicht, ohne in diesem Streben von seinem eigenen Gehalte wesentlich einzubüssen. Vor allem trat dabei Platon in den Vordergrund, oder vielmehr was man als platonisch ansah; denn an ein kritisches Studium und ein wahres Verständniss ist hier nicht zu denken. Der Ausgleichungsversuch hat zu seiner Voraussetzung die wesentliche innere Identität der Offenbarung und der Philosophie, welche durch die Annahme gerechtfertigt wurde, dass die hellenische Philosophie ursprünglich von der Offenbarung ausgegangen sei; das Mittel sie durchzuführen, war die allegorische Erklärung des A. T., die Philon im unbeschränktesten Maasse ausübte. Der Grundcharakter der so entstehenden Philosophie ist der theosophische, indem der Glaube an den persönlichen Gott und seine Offenbarung im Vordergrunde steht, der aber philosophisch durch intuitive Erkenntniss, wie man sie bei Platon zu finden glaubte, vermittelt werden soll. Diese Vermengung des positiven Offenbarungsmomentes mit dem philosophischen ohne wahrhafte innere Vermittlung und Durchdringung bestimmt die ganze Ausgestaltung des platonischen Synkretismus. Gott ist das Sein, der höchste allgemeinste Begriff des Seins, aber eben als solches ist er nicht nur der menschlichen Erkenntniss absolut unübersteiglich, sondern auch an sich unfähig mit der Gott gegenüberstehenden Materie, die Philon nicht als eine geschaffene dachte, in Berührung zu treten. Daher bedarf es einer Vermittlung zur Erklärung der Schöpfung und des Wirklichen, die Philon in den Ideen findet, hypostasirten göttlichen Kräften, die bald in der Vielheit als himmlische Geister, bald mehr in der Einheit zusammengefasst als göttliche Weisheit oder als göttlicher Logos, der als Inbegriff und Ort der Ideen, als ein unter dem höchsten Gotte stehender Gott personificirt wird, gedacht werden. Dieser Logos ist sowohl im

All wie im Menschen und zwar in beiden zweifach als innerer (Vernunft) und äusserer (Sprache). Durch die Materie ist der Mensch in der Unvollkommenheit und im Bösen verstrickt; seine Aufgabe ist, sich aus diesem Zustande durch die Philosophie zum reinen Sein zu erheben.

Eine zweite synkretistische Richtung, welche auf dem entgegengesetzten Wege von der hellenischen Philosophie aus dem Judenthum entgegenkam, wurde vorzüglich von der pythagoreischen Philosophie getragen, welche ja von Haus aus am meisten theologisches und orientalisches Element in sich trug. Ihren Ursprung scheint diese Erneuerung der pythagoreischen Philosophie in Rom gehabt zu haben, welches ja schon in seiner Urgeschichte mit dem Pythagoras in Verbindung gebracht wurde, durch Nigidius Figulus, und besonders Q. Sextius, der zur Zeit der Geburt Christi eine Art ascetischer Schule im pythagoreischen Sinne zu Rom stiftete und dessen Schüler Sotion diese Richtung nach Alexandria übertrug. Weiter gehören dahin Apollonius von Tyana, Moderatus von Gades, Nikomachos von Gerasa, vor allen aber Numenius von Apamea (im zweiten Jahrh. nach Chr.), der die platonische Lehre auf den Pythagoras und die ganze hellenische Philosophie auf orientalische Weisheit zurückzuführen suchte. Er stellt drei Götter auf, die er als Grossvater, Sohn und Enkel bezeichnet; der erste ist das einige Sein, der reine in sich ruhende *Noûs*; der zweite der Logos oder Demiurgos, der Gott ist durch Theilnahme an dem ersten, und aus der Materie die Welt schafft; der dritte ist aber diese vom Demiurgos nach der ewigen Vernunft geschaffne Welt selbst. Hiermit sind wir dem Neuplatonismus schon ganz nahe gerückt.

