XIX.

Platons Ideen als Einheiten.

Von

Kristian B.-R. Aars.

Transzendenz und nicht Kritizismus.

In den letzten Jahren ist die Frage wieder diskutiert worden, ob die platonischen Ideen immanent oder transzendent zu denken sind, und also ob Aristoteles den Platon mißverstanden habe und mit ihm ebenso die Neuplatoniker und das ganze Mittelalter.

Diese haben alle bei Platon die Transzendenz gefunden. Durch neuere Forscher, wie Cohen und Natorp, ist die Frage in eine unerwartete Beleuchtung gerückt, indem sie den platonischen Ideen nicht gewöhnliche Immanenz beilegen, sondern transzendente und methodische Bedeutung in dem Kantischen Sinn. So korrigieren diese Herren den Aristoteles in radikalster Weise. Auch der Italiener Guastella in seinem großen Werke über Metaphysik (und besonders über Platon) korrigiert den Aristoteles und behauptet die Immanenz der Ideen¹⁾.

Wenn nun zwischen Platon und Kant eine so tiefe Übereinstimmung bestehen sollte, wie Natorp sie findet, ist es überaus merkwürdig, daß Kant selbst dieser Sachlage nicht gewahr wurde, sondern von Platon sehr hart sprach und ihn als einen typischen Vertreter seiner Gegner ansah.

Noch viel merkwürdiger wäre aber die Tatsache, daß nicht der wirkliche, sondern der mißverständene Platon einen so überwältigenden Einfluß auf die Entwicklung der europäischen Philosophie geübt hätte.

¹⁾ P. Natorp, Die Ideenlehre Platons (Leipzig 1903). Cosmo Guastella, Filosofia della Metafisica (Palermo 1905).

Nein! Diese Konstruktion ist nur Kunst. Aristoteles, der schärfste Denker unter den scharfen Griechen, hat seinen Meister verstanden und nicht mißverstanden. Die Neigung des Mittelalters zur Transzendenz und zur Mystik geht auf Platon selbst, nicht auf ein Mißverständnis von Platon zurück.

Überhaupt ist die feinsinnig ausgespinnene Lehre Platons schließlich doch viel naiver und einfacher als seine Ausleger ihn manchmal darstellen.

Platon war ein Übermensch, ein Riesegeist, aber doch wiederum, wie die Hellenen alle, ein großes Kind. Seine Philosophie war aber besonders mit den Bausteinen der damals geltenden Systeme errichtet.

Nach meinem Dafürhalten geht bei ihm wie bei seinen nächsten Geistesverwandten unter den Hellenen Vieles auf ägyptische und indische Denkgewohnheit zurück.

Den Nerv des Platonsystemes bildet die Lehre von der Einheit in der Mannigfaltigkeit. Schlagwörter sind wie Zauberer, und unsere ganze Geschichte der Philosophie ist u. a. von diesem Schlagwort bezaubert worden, in einer ähnlichen Weise wie speziell das letzte Jahrhundert unter dem Zauber der Kantschen Schlagwörter „a priori“ und „transzendental“ sein Denken entwickelt hat. Wir modernen Menschen neigen zu der Auffassung, daß es keine Einheit gibt in der Mannigfaltigkeit, sondern nur Ähnlichkeit, daß mit anderen Worten alles Wirkliche Konkretes, und die Abstraktion unwirklich ist. Für uns ist die Einheit der Abstraktion eine repräsentative, während die konkrete Einheit des Mannigfachen nur durch Synthese entstehen kann. Für Platon war die Einheit der Abstraktion nicht eine bloß repräsentative, sondern eine reelle, und das kann doch wohl schließlich nur heißen: eine transzendente²⁾.

Alle fühlen, daß das System Platons mit der Einheitsphilosophie der Eleaten geistig zusammengehört und auch die Verwandtschaft mit der pythagoreischen Lehre von der Zahl wird oft genug hervorgehoben. Mit diesen Systemen ist aber die indische Denkweise in das Griechentum eingedrungen. Ich will nicht versuchen hier zu debattieren, was für ein Verhältnis

²⁾ Ich bitte um Verzeihung für die Verwendung der geläufigen Fremdwörter. Ich weiß wohl, daß sie Zauber in sich tragen, hoffe aber, meine Analysen von diesem Zauber freizuhalten!

zwischen der ägyptischen und der indischen Einheitslehre besteht, glaube aber persönlich, daß die indische in der Ausbildung aller dieser Begriffe die Priorität hat.

