Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
Band: 4 (1890)

Artikel: Beiträge zur Geschichte der alten Philosophie
Autor: Grupp, G.
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-738291

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 24.08.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

BEITRÄGE ZUR GESCHICHTE DER ALTEN PHILOSOPHIE.*)

Von

Dr. G. GRUPP.

Unter den alten Philosophen, ja unter den Philosophen überhaupt, ist es immer Plato, der die gröfste Anziehungskraft auf die edleren Geister, die in der Bildung des neunzehnten Jahrhunders fufsen, ausübt. Diese Mischung von poetischer Empfindung und spekulativem Denken, von Wärme und Helle, diese Verbindung von anschaulichen Bildern und tiefsinnigen Ideen, wie sie sich in Platons Dialogen findet, entspricht so recht eigentlich dem Zuge der Zeit, dem Geiste der modernen Bildung, welche die scharfe schneidende Luft der Höhe des abstrakten Denkens nicht lange ertragen kann. Deshalb sind z. B. auch die Schriften Lotzes und des oft unglaublich oberflächlichen Hartmann so beliebt, weil sie jene Mischung verstehen. Bei ihnen begegnet uns nie allein der abstrakte nackte Gedanke, sie umkleiden ihn immer mit einer reizenden Hülle und umgeben das dürre Astwerk systematischer Auseinandersetzungen mit dem

*) 1. Platons Charmides v. J. Ohse, Oberlehrer zu Fellin. Berlin, Friedländer (Fellin, Feldt) 1886. 4°. 37 S. P. 1 M.

2. Die sensualistiche Erkenntnislehre der Sophisten und Platons Widerlegung derselben, nach dem Theätet dargestellt und beurteilt v. Dr. Carl Würz, Gymnasiallehrer. Trier, Gymnasialprogramm 1888. 4°. 22. S.

3. Die Methode der Einteilung bei Platon von Dr. Franz Lukas, Gymnasialprofessor in Krummau. Halle, Pfeffer 1888. 8°. 308 S.

4. Der Stoiker Epiktet und seine Philosophie. Gekrönte Preisschrift v. Dr. Ed. Schranka. Frankfurt, Waldmann 1885. 8°. VIII u. 118 S.

5. Die Lebenszeit des Neuplatonikers Proklus v. Professor Dr. Freudenthal in Breslau. Separatabdruck des Rheinischen Museums. 8 S.

lebendigen Spiel anschaulicher Bilder. Während Plato die poetischen und philosophischen Elemente neben einander stellt, ist bei den genannten neuern Philosophen beides organisch verbunden. Dennoch behält natürlich Plato bei weitem den Vorzug vor den neuern Versuchen analoger philosphischer Darstellung.

1. Charmides, mit dem sich die interessante Abhandlung Ohses beschäftigt, gehört mit der Apologie, wie Lysis, Laches, Meno, Gorgias u. s. w. zu jener Gruppe von Dialogen, in welchen sich Plato am genauesten an die sokratische Methode hält. Sie charakterisieren sich durch praktische Tendenz, vorwiegend dialektische Ausführung und den Mangel spekulativer Resultate. Ihr Gegenstand ist die induktive Feststellung des Begriffs der Tugend und verschiedener Tugenden; denn auf dem Besitz des Begriffes beruht die Tugend selbst. So handelt Charmides über die σωφροσύνη, die Nationaltugend der Besonnenheit und weisen Mäfsigung. Sie wird nach einander in das κοσμίως καὶ ἡσυχῇ πράττειν, die αἰδώς, das τὰ ἑαυτοῦ πράττειν, oder καλὰ πράττειν, endlich in das Wissen und zwar τὸ εἰδέναι, ὅτι οἶδεν, ἃ οἶδε oder die ἐπιστήμη τῆς ἐπιστήμης verlegt. Allein gegen alle diese Positionen erhebt Sokrates Einwendungen und er kommt bei der letzten Aufstellung endlich zu dem Resultat, dafs dieses Wissen des Wissens nicht nur in sich unmöglich, sondern auch unnütz ist, dafs vielmehr nur das einzelne Wissen Wert hat. Und doch ist die σωφροσύνη eine der vorzüglichsten Tugenden — ein schneidender Widerspruch. Diesen Widerspruch, sagt Sokrates, könne er nicht lösen, dazu bedürfe es eines Weiseren als er sei (μέγας ἀνήρ). Mit diesem Resultat schliefst der Dialog. — Ohse sucht nun dieses negative Resultat, diese Resultatlosigkeit, welche sich in all den Dialogen findet, die mit Charmides verwandt sind, zu beseitigen, weil einige Kritiker sie unter den Gründen der Unechtheit aufführen. Er meint, der positive Zweck des Dialogs bestehe darin, sich durch Polemik gegen falsche Begriffe der Besonnenheit den Weg zur Ideenlehre zu bahnen und auf sich, als auf den Mann hinzuweisen, welcher durch seine neue Theorie die Schwierigkeiten lösen werde. Plato meine sich selbst mit dem μέγας ἀνήρ und sein Gegner, der einseitige Begriffe aufstelle, sei Xenophon; in dessen Schriften finden sich eben solche Bestimmungen, wie sie in Charmides verworfen werden (κοσμίως ζῆν). Diese Aufstellungen kommen uns alle sehr zweifelhaft vor. Sie beruhen auf der doch im einzelnen unsichern Voraussetzung Teichmüllers, eine Reihe von Dialogen als Streitschriften zu fassen und der noch unsicherern Annahme Schleiermachers, Plato habe einen bestimmten Plan in

seiner Schriftstellerei verfolgt. Aber auch abgesehen von der Unsicherheit dieser Hypothesen erscheint es uns unerlaubt, gleich nach so ausgesprochen persönlichen Tendenzen zu suchen. Man hat unberechtigterweise die Differenzen zwischen Plato und Aristoteles übertrieben, will man nun auch zwischen Xenophon und Plato eine Kluft aufwerfen? Man kann, wenn man einmal danach sucht, leicht persönliche Tendenzen ausspüren. Es bietet sich bald ein Punkt, von dem man ausgehen kann. Aber man greift auch leicht fehl. Ein solcher Fehlgriff scheint besonders auch die Ansicht zu sein, die Ohse gelegentlich anführte, die Schrift sei gegen eine falsche Erziehungsmethode gerichtet.

Ein anderer Einwurf gegen die Echtheit der Schrift stützt sich darauf, dafs in ihr mit Aristotelischen Begriffen und Gedanken operiert werde. Ohse dagegen will umgekehrt bei Aristoteles Anklänge und Einflüsse von Gedanken, die in der genannten Schrift vorkommen, nachweisen. Namentlich soll die Kategorie der Relation (*πρός τι*) von dorther stammen (168 B. C). Aber mit gleichem, ja noch mehr Recht kann man die bezügliche Kategorie aus Theätet (160 C) ableiten. Beweiskräftiger scheint der zweite Punkt, in welchem sich der Verfasser des Charmides (168 D) und Aristoteles (de an. 462, 40) berührt: es ist dies die These: „wir können nicht mit demselben Organ wahrnehmen und wahrnehmen, dafs wir wahrnehmen.“ Die Art und Weise, wie dies bewiesen wird, ist hier und dort ähnlich, hat aber zumal in der kurzen Andeutung, die in Charmides gegeben wird, eine bestimmte Wahrnehmungstheorie zur Voraussetzung, wie sie uns im Theätet (156 D) vorliegt. Hier ersehen wir erst, warum das Sehorgan selbst farbig sein müfste, wenn es nicht über dem unmittelbaren Empfindungsprozess stände. Freilich nennt Plato hier das Auge sehend, (*οὔ τι ὄψις, ἀλλὰ ὀφθαλμὸς ὁρῶν*) während Aristoteles mit grofser Umsicht einen Gemeinsinn (*κοινὴ δύναμις*) annimmt, welcher Sehen, Hören, Riechen u. s. w. zugleich wahrnimmt. — Der Begriff der *κίνησις* bei Aristoteles endlich stammt sicherlich nicht aus Charmides, wie Ohse meint, sondern viel eher etwa aus Theätet (179 E ff.) und Phädrus (245 ff.)

Entschieden Unrecht hat O., wenn er S. 26 die moderne idealistische, identitätsphilosophische Auffassung der Ideenwelt als eigentlichen Inhaltes unserer Natur, unseres wesentlichen Selbsts auf Plato überträgt. Davon, dafs Plato auf Grund dieser Annahme, wonach Subjekt und Objekt, Ich und Nichtich, Vernunft und Welt identisch ist, dem Problem der *ἐπιστήμη ἐπιστήμης* eine höhere Bedeutung gab, ist auch nicht die Spur zu entdecken.

— Aus den Zweien, welche nach Charmides 155 c. bei der Annäherung des Charmides von ihren Sitzen verdrängt wurde, macht O eine Menge. In diesem Fall hätte Plato sicherlich geschrieben *τοὺς μέν, τοὺς δέ*.

Im übrigen wollen wir Ohse die Anerkennung nicht versagen, welche treuem redlichem Forschen gebührt.

2. Die Schrift von Carl Würz über Platons Theätet ist anspruchsloser, als die vorausgehende, sie will eine einfache Exposition und Erläuterung der erkenntnis-theoretischen Auseinandersetzungen Platos im Theätet geben. Sie löst diese Aufgabe mit anerkennenswerter Gründlichkeit. Die oft sehr schwierigen, dornenvollen Auseinandersetzungen Platos werden in einfacher Sprache dem Verständnisse näher gebracht. Dieses unser Urteil soll nicht aufgehoben werden, wenn wir im folgenden einige Punkte herausgreifen, um daran einige abweichende Bemerkungen anzuknüpfen.

Beim Studium und bei der Erklärung alter Philosophen können wir uns nicht genug hüten, in dieselben moderne Gedanken hineinzutragen. Unwillkürlich unterliegen wir dieser Versuchung, ja oft ist sie gar nicht zu vermeiden, wenn der Sinn unserm Denken oft unverständlich, ja zuwider ist. Die Prinzipien der griechischen Naturphilosophie: Wasser, Feuer, Luft, Zahl und Mafs, Lieben und Hassen u. s. w. sind in ihrem nächstliegenden Sinne unbrauchbar und müssen deshalb eine freiere und weitere Deutung erfahren. In vielen Fällen wird man gut daran thun, zur Beleuchtung der Ansichten der Alten neuere Anschauungen beizubringen. Vielfach, ja nur zu oft wird man aber sich verleiten lassen, die Ideen der Alten in ein neues Gewand zu stecken, das ihnen nicht pafst. Das Letztere ist der Fall, wenn W. die Stelle 152 B. mit der neuern Unterscheidung zwischen Sein und Erscheinung erläutert. Die Sache verhält sich nämlich so: Theätet hatte Wissen und Empfinden, heute würde man sagen Erfahren, gleichgestellt. Andererseits aber wird im Sinne des Protagoras von Sokrates das, was wir empfinden, mit dem identifiziert, was uns scheint (*τὸ δὲ φαίνεται αἰσθάνεσθαί ἐστιν*) und *φαντασία* mit *αἴσθησις*, nicht aber das was scheint mit dem was ist oder Schein (Erscheinung) mit Sein, obwohl auf eine solche Gleichsetzung der Grundsatz des Protagoras hinaus kommt, der Mensch sei das Mafs der Dinge und das, was ihm scheine (*τὸ δοκοῦν*), sei auch. Allein selbstverständlich und sicher ist diese Gleichsetzung nicht, im Gegenteil nimmt Sokrates ohne weiteres, allerdings mit einer gewissen Ironie an, Protagoras habe beides nicht gleichgestellt, er habe

nur die Menge auf dem guten Glauben von der Identität des Seins und Scheins gelassen, seinen Schülern aber habe er erklärt, es gebe gar kein feststehendes Sein, ein Sein an sich (in, aus und für sich). Vielmehr sei alles bewegt, oder wie eine spätere noch illusionistischere Ausführung darthut, alles sei relativ. Wechselnde Beziehungen bilden den Eindruck von Dingen und Eigenschaften. Dafs die Bewegung ein Bewegtes, die Beziehung ein Bezogenes voraussetze, wird dabei gar nicht berührt.

Sokrates hatte durch die Betonung des Widerspruches, in den sich Protagoras mit einer realistischen Fassung des Seins versetze, das die Empfindung vermittelt, den Übergang zu der heraklitischen Lehre von dem Flufs, vom ewigen Werden und Wechsel der Dinge gewonnen. Diese Lehre kommt in Betracht wegen der erkenntnistheoretischen Folgerungen, zu denen sie gelangte. In dieser Hinsicht hatte sie in der Darlegung des Empfindungsprozesses ein Resultat von bleibendem Werte erreicht; ein Resultat, das weder die alte noch die neuere Philosophie umzustofsen vermochte. Sie lehrt ganz richtig, die Empfindung entstehe durch den Zusammenflufs (*συνελθόν, συγγεννῆσαν, μεταξύ φερόμνον*) zweier Bewegungen, einer die vom Empfindungsorgan und einer die von dem Dinge ausgehe.

Im ewigen Wendeflufs ändern sich nach Heraklit immer die Dinge und nur die jedesmalige Empfindung kann nach protagoreischer Folgerung über den objektiven Zustand entscheiden. Aber auch das Subjekt ändert sich und es wird behauptet, nicht nur die Empfindungen der einzelnen Menschen und Wesen überhaupt (*κύων καὶ ὁτιοῦν ζῶον*), sondern auch die zeitlich auseinander liegenden Empfindungen desselben Subjekts seien verschieden, weil es sich immer ändert, nie dasselbe bleibt (*διὰ τὸ μηδέποτε ὁμοίως αὐτὸν σεαυτῷ ἔχειν*). Der Ausführung dieses Gedankens sind die nachfolgenden 3 Hauptabschnitte gewidmet, die Erörterung über die wechselnden Relationen (bei den mit einander verglichenen verschiedenen Lebensaltern, verschiedenen Gröfsen und in der Entstehung verschiedener Empfindungen), über die Unterschiede des Menschen in verschiedenen Lagen, endlich über den Unterschied des unmittelbaren Empfindens von der Erinnerung. Es sind dies die allerdings nicht gerade streng logisch aufeinanderfolgenden Stadien in der Entwicklung der Protagoreischen Theorie. Bei Würz tritt diese Sachlage nicht scharf genug hervor. Er hält die betreffenden Erörterungen mehr für Einwendungen und Schwierigkeiten, die sich auf dem Wege darbieten. Dazu berechtigt ihn allerdings der Umstand, dafs in ihnen die Theorie zu einer Konsequenz entwickelt wird, welche sie beinahe

als absurd darstellen. Theätet gerät deshalb oft in Verlegenheit er findet sich auf dem gegebenen Standpunkt nicht mehr zurecht (155 D: *πότερον ταῦτα τοιαῦτ' ἐστὶν ἐξ ὧν τὸν Πρωταγόραν φαμὲν λέγειν, ἢ οὔπω* und 158 A *τίς δὴ λείπεται λόγος κ. τ. λ.*). Die Thatsache der Träume und Sinneshallucinationen bringt ihn in Zweifel, ob man das Wahre und Seiende in die Empfindungen verlegen dürfe. Andererseits aber gibt Sokrates selbst die diesbezüglichen Ausführungen nicht sicher als Einwendungen zu erkennen. Es sind allerdings Selbsteinwürfe, dialektische Momente, welche den Flufs der Unterredungen weiter treiben. Aber ihr antithetischer Charakter ist nicht einmal so scharf ausgeprägt, wie in den Einwendungen, welche Sokrates in andern Dialogen gegen die jeweiligen Thesen erhebt (s. z. B. Laches, Lysis, Euthyphron). Sei dem indes wie ihm wolle, jedenfalls dienen diese Ausführungen zur Entwicklung der protagoreischen Theorie, wie denn auch Sokrates immer im Namen des Protagoras spricht und sich selbst als Dolmetscher fremder Gedanken hinstellt (*ἐπᾴδω καὶ παρατίθημι ἑκάστων τῶν σοφῶν ἀπογεύσασθαι*).

Die erkenntnis-theoretische Relativitätslehre gewinnt ihre volle Bedeutung im Zusammenhang mit der metaphysichen Relativitätslehre. Nachdem schon vor der dem wahrnehmenden Subjekte gewidmeten Untersuchung 154 ff. die Identität des Objekts angezweifelt worden war, wird 160 B. eine allgemeine Relativität behauptet. Die Relativitätslehre, wie sie a. a. O. vorgetragen wird, ist nicht ganz durchgebildet und verschiedener Auffassung fähig. Wenn alles nur relativ ist, jede Eigenschaft einem Dinge nur in bestimmter Beziehung eignet, dann ist das Ding selbst schlechthin unerkennbar. Jede Ansicht, die uns die Dinge bieten ist zufällig. Die Verfolgung dieser Gedanken würde, da ja doch Dinge trotz allem stillschweigend vorausgesetzt werden, zu einer der eleatischen oder Herbartschen ähnlichen Lehre führen. Offenbar soll aber gerade das Gegenteil erwiesen werden. Die Dinge gehen ganz auf in den Relationen, in denen sie zu den verschiedenen Wesen stehen. Sie sind reines Werden oder Wirken ohne substantiellen Boden, auf dem sich dieses Wirken bewegt — dies ist ungefähr auch die Weltanschauung des bekannten Psychophysikers Wundt. Ja nicht einmal den immerhin metaphysichen Begriff des „Werdens" darf man auf die Gegenstände unseres Wahrnehmens streng genommen anwenden. Denn das Werden selbst zerlegt sich in eine Menge von Relationen, in denen ein jeder Gegenstand zu den verschiedenen „belebten und unbelebten Wesen" (realistisch gesprochen) steht. Die Veränderung, die

ein Gegenstand erleidet, vollzieht sich nur zum Teil in dem veränderlichen Erscheinungskomplex, in den das Objekt zerfällt; sie ist auf der andern Seite ganz bedingt und gebunden an das Ding, zu dem sie in Beziehung steht. So ist auch unser Wesen ganz gebunden, verflochten, vermischt mit dem gesamten Komplex von Erscheinungen, die wir mit dem Ausdruck „Nichtich" zusammenfassen, (*ἡ ἀνάγκη τὴν οὐσίαν συνδεῖ*) — *ὥστε εἴτε τις εἶναί τι ὀνομάζει, τινὶ εἶναι ἢ τινὸς ἢ πρός τι ῥητέον αὐτῷ, εἴτε γίγνεσθαι· αὐτὸ δὲ ἐφ' αὑτοῦ τι ἢ ὂν ἢ γιγνόμενον οὐ λεκτέον.*

Mit dieser Erklärung ist nun erst eigentlich das Geheimnis der sophistischen Weltanschauung enthüllt. Nun ist klar, dafs nichts und niemand dasselbe bleibt. Die Identitätsaxiome, welche von Theätet unmittelbar zuvor zugegeben wurden, haben keinen realen Wert. Es sind dies folgende: „Nichts wird verändert, wenn es sich gleichbleibt." „Wenn nichts verändert wird, bleibt es sich gleich." Wir haben den Ausdruck etwas geändert, um zu zeigen, dafs die Axiome hypothetische Urteile sind, deren Glieder sich umkehren lassen. Aus den zwei genannten folgt unmittelbar das dritte Axiom: „Wenn etwas nicht mehr dasselbe ist, d. h. wenn es nachher ist, was es zuvor nicht war, dann mufs es sich verändert haben." Namentlich die letztere Folgerung gerät nun aber in Widerspruch mit der Identität, die das Selbstbewufstsein in den verschiedenen Lebensaltern erblickt, welche die gleiche Person durchläuft. Hier wird einer das, was er vorher nicht war, ohne Veränderung: *εἰμὶ γὰρ ὕστερον, ὅ πρότερον οὐκ ἦν οὐ γενόμενος.* Man könnte nun freilich sagen, wie es 159 A angedeutet wird, es bleibe derselbe sich gleich in einer Hinsicht, in der andern aber verändere er sich. Allein eine solche Unterscheidung wird nicht zugegeben. — Ein anderer Widerspruch, den aber Plato mit dem genannten verbindet, erhebt sich, wenn man 6 Würfel mit 4 und 12 vergleicht, wobei die 6 Würfel bald gröfser, bald kleiner werden, oder wenn man, nachdem Theätet bereits mit Sokrates gleich grofs geworden ist, von letzterm noch sagt, er werde mit der Zeit gröfser (major natu) als Theätet, der über ihn doch hinaus wächst, also thatsächlich gröfser wird, während Sokrates kleiner wird.

Diese Schwierigkeiten entstanden aus einer Vermischung „zufälliger Ansichten", die nichts mit einander zu thun haben, und lassen sich deshalb auch leicht lösen. Das Gesetz des Widerspruchs findet auf sie keine Anwendung, da dieses nur verbietet, demselben Subjekt in derselben Hinsicht dasselbe Prädikat beizulegen und abzusprechen. Da nun aber auf diese

Weise der Widerspruch nicht beseitigt wird, dieser vielmehr als berechtigt anerkannt wird, kann er selbst zur Bestätigung der Protagoreischen Ansicht dienen, wie denn der ganze Abschnitt diesem Zwecke dient.

Ein ähnlicher Widerspruch besteht zwischen der Vorstellungswelt eines Träumenden und Wachenden, zwischen den Stimmungen eines Kranken und Gesunden. Es ist nicht mehr dieselbe Welt, in der wir uns träumend und wachend bewegen, und es ist nicht mehr derselbe Mensch, welcher in der Krankheit dieselben Eindrücke ganz anders beurteilt, als in der Gesundheit. Diese Thatsachen waren immer ein Hauptgrund für den Skepticismus (vgl. die erste Meditation des Cartesius). Allein der Skepticismus kann für ein gesundes Denken höchstens einen Durchgangspunkt bezeichnen; er selbst ist keine Theorie und kann es zu keiner bringen. Für ein oberflächliches Denken, das doch den Schein der Tiefe bewahren und durch etwas Geheimnisvolles die Leute reizen will, ist es nun das Naheliegendste, den Widerspruch selbst zu legitimieren, wie Hegel, und in seinem Sinne die Welt zu erklären. Freilich ist diese Lösung selbst wieder eine schlechte Ausflucht, wie p. 180 A zeigt. Denn wenn alles sich verändert und nie gleich bleibt und wenn andererseits alles unter sich verschieden ist, dann kann überhaupt nichts allgemein Giltiges, nichts Feststehendes ausgesagt werden. Es müssen wenigstens gewisse gleichbleibende Formen und Typen der allgemeinen Bewegung, wie von Hegel oder gewisse Gleichförmigkeiten und Analogieen, wie von dem Positivisten Laas, der sich auf die Seite des Protagoras stellt, anerkannt werden. Damit wird aber selbst schon der rein empirische Boden verlassen und es beginnt das Vernunftallgemeine zu spielen. Dieses ist bei Hegel allmächtig. Nach Hegel läſst sich im Geiste eines jeden denkenden Individuums, wenn es sich nur besinnen will, ein und derselbe Prozeſs, der in der Weltentwicklung spielte, sich wiederholen. Denn in der Tiefe des Geistes ruht die allgemeine Vernunft, welche dem Weltprozesse zu Grunde liegt. Dieser Ansicht verwandt ist die identitätsphilosophische Theorie von der Wesensgleichheit des Ich und Nichtich, der Vernunft und Welt, die uns schon oben begegnete. Hegel und wenn wir richtig vermuten, auch Schleiermacher, dem der Verfasser der früher besprochenen Schrift folgt, haben diese Ansicht in Plato hineingetragen (cf. Hegels Geschichte der Philosophie bei Plato).

Die Ideenlehre Platos ist ohne allen Zweifel nicht im Sinne des modernen Idealismus, sondern realistisch zu fassen. Die Ideen haben ein selbständiges Dasein auſserhalb des mensch-

lichen Geistes; sie fallen nicht einmal zusammen mit der Weltseele oder der Idee des Guten, welche bei Plato die Stelle Gottes vertritt. Obwohl im Theätet die Ideenlehre nicht vorkommt, so wollen wir auf dieselbe kurz eingehen, da in derselben die sophistische Lehre endgültig überwunden werden soll.

Wenn Sokrates, um den Begriff einer Sache oder Eigenschaft festzustellen, eine Reihe von Erscheinungen, von konkreten Beispielen und Anwendungen des zunächst mehr geahnten, als erkannten Begriffs durchging, hieraus die allgemeinen feststehenden Merkmale des Begriffs und dadurch die Erkenntnis seines Wesens gewann, so war dies für Plato ein Fingerzeig, wie er die das feste Wissen auflösenden Theorieen der Sophisten überwinden könne. Sokrates selbst hatte es zu keiner solch entschiedenen metaphysischen Theorie gebracht; denn in ihm überwog der ethische Trieb die rein theoretischen Bestrebungen. Plato aber, der nach einem Wissen nicht bloſs des Lebens und der Lebensziele, sondern auch der Welt und ihres Sinnes trachtete, schloſs aus der ihm durch Sokrates gewiſs gewordenen Thatsache fester und sicherer ethischer Begriffe, es müsse auch auf dem Gebiete des Seienden, nicht blos des Seinsollenden feste Begriffe geben und dies um so mehr, als es gerade die ethischen Begriffe sind, in denen die Menschen mehr schwanken als in Naturbegriffen (Phädr. 263 A, Euth. 7 D.). Es war naheliegend diese Begriffe in die sich gleichbleibenden Formen und Gestalten, Eigenschaften und Beziehungen zu verlegen, wie sie schon in der Sprache erfaſst waren. Er beschränkte die Ideen nicht, wie Aristoteles auf die Formen der Dinge, sondern dehnte sie aus auf alle Verhältnisse, welche die Sprache überhaupt mit ihren allgemeingiltigen Wörtern ausdrückt. Wenn er die Begriffe, die er in lebens- und phantasievoller Anschaulichkeit als Ur- und Musterbilder, als Ideen darstellte, über alles Empirische, alles Sichtbare und Greifbare (*ἀόρατος, ἀναφής*) hinaushob, so lag der Grund hievon hauptsächlich darin, daſs er der heraklitischen Lehre vom Fluſs und unberechenbaren Wechsel aller Dinge für die empirische Wirklichkeit Geltung zusprach. Erst Aristoteles entdeckte die Gesetzmäſsigkeit in diesem Werden und Wechsel und unterwarf das Werden in dem Begriff der *κίνησις* und des Übergangs von der Potenz zum Aktus festen Formeln. Bei beiden aber beruht die Sicherheit des Wissens, das Bewuſstsein, daſs wir nicht blos individuelle Meinungen hegen, Schatten umfassen und vom Scheine uns nähren (Phädr. 248 B), sondern die Wirklichkeit besitzen auf der Übereinstimmung unserer Begriffe mit einer ihr genau entsprechenden Realität auſser uns. Es liegt hier die

Gefahr nahe und besonders Plato ist dieser Gefahr unterlegen, die subjektiven Erkenntniselemente nach aufsen zu projizieren, unsere Vorstellungen den Dingen zu unterlegen, sie in ihrem Sinn zu deuten und, was Plato that, die erfahrbare Wirklichkeit als blofsen Schein, als etwas Unberechenbares und Nichtseinsollendes ganz zu mifsachten. Zur allgemeinen Gültigkeit unserer Begriffe und zur Sicherheit unseres Erkennens bedarf es nicht notwendig solcher Voraussetzungen, es genügt die Annahme, dafs die Wirklichkeit überhaupt unserem Erkennen zugänglich ist, und dafs in ihr unsere Denkgesetze gelten. Wenn wir zum Glauben berechtigt sind, dafs von dem, was den Eindruck des Gleichbleibenden macht, Identität und in dem, was sich verändert, ein kausaler Zusammenhang besteht, so ist der Boden, auf dem wir stehen, sicher genug. Es ist uns dann möglich das Wesen des Gleichbleibenden, die Substanzen zu erkennen und begrifflich zu erfassen und im Veränderlichen Gesetze zu entdecken. Dann können wir schliefsen vom Bekannten aufs Unbekannte, indem wir den Zusammenhang zwischen beiden aufzeigen, indem wir erklären, wie vom Gleichen Gleiches gilt, weil ihr Wesen dasselbe ist und wie in der Wirkung die Ursache enthalten ist.

Plato legte wie Aristoteles den gröfsten Wert auf den sprachlichen Ausdruck der Gedanken, die Redekunst. Die Erkenntnis, das Wissen besteht darin, dafs wir alle Verhältnisse in den entsprechenden Wörtern d. h. begrifflich richtig erfassen. Die Philosophie ist ihm hauptsächlich Begriffswissenschaft, Logistik (cf. Laches 194 *νοεῖν ἔμοιγε δοκῶ περὶ ἀνδρείας ὅτι ἐστίν· οὐκ οἶδα δ' ὅπη με ἄρτι διέφυγεν, ὥστε μὴ ξυλλαβεῖν τῷ λόγῳ αὐτὴν καὶ εἰπεῖν ὅτι ἐστίν*). Wir begreifen daher, wie einer der ersten Einwürfe gegen Protagoras im Theätet, die sich als solche wirklich ausgeben, auf die Erfahrung sich beziehen, welche wir beim Hören einer fremden Sprache oder beim Anblick fremder Schriftzüge machen. Hier zeigt sich, dafs Wissen und Empfinden (Sehen und Hören) nicht identisch ist. Demgegenüber macht nun Theätet die richtige, auch von Sokrates gebilligte Erklärung, den Sinn und Inhalt der Töne und Zeichen verstehe man deshalb nicht, weil man ihn auch nicht wahrnehme. In der That ist ja die Beziehung zwischen einem hörbaren Laut oder sichtbaren Zeichen und der dadurch versinnbildeten Sache oder Erscheinung eine künstliche, keine naturnotwendige. Den Zusammenhang zwischen Laut und Sache erlernen wir auf dem Boden unmittelbarer Erfahrung. Plato selbst ahnte diese Sachlage und obwohl er von der Bedeutung der Sprache für begriffliches Denken überzeugt war, läfst er doch im Kratylos den

Sokrates mehr jener Ansicht zuneigen, welche behauptet, die Wörter der Sprache haben ihren Sinn mehr *θέσει* als *φύσει*. Wir glauben daher, dafs Sokrates dem Theätet aufrichtig und nicht blofs zum Scheine, wie W. anzunehmen scheint, die Bemerkung Theätets anerkennt, im willkürlichen Zeichen nehme man nicht unmittelbar auch den Sinn wahr.

3. Es wäre eine lohnende Aufgabe, die vielen Fälle und Beispiele der echt sokratischen Methode der Induktion bei Xenophon und Plato zusammenzustellen, ihre Regeln festzusetzen und ihre Bedeutung für die platonische Ideenlehre nachzuweisen. Darin bestand die wissenschaftliche Bedeutung der sokratischen Untersuchungen, dafs sie immer eine Reihe von einzelnen Fällen durchgehen, um daraus den allgemeinen Begriff zu gewinnen. Besonders bei Xenophon ist diese Art sokratischer Unterredung treu bewahrt. Bei Plato tritt dagegen Sokrates schon mehr bestimmten Begriffsversuchen gegenüber, deren Einseitigkeit er dann durch die Zusammenstellung (Konfrontation) mit der konkreten Wirklichkeit heraustreten läfst. Wenn Sokrates bei Xenophon fragt, worin, in welchen Handlungen besteht die Tugend, die Mäfsigkeit, Dankbarkeit, Frömmigkeit u. s. w., so fragt er bei Plato schon, was ist Besonnenheit, Tapferkeit und Frömmigkeit. Dort stellt er den Begriff der Tugenden fest, indem er die einzelnen Fälle durchgeht, in der sich die Mäfsigkeit und Selbstüberwindung (Mem. I, 5. 6. II, 1), die Eltern-, Bruder- und Freundesliebe (II, 2—6) zeigt. Der Begriff und damit das Wissen, welches die Tugend selbst begründet, vollzieht sich, indem er die Gründe (das Glück, die Wohlthaten) der Mäfsigkeit und Liebe schildert und Mittel angibt, sie zu erwerben (II, 6). Er gibt den Begriff des Feldherrn und Politikers und anderer Berufe, indem er ihre Aufgabe ins einzelne verfolgt. Anders ist dies nun bei Plato. Hier werden weniger die einzelnen Fälle, die Teile oder Arten eines allgemeinen Begriffs gegeben, Sokrates verlangt vielmehr vor allem zu wissen *τὸ εἶδος, ᾧ πάντα ταῦτα τοιαῦτά ἐστιν* (Euth. 6 D).

In Euthyphron wird das *ὅσιον* zuerst als *θεοφιλές* (ein idem per idem, wie Sokrates nachweist, da das Heilige den Göttern lieb ist, weil es heilig ist, nicht umgekehrt), dann als *δίκαιον* bestimmt und zwar sei die Frömmigkeit der Teil der Gerechtigkeit, der sich auf die Götter beziehe, die *ὁσιότης* also eine *θεραπεία τῶν θεῶν*, d. h. eine *ἐπιστήμη τοῦ θύειν καὶ εὔχεσθαι* oder *αἰτήσεως καὶ δόσεως θεοῖς*. Weil es auf das *ὀρθῶς αἰτεῖν καὶ διδόναι* ankommt, sei endlich die Frömmigkeit ein *τέχνη ἐμπορική* etc. Im Dialog Lysis, welche er der

Freundschaft gewidmet ist, wird erklärt *φίλον* 1) *τὸ φιλούμενον τῷ φιλοῦντι* 2) *τὸ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ* 3) *τὸ ἐναντίον τῷ ἐναντίῳ* 4) *τὸ καλὸν* (= *τὸ ἀγαθόν*), endlich heifst es *τῷ μήτε κακῷ μήτε ἀγαθῷ φίλος ὁ ἀγαθός* und zwar deshalb weil er so Hilfe von dem Übel, dem Bösen hofft. Der Grund der Freundschaft ist das subjektive Bedürfnis, also ist es doch das Ich, was man im Freunde sucht: *τὸ οἰκεῖον* (das Verwandte) d. h. *τὸ ὅμοιον φίλον*.

In Laches wird die Tapferkeit zuerst verlegt in *τὸ ἐν τῇ τάξει μένων ἀμύνεσθαι*, dann in *καρτερία τις τῆς ψυχῆς*, in die *ἐπιστήμη τῶν δεινῶν καὶ θαῤῥαλέων* etc.

Trotzdem nun die einzelnen Bestimmungen, welche so verschiedenen Tugenden gegeben werden, nicht zu einem Gesamtresultat zusammengefafst, sondern allesamt verworfen werden und auch keine dieselben ersetzende Definition aufgestellt wird, haben doch die gegebenen Einzelthesen einen gewissen induktiven Wert. Denn eine jede enthält gewisse Merkmale, einzelne Anwendungen und Äufserungen des allgemeinen Begriffs und Sinns und fördert so die Erkenntnis. Eigentlich positive Definitionen namentlich der oben genannten Tugenden formuliert dann Plato später im Zusammenhang gröfserer systematischer Ausführungen (bes. in der Republik).

Im übrigen ist Platos Geist freilich mehr auf Deduktion angelegt. Er steigt rasch zu den Ideen auf und trägt eine fast zu eilige Sehnsucht nach den allgemeinen Begriffen, um von hier aus erst das Einzelne zu überblicken. Davon ist die vorliegende treffliche Schrift von Lukas ein Beweis. Aus dieser ersehen wir, wie zahlreich die Fälle sind, in denen Plato vom allgemeinen Begriff ausgeht, ihn abteilt und daraus eine Menge von Unterarten gewinnt. Indem Lukas diesen Fällen nachgeht, mufs er den Hauptteil seiner Schriften analysieren. Doch dürfen wir deshalb nicht glauben, Plato habe in einer Weise a priori deduziert, wie sie nachmals durch deutsche Philosophie berüchtigt wurde. Auch wenn Plato einteilt, geschieht dies vielfach, ja meistens induktiv. Er tritt uns ja überhaupt nicht mit fertigen Begriffen und Theorieen gegenüber, nach denen sich die Wirklichkeit beugen mufs, sondern er untersucht und macht uns zu Teilnehmern seiner Untersuchungen. Er will uns vom Gegebenen hinführen zu Begriffen und Ideen. Wenn er daher einteilt, deutet er immer das Konkrete an, auf Grund dessen er einteilt.

Die Einteilungen Platos, wie sie Lukas vorführt, sind fast durchweg anthropologische, beziehen sich aber mehr auf die Seele als den Leib. In letzterer Hinsicht teilt er die Körper-

bewegungen in gymnastische Übungen und Tänze, welch letztere ganz genau detailliert werden (Nom. 7). Die Bewegungen überhaupt teilt er im Theätet (181 D) ein in ἀλλοίωσις und περιφορά = Qualitäts- und Ortsveränderung. In Tim. 893 c. ff.) wird diese Einteilung weiter verfolgt, die lokomotorische Bewegung in eine rotierende und fortschreitende, die innerliche Bowegung in eine qualitative und quantitative zerlegt.

Unter den Seelenthätigkeiten ist es besonders das intektuelle Vermögen, dessen Funktionen abgeteilt werden: 1) das Wahrnehmen hat zum Gegenstand das ὁρατόν (Bilder und Dinge), darauf stützt sich 2) das Meinen (mit Bezug auf die Bilder εἰκασία); das νοητόν erfafst 3) der Verstand (διάνοια), sofern es mathematisch bestimmte Objekte sind, 4) die Vernunft (νοῦς), sofern es die Prinzipien und Ideen (ἀρχὴ ἀνυπόθετος) sind.

Mehr leidend und fühlend, als im Erkennen ist die Seele in der Begeisterung beteiligt, deren Arten Plato in Phädrus als μανίαι aufzählt: es ist die Begeisterung des Sehers, Mysterienpriesters, Dichters und Liebenden. Jede dieser Arten hat einen besondern Gott zur Quelle (bezw. zum Typus): Apollo ist der Gott der μαντική, Dionysius der der τελεστική, die Musen und Aphrodite die Göttinnen der ποιητική und ἐρωτική. Im Philebus werden die Gefühle (πάθη, ἐπιθυμίαι) unterschieden in körperliche und seelische, nach dem Inhalt in wahre und falsche (eingebildete), reine und gemischte.

Den ganzen Menschen umfafst die Erziehung. Nach dem Politikos umfafst die Geisteserziehung musische und andere Künste. Zu jenen gehört die Musik und Philologie im weitern Sinn (religiöse Thatsachen, poetische Erzählungen, Epen und Dramen). Zur körperlichen Erziehung rechnet Plato nicht nur die Gymnastik und Diätetik, sondern auch die Heilpädagogik und Heilkunde.

In betreff der menschlichen Berufsthätigkeiten unterscheidet Plato zwischen τέχναι und ἐμπειρίαι, welch' letztere wohl auch als sich vorzüglich der Handarbeit bedienende Künste bezeichnet werden. Zu den ἐμπειρίαι rechnet Plato die Sophistik und Rhetorik, welche sich zur Gesetzgebungs- und Rechtskunde verhalten, wie Putz- und Kochkunst zur Gymnastik und Heilkunst. Besonders der Dialog Sophistes ist der Verspottung der Sophistik gewidmet. Diese wird jedesmal einer gewissen Unterabteilung einer niedrigen Kunst beigeordnet, zu welcher Plato durch eine mühsame Reihe von Unterscheidungen gelangt. Die Kunst teilt Plato ein in ποιητική und κτητική. Zu dieser gehört der Tausch und Kauf; die Sophistik ist nun ein Handel mit dem Wissen.

Es gehört zu ihr aber auch der gewaltsame Erwerb durch Jagd und Kampf. Die Sophistik ist nun eine Jagd nach Menschen mit Scheinreden um einen Gewinn zu erhaschen, sie ist aber auch ein Kampf mit Worten des Erwerbs willen. Zur hervorbringenden Kunst setzt Plato die Sophistik in Zusammenhang, indem er das Hervorbringen von Dingen und Bildern in seiner Art unterscheidet. Um nun das ganz Haltlose und Oberflächliche derselben zu veranschaulichen, unterscheidet er die τέχνη εἰδωλοποιός selbst wieder in εἰκαστική und φανταστική und rechnet zu letzterer die wissensnachahmende und meinungsnachahmende Kunst. Letztere besitzt der Sophist, der sich dazu noch verstellt.

Lukas, dem wir diese Einteilung entnehmen, hat dieselbe mit grofsem Scharfsinn erläutert und anschaulich dargestellt. Nur wird er bei seinen Erörterungen etwas zu eingehend, ohne dafs ein entsprechendes Resultat herauskäme. Die Besprechung der Dialoge hat er nach einem ganz äufserlichen Einteilungsprinzip geordnet; es wäre wünschenswert gewesen, dafs er die Grenzen rein logisch formalistischer Behandlung weniger ängstlich eingehalten hätte und dem Inhalt entsprechend systematischer verfahren wäre. Wenn er z. B. die Platonischen Einteilungen in einer Weise, wie es oben versucht wurde, zusammengestellt und mit der Platonischen Ideenlehre in engen Zusammenhang gebracht hätte, so würden seine Untersuchungen für die Erkenntnis der Philosophie fruchtbarer geworden sein. Immerhin ist die Arbeit sehr verdienstvoll und namentlich Logikern sehr empfehlenswert.

4. Über einen Hauptvertreter der stoischen Philosophie, Epiktet berichtet uns der Österreicher Schranka. Der Verfasser hat sich schon dichtericsh versucht. Wir hoffen, dafs seine Gedichte besser sind, als seine Philosophie. Denn was er uns hier bietet, war des Druckens nicht wert. Der Inhalt und die Resultate seiner Schrift, berechtigen nicht zu der anspruchsvollen, prahlerischen Art, mit welcher der Verfasser von seinem Studium und seinen Verdiensten spricht. Er sagt es uns jedesmal, wenn er ein Buch gelesen und excerpiert hat. So heifst es S. 13, er habe die auf die Stoiker bezügliche Stelle aus Youngs Klagen excerpiert. S. 28: „Diese letzten Stellen habe ich einem Denker, einem der jüngsten Denker, excerpiert, Schopenhauer, der überhaupt verdienen würde, mehr beachtet zu werden, als es geschieht. Diese Stellen fand ich nämlich in den Panerga und Paralipomena und zwar in seiner kurzen Geschichte der Philosophie und da wieder, wo er von Sokrates spricht. Läfst sich dies nicht alles auf Epiktet anwenden? Kann nicht ich diese Stelle besonders

benutzen, wo mir doch daran liegt zu zeigen, wie Epiktet praktischer Stoiker war? Gewifs.“ Andere derartige Sätze finden sich S. 2 („Abermals mich erinnernd“) und S. 70 („wie ich vorausgesagt habe“). Die bisherigen Darstellungen des Epiktetischen Systems sind „lose aneinander gereihte, jedes Prinzips entbehrende Besprechungen und Erklärungen und konstruieren das System nicht (S. VI.)“ Man kann dasselbe von Schrankas Schrift sagen.

5. Die Untersuchung Freudenthals über die Lebenszeit des Neuplatonikers Proklus läfst an Akribie nichts zu wünschen übrig. Die Frage, die hier behandelt wird, ist die: Der Biograph Marinus gibt ein Horoskop von Proklus' Geburts- und Todesjahr, welches von Galle in Breslau für das Jahr 412 und 485 berechnet wurde. Danach wäre Proklus 73 Jahre alt geworden. Damit steht aber in Widerspruch, dafs Proklus nach demselben Marinus 75 Jahre alt wurde. Aus ganz triftigen Gründen wird nun angenommen, das Horoskop der Geburtszeit sei unrichtig und als Geburtsjahr sei 410 zu wählen.

Es sei hier gestattet, noch einige Bemerkungen über die eigentümlich religiös nuancierte Kontemplationstheorie der Neuplatoniker beizufügen, zu welcher die vorhin besprochene Platonische Ideenlehre führte. Man erkannte im Heidentum mehr und mehr, dafs man auf dem philosophischen Wege nicht zu jener lebensvollen Erfassung des letzten Princips gelangen könne, welche mit der geistigen Erleuchtung auch die Befriedigung der gemütlichen Bedürfnisse, die bei aller Spekulation mitspielen, bringen würde. Man überzeugte sich, dafs weder die Platonische Dialektik noch die stoisch-kritische Methode zum Ziele führe. Wenn man sich nun nicht unmittelbar dem vollen Leben, der sinnlichen Anschauung und Erfahrung hingeben wollte, so blieb nur übrig, das unmittelbare Erleben in die höchsten Regionen zu übertragen. Im Schauen, in der Ekstase und im Enthusiasmus, in welchen die Annäherung ans Höchste versetzt, glaubte man wohl unter dem Einflufs christlicher Gedanken des Göttlichen in einer alle Begriffe transscendierenden Weise inne zu werden. Man liefs hier das vermittelnde, diskursive Denken hinter sich und ergab sich einer reflexionslosen Beschauung, welche nach Analogie der sinnlichen Intuition beschrieben wird. Streng genommen hört auf solcher Höhe das Denken auf. Denn wo dieses nicht mehr diskursiv sein kann, mufs es, da seine Thätigkeit einmal an die vielfache Vermittlung von Vorstellungen und Begriffen geknüpft ist, diese Thätigkeit überhaupt aufgeben. Es beginnt das Begehrungs- und Empfindungsleben, die Liebe,

Freude, Seligkeit. Allein die Zeit, die vornehmlich auf das Theoretische gerichtet war, verkannte, dafs ein anderer Faktor, ein anderes Seelenvermögen sich rege, ein Vermögen, mit dem sich die Theorie bisher verhältnismäfsig wenig befafst hatte. Und doch drängte die Verzweiflung am Erkennen, der Zerfall der Philosophie dazu, im unmittelbaren Leben, in der Praxis, in Freud und Leid des Lebens eine Quelle der Erneuerung zu suchen.

Diese Erneuerung brachte das Christentum. Dieses legte allen Wert auf das Leben, die Selbsthingabe, das Versenken in den Glaubensgehalt. Mystische Seelen trieben diesen Verzicht auf alles Irdische und Sinnliche soweit, dafs sie sogar alle Vorstellungen zu verbannen geboten. In der dadurch entstandenen Finsternis der Seele werde dann den Gläubigen ein höheres Licht aufgehen, welches ihn mit unnennbarer Seligkeit erfüllt. Diese Ansicht war keine Selbsttäuschung, wie die der Neuplatoniker. Denn der Christ ist der Realität sicher, die er jenseits der Sinnlichkeitsschranken ergreifen kann. Er ist dessen sicher, dafs ihm eine höhere Macht sich entgegen neigt.

Wir finden schon bei Klemens von Alexandrien Spuren dieser Mystik. Er beschreibt sie als γνῶσις nach Analogie der neuplatonischen Ekstase. Wenn er die γνῶσις über die πίστις stellt, so geht aus dem Vorausgehenden zur Genüge hervor, dafs damit das Denken und Erkennen nicht über den Glauben gestellt sein will. Die γνῶσις umfafst mehr als das blofse Denken, nämlich das ganze Geistesleben, sie setzt eine Reinheit des Herzens voraus, die Gott schauen kann und ihr Gegenstand sind übernatürliche Wahrheiten. Freilich ist ein Mifsverständnis durch den Ausdruck selbst leicht nahe gebracht und dieses Mifsverständnis wird noch begünstigt, dadurch, dafs Klemens auf die Bedeutung philosophischer Vorbildung für die γνῶσις grofses Gewicht legt. Dieser Gefahr des Mifsverständnisses wäre vorgebeugt worden, wenn das praktische Moment in der Terminologie mehr zum Ausdruck gelangt wäre. Wenn dies nicht geschah, war daran der Umstand schuld, dafs die Väter, insbesondere Klemens, sich der Begriffe der zeitgenössischen Philosophie bedienten, da diese das Mittel in die Hand gab, die Herrschaft über die Geister zu erringen.