175—

HANDBUCH DER ALTERTUMSWISSENSCHAFT

BEGRÜNDET VON IWAN v. MÜLLER
FORTGESETZT VON ROBERT v. PÖHLMANN

IN NEUER BEARBEITUNG HERAUSGEGEBEN
VON

WALTER OTTO
ORD. PROFESSOR DER ALTEN GESCHICHTE
AN DER UNIVERSITÄT MÜNCHEN

FÜNFTER BAND, ERSTE ABTEILUNG, 1. TEIL

GESCHICHTE DER ABENDLÄNDISCHEN PHILOSOPHIE IM ALTERTUM

MÜNCHEN 1923
C. H. BECKSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG OSKAR BECK

GESCHICHTE DER ABENDLÄNDISCHEN PHILOSOPHIE IM ALTERTUM

VON

W. WINDELBAND

VIERTE AUFLAGE

BEARBEITET VON

ALBERT GOEDECKEMEYER

ORD. PROFESSOR DER PHILOSOPHIE
AN DER UNIVERSITÄT KÖNIGSBERG

MÜNCHEN 1923
C. H. BECKSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG OSKAR BECK

Vorwort zur zweiten Auflage.

Als ich es übernommen hatte, für das „Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft“ eine Übersicht über die Geschichte der antiken Philosophie zu geben, schien es mir im Interesse der Sache angezeigt, den philologischen Lesern nicht sowohl einen Ausschnitt aus der ihnen auch sonst gebotenen Literaturgeschichte der Griechen und Römer, als vielmehr eine solche Darstellung zu liefern, welche in kurzer und durchsichtiger Form Interesse und Verständnis für den Gedankeninhalt und die Entwicklung der alten Philosophie erweckte. Diese Darstellung hat, wie ich aus dem Erfordernis ihrer neuen Auflage ersehe, in den zunächst beteiligten Kreisen und über diese hinaus sich Freunde erworben: aber sie vermochte das nur dadurch, daß ich mich nicht darauf einließ, mit auswählender Zusammenstellung die hergebrachten Berichte zu wiederholen, sondern aus dem Ganzen heraus dem Gegenstande die Gestaltung gab, welche er für mich durch eigene, oft wiederholte Arbeit in der akademischen Lehrtätigkeit angenommen hat. Dieser Umstand brachte mich in die einigermaßen peinliche Lage, manche und darunter ziemlich beträchtliche Abweichungen von der bisherigen Auffassung und Behandlung lehrhaft vorzutragen, ohne ihnen bei dem beschränkten Raum dieser Übersicht eine andere Begründung als knappe Hinweise für den Kundigen beifügen zu können. Es wäre mir lieb gewesen, wenn ich Zeit gefunden hätte, meine Neuerungen nachträglich in eingehenderen Aufsätzen zu rechtfertigen; leider ist die Ausführung dieser Absicht bisher durch umfangreichere und dringendere andere Arbeiten hinausgeschoben worden, und so überrascht mich der Neudruck wieder in derselben Lage, mehr auf die Kraft der sachlichen Beziehungen selbst und auf die kurze Betonung der entscheidenden Momente, als auf behaglich ausführliche polemische Darlegungen, wie sie sonst gerade auf diesem Gebiete üblich geworden sind, vertrauen zu müssen.

Denn die Hauptpunkte, an denen ich eigne Wege gegangen bin — die Scheidung des Pythagoras von den Pythagoreern und die Einstellung der letzteren unter die Vermittlungsversuche zwischen Heraklit und Parmenides, die Trennung der beiden Phasen des Atomismus durch die protagoreische Sophistik, die Nebeneinanderstellung von Demokrit und Platon, die Auffassung der hellenistisch-römischen Philosophie als einer fortschreitenden, erst ethischen und dann religiösen Auswertung der Wissenschaft, der sich auch die Patristik organisch eingliedert, — alles dies findet der Leser hier im wesentlichen unverändert wieder. Meine Behandlung dieser Fragen hat vielfach Anerkennung, vielfach aber auch den erwarteten Widerspruch gefunden: möge man mir glauben, daß ich gerade diesen stets dankbar und sorgfältig erwogen habe. Zu solcher Prüfung hatte ich ja um so mehr Anlaß, als ich inzwischen dieselben Fragen in einem größeren Zusammenhange und unter veränderten Gesichtspunkten zu bearbeiten hatte.

Ein feineres Auge wird in dieser zweiten Auflage die Spuren der erfahrnen Einwürfe, auch wo mich diese nicht überzeugt haben, ebensowenig verkennen, wie die zahlreichen kleineren Veränderungen in der Darstellung, in der Auswahl der Literatur und der Zitate. Auch hier durfte die nachbessernde Hand manchem dankenswerten Wink in den Besprechungen dieses Buchs und mancher erfreulichen Aufklärung in den während dieses Lustrums erschienenen Arbeiten folgen.

Die äußere Einrichtung erhält nur darin eine erwünschte Änderung, daß am Schluß ein Register der behandelten Philosophen beigegeben wird.

So möge denn das Schriftchen weiter seinen Zweck erfüllen: einer edlen Sache verständnisvolle Freunde zu werben und das Bewußtsein von dem unvergänglichen Werte lebendig erhalten, welchen die Gebilde des griechischen Denkens für alles menschliche Geistesleben besitzen.

Straßburg, im April 1893.

Wilhelm Windelband.

Vorwort zur vierten Auflage.

Die dritte Auflage dieses Lehrbuches hatte noch zu Lebzeiten Windelbands der nunmehr auch verstorbene Adolf Bonhöffer besorgt. Seine Kenntnisse auf dem Gebiete der griechischen Philosophie überhaupt und insbesondere auf dem der Stoa haben dem Buche nicht geringe Vorteile gebracht. Sie sind nach Möglichkeit erhalten worden. Aber im großen und ganzen erwies sich eine gründliche Umarbeitung als unumgänglich. Vor allem erschien es als erstrebenswert, wieder das philosophische Moment stärker in den Vordergrund zu stellen als es Bonhöffer getan hatte. Es war das um so eher geboten, als in den elf Jahren, die seit Erscheinen der dritten Auflage verflossen sind, trotz allem die wissenschaftliche Arbeit auch hier nicht stillgestanden hat, und wir darum die Entwicklung der alten Philosophie im ganzen wie im einzelnen deutlicher zu verfolgen vermögen als das früher möglich war. Ich habe deshalb keinen Anstand genommen, wo es mir nötig zu sein schien, auch von Windelband abzuweichen und meine eigenen Anschauungen zum Ausdruck zu bringen. Ich hielt das auch in dem unter seinem Namen gehenden Buche für berechtigt, weil ich mich in zwei wesentlichen Punkten mit ihm eins weiß. Der erste ist die Auffassung der Geschichte der Philosophie. Sie kann auch nach meiner Ansicht nur eine Geschichte der Probleme sein. Wert und Bedeutung kann die Geschichte der Philosophie nur insofern haben, als sie Probleme zur Darstellung bringt, die der Leser als die seinigen empfindet, und Gründe, deren er sich bei ihrer selbt versuchten Lösung bedienen kann. In diesem Sinne steht aber die antike Philosophie im Abendlande allen andern Perioden deshalb voran, weil sie zuerst und unbeengt durch dogmatische Fesseln oder das Schwergewicht der Tradition an die Bearbeitung der jeden ernsten Menschen wenigstens einmal im

Leben anpackenden letzten Fragen herangeht und zudem in gewissem Sinne eine — nach außen wie nach innen — in sich geschlossene Entwicklung darstellt. Man könnte die griechische Philosophie geradezu als den ersten Anlauf des menschlichen Geistes zur wissenschaftlichen Bewältigung von Welt und Leben bezeichnen, der im ganzen einem Ikarusfluge nicht unähnlich ist und auch in dieser Hinsicht nachdenklich stimmen kann.

Und der zweite ist die Methode. Will man zu wissenschaftlich überhaupt diskutierbaren Ergebnissen gelangen — und ich denke, daß wir trotz aller Psychologien der Weltanschauungen auf den Primat des vernünftigen Denkens nicht verzichten wollen —, so bleibt kein anderer Weg als der historisch-kritische, dessen sich auch Windelband bediente. Weder das Deuten aus eigener Philosophie heraus, noch das „Erleben" des einzelnen Philosophen kann an seine Stelle treten. Muß jenes zum Prinzip erhoben die historische Forschung ihres eigensten Wertes, die Entstehung und Entwicklung des philosophischen Denkens zu belauschen, völlig berauben, so kann dieses niemals ein Mittel, sondern höchstens das letzte Ziel derselben sein, das niemand anders als durch gründliche Versenkung in die Werke und Fragmente der einzelnen Philosophen und bei der vielfach überaus großen Lückenhaftigkeit der Überlieferung der alten Zeit und der ganzen Schwierigkeit der Sache selbst auch dann vielleicht nur in einer Weise erreichen wird, die ihn subjektiv zu befriedigen vermag, während sie zu einer objektiven Darstellung kaum geeignet ist. *Ῥητὸν γὰρ οὐδαμῶς ἐστὶν ὡς ἄλλα μαθήματα, ἀλλ' ἐκ πολλῆς συνουσίας γιγνομένης περὶ τὸ πρᾶγμα αὐτὸ καὶ τοῦ συζῆν ἐξαίφνης οἷον ἀπὸ πυρὸς πηδήσαντος ἐξαφθὲν φῶς ἐν τῇ ψυχῇ γενόμενον αὐτὸ ἑαυτὸ ἤδη τρέφει.* Das sind Worte des Ahnherrn alles philosophischen Schauens und Erlebens, die sich auch auf diese Frage anwenden lassen.

Möge daher auch die neue Auflage dieses Lehrbuches den alten, ihm schon von Windelband gesetzten Zweck erfüllen: Interesse und Verständnis für den Gedankeninhalt und die Entwicklung der alten Philosophie im Abendlande zu erwecken und den Leser von da aus zum Erfassen und Behandeln philosophischer Probleme, kurz zum eigenen Nachdenken über philosophische Fragen anzuregen und anzuleiten.

Königsberg-Pr., im April 1923.

Albert Goedeckemeyer.

Inhaltsverzeichnis.

Vorbemerkungen.

1. Die abendländische Philosophie im Altertum, das heißt die griechische Philosophie mit ihrer Fortsetzung in der hellenistisch-römischen, beansprucht wissenschaftliches Interesse nicht bloß als ein eigner Gegenstand der geschichtlichen Forschung und der kulturhistorischen Betrachtung, sondern zugleich und noch mehr wegen der dauernden Bedeutung, welche ihrem Gedankengehalte vermöge ihrer Stellung in der Entwicklung des abendländischen Geisteslebens zukommt.

Das Hauptgewicht fällt dabei zunächst auf die Entdeckung des Wissens und der Wissenschaft. Nicht zufrieden mit der Aufspeicherung rein gewohnheitsmäßiger Kenntnisse und mit der dem religiösen Bedürfnis dienenden phantasievollen Spekulation suchen die Griechen begründete und zu einer Einheit zusammengefaßte Einsichten zu gewinnen. So gewährt die Geschichte der antiken Philospohie in erster Linie die Einsicht in den Ursprung der abendländischen Wissenschaft überhaupt: sie ist aber zugleich auch die Entstehungsgeschichte der einzelnen Wissenschaften. Denn der Differenzierungsprozeß, der mit der Ablösung des Denkens von der Gewohnheit des täglichen Lebens und der Mythologie beginnt, schreitet innerhalb der Wissenschaft selbst fort: mit der Anhäufung und organischen Gliederung des Stoffs spaltet sich die anfangs einfache und einheitliche Wissenschaft, der die Griechen den Namen *φιλοσοφία* gaben, in die besonderen Wissenschaften, die einzelnen *φιλοσοφίαι*, welche dann mehr oder minder unabhängig sich weiter entwickeln.

Ueber Geschichte u. Bedeutung des Namens „Philosophie" vgl. R. Haym, in Ersch u. Grubers Enzykl., III. Abt. Bd. 24, Lpz. 1848. — Fr. Ueberweg, Grundriß der Gesch. d. Philos. d. Altertums, 11. Aufl. von K. Prächter, Berl. 1920, § 1. — Rud. Eisler, Wörterbuch der philos. Begriffe, 3. Aufl. in 3 Bden, Berl. 1910. — W. Windelband, Präludien, 6. Aufl. 1919, S. 1 ff. — W. Freytag, Ueber d. Begriff der Philos., Halle 1904. — H. Rickert, Vom Begr. d. Ph., Logos I (1910) S. 1 ff. — Nic. Petrescu, Zur Begriffsbest. d. Ph, Berl. 1912. — Zum Terminus ist das schon Pythagoras zugeschriebene, aber zuerst bei Heraklit (fr. 35 D) nachweisbare Wort bei den Schülern des Sokrates geworden; es bedeutet da sowohl Wissenschaft im allgemeinen, als auch besonders die erste von allen, die es mit dem Letzten und Höchsten in der Welt zu tun hat. So nannte z. B. Platon Philosophen diejenigen, *οἳ τοῦ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὡσαύτως ἔχοντος δυνάμενοι ἐφάπτεσθαι* (rep. 484 b). In der nacharistotelischen Zeit nimmt das Wort mehr und mehr den Sinn von Lebensweisheit an, z. B. bei Epikuros, der die Philosophie definiert als *ἐνέργεια λόγοις καὶ διαλογισμοῖς τὸν εὐδαίμονα βίον περιποιοῦσα* (fr. 219 Us.). In der christlichen Zeit hat es vielfach nur noch die Bedeutung einer bestimmten — asketischen — Lebensweise (vgl. Zeller, Philos. d. Griech. I 1^5 S. 3_2).

Die Anfänge des wissenschaftlichen Lebens, welche somit in der alten Philosophie vorliegen, sind maßgebend für dessen gesamte weitere Entwicklung. Bei einem verhältnismäßig geringen Umfange des Kenntnismaterials erzeugt die griechische Philosophie in schwerem Ringen die begrifflichen Formen zu dessen wissenschaftlicher Verarbeitung und entwickelt von äußeren, vor allem kirchlichen, Rücksichten unbehindert alle möglichen Standpunkte der Weltbetrachtung. Darin besteht der typische Charakter des antiken Denkens und die hohe didaktische Bedeutung seiner Geschichte. Unsere heutige Sprache und Weltauffassung ist durchgängig von den Ergebnissen der antiken Wissenschaft durchsetzt, und die ungehemmte Freiheit und Rücksichtslosigkeit, womit die antiken Philosophen den einzelnen

Motiven des Denkens bis in ihre letzten Konsequenzen nachgehen, ist in hervorragender Weise dazu geeignet, die sachliche und psychologische Notwendigkeit klarzulegen, mit welcher nicht nur die philosophischen Probleme, sondern auch die sich in der Geschichte stetig wiederholenden Richtungen ihrer Lösungsversuche entspringen. Auch dem allgemeinen Entwicklungsgange der antiken Philosophie darf man eine typische Bedeutung insofern zuschreiben, als dieselbe die stets sich wiederholende Tragödie des nach absolutem Wissen strebenden Menschen in einer, wenn auch in relativ einfachen Formen sich vollziehenden, abgeschlossenen Entwicklung zur Darstellung bringt.

Die typische Bedeutung der antiken Philosophie ist zuweilen übertrieben worden, wenn man, wie z. B. Kuno v. Reichlin-Meldegg (Der Parallelismus d. alten u. neuen Philos., Lpz. u. Hdlb. 1865), die verschiedenen Phasen der neueren Philosophie und deren einzelne Persönlichkeiten in genaue Analogie zu den Erscheinungen des Altertums setzen wollte. Eine spezielle Parallelisierung ist schon deshalb unmöglich, weil alle Gestalten der modernen Bildungsgeschichte sehr viel voraussetzungsvoller und komplizierter sind als diejenigen der antiken Welt. Der typische Charakter der letzteren gilt nur insofern, als sie in großen, oft beinah grotesken Zügen die einfachen Grundformen des Geisteslebens repräsentieren, welche bei den Neueren nur in vielverschlungenen Mischungen wiederkehren. — Auch der geistreich durchgeführte und in vieler Hinsicht treffende Versuch Franz Brentanos, die „vier Phasen der Philosophie“ (Stuttg. 1895) in derselben Reihenfolge in der griech., mittelalterl., neueren u. neuesten Philosophie (die wieder in der ersten Phase sich befinden soll) aufzuweisen, geht nicht ohne große Gewaltsamkeit ab.

2. Die Einteilung dessen, was als antike Philosophie bezeichnet zu werden pflegt, in die griechische und die hellenistisch-römische Philosophie mit dem Todesjahre des Aristoteles, 322 v. Chr., als äußerer Grenzbestimmung, wie sie noch der dritten Auflage dieses Werkes zugrunde gelegt war, ist zu äußerlich, als daß man an ihr festhalten könnte. Sucht man der im wesentlichen immanenten Entwicklung gerecht zu werden, so wird man zu einem anderen Ergebnis kommen.

Die griechische Philosophie erwächst auf dem Boden einer in sich geschlossenen nationalen Kultur. Sie ist ein reines Erzeugnis des griechischen Geistes, für das erst nach dem Aufgehen Griechenlands in das römische Reich mit seinen die nationalen Unterschiede verbindenden und ausgleichenden Tendenzen fremde Einflüsse von erheblicherer Bedeutung werden, wie umgekehrt auch sie selbst einen der wichtigsten Faktoren in diesem Verschmelzungsprozeß bildet.

Sie beginnt mit der Verselbständigung der Erkenntnis, die sich unter dem Einflusse überkommener, aber noch ganz unwissenschaftlicher Anschauungen und ohne bewußte methodische Einstellung in getrennten Kreisen einerseits naturphilosophisch-metaphysischen und andrerseits ethischen Problemen zuwendet. In der ziemlich schnell erfolgenden Vereinigung beider Richtungen überwiegt fürs erste das naturphilosophisch-metaphysische Interesse. Doch tritt ihm bald das ethische in der Form eines ethisch-politischen Interesses wetteifernd und schließlich siegreich zur Seite, so daß es sich nach einem kurzen und vorübergehenden völligen Verdrängtsein auch in der Folgezeit dem ethischen fügen muß, das selbst die Wandlung aus einem ethisch-politischen in ein ethisch-individualistisches durchmacht. Mit dem Streite zwischen diesen beiden materialen Interessen der griechischen Philosophie verbindet sich das Aufkommen und die Entwicklung

des formalen, logisch-erkenntnistheoretischen, Interesses. Es bildet sich zunächst eine feste Methode des Erkennens aus, durch die die Voraussetzung für eine systematische Zusammenfassung alles philosophischen Wissens gegeben ist, wie sie Aristoteles in noch ganz dogmatischer Weise vollzogen hat. Aber dieser Dogmatismus erfährt bald immer stärker werdende Angriffe von seiten einer Skepsis, die sich mit zunehmendem Erfolge gegen die Möglichkeit einer Erkenntnis des Absoluten wendet, dadurch das ganze Interesse immer mehr auf die für das Leben wichtigen Probleme sich konzentrieren läßt und schließlich eine einerseits immer bizarrere Formen annehmende Offenbarungsphilosophie und andrerseits einen reinen Positivismus zur Folge hat.

Demgemäß würde sich die hier behandelte Periode der Philosophie im allgemeinen folgendermaßen gliedern lassen, wobei es sich natürlich angesichts der Flüssigkeit aller historischen Einteilungen von selbst versteht, daß diese Gliederung nur a potiori erfolgen kann:

I. Die ontologische Periode: 1. Die milesische Naturphilosophie. 2. Die Anfänge der ethisch-religiösen Spekulation. 3. Der metaphysische Grundgegensatz. 4. Der Kampf um die Naturphilosophie. — Diese Periode reicht bis in die Zeit der älteren Sophistik, die den eigentlichen Wendepunkt bildet.

II. Die eudämonologische Periode: 1. Die politische Periode, die von der Sophistik bis zu Platon reicht. 2. Das System des Aristoteles. 3. Die individualistische Periodo. Diese gliedert sich im genauen Zusammenhang mit der Entwicklung des Kampfes zwischen Dogmatismus und Skeptizismus: a) in eine rational-metaphysische Periode, die α) den pyrrhonischen Skeptizismus, den Epikureismus und die Stoa und β) die karneadeische Skepsis und die Kompromißphilosophie umfaßt, und b) in eine Periode, die sich von der änesidemischen Skepsis ausgehend in einen rational-ametaphysischen und irrational-metaphysischen Zweig gabelt, von denen jener den in der empirischen Aerzteschule heimischen Positivismus und dieser den eklektischen Platonismus mit seiner Auswirkung in den konkurrierenden Systemen der christlichen und der neuplatonischen Offenbarungsphilosophie enthält.

Von anderen Einteilungen mögen folgende erwähnt werden. Ch. A. Brandis unterscheidet in seiner zweibänd. „Geschichte der Entwickelungen der griech. Philosophie und ihrer Nachwirkungen im römischen Reiche“ (Berl. 1862 u. 1864) drei Perioden: 1. vorsokratische Philosophie, 2. die Entwickelung von Sokrates bis Aristoteles, 3. die nacharistotelische Philosophie: faßt allerdings die beiden ersten als „erste Hälfte“ zusammen (vgl. II, S. 1—10). Dieselben drei Perioden legen auch Ed. Zeller und Alb. Schwegler ihren Werken über die Philosophie der Griechen zugrunde, während Heinr. Ritter in die zweite Periode noch die Epikureer und Stoiker hineinzog und andrerseits Hegel die ganze griechische Philosophie bis Aristoteles als erste Periode behandelte, der er als zweite die griechisch-römische Philosophie und als dritte den Neuplatonismus anschloß. Fr. Ueberweg akzeptierte die Rittersche Einteilung, nur mit der Abweichung, daß er die Sophistik aus der ersten in die zweite Periode verwies. Praechter hielt in der von ihm herausgegebenen 10. Auflage des Ueberwegschen Grundrisses noch an dieser von philosophischen Ueberlegungen geleiteten Einteilung fest, hat sich aber in der neuesten, 11., Auflage für die ganz äußerliche Einteilung in vorattische, attische und hellenistisch-römische Philosophie entschieden. Aehnlich Arnim in der Kultur der Gegenwart, der die Philosophie Ioniens und Westgriechenlands, die attische Philosophie, die hellenistische Philosophio und die Philosophie der römischen Epoche als Teile aufzählt.

3. Die wissenschaftliche Behandlung der Geschichte der Philosophie (oder eines Abschnitts daraus, wie hier) hat die Doppelaufgabe, einerseits diejenigen Gedankengebilde, welche als „philosophisch“ angesprochen werden, in ihrem tatsächlichen Bestande festzustellen und in ihrer Entstehung, namentlich in ihrem Zusammenhange untereinander, zu begreifen, andrerseits den Wert zu bestimmen, welcher in der fortschreitenden Entwicklung des wissenschaftlichen Bewußtseins den einzelnen philosophischen Lehren zukommt.

In ersterer Hinsicht ist die Geschichte der Philosophie eine rein historische Wissenschaft. Als solche muß sie bei aller Unentbehrlichkeit des Einfühlens, ohne das keine geschichtliche Betrachtung auskommen

kann, doch in erster Linie darauf ausgehen, ohne jede Voreingenommenheit oder Konstruktionssucht nach sorgfältiger Prüfung der Überlieferung mit philologischer Genauigkeit den Inhalt der philosophischen Lehren zu ermitteln und unter Anwendung aller Vorsichtsmaßregeln der historischen Methode ihre Entstehung zu erklären, besonders auch ihre Bedingtheit teils durch die persönlichen Verhältnisse der Philosophen, teils durch das allgemeine Kulturleben klarzulegen. Nur auf diese und auf gar keine andere Weise kann es begreiflich werden, weshalb die Philosophie den tatsächlichen Entwicklungsgang eingeschlagen hat.

Auf dieser historischen Grundlage aber erwächst der Geschichtschreibung der Philosophie die kritische Aufgabe, den Ertrag festzustellen, welchen die verschiedenen Systeme der Philosophie für die Ausbildung der menschlichen Weltauffassung abgeworfen haben. Für diese kritische Betrachtung darf nicht die eigene philosophische Ansicht des Historikers den Maßstab bilden, sondern sie muß geübt werden teils als immanente Kritik, welche die Lehren eines philosophischen Systems auf ihre logische Vereinbarkeit und Folgerichtigkeit prüft, teils im Sinne der historischen Gesamtbetrachtung, welche die philosophischen Lehren nach ihrer intellektuellen Fruchtbarkeit und geschichtlichen Wirkung charakterisiert.

Die Geschichtschreibung der antiken Philosophie hat als historische Disziplin bei der Lückenhaftigkeit der Quellen mit den größten, zum Teil unlösbaren Schwierigkeiten zu kämpfen; hinsichtlich der kritischen Aufgabe dagegen ist sie in der glücklichen Lage, unbeirrt durch individuelle Auffassungsweisen, den Wert der einzelnen Lehren aus einer fast zweitausendjährigen Weiterentwicklung des menschlichen Denkens beurteilen zu können.