Im dritten Jahrhunderte nach Chr. erhob sich diese synkretistische Richtung zu einer Neugestaltung der hellenischen Philosophie, die unter dem Namen des Neuplatonismus als eine der mächtigsten, in ihrer wirklichen Bedeutung für die Geschichte des Denkens bisher wohl noch nicht

ganz gewürdigte Erscheinung dasteht. In wie weit der Neuplatonismus als eine synkretistische Richtung auch mit Beziehung auf ein etwa aufgenommenes positives Offenbarungselement möchte bezeichnet werden können, darauf werden wir später zurückkommen; zunächst haben wir ihn als den synkretistischen d. h. als den die zur Erscheinung gekommenen Differenzen zusammenfassenden, aber nicht wahrhaft innerlich ausgleichenden Abschluss der gesammten hellenischen Philosophie ins Auge zu fassen, womit sie in würdiger Weise den Schauplatz ihrer grossartigen Thätigkeit verlässt, um sie in die Hände einer höheren Entwicklung zu geben. Keine Philosophie, sagt Augustinus, steht uns so nahe, wie diese. Wir werden in der Betrachtung des Neuplatonismus zugleich die erste Frucht der richtigen Erkenntniss des Processes der hellenischen Philosophie ärndten, indem wir in derselben den sichern Maassstab für die Beurtheilung und das Verständniss derselben erlangt haben.

Die neuplatonische Philosophie.

Gründer der neuplatonischen Philosophie war Ammonius Sakkas, der um 200 zu Alexandria jedoch nur mündlich lehrte und von dem wir wenig mehr wissen, als dass er vom Christenthum zum Heidenthum zurückgekehrt ist und dass Plotin, Origenes und Longinus seine Schüler waren, was für seine grosse geistige Bedeutsamkeit Zeugniss giebt. Wie weit ausgebildet nun Plotin die neue Lehre von Ammonius überkommen hat, das können wir nicht mehr bestimmen; für uns muss er als der Hauptvertreter und der eigentliche Begründer derselben gelten. Plotinus, im Jahre 204 zu Lykopolis in Aegypten geboren, war zu Alexandria Schüler des Ammonius und ging dann 244 nach Rom, wo er Philosophie lehrte und 270 nach Christi starb. Seine Schriften wurden von seinem Schüler Porphyrius ziemlich willkürlich nach Enneaden zusammengeordnet und klarer stylisirt herausgegeben.

Dass Plotinus sein System als einen kritisch zusammenfassenden Abschluss der ganzen hellenischen Philosophie mit Bewusstsein und gründlichem Studium herausgearbeitet hat, unterliegt keinem Zweifel. Er ist überall zu Hause und überschaut das ganze Feld; seine Richtung ist dabei entschieden polemisch gegen die jüngere Philosophie, d. h. gegen Epikureer und Stoiker, welchen letzteren er sich in ethischer Beziehung einigermaßen anschliesst, während er ihre materialistische Erkenntnisslehre und Metaphysik entschieden bekämpft; dahingegen entschieden anschliessend an Aristoteles und Platon, deren Auffassung er in den ältesten Philosophen schon mehr oder weniger vorbereitet findet. Der Philosophen seiner Zeit, mit denen er, wie namentlich mit Philon und Numenius, vieles gemein hat, thut er keine Erwähnung; die Gnostiker, unter denen sich ihm die christliche Lehre versteckt, bekämpft er ausdrücklich. Die Hauptfrage ist, wie er das Verhältniss des Aristoteles zu Platon gefasst hat, und hier ergiebt sich die Antwort ganz entschieden und bestimmt dahin, dass Plotin seiner Intention nach ein Platoniker, aber seinem logischen Denkstandpunkte nach ein Aristoteliker ist; indem er strebt, den logischen Fortschritt des Aristoteles der platonischen Intention dienstbar zu machen, hat er in Wirklichkeit den Platon unter die Herrschaft der aristotelischen Formeln gebracht, und es konnte nicht anders kommen, weil er den Process nicht kritisch erfasste. Wir können dies Resultat noch genauer bezeichnen. Indem Plotin in dem aristotelischen Gegensatz des Allgemeinen und Besondern — als des formalen und realen — und der Energie und der Dynamis stecken blieb, so vermochte er das eigentliche Moment der platonischen Philosophie, die Hinausführung des Denkens über den Gegensatz des Einen und Vielen hinaus auf den Gegensatz des Seins und der Bewegung, jenseits dessen erst das reale Absolute liegt, nicht zu erfassen und brachte die ganze Philosophie auf den Gegensatz des Einen und Vielen zurück, wodurch

sie dann zu einer alle wahre Bewegung entbehrenden, sich in sich selbst abschliessenden Theorie gemacht wurde. Indem wir die Richtigkeit dieser Auffassung nachweisen, wird sich von selbst eine Entwicklung der Grundgedanken des Systemes uns ergeben.