Die Lehre Platons von der Abstraktion ist eine Einheitslehre. In seinen philosophischen Bestrebungen gehen überhaupt drei Richtungen in merkwürdiger Weise zusammen. Man hat oft genug hervorgehoben, daß die Philosophie mit Sokrates ihren Gegenstand wechselte. Vor Sokrates trieb man fast ausschließlich Naturphilosophie. Sokrates erwählte sich aber den Menschen als Gegenstand seines Denkens; er war Moralphilosoph in dem Sinne der reinen Ethik mehr als in dem der Soziologie. Ausschließlicher Urheber dieser Richtung war jedoch auch Sokrates nicht. Schon die Sophisten ließen die moralphilosophischen Probleme in den Vordergrund treten, doch so, daß sie die Ethik mehr von der soziologischen Seite in Angriff nahmen, eine Seite, die dann erst wieder bei Aristoteles zu voller Geltung und Entfaltung kommt. Platon ist nun wiederum so ganz Sokrates. Er gibt sich als Sokrates und fühlt sich als Sokrates. Dementsprechend ist seine Blickrichtung in ausgesprochenem Maße eine ethische. Doch würde man unrecht tun, ihn ausschließlich von diesem Interesse heraus verstehen zu wollen. Indem er mit Sokrates sich den Menschen als seinen Gegenstand wählt und das delphische: „Erkenne dich selbst“ als Devise hinnimmt, ist er auch Psychologe; und endlich hat er mit größtem Interesse und Eifer mathematische Studien getrieben. Über dem Portal der Akademie stand ja geschrieben: „Für Nicht-Mathematiker kein Zutritt“. Das sind die drei treibenden Interessen bei Platon: das ethische, das psychologische und das mathematische bzw. das logische. Nicht ohne Absicht stelle ich die Begriffe mathematisch und logisch so nebeneinander. Aus dem Zusammenprallen der psychologischen und der mathematischen Motive entstand bei Platon und Aristoteles die Logik.

In unseren Tagen scheidet man unerbittlich die Logik von der Psychologie, und fordert, daß psychologische Definitionen sich nicht in die logischen mischen. Dabei übersieht man oft, daß in den grundlegenden sokratischen und platonischen Denkopoperationen die logischen Definitionen eben Produkte der psychologischen Selbstbesinnung sind. Es ist richtig, wie auch z. B. Natorp es voraussetzt, daß Platon das Wesen der denkenden Abstraktion zu bestimmen sucht und zwar

auf dem von Sokrates angewiesenen Weg. Sein Verständnis ist aber nicht bis zum Kern der Abstraktion vorgedrungen. Wäre das geschehen, dann hätte er eben seine Ideenlehre nicht aufrechterhalten können.

Platon sucht das Denken durch seinen Gegenstand zu erklären. Das ist ja überhaupt die naive und unmittelbare Auffassung von dem richtigen Denken, daß es nämlich ein solches ist, das seinen Gegenstand erfaßt oder trifft; über das Wesen von diesem Erfassen oder Treffen weiß man sich nicht Rechenschaft zu geben. Man fühlt instinktiv, daß die richtige Vorstellung mit ihrem realen Gegenstand Ähnlichkeit haben muß, und man ist geneigt, diese Ähnlichkeit als Identität aufzufassen. Erst durch nachträgliche und hochgespannte Abstraktion sind die Menschen zu der Einsicht gekommen, daß ihre Vorstellungen und Empfindungen mit den realen Gegenständen niemals identisch sein können. Für die Vorstellungsbilder des Gesichtsinnes lag eine solche Einsicht verhältnismäßig nahe; unter den vorsokratischen Philosophen hat sie schon den Ausdruck gefunden, daß unsere Vorstellungen und Empfindungen Abbilder sind. Die physikalische Theorie lehrte ja sogar, daß solche Abbilder sich von den Gegenständen stetig los-trennen und durch unsere geöffneten Augen in das Gemüt drängen. In einer solchen Theorie ist ganz richtig nicht allein die Vorstellung ein Abbild von der Empfindung, sondern schon die Empfindung ist ein Abbild, nämlich vom Gegenstand.