Die Gesichtspunkte für die Methode der Geschichte der Philosophie sind 1. der naive Gesichtspunkt der Beschreibung, nach welchem einfach mit historischer Glaubwürdigkeit berichtet werden soll, was die einzelnen Philosophen gelehrt haben. Sofern jedoch diese auf wissenschaftlichen Wert Anspruch erheben will, bedarf es einer Kritik der Ueberlieferung, die, wie jede historische Kritik, nur vermöge der genetischen Untersuchung gewonnen werden kann; 2. der genetische Gesichtspunkt der Erklärung, welche in diesem Falle drei Möglichkeiten in sich schließt: a) die psychologische Erklärung, welche die Persönlichkeit und die individuellen Beziehungen der Philosophen als die tatsächlichen Ursachen oder Veranlassungen ihrer Ansichten darstellt, b) die pragmatische Auffassung, welche die Lehre jedes Philosophen aus den Widersprüchen und ungelösten Problemen seiner unmittelbaren Vorgänger zu begreifen sucht, c) die kulturhistorische Betrachtung, welche in den philosophischen Systemen das fortschreitende Bewußtwerden der gesamten Entwicklung des menschlichen Denkens und Geisteslebens sieht; 3 der spekulative Gesichtspunkt der Beurteilung, welche von einer systematischen Ueberzeugung aus die verschiedenen Phasen der philosopbischen Entwicklung durch den Beitrag charakterisieren will, welchen sie für die erstere abgeworfen hat. — Vgl. Hegel, Vorlesungen über die Gesch. d. Philos. (Werke Bd. XIII S. 29 ff.). Fr. Ueberweg, Grundriß I § 3. W. Windelband, Gesch. d. Philos. (Frb. i. Br. 1892; 8. Aufl. „Lehrb. d. Gesch. d. Philos.", Tüb. 1919) §§ 1 u. 2. — Von der Renaissance an, die in der neueren Zeit die ersten historischen Darstellungen der Philosophie hervorbrachte, bis in das 18. Jahrhundert hinein herrschte in der Geschichte der Philosophie wesentlich die Aufzählung der placita philosophorum mit einem dürftigen Pragmatismus. Erst mit Tiedemann tritt der genetische Gesichtspunkt hervor, während bei Hegel der spekulative Gesichtspunkt, obendrein mit starker Willkür, überwiegt. Sicheren Boden für die Geschichte der Philosophie als Wissenschaft hat erst die philologische Methode einer voraussetzungslosen Feststellung des Tatsachenmaterials geschaffen, und auf keinem Gebiete hat diese seitdem so ausgedehnte und allseitige Erfolge zu verzeichnen als auf demjenigen der antiken Philosophie.

4. Die wissenschaftlichen Hilfsmittel zum Studium der abendländischen Philosophie im Altertum zerfallen in drei Klassen:

a) Die Originalquellen. Die Schriften der antiken Philosophen sind nur zum geringsten Teile erhalten. Von vollständigen Werken besitzen wir aus der älteren Zeit nur solche von Platon und Aristoteles; in der römischen Zeit fließen diese Quellen reichlicher. Der Hauptsache nach sind uns jedoch die Schriften der älteren griechischen Denker nur bruchstückweise, in gelegentlichen Zitaten der späteren Literatur, erhalten.

Die zu ihrer Zeit dankenswerte, wenn auch weder vollständige noch kritisch zuverlässige Sammlung von F. W. A. Mullach, Fragm. philos. Graec., vol. 1—3, Par. 1860—1881, ist, was die älteste Periode der griechischen Philosophie betrifft, nun völlig antiquiert und ersetzt durch das Meisterwerk von H. Diels Die Fragm. der Vorsokratiker. Griech. und deutsch. 2. Aufl. Bd. 1. 2, Berl. 1906—1907 (Bd. 2, Hälfte 2, Wortindex von Walther Kranz, 1910, 3. Aufl., aber ohne Index, 1912). Eine gewisse Ergänzung dazu bilden desselben Poetarum philosophorum fragmenta (= Poet. graec. fragm. ed. Wilamowitz-Moellendorff, vol. 3 fasc. 1), Berol. 1901. Für die spätere Zeit kommen in Betracht H. Usener, Epicurea, Lips. 1887 und Hans v. Arnim, Stoicorum veterum fragmenta, Lips. 1903—1905.

Indessen ist nun auch das Überlieferte durchaus nicht alles auf Treu und Glauben anzunehmen. Die Schriftsteller des späteren Altertums haben nicht nur in unbeabsichtigten Verwechslungen, sondern vermöge ihrer Sucht, eigenen Lehren möglichst den Nimbus uralter Weisheit zu geben, den älteren Philosophen eigene Erzeugnisse vielfach untergeschoben oder deren Schriften mit eigenen Zusätzen vermengt. Das Quellenmaterial befindet sich daher nicht nur in fragmentarischem, sondern zum Teil in sehr unsicherem Zustande, und hinsichtlich vieler und wichtiger Fragen bleiben wir auf Vermutungen von größerer oder geringerer Wahrscheinlichkeit beschränkt. Die philologisch-historische Kritik, welche unter diesen Umständen unerläßlich ist, setzt aber einen sicheren Maßstab voraus, und diesen besitzen wir in dem Grundstock der platonischen und aristotelischen Werke.

Der Leichtgläubigkeit gegenüber, mit welcher noch bis in den Anfang des vorigen Jahrhunderts die Tradition aufgenommen wurde, hat namentlich Friedr. Schleiermacher das Verdienst, fruchtbare Kritik begonnen und angeregt zu haben. Weiterhin sind Brandis, A. Trendelenburg, E. Zeller, Erwin Rohde und H. Diels als die Hauptträger dieser Bestrebungen zu nennen, und heutzutage ist die Kritik der Ueberlieferung ein selbsverständliches Erfordernis für jede wissenschaftliche Arbeit auf dem Gebiet der alten Philosophie.

5. b) Die Berichte des Altertums. Schon früh, mit Xenophons (etwa 430—354) Denkwürdigkeiten des Sokrates beginnt in der antiken Literatur die Berichterstattung über Leben und Lehre berühmter Philosophen. Besonders wichtig sind für uns die Stellen, in welchen Platon und hauptsächlich Aristoteles (vor allem im Anfang seiner Metaphysik) die Darstellung ihrer eigenen Lehren an frühere Philosophien anknüpfen. Noch gleichzeitig mit Aristoteles aber entstand eine ausgebreitete, teils kritische, teils historische Literatur über die ältere Philosophie; leider ist diese bis auf wenige Bruchstücke verloren gegangen, und namentlich ist dabei der Verlust derartiger Schriften von Aristoteles selbst und seinen nächsten Schülern, besonders von Theophrastos (373/68—288/4), zu beklagen, dessen bis auf den Abschnitt *περὶ αἰσθήσεων* (Diels, Dox. graec p. 499 ff.) verlorenes Werk *περὶ φυσικῶν δοξῶν ιη'* die wichtigste Quelle aller späteren Darstellungen geworden ist. Ähnliche, gleichfalls nicht mehr vorhandene Arbeiten gingen aus der Akademie hervor, in der frühzeitig, mit Krantors († vor 268/7) Kommentar zu Platons Timaios, auch die Tätigkeit des Kommentierens begann. Ebenso sind die historischen und kritischen Arbeiten der stoischen Schule verloren.

Förmlich gewuchert hat diese bald rein biographische, bald auch oder nur doxographische, und in diesem Falle entweder nach Schulen oder nach Problemen geordnete Historiographie der Philosophie in der alexandrinischen Literatur, welche auch hinsichtlich der Philosophie ihre drei Hauptherde in Pergamon, Rhodos und Alexandreia hatte. Auch diese zahl- und umfangreichen Werke sind in ihrer ursprünglichen Gestalt zum größten Teil verloren. So viel gelehrte Arbeit zweifellos darin niedergelegt war, so haben sie doch auch andrerseits auf die Folgezeit, deren Schriftsteller wesentlich aus ihnen exzerpierten, einen vielfach verwirrenden Einfluß ausgeübt, und zwar, abgesehen von der auch heute noch nicht allerwärts überwundenen Versuchung, spätere Begriffe und Theorien in die alten Lehren hineinzudeuten, hauptsächlich in zweierlei Hinsicht. Sowohl durch die Neigung, das alte Griechentum durch Wunderbarlichkeit und Abenteuerlichkeit ehrwürdiger zu machen, als auch durch das aus einem dunklen Gefühl der Abhängigkeit der griechischen von der orientalischen Kultur entspringende und durch die neue Bekanntschaft mit der letzteren genährte Bestreben, alles Bedeutende möglichst an orientalische Einflüsse zu knüpfen.

Was uns übrig blieb, sind aus römischer Zeit Darstellungen dritter und vierter Hand. Die wichtigsten biographischen sind die nicht lange nach 225 v. Chr. verfaßten *Βίοι φιλοσόφων* des Antigonos von Karystos (Fragm. bei R. Köpke, De Antigono Carysto, Berol. 1862), die im Anschluß an die verlorenen *Χρονογραφίαι* des Eratosthenes von Kyrene (ca. 276—194 v. Chr.) aus pädagogischen Gründen in Versen abgefaßten *Χρονικά* des Apollodoros von Athen (2. Jahrh. v. Chr. Apollodors Chronik. Eine Sammlung von Fragm. hgg. F. Jacoby, Berl. 1902), und aus späterer Zeit die aus dem Kreise der Neuplatoniker stammenden, vielfach als Einleitungen zu Ausgaben usw. dienenden Lebensbeschreibungen eines Pythagoras, Platon, Aristoteles, Plotinos u. a. (z. T. bei A. Westermann, Vitar. graec. script. min. Brunsv. 1845, lib. VII). Das bedeutsamste biographisch-doxographische Werk sind des Diogenes Laertios, im 3. Jahrh. n. Chr. verfaßten, *περὶ βίων, δογμάτων καὶ ἀποφθεγμάτων τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοκιμησάντων βιβλία δέκα* (ed. Cobet, Paris 1850. Kritische Ausgabe des 3. Buches, der vita Platonis von H. Breitenbach u. a., Bas. 1907, des 10. in H. Useners Epicurea, Lips. 1887. Eine deutsche Übersetzung hat O. Apelt [Philos. Bibl. Bd. 53 f., Lpz. 1921] besorgt). Auch das Lexicon des Suidas (10. Jahrh. n. Chr.) kommt in Betracht (ed. Bernhardy, Halle u. Brschw. 1834—53). Von den mannigfaltigen nach Schulen geordneten doxographischen Darstellungen besitzen wir Fragmente der *Ἐπιτομή* des zur Zeit des Augustus lebenden Areios Didymos (bei Diels, Doxogr. graec. p. 447—472 und Stob. ecl. II p. 73, 16—152, 25), sowie Pseudogalens hist. philos. (bei Diels a. a. O. p. 595 ff.), und von den nach Problemen geordneten Pseudoplutarchs Placita philosophorum (etwa Mitte des 2. Jahrh. n. Chr. — Bei Diels a. a. O. p. 265 ff.), das Anthologium des Joh. Stobaeus I—V. (ca. 400 n. Chr. — Rec. C. Wachsmuth et O. Hense, Berl. 1884—1912), die beide nach H. Diels' Prolegomena zu den dox. graec. auf die ihrerseits wieder von Theophrasts *φυσ. δόξαι* abhängigen Placita des Aetius (um 100 n. Chr.) zurückgehen. Ebenfalls von Theophrast beeinflußt sind die *Φιλοσοφούμενα* des Hippolytos (um 200 n. Chr. — Bei Diels a. a. O.

p. 551 ff.). Außerdem gehört hierher des Photios (um 850 n. Chr.) *Βιβλιοθήκη* (ed. Bekker, Berol. 1824). — Neben allen diesen im eigentlichen Sinne historischen Darstellungen kommen aber auch die aus polemischen Gründen veranlaßten Angaben in Betracht, wie sie in den Schriften von Cicero (vgl. Rud. Hirzel, Unters. zu Cic. philos. Schriften, 3 Teile, Leipzig 1877—1883), Seneca, Lucretius, Plutarchos, Lukianos, Galenos, Sextos Empeirikos und auch in denen vieler christlicher Schriftsteller enthalten sind, wie bei Clemens Alex., Origenes, Eusebius, Augustin u. a. Und schließlich müssen auch ganz gelegentliche Bemerkungen berücksichtigt werden, wie sie z. B. die Noctes Atticae des Aulus Gellius um 150 n. Chr. (ed. M. Hertz, Berl. 1883; 1886; C. Hosius, Lpz. 1903), die *Δειπνοσοφισταὶ* des Athenaios um 200 n. Chr. (ed. G. Kaibel, Lpz. 1887—90), aber auch die von späteren Peripatetikern und Neuplatonikern zu den Werken des Aristoteles verfaßten Kommentare (Commentaria in Arist. gr. vol. 1—23, Berol. 1882—1907) enthalten.

Das grundlegende Werk für die doxographische Literatur, ebenso verdienstlich durch die sorgfältige Zusammenstellung der Fragmente wie epochemachend durch die literarkritischen Untersuchungen, ist das von H. Diels, Doxographi Graeci, Berl. 1879. — Eine vortreffliche und für die erste Orientierung sehr instruktive Sammlung der wichtigsten Stellen aus den primären und sekundären Quellen gewährt H. Ritter et L. Preller, Historia philosophiae Graecae et Romanae ex fontium locis contexta, 9. Aufl. bes. v. Ed. Wellmann, Gotha 1913. Erwähnt sei auch M. Dessoir und Paul Menzer, Philosophisches Lesebuch[4], Stuttg. 1917, das ausgewählte Stücke aus den Quellen wiedergibt.

6. c) Die neueren Darstellungen. Die gelehrte Behandlung der alten Philosophie in der neueren Literatur hielt sich zunächst ohne viel Kritik an die spätesten Werke des Altertums. So sind die gelegentlichen historischen Zusammenstellungen über sie, welche sich in der humanistischen Literatur finden, meist auf neuplatonische Quellen zurückzuführen; auch das erste neuzeitliche Werk The history of philosophy [d. h. der vorchristlichen] von Thomas Stanley (Lond. 1655—61) gibt fast nur die Berichte des Diogenes Laertios wieder. Hervorragende Anregungen zu kritischer Behandlung gab Pierre Bayle in seinem Dictionnaire historique et critique (1. Aufl. Rotterd. 1697), dessen zum Teil noch heute wertvolle philosophische Artikel in abgekürzter Form deutsch von L. H. Jacob (Halle 1797/98) herausgegeben wurden.

Später kommen dann die ausführlichen, fleißig kompilierenden, aber sachlich dem Gegenstande wenig gewachsenen Schriften von J. J. Brucker in Betracht: „Kurze Fragen aus der philosophischen Historie“ (Ulm 1731/36), Historia critica philosophiae etc. (Lpz. 1742/44), und ein kürzeres Handbuch für die Studenten Institutiones historiae philosophicae etc (ebda 1747). Mit der Bildung der großen Schulen der Philosophie, namentlich in Deutschland, beginnt sodann die Behandlung der Geschichte der Philosophie unter dem Gesichtspunkt einzelner Richtungen und Systeme. Voran geht Dietr. Tiedemann mit seinem empiristisch-skeptischen „Geist der spekulativen Philosophie“ (Marb. 1791/97). Es folgen vom Kantischen Standpunkt aus: J. G. Buhle, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie (Gött. 1796—1804), W. G. Tennemann, Geschichte der Philosophie (Lpz. 1798—1819) sowie dessen hauptsächlich durch sorgfältige Literaturangaben für jene Zeit schätzbarer „Grundriß der Geschichte der Philosophie“, 3—5. Aufl., besorgt von Amad. Wendt, Lpz, 1829; ferner die Geschichte der Philosophie

von J. Fr. Fries (1. Bd., Halle 1837). Vom Schellingschen Standpunkt aus sind geschrieben die Darstellungen von Fr. Ast (Grundriß einer Geschichte der Philosophie, Landshut 1807) und E. Reinhold (Geschichte der Philosophie nach den Hauptpunkten ihrer Entwicklung, Jena 1858). Von Schleiermacher, dessen eigene Niederschrift für seine Vorlesungen über Geschichte der Philosophie in seinen Ges. Werken (Abt. III, Bd. 4, Tl. 1, Berl. 1839) veröffentlicht ist, sind beeinflußt Heinr. Ritter (Die Geschichte der Philosophie, Hamb. 1829/53) und F. Ch. Pötter (Die Geschichte der Philosophie im Umriß, Elberf. 1873/74; 2. Aufl. Gütersloh 1882). Der Schule Hegels, dessen Vorlesungen über Geschichte der Philosophie Bd. 13—15 seiner Ges. Werke ausmachen, gehören an G. Osw. Marbach (Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, Lpz. 1838—41), Joh. Ed. Erdmann (Grundriß der Geschichte der Philosophie, Berl. 1866; 4. Aufl. ebda 1896, bearb. von Benno Erdmann) und in weiterem Sinn Jul. Braniss, der in dem ersten [einz.] Band seiner „Geschichte der Philosophie seit Kant" (Bresl. 1842) eine geistvolle Darstellung der Entwicklung der antiken Philosophie gibt. Den Herbartschen Standpunkt endlich vertreten O. Flügel (Die Probleme der Philosophie und ihre Lösungen etc., 2. Aufl., Köthen 1888) und Ch. A. Thilo (Kurze pragmatische Geschichte der Philosophie, 2. Aufl., ebda 1880). Mit besonderer Rücksicht auf die sachliche Entwicklung der Probleme und Begriffe ist auch die antike Philosophie behandelt in Windelbands „Lehrbuch der Geschichte der Philosophie" (9. u. 10. Aufl. hgg. von E. Rothacker, Tüb. 1921). Von den sonstigen zahlreichen Gesamtdarstellungen der Geschichte der Philosophie mögen noch angeführt werden diejenigen von K. Vorländer (Gesch. d. Phil., Lpz. 1902, 5. Aufl. 1919), Walter Kinkel (Gesch. d. Phil. I 1, Gieß. 1906, I 2 Gieß. 1908. Allgemeine Gesch. d. Phil. I, Osterwiek 1920.) — Unter den ausländischen Gesamtdarstellungen der Geschichte der Philosophie, welche auch für die antike Philosophie beachtenswert sind, ragen hervor: Victor Cousin, Histoire générale de la philosophie (12. Aufl., Par. 1884), Alfr. Weber, Histoire de la philosophie européenne (6. Aufl., Par. 1897), Alfr. Fouillée, Histoire de la philosophie (3. Aufl., Par. 1882), Rob. Blakey, History of the philosophy of mind (Lond. 1848), G. H. Lewes, A. biographical history of philosophy etc. (5. Aufl., Lond. 1880, deutsche Übers. nach der 3. Ausg. von 1867, Berl. 1871—76), A. W. Benn, The Greek philosophers (Lond. 1882).

Die vollständigsten Literaturangaben über die Historiographie der Philosophie überhaupt, wie über die der antiken Philosophie insbesondere, finden sich bei Friedr. Ueberweg, Grundriß der Geschichte der Philosophie, einem Werke, das auch in seiner vortrefflichen Fortführung durch Max Heinze (9. Aufl., Berl. 1903) und Karl Prächter (Bd. 1, 11. Aufl., ebda 1920) durch die Vollständigkeit des gesammelten und verarbeiteten literarischen Materials zu einem unentbehrlichen Hilfsmittel und Nachschlagebuch geworden ist.

Die Vertiefung der philologischen Studien um die Wende des 18. und 19. Jahrhunderts kam auch der Geschichte der alten Philosophie zugute, indem eine kritische Sichtung der Überlieferung und eine philologisch-methodische Grundlegung der philosophiegeschichtlichen Forschung angebahnt wurde (vgl. Ed. Zellers Abhandlung in den Jahrbb. der Gegenwart, 1843, wieder abgedruckt in dessen „Kleinen Schriften, unter Mitw. von H. Diels und K. Holl hgg. von Otto Leuze", Bd. 1, Berl. 1910). Das größte Verdienst solcher Anregung gebührt Friedr. Schleiermacher, der durch

seine Platonübersetzung ein mächtiges Beispiel gab und durch seine Spezialarbeiten über Herakleitos, Diogenes von Apollonia, Anaximandros u. a. der Forschung vielfach neue Wege gewiesen hat (Sämtl. Werke, Abt. III, Bd. 2). Unter den zahlreichen Einzeluntersuchungen, die sich mehr oder weniger auf das ganze Gebiet der alten, zum Teil auch der neueren Philosophie erstrecken, sind namentlich Aug. Bernh. Krisches Forschungen auf dem Gebiete der alten Philosophie (Bd. 1 [einz.] „Die theologischen Lehren der griechischen Denker", Gött. 1840) zu erwähnen, ferner Ad. Trendelenburg, Historische Beiträge zur Philosophie (Berl. 1846/67), der sich namentlich um die Anregung aristotelischer Studien verdient gemacht hat; Herm. Siebeck, Untersuchungen zur Philosophie der Griechen (2. Aufl., Freib. i. Br. 1888); Gust. Teichmüller, Studien zur Geschichte der Begriffe (Berl. 1874, und Neue Studien, Gotha 1876/79); Otto Apelt, Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie (Lpz. 1891); Ed. Norden, Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie (Lpz. 1893); Ferd. Dümmler, Kleine Schriften (Lpz. 1901), Bd. 1: Zur griechischen Philosophie; V. Brochard, Études de philos. anc. et de philos. mod. (Par. 1912).

Als erster Ertrag dieser kritisch-philologischen Studien darf das rühmliche Werk von Ch. A. Brandis, Handbuch der Geschichte der griechisch-römischen Philosophie (Berl. 1835—60) betrachtet werden, dem der Verfasser eine kürzere, äußerst feinsinnig gefaßte Darstellung „Geschichte der Entwicklungen der griechischen Philosophie und ihrer Nachwirkungen im römischen Reiche" (Berl. 1862 und 1864) an die Seite stellte. Mit geringerer Ausführlichkeit, aber mit eigentümlichen Vorzügen in der Entwicklung der Probleme behandelten Ludw. Strümpell (Lpz. 1854 und 1861), K. Prantl (2. Aufl., Stuttg. 1863) und A. Schwegler (13. Aufl. bes. von Köstlin, Freib. 1885; neue Ausgabe von J. Stern [Reclam]) den Gegenstand. In den Schatten gestellt wurden alle diese wertvollen Werke und daneben zahlreiche Übersichten, Kompilationen und Kompendien durch das monumentale Werk von Ed. Zeller, Die Philosophie der Griechen (Tüb. 1844—52. Neueste Aufl. I 1 1919 hgg. von W. Nestle, I 2 1892, II 1 1889; II 2 1879; III 1 1909 hgg. von E. Wellmann; III 2 1903), worin auf breitester Grundlage philologisch-historischer Quellendurcharbeitung eine auch philosophisch durchaus auf der Höhe stehende, lichtvolle Darstellung der ganzen Entwicklung gegeben ist. Einen geschickten Auszug daraus hat Zeller als „Grundriß der Geschichte der griechischen Philosophie" herausgegeben (Lpz. 1883; 12. Aufl. bearb. von W. Nestle, ebda 1920). Eine willkommene Ergänzung des großen Werkes von Zeller mit seiner strengen Gelehrsamkeit und nüchternen Sachlichkeit bietet die fesselnd geschriebene und tiefgründige, wenn auch stark subjektiv gefärbte und modern anmutende Darstellung von Theod. Gomperz in drei Bänden („Griechische Denker", Lpz. 1896—1909, Bd. I und II in 3. Aufl. Lpz. 1911/12). Neuerdings hat K. Joel mit der Herausgabe einer Geschichte der antiken Philosophie begonnen (Bd. I Tüb. 1921). Einen vortrefflichen Überblick über die „Europäische Philosophie des Altertums" gibt Hans v. Arnim in der „Kultur der Gegenwart" I, 5 (Berl. u. Lpz. 1909). Der chronologischen Übersicht dienen die Tafeln zur Geschichte der Philosophie von Carl Stumpf und Paul Menzer (4. Aufl. Berl. 1917).