Plotinus bekämpft in vielen Punkten den Aristoteles, aber ihn bekämpfend stellt er sich selbst auf seine Grundlage; er ergiebt sich unbedingd dem „göttlichen Platon“, aber indem er den wesentlichen Kern seines Processes nicht erkennt, so fügt er unkritisch und ohne Unterscheidung seine dialektischen, poetischen, mythischen Momente, seine wirklichen Resultate und seine Nothbehelfe, auch wo Platon sie ausdrücklich als solche, als nur wahrscheinliches bezeichnet, mittelst des Bindemittels der aristotelischen Formen zu einem Ganzen zusammen, in welchem wir nur einen Schein — um nicht zu sagen ein Zerrbild — der ächten Philosophie Platons erkennen können.

Fassen wir die Sache bei dem philosophischen Lebenspunkte, bei den Kategorien an. Plotin hält an der obersten Unterscheidung des idealen (intelligiblen, geistigen) und des sinnlichen oder materiellen fest und es ist ein Haupteinwurf von ihm gegen Aristoteles, dass er bei seinen Kategorien diesen Unterschied gar nicht beachtet habe, indem das *πρός τι* gar kein Sein habe (ein reiner Formalbegriff sei); das Wo und Wann, das Thun und Leiden (das Haben, — welches Plotin schon ganz auf die von Aristoteles beispielsweise genannten Begriffe beschränkt — und Liegen hat ohnedies gar keine rechte Bedeutung) nur für das sinnliche gelte; so dass eine allgemeine Gültigkeit höchstens nur für die Wesenheit, die Qualität und die Quantität bleibe, die aber richtiger verstanden werden müssen.

Sehen wir nun, wie er eine Verbesserung der Kategorientafel versucht. Plotinus setzt zunächst den aristotelischen Kategorien des Sinnlichen die platonischen Kategorien des Intelligiblen gegenüber. Diese sind keine anderen, als

die fünf obersten Begriffe, welche Platon im Sophistes entwickelt, — Sein, Ruhe und Bewegung, Identität und Anderssein. Das Eins nämlich, welches, wie wir sogleich genauer sehen werden, dem Plotin der absolut höchste Begriff ist, ist ein Seiendes dadurch, dass es den Gegensatz der Ruhe und Bewegung, und dadurch die Identität und das Anderssein in sich hat; sich differenziert ohne von sich zu kommen. Dadurch ist das Seiende eins und zwar zugleich erkennendes und erkanntes. Diese Idealwelt des Intelligiblen soll sich nun nach der Auffassung Plotins spiegeln im Sinnlichen. Somit verfolgt er das Streben, die aristotelischen zehn oder vielmehr acht Kategorien auf jene fünf platonischen Urbegriffe zurückzuführen. Das führt zu den schwierigsten und verworrensten Untersuchungen, welche die ganze sechste Enneade einnehmen, welche jedoch nicht so ziellos und resultatlos sind, wie gewöhnlich angegeben wird. Die Reduzierung der aristotelischen Kategorien auf fünf wird wirklich durchgesetzt in folgender Weise. 1. Die Substanz, worunter sowohl die abgetrennte Form (Idee) als die Form mit der Materie — das Einzelding —, als die Materie verstanden wird, obwohl Plotin den Aristoteles scharf tadelt, dass er dieses unbestimmt gelassen habe. 2. Accidenzen, die in der Substanz sind, nämlich Qualität, Quantität, Figur. 3. Accidenzen, in welchen die Substanzen sind — Zeit und Ort. 4. Bewegung gebildet aus den Begriffen Thun und Leiden. 5. Relation (*πρός τι*), worunter alle möglichen Beziehungen zusammengefasst werden. So ist die Reduktion zu Stande gekommen, aber nur als ein nothdürftiges Resultat, worin die Beziehung auf jene fünf platonischen Urbegriffe kaum noch anders als in der Anzahl selbst zu erkennen ist und welches eine wirkliche Bedeutung für das System weiterhin gar nicht gewinnt. Das wird nun zuerst klar in dem ganz unbestimmten Gehalte der Relation, und gerade diese ist es, die den Plotin so mit seinem Denken ins Schwanken bringt, dass er anderseits durchaus geneigt

ist, den Begriff der Relation auf den Causalbegriff zu fixiren, so dass er ihn — mit den sonst so sehr von ihm wegen ihrer materialistischen Kategorienlehre getadelten Stoikern — als den zweiten Grundbegriff der Substanz anreihen möchte. Es entgeht ihm ganz die formale Bedeutung des Begriffes der Relation; es entgeht ihm die feine Bewegung, die Platon selbst schon bei Entwicklung jener fünf Grundbegriffe zur Unterscheidung des formalen und realen machte. Noch mehr als der Begriff der Relation ist es der Begriff der Bewegung, der die ganze Untersuchung des Plotin hier bestimmt. Plotin fühlt mit allen alten Erklärern des Aristoteles das auffallende, was darin liegt, dass er die Bewegung nicht als Kategorie neben dem Sein aufstellt; er reduziert das Thun und Leiden wirklich auf den Begriff der Bewegung, ja er geht in gewisser Weise darauf aus, die übrigen Kategorien auf die Bewegung zurückzuführen; aber er hat keine Ahnung davon, dass die ganze Kategorienlehre dem Aristoteles nur aus dem zersetzten Begriffe der Bewegung entstanden ist; er hält sich vollständig auf dem aristotelischen Standpunkte, wonach Substanz mit Subjekt (im Satze) und Substrat (Materie) identifizirt, alles andere als Prädikat betrachtet wird. — Wir haben nun früher gesehen, dass Aristoteles in seinem eindringenden Verständnisse des platonischen Processes beim Parmenides stehen geblieben ist; was jenseits des Parmenides lag, hat Aristoteles nicht mehr verstanden. Wir sind mit Recht gespannt, ob wir eine Bestätigung dieser Auffassung bei Plotin finden, und die Spannung löst sich in der befriedigendsten Weise. Plotin beruft sich Enn. V. lib. 1. für seine Lehre vom Eins, worauf alles zurückkommt, ausdrücklich auf den platonischen Parmenides. „Der Parmenides bei Platon unterscheidet in strenger Untersuchung von einander das erste Eins, was im eminenten Sinne eins ist, und das zweite, womit er das viele meint, und das dritte, das eins und vieles.“ So kommt schon Plotinus auf dasselbe Missverständniss des Parmenides zurück, wie die neuren; er ging in der Abstrak-

tion nur noch einen Schritt weiter, als Aristoteles, der aus der Position, die Platon im Parmenides nahm, sich sprachlich seinen Substanzbegriff entnahm. Die Sache ist aber bei Plotin um so interessanter, weil seine Erhebung des Begriffes der Einheit über den des Seins in Wirklichkeit etwas durchaus unplatonisches ist und er nur durch diese gewaltsame Anwendung der Dialektik im Parmenides diese Lehre als eine platonische darstellen konnte.

Dies möge genügen um das wirkliche Verhältniss Plotins zu Platon und Aristoteles kritisch festzustellen; die Grundzüge seines Systemes werden die Sache weiter erläutern. Wir gehen dabei am besten vom menschlichen Bewusstsein aus, welches Plotin, sich eng an Aristoteles anschliessend, mit dem Gedächtnisse und der Erinnerung zusammenfallen lässt. Der Mensch findet sich in seinem Bewusstsein als dreierlei, als Leib, Seele, Geist. Die Seele selbst ist wieder in sich zweifach, eine niedere, der die aus der Sinnlichkeit entspringende Vorstellung angehört, und eine höhere, welcher das diskursive Denken angehört.

Die Unterscheidung der thätigen und leidenden Vernunft hat Plotin von Aristoteles nicht aufgenommen; die Vernunft ist ihm eine reine Energie. Dafür geht ihm nun eine Seite der Vernunft, das diskursive Denken, an die höhere Seele über; mit der Vernunft ist der Mensch wie in der reinen Energie, so auch in dem reinen unterschiedlosen Eins, und nicht mehr im diskursiven Denken, sondern in der unmittelbaren Schau und Wahrnehmung des Einen und Unendlichen. Die in der Mitte stehende Seele ist nach zwei Richtungen gezogen, nach aussen in die Vielheit der Wahrnehmungen, nach innen in die Einheit des Seins. Insoweit das an die Wahrnehmung gebundene Erkennen des Menschen von Plotin als Phantasie bezeichnet wird, unterscheidet er desshalb auch eine zweifache Phantasie, eine untere und gewissermassen leidende und eine obere, welche ungefähr mit dem diskursiven Denken zusammenfällt. Diese

Dreiheit im Menschen ist nun aber nicht eine Dreitheiligkeit; der ganze Mensch ist ein Lebendiges ($\zeta\omega\omicron\nu$); er ist ganz in der Einheit des Nus, ganz in der Seele, ganz im Leibe, und das eine nicht ohne das andere. Halten wir nun diesen Satz, dass überhaupt jedes in jedem ganz ist, und die daraus fließende Lehre, dass Erkenntniss nur ist durch Mittheilung des gleichartigen, (in Wirklichkeit das grade Gegentheil des platonischen Gedankens der Umkehr des Denkens) fest, so ergiebt sich uns mit einem Blicke der ganze Ausbau des Systemes. Denn was der einzelne Mensch in sich findet, das ist in gleicher Weise auch im Ganzen, im Universum, und nur deshalb kann es der einzelne in sich finden, weil es eben im Ganzen ist. Das Universum ist also eben so wie der einzelne Mensch ein $\zeta\omega\omicron\nu$, in welchem Vernunft (Geist, Nus), Seele und Leib ist. Sehen wir genau zu, so werden wir bemerken, dass der so einfache Denkprocess sich doch in etwa verwirrt, und zwar genau in demselben Maasse, wie die aristotelischen und platonischen Begriffe unkritisch vermengt werden. Die Natur, als die materielle Seite des Universums, entspricht an und für sich dem Leibe des Menschen, so wie die Weltseele seiner Seele, und die höchste Vernunft seiner Vernunft. Nun aber ist die Weltseele, die Plotin trotz aller so nachdrücklichen Verwarnungen Platons so recht in aller Breite dogmatisch ausbeutet, doch faktisch an die himmlische oder Sternenwelt gebunden. Ausdrücklich bekämpft Plotin das fünfte Element, womit sich Aristoteles wenigstens noch den Rest einer vernünftigen Erklärung der Sternenwelt reservirt hatte; die Sterne werden ihm fast ganz zu immateriellen vernünftigen Wesen, (womit die hauptsächlich auf Plotins System basirende Ausbildung der Astrologie zusammenhängt, die jedoch bei ihm wenigstens vor der Ausschweifung sich hütet, dass er den Sternen nicht auf den moralischen Theil des Menschen einen bestimmenden Antheil giebt). In die Natur selbst ist also schon der Gegensatz des himmlischen

und irdischen eingetreten, der sichtbare Himmel wird im Gegensatze zur Erde gradezu als das Seiende, diese als das werdende bestimmt; unter dem Monde ist die Region des Wechsels und der Vergänglichkeit; in den himmlischen Regionen ist Stätigkeit.

Nun aber hat der Mensch in sich den Nus, und zwar ist dieser das höchste in ihm, womit er alles andere erst begreift. Dem Nus im Menschen muss also auch der Nus im Ganzen entsprechen; dann aber bleibt für die Seele im Ganzen offenbar keine entsprechende Stelle mehr übrig, oder man müsste den Menschen selbst als das Mittlere zwischen dem höchsten Nus und der Natur, gewissermassen als die Weltseele hinstellen, und in der That ist das auch der Weg, auf den das richtige Verständniss bei Platon führt, wo die ganze Lehre von der Weltseele eigentlich nichts ist, als eine Personifikation des Gedankens, den der Mensch oder der Philosoph von dem Kosmos als einem Ganzen entwirft. Plotin aber bringt die Weltseele zugleich mit der entwickelten aristotelischen Lehre vom Nus in seinem Systeme unter. Der Nus im ganzen Universum ist ihm nun die Stätte der Ideen, die in ihm wie lebendige Wesen (*νόεσ*) sind. Dass die platonischen Ideen nicht etwas von dem höchsten Sein abgetrenntes neben und über Gott gesondert existirendes sind, das hat Plotin vollständig erfasst; den platonischen Process freilich hat er nicht erfasst; sollen sie aber wirklich sein, so können sie nur als lebendige Wesen, als Glieder und constituirende Theile im höchsten Nus sein, die eben durch ihr Zusammensein diesen constituiren, wie die Glieder den organischen Körper. Dieser Gedanke, wie das Eins in vielen und alles in allem, und die Wesenheiten gewissermassen eingeschachtelt seien, macht Plotin überhaupt gar keine Schwierigkeit. In der Weltseele sind wieder die Seelen der einzelnen Weltkörper, auch die Erde hat ihre Seele, in dieser wieder die Seelen der organischen Wesen, insoweit sie mit der Erde in Verbindung bleiben. Das Ganze

ist wieder im Nus, welcher abbildlich und so zu sagen theilweise in Allem ist. — Der Nus hat nun die Einheit als das Höchste in sich; wären die Ideen in ihm nicht in der Einheit, so wären sie eben nicht die Ideen; nur dadurch sind sie es, dass sie in die Unterschiedlichkeit eingehend, nicht aus der Einheit herausgehen. Die Einheit ist das Gute an sich; die Vielheit ist das Böse an sich. Der Nus, die Ideenwelt ist deshalb das Höchste, dem Eins am nächsten stehende und unmittelbar von ihm ausgegangen, weil hier die Vielheit noch absolut von der Einheit beherrscht ist. Das Eins selbst steht aber noch über dem Sein, welches, ohne von sich zu kommen, die in die Unterschiedlichkeit der Ideen eingehende Einheit ist, welches eben dadurch Nus, Erkenntniss (Bewusstsein) ist, dass es in seiner Differenzirung absolut dem Eins als seinem Inneren sich zuwendet. Das grade Gegentheil der reinen Einheit, die als solche das rein positive, die absolute Energie ist, ist die absolute Vielheit, die in die unendliche Zertheilung eingehende Materie, die in ihrer absoluten Abwendung vom seienden Eins die reine Negation, die blosse Dynamis, das an sich Böse ist, welches in seiner Schlechtigkeit zu schildern Plotin die Farben nicht schwarz genug finden kann; es ist das Maasslose, das nirgends Ruhende, immer unersättigte, stets bedürftige, der absolute Mangel; die Materie ist so böse, dass wer auch nur zu ihr hinblickt, mit ihrem Bösen schon erfüllt wird. Und dennoch ist dieses Böse nothwendig, wenn ja das Gute nicht einsam bleiben soll; nach dem Einen kann nichts erscheinen als das Viele. Ja im Grunde ist das Eine und das unendlich Viele dasselbe; das Eine zersetzt sich in die Unendlichkeit der Materie, und aus diesem Nichts kehrt es im Werden zur Einheit wieder um. Daher ist nur das Werden eigentlich wirklich; das höchste Sein selbst, welches der Einheit am nächsten ist, ist doch ein seiendes nur dadurch, dass in ihm ein Werden und Bewegung und Vielheit ist; eben deshalb ist die Einheit als das rein Gute

über dem Sein. Indem so der Process in sich selbst zurückfließt, erscheint er als ein abgeschlossener, alle Gegensätze in sich aufhebend. Das stäte Fließen des Stoffes hindert nicht die Ewigkeit der Natur, so wie der Mensch im Stoffwechsel immer derselbe bleibt. Die Zertheilung des Seins in die Materie ist an sich das Böse, aber wirklich ist sie ja nur, oder wenigstens zum Bewusstsein kommt sie nur, indem sie aufgehoben ist durch die von den Ideen gewirkten Einheiten; die Ideen spiegeln sich auf dem Grunde der unendlichen negativen Materie, die an sich immer das Böse bleibt, wie das Licht sich bricht auf dem dunklen Hintergrunde. So hebt sich auch der scheinbare Gegensatz von Nothwendigkeit und Freiheit. Im Ganzen als solchem herrscht absolute Nothwendigkeit, aber im Einzelnen erscheint diese als Freiheit, in deren Bewusstsein dann jene allgemeine Nothwendigkeit zu dem Gedanken einer alles lenkenden Vorsehung sich verklärt. — Es ist wohl kaum nothwendig zu erinnern, wie vollständig alles dieses auf eine misslungene Rekonstruktion der platonischen Grundgedanken hinausläuft. So musste auch das Princip der Rektifikation und Umkehr des Denkens, welches wir als das oberste Princip der platonischen Philosophie erkannt haben, bei Plotin zu einer Karrikatur sich gestalten. Wir sehen, Platon war auf dem Wege durch Unterscheidung des formalen und realen im subjektiven Denken in dialektischer Ueberwindung der Gegensätze des Endlichen das reale Unendliche zu erfassen. Plotin wollte denselben Weg gehen; aber indem er logisch in dem aristotelischen Gegensatz des besondern und allgemeinen stecken geblieben, metaphysisch auf den von Platon überschrittenen Gegensatz des Einen und Vielen zurückgeworfen wurde, so konnte sich ihm als das höchste nur diese absolut unterschiedlose Einheit einstellen, die jede Besonderung, damit aber auch jede denkbare Realität ausschliesst, wie denn der angelegentlichste Gedanke Plotins der ist, dass das Eins als das Gute wie über allem Sein so auch über

allem Bewusstsein, Denken (Persönlichsein) erhaben sei; nicht in dem Sinne, dass wir es mit unserm Denken nicht adäquat erfassen können, sondern dass es seinem Wesen nach ein unbewusstes ist. Bewusstsein kommt in das Sein erst, insoweit das Eins in die Vielheit der Ideen sich seiner entäußert und diese nun zum Eins sich wenden. Platons ganze Intention ging hingegen eben dahin, das absolute Sein als ein denkendes, persönliches zu erfassen. In dieser Gestaltung der Metaphysik liegt nun auch die Ethik Plotins begründet; ihr Grundsatz ist das unbedingte Streben zur Ruhe im Eins; die Sammlung des Geistes aus der Zerstreuung der sinnlichen Wahrnehmung, der Kampf gegen die Materie, als das Böse.

Wir begreifen, wie aus einer solchen Richtung ein erhabener ethischer und in gewissem Sinne religiöser Schwung hervorgehen konnte, wie er uns bei Plotin in Wirklichkeit entgegentritt. Aber wir scheinen kaum verstehen zu können, wie mit einer solchen mystisch-ascetischen Richtung noch ein höheres menschliches und wissenschaftliches Interesse bestehen könne. Aber wir würden mit einem solchen voreiligen Urtheile dem Plotinus Unrecht thun. Allerdings war keine Förderung der empirischen Wissenschaften von einem Systeme zu erwarten, welches die Wahrnehmung als etwas an sich für die Erkenntniss des Menschen irrelevantes ansah, und Plotin ist es, der in der That zuerst die Scheidewand zwischen der höheren philosophischen oder theologischen Wissenschaft und der niederen empirischen und weltlichen aufstellte. Aber indem er jene selbständig in sich abschloss und durch eine unübersteigliche Kluft von dieser trennte, so hat er wenigstens in einer gewissen grossartigen Weise die Ergebnisse der bisherigen Entwicklung abschliessend in jene aufgenommen und sein System mannigfaltig genug ausgebaut. Plotin hat ferner im Geiste dieser Richtung mit Bekämpfung der praktischen Richtung der Stoiker den absoluten Vorzug des beschaulichen Leben festgestellt und

den ächten Sinn Platons, der von dem in der reinen Höhe der ewigen Anschauung stehenden verlangt, dass er freiwillig und aus Liebe der niederen Welt sich zuwende, um zu ihrem Besten thätig zu sein, hat Plotin nicht mehr erfasst; aber wenigstens hat er den Gedanken, dass der Mensch für den Staat d. h. für die Gemeinschaft da sei, in sein System noch mit aufgenommen, ja er hat sich noch mit dem Gedanken der Ausführung der platonischen Idee der Republik getragen, obwohl seine versuchte Gründung einer Platonopolis erst recht geeignet ist zu zeigen, dass seine Philosophie doch nicht mehr an der Zeit war. Aber was Plotin vor allem vor den Konsequenzen jener einseitig mystisch-ascetischen Richtung bewahrt und ihn recht eigentlich als den Abschluss der hellenischen Geistesentwicklung bezeichnet, ist dieses, dass er das Princip der Kunstschönheit, die er als die Beherrschung der Materie durch die Form definirt, als ein ganz wesentliches Moment mit in seine Philosophie aufnahm.

Gelingt es nun in solcher Weise aufs vollständigste, das System Plotins als den Abschluss der hellenischen Philosophie durch eine Reduzirung des Aristoteles auf Platon zu erklären, so bleiben doch noch zwei Seiten übrig, die einem solchen Versuche widerstehen. Zuerst die ungeheure Wucht, womit bei Plotin die Macht des Bösen, welches seinen Sitz in der Materie hat, in den Vordergrund tritt. Freilich fehlt dies dem hellenischen Bewusstsein überhaupt nicht und bei Platon ist dem oberflächlichen Anscheine nach die Materie als Sitz des Bösen ganz nahe gelegt; aber die entschiedene Weise, womit bei Plotin dieser Gedanke sich vordrängt, erklärt sich hieraus nicht. Wir brauchen aber hier keinen Augenblick in Verlegenheit zu sein. Es ist der Gnosticismus, der hier auf Plotins System eingewirkt hat. Die direkte Bekämpfung des Gnosticismus bildet ein wesentliches Augenmerk Plotins; ja, er scheint es recht eigentlich als den Triumph seiner Philosophie zu betrachten, diese nicht geleugnete Macht des Bösen oder

der Materie dialektisch überwunden zu haben, wie oben gezeigt wurde. Dabei ist dann aber nicht zu übersehen, wie gerade auch an diesem Punkte die ganze Schwäche der Philosophie Plotins zum Vorschein kommt. Wenn die Materie so absolut böse ist, wie ist es dann nur zu erklären, dass die Seele, die Vernunft des Menschen im Leibe, im Fleische ist? Die nächste Antwort Plotins ist: durch die vorzeitliche Schuld der Seele; die Seele hat sich gewissermassen vergafft in die Materie. Dahinter liegt dann aber noch der tiefere (!) Gedanke, dass die Einzelseele überhaupt nur dadurch da ist, dass die Seele im Menschwerden vom Allsein sündhafter Weise sich losgerissen hat. Der andere Punkt, der sich in der That aus dem bisherigen nicht erklärt, ist die höchste alles übersteigende reale Bedeutung der Einheit bei Plotin. Bei diesem Punkte werden wir aber später die Sache wieder aufnehmen. —

Werfen wir noch einen Rückblick auf das ganze System Plotins, so ist das wichtigste dies, dass es als ein formal abgeschlossenes System der höchsten Wissenschaft sich darstellt, welches obwohl als eine begeisterte Erneuerung der platonischen Philosophie auftretend, doch grade das Moment der Bewegung, welches der wirkliche Platon durch seinen realen Begriff der Bewegung in das Denken gebracht, vollständig in das ruhende Eins hat aufgehen lassen, und welches vom Aristoteles gerade sein wahrstes, sein wissenschaftlich fortschreitendes Moment nicht aufnimmt, sondern eine unübersteiglich sein sollende Scheidewand zwischen der höheren und der niederen Wissenschaft aufrichtet.

So hat das System selbst denn auch nur eine rück-schreitende Entwicklung gehabt. Porphyrius, der ausgezeichnetste Schüler Plotins, suchte seine Kategorienlehre mehr wieder auf Aristoteles zurückzubringen. Als Jamblichus im vierten Jahrhunderte das System Plotins verbessern wollte, erschien nichts als ein sich überbietender Formalismus, der über das plotinische Eins noch ein abstrakteres

Eins setzte, das System in einer mystisch sein sollenden Zahlensymbolik ausbaute und dieses leere Schema mit den Gestalten der Mythologie belebte. Auf Grund dieses Neuplatonismus erhob sich die neue Sophistik zum offenen Kampfe gegen das Christenthum. Nach dem Siege des Christenthums wurde der Neuplatonismus auf die Schule von Athen zusammengedrängt, wo er als letzter Vertreter des klassischen Heidenthums bis zum Edikte Justinians 529 sich erhielt. Die Neuplatoniker der atheniensischen Schule sind hauptsächlich nur als Interpreten der älteren Philosophen bedeutend. (Plutarchus, Syrianus, Ammonius, Damascius, Simplizius u. s. w.) Nur Proklus (411 — 485) versuchte noch einmal eine Neugestaltung des Systemes.

Zweite Periode.

Die hellenische Philosophie in ihrer Verbindung mit dem Christenthume von der Geburt J. Christi bis zur abendländischen Kirchenspaltung.

Erster Abschnitt.

Von Christi Geburt bis zum vollständigen Untergange des klassischen Heidenthums im sechsten Jahrhundert.

Das Christenthum ist nicht als Philosophie in die Welt getreten, sondern als Thatsache, als die gnadenreiche Thatsache der Menschwerdung des Sohnes Gottes zur Erlösung der Menschen und Restitution der Creatur im Ganzen. „Das Wort ist Fleisch geworden“ — „um zu erneuern alles in ihm, was im Himmel und was auf der Erde ist.“ Aber in dieser Thatsache sind die Wahrheiten enthalten, welche die Lösung der von der Philosophie gestellten Fragen geben. Die Philosophie hatte als das Absolute das Sein gesucht, welches das Eine und Viele, das Sein und die Bewegung