Diese philosophische Einsicht ist aber für den gemeinen Menschen-verstand schwer festzuhalten. Man denkt unwillkürlich: „Ich sehe das Pferd dort“ und nicht: „Dort sehe ich meine Pferd-Empfindung“. Man meint das objektiv Existierende direkt zu sehen, und dies ist nicht nur eine Frage des Verbalgebrauches, der grammatischen Operation mit Wörtern wie „sehen“ und „empfinden“, sondern es ist eine beträchtliche Vermischung von Empfindung und Gegenstand, wenn man will, eine Einfühlung des Subjektiven in das Objektive hinein. Diese Gewohnheit ist bei den Menschen so tief eingewurzelt, daß noch in unseren Tagen ernste Denker wie E. Mach und W. Ostwald die Empfindungen mit den Gegenständen verwechseln.

Es ist demnach nicht zu verwundern, daß auch Platon noch von dem Bewußtsein geleitet war, daß das richtige Denken seinen objektiven Gegenstand ergreifen mußte.

So ist die Kernfrage der platonischen Begriffslehre die geworden, was den Gegenstand des begrifflichen Denkens ausmacht. Wenn deshalb P. Natorp lehrt, daß die platonischen Ideen ihren Ort und Platz in dem menschlichen Gemüt haben, hat er gewissermaßen recht. Platon war nämlich der Ideen direkt teilhaft, ganz so wie Mach und Ostwald die objektiven Gegenstände zu empfinden und zu erleben vermeinen. Natorp hat aber nicht recht, wenn er meint, daß die Ideen nur im menschlichen Gemüt ihren Ort haben. Sie sind eben dasjenige Objektive, was der subjektive Geist des denkenden Menschen ergreift.

Die Frage, ob die Ideen, als etwas Objektives, überhaupt in unseren subjektiven Geist hineinkommen können, oder ob sie daselbst nur durch Abbilder vertreten sein können, wird von Platon kaum je gestellt. Er setzt freilich voraus, daß das richtig denkende Gemüt der Ideen teilhaftig ist; man würde aber sehr mit Unrecht daraus folgern, daß die Ideen keine andere Realität hätten, als die, welche ihnen in dem Gemüt zukommt. Das ist eben das Mißverständnis der transzendentalen Platon-Deutung.

Übrigens ist ja die transzendente (d. h. die kantische) Schule auch nicht mit sich selbst darüber einig, ob die Kategorien und all das übrige a priori nur im subjektiven Gemüt existieren, ob ihre Realität in der subjektiven Aktualität sich erschöpft oder nicht. Es ist ja bekannt, daß eine Reihe von Kantianern, mit Vorbehalt, in Äußerungen des Meisters von einem transzendentalen Bewußtseinsubjekt reden, und dies dem subjektiven Gemüt gegenüberstellen. So lang der Kritizismus in einer so wesentlichen Kernfrage doppelter Deutung unterliegt, ist er als Panier einer philosophischen Denkrichtung nicht sehr nützlich. Die kantischen Schlagwörter haben überhaupt das philosophische Denken mehr als hundert Jahre auf Umwegen aufgehalten, und haben besonders die Erhellung der erkenntnis-theoretischen Fragen durch psychologische Analyse gehemmt und verspätet.

Die Idee war also bei Platon das Objektive, was der subjektive menschliche Geist ergreift. Was hat sie demnach für eine Art objektiver Existenz, und wo führt sie dies ihr Dasein? Das ist die alte Frage nach dem „geistigen Raum“. Aristoteles sagt, daß die Ideen nach Platon ihren Platz außerhalb der realen Welt haben. Die Kommentatoren der Immanenz sagen: sie haben ihre Existenz nur in der stofflichen Welt; während Cohen und Natorp

meinen, daß sie nur in den subjektiven Gemütern ihr Leben führen. Diese beiden Parteien sind im Unrecht, und Aristoteles hat recht: sie haben ihre Stelle außerhalb der realen Welt. Der Ausdruck „geistiger Raum“ ist, wie jedermann sieht, ein Selbstwiderspruch, eine *contradictio*: wo der Raum aufhört, fangen die Ideen an, wo die Ideen existieren, gibt es keinen Raum mehr. Dasselbe gilt übrigens bei Platon auch von der Zeit; die Ideen haben ewige Existenz in dem Sinne, daß sie überhaupt nicht zeitliche Realität haben. Die Zeit selbst ist einst geschaffen worden. Außerhalb des Raumes und vor der Zeit lebt nur die Idee.

Was ist dies aber für eine Art Existenz? Platon hat es wohl selber nicht sagen können. Die Idee hat eben darin ihre Existenz, daß sie eine Abstraktion ist. Darin liegt das Geheimnis dieser Philosophie, und der radikale Unterschied von unserem Denken. Die Abstraktion ist für uns moderne Menschen, und zwar sowohl für die Kritiker (wie Natorp), als noch mehr für die analytischen Psychologen eine menschliche Auffassungsweise; für Platon dagegen war sie eine Realität. Man könnte versucht sein zu sagen, daß die Abstraktion für Platon etwas Konkretes war. Damit verstehe ich zunächst, daß die Idee große Ähnlichkeit mit einer Kraft hat. Die Physik hatte lange Zeit hindurch eine Lehre von der Schwerkraft. Die platonische Idee sieht einer solchen Kraft sehr ähnlich. Die platonische Lehre von den Ideen wurde ja auch bei Aristoteles zu einer Theorie der Kräfte. Einer so einfachen Erscheinung wie dem Schweren gegenüber war auch die Namenfrage nicht so wesentlich. Überall, wo etwas Schweres sich vorfindet, liegt eine besondere Energieform vor; wie man auch das sich betätigende benennt, ob mit Platon Idee des Schweren oder mit den Neueren Schwerkraft oder man wiederum von dem Gesetz der Schwere spricht, in allen Fällen hat man einer dynamischen Erscheinung einen Namen gegeben. Die Wahl des Namens erhält erst ihre Bedeutung, wenn man sich fragt, wie die Einheit des Kraftbegriffes zu verstehen ist. Die Einheit der Schwerkraft ist eine synthetische, die des Gesetzes der Schwere eine distributive (*alternative*). Der Schwere gegenüber ist es verhältnismäßig leicht, beide Anschauungsweisen zu verbinden: die Schwere ist Eins durch die Gleichartigkeit ihrer Er-

scheinungen und durch die ununterbrochene, allgegenwärtige Herrschaft ihrer Macht. Eine schwierigere Aufgabe stellt schon die Analyse des Feuers. Platon würde sagen, daß das Feuer überall und in allen Erscheinungen Eins ist, während wir Modernen unsere Analyse nicht weiter als zu der Gleichartigkeit der Feuererscheinungen treiben. Feuer ist für uns nur in dem Sinne immer dasselbe, daß das eine Feuer mit dem anderen immer einen gewissen Grad der Ähnlichkeit hat. Vielleicht sind nicht alle Leser ohne weiteres damit einverstanden; vielleicht möchten sie die Einheit des Feuers mehr realistisch auffassen; wir leben eben noch unter dem Einfluß des mystischen Zuges der platonischen Philosophie. Schärfer tritt aber schon der Unterschied zwischen unserem heutigen Denken und dem Platonismus hervor, sobald von Sachen die Rede ist, die ein stärkeres individuelles Gepräge haben als das Feuer. So meint z. B. Platon, daß der Begriff des Menschen ebenso einheitlich ist wie der des Feuers; wir sind alle nur dadurch Menschen, daß wir in dem Einen teilhaben, in der ewigen Idee des Menschen. Die heutige Philosophie lehrt sehr im Gegensatz zu Platon, daß dieser allgemeine Mensch ebenso wenig Realität hat wie das allgemeine Feuer. Doch kommen wir leicht ins Schwanken. Man braucht nur nach der allgemeinen Elektrizität oder dem allgemeinen Magnetismus zu fragen, um auch bei uns Neigungen zum Platonismus gewahr zu werden.

In der neueren Philosophie und Naturwissenschaft war überhaupt ganz still und allmählich das Naturgesetz in die Rolle eingetreten, die bei Platon dem Begriff zukam. Dies ist so weit gegangen, daß man ohne Bedenken zu behaupten wagte, daß die Naturgesetze die Welt regierten. Als ob das Gesetz, das doch wiederum eine Abstraktion ist, eine Kraft wäre und regieren könnte! Diese Idee, daß das Gesetz eine Kraft ist, war schon im Altertum und zwar vor Platon hervorgetreten. Um von den Indern zu schweigen, war schon der Logos des Heraklit kaum anders zu verstehen, und der Platonismus bezeichnet auf diesem Punkte insofern einen Fortschritt: wenn das Gesetz als Kraft soll aufgefaßt werden können, muß schon die einfache Abstraktion, der Begriff, außerhalb der Einzelerscheinung Wirklichkeit haben.

Die ganze Frage nach der Einheitlichkeit des Begriffes läßt sich nicht, wie Natorp und Cohen wollen, in subjektivistischer Weise

lösen. Freilich ist der Begriff Eins und mit sich identisch eben als psychische Erscheinung, und die endgültige Lösung der Frage von der Einheit in der Mannigfaltigkeit ist wohl die, daß die Einheit in unserer Vorstellung liegt, und die Mannigfaltigkeit in der objektiven Welt.

Dies ist aber unsere moderne Lösung. Das ganze platonische Weltproblem entstand eben dadurch, daß er diese unsere Lösung nicht kannte.

Sage ich: Die Schwere ist nur als subjektives, menschliches Symbol einheitlich, in der objektiven Welt dagegen nur mannigfaltig, wird gewiß auch Natorp in diesem Satz keinen Platonismus finden. Man sagt wohl, daß Platon ebenso wie Kant eine höhere Einheit des Begriffes im Auge hatte, nämlich nicht die der subjektiven, menschlichen Symbole, sondern die der transzendentalen Auffassungsvermögen. Dabei verschiebt man aber leicht das ganze Problem. Wie die vielen Schwere-Begriffe bei den verschiedenen Menschen Eins sein können, ist nicht die Frage des Platonismus. Dieser stellt vielmehr das Problem, in welchem Sinne die vielen und verschiedenen objektiven Fälle von Schwere Eins sind.

Die Lehre Platons von der objektiven Wirklichkeit der Ideen ist mit seinen Vorstellungen über das ewige Leben der Seele auf das innigste verbunden. In der Platon-Deutung ist es Sitte gewesen, zwischen den religiösen und philosophischen Tendenzen scharf zu unterscheiden, und sozusagen den ganzen Meister in zwei Teile zu teilen, den Philosophen und den Propheten. Von diesen soll nur der Philosoph recht ernst zu nehmen sein. Es ist ja auch wahr, daß Platon recht oft zu mythischen Darstellungen greift, wo man anders erwartet hätte, und daß er dabei religiöse Vorstellungen, die in den Kreisen des Volkes oder in den Eleusis-Mysterien Kurs hatten, zu bildlichen Darstellungen benutzt. Dieses dichterische Treiben darf uns aber nicht verleiten, seine Religion überhaupt als bewußte Dichtung oder Mythos aufzufassen. Er glaubt an Gott, den Einzigen, den Welterschöpfer. Dieser Glaube tritt allerdings in den späteren Dialogen noch stärker hervor als anfangs, läßt sich aber in sämtlichen unschwer hinzudenken, und wird schon von Anfang an bei ihm wirksam gewesen sein. Platon glaubt ferner mit der größten Entschiedenheit

an die Ewigkeit der Seele. Ihm scheint die Idee, daß mit dem körperlichen Tod auch die Seele sterben sollte, einfach als Unsinn. Die Seele ist das Prinzip des Lebens; die Gegenwart der Seele bestimmt einen Unterschied zwischen lebenden und toten Körpern. Das Prinzip des Lebens ist dem des Todes entgegengesetzt, und es hätte keinen Sinn zu sagen, daß das Prinzip des Lebens sollte sterben können (Phaidon 105 f.).

In einigen Dialogen trägt Platon bekanntlich auch die Lehre von der Wiederkehr der Seele, von der Reinkarnation nach ägyptischem Muster vor, und zwar verfließen zwischen jeder Inkarnation zehntausend Jahre. Wichtiger als die Zukunft der Seele ist vielleicht in seinem System ihre Vorzeit: Die Seele führt vor der Geburt ihr überirdisches Leben, und unsere Fähigkeit zu den apriorischen Demonstrationen der Geometrie stammt daher, daß die Seele vor der Geburt die ewigen geometrischen Begriffe, wie Dreieck, Viereck, Kreis u. s. f., in reiner Form geschaut hat. Man gibt meistens der Versuchung nach, auch diese Darstellung als Mythos aufzufassen. Tatsächlich hat es auch in direkter Weise keine so sehr große Bedeutung, ob man die Rück-Erinnerung als Mythos ansieht oder nicht, denn für Platon unterliegt es keinem Zweifel, daß die Seele so wie so und unmittelbar, die stofflose, immaterielle Idee erblickt. Die Rück-Erinnerung mag also meinetwegen auch als bildlicher Ausdruck für dieses unmittelbare, geistige Schauen gedeutet werden. Daß sie aber für Platon auch mehr als ein Bild war, geht hervor aus seiner Lehre von der ewigen Zukunft der Seele, als unsterbliches Lebensprinzip.

Die platonische Lehre von der außerirdischen und unstofflichen, aber objektiv wirklichen Existenz der Ideen erhält eine stärkere Beleuchtung durch seine Lehre von der überirdischen Existenz der Seele.

Man würde den substantiellen Charakter der platonischen Philosophie arg verkennen, wenn man erstens die vorirdische Existenz der Seelen und zweitens die außerirdische Wirklichkeit der Ideen aufheben wollte. Eher könnte man dann nach dem Vorgang älterer Kommentatoren die Ewigkeit der Seelen als etwas Symbolisches und Mythisches aufgeben, aber dann nur um die unstoffliche und objektive Existenz der Ideen um so stärker festzuhalten. Ganz vergeblich,

meine ich, versucht P. Natorp diese Grundposition des Platonismus ins Schwanken zu bringen.

Der Schlüssel zum ganzen Platonismus ist zu suchen in dem, was ich als die eleatische Forderung bezeichnen möchte, in ihrer doppelten Form: erstens, daß dem Mannigfachen etwas Einheitliches und zweitens dem Veränderlichen etwas Unveränderliches zugrunde liegen müsse.

Die erste und sozusagen naivere Frage ist die nach dem Verhältnis zwischen Konstanz und Veränderung. Konstanz ist ein hypothetischer, menschlicher Begriff, aber ein primitiver und urmenschlicher; ja wahrscheinlich haben schon die Tiere diese Idee in das sie umgebende Chaos hinausgeschleudert; auf alle Fälle sieht der Mensch sich von konstant dauernden Gegenständen umgeben, ja die Dauer des Gegenstandes ist ihm eines seiner besten Erklärungsprinzipien im Wechsel der Erscheinungen. Dabei beobachtet der Mensch auch die Veränderung, und es wird ihm bald ein Problem, wie die zwei Begriffe Konstanz und Veränderung, sich versöhnen lassen. Für die Veränderungen haben schon die vorphilosophischen Denker zweierlei Erklärungsprinzipien gefunden; entweder rührt sie von einer voraufgehenden Bewegung her; dies besonders, wenn sie selbst in einer Bewegung besteht; in diesem Fall ist also die Bewegung eine Art Mittel-Begriff zwischen Konstanz und Veränderung; die Bewegung ist gewissermaßen konstant wie der Gegenstand selbst. Die Erfahrungen über die konstanten Wirkungen der Bewegungen werden besonders bei den eigenen Willenshandlungen gesammelt; es läßt sich überhaupt irgend etwas vollbringen nur durch Vermittlung von Bewegungen.

Das zweite Prinzip zur Erklärung der Veränderungen ist eben das Willens-Prinzip. Die Hunde streifen beutesuchend auf den Feldern umher, eben weil sie Hunger haben und essen wollen. Wo Unerwartetes ohne sichtbare Ursache geschieht, hat ein Gott gehandelt. Jedes Ereignis kann als Wirkung eines Willens aufgefaßt werden.

Mit diesen zwei Urprinzipien der Kausal-Erklärung hat alle Philosophie zu kämpfen und zu arbeiten gehabt.

Es ist vielleicht nicht so sehr auffallend, daß die griechische und die indische Philosophie das Problem der Veränderung in ganz

ähnlicher Weise zu beseitigen versuchten; sie haben nämlich beide dazu die populären religiösen Ideen von der Ewigkeit der Seelen und von der Weltregierung durch göttliche Willenskraft benutzt. Der Wille oder die Seele fühlt sich als eine Einheit in der Mannigfaltigkeit und in der Veränderung, und zwar so, daß sie durch ihre Veränderungen nichts an ihrer Einheitlichkeit einbüßt, und daß also bei ihr von einem Streit zwischen Konstanz und Veränderung nicht die Rede ist. Insofern eignet sich der Begriff vom Willen oder von der Seele zum Aufbau einer idealistischen Philosophie. Sehr merkwürdig ist es aber, daß sowohl die Inder als die Griechen einen Schritt weiter getan haben, und die Vernunft oder den Gedanken von der Seele als etwas selbständig Existierendes losgetrennt haben: die Einheitlichkeit des Begriffes in den vielen Denkoperationen wird in Analogie gesetzt mit der des Willens in seinen vielen Handlungen. Die indischen wie die platonischen Versuche laufen in dieser Richtung auf den Pantheismus und schließlich auf den Panlogismus aus³⁾.

So weit ich weiß, hat nicht der Orient, sondern nur Europa den Versuch gemacht, die Idee von der Konstanz der Welt nach der entgegengesetzten Seite hin durch den Begriff von dem unveränderlichen und unbewegten Gegenstand durchzuführen. Dadurch entstand bei Leukippos und Demokritos die Philosophie des Atomismus, die noch heute die beste Waffe ist gegen den Brahmanismus des Orients.

Mit der Frage nach dem Verhältnis zwischen Konstanz und Veränderung hat die griechische Philosophie von Anfang an gekämpft. Das wüste Durcheinander von beiden Sachen, das von dem populären Bewußtsein angenommen wird, und wobei bald ein konstanter Gegenstand, bald eine unerklärliche Veränderung angenommen wird, suchten die Philosophen immer auf eine Art Einheit zurückzuführen. Die ἀρχή der Ionier, das Wasser oder die Luft, war eben

³⁾ In sehr alter chinesischer Schrift soll was ganz Ähnliches sich finden: „Die Vernunft, die ausgesagt werden kann, ist nicht die ewige Vernunft. Das Wort, das genannt werden kann, ist nicht das ewige Wort. Das Unsagbare ist der Anfang des Himmels und der Erde, das was gesagt werden kann, ist die Mutter von zehntausend Sachen“. Conf. M o t o r a: „The Philosophy of the Ego“. Diese Vorstellung stammt doch wohl aus Indien.

der Anfang und zu gleicher Zeit das einheitliche Urprinzip alles Geschehens. Insofern war mit der ἀρχή schon der Atomismus der Idee nach angebahnt, wie auch andererseits das moderne Prinzip von der Umwandlung der Energieformen z. B. in der Umwandlung des Wassers bei Thales einen ersten Prototyp findet.

Keiner hat wohl so energisch wie Heraklit die Konstanz der gegenständlichen Welt geleugnet. Alles ist bei ihm Veränderung. Alles befindet sich auf dem Wege der Vernichtung oder des Werdens, und doch scheint auch er eine Einheit der Welt erblickt zu haben, und zwar in dem die Veränderungen regierenden Vernunftgesetz (ὁ λόγος). Er scheint freilich auch ein materielles Weltprinzip anerkannt zu haben, nämlich das Feuer, aber eben daß er dieses, das wandelbarste aller stofflichen Dinge, gewählt hat, scheint dafür zu zeugen, daß er auf die Konstanz des Stoffes kein Gewicht gelegt hat, sondern die Welt mehr als Energie und nicht als Materie aufgefaßt hat.

Die Stellung Heraklits dem Thales gegenüber scheint demnach nicht unähnlich derjenigen Platons gegenüber dem Demokrit.

Das Gesetz — ὁ λόγος — ist eine Abstraktion. Es bezeichnet nach unserer modernen Auffassung die Gleichartigkeit in gewissen Reihen von Veränderungen. Es scheint, als ob Heraklit schon daraus mehr gemacht und in dem Gesetz eine weltregierende Kraft gesehen habe. In diesem Fall wäre sein Logos nicht das richtige, abstrakte Gesetz der modernen Wissenschaft, sondern ein Produkt der schöpferischen und schauenden Phantasie; Kant würde sagen: Ein Werk der intellektuellen Anschauung (deren Berechtigung er übrigens bestreitet).

Wie nun auch die Sache bei Heraklit liegen mag, auf alle Fälle ist die platonische Idee ein solches Produkt der schöpferischen Phantasie und der intellektuellen Anschauung.

Das Gesetz der Welt, das noch bei Heraklit ganz unbestimmt als Logos erscheint, ist bei Platon spezialisiert; er meint das System der weltregierenden Kräfte erschlossen zu haben. Durch die sokratische Dialektik war der logische Begriff sozusagen entdeckt; bei dem größten Schüler Platons wird diese Entdeckung

bis zur Grundlegung der formalen Logik weitergeführt. Platon, der auf der Stufe von Sokrates zu Aristoteles steht, macht sich eines Fehltrittes schuldig, indem er meint, die logischen Begriffe als Kräfte zur Erklärung der Welt benutzen zu können.

Es ist ganz richtig, wenn die Kantianer hervorheben, daß Platon den apriorischen Charakter der logischen Begriffe in einer Weise angenommen hat, die mit der Kategorienlehre Kants ziemlich übereinkommt. Und zwar ist die Ähnlichkeit eine recht weitgehende, indem beide Forscher sich gegen die Skeptiker wandten, die bei Platon Sophisten heißen und bei Kant mit den Zügen David Humes anonym auftreten. Beide Forscher gehen in ihrer Philosophie von der Tatsache der Wissenschaft aus. Kant fragt, was die Bedingung ist, „damit Erfahrung möglich sei“ und Platon wird nicht müde, uns zu erzählen, daß es eine ärztliche Wissenschaft, eine Kochkunst, eine Dichtkunst, eine Fechtkunst usw. gibt. Die Erklärung dieser Tatsache suchen beide Forscher in dem begrifflichen Denken, das auf unseren apriorischen Ideen sich gründet. Platon geht aber dabei viel weiter als Kant. Er glaubt nicht nur an die Einheit der Idee bei vielen Menschen, sondern daran, daß eine reale Einheit sich in den vielen Erscheinungen betätigt. Als Beispiele führt er in *Philebos* an, das Schöne, das Gute, den Menschen, den Ochsen.

Es entsteht ihm dabei das Problem, wie die vielen Sachen trotz ihrer Verschiedenheit an der einen Idee teilhaben können. Daß dieses Problem sich ihm immer wieder aufdrängt, ist schon eine Widerlegung der Auffassungen Cohens und Natorps. Er hat es nicht lösen können. Die Tätigkeit der Idee in der realen Welt behielt bei ihm eine mystische Prägung. Die Idee war eine Kraft, und wirkte wie eine solche in die Welt der Mannigfaltigkeit hinein. W. Windelband sagt in seiner Geschichte, daß die platonische Idee nach Art der Zwecke gedacht wird. Das mag richtig sein. Volle Klarheit kommt aber selbst bei dieser Formel nicht in das Verhältnis. Es bleibt eben ein nicht weiter aufzufassendes Mysterium, weicht aber eben deshalb einer religiösen Schöpfungslehre, wie der *Theaitetos* sie bietet, leicht den Platz.

Die Grundlage des platonischen Realproblems ist zu suchen in unserem subjektiven Seelenproblem: wie kann der einheitliche

subjektive Begriff viele verschiedene Vorstellungen umfassen? Es geschieht dies kraft eines Symbol- und Substitutions-Verfahrens; der Begriff ist Eins nur in dem alternativen Sinn, so daß er bald die eine Sache, bald die andere bezeichnet. Schon diese subjektive und alternative Einheit ist rätselhaft und unanschaulich genug und bereitet der Psychologie große Schwierigkeiten.

Professor Ach und Oswald Külpe und die Würzburger haben dafür die sonderbare Bezeichnung „Bewußtheit“. Für Platon war das Problem auf der einen Seite einfacher, indem die Bewußtheit — bei ihm die Idee — nicht nur alternative Bedeutung hatte, sondern eine objektiv existierende, einheitliche Wirklichkeit erfaßte. Die Schwierigkeit des Problems wurde aber dabei auf die reelle Seite verlegt, in das Verhältnis nämlich zwischen der Idee und den Gegenständen.

Platon hat, genau so wie die Inder, die reine symbolische Rolle und die bloß alternative Bedeutung der Abstraktion nicht erkannt. Eben deshalb wurde ihm die Welt der Begriffe eine objektive Realität, ein wirkliches Produkt der schöpferischen Phantasie und der intellektuellen Anschauung. Er sagt im Philebos durch den Mund des Sokrates, daß die einheitlichen Begriffe der Geburt und der Vernichtung nicht unterworfen sind (Philebos 15). Ebenso sagt er im Gastmahl 211, A:

ἀεὶ ὅν, οὔτε γιγνόμενον οὔτε ἀπολλόμενον.

Solchen Stellen gegenüber ist eine transzendentalistische Auslegung unzulänglich.

Auch die religiöse Weltdeutung, die bei Platon so häufig sich findet, und in Timaios zu überschwänglicher Gestaltung kommt, läßt sich ohne Künste nur mit der realen Auffassung von den Ideen verbinden.