Die wichtigsten Monographien über einzelne Disziplinen, Lehren oder Begriffe der antiken Philosophie sind folgende. A. Logik und Erkenntnistheorie: Karl Prantl, Geschichte der Logik im Abendlande (Bd. 1, Lpz. 1855). — Paul Natorp, Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems im Altertum (Berl. 1884). — W. Freytag, Die Entwicklung der griech. Erkenntnistheorie bis Aristoteles (Halle 1905). — R. Herbertz, Das Wahrheitsproblem in der griech. Philos. (Berl. 1913). — H. Leisegang, Der Heilige Geist, das Wesen und Werden der mystisch-intuitiven Erkenntnis in der Philos. u. Relig. der Griechen I.1 (Lpz.-Berl. 1919). — B. Metaphysik und Physik: Max Weiss, Die metaphysische Theorie der griech. Denker nach ihren Prinzipien dargestellt (Dresd. 1873). — Max Heinze, Die Lehre vom Logos in der griech. Philosophie (Oldenb. 1872). — Anathon Aall, Geschichte der Logosidee etc. (Lpz. 1896—99). — F. E. Walton, Development of the Logos-Doctrine (Lond. 1911). — A. Drews, Geschichte des Monismus im Altert. (Heid. 1913). — Clemens Baeumker, Das Problem der Materie in der griech. Philosophie (Münster 1890). — Br. Bauch, Das Substanzproblem in der gr. Ph. biz zur Blütezeit (Heid. 1910). — Ch. Huit, La philosophie de la nature chez les anciens (Par. 1901). — E. Hardy, Der Begriff der Physis i. d. gr. Ph. (Berl. 1884). — Carl Göring, Ueber den Begriff d. Urs. in der gr. Ph. (Lpz. 1874). — C. L. v. Peter, Das Problem des Zufalls i. d. gr. Ph. (Berl. 1910). — J. Steffens, Die Entw. des Zeitbegriffs im vorphilos. u. philos. Denken der Griech. bis Platon (Bonn 1911). — H. Meyer, Gesch. d. Lehre von d. Keimkräften von d. Stoa bis zum Ausgang der Patristik (Bonn 1914). — Otto Gilbert, Die meteorologischen Theorien des griech. Altertums (Lpz. 1907). — Hieran lassen sich anschließen: M. Cantor, Vorles. über Gesch. d. Math. I[3] (Lpz. 1907). — Max Simon, Geschichte der Mathemathik im Altertum (Berl. 1909). — J. L. Heibero, Naturw. u. Math. i. kl. Alt. (Lpz. 1912, Natur- u. Geisteswelt Bd. 370). — Handbuch der Geschichte der Medizin, begründet von Th. Puschmann, herausg. von Max Neuburger und Jul. Pagel (Jena 1901—1905). — H. Diels, Antike Technik (Lpz.-Berl. 1914). — C. Anthropologie und Psychologie: Herm. Siebeck, Geschichte der Psychologie, Teil 1 [einz., geht bis zu Thomas v. Aquino] (Gotha 1880—1884). — A. E. Chaignet, Histoire de la psychologie des Grecs (Par. 1887—1892). — Erw. Rohde, „Psyche" (7. u. 8. Aufl., Tüb. 1921). — D. Ethik und Politik: Paul Janet, Histoire de la philosophie morale et politique dans l'antiquité etc. (Par. 1858). — J. Walter, Die Lehre von der prakt. Vernunft in der griech. Philos. (Jena 1874). — Leop. Schmidt, Die Ethik der alten Griechen (Berl. 1881). — Theob. Ziegler, Geschichte der Ethik, Abt. 1 (Bonn 1881). — Karl Köstlin, Geschichte der Ethik, Bd. 1, Abt. 1 [bis Platon] (Tüb. 1887). — Max Wundt, Geschichte der griech. Ethik I u. II (Lpz. 1908 u. 1911). — Max Heinze, Der Eudämonismus in der griech. Philosophie (Lpz. 1884). — Heinr. Gomperz, Die Lebensauffassung der griech. Philosophen und das Ideal der inneren Freiheit (Jena u. Lpz. 1904). — Rud. Eucken, Die Lebensanschauungen der großen Denker (12. Aufl.; Lpz. 1918). — R. Reitzenstein, Werden und Wesen der Humanität im Altertum (Straßb. 1907). — Rob. Pöhlmann, Geschichte der sozialen Frage und des Sozialismus in der antiken Welt (Münch. 1912). — Hans v. Arnim, Die polit. Theorieen des Altertums (Wien 1910). — E. Sprachwissenschaft und Rhetorik: H. Steinthal, Geschichte der Sprachwiss. bei den Griech. u. Röm. (2. Aufl., Berl. 1891 f.). — Fr. Blass, Die attische Beredsamkeit (2. Aufl., Lpz. 1887—98). — R. Volkmann, Die Rhetorik der Griechen und Römer (2. Aufl. 1898 u. 1909). — F. Aesthetik: Jul. Walter, Die Geschichte der Aesthetik im Altertum (Lpz. 1893). — G. Religionsphilosophie: H. Gilow, Ueber das Verh. der griech. Philos. usw. zur griech. Volksrel. (Old. 1876). — Edw. Caird, The evolution of theology in the Greek philosophers (Glasg. 1903, übers. von H. Wilmanns, Halle 1909). — C. Reinhardt, De Graec. theol. cap. duo (Berl. 1910). — R. Reitzenstein, Die hellenist. Mysterienreligionen (Lpz. 1910). — M. Louis, Doctrines relig. des philos. grecs (Par. 1911). — Otto Gilbert, Griech. Religionsphilosophie (Lpz. 1911). — Fr. Cumont, Die Mysterien des Mithra, ein Beitrag zur Religionsgeschichte der röm. Kaiserzeit, übers. von G. Gehrich (2. Aufl., Lpz. 1911). — P. Wendland, Die hellenistisch-röm. Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum u. Christentum (2. u. 3. Aufl., Tüb. 1912). — Auch die Religionsgeschichtlichen Versuche und Vorarbeiten, in Verbindung mit L. Deubner hgg. von L. Malten u. O. Weinreich (Gießen 1903 ff.).

Als Zeitschriften kommen besonders in Frage: Archiv für Gesch. der Philos. 1888 ff. — Zeitschrift für Philos. u. philos. Kritik 1837 ff. — Bursians Jahresbericht über die Fortschritte d. klass. Alt. 1873 ff. — Hermes 1866 ff. — Rhein. Mus. f. Philol. 1833 ff. — Philologus 1846 ff. — Neue Jahrbücher f. d. kl. Alt., Gesch. u. deutsche Lit. 1898 ff.. — Wiener Studien 1879 ff.

I. Die ontologische Periode.

Einleitung. Die Vorbedingungen der Philosophie im griechischen Geistesleben des 7. und des beginnenden 6. Jahrhunderts v. Chr.[1]

7. Zum richtigen Verständnis der Geschichte der Philosophie der Griechen ist es vor allem notwendig, sich von dem durch die moderne Gestaltung der Dinge üblich gewordenen engen geographischen Begriff Griechenlands zu befreien, nach welchem Athen durch seine Literatur die Peripherie des Hellenentums und durch seine Glanzzeit dessen Vorgeschichte verdunkelt hat. Das antike Griechenland ist das griechische Meer mit allen seinen Küsten von Kleinasien bis Sizilien, von Kyrene bis Thrakien. Als natürliches Zwischenglied zwischen den drei großen Kontinenten war dieses Meer mit seinen Inseln bewohnt und umwohnt von dem begabtesten der Völker, das, soweit geschichtliche Erinnerung reicht, d. h. schon nach dem Zeugnis der homerischen Gedichte, an allen seinen Küsten früh heimisch war. In diesem Umkreise spielte das später so genannte Mutterland, d. h. das Griechenland des europäischen Festlandes, anfangs nur eine sehr untergeordnete Rolle. Die führende Rolle aber in der kulturellen Entwicklung der Griechen hatte derjenige Stamm, der durch seine ganze Geschichte die engste Fühlung und den regsten Verkehr mit dem Orient besaß, die Ionier. Sie vor allem schufen die Grundlage der späteren griechischen Geistesentfaltung, nachdem sie durch ihren Handel, anfangs im Gefolge der Phöniker als Seefahrer und Seeräuber, dann mit immer größerer Selbständigkeit, und im 7. Jahrhundert als die Herren des Welthandels zwischen den drei Kontinenten[2] die Macht Griechenlands begründet hatten.

Über das ganze Mittelmeer, vom Pontus Euxinus bis zu den Säulen des Herakles dehnen sich die griechischen Pflanzstädte und Handelsplätze aus, selbst das verschlossene Ägypten öffnet seine Schätze dem ionischen Unternehmungsgeist. In den Handelsstädten des kleinasiatischen Ionien häufen sich die Reichtümer der ganzen Welt zusammen, hier halten orientalischer Luxus, Pracht und äußere Lebensfülle ihren Einzug; hier beginnt, während auf dem europäischen Festlande noch Rauheit der Sitten herrscht, der Sinn für die Schönheit des Lebens und für seinen höheren Inhalt zu erwachen. An ihrer Spitze aber und zugleich als Haupt des ionischen Bundes erscheint im 7. Jahrhundert Milet als die mächtigste und vornehmste Stätte griechischen Wesens. Sie wird auch die Wiege der Philosophie: der Geist, von der Not des täglichen Bedürfnisses befreit, schafft sich „spielend" die Arbeiten der edlen Muse, der Kunst und der Wissenschaft; denn das ist das Zeichen des Kulturgeistes, daß er in der Muße nicht zum Müßiggänger wird.

8. Wenn so der aus dem Handel erwachsende Reichtum die materielle

[1] In betreff der einzelnen Momente, an die bei dieser Einleitung zur Veranschaulichung der Entstehung des wissenschaftlichen Lebens der Griechen erinnert werden muß, verweise ich auf die eingehendere Behandlung in den historischen bezw. religions- und literargeschichtlichen Teilen dieses Handbuchs.

[2] Ed. Meyer, Geschichte des Altertums Bd. 2, Stuttg. 1893, S. 248: Die phönikischen Ansiedlungen und Faktoreien gehen, meist wohl ohne Kampf, in griechische Hände über.

Grundlage für die freie Entwicklung des griechischen Geistes gewährte, so führte er andrerseits zu Verschiebungen der politischen und sozialen Verhältnisse, welche sich ebenfalls für die Entwicklung des geistigen Lebens günstig erwiesen. Anfänglich hatten auch in den ionischen Städten die vornehmen Geschlechter geherrscht, welche hier vermutlich den kriegerischen Scharen entstammten, die bei der sog. ionischen Wanderung aus dem europäischen Festlande über die Inseln gekommen waren. Aus dem Handel aber erwuchs mit der Zeit ein wohlhabender Bürgerstand, der die Macht der Aristokraten beschränkte und bekämpfte. Dieser demokratischen Tendenzen bemächtigten sich teils kühne und ehrgeizige, teils besonnene patriotische Männer, um nach Zertrümmerung des Adelsregiments eine die Interessen aller Stände möglichst ausgleichende Alleinherrschaft zu errichten. Die Tyrannis auf demokratischer Grundlage wird zur typischen Staatsform der Zeit von 670 an und breitet sich, immer mit lebhaften und oft langen Parteikämpfen, von Kleinasien aus über die Inseln auch nach dem europäischen Griechenland aus. Ihre Inhaber bemühen sich nicht nur um die äußere Hebung der von ihnen beherrschten Städte durch allerlei Prachtbauten, sondern werden zum Teil auch zu Förderern der geistigen Interessen ihrer Zeit. So machen besonders Thrasybul von Milet (in den ersten Jahrzehnten des 6. Jahrh.), Pittakos von Mytilene († 570), Periandos von Korinth (seit 625) ihre Höfe zu Mittelpunkten des geistigen Lebens. Auf der anderen Seite aber trägt auch die politische Entthronung der Aristokraten zur Förderung des geistigen Lebens bei: unzufrieden mit den öffentlichen Zuständen ziehen sie sich in das Privatleben zurück, das sie mit den Gaben der Musen sich schmücken. Herakleitos kann als hervorragendes Beispiel für diesen Vorgang gelten. So begünstigte der Umschwung der Verhältnisse auf vielen und entgegengesetzten Wegen die Entfaltung und Ausbreitung der geistigen Interessen, was er freilich nur deshalb vermochte, weil der Trieb zur Wissenschaft und Kunst diesem Volke wie keinem andern eingepflanzt war.

Diese Bereicherung des Bewußtseins, dieses Wachstum der höheren Kulturtätigkeiten bei den Griechen des 7. und des beginnenden 6. Jahrhunderts zeigte sich zuerst in der Entwicklung des Epos über die Elegie (Tyrtaios um 680, Solon ca. 640—559) zur lyrischen Poesie (Terpandros um 676, Alkman um 660, Arion um 625, Alkaios und Sappho um 600, Stesichoros um 580), welche den allmählichen Übergang von der Aussprache des religiösen und politischen Gemeinbewußtseins zu dem Ausdruck persönlichen, individuellen Gefühls erkennen läßt. In der leidenschaftlichen Aufregung der inneren politischen Kämpfe wird das Individuum sich seines eigenen Rechtes und selbständigen Wertes bewußt und schickt sich an, dies nach allen Richtungen geltend zu machen. Neben der lyrischen Dichtung erwächst mit Archilochos (um 700) und Simonides (um 660) die satirische als der Ausdruck des scharf und witzig entwickelten Einzelurteils und, was für die Zeitrichtung noch charakteristischer ist, die sog. gnomische Dichtung, welche die durch nachdenkliche Beobachtung des Menschenlebens gewonnenen moralischen Anschauungen und Grundsätze in knappen Sentenzen ausprägt.

9. Dieses Moralisieren muß nun aber als Symptom für eine tiefere Bewegung des Volksgeistes angesehen werden. Denn eine solche Reflexion auf die Maximen des sittlichen Lebens weist, wenn sie in größerem Umfange auftritt, zweifellos darauf hin, daß die Geltung der überkommenen Bindungen irgendwie fraglich geworden, daß die „Substanz" des Volksbewußtseins ins Schwanken geraten ist und das Individuum begonnen hat, sich von ihr zu lösen und die durch das allgemeine Bewußtsein autoritativ gezogenen Schranken zu durchbrechen. Deshalb ist es für jene gnomische Dichtung durchaus charakteristisch, daß in ihr als beherrschender Grundgedanke die Empfehlung des Maßhaltens vorwaltet; sie beweist, wie sehr in der leidenschaftlichen Entfesselung der einzelnen Persönlichkeiten der Bestand der allgemeinen Normen der Lebensführung in Gefahr gekommen ist, und wie nun der drohenden oder schon hereingebrochenen Anarchie gegenüber der einzelne wiederum es sich angelegen sein lassen muß, durch selbständige Überlegung diese Regeln von neuem zu befestigen und der Masse die Maximen des rechten Handelns wieder zum Bewußtsein zu bringen.[1]

Von solchen mit sittlichen Mahnungen auf den Plan tretenden Männern hat die Tradition schon früh eine Siebenzahl ausgewählt, der sie den Namen der Weisen gab. Es sind keine Gelehrten, keine Forscher im Sinne der Wissenschaft, sondern Männer praktischer Lebensweisheit, zum größten Teil von hervorragender politischer Tüchtigkeit,[2] die in kritischen Momenten ihren Mitbürgern den rechten Weg weisen und dadurch in öffentlichen wie in privaten Angelegenheiten eine Autorität bei den ihrigen werden. In den Sinnsprüchen, die ihnen als Schlagworte in den Mund gelegt werden, herrscht ganz der Geist der gnomischen Dichtung: auch hier wiederholt sich nichts so oft und in so vielen Wendungen wie das *μηδὲν ἄγαν*!

Ueber die Namen der Sieben ist die Tradition nicht einig: überall erwähnt werden nur die drei:[3] Pittakos, der um 600 Tyrann von Mitylene war; Solon (ca. 640—559), der Gesetzgeber Athens (594), der gnomische Dichter; Thales (640/24—548/5), der Begründer der milesischen Philosophie, der den Ioniern die Bildung eines Föderativstaates mit einem einheitlichen Bundesrat in Teos anriet. Die übrigen Namen schwanken. Wilamowitz-Moellendorff (Platon I [1919] 65_2) nennt folgende sieben: Periandros und Kleobulos, Chilon, Solon und Pittakos, Myron und Thales. Das spätere Altertum dichtete den sieben Weisen allerlei Sprüche, Briefe etc. an (gesammelt und ins Deutsche übersetzt — ohne kritische Untersuchung — von C. Dilthey, Darmst. 1835; vgl. H. Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker II).[4]

War so durch die politischen und sozialen Verhältnisse die Selbständigkeit des individuellen Urteils zunächst nach der praktischen Seite hin angeregt und die Neigung zu seiner Aussprache herangebildet worden, so war es eine unausbleibliche Folge, daß eine ähnliche Emanzipation der einzelnen Persönlichkeiten von der allgemeinen Denkweise auch auf dem theoretischen Gebiete Platz griff, und das selbständige Urteil auch hier eintrat, um sich eigne Ansichten über den Zusammenhang der Dinge zu bilden. Hier treten

---

[1] Es ist bei dieser Stellung der „sieben Weisen" begreiflich, daß Platon, Protag. 343 a sie gegenüber den Neuerungen der ionischen Bewegung als Vertreter der alten strengen, dorischen Moral charakterisiert: *ζηλωταὶ καὶ ἐρασταὶ καὶ μαθηταὶ τῆς Λακεδαιμονίων παιδείας.*

[2] Dikaiarchos nannte sie *οὔτε σοφοὺς οὔτε φιλοσόφους, συνετοὺς δέ τινας καὶ νομοθετικούς* (Diog. L. I 40).

[3] Vgl. Cic. Rep. I 12. vgl. Lael. 7.

[4] Guil. Brunco, De dictis VII sapientium (Act. Sem. Erl. 1883 III 299 ff.). — E. Wölfflin, Sprüche der sieben Weisen (SBer. d. bayer. Akad. 1886, S. 287 ff.).

auch zuerst eigentlich philosophische Regungen auf, die sich von den Sentenzen der Gnomiker durch den Versuch einer wissenschaftlichen Begründung und einheitlichen Zusammenfassung unterscheiden. Es versteht sich aber von selbst, daß sie nicht in der Form eines rein spontanen Nachdenkens und voraussetzungslosen Spekulierens sich äußern konnten, sondern an die in der Nation bereits vorhandenen oder von ihr angeeigneten Weltanschauungselemente anknüpfen mußten, wie sie einerseits in dem angesammelten Schatz von praktischen Kenntnissen, andrerseits in den religiösen Vorstellungen vorlagen.

10. Das praktische Wissen der Griechen war in den hundert Jahren, seitdem es in Hesiods *ἔργα καὶ ἡμέραι* seine erste lehrhafte Dokumentierung gefunden hatte (um 675 v. Chr.), in ganz gewaltigen Dimensionen gewachsen, und es darf nicht bezweifelt werden, daß die findigen, handelsbetriebsamen Ionier gar vieles den Orientalen abgelernt hatten, mit denen sie verkehrten und — konkurrierten. Bei diesen, zumal den Ägyptern, Phönikern und Assyrern, fanden sie ein durch viele Jahrhunderte hindurch aufgespeichertes Wissen vor, und es ist undenkbar, daß sie sich dasselbe nicht, wo sie konnten, angeeignet haben sollten.

Die Frage, inwieweit die Griechen in kultureller und geistiger Beziehung von den orientalischen Völkern beeinflußt worden sind, ist auch heute noch sehr umstritten. Zwar die phantastischen, wenn auch geistreichen Versuche eines E. M. Röth (Geschichte unsrer abendländischen Philosophie, Mannh. 1846; 2. Aufl. 1862) und eines A. Gladisch (Die Religion und die Philosophie in ihrer weltgeschichtlichen Entwicklung, Bresl. 1852, und viele Einzelschriften), die ältesten philosophischen Systeme der Griechen einfach als Entlehnungen aus ägyptischen, indischen, persischen usw. Lehren darzustellen, haben heutzutage nur noch als Kuriositäten ein gewisses historisches Interesse. Vielfach wird die Frage als so ziemlich abgetan und keiner ernsteren Untersuchung wert betrachtet. So geht z. B. Ed. Meyer in einer kurzen Anmerkung darüber hinweg und W. Schmid in seiner Bearbeitung von Christs Geschichte der griech. Lit. (Handbuch VII, 1, S. 584[2]) spricht von den „immer noch nicht zur Ruhe gekommenen fruchtlosen Versuchen, die griechische Philosophie aus dem Orient abzuleiten". Mit noch unverhohlenerer Abneigung spricht Franz Lortzing (Bursians Jahresbericht Bd. 112 S. 143 ff.) von dem Orientgespenst, das auch in der neuesten Zeit — der Bericht geht allerdings nur bis 1897 — wieder zu spuken scheine, berichtet übrigens eingehend und mit sorgfältiger Kritik über die wichtigsten einschlägigen Meinungsäußerungen, auch von seiten der Orientalisten. Auch Burnet-Schenkl, Die Anfänge der gr. Ph.[2], 1913, S. 13 ff. und Prächter (Ueberwegs Grundriß[11], 1920, S. 32 f.) äußern sich in ablehnendem Sinne. Andrerseits weiß Th. Gomperz nicht bloß die wissenschaftlichen Errungenschaften der ägytischen und babylonischen Kulturvorgänger, welche den Hellenen als „lachenden Erben" in den Schoß fielen, sehr schön zu schildern (Griechische Denker I 36 ff.), sondern wendet sich auch anläßlich der Besprechung des fremdländischen Einflusses auf die orphische Lehre ziemlich scharf gegen diejenigen, „die es als eine Entwürdigung der Hellenen betrachten, wenn man sie bei den älteren Kulturnationen in die Schule gehen und von ihnen Keime ihres Wissens und Glaubens borgen läßt" (a. a. O. 77). Und O. Gruppe hält in seiner griech. Mythologie und Religionsgeschichte (Handbuch V, 2, München 1906) nicht bloß seine früher geäußerte Ansicht über den fremdländischen Ursprung der griechischen Mystik aufrecht (Bd. 2, 1032 ff.), sondern scheut sich nicht, ganz allgemein von der Abstammung der hellenischen von den orientalischen Kulturen zu reden (a. a. O. 1460). Vgl. Franz Cumont, Babylon und die griech. Astronomie (Neue Jahrb. f. d. klass. Altertum, Bd. 27, 1911, S. 1 ff. (mit Bezug auf P. Kugler, Im Bannkreis Babels, 1910); auch R. Garbe, Die Sâmkhya-Philosophie, Lpz. 1917, S. 113 ff., der sich aber ebenfalls gegen die Ueberschätzung des orientalischen Einflusses von seiten Röths und Gladischs wendet.

Im übrigen ist hier zunächst nur von den empirischen Wissenschaften die Rede, wo die Abhängigkeit der Griechen vom Orient, so sehr man auch über das Maß im einzelnen verschiedener Ansicht sein kann, grundsätzlich kaum ernstlich geleugnet wird. Mit der Anerkennung dieser Tatsache, der man auf die Dauer sich nicht hat entziehen können, raubt man den Griechen nicht das Geringste von ihrer wahren Originalität. Denn wenn sie in der Kunst zwar einzelne Formen und Normen der ägyptischen und assyrischen Tradition

entnommen, aber gerade in der Verwendung und Ausgestaltung derselben ihr eigenstes künstlerisches Genie betätigt haben, so sind ihnen zwar vom Orient mancherlei aus der jahrhundertelangen Arbeit des praktischen Bedürfnisses hervorgegangene Kenntnisse und mancherlei von religiöser Phantasie erzeugte Mythologeme zugeflossen. Aber deren Verarbeitung zu einem begründeten und einheitlichen Ganzen ist doch ihre originale Tat; und der wissenschaftliche und künstlerische Geist, mit welchem sie ihr herrliches Eigengut entfaltet und das von anderen Völkern Ueberkommene gestaltet haben, gibt ihnen eine so unvergleichliche Ueberlegenheit über die orientalische Kultur, daß ihr gegenüber die sachliche Abhängigkeit in einzelnen Wissenszweigen keine Rolle spielt.[1]

Als die Schüler der Orientalen erscheinen die Griechen hauptsächlich in der Mathematik und Astronomie. Wenn die Bedürfnisse der Volkswirtschaft den Phönikern die Ausbildung der Arithmetik, den Ägyptern diejenige der Geometrie von früh an aufnötigten, so ist es unwahrscheinlich, daß die Griechen darin ihre Lehrer, wahrscheinlich, daß sie ihre Schüler waren. Einen Satz, wie denjenigen der Proportionalität (und ihrer perspektivischen Anwendung) wird Thales den Ägyptern nicht mitgeteilt,[2] sondern abgelernt haben. Wenn demselben weiterhin Sätze wie diejenigen von der Halbierung des Kreises durch den Durchmesser, vom gleichschenkligen Dreieck, von den Scheitelwinkeln, von der Kongruenz der Dreiecke aus Gleichheit einer Seite und zweier Winkel etc. zugeschrieben werden, so darf daraus auf alle Fälle geschlossen werden, daß derartige elementare Sätze den Griechen seiner Zeit, wie auch immer, bekannt waren. Ebenso ist es gleichgültig, ob Pythagoras selbst den nach ihm benannten Lehrsatz gefunden, ob ihn seine Schule festgestellt, ob dabei eine rein geometrische Überlegung oder ein Ausmessen am Winkelmaß und eine arithmetische Kombination (wie z. B. Röth wollte) maßgebend war: auch hier ist die Hauptsache die, daß solche Kenntnisse um jene Zeit tatsächlich vorhanden waren,[3] womit zugleich auch die Wahrscheinlichkeit ihrer Anregung von seiten der älteren Kulturnationen gegeben ist. Ähnlich wie mit den mathematischen steht es mit den astronomischen Vorstellungen. Thales sagte eine Sonnenfinsternis voraus, und es ist höchst wahrscheinlich, daß er sich dabei des chaldäischen Saros bediente. Andrerseits deuten die kosmographischen Vorstellungen, die den ältesten Philosophen zugeschrieben werden, auf ägyptischen Ursprung hin, namentlich jene für die Folgezeit maßgebende Ansicht von den konzentrischen Kugelschalen, in denen sich die Gestirne um die Erde als Mittelpunkt bewegen sollten. Aus allen Berichten aber geht hervor, daß gerade diese Fragen über die Konstitution des Weltgebäudes, über Größe und Entfernung, Gestalt und Umdrehung der Gestirne, Schiefe der Ekliptik usf. alle diese älteren Denker auf das lebhafteste in Anspruch genommen haben.

Was wir von physikalischen Kenntnissen um diese Zeit vorfinden, zeigt meistens ein Vorwalten des meteorologischen Interesses. Über Wolken, Luft, Winde, Schnee, Hagel, Eis glaubte jeder der Philosophen Aufschluß geben zu müssen. Erst später wird der Sinn für die organischen Wesen lebendig, und auf diesem Gebiete sind es dann vor allem die Geheimnisse der Zeugung und Fortpflanzung, welche eine Fülle phantastischer Hypothesen hervorrufen.

---

[1] Vgl. Pseudoplat. Epinomis 987 d: *λάβωμεν ὡς ὅτιπερ ἂν Ἕλληνες βαρβάρων παραλάβωσι, κάλλιον τοῦτο εἰς τέλος ἀπεργάζονται.*

[2] Diog. L. I 27. Plin. hist. nat. 36, 12, 17. Plut. conv. septem sap. 2, 147.

[3] Vgl. § 28.

Der Mangel physiologischer und anatomischer Kenntnis hat offenbar lange auch dem ärztlichen Wissen angehangen. Von diesem ist sicher festgestellt,[1] daß es ganz unabhängig von allem übrigen sich in uralter Tradition als eine Geheimlehre gewisser Priestergeschlechter forterbte, und daß auch die Philosophie bis etwa zu den Pythagoreern hin damit kaum in Verbindung geriet. Es waren eben nur technische Kenntnisse, empirische Regeln, ein massenhaftes, durch die jahrhundertelange Erfahrung zusammengekommenes Material, aber keine ätiologische Wissenschaft, sondern eine im religiösen Sinne geübte Kunst. Wir haben noch den Eid der Asklepiaden, eines solchen Priesterordens, der aber auch Laienbrüder hatte, welche ebenso wie die Gymnasten die Heilkunde ausübten. Solche ärztliche Orden oder Schulen gab es vornehmlich in Rhodos, Kyrene, Kroton, Kos und Knidos. Die Regeln für die Krankenbehandlung waren zum Teil in Schriften kodifiziert: von den *γνῶμαι Κνίδιαι* (knidischen Sentenzen) kannte Hippokrates zwei Fassungen, deren wertvollere (*ἰατρικώτερον*) von Euryphon von Knidos (Mitte des 5. Jahrh.) herrührte.

Auch die geographischen Kenntnisse der Griechen hatten um diese Zeit einen hohen Grad von Vollkommenheit erreicht. Der Welthandel, der sie das ganze Mittelländische Meer mit allen seinen Küsten kennen lehrte, hatte das homerische Weltbild wesentlich umgestaltet und bereichert. Von Anaximander wird berichtet, daß er die erste Weltkarte aufstellte, und interessant ist die Erzählung Herodots,[2] wonach Aristagoras durch Vorzeigung einer solchen in Lakedaimon den festländischen Griechen eine Anschauung von dem geographischen Verhältnis des bedrohten Hellenentums zum Perserreich zu erwecken suchte.

Was endlich das historische Wissen anlangt, so beginnt sich dieses erst etwas später — freilich auffallend spät für ein Volk wie die Griechen — bemerklich zu machen. Aus dem alten Epos war, wie einerseits die theogonische, so andrerseits die heroische Dichtung (Tyrtaios um 680, Solon ca. 640—559) hervorgegangen. An diese schloß sich, aber erst seit der Mitte des 6. Jahrhunderts und zwar wiederum zuerst in den kleinasiatisch-ionischen Städten, die Sammlung von Sagen und Städtegründungsgeschichten, wie sie von den sog. Logographen zusammengestellt wurden. Je mehr diese auf eigene größere Reisen sich stützen konnten, desto mehr verschwinden die phantastischen Fabeln über fremde Völker, wie sie noch der Wundermann Aristeas aus Prokonnesos (um 550) vortrug, und an ihre Stelle tritt jene gediegenere und interessantere, freilich noch mehr mosaikartige oder novellistische Form der Geschichtsdarstellung, welche bei Herodot (ca. 484—425) noch erkennbar, zugleich aber durch die Gruppierung aller Erzählungen um das gewaltige Ereignis des Perserkrieges in den Hintergrund gedrängt ist. Unter diesen Vorläufern Herodots ist vor allem Hekataios von Milet (um 500) zu nennen, der mit seiner geographisches und historisches Interesse eng ineinander flechtenden *περιήγησις* der erste und hoch angesehene Vertreter der ionischen *ἱστορίη* geworden ist. Bei diesen Männern tritt an die Stelle der ästhetischen die realistische Auf-

[1] Vgl. H. Häser, Lehrbuch d. Gesch. d. Medizin, Bd. 1, 3. Aufl., Jena 1875, §§ 21 ff.

[2] V 49.

fassung, und ihre Schriften vertauschen darum auch die poetische mit der prosaischen Form.

Hatte sich nun aber der Vorstellungskreis der Griechen im Lauf des 6. Jahrhunderts mit so reichen und mannigfachen Kenntnissen gesättigt, so ist es durchaus begreiflich, daß sich bei sonst dafür günstigen Lebensumständen Männer fanden, welche an diesem zufällig zusammengekommenen und bisher gelegentlich zu praktischen Zwecken verschiedenster Art benützten Wissen ein direktes und unmittelbares Interesse gewannen und planmäßig an der Ordnung, Sichtung und Erweiterung desselben zu arbeiten anfingen: und es wäre nur natürlich, daß, wenn erst einmal der Wert des Wissens erkannt und so der Philosophie der Boden bereitet war, sich bald auch, eventuell um bedeutende Männer als Mittelpunkt, wissenschaftliche Gesellschaften gebildet hätten, in denen durch gemeinsame Arbeit eine Art von Schulverband und schulmäßiger Tradition von einer Generation zur andern sich herstellte.

Die von H. Diels „Ueber die ältesten Philosophenschulen der Griechen" (Philos. Aufsätze Ed. Zeller gewidmet, Berl. 1887, S. 241 ff.) vertretene Annahme, daß die Entwicklung der griechischen Philosophie sich von Anfang an in den Formen der religiös konstituierten Innung oder Schule vollzogen hat, und daß die gelehrten Gesellschaften schon damals die Bedeutung von rechtlich-religiösen Genossenschaften (*θίασοι*) besaßen, die Ulr. v. Wilamowitz-Moellennorff (Antigonos von Karystos, Berl. 1881, S. 263 ff.) für die späteren Schulen festgestellt hat, ist von Erich Ziebarth in seiner gediegenen Untersuchung über das griechische Vereinswesen (Preisschriften der Fürstl. Jablonowskischen Gesellschaft, Bd. 34, Lpz. 1896) auf Grund praktisch-rechtlicher Erwägungen bestritten worden. Ihm zufolge ist nur für die Schule des Pythagoras die Vereinsorganisation nachweisbar (vgl. U. v. Wilamowitz-Moellennorff, Platon I, Berl. 1919, S. 244 f.), die zwar in erster Linie religiösen Charakter hatte, immerhin aber, wie auch die mindestens ebensoweit zurückreichenden orphischen Kultvereine, eine gewisse Mittelstellung zwischen einer bloßen Kultgenossenschaft und einer wissenschaftlichen Vereinigung einnahm. „Die ersten wirklich so zu nennenden ausschließlich wissenschaftlichen Vereine, welche nicht nebenbei politische oder Kultzwecke verfolgten, sind die attischen Philosophenschulen" (S. 69 ff.); die Aerzteschulen, die man als Analogie heranzuziehen versucht sein könnte, und die auch tatsächlich schon in früher Zeit über ihre ursprüngliche Bedeutung von Familienvereinen hinauswuchsen, rechnet Z. zu den Berufsverbänden.

11. Auch in den religiösen Vorstellungen der Griechen liegen bestimmte Ansatzpunkte für die Anfänge ihrer Philosophie, um so mehr, als diese Vorstellungen gerade zu der in Rede stehenden Zeit in kräftigster Bewegung begriffen waren, wie denn auch auf religiösem Gebiet der griechische Geist eine außerordentliche Lebendigkeit und Vielseitigkeit zeigt. Aus der schon früh erfolgten Differenzierung ursprünglich gemeinsamer Vorstellungen, aus der phantasievollen Ausbildung lokaler Kulte in Familien, Geschlechtern, Städten und Landschaften, gelegentlich wohl auch aus der Einführung einzelner fremder Gottesdienste war eine reiche, durcheinander schillernde religiöse Mannigfaltigkeit entstanden. Ihr gegenüber nun hatte die epische Dichtung ihren Olymp geschaffen, poetische Abklärungen, humane Veredlungen der ursprünglich mythischen Gestalten. Diese Produkte der Poesie wurden zum religiösen Nationalgut der Hellenen; aber neben ihrer Verehrung erhielten sich, um so fester in sich abgeschlossen, in den Mysterien die alten Kulte, in denen sich nach wie vor die eigentliche Energie der religiösen Sehnsucht als ein Sühnungs- und Erlösungsdienst entfaltete. Jedoch mit dem Fortschritt der allgemeinen Bildung unterlag auch jene ästhetische Mythologie einer allmählichen Verwandlung.

Sie bekundet sich in der Entwicklung der theogonischen und kosmogonischen aus der epischen Dichtung: sie zeigt, wie die Frage nach dem Ursprung aller Dinge sich mächtig zu regen beginnt, wie die dichterische Phantasie an der Lösung dieses Problems arbeitet und die großen Potenzen des Weltgeschehens in überkommener oder freigeschaffener Gestalt dazu mythologisiert. Hesiod aus Askra in Böotien (um 675), von dem Herodot[1] erklärt, daß nächst Homer er es gewesen sei, der den Hellenen eine Theogonie geschaffen, den Göttern ihre Namen, Würden und Tätigkeiten zugewiesen und ihre charakteristischen Merkmale festgelegt hätte, darf als der Hauptvertreter dieser Dichtung gelten.[2] Neben ihm kommen noch die Orphiker in Betracht.

Hesiod läßt in seiner Theogonie[3] alles aus dem Chaos, dem „Gähnenden", werden. Er erzählt, daß aus ihm die Erde, der Tartaros und der Eros, der Erebos und die Nacht entstanden seien, die dann ihrerseits alles übrige erzeugt hätten: die Nacht mit dem Erebos zusammen den Äther und den Tag, die Erde den gestirnten Himmel, die Berge und das Meer, und dann vom Himmel befruchtet den die Welt umgebenden Okeanosstrom, die Götter und Titanen, von denen jene zu den Stammeltern auch der Menschen wurden. Beachtenswert ist, daß die Zeugung als das eigentliche Prinzip der Entstehung gilt und darum auch wohl der Eros, der aller Götter und Menschen Herz und Sinn zu zwingen weiß, unter die Urmächte versetzt wird. Aber als philosophische Leistung kann seine Theogonie nicht angesehen werden. Es sind nicht Gründe, auf die er seine Erzählung stützt, vielmehr beruft er sich auf eine göttliche Stimme, die in ihm wohne, von den Musen des Helikon ihm eingehaucht. Es ist m. a. W. die von den in religiösen Kulten und alten Hymnen überlieferten Mythen befruchtete Phantasie, die ihn begeistert. Aristoteles[4] rechnet ihn daher zu denen, die wie die Theologen allein darauf ausgingen, das darzustellen, was ihnen selbst glaubhaft erschien.

Die Orphiker andrerseits sind mystisch-religiöse Kultgemeinschaften „Verlassener" unter Führung eines begeisterten Propheten, des sog. Orpheus.[5] Sie machen sich seit dem 7. Jahrhundert bemerklich und haben ihren Hauptwirkungskreis in den unteren Schichten des Volkes. In ihren wohl erst dem 6. Jahrhundert angehörenden theogonischen Vorstellungen sind sie von Hesiod beeinflußt, gehen aber dadurch über ihn hinaus, daß sie auch die Entstehung des Menschengeschlechts in ihre Betrachtung einbeziehen, um durch den Hinweis auf dessen Sündhaftigkeit — es soll aus der Asche der Titanen entstanden sein, die den Dionysos verzehrt hatten und zur Strafe dafür von Zeus' Blitz verbrannt wurden — die Möglichkeit zu erhalten, den Menschen heilsame Vorschriften für ihr Leben zu machen, deren Be-

[1] II 53.

[2] Wenn Epimenides aus Kreta, Pherekydes von Syros und Akusilaos zu diesen Dichtern gezählt werden, so ist doch zu berücksichtigen, daß das dem Epimenides zugeschriebene Werk erst am Ende des 6. Jahrh., also lange nach dem Aufkommen der Philosophie entstanden ist, Pherekydes schon nachweisbare philosophische Einflüsse erfahren hat und Akusilaos erst dem 5. Jahrh. angehört. — Ihre Fragmente bei H. Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker II. Ueber die Zeit des Epimenides handelt derselbe in BerlAkSb. 1897 S. 387 ff.

[3] v. 116 ff.

[4] Met. 1000 a 9.

[5] Der eine Orpheus entstand erst im 6. oder 5. Jahrh. Vgl. Kern, Orpheus 1920, S. 17, 21, 27.

folgung ihre Seele läutern und sie von dem beständigen Wiedergeborenwerden, dem „Rade der Geburt", befreien sollte. Sie sind in den als von Gott stammende Geheimnisse behandelten *ἱεροὶ λόγοι* enthalten. Sie verlangen im ganzen die Unterordnung unter das mit der Entstehung der Menschen aus der Asche der Titanen in sie ebenfalls hineingekommene göttliche Element und im einzelnen z. B. die Enthaltung von Mord, auch von Selbstmord, die Befolgung von Gesetz und Recht, die Beherrschung der Begierden, die Vermeidung wollener Kleider, und stellen dem Menschen, der ein so beschaffenes, reines Leben (*ὀρφικὸς βίος*) führt, schließlich den Zustand des Enthusiasmus oder der Verzückung in Aussicht, fügen aber hinzu, daß ihm die volle Erlösung vom Leibe nicht ohne Gottes Gnade zuteil werden könne.

Ueber das Alter der orphischen Gedichte (Orphica ed. Eug. Abel, Prag 1885; H. Diels, D. Fragm. d. Vorsokr. II) ist in neuerer Zeit viel gestritten worden. Für deren Ursprung im 6. Jahrh. ist nach Lobeck (Aglaophamus, Regiom. 1829) namentlich Otto Kern (De Orphei Epimenidis Pherecydis theogoniis quaestiones criticae, Berlin 1888) eingetreten, neuerdings auch, im Gegensatz zu Ed. Zeller (Philos. d. Gr. I[6], S. 122 ff.), O. Gruppe (Jahrb. f. class. Philol. Suppl. XVII, Lpz. 1890, S. 689 ff.) u. a., besonders Ed. Meyer (Gesch. d. Altert. Bd. 2, 1893, S. 735 ff.) und Th. Gomperz (Griech. Denker Bd. 1, S. 428 f.). Eine mittlere Stellung nimmt H. Diels (Arch. 2, 1889, S. 91) und in gewissem Sinne auch E. Rohde ein (Psyche II 103 ff.). Daß die religiöse Bewegung der Orphiker bis ins 7. Jahrh. reicht, unterliegt kaum einem Zweifel (vgl. H. Diels a. a. O., O. Kern, Orpheus, Berl. 1920, S. 17f., 27).

12. Dies waren im griechischen Volksleben die wesentlichen Bedingungen für den Ursprung der Philosophie, welche mit dem Beginn des 6. Jahrhunderts als eine selbständige Erscheinung hervortritt. Der Gesamtverlauf derselben läßt aber in Abhängigkeit von der allgemeinen Kulturbewegung der Nation eine allmähliche Wanderung aus der Peripherie in das Zentrum erkennen und von da aus wieder zur Peripherie. Die Anfänge liegen zerstreut in jenem Umkreise des hellenischen Lebens, wo es im freundlichen wie im feindlichen Kontakt mit den umwohnenden Völkerschaften zuerst die volle Energie seiner Selbständigkeit entfaltete. Nachher, mit der ganzen sophistischen Aufklärung, konzentriert sich auch die Philosophie in dem Athen des Perikles, und mit der großen Persönlichkeit des Sokrates wird sie in der Stadt heimatberechtigt, in der sie sich vollendet und ihre großen Schulen errichtet. In der nacharistotelischen Zeit aber strebt sie mit der Ausdehnung der griechischen Kultur über das römische Reich und unter dem zunehmenden Einfluß des Orients wieder über die Grenzen des Mutterlandes hinaus, um auch in Rom, Alexandreia, Rhodos, Pergamon und anderwärts eine Stätte zu finden.

Auch innerlich betrachtet zeigt die Entwicklung der griechischen Wissenschaft ein in sich abgerundetes Bild. Wie alles naive und natürliche Denken beginnt sie mit dem Streben nach einem Wissen um das Absolute. Für Welt und Leben sucht sie absolut gültige Prinzipien zu finden. In diesem Versuche nach langen Kämpfen gescheitert, wendet sie sich mehr und mehr einer skeptischen Haltung dem Absoluten gegenüber zu, um schließlich das dem Wissen Unzugängliche mit dem Glauben zu erfassen oder ganz darauf Verzicht zu leisten.

Die Anfänge dieses ganzen Prozesses sind in den um 600 v. Chr. blühenden Küstenstädten des ionischen Kleinasiens zu suchen. Mit dem Vor-

handensein aller der materiellen, sozialen und kulturellen Vorbedingungen der Wissenschaft verband sich der glückliche Charakter des ionischen Stammes, seine Agilität, seine oft gefährliche Begierde nach dem Neuen, seine Begabung zu schöpferischer Gestaltung. Hier ist es denn zuerst dahin gekommen, daß reife Männer die Selbständigkeit ihres Urteils nicht nur den im engeren Sinne praktischen, sondern auch theoretischen Fragen[1] zuwandten und sich über Welt und Leben nicht mehr nach dem mythologischen Schema, sondern durch eigne Überlegung und Betrachtung eine Vorstellung bildeten. Gleichwohl wachsen diese neuen Bestrebungen, die zur Wissenschaft führen, aus dem religiösen Vorstellungskreise hervor; und damit erweist sich auch die Wissenschaft als eines der Organe, welche aus dem ursprünglich religiösen Gesamtleben der menschlichen Gesellschaft heraus differenziert worden sind. Die beginnende Wissenschaft behandelt dieselben Probleme wie die mythologische und mystische Phantasie, der Unterschied zwischen beiden liegt nicht im Gegenstande, sondern in der Form der Fragestellung und der Art der Lösung. Die Wissenschaft beginnt da, wo an die Stelle der bloßen Schilderung die Frage nach dem Wesenhaften tritt und das phantasievolle Fabulieren durch die vernünftige d. h. auf Begründung bedachte Überlegung abgelöst wird.

Diese Wandlung zeigt sich zuerst auf dem Boden der Weltanschauung. Beide, die mythologische Betrachtung wie die Philosophie, entspringen hier aus dem Bedürfnis, das Entstehen und Vergehen der Dinge, ihren Wechsel und ihre Verwandlung ineinander zu begreifen. Diese Prozesse selbst werden als ein Selbstverständliches hingenommen, sie sollen zunächst nicht „erklärt“ oder auf Ursachen zurückgeführt, sie sollen vielmehr beschrieben, veranschaulicht, „vorgestellt“ werden. Dies tut der Mythos in der Form einer Erzählung: er schildert, wie es früher gewesen ist und wie aus diesem früheren Zustande nach und nach die Welt mit allen ihren Teilen hervorgegangen ist. Dieses Interesse für das Vergangene assoziiert sich bei den Männern der Wissenschaft dasjenige für das Bleibende: die Frage nach dem zeitlichen wird für sie zugleich zu einer solchen nach dem wesenhaften Grunde des wahrgenommenen Seins. Angesichts des fortwährenden Wechsels des Einzeldinges bringen sie den Gedanken der Einheit des Ganzen in dem Problem zum Ausdruck, daß sie fragen, was das Bleibende in dem Wechsel sei. Damit bilden sie als das Ziel ihrer Forschung den Begriff des Weltstoffs, der sich in alle Dinge verwandelt und in den sich alle Dinge zurückverwandeln, wenn sie der Wahrnehmung entschwinden. Der Vorstellung des zeitlichen Ursprungs schiebt sich diejenige des ewigen Urseins unter: so entsteht der erste Begriff der griechischen Philosophie, der Begriff der *ἀρχή*.[2] Die erste Frage der griechischen Weltanschauung lautet:

[1] Plut. Sol. 3: *καὶ ὅλως ἔοικεν ἡ Θάλεω μόνον οοφία τότε περαιτέρω τῆς χρείας ἐξικέοθαι τῇ θεωρίᾳ*, ein Urteil, das um so gewichtiger ist, als es den Thales damit den übrigen „Weisen“, speziell dem Solon, gegenüberstellt, die ihren Ruf der Weisheit nur ihrer politischen Tugend verdanken.

[2] Vgl. Aristot. Metaph. 983 b 8: *ἐξ οὗ γὰρ ἔοτιν ἅπαντα τὰ ὄντα καὶ ἐξ οὗ γίγνεται πρώτου καὶ εἰς ὃ φθείρεται τελευταῖον, τῆς μὲν οὐσίας ὑπομενούσης, τοῖς δὲ πάθεοι μεταβαλλούσης, τοῦτο οτοιχεῖον καὶ ταύτην ἀρχὴν φαοιν εἶναι τῶν ὄντων.* Nach Abzug der aristotelischen Kategorien *οὐσία* und *πάθος* darf diese Definition der *ἀρχή*, der man den Uebergang aus dem Zeitlichen in das Begriffliche unmittelbar ansieht, als historisch im Sinne der alten Ionier gelten; es kommt wenig darauf

„Was ist der Urstoff und wie verwandelt er sich in die einzelnen Dinge?"

Erst geraume Zeit später vollzieht sich die analoge Wandlung auf dem Boden der Lebensanschauung, auf dem sie allerdings durch das Auftreten der Orphiker schon in höherem Grade vorbereitet ist. An die Stelle der bloßen Aufstellung von Lebensregeln, wie sie die sieben Weisen zur Ordnung des Verhaltens der Menschen proklamiert hatten, tritt die Frage nach dem Wesen, d. h. dem Sinn, des Lebens und die mystische Erleuchtung muß auch hier vernünftiger Überlegung weichen.

Vgl. S. A. Byk, Die vorsokratische Philosophie der Griechen in ihrer organischen Gliederung, Tl. 1. 2, Lpz. 1875—77. — John Burnet, Early greek philosophy, Lond. 1892, 2. Aufl. 1908, übersetzt von E. Schenkl, Lpz. u. Berl. 1913. — C. Waddington, Tableau historique de la philosophie grecque avant Socrate, Par. 1900. — Ernst Chr. Heinr. Peithmann, Die Naturphilosophie vor Sokrates (Arch. 15, 1902, S. 214 ff.). — K. Joël, Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik, Jena 1906. — K. Goebel, Die vorsokratische Philosophie, Bonn 1910.

1. Die milesische Naturphilosophie.

Der hauptsächliche Sitz dieser Anfänge der Wissenschaft ist die vornehmste der ionischen Städte, Milet, gewesen. Aus dem Kreise der Männer, welche dort durch zwei Generationen hindurch die wissenschaftliche Forschung betrieben haben, sind von der Überlieferung drei Namen aufbewahrt worden: Thales, Anaximander, Anaximenes.[1]

H. Ritter, Geschichte der ionischen Philosophie, Berl. 1821. — R. Seydel, Der Fortschritt der Metaphysik unter den ältesten ionischen Philosophen, Lpz. 1861. — P. Tannery, Pour l'histoire de la science hellène I. De Thalès à Empédocle, Par. 1887. — Wolfg. Schultz, Altjonische Mystik I (St. z. antik. Kultur, Heft 2 u. 3), Wien u. Lpz. 1907.

13. Thales (640/24—548/5 v. Chr.) beantwortete die Frage nach dem Weltstoff dahin, daß er das Wasser dafür erklärte. Diese Behauptung ist aber auch das einzige, was ihm mit völliger Sicherheit zugeschrieben werden darf. Selbst über ihre Gründe hatte bereits Aristoteles, der lediglich aus der Tradition über Thales berichten konnte, nur Vermutungen.[2] Wenn er meint, daß die feuchte Natur des tierischen Samens und der tierischen Nahrung die Veranlassung zu der Meinung des Thales gegeben habe (und

an, wer den Terminus ἀρχή zuerst in diesem begrifflichen Sinne gebraucht und eingeführt hat. Simplikios (Phys. p. 24, 13) behauptet es von Anaximander: der Gedanke ist zweifellos schon bei Thales vorhanden.

[1] Es versteht sich von selbst, daß man sich die milesische Naturphilosophie nicht auf die drei uns bekannten Gestalten beschränkt vorstellen darf: überliefert aber ist nichts Bestimmtes. Denn die Andeutung von Theophrast, welcher (Simpl. Phys. p. 23, 26) sogar von Vorgängern des Thales redet, ist auch auf Kosmogonien zu beziehen, und die Berichte des Aristoteles, wonach es Physiker gab, welche Mitteldinge, sei es zwischen Luft und Wasser (de coelo 303 b 12), sei es zwischen Luft und Feuer (Phys. 187 a 14) als ἀρχὴ annahmen, lassen die Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit offen, daß er spätere eklektische Nachzügler im Auge hatte. Vgl. § 28. Einen altmilesischen Naturphilosophen sucht W. H. Roscher als den Verfasser der ersten elf Kapitel der hippokratischen Schrift περὶ ἑβδομάδων nachzuweisen (Sächs. G. W. Abh. Bd. 28, 1911, Nr. 5). Seine interessante „Entdeckung" hat zu einer lebhaften Kontroverse geführt, deren Einzelheiten bei Ueberweg-Praechter I[11] S. 48* zu vergleichen sind.

[2] Metaph. 983 b 22: λαβὼν ἴσως τὴν ὑπόληψιν. — A. Döring in seinem etwas prätentiös anhebenden Aufsatz über Thales (Zeitschr. f. Philos. 109, 1896, S. 179 ff.) sucht es wahrscheinlich zu machen, daß Aristoteles diese Vermutungen nicht selbst aufgestellt, sondern dem Hippon, der 1½ Jahrhunderte später noch sich zu dem Prinzip des Th. bekannte, entnommen habe. Jedoch mit der offenbaren Geringschätzung, mit welcher Ar. diesen Mann behandelt, will sich diese Annahme nicht zusammenreimen.

darauf scheinen auch alle späteren Ergänzungen dieser Mutmaßung[1] zurückzugehen), so darf man dieses Argument wohl auf das spezifisch organologische Interesse zurückführen, welches dem Stagiriten so nahe, dem Thales aber, nach allem, was wir wissen, recht fern lag. Annehmbarer erscheint der Gedanke, daß Thales unter dem Einflusse der in letzter Linie urindogermanischen Idee vom Ozean als dem Ursprung aller Dinge gestanden hat, die sich, wie Aristoteles mitteilt, nach alter Überlieferung auch bei anderen theologisierenden Kosmologen bemerklich gemacht hat.[2] Zudem wäre es nicht verwunderlich, wenn der ionische Denker bei der Besinnung auf den Weltstoff sich für das flüssige Element, das Lebenselement seines Stammes, entschieden hätte, dessen große Beweglichkeit, dessen Fähigkeit, sich in Land und Luft umzusetzen, dessen alles wieder in sich zurückschlingende Gewalt in dem Vorstellungskreise eines seefahrenden Volkes eine ganz hervorragende Stelle einnehmen mußte. Damit stimmt auch überein, was von kosmographischen Vorstellungen des Thales mit einiger Sicherheit berichtet wird,[3] daß er nämlich die Erde auf dem Wasser schwimmend dachte und daran eine neptunistische Erklärung der Erdbeben knüpfte.

Gleichviel aber, wodurch sich Thales zu seiner Behauptung bestimmen ließ, von entscheidender Bedeutung ist, daß er sich nach Gründen für sie umgetan und dadurch die Behandlung des kosmologischen Problems aus dem Flugsande mythologischen Phantasierens auf den festen Boden der Wissenschaft gestellt hat. Nähere Angaben über den Vorgang der Verwandlung des Wassers in die Dinge scheint Thales freilich noch nicht gemacht zu haben: ob er sich dieselben schon wie die Späteren als einen Prozeß der Verdichtung bezw. Verdünnung gedacht hat, muß dahingestellt bleiben.

Ohne Zweifel aber stellte er sich diesen flüssigen Weltstoff als einen von sich aus und stetig bewegten vor; von einer den Stoff bewegenden und von ihm unterschiedenen Kraft hat er nichts gelehrt,[4] und indem er nach der naiven Vorstellungsweise das Geschehen als ein sich von selbst Verstehendes hinnahm, vertrat er die sog. hylozoistische Ansicht, der die Materie eo ipso als bewegt und damit auch als beseelt erscheint. Darum konnte er auch dem Magneten und dem Bernstein um ihrer anziehenden Kraft willen eine Seele zuschreiben,[5] und der überkommenen Religion den die Persönlichkeit der Götter aufhebenden und eher pantheistisch zu verstehenden Satz entgegenhalten: *πάντα πλήρη θεῶν εἶναι.*[6]

Die Lebenszeit des Thales wird durch die Sonnenfinsternis bestimmt, welche er vorausgesagt haben soll, und welche nach den neueren Untersuchungen (bes. Jul. Zech, Astronomische Untersuchungen über die wichtigeren Finsternisse, Lpz. 1853, = Preisschriften der Jablonowskischen Gesellschaft IV) in das Jahr 585 zu setzen ist. Er gehörte dem alten

[1] Aët. plac. I 3 (Dox. 276). Vgl. E. Zeller I[5], 188, 1.

[2] Sehr eingehend erörtert diese möglichen Zusammenhänge des Thales-Satzes mit alten mythologischen und geographischen Vorstellungen Wolfg. Schultz (Altjonische Mystik I, S. 129 ff.).

[3] Arist. de coelo 294 a 28.

[4] Die Angaben Späterer, Dox. 301 und besonders Cic. de deorum nat. I 10, Th. habe dem Stoff einen bildenden Gottesgeist gegenübergestellt, verraten einerseits stoische Terminologie und lassen andrerseits eine Verwechslung mit Anaxagoras vermuten. Der Hylozoismus aller alten Physiker, also auch des Thales, ist durch Arist. Met. I 3 sichergestellt.

[5] Arist. de an. 405 a 20.

[6] Ibid. 411 a 8.

Geschlecht der Theliden an, welches von den in Kleinasien eingewanderten böotischen Kadmeern herstammte. Die vermutlich hieraus geschöpfte herodotische Behauptung phönizischer, also semitischer Abkunft des Philosophen ist von H. Diels durch den Nachweis widerlegt worden, daß der Name seines Vaters, *Ἐξαμίης*, ein karischer Name war (Arch. 2, 1889, S. 165 ff.; vgl. O. Immisch ebenda S. 515); wogegen Th. Gomperz, an dem Zeugnis Herodots festhaltend, ihn als Produkt einer Rassenkreuzung auffaßt (I 39). Von seiner praktischen und politischen Betätigung, sowie von seinen mathematischen und physikalischen Kenntnissen ist bereits die Rede gewesen (§§ 9 u. 10). Auch seiner Zugehörigkeit zu den sieben Weisen wurde bereits gedacht (§ 9). Die ägyptischen Reisen, von denen die spätere Literatur berichtet, sind mindestens zweifelhaft, wenn auch, vorausgesetzt daß er Handel trieb, keineswegs unmöglich. Schriften scheint Thales nicht hinterlassen zu haben; wenigstens waren schon dem Aristoteles keine bekannt.

14. Die Anregungen des Thales wurden von seinem etwas jüngeren Landsmanne Anaximandros (611/10—547/6) aufgenommen und fortgeführt.[1] Den Anlaß dazu bot ihm die Überlegung, daß der Weltstoff als unendlich gedacht werden müsse, damit er sich nicht in den Erzeugungen erschöpfe.[2] Und wegen der Bedeutung, die er diesem Gedanken zuschrieb, bezeichnete er den Urstoff als das *ἄπειρον*. Aus dieser Auffassung ergab sich für ihn aber weiterhin, daß der Weltstoff nicht in einem bestimmten Stoffe gesucht werden dürfe, weil dieser dann vermöge seiner Unendlichkeit nichts anderes neben sich dulden würde. Anaximandros hat sich allem Anschein nach keine Vorstellung davon machen können, wie aus einem bestimmten Stoffe etwas von ihm qualitativ Verschiedenes entstehen könne. Darum entschloß er sich dazu, die in der Welt vorhandenen Verschiedenheiten, die er schon auf letzte Gegensätze wie warm und kalt, feucht und trocken u. a. zurückzuführen suchte, in den Urstoff selbst zu verlegen und ihn als eine selbst unbestimmte Mischung aller Gegensätze aufzufassen, in der die Gegensätze selbst nicht bemerkbar sein sollten.[3] Er zuerst soll auf ihn den Terminus *ἀρχή* angewandt und ausdrücklich bemerkt haben, daß darunter das zu verstehen sei, aus dem alles Seiende nicht nur bestehe, sondern aus dem als seinem Ursprung es auch entstehe und in das es schließlich wieder vergehe. Darum erklärte er auch, daß der Urstoff, den er zudem als in ewiger Bewegung befindlich dachte, alle Dinge umfasse (*περιέχειν*) und „lenke" (*κυβερνᾶν*),[4] nannte ihn *ἀθάνατον καὶ ἀνώλεθρον*[5] und bezeichnete ihn aus diesem Grunde als *τὸ θεῖον*.

Dieser Bestimmung seines Weltstoffs gemäß faßte er den Prozeß des

[1] Ich habe die von Windelband vollzogene Trennung zwischen Thales als dem ersten Physiker und Anaximandros als dem ersten Metaphysiker nicht festhalten können. Einerlei ob man nach Aristoteles Met. 982 b 8 die Metaphysik als die Wissenschaft von den ersten ursächlichen Prinzipien oder mit Schopenhauer (WW. II 189 Gris.) als „angebliche Erkenntnis . . . über das, was hinter der Natur steckt und sie möglich macht" auffaßt, in keinem Falle ist die philosophische Differenz zwischen den Anschauungen beider so groß, daß sie eine solche Trennung rechtfertigen könnte. Zudem ist die Abstraktionskraft, die in der Behauptung liegt, daß alles seinem Wesen nach Wasser sei, nicht geringer als die, welche der Annahme zugrunde liegt, daß es aus einem Gemisch von empirisch aufweisbaren Gegensätzen bestehe.

[2] Arist. phys. 208 a 8. Vgl. Aët. Plac. I 3 (Dox. 277), *ἵνα ἡ γένεσις μὴ ἐπιλείπῃ*.

[3] Arist. Phys. 187 a 20: *οἱ δ' ἐκ τοῦ ἑνὸς ἐνούσας τὰς ἐναντιότητας ἐκκρίνεσθαι, ὥσπερ Ἀναξίμανδρός φησι κτλ.* Wenn Arist. Met. 1069 b 22 das *μῖγμα* des Anaximandros für ein bloßes *δυνάμει ὄν* erklärt, so ist das selbstverständlich seine Auffassung.

[4] Dieser Ausdruck ist natürlich nicht, wie z. B. Röth annahm (II 142), von einer geistigen Lenkung zu verstehen; vielmehr hat Augustinus den A. gewiß richtig erkannt, wenn er von ihm sagt: *nec ipse aliquid divinae menti in his rerum operibus tribuens* (Civ. D. VIII 2. Dox. 15). Vgl. E. Zeller I[5], 218, 2.

[5] Arist. Phys. 203 b 8. Aehnlich *ἀΐδιον* und *ἀγήρω*, vgl. Hippol. ref. haer. I 6 (Dox. 559).

Entstehens als eine durch die ewige Bewegung bewirkte Ausscheidung oder Absonderung (ἐκκρίνεσθαι, ἀποκρίνεσθαι) auf.[1] Und zwar ist es ein Etwas, das zur Entstehung des Gegensatzes des Warmen und des Kalten geeignet sein sollte, das er als Erstes aus dem ἄπειρον hervorgehen ließ. Aus ihm sollte sich dann auf der einen Seite die kalte Erde mitsamt der sie umgebenden primären Feuchtigkeit oder der feuchten Luftsphäre abscheiden und auf der andern Seite die Flammensphäre, die die Luftsphäre wie die Rinde den Baum umschließen und dann zerrissen und zu einzelnen feurigen und von Luft umschlossenen Ringen zusammengeballt, die nach der Erde zu eine runde Öffnung besitzen, die Gestirne bilden sollte. In den Rahmen dieser meteorologischen Weltentstehungslehre fügte der Philosoph eine Menge einzelner, namentlich astronomischer Vorstellungen ein (vgl. § 10), die, wenn sie uns auch heute noch so kindlich erscheinen mögen, doch nicht nur eine große Vielseitigkeit des naturforschenden Interesses beweisen, sondern auch immer selbständige Beobachtungen und Schlüsse voraussetzen. Auch das organische Leben zog er in das Gebiet seiner Betrachtungen und fragte vor allem nach der erstmaligen Entstehung der Lebewesen, besonders des Menschen. Seine Antwort, die sie unter dem wärmenden Einfluß der Sonne aus dem Feuchten, durch Urzeugung also, entstehen läßt,[2] hat insofern in unserer Zeit erhebliches Aufsehen gemacht, als er die einer langen Pflege bedürftigen Menschen ursprünglich in Fischen entstanden und gewachsen sein und sie erst dann die sie umschließende Hülle verlassen läßt, als sie imstande waren, sich selbst fortzuhelfen. Man hat darin eine Vorahnung der modernen Entwicklungslehre sehen wollen, hat sich aber nicht klargemacht, daß diese Ansicht, wie ihre Begründung deutlich erkennen läßt, nur eine Verlegenheitsauskunft ist und weder von Anpassung, noch Vererbung, noch vom Überleben des Zweckmäßigen etwas enthält.

Wie nun die einzelnen Dinge in ihrer qualitativen Bestimmtheit aus dem ἄπειρον entstehen, so verlieren sie sich auch wieder in den ewigen Lebensprozeß des Weltstoffes, und diese ihre Rückverwandlung hat Anaximandros in dem einzigen uns wörtlich erhaltenen Fragment in „poeti-

[1] Es ist natürlich ganz unberechtigt, mit H. Ritter den Anaximandros vom milesischen Hylozoismus ganz abzurücken und zum Vater der mechanischen Physik zu machen (vgl. bes. Brandis, Handbuch I 125). Wenn es auch nicht ausdrücklich überliefert wird, so spricht doch alles, insbesondere die Bezeichnung als τὸ θεῖον, dafür, daß auch A. den Urstoff für beseelt gehalten hat. Andrerseits ist aber auch nichts dafür anzuführen, daß er die Ausscheidung als ἀλλοίωσις verstanden habe. Man wird die Termini gewiß nicht zu früh als feststehend ansehen dürfen (vgl. W. A. Heidel, Qualitative Change in Pre-Socratic Philosophy im Arch. 19, 1906, S. 337[11]: Die Vorsokratiker haben zwischen ἀλλοίωσις und μῖξις oder κρᾶσις keinen solchen Unterschied gemacht wie später Aristoteles und die Stoiker), daß aber für A. die Ansicht, daß sich aus einem Stoffe qualitativ Verschiedenes bilden könne, Bedenken gehabt hat, geht nicht nur aus dem doch ohne Frage absichtlich gewählten Terminus ἐκκρίνεσθαι, sondern auch aus seiner ganzen Stellung zu Thales hervor. — Auch G. Teichmüller hat die Ansicht von H. Ritter vertreten (Studien I 3 ff. u. 547 ff.), speziell mit Berufung auf die ἀίδιος κίνησις (Simpl. phys. 24, 13), die er als Kreisbewegung, also als mechanische auffaßt. Doch ist es überhaupt zweifelhaft, ob A. selbst schon diesen Ausdruck gebraucht hat (J. Burnet S. 61). — Eine Vermittlung der beiden Auffassungen stellt die Ansicht A. Dörings dar, der in seinem Versuch, eine genauere Erklärung der Kosmogonie A.s zu geben (Zeitschr. f. Philos. 114, 1899, S. 201 ff.), darauf hinauskommt, daß A. „zuerst die hylozoistische Triebkraft auf den Anfang der ganzen Entwicklung einschränkt und im weiteren Verlaufe mit empirischen Kräften arbeitet".

[2] Aët. plac. V 19 (V. fr. 30): Hippol. ref. haer. I 6 (V. fr. 11).

scher"[1] Weise als eine Art von Sühne dafür bezeichnet, daß das Spätere stets das Frühere aus dem Dasein verdrängt: *ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.*[2] Hieran knüpft sich bei Anaximandros die Lehre, daß der Weltstoff in ewiger Verwandlung Weltsysteme aus sich erzeuge und wieder in sich zurückschlinge.[3] Ob mit dieser Annahme der unendlichen Vielheit sukzessiver Weltbildungen bei dem Philosophen auch diejenige einer Vielheit koexistierender Welten, die der Urstoff umfasse, verbunden war, bleibt unentschieden.[4]

Die Bestimmung der Lebenszeit des Anaximandros, wonach er im zweiten Jahre der 58. Olympiade (547—546 v. Chr.) 64 Jahre alt war und bald darauf starb (Diog. L. II 2), beruht vielleicht auf willkürlicher Berechnung Apollodors, trifft aber jedenfalls nicht weit von der Wahrheit. A. Döring (Gesch. d. griech. Philos. I, S. 29) erklärt die auffallende Bezeichnung der Lebenszeit damit, daß Apollodor das 64. Lebensjahr als das Abfassungsjahr der Schrift A.s angegeben fand. Weiteres über dessen Leben ist nicht bekannt; seine Schrift, die nach Themistios (or. 36 p. 317, V. fr. 7) das erste naturphilosophische Werk der Griechen ist, und der man den Titel *περὶ φύσεως* gab (vgl. die allgemeine Bemerkung in Platons Phaidon 96 a), scheint schon früh, jedenfalls vor der Zeit des Simplikios, verloren gegangen zu sein. Vgl. Schleiermacher, Ueber A. (Werke III, 2, S. 177 ff.). — Büsgen, Ueber das *ἄπειρον* des A., Wiesb. 1867. — F. Lütze, Ueber das *ἄπειρον* A.s, Lpz. 1878. — P. Tannery, Revue philos. 1882. — Jos. Neuhäuser, Anax. Milesius, Bonnae 1883. — P. Natorp, Philos. Monatsh. 1884, S. 367 ff. — H. Diels, Arch. 10, 1897, S. 228 ff.

15. Die Bedenken, die Anaximandros gegen die Entstehung des Verschiedenen aus dem ursprünglich qualitativ Einen gehabt hat, sind bei seinem historisch zu ganz beträchtlicher Wirkung gelangten[5] Nachfolger Anaximenes (588—528/5) nicht mehr vorhanden. Er kehrt zu der thaletischen Annahme von der qualitativen Einfachheit des Urstoffs zurück. Doch sind die Überlegungen des Anaximandros darum nicht spurlos an ihm vorübergegangen. Aus demselben Grunde wie Anaximandros tritt auch er für die Unendlichkeit des Urstoffs ein,[6] leitet dann aber aus den Merkmalen des Zusammenhaltens und Lenkens, die Anaximandros seinem Urprinzip gegeben hatte, die Folgerung ab, daß es ebenso beschaffen sein müsse, wie das, was uns zusammenhält, die Seele: *οἷον ἡ ψυχὴ ἡ ἡμετέρα ἀὴρ οὖσα συγκρατεῖ ἡμᾶς, καὶ ὅλον τὸν κόσμον πνεῦμα καὶ ἀὴρ περιέχει.*[7] Damit war dann auch die Beweglichkeit und Lebendigkeit des Urprinzips gegeben und ebenso seiner Bezeichnung als Gott der Weg geöffnet.[8]

Als etwas Neues und Bemerkenswertes, besonders gegenüber Thales,

[1] Simpl. phys. 24, 13 (V. fr. 9).

[2] Ch. Huit, La philosophie de la nature etc. (266) erinnert dabei an Buddhismus und Schopenhauer; E. Rohde denkt an die orphische Theologie (Psyche II 119[1]: „Solche die Naturvorgänge ethisierenden und damit personifizierenden Vorstellungen werden dem Philosophen, zugleich mit dem quietistischen Hange, in dem sie wurzeln, eher aus den Phantasmen mystischer Halbphilosophen zugekommen sein als umgekehrt den Mystikern von dem Philosophen"). Vgl. Heraklit V. fr. 80 Zum Texte B. Jordan, Archiv f. G. d. Ph. 24 (1911) S. 480 f.

[3] Plut. Strom. fr. 2 (V. fr. 10).

[4] Vgl. E. Zeller I[5] 231 ff. — Für die Koexistenz zahlloser Welten tritt ein J. Burnet (S. 62 ff.), ebenso Ueberweg-Praechter (11. Aufl. S. 60).

[5] Vgl. §§ 25 und 28.

[6] Simpl. phys. 24, 26 (V. fr. A 5): *μίαν μὲν καὶ αὐτὸς τὴν ὑποκειμένην φύσιν καὶ ἄπειρόν φησιν ὥσπερ ἐκεῖνος, οὐκ ἀόριστον δὲ ὥσπερ ἐκεῖνος.* Vgl. Plut. strom. 3 (V. fr. A 6).

[7] Aët. plac. I 3, 4 (V. fr. B 2).

[8] V. fr. A 10. — Es wäre verfehlt, auf diese Analogie der *ἀρχή* mit der Seele, wie seinerzeit Röth wollte, eine spiritualistische Auffassung des Weltprinzips von A. zu gründen, vielmehr bekundet gerade diese Analogie und die sorglos hingeworfene Bemerkung, daß unsre Seele Luft sei, den naiven Hylozoismus der primitiven Wissenschaft.

tritt uns nun weiter eine ganz bestimmte Vorstellung von der Art der Verwandlung der ἀρχή in die übrigen Stoffe entgegen, nämlich die Lehre von der Verdünnung und Verdichtung (μάνωσις oder ἀραίωσις — πύκνωσις oder συστολή).[1] Aus der Luft entsteht durch Verdünnung das Feuer, durch Verdichtung nacheinander Wind, Wolken, Regen, Wasser, Erde und Gestein. Alle Dinge faßt Anaximenes daher als durch den verschiedenen Aggregatzustand des Urstoffs bedingte Modifikationen desselben auf. Und auch Wärme und Kälte galten ihm nicht mehr wie seinem Vorgänger als dem Urstoff immanente Qualitäten, sondern nur noch als Eigenschaften, die sich erst aus und mit seiner Zustandsänderung ergaben. Zeigt sich darin schon eine gewisse Ahnung von dem Zusammenhange des Aggregatzustandes mit der Temperatur, so läßt doch die ganze Begründung dieser Ansicht mit dem Hinweis darauf, daß die bei geschlossenen Lippen ausgeblasene und dadurch verdichtete Luft kalt, die bei geöffnetem Munde ausgehauchte und verdünnte dagegen warm sei, ebenso wie seine Begründung der Beschaffenheit des Urprinzips die noch ganz anthropomorphe Einstellung des Philosophen erkennen.[2]

Von diesen allgemeinen Bestimmungen aus gab Anaximenes nicht nur eine große Anzahl von Erklärungen einzelner Phänomene, welche ihn als vielseitigen und scharfsinnigen Physiker erkennen lassen, sondern auch eine Theorie der Weltentstehung, und an die letztere schloß sich die bei ihm sicher bezeugte[3] Lehre von einem periodischen Wechsel von Weltentstehung und Weltzerstörung, d. h. von der sukzessiven Vielheit der Welten.

Von dem Leben des Anaximenes ist sonst nichts bekannt. Seine Schrift „περὶ φύσεως“ war γλώσσῃ Ἰάδι ἁπλῇ καὶ ἀπεριττῷ geschrieben[4] — derselbe Anfang einer nüchternen, sachlichen Prosa, wie er sich gleichzeitig in der Historiographie bei seinem Landsmann Hekataios zeigt.

Mit der Zerstörung Milets (nach der Schlacht von Lade 494) und dem Untergang der Selbständigkeit Ioniens bricht diese erste, naturphilosophische Entwicklung der griechischen Wissenschaft ab.[5] Als, mindestens um eine Generation nach Anaximenes, in einer anderen ionischen Stadt, Ephesos, eine große wissenschaftliche Lehre auftrat, diejenige des Herakleitos, ließ diese zwar jene älteren Untersuchungen nicht unbenutzt, knüpfte aber direkt an religiös-metaphysische Probleme an, die inzwischen anderwärts zutage getreten waren.

2. Die Anfänge der ethisch-religiösen Spekulation.

16. Es ist die große Bewegung, welche in der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts die westlichen Teile des hellenischen Kulturlebens erschütterte,

---

[1] Hipp. ref. h. I 7 (V. fr. A 7).

[2] Plut. de pr. frig. 7, 3 (V. fr. B 1). — Vgl. übrigens K. Joël, Der Ursprung der Naturphilosophie etc., Jena 1906, S. 66: „Damit bekennt er den anthropomorphen Ursprung seines Weltprinzips etc.“

[3] Simpl. phys. 1121, 12 (V. fr. A 11).

[4] Diog. L. II 3 (V. fr. A 1).

[5] Der großen chronologischen Lücke zwischen Anaximenes und Herakleitos entspricht auch eine völlig veränderte Behandlung der Probleme bei dem letzteren. Darum kann an der auch in den neueren Darstellungen (z. B. Gomperz, Kinkel; vgl. O. Gilbert in seiner Besprechung des Werkes von J. Burnet in Gött. Gel. Anz. 1909, S. 1002 ff.) meist noch üblichen Anreihung des Herakleitos an die Milesier um so weniger festgehalten werden, als seine Lehre durchaus diejenige des Xenophanes voraussetzt.

die hier in Frage kommt: die sittlich-religiöse Reformation des Pythagoras (um 568—493).

Ich habe die von Windelband gewählte Stellung des Pythagoras in die Einleitung der griechischen Philosophie fallen gelassen. Schon Bonhöffer hatte Bedenken. „Auch A. Döring," so sagt er, „dessen Darstellung des Pythagoras derjenigen des Verfassers vielleicht am nächsten kommt (Gesch. d. gr. Ph. I 50 ff.: ‚Es darf ihm kaum ein neuer, von ihm zuerst ausgegangener Gedanke zugeschrieben werden' usw.), nimmt doch z. B. an, daß er die wissenschaftliche Beschäftigung unter die Mittel der Seelenreinigung aufgenommen habe, was ja doch beweisen würde, daß er sie hoch geschätzt und auch selber ernstlich getrieben habe. Th. Gomperz nennt ihn ein hervorragendes mathematisches Talent, den Begründer der Akustik etc., kurz einen Mann, der als Forscher, Theologe und sittlicher Reformator einen Reichtum von Begabungen der mannigfachsten und zum Teil der widersprechendsten Art in sich vereinigte (I 81). Auch En. Meyer urteilt, daß er mit dem orphischen Mystizismus die ionische Wissenschaft verbunden habe (II 816) und erklärt ihn für den eigentlichen Schöpfer der mathematischen Wissenschaften (IV 202). Und in der Tat, wenn er nur Religionsstifter gewesen wäre, so ließe es sich schwer begreifen, warum in seiner Schule bald die Wissenschaft und Kosmosophie so energisch betrieben wurde, und warum gerade nach ihm die von Platon und Aristoteles erwähnten Philosophen sich benannt haben sollten. Vgl. E. Rohde (Kl. Schriften Bd. 2, 1901, S. 105), der diese Erwägung mit dem von Herakleitos gegen Pyth. erhobenen Vorwurf der *πολυμαθηΐη* verbindend zu dem Schluß kommt, daß wir uns den P. als einen zwischen orphischem Mystizismus und allerlei wissenschaftlichen Studien geteilten Denker vorzustellen haben." Ich stimme dem völlig zu und ziehe daraus nur die Konsequenz. Selbstverständlich hat es im übrigen angesichts des Mythennebels, der sich im Altertum von Jahrhundert zu Jahrhundert um Pythagoras verdichtet hat, bei der von Windelband im Anschluß an Zeller[1] erhobenen Forderung zu bleiben, auf die ältesten und damit kompetentesten Berichte zurückzugehen.

Pythagoras stammte aus altem tyrrhenisch-phliasischem Geschlecht, das spätestens zwei Generationen zuvor nach Samos ausgewandert war. Hier wurde er als Sohn des Mnesarchos, eines reichen Kaufherrn geboren. Der Umstand, daß Herakleitos ihm neben Xenophanes und Hekataios, beide Ionier, seine *πολυμαθίη* vorhält,[2] berechtigt zu der Annahme, daß er schon in Samos als philosophischer Lehrer[3] aufgetreten ist, nachdem er Pherekydes von Syros, der in dieser Zeit eine schon von der Philosophie des Anaximandros beeinflußte mythische Kosmogonie verfaßt hatte, gehört und auch wohl auf andern Wissensgebieten allerlei Studien gemacht hatte (*πολυμαθίη*). Vielleicht ist er im Auftrage des Polykrates auch nach Aegypten gegangen, um die Institutionen der ägyptischen Priester genauer kennen zu lernen.[4] Eine Mißhelligkeit mit Polykrates oder auch nur die Abneigung des Aristokraten gegen dessen Tyrannis bestimmte ihn zum Verlassen seiner Heimat (vermutlich 529/8). Er begab sich nach Großgriechenland, der Region, in welcher sich, während Ionien schon mit den Persern um seine Existenz ringen mußte, griechische Macht und Kultur am herrlichsten zusammenzudrängen schien, und wählte das strenge, aristokratische Kroton, das schon damals durch seine Aerzteschule berühmt war, zu seinem Hauptsitz. Hier nahm er seine Tätigkeit wieder auf und hat sie zwanzig Jahre lang mit dem größten Erfolge ausgeübt. Seine Anhänger verbreiteten sich über ganz Großgriechenland und suchten im Interesse ihrer Erhaltung den herrschenden Gewalten gegenüber auch politischen Einfluß zu gewinnen. Die dadurch in Kroton entstandenen Spannungen, anscheinend vermehrt durch die persönliche Gegnerschaft eines reichen Aristokraten namens Kylon, nötigten Pythagoras zur Uebersiedelung nach Metapont (509), wo er im Jahr 493 weitberühmt und hochgeehrt gestorben ist. — Die später üppig wuchernde Legendenbildung scheint schon zu seinen Lebzeiten eingesetzt zu haben. Schon Aristoteles[5] berichtet, daß die Krotoniaten ihn für ein übermenschliches Wesen mit wunderbaren Fähigkeiten gehalten hätten.

Jamblichus, De vita Pythagorica, und Porphyrius, De vita Pythagorae (ed. Kiessling, Lips. 1815—16; ed. Westermann, Par. 1850, in der Ausg. des Diog. Laert. von Cobet).—

---

[1] Vgl. I[5] 279 ff., wo der gegenteilige Versuch A. Röths (Gesch. unserer abendl. Philos. II b, 261 ff. u. a., 48 ff.), die späteste Ueberlieferung zu restituieren, durchaus einleuchtend widerlegt ist.

[2] V. fr. B 40, vgl. 129.

[3] *Σοφιστὴς* Herod. IV 95, V. Pyth. fr. 2; vgl. Arist. rhet. 1398 b 14.

[4] Nach dem Zeugnis des Isokrates (Busir. 28, V. Pyth. fr. 4), dessen historische Glaubwürdigkeit freilich nicht unbezweifelt ist. An sich ist es für jene Zeit durchaus nicht unwahrscheinlich, daß der Sohn eines samischen Patriziers nach Aegypten reiste. Aber allzu zuversichtlich äußert sich Th. Gomperz: „Es wäre mit Wunderdingen zugegangen, wenn der Adept mathematischer Wissenschaft nicht das Heimatland derselben, Aegypten, besucht hätte" (I 82).

[5] fr. 191 f. (V. fr. 7), vgl. Emp. V. B 129.

Ueber den histor. Wert dieser Viten s. namentlich E. Rohde (RhM. 1871, 1872, 1879), Guil. Bertermann, De Jambl. vit. Pyth. font,, Diss. Königsb. 1913. — Das sog. „goldene Gedicht", worin die pythagoreischen Lebensregeln niedergelegt sind, von Mullach seinerzeit (Fragmenta philos. gr. I, Par. 1860, p. 410 ff.) auf den Pythagoreer Lysis zurückgeführt, ist nach A. Naucks gründlicher Untersuchung im Epimetrum zu seiner Ausgabe der Vita Pyth. des Jamblichos (Petrop. et Lips. 1884) erst im 4. Jahrh. n. Chr. entstanden. Dieser Ansicht ist mit der Einschränkung, daß einzelne Verse dem Zeitalter des Pyth., vielleicht ihm selbst angehören, Th. Gomperz beigetreten (Gr. Denker I 433). Auch E. Zeller hat seine frühere Ansicht in der 5. Aufl. seiner Phil. d. Gr. (II 294) entsprechend modifiziert, hält es jedoch für ein Erzeugnis des 1. vorchristl. Jahrhunderts. — H. Ritter, Gesch. d. pythag. Philos. (Hamb. 1826). — A. B. Krische, De societatis a Pythagora in urbe Crotoniatarum conditae scopo politico (Gött. 1830). — A. Rothenbücher, Das System der Pythagoreer nach den Angaben des Aristoteles, Berl. 1867. — Alb. Heinze, Die metaphysischen Grundlehren der älteren Pythagoreer, Diss. Lpz. 1871. — E. Zeller, Pyth. u. die Pyth.-Sage (Vortr. u. Abhdl. I, Lpz. 1865, S. 30 ff.). Ders., Ueber die ältesten Zeugnisse d. Gesch. des P. (BerlAkSb. 1889, S. 983 ff.). — A. E. Chaignet, Pythagore et la philosophie pythagoricienne (Par. 1873). — Sobczyk, Das pythagoreische System in seinen Grundgedanken entwickelt, Diss. Lpz. 1878. — P. Tannery, Sur le secret dans l'école de P. (Arch. 1, 1888, S. 28 ff.). — G. F. Unger, Zur Geschichte der Pythagoreer (MünchAkSb. 1893, S. 140 ff.). — A. Schmekel, De Ovidiana Pythagoreae doctrinae adumbratione, Diss. Greifsw. 1885. — A. Döring, Wandlungen in der pyth. Lehre (Arch. 5, 1892, S. 503 ff.). — Wilh. Bauer, Der ältere Pythagoreismus, Bern 1897. — C. Hölk, De acusmatis sive symbolis Pythagoricis, Kiel 1899. — W. A. Heidel, *Πέρας* and *Ἄπειρον* in the Pythagorean philosophy (Arch. 14, 1901, S. 384 ff.) — W. Schultz, Pythagoras und Heraklit (in Stud. zur ant. Kult. H. 1, Wien 1905); ders. *Πυθαγόρας* (Arch. 21, 1908, S. 240).

Die philosophischen Überlegungen des Pythagoras haben jedenfalls seit seinem Aufenthalte in Kroton in erster und letzter Linie die ethische Frage der rechten Lebensführung im Auge. Ihren Ausgang nehmen sie von den Orphikern und erhalten dadurch ein zugleich religiöses Gepräge. Die Lehren von dem Menschen als Eigentum Gottes, vom Gegensatz zwischen Leib und Seele, von der Seelenwanderung[1] und der Auffassung des irdischen Lebens als Vorbereitung eines besseren jenseitigen bilden ihre Voraussetzungen. Ein Gott wohlgefälliges Leben zu führen, um dadurch von der als göttliche Strafe empfundenen steten Wiedergeburt befreit und der Seligkeit teilhaftig zu werden, ist auch die Forderung des Pythagoras. Aber er geht dadurch über die Orphik hinaus und wird zum Philosophen,[2] daß er das Bedürfnis einer Begründung dieser Anschauungen fühlt und dem zum Ziele führenden Wege den mystischen Charakter, den er bei den Orphikern hatte, nimmt und ihn rational ausgestaltet, wenn er auch den von ihm gegründeten Bund nach orphischem Muster noch als Geheimbund und seine Lehre als Geheimlehre behandelte.[3]

---

[1] Ueber den Ursprung der Lehre von der Seelenwanderung sind die Ansichten noch sehr geteilt. Während E. Rohde sich alle Mühe gab, sie aus dem thrakischen und orphischen Glauben herzuleiten (Psyche II[4] S. 167: „Seine Seelenlehre gibt in ihren wesentlichen Zügen nur die Phantasmen alter volkstümlicher Psychologie wieder, in der Steigerung und umgestaltenden Ausführung, die sie durch die Theologen und Reinigungspriester, zuletzt durch die Orphiker erfahren hatte." Vgl. M. Wundt, Griech. Eth. I 136), hält O. Gruppe (Griechische Mythologie und Religionsgesch., Bd. 2, Münch. 1906, S. 1032 ff.) an dem orientalischen Ursprung fest. L. v. Schroeder, der in seinem Werke Pyth. u. d. Inder (Lpz. 1884) ebenfalls für die orientalische Herkunft der Seelenwanderung eingetreten war, ist neuerdings (Lebenserinnerungen, 1921, S. 98) geneigt, an eine urarische Wurzel derselben zu denken.

[2] Der Versuch Dörings (Archiv V [1892] S. 505 ff.), auf Grund von D. L. pr. 12, VIII 8 und Cic. tusc. V 3, 8 f. Pythagoras zum Urheber des Wortes Philosoph zu machen, muß jedoch als mißlungen gelten. Die in der Anekdote vollzogene Einteilung der Menschen in Gewinnsüchtige, Ruhmbegierige und Philosophen ist so platonisch, daß alles die Vermutung unterstützt, daß sie erst von dem Erzähler Herakleides Pontikos, der ein Schüler Platons war, auf Pythagoras übertragen ist.

[3] Vgl. C. Hölk a. a. O., O. Casel, De philos. graec. sil. myst. 1919 S. 32 f.

Von seinen Begründungen ist uns freilich nur die zur Stützung der Seelenwanderungslehre benutzte Bemerkung erhalten, daß er sich seiner früheren Existenzen erinnere,[1] sowie die Verwendung der Seelenwanderung zur Begründung der Forderung der Milde gegen Tiere.[2] Die Rationalisierung des Weges aber ergibt sich aus seiner klaren Formulierung der Aufgabe, die sich der Mensch zur Erreichung seines Zieles zunächst zu stellen habe. Es ist die Forderung der wohl erst später so genannten pythagoreischen Lebensweise. Sie war hinsichtlich des Körpers nicht nur durch gewisse gymnastische und diätetische Vorschriften — Enthaltung bestimmter, insbesondere tierischer Nahrungsmittel —, sondern auch schon durch eugenische Forderungen, die die Fortpflanzung betrafen, charakterisiert. Für die rechte Gestaltung der Seele aber, zu der auch die Milde gegen Tiere gehörte, verlangte sie neben der Musik wissenschaftliche Tätigkeit. So fügte Pythagoras die ihm schon in Samos geläufigen philosophischen Lehren seinen religiös-ethischen Bestrebungen ein.[3] Dadurch erhalten aber auch sie eine neue Tendenz. Für Pythagoras als ethisch-religiösen Denker steht nicht so sehr die Frage nach dem stofflichen Prinzip der Welt im Vordergrunde, das er aller Wahrscheinlichkeit nach im Unendlichen des Anaximandros fand,[4] als vielmehr die nach dem Grunde ihrer Ordnung. Er fand ihn, wohl bewogen durch seine den Ioniern ebenfalls nicht fremden mathematischen Studien, von denen er um ihrer musikalischen Bedeutung willen die arithmetischen allen anderen vorzog, in der Zahl. Die Zahlen werden ihm daher zum „Wesen" aller Dinge.[5] Dadurch erhielt nun aber auch die Mathematik eine unmittelbare Beziehung zum Lebensziele. Musik und die von arithmetischen Spekulationen getragene Weltbetrachtung wurden die hauptsächlichsten Mittel zur Reinigung der Seele.

Durch diesen Versuch einer Rationalisierung der ethisch-religiösen Bestrebungen seiner Zeit ist Pythagoras ebenso der Begründer einer philosophischen Ethik geworden wie Thales durch die Rationalisierung der mythologischen Kosmologie Begründer der Naturphilosophie geworden war.

17. Unter dem Einfluß des Pythagoras steht nun auch das Aufkommen der Religionsphilosophie durch Xenophanes,[6] den Rhapsoden aus Kolophon, der in Großgriechenland dichtete (580/77—485). Zunächst hat auch er wie

---

[1] Emp. V. fr. B 129, 4 ff.

[2] Xenophanes V. fr. B 7.

[3] Pyth. fr. 6 a.

[4] Bei Philolaos ist es vorhanden und daher angesichts des Umstandes, daß es bei seinen Zeitgenossen gar keine Rolle spielt, die Vermutung berechtigt, daß er es von Pythagoras hat.

[5] Die Zahlenlehre ist allen Pythagoreern gemeinsam. Das spricht für ihren Ursprung bei Pythagoras selbst. Wie weit er sie aber im einzelnen ausgestaltet hat, läßt sich nicht sagen. Auch der nach ihm benannte geometrische Lehrsatz läßt sich ihm nicht mit voller Sicherheit zusprechen. Daß ihm die berühmte Lehre von der Sphärenharmonie angehört, ist, trotzdem sie erst bei Platon Krat. 405 d, rep. 617 a erwähnt wird, nicht unwahrscheinlich, weil sie für die späteren Pythagoreer, soweit sie von einer Zehnzahl der Weltkörper sprechen, keinen Sinn mehr hat, und von Philolaos auch nicht berücksichtigt wird.

[6] Die hier befolgte Anordnung, wonach Xenophanes, gewöhnlich der „Gründer" der eleatischen Schule genannt, von dieser selbst abgetrennt wird, rechtfertigt sich einerseits damit, daß seine Lehre zeitlich und sachlich derjenigen des Herakleitos, diese aber ihrerseits sowohl zeitlich als auch sachlich der parmenideischen vorhergeht, und fußt andrerseits darauf, daß Xenophanes wie kein genuiner Eleat, so auch kein Vertreter der vielmehr erst von Parmenides begründeten eleatischen Seinslehre ist.

der von ihm hochverehrte Pythagoras sich vor allem der Ethik zugewandt.[1] Doch hat sie bei ihm eine stärkere Tendenz nach der politischen Seite hin erfahren. Nicht die Seligkeit des einzelnen, sondern das Glück der Stadt steht für ihn in erster Linie. Vielleicht hängt das irgendwie mit seiner Ablehnung der pythagoreischen Lehre von der Seelenwanderung[2] zusammen. Von da aus hielt er dem wesentlich gymnastisch orientierten Bildungsideale seiner Zeit zuerst ein neues, geistiges entgegen: *ῥωμῆς γὰρ ἀμείνων ἀνθρῶν ἠδ' ἵππων ἡμετέρη σοφίη.*[3] Nur die Weisheit bringt dem Staate wahren Nutzen. Zu ihr aber gehört für ihn vor allem andern eine rechte Vorstellung von den Göttern. So tritt bei ihm das religionsphilosophische Problem hervor, dessen Behandlung ihn schon im Altertum berühmt gemacht hat. In ihm tritt der immanente Gegensatz, der zwischen der monistischen Tendenz, von der die Wissenschaft ausging (§ 12), indem sie den einheitlichen Weltstoff suchte, und der polytheistischen Mythologie von vornherein bestand,[4] zum ersten Male klar zutage. Xenophanes ist der erste und unerschrockene Bekämpfer des Polytheismus und Anthropomorphismus der Volksreligion. Den Polytheismus bekämpft er vor allem mit jener rein begrifflichen Überlegung, die ihn schon frühzeitig[5] fälschlicherweise zum Begründer der eleatischen Schule hat werden lassen. Als das schlechthin Mächtigste und Beste kann Gott nur einer sein, weil die Annahme einer Vielheit göttlicher Wesen sowohl bei der Voraussetzung ihrer Verschiedenheit als auch bei der ihrer Gleichheit den Gedanken an ein Bestes ausschließt. Von Wesen, von denen das eine in dieser und das andere in jener Hinsicht besser ist, ist keines das schlechthin Beste, und unter Gleichem gibt es überhaupt kein Bestes. Diese neue und rein begriffliche Begründung des Monotheismus ist seine wichtigste philosophische Tat. Sie wird ergänzt durch den Kampf gegen den Anthropomorphismus. Dem Entstehen und Vergehen Gottes hält er neben dem Vorwurf der Asebie die wiederum begriffliche Erwägung entgegen, daß Gott weder aus einem Gleichartigen entstehen könne — denn warum sollte dann eher er von ihm erzeugt werden als es erzeugen? —, noch aus einem Ungleichartigen, weil aus dem Nichtseienden kein Seiendes, wie Gott es für ihn ist, zu werden vermöge. Die Annahme seiner äußeren und inneren Ähnlichkeit mit den Menschen aber sucht er auf dem Wege einer psychologischen Analyse aufzuheben. Er weist darauf hin, daß sie nur durch die bei allen Menschen nachweisbare Neigung, das Unbekannte nach ihrem Bilde zu gestalten, entstanden sei,[6] und betont spottend, daß sie durch ihre Verschiedenheit bei den verschiedenen Völkern auch sogleich vernichtet werde. Selbstverständlich fallen mit ihr dann auch alle die schlechten Eigenschaften fort, die Homer und Hesiod den Himmlischen beigelegt haben.[7] So kommt er zu dem Ergebnis, daß es nur einen Gott gibt, der das Größte in der Welt ist und den Menschen weder an Gestalt noch an Gedanken vergleichbar.[8] Auch die positiven

[1] Theophr. bei Simpl. phys. 22 (V. Xenoph. fr. A 31).
[2] V. fr. B. 7, vgl. A 1.
[3] V. fr. B 2, 11 f.
[4] Vgl. § 12.
[5] Plato Soph. 242 d.
[6] Vgl. die bekannten Verse bei Clem. Alex. Strom. V. 714 P (V. fr. B 14 ff.).
[7] Vgl. Sext. Emp. IX 193 und I 289 (V. fr. B 11 f.).
[8] „*Εἷς θεός, ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος, οὔτε δέμας θνητοῖσιν ὁμοίιος οὔτε νόημα.*"

Eigenschaften, die er der Gottheit zuschreibt, ergeben sich für ihn aus einer begrifflichen Überlegung. Mit dem Merkmal der Einzigkeit, die zugleich als qualitative Einheitlichkeit verstanden werden muß,[1] ist ihre allseitige Gleichartigkeit, und damit wiederum ihre Kugelgestalt gegeben. Ebenso folgt aus ihrer Einheit, daß sie weder begrenzt noch nichtbegrenzt ist — weil Begrenzung nur zwischen mehreren möglich ist und Unbegrenztheit nur dem Nichtseienden zukommt —, und aus ähnlichen Gründen auch weder bewegt noch nichtbewegt.[2] Aus der Gleichartigkeit der Gottheit aber ergibt sich die Behauptung, daß sie nicht mit bestimmten Stellen, sondern ganz sehe, denke und höre, und außerdem ohne Mühe mit der Kraft ihres Denkens alles in Bewegung halte.[3] Die ethische Konsequenz aber, die er aus dieser Auffassung der Gottheit zog, war die Ablehnung des herkömmlichen Kultes und die Forderung, Gott mit heiligen Gesängen und reinen Worten zu verehren und ein gerechtes Leben zu führen.[4]

Die so begrifflich bestimmte und noch ganz naiv als körperlich gedachte Gottheit identifiziert nun Xenophanes mit dem All. Sein Monotheismus ist also, nach unseren heutigen Begriffen, durchaus nicht theistisch, sondern ganz pantheistisch. Welt und Gott sind ihm Eins.[5] Seine Beschäftigung mit den kosmologischen Einzelfragen aber, der die Behauptung, daß der Gott weder hierhin noch dorthin wandere, sicher nicht im Wege steht, dürfte keinen anderen Sinn gehabt haben als den, die Volksgötter Gäa, Helios, Uranos usw. ihrer vermeintlichen Göttlichkeit dadurch zu entkleiden, daß er den ganzen Kosmos in allen seinen Teilen als entstanden und vergänglich, also im Gegensatz zu dem immer seienden Gotte als vorübergehende und veränderliche Erscheinungen hinstellt.[6] In den Einzelheiten erscheint er jedoch nicht als selbständiger Forscher, sondern folgte lediglich den Annahmen des Anaximandros, mit dessen ganzer Lehre er offenbar sehr vertraut war,[7]

(V. fr. B 23). — Der Streit darüber, ob X. wirklich einen reinen Monotheismus gelehrt oder neben seinem höchsten Gott auch noch den Göttern der Volksreligion Raum gewährt habe, ist immer noch nicht zur Ruhe gekommen. Sehr energisch vertritt den ersten Standpunkt Ulr. v. Wilamowitz-Moellendorff und W. Nestle (Die Vorsokratiker, Jena 1908, S. 30), wogegen Th. Gomperz im wesentlichen der Ansicht Freudenthals, der den Monotheismus des X. bestreitet, sich anschließt. Eine mittlere Anschauung, wonach X., wie alle Griechen, das polytheistische Bedürfnis auch bei dem reinsten Gottesbegriff nicht ganz verleugnen konnte und den Glauben an Götter mit der Existenz eines allumfassenden Gottes nicht für unvereinbar hielt, findet sich bei J. Burnet S. 141 mit Berufung auf Ed. Meyer II 762.

[1] Der Doppelsinn des *ἕν* spielt unzweifelhaft eine große Rolle.

[2] Ps. Arist. de Melisso Xenophane Gorgia 3, 8 ff. (Xen. fr. A 28), Simpl. Phys. 22, 26 ff. (fr. A 31, 2). — Die Bedenken gegen die Schrift de Melisso usw. bei Zeller, Ph. d. Gr. I[5] S. 507 ff., und Praechter, Ueberweg Grundriß[11] S. 87, scheinen übertrieben zu sein. Bei Xenophanes müssen begriffliche Ueberlegungen vorhanden gewesen sein, sonst wäre es unerklärlich, daß ihn Platon, Soph. 242 d, und Aristoteles, Met. 986 b 21, zum Haupt der eleatischen Schule machen. Der vermeintliche Widerspruch zwischen der Behauptung, daß sich auf die eine Gottheit die Prädikate des Bewegt- und Nichtbewegtsein genau genommen nicht anwenden ließen, und der Erklärung: *αἰεὶ δ' ἐν ταυτῷ· μίμνει κινούμενος οὐδέν* (B 26) ist aber wohl nicht schwieriger zu beseitigen als der Widerspruch zwischen dieser Erklärung und den physikalischen Annahmen des Xenophanes.

[3] Sext. Emp. IX 144: *οὖλος ὁρᾷ, οὖλος δὲ νοεῖ, οὖλος δέ τ' ἀκούει.* Simpl. phys. 23, 18: *ἀλλ' ἀπάνευθε πόνοιο νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει* (V. 11 fr. B 24 f.).

[4] V. fr. B 1, 13 ff.

[5] Vgl. Simpl. phys. 22, 26 (V. fr. A 31): *ἓν τὸ ὂν καὶ πᾶν . . . Ξενοφάνην . . . ὑποτίθεσθαι.* Arist. Met. 986 b 24 (V. fr. A 30).

[6] Vgl. Burnet-Schenkl S. 107 f., dem Bonhöffer in der dritten Auflage dieses Werkes S. 37[1] zustimmt.

[7] Theophrastos scheint ihn als Schüler des Anaximandros bezeichnet zu haben: vgl. E. Zeller I[5] 554, 1.

unter Hinzufügung einiger mehr oder minder glücklichen Bemerkungen. Zu den letzteren gehören die sehr kindlichen Vorstellungen, welche er über astronomische Dinge entwickelte — er hielt die Gestirne für feurige Wolken, die beim Untergang erlöschen und beim Aufgang sich wieder entzünden[1] —, und die offenbar Hesiod entlehnte[2] Behauptung, daß die Erde, welche ihm, zusammen mit dem Wasser, als das Grundelement der empirischen Welt gilt,[3] nach unten hin unendlich, gleichsam in der Unendlichkeit verankert sei.[4] Von glücklichstem Scharfsinn dagegen zeugt es, daß er die Versteinerungen, die er in Sizilien beobachtet hatte, zum Beweise für die einstige Austrocknung der Erde aus einem schlammigen Zustand heranzog[5] — ein Gedanke, der ihn gewissermaßen zum Vater der geologischen Paläontologie macht. Doch scheint es, als ob Xenophanes im Gegensatz zu seiner religiösen Metaphysik seinen physikalischen Theorien nur bedingten Wert beigelegt habe, wenn anders die skeptischen Bemerkungen, die von ihm berichtet werden,[6] konsequenterweise nur auf sie bezogen werden können.

Xenophanes trat nach seiner eigenen Angabe (Diog. L. IX 19) 25 Jahre alt sein Wanderleben an. Er selbst bezeugt a. a. O., daß dies Wanderleben nun schon 67 Jahre daure, er ist also mindestens 92 Jahre alt geworden. Bei der Auswanderung verarmt, wenn nicht schon (was weniger wahrscheinlich) vorher mittellos, hat er als Rhapsode durch den Vortrag seiner eigenen Gedichte sein Leben gefristet. Im Alter ließ er sich in Elea nieder, dessen Gründung durch flüchtige Phokäer im Jahre 537 er in 2000 Distichen besang. Die Fragmente sind gesammelt bei H. Diels, Fragm. der Vorsokr. 11.— E. Reinhold, De genuina Xenophanis doctrina (Jena 1847), und die verschiedenen Arbeiten über Xenophanes von Franz Kern (Programm Naumb. 1864, Danzig 1871. Stettin 1874 u. 1877). — J. Freudenthal, Die Theologie des Xenophanes (Bresl. 1886). Ders., Zur Lehre des X. (Arch. 1, 1888, S. 322 ff.). — H. Berger, Untersuchungen über das kosmische System des X. (Berichte d. G. d. W., Lpz. 1894). — Orvieto, Filosofia di Senofane, Fir. 1899. — A. Döring, Xenophanes (Preuß. Jahrbb. Bd. 99, 1900, S. 282 ff.). — N. Mavrokordatos, Der Monoth. des X. (Lpz. 1910). — Jos. Dörfler, Die Eleaten und die Orphiker (Progr. Freistadt 1911).

Die pseudo-aristotelische Schrift De Xenophane Zenone Gorgia (Aristoteles 974—980), bei Mullach, Fragm. ph. gr. I 271 ff. mit dem richtigeren Titel De Melisso Xenophane et Gorgia (neue Ausgabe von H. Diels in den Abh. d. Ak. d. W., Berl. 1900), stammt aus der peripatetischen Schule und zwar nach Diels von einem eklektischen Peripatetiker der augusteischen Zeit. Die früheren Untersuchungen über diese Schrift hat E. Zeller dahin zusammengefaßt, daß, während der letzte Teil zweifellos von Gorgias, der erste fast ebenso sicher von Melissos handle, der mittlere eine ältere Darstellung über X. voraussetze, die von einem späteren Ueberarbeiter irrtümlich auf Zenon bezogen und mit aus einer anderen Quelle geschöpften Angaben über die Lehre des letzteren vervollständigt worden sei. Daß dieser mittlere Teil als Quelle für X. nur mit Vorsicht zu benutzen ist, wird fast allerseits zugegeben; ja manche, wie z. B. Freudenthal, glauben, daß die Schrift für X. gar keinen, für Melissos nur problematischen Zeugniswert besitze.

3. Der metaphysische Grundgegensatz. Herakleitos und Parmenides.

18. Das für den Fortgang der philosophischen Entwicklung Wesentliche in der Lehre des Xenophanes ist neben ihrer Hinwendung zu begrifflichen Überlegungen die starke Betonung der Einheit und Ruhe des All-Einen. Stieß sie damit auf die traditionelle philosophische Kosmologie, so mußte sie deren Anhänger zu einer besonders lebhaften Herausstellung des Werdens veranlassen, das die Grundvoraussetzung ihrer ganzen Lehre bildete. Wurde

[1] Aët. II 20, 3 (V. fr. A 40).
[2] Oper. 19.
[3] Simpl. phys. 188, 32 (V. fr. B 29).
[4] V. fr. B 28 vgl. A 47.
[5] Hippol. ref. h. I 14 (V. fr. A 33).
[6] Vor allem Sext. Emp. VII 49 (V. fr. B 34).

sie dagegen übernommen, so mußte sie zu der weitergehenden Überlegung führen, unter welcher Annahme über das Wesen der Welt sie als gültig anerkannt werden könnte. Und hier blieb keine andere Antwort als der Hinweis auf das Sein. Diesen möglichen Einstellungen zu der Lehre des Xenophanes entsprangen die beiden großen metaphysischen Systeme des Herakleitos und des Parmenides, deren Gegensatz von nun an das philosophische Denken hauptsächlich bestimmt hat.

Der Satz von der rastlosen Veränderlichkeit aller Dinge gilt schon im Altertum als der Kern des Heraklitismus: sein Stichwort ist das *πάντα ῥεῖ*, und wenn ihm Platon[1] die Wendung gibt, *ὅτι πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει*, so ist damit zugleich die Kehrseite der Behauptung gegeben: die Leugnung eines beharrenden Seins. Herakleitos „der Dunkle"[2] (544/1—484/1) findet in der wahrnehmbaren Welt nichts Bleibendes. In den mannigfachsten Wendungen hat er diese Grundwahrheit der stetigen Verwandlung aller Dinge dargestellt: aus allen Sphären der Wirklichkeit greift er die Beispiele heraus, um den Übergang der Gegensätze ineinander aufzuzeigen, in kühnen Bildern beschreibt er diese Rastlosigkeit der Veränderung. Möglich ist sie aber in seinen Augen nur, weil alles seinem Wesen nach eines ist. Darum nur wird Lebendes aus Totem und Totes aus Lebendem, Wachendes aus Schlafendem und Schlafendes aus Wachendem, Warmes aus Kaltem und Kaltes aus Warmem usw.[3] Auch Herakleitos steht also auf dem Boden der milesischen Naturphilosophie. Aber sein gerade aus seinem Gegensatz gegen Xenophanes[4] verständlicher Blick für das unaufhörliche Werden veranlaßt ihn nun dazu, sich nach einem dieser Weltauffassung angepaßten Urstoffe umzusehen. Er findet ihn im Feuer,[5] dem er im übrigen wie seine Vorgänger ewige Bewegung und Lebendigkeit (*πῦρ ἀείζωον*),[6] und außerdem um der Schönheit und Ordnung der Welt willen Vernunft zuspricht.[7] Hierin erscheint deutlich, wenn auch noch nicht in lehrhafter Form, der Gedanke der Naturgesetzlichkeit,[8] und zwar nicht bloß im mythischen Gewande der *Εἱμαρμένη* als des alles bestimmenden Schicksals oder der allwaltenden, jede Abweichung mit Strafe bedrohenden *Δίκη*, sondern auch unter dem rein rationalen, von Herakleitos wahrscheinlich zuerst in diesem Sinne, als Bezeichnung der die Welt beherrschenden Vernunft, gebrauchten Namen Logos.

Ueber die metaphysische Grundanschauung des Herakleitos, speziell über die Bedeutung, welche für ihn das Feuer hat, herrscht noch keine völlige Uebereinstimmung. Während die

[1] Kratyl. 402 a.

[2] Man wird H. Diels recht geben müssen, wenn er sagt: „Herakleitos des Dunkeln Philosophie ist durchaus nicht so dunkel, wie das Altertum und die Neuzeit übereinstimmend klagen . . . dunkel ist er nur in der Form" (Herakleitos[3], Berl. 1909, Einl.). Wenn aber auch uns Modernen die pantheistische Grundanschauung des Mannes in ihren Grundlinien durchaus nicht unverständlich ist, so mag es doch den Alten, von den Stoikern abgesehen, im allgemeinen nicht so leicht geworden sein, sich in seine Gedanken einzuleben. Und wenn wir auch wissen, daß speziell Aristoteles nur den Stil des H. als dunkel bemängelt, so ist es doch wahrscheinlich, daß der im späteren Altertum stereotyp gewordene Beiname des *σκοτεινὸς* nicht bloß den unzusammenhängenden Satzbau oder die aphoristische und orakelnde Ausdrucksweise, sondern auch den vielfach paradoxen Gedankeninhalt treffen wollte.

[3] Vgl. Her. fr. B 80 D, 126.

[4] Fr. B 40.

[5] Fr. B 31.

[6] Fr. B 30.

[7] Vgl. fr. B 124, vgl. 41.

[8] Fr. B 30 (D) *Κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἁπάντων, οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ ἀείζωον, ἁπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα.* Vgl. 31, 94.

eine Anschauung, die neben WINDELBAND (3. Aufl. dieses Buches S. 39) z. B. auch E. ROHDE teilt (Psyche II 145 ff.: Bei H. ist der Urgrund aller Mannigfaltigkeit der Bildungen die absolute Lebendigkeit, die Kraft des Werdens selbst usw.), das Feuer mehr als den immer sich gleichbleibenden Prozeß betrachtet, betont die andere, hier vertretene, daß Herakleitos das Feuer im selben Sinn zum Urstoff machte, wie Thales das Wasser oder Anaximenes die Luft. Auch hinsichtlich der Naturgesetzlichkeit ist es sehr schwer, aus den späteren Darstellungen dieser Lehre, worin überall ihre stoische Ausbildung zutage tritt, dasjenige herauszuschälen, was schon dem Herakleitos selbst eigen war (vgl. E. ZELLER I[5] 667 ff.); aber der Grundgedanke einer vernünftigen Ordnung des natürlichen Geschehens kann ihm unmöglich abgesprochen werden. Was speziell den Begriff des Logos betrifft, so besteht das Urteil E. ZELLERS gewiß zu Recht, „daß . . . er bei ihm noch lange nicht so bedeutend hervortritt wie bei den Stoikern". Vgl. ARNDT, Arch. 26 (1913) S. 374 f. Die einzige, durch Hippokrates de victu 10 (V. I[2] S. 83, 22) geschützte Stelle, an der er von der Weltvernunft spricht, benutzt den Ausdruck *γνώμη* (fr. B 41). Es kann auch gar keinem Zweifel unterliegen, daß das Wort *λόγος* für H. noch kein spezifischer Terminus gewesen ist (vgl. den Wortindex zu den Fr. der Vorsokr.). Unter anderm wendet er ihn auf seine Lehre an (fr. B 1), sowie auf die allen Menschen gemeinsame Vernunft (fr. B 2). — Die Ansichten sind freilich auch hier noch sehr geteilt. Die grundlegende Untersuchung von MAX HEINZE (Die Lehre vom Logos S. 1—57) faßt den *λόγος* als „Vernunftgesetz", „vernünftiges Verhältnis" oder geradezu als „vernünftigen Weltprozeß" auf. Vgl. PRAECHTER, Ueberwegs Grundriß[11] S. 71. A. AALL (Geschichte der Logosidee I 7 ff.) sucht ihn auf das ethisch-ästhetische Gebiet einzuschränken und seine nahe Beziehung zu dem physikalischen Weltprinzip des Feuers, geschweige denn seine Identität mit diesem, als nicht zutreffend zu erweisen. M. WUNDT (Die Philosophie des Heraklit im Arch. 20 (13), 1907, S. 431 ff.) zufolge bedeutet der Logos zunächst nur die Lehre Heraklits und damit zugleich die logischen Operationen, welche sie ausmachen, die aber zugleich den Dingen selbst immanent sind. BURNET-SCHENKL, Die Anfänge d. gr. Ph. 116[2]: „Der Logos ist einfach die Rede des H. selbst".

Die allgemeinste Form des Geschehens ist nun für Herakleitos diejenige des Werdens aus Gegensätzen. Aus dem „Fluß aller Dinge" folgt, daß jedes einzelne Ding bei seiner stetigen Veränderung fortwährend gegensätzliche Bestimmungen in sich vereinigt, daß es sich sowohl zerstreut als auch sammelt, sowohl ist als auch nicht ist. Alles ist nur Übergang, ist Grenzpunkt zwischen dem Verschwindenden und dem Entstehenden. Das Naturleben ist ein stetiges Ineinander aller Gegensätze. Aus deren Streit entstehen die einzelnen Dinge: *πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς.*[1] Aus dem Gegeneinanderstreben der Gegensätze wird die schönste Harmonie. Und wie im Kleinen, so in noch viel höherem Grade im Großen.[2] Das Weltganze ist unsrem Philosophen eine aus streitenden Gegensätzen beständig sich bildende Harmonie.[3] Darum ist ihm auch

[1] Plato Symp. 187 a: *τὸ ἓν διαφερόμενον αὐτὸ αὑτῷ*, cf. Soph. 242 c; außerdem fr. 10: *συνάψιες ὅλα καὶ οὐχ ὅλα, συμφερόμενον διαφερόμενον, συνᾶιδον διᾶιδον, καὶ ἐκ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα.* — Dieses Verhältnis sucht Herakleitos durch das Bild vom Bogen und der Leyer zu veranschaulichen (Fr. 51: *παλίντροπος ἁρμονίη ὅκωσπερ τόξου καὶ λύρης*). Ueber die Deutungen s. E. ZELLER I[5] 658 ff. DIELS S. 28. J. BURNET 120[3]. K. GOEBEL 47. — Etwas Fremdartiges scheint WOLFG. SCHULTZ (Studien zur antiken Kultur, Heft 1, Wien 1905, S. 77) einzutragen: „Die friedliche Lyra und der kriegerische Bogen, das sind die beiden gegensätzlichen Zeichen für das Beharrende usw." Es handelt sich nicht um die Harmonie zwischen Lyra und Bogen, sondern um die in der Gestalt und Funktion (E. KÜHNEMANN, Grundlehren, S. 25) eines jeden von beiden zur Anschauung kommende Verbindung des Auseinanderstrebenden.

[2] Fr. B 53.

[3] Fr. B 54: *ἁρμονίη ἀφανὴς φανερῆς κρείττων.* Vgl. E. ZELLER I[5] 665 ff. Die genauere Bedeutung dieser „unsichtbaren Harmonie" ist nicht ganz klar; doch soll damit offenbar irgendwie das Metaphysische im Gegensatz zum Physischen bezeichnet werden. DIELS erklärt *ἀφανής* = „*λόγῳ θεωρητή*, die transzendente Einheit im Gegensatz zu der sinnlich-faßbaren, im ewigen Wechsel erscheinenden" (Herakl.[2] 29), TH. GOMPERZ etwas kurz und unbestimmt „die aus Gegensätzen entspringende" (I 58). Aus Gegensätzen entspringt aber gewissermaßen auch die sichtbare Harmonie; aber diese letztere ist vergänglich und deshalb wird sie weit übertroffen von der tiefer liegenden, nur dem philosophischen Auge erkennbaren unvergänglichen Harmonie des Weltgeschehens.

nicht wie Anaximander der Streit eine Ungerechtigkeit, sondern die *Δίκη* selbst.[1]

Die Einzelheiten seiner Kosmologie, die auch für ihn im Vordergrunde des philosophischen Interesses steht, bieten wenig Neues. Die Verwandlung des Urprinzips in die Welt läßt auch er auf dem Wege der Verdünnung und Verdichtung erfolgen. Durch Verdichtung verwandelt sich das Urfeuer nicht vollständig, sondern nur zum Teil zunächst in „Meer" und ferner durch weitere Verdichtung einerseits in Erde und andrerseits durch Verdünnung in den vom Urfeuer natürlich zu unterscheidenden „Glutwind", den er zugleich als Seele der Welt aufgefaßt zu haben scheint. Wegen der ewigen Lebendigkeit des Urfeuers aber findet auch ein unaufhörlicher Wechsel zwischen diesen Elementen statt. Diesen Rhythmus der Verwandlungen bezeichnet Herakleitos als die beiden „Wege", die einander entsprechen, aber doch auch eine Wertdifferenz enthalten, die *ὁδὸς κάτω* und die *ὁδὸς ἄνω*.[2] Selbstverständlich trifft er wie die Elemente, so auch die aus ihnen bestehenden Dinge. *Πάντα ῥεῖ.* Aber er vollzieht sich doch so, daß sich die entgegengesetzten Prozesse in ihren Wirkungen fortwährend ausgleichen. Auf diese Weise entsteht auch, meint Herakleitos, im einzelnen der Schein des Beharrens, wenn zwei gegensätzliche Kräfte sich in ihrem Erfolg zeitweilig das Gleichgewicht halten, wie etwa der Fluß als bleibendes Ding erscheint, weil stets ebensoviel Wasser zuströmt wie abfließt. Und schließlich gilt dieser Doppelprozeß auch für das ganze Weltall, welches sich im regelmäßigen Ablauf des großen Jahres[3] aus dem Urfeuer — dem Zustand der Fülle — in die einzelnen Dinge — den Zustand des Mangels[4] — entwickelt und dann wieder in den rein feurigen Anfangszustand zurückkehrt, so daß sich daran die Vorstellung von einer abwechselnden Weltbildung und Weltauflösung knüpft.[5] Wie die Peripherie des Kreises kehrt das Ende des Weltprozesses immer wieder zum Anfang zurück. Bloße Einflüsse der Mysterien aber dürften es gewesen sein, die Herakleitos dazu bestimmten, den Weltprozeß als das Spiel der einem Knaben vergleichbaren Zeit zu bezeichnen.[6] Auf besondere physikalische Gegenstände freilich scheint Herakleitos diese Betrachtung nicht sehr weit angewendet zu haben[7] und das einzige, was im einzelnen sicher berichtet ist, die an Xenophanes erinnernde Ansicht, die Sonne sei eine morgens sich entzündende und

---

überhaupt. — Aehnlich W. Kinkel (I 79), doch mit eigentümlicher Einmischung neukantianischer Kritik.

[1] Fr. B 80 D.

[2] Vgl. Diog. L. IX 8 (V.² p. 55, 24). Die Bezeichnungen *κάτω* und *ἄνω* sind zwar zunächst allerdings räumlich zu verstehen, scheinen aber doch auch die Wertbedeutung gewonnen zu haben, indem das Ding um so wertloser wird, je mehr es sich von der feurigen Urnatur entfernt hat. Dazu stimmt besonders fr. B 117 f. Vgl. O. Gilbert, NJbb. 23 (1909) S. 166.

[3] 360 × 30 [eine Generation] = 10800 Jahre.

[4] Fr. B 65 *χρηομοούνην καὶ κόρον* (*χρηομοσύνη δέ ἐστιν ἡ διακόμησις κατ' αὐτόν, ἡ δὲ ἐκπύρωσις κόρος*); ähnlich fr. 67: *πόλεμος εἰρήνη, κόρος λιμός.* An solche Gedanken scheint Empedokles mit seiner Lehre von *νεῖκος* und *φιλότης* als den Faktoren der verschiedenen Weltzustände angeknüpft zu haben (vgl. § 21).

[5] Die Annahme einer sukzessiven Weltbildung und Weltzerstörung bei Herakleitos, einst von Schleiermacher und Lassalle, neuerdings wieder von J. Burnet bestritten, ist besonders von E. Zeller (I⁵ 687 ff.) erhärtet worden und gilt den meisten Forschern als erwiesen. Vgl. S. 33₈.

[6] Fr. B 52, vgl. O. Kern, Orpheus, 1920, S. 56₄.

[7] Vgl. D. L. IX 8 (V.² p. 55, 18).

abends wieder verlöschende Dunstmasse, läßt den Verlust anderer Theorien, falls er solche gegeben hat, nicht übermäßig bedauerlich erscheinen. Herakleitos ist eben weniger ein physikalischer Forscher als ein metaphysischer Denker, der die einmal gewonnene Grundauffassung mit grübelnder Spekulation und beweglicher Phantasie ausdenkt; sein Interesse liegt bei den allgemeinsten Prinzipien, andrerseits aber noch bei den anthropologischen und theologischen Fragen.

Es kann kaum zufällig sein, daß in den erhalteuen Fragmenten des Herakleitos sich wenig eigentlich Physikalisches findet. Wenn seine Schrift wirklich in drei *λόγοι* zerfiel, in den *περὶ τοῦ παντός*, in einen *πολιτικὸς* und *θεολογικός* (Diog. L. IX 5), so zeigt sich schon darin, daß wir es hier mit einem Philosophen zu tun haben, der dem menschlichen Dasein nicht nur, wie seine milesischen Vorgänger, eine gelegentliche, sondern eine ganz hervorragende Betrachtung zuwendet. Auch hierin tritt der Einfluß der pythagoreisch-xenophaneischen Einstellung zutage.

Im Menschen wiederholt sich der Gegensatz des reinen Feuers und der niederen Stoffe, in welche sich jenes verwandelt. Diese bilden den Leib des Menschen, der an sich völlig wertlos ist. Die Seele als das Lebensprinzip aber ist Feuer, das im Flusse der Dinge aus dem Feuchten in und außer uns entstanden ist und sich auch selbst im beständigen Flusse befindet.[1] Sie muß daher immer wieder das Element des Feuers in sich aufnehmen, auf dessen hinreichendem Vorhandensein ihre Lebendigkeit und Vernünftigkeit beruht. Diese ihre Nahrung schöpft sie aus dem Weltfeuer, aus der allgemeinen Vernunft. Das ist einerseits und in der Hauptsache durch die Atmung vermittelt, deren Aufhören ihre Tätigkeit überhaupt vernichtet, andrerseits aber auch durch die Sinneswahrnehmung, deren Stillegung die Herabsetzung der Seelentätigkeit im Schlaf zur Folge hat. Je feuriger und trockener, um so besser und vernünftiger ist die Seele, um so mehr partizipiert sie an der allgemeinen Weltvernunft. Diese metaphysische Ansicht über das Wesen der Seele hat aber für Herakleitos auch eine erkenntnistheoretische und ethische Bedeutung erhalten. In der bewußten Unterordnung unter die Weltvernunft sieht er zunächst die Aufgabe des nach Wahrheit strebenden Menschen.[2] Die Natur, „die sich gern verbirgt",[3] wird er weder mit den Sinnen erfassen — denn Auge und Ohr sind schlechte Zeugen für den, der ihre Daten nicht zu deuten weiß[4] —, noch auch mit der individuellen Meinung, auf die sich die Masse so viel zugute tut, die aber als Abwendung von der Weltvernunft weiter nichts als Wahnsinn ist,[5] sondern allein mit dem der allgemeinen Vernunft gemäßen Denken. In der bewußten Unterordnung unter die Weltvernunft besteht aber auch das Prinzip der

[1] Vgl. J. Burnet (169): „The fire in us is perpetually becoming water, and the water earth: but, as the opposite process goes on simultaneously, we appear to remain the same."

[2] Fr. B 40 f. [3] Fr. B 123.

[4] Das bekannte Fragment B 107 D. (Sext. VII 126) *κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισιν ὀφθαλμοὶ καὶ ὦτα βαρβάρους ψυχὰς ἐχόντων* wird im allgemeinen richtig gedeutet. Es liegt darin weder eine skeptische Verachtung der Sinneserkenntnis noch umgekehrt eine Ueberschätzung derselben, ein einseitiger Sensualismus (E. Zeller I[5] 720 ff. gegen P. Schuster). Die Wahrheit liegt in der Mitte. Für Herakleitos entspringt in der Tat aus den Sinnen rechte Erkenntnis, wenn die rechte Seele sie verarbeitet. Das Kriterium, worauf ihm alles ankommt, ist auch hier die Gesetzmäßigkeit, die für alle geltende Gemeinsamkeit (im Schlaf und durch die bloße individuelle Wahrnehmung hat jeder seine eigne, darum falsche Vorstellungswelt), und diese ist nur durch das Denken zu gewinnen. Vgl. fr. 113 u. 114: *ξυνόν ἐστι πᾶσι τὸ φρονέειν, ξὺν νόῳ λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρὴ τῷ ξυνῷ πάντων, ὅκωσπερ νόμῳ πόλις καὶ πολὺ ἰσχυροτέρως· τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι ὑπὸ ἑνὸς τοῦ θείου.*

[5] Fr. B 46.

Ethik.[1] Je feuchter die Seele ist, um so mehr nehmen Unwissenheit, Begierden und Leidenschaften aller Art zu und schwellen bis zur Hybris, dem schlimmsten aller Fehler, an. Nur die Besinnung auf sein wahres Wesen kann den Menschen hier bewahren, nur die Unterordnung unter die Natur ihn retten.[2] Nur diese Sinnesart wird ihn von allen Fehlern reinigen und ihn das höchste Gut des Lebens, die Zufriedenheit, gewinnen und nach dem Tode zum Wächter über Lebendige und Tote werden lassen.[3] *Ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων.*[4] Zur Erziehung des Volkes in diesem Geiste dienen aber die Gesetze, die in Herakleitos' Augen aus der Weltvernunft sich nähren und darum vom Volke auch aufs äußerste verteidigt werden müssen.[5] Allerdings ist Herakleitos der pessimistischen Meinung, daß nur wenige, durch sein Wort belehrt, diese Sinnesart erreichen und die Menge schlecht bleibt. Ja, in vollem Sinne weise ist in seinen Augen nur die Weltvernunft oder Gott.[6]

Denn auch für Herakleitos fällt sein höchstes Prinzip mit Gott zusammen. Aber bei ihm tritt nun auch zum ersten Male der Versuch auf, seine Metaphysik mit den Lehren der überkommenen Religion in Einklang zu bringen. Hinsichtlich des Polytheismus versucht er es vom Boden seiner pantheistischen Weltanschauung aus durch den Hinweis darauf, daß Gott alles in allem ist und darum auch alle möglichen Bezeichnungen tragen kann.[7] Aber er bemerkt auch schon die mit dem Pantheismus stets gegebene Schwierigkeit, die Übel in der Welt zu erklären, und begegnet ihr mit dem wichtigen Satze von der Relativität aller Wertungen. Für Gott ist alles schön und gut und gerecht, die Menschen erst halten dieses für gerecht und jenes für ungerecht.[8] Die Divination ferner sucht er aus der Verbindung der menschlichen mit der göttlichen Vernunft zu erklären.[9] Auch der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele ist bei ihm vorhanden, wenn sich auch kaum sagen läßt, wie er sie mit seiner Metaphysik in Einklang gebracht und im einzelnen sich vorgestellt hat.[10] Endlich tritt uns bei ihm noch eine scharfe Absage an die Orphiker entgegen, deren Kult er den Vorwurf der Unheiligkeit macht,[11] und dem er die Besonnenheit als die

[1] Fr. B 112.
[2] Fr. B 112, 116, vgl. 101.
[3] Fr. A 21, B 63.
[4] Fr. B 119.
[5] Fr. B 44, 114.
[6] Fr. B 69, 104, 32.
[7] Fr. B 65, 67, 32.
[8] Fr. B 102.
[9] Fr. B 92, A 20.
[10] Die Frage ist noch sehr strittig. Während Zeller 1[5] S. 709 ff. mit großer Entschiedenheit für die individuelle Unsterblichkeit eintritt, hält Rohde sie und vollends die Seelenwanderung, die man H. vielfach zuschreibt, für unvereinbar mit der Lehre vom stetigen Stoffwechsel. Andere, wie z. B. v. Arnim (a. a. O. 129), halten dafür, daß H. eine Fortdauer der Seele angenommen habe, aber keine ewige. Jedenfalls aber haben religiöse Vorstellungen oder Vorurteile die durchaus selbständige philosophische Anschauung des Herakleitos verhältnismäßig wenig beeinflußt, und die Versuche von K. Joël und in gewissem Sinne auch von W. Schultz, die Theorie Edm. Pfleiderers von dem Ursprung der herakleitischen Philosophie aus der Mysterienidee zu erneuern, haben wenig Aussicht auf allgemeine Anerkennung. Auch W. Nestle, der das Verhältnis des Herakleitos zur orphischen Mystik verständig und sorgfältig untersucht hat (Philol. 64, 1905, S. 367 ff.), geht vielleicht hierin noch etwas zu weit, kommt aber zu dem Schlußurteil, daß H. die von den hergebrachten Formen der Religion nicht mehr befriedigte Spekulation aus den Fesseln einer phantastischen Mystik erlöst habe. So viel ist jedenfalls gewiß, daß die meisten auf Religion und Mythos bezüglichen Aussprüche des Ephesiers denselben unabhängigen und freimütigen, auf eine einheitliche und ethische Weltauffassung gerichteten Geist atmen, der seine ganze philosophische Persönlichkeit und Lehre kennzeichnet.
[11] Fr. B 5, 14.

wahre Tugend und die Weisheit als das naturgemäße Reden und Tun des Wahren und Rechten entgegenstellt.[1]

Herakleitos von Ephesos, der Sohn des Blyson, stammte aus dem vornehmsten Geschlecht seiner Vaterstadt, das seinen Ursprung auf die Kodriden zurückführte und in dem die Würde des ἄρχων βασιλεὺς erblich war. Er soll sie seinem jüngeren Bruder abgetreten haben. Geburts- und Todesjahr sind nicht genau festzustellen. Wenn E. Zeller einst aus der Verbannung seines Freundes Hermodoros, welche H. in Ephesos noch erlebte (fr. 121), die Folgerung zog, daß der letztere bis gegen 470 gelebt haben müsse, so ging er von der Voraussetzung aus, daß diese Verbannung erst nach der Abschüttelung des persischen Joches erfolgt sein könne. Doch wird diese Annahme neuerdings bestritten (H. Diels, Parmenides 72; J. Burnet 143 ff.). Und die fast einstimmig anerkannte Tatsache, daß die Schrift des H. um 480 dem Parmenides schon bekannt war, nötigt zu der Annahme, daß dieselbe spätestens um 490 schon verfaßt war (H. Diels, Herakleitos XII). Von seinen Lebensumständen ist nur seine schroffe Parteistellung auf seiten der zurückgedrängten Aristokratie bekannt; daraus erklärt sich seine Menschenverachtung, seine Vereinsamung und Verbitterung, sein stets betonter Gegensatz gegen die Masse und ihre willkürlichen Meinungen.

Herakleitos hat, als eine der interessantesten Erscheinungen der vorsokratischen Philosophie, eine besonders reichliche und eingehende Behandlung, namentlich durch deutsche Forscher, erfahren. Die wichtigsten Darstellungen sind die folgenden: Fr. Schleiermacher (Her. der Dunkle von Ephesus, Ges. Werke III. Abt. Bd. 2, S. 1—146). — Jak. Bernays (Gesammelte Abhandlungen, hgg. von H. Usener, Bd. I, 1885, S. 1—108, und dazu besonders „die Heraklit. Briefe", Berl. 1869). — Ferd. Lassalle (Die Philos. Her. des Dunkeln von Ephesus", 2 Bde, Berl. 1858). — P. Schuster (Her. v. Eph., Lpz. 1873, in den Acta soc. phil. Lips. ed. Ritschl, Bd. 3, p. 1—394), der mit viel Scharfsinn den von vornherein aussichtslosen Versuch gemacht hat, die vorhandenen, verhältnismäßig spärlichen Fragmente zu einem geordneten Lehrgebäude zu vereinigen. — G. Teichmüller (Neue Studien zur Geschichte der Begriffe, Heft 1 u. 2). — Edm. Pfleiderer (Die Philos. d. Her. v. Eph. im Lichte der Mysterienidee, Berl. 1886). — A. Patin, Heraklits Einheitslehre, Münch. 1885. Heraklitische Beispiele 1. 2. Neubg. a. d. D. 1892/93. Parmenides im Kampfe gegen H. (JbbfklPh. SupplBd. 25, 1899). — Th. Gomperz, Zu H.s Lehre und den Ueberresten seines Werks, Wien 1887, und der betr. Abschnitt in „Griechische Denker", der zu den gelungensten Charakteristiken dieses Buches gehört. — Wolfg. Schultz, Studien zur antiken Kultur, Heft 1. Pythagoras und Heraklit. Wien 1905. — Von kleineren Abhandlungen mögen außer den im Text schon erwähnten noch angeführt werden A. Aall, Der Logos bei H. (Zeitschr. f. Philos. 106, 1895, S. 217 ff.), A. Brieger (NJbb. 1904, S. 686 ff. und Hermes 39, 1904, S. 182 ff.) und Em. Loew (Arch. 24, 1911, S. 1 ff. u. 343 ff.).

Die Fragmente des Herakleitos sind in mustergültiger Weise gesammelt und herausgegeben von J. Bywater (Oxf. 1877), ebenso von H. Diels (Berl. 1901, 2. Aufl. 1909) mit deutscher Uebersetzung.

19. Die Lehre des Herakleitos hat auf die spätere griechische Philosophie einen erheblichen Einfluß ausgeübt. Platon und die Stoiker legen dafür Zeugnis ab. Aber auch schon in der älteren Zeit hat sie in gewissem Sinne auf die Herakleitos zeitlich nahestehenden Pythagoreer gewirkt. Unter ihnen ist besonders Hippasos aus Metapont (Anfang des 5. Jahrh.) zu erwähnen. Seine Abhängigkeit von Herakleitos zeigt sich in der Bezeichnung des Feuers als Urprinzip der Welt und seiner auf dieser Grundanschauung aufgebauten Kosmologie. Seine Hauptbedeutung aber liegt auf dem Gebiete der Mathematik. Hier hat er die Konstruktion der Kugel aus den zwölf Fünfecken oder ihre Ähnlichkeit mit dem Dodekaeder gefunden und diese seine Entdeckung der pythagoreischen Sitte zuwider der Öffentlichkeit übergeben. Das scheint für die Pythagoreer der Anlaß zu einer Teilung ihrer Schüler in Mathematiker und Akusmatiker geworden zu sein, die darauf hinauskommt, daß diese nur mit den Lebensregeln der Schule bekannt gemacht wurden, ohne wie die Mathematiker auch ihre wissenschaftliche

[1] Fr. B 112.

Begründung zu erfahren.[1] Auch politisch hat Hippasos sich betätigt, und zwar in demokratischem Sinne.[2]

Hippasos' Lebenszeit ergibt sich aus seiner politischen Gegnerschaft gegen Demokedes aus Kroton (Fr. Hipp. A 5), der von 507/6 am Hofe des Dareios wirkte (vgl. G. Busolt, Griech. Gesch. II 25).

Von diesen herakliteisierenden Pythagoreern dürfte der krotoniatische Arzt Alkmaion beeinflußt sein, der ein Zeitgenosse des Hippasos ist. Der wohl mittelbar von Herakleitos übernommenen Lehre von der Vergänglichkeit alles Irdischen stellte er die Unveränderlichkeit der Himmelskörper gegenüber und begründete sie mit der Art ihrer Bewegung, die als kreisförmige stets zu ihrem Anfange zurückkehre.[3] Wie weit dabei das schon bei Herakleitos vorhandene Bild des in sich selbst zurücklaufenden Weltprozesses mitgewirkt hat, muß dahingestellt bleiben. Dieselbe ewige Bewegung schrieb Alkmaion dann aber auch der von allen tierischen durch den Besitz der Fähigkeit des Zusammenfassens oder der Vernunft unterschiedenen[4] menschlichen Seele zu und erklärte sie daher ebenfalls für unvergänglich, während er die Vergänglichkeit des Leibes aus seiner Unfähigkeit, Anfang und Ende zu verknüpfen, ableitete.[5] Doch ist auch er trotz der Ewigkeit der Seele von der Mangelhaftigkeit der menschlichen Erkenntnis verglichen mit der göttlichen überzeugt.[6] Das philosophisch Bedeutsame dieser Ausführungen ist darin zu sehen, daß unter dem Einfluß der Pythagoreer der Versuch gemacht wird, gewisse Dinge dem herakliteischen Flusse zu entziehen. Für die irdischen Dinge aber hält Alkmaion nicht nur daran fest, sondern übernimmt insbesondere für den menschlichen Körper auch des Herakleitos Lehre von den Gegensätzen. Die Gesundheit des Leibes läßt er aus der „Gleichberechtigung" der ihn konstituierenden Gegensätze bestehen, während die „Alleinherrschaft" eines von ihnen die Krankheit bewirken soll.[7] Von besonderer Bedeutung ist später seine Behandlung der Sinneswahrnehmung und des Erkenntnisprozesses geworden. Hier haben ihn seine Untersuchungen über die Struktur der Sinnesorgane und die Einsicht in ihren Zusammenhang mit dem Gehirn zu der Überzeugung geführt, daß die Empfindungen, die er im übrigen wie Herakleitos durch das Entgegengesetzte zustandekommen ließ, erst im Gehirn entstünden und hier dann auch aus der Empfindung die Erinnerung und weiterhin das dem Menschen mögliche Wissen sich bilde.[8]

Die Zeit des A. ist strittig. Da aber Aristoteles (met. 986 a 29 = Vors. Fr. 14 A 3) von ihm sagt: *ἐγένετο τὴν ἡλικίαν ⟨νέος⟩ ἐπὶ γέροντι Πυθαγόρᾳ* wird man ihn in den Anfang des 5. Jahrhunderts zu setzen haben. H. Diels, BerlAkSb. 1884 S. 353, setzt ihn etwa ein Menschenalter vor Empedokles. — M. A. Unna, De Alcmaeone Crotoniata eiusque fragmentis (in Petersens phil.hist. Stud., Hamb. 1832). — R. Hirzel, Zur Philosophie des A. (Hermes 11, 1876, S. 240 ff.). — J. Sander, Alkmaeon v. Kr. (Progr. Wittenb. 1893). — J. Wachtler, De Alcmaeone Crot., Lpz. 1896. — Die in mancher Hinsicht epochemachende Bedeutung des A. hat Th. Gomperz erstmals deutlich ans Licht gestellt, wiewohl er vielleicht etwas zu viel in ihn hineinlegt. Wilamowitz-Moellendorffs Zweifel „an dem Alter des Buches, das den Namen A.s trug" (Plat. I 707 1) ist sachlich kaum berechtigt.

20. In der Lehre des Herakleitos ist das wissenschaftliche Nachdenken mit der Entwicklung seiner Reflexionsbegriffe bereits so weit erstarkt, daß es

[1] Vgl. O. Casel, De phil. graec. sil. myst., 1919, S. 32 f.
[2] Vgl. Fr. Hipp. A 5 D.
[3] Vgl. Fr. Alkm. B 2 D.
[4] Fr. B 1 a. [5] Fr. B 2. [6] Fr. B 1.
[7] Fr. B 4. [8] Fr. A 5, 8, 11.

sich dem Sinnenschein und aller Autorität[1] mit schroffem Selbstbewußtsein als das allein Wahre gegenüberstellt.[2] In noch höherem Maße zeigt sich dieselbe Erscheinung bei der entgegengesetzten Lehre der eleatischen Schule.

Ihr wissenschaftlicher Stifter ist Parmenides von Elea (516/4—451/49). Die großartige Konzeption des Xenophanes von der Einheit und Einzigkeit der mit der Welt identischen Gottheit führt Parmenides zu der metaphysischen Frage nach dem Wesen dieses All-Einen. Diejenige Bestimmung aber, welche dabei in den Mittelpunkt gerückt wird, ist die des Seins. Was für Xenophanes nur ein Merkmal des qualitativ unbestimmt gelassenen All-Einen gewesen war, wird für Parmenides zu dessen Wesen.[3] Und zwar sind es zunächst Überlegungen rein rationalistischer Natur gewesen, durch welche der große Eleat dazu geführt wurde. Wenn Herakleitos seinen Urstoff als vernünftig bezeichnet und trotzdem von einem Bestehen aller Dinge aus Gegensätzen, aus Sein und Nichtsein gesprochen hatte, so ist Parmenides unter dem Eindruck dieser herakliteischen These[4] erstmals eine Ahnung des Satzes vom Widerspruch und des Problems vom Verhältnis zwischen Denken und Sein aufgegangen. Zweierlei kann man, so meint er, sich denken: entweder, daß etwas ist und daß es unmöglich nicht sein kann, oder aber, daß es nicht ist und daß es notwendig ist, daß es nicht existiert. Und die Entscheidung dieses Dilemmas, dessen Aufstellen deutlich die Ahnung des Satzes vom Widerspruch verrät, gibt ihm die Überzeugung an die Hand, daß sich alles Denken auf ein Seiendes bezieht, also ein Sein zu seinem Inhalt hat; ein Denken, das sich auf nichts bezöge, würde inhaltslos sein, kann also überhaupt nicht existieren. Kann aber das Nichtsein nicht gedacht werden, so kann es auch nicht existieren. Also bleibt nur das eine übrig, zu erklären, daß das Sein ist.[5] Und dieser Konsequenz kann man sich auch nicht dadurch entziehen, daß man wie die herakliteischen „Doppelköpfe" in allem ein beständiges Jagen annimmt und Sein und Nichtsein für dasselbe erklärt und auch wieder nicht für dasselbe. Nur unklares Schwanken und völlige Urteilslosigkeit kann zu solcher An-

[1] Fr. B 40, 57, 74, auch 28, A 23.

[2] Fr. B 1, 101.

[3] Die Bedingtheit der ganzen Argumentation des P. durch die Alleinheitslehre zeigen besonders Fr. B 2 f.

[4] Fr. B 6, 4 ff. Daß unter den „Doppelköpfen" *οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταὐτὸν νενόμισται κοὐ ταὐτόν* die Anhänger des Herakleitos gemeint sind, war trotz E. Zellers Widerspruch, namentlich auch infolge der scharfsinnigen, wenn auch etwas weitschweifigen Untersuchungen von Alois Patin, bereits ein stehender Glaubensartikel geworden, als er von neuem erschüttert wurde von A. Döring, der vielmehr die Pythagoreer als die Zielscheibe dieser Polemik angesehen wissen will (Gesch. d. griech. Phil. I 119: „Die eleatische Theorie in gegensätzlicher Haltung zum ältesten pythagoreischen System"). Diese Ansicht ist von mehreren namhaften Forschern wie H. v. Arnim und O. Gilbert angenommen worden, während E. Rohde die Frage unentschieden lassen wollte (Psyche II 159[3]). Doch ist es sicher, daß die Polemik sachlich weit besser auf Herakleitos paßt, während sie auf die Pythagoreer nur durch ziemlich künstliche Auslegung bezogen werden kann. Döring selbst räumt ein, daß, wenn Parmenides die pythagoreische Unterscheidung des Begrenzten und Unbegrenzten zu dem Unterschied von Sein und Nichtsein mache, darin eine kleine — uns will scheinen eine große — polemische Uebertreibung liege (a. a. O. 123). Ueberdies ist mit der Tatsache, daß Parm. Schüler des Pythagoreers Ameinias war und mannigfach pythagoreischen Einfluß in seinen Lehren erkennen läßt, eine so heftige und zentrale Polemik kaum vereinbar. Auch die chronologische Schwierigkeit verschwindet, sobald man Parmenides' Leben in der S. 43 begründeten Weise ansetzt.

[5] Fr. B 4, 7. 8 u. 5, 1 D.: *οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἐόν (οὐ γὰρ ἀνυστόν) οὔτε φράσαις, τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι.*

sicht führen.[1] Aus diesen Überlegungen, die ihren Kern in der Annahme einer völligen Korrelation von Denken und Sein besitzen, ergibt sich als Grundlehre der Eleaten, daß nur das Sein ist, oder daß das All-Eine des Xenophanes mit dem Sein zusammenfällt.

Mit diesem Satze wäre nun die Philosophie des Parmenides fertig, wenn nicht einerseits aus dieser Bestimmung sich eine Anzahl zunächst negativer (und nur auf disjunktivem Wege positiv zu formulierender) Prädikate des Seienden ergäben und andrerseits der Philosoph nicht das Bedürfnis empfunden hätte, seine These auch den naturphilosophischen Spekulationen gegenüber zu sichern.

Was das erste anlangt, so muß dem wie das All-Eine des Xenophanes in sich zusammenhängenden[2] Sein alle zeitliche und qualitative Verschiedenheit abgesprochen werden. Es ist ungeworden und unvergänglich — es war nicht und wird nicht sein, sondern ist voll und ganz in jedem Augenblicke. Es ist ferner in seinem ganzen Umfange qualitativ durchaus gleichartig und darum unteilbar. Als einzig ist es aber auch unbeweglich[3] und völlig bedürfnis- und mangellos; und als mangellos endlich muß es auch räumliche Vollkommenheit, d. h. Begrenztheit besitzen. Es gleicht deshalb der Masse einer wohlgerundeten Kugel, die von der Mitte nach allen Seiten hin gleich stark ist[4] — das All-Eine des Xenophanes. Von der durch die Abhängigkeit von Xenophanes bedingten Identifizierung des Seins mit dem Weltganzen abgesehen, hat Parmenides durch diese Bestimmungen den Begriff des Seins zu voller Klarheit und Schärfe ausgebildet.

Im Gegensatz zu Xenophanes ist sich nun aber Parmenides darüber klar, daß das aus dem Bedürfnisse der Welterkenntnis durch die begriffliche Überlegung gewonnene Prinzip sich dazu völlig untauglich erweist: dieser eleatische Seinsbegriff eignet sich zur Auffassung und Erklärung der empirischen Welt so wenig, daß er die letztere vielmehr überhaupt leugnet. Alle Vielheit und Verschiedenheit, alles Entstehen, Geschehen und Vergehen ist für Parmenides nur trügerischer Schein, — es sind bloße Namen, welche die Sterblichen aus Unkenntnis der Wahrheit gesetzt haben.[5] Den Ursprung dieses Scheins suchte der Eleat (ohne sich, wie es scheint, des Zirkels,

---

[1] Fr. B 6, 4 ff.

[2] Fr. B 8, 22 ff.: *οὐδὲ διαιρετόν ἐστιν, ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ὁμοῖον — — τῷ ξυνεχὲς πᾶν ἐστιν· ἐὸν γὰρ ἐόντι πελάζει.*

[3] Fr. B 8, 26. — Hier hat der Bewegungsbegriff des Xenophanes nachgewirkt.

[4] Fr. B 8. — Vers 4 lese ich mit Burnet 164 4: *ἔστι γὰρ οὐλομελὲς* und mit Brandis: *οὐδ' ἀτέλεστον*; vgl. Vers 42. — Zweifellos tritt Parmenides mit dieser Bestimmung der milesischen Lehre vom *ἄπειρον* in allen ihren möglichen Beziehungen entgegen und wenn er es als Kugel bezeichnet, so werden ihn dazu neben dem Vorgange des Xenophanes auch wohl pythagoreische Spekulationen über den vollkommenen Körper veranlaßt haben. Vgl. H. Diels, Parmenides 56. Diesen Wertgesichtspunkt scheint Melissos (vgl. § 24) fallen gelassen und sich damit wieder dem Anaximandros genähert zu haben.

[5] Fr. B 8, 38: *τῷ πάντ' ὄνομ(α) ἔσται ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ . . ὄνομα* in prägnantem Sinn als Gegensatz zur *ἀλήθεια*. Die Dielssche Fassung und Uebersetzung des Wortes *ὄνομα* wird von Wolfg. Schultz (Altjonische Mystik I 274) als verfehlt verworfen. Seine eigene Deutung ist nur zu verstehen im Zusammenhang seiner ganzen originellen und interessanten, aber im ganzen zweifellos unzutreffenden Auffassung des parmenideischen Systems. Ihm ist P. ein Mystiker und er findet sein System nach dem Muster orphischer Spekulation in Triaden gegliedert. Die höchste Trias ist die von Sagen, Denken und Sein und sie findet er zusammengefaßt in dem Wort oder Logos. Während dieser mit der Wahrheit sich deckt, entsprechen die Namen den Meinungen.

in den er sich damit verstrickte, bewußt zu werden) in der sinnlichen Wahrnehmung, vor deren Trug er warnte, und mit viel schärferer Zuspitzung (obschon in ganz entgegengesetzter Begründung) als Herakleitos erklärte er, daß nur in dem fest und sicher urteilenden Verstande,[1] niemals aber in den ziellos umherschweifenden und von allen möglichen Empfindungen durchrüttelten[2] Sinnen Wahrheit zu suchen sei. Seine Ontologie stellt einen vollbewußten, alle Erfahrung ausschließenden und ihren Inhalt sogar verneinenden Rationalismus dar.

Doch ist sich Parmenides über den bedenklichen Eindruck, den seine Stellungnahme machen mußte, nicht im Unklaren gewesen. Gerade deshalb hielt er es für unumgänglich, seinen Schülern auch noch eine physikalische Theorie an die Hand zu geben, die den Zweck hat, sie auch mit den Ansichten der Naturphilosophie bekannt zu machen und sie durch diese Ergänzung der Lehre der Wahrheit durch die Lehre der Meinung auf eine solche Stufe der Einsicht zu erheben, daß ihnen niemand den Rang ablaufen könne.[3] Um dieser Absicht willen begnügt er sich aber auch nicht damit, diese in seinen Augen rein fiktive Naturphilosophie im Anschluß an eines der früheren Systeme darzustellen, sondern bemüht sich, ihr unter Benutzung mehrerer von ihnen die Gestalt zu geben, die sie s. E. bei gründlichster Durchforschung aller einschlägigen Fragen besitzen müßte.[4] Dabei geht er wie Anaximandros, Herakleitos und die herakliteisierenden Pythagoreer[5] von Gegensätzen aus und findet sie in dem Dünnen und Dichten, dem Leichten und Schweren oder, noch konkreter, in Feuer und Erde. An Masse gleich (Anaximandros) sollen sie das Wesen aller Dinge in der Welt ausmachen.[6]

---

[1] Er spricht von *Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμες ἦτορ* (1, 29), stellt den *λόγος* den unsicheren und unklaren Sinnen gegenüber (1, 35 f.) und läßt dem *νοῦς* das Ferne *βεβαίως* nahetreten (2, 1).

[2] Fr. B 1, 35 f.

[3] B 8, 60 f.: *τόν σοι ἐγὼ διάκοσμον ἐοικότα πάντα φατίζω, ὡς οὐ μή ποτέ τίς σε βροτῶν γνώμη παρελλάσῃ.*

[4] B 1, 31 f. — Der zweite Teil des Gedichts hat vielfache Deutung erfahren. Während einige Forscher seinen hypothetischen oder phänomenologischen Charakter betonen wie Windelband und Th. Gomperz, sieht H. Diels darin nichts als „eine kritische Uebersicht über die strittigen Ansichten der bisherigen Denker" (Parm. 63) und wieder andere wollen auch die hier ausgesprochenen Lehren als die wirkliche Meinung des P. angesehen wissen, am entschiedensten Ed. Meyer (IV 227), oder doch eine innere Vermittlung zwischen beiden Teilen nachweisen, wie namentlich E. Kühnemann (Die Grundlehren der Philosophie, S. 75: Der erste Teil ist Kritik und kritische Grundlegung, der zweite Erklärung, das Ganze eine Konzeption und Durchführung) und W. Schultz (s. S. 41 5). Alle Versuche, dem P. die Annahme einer notwendigen Verbindung des Scheins mit dem Sein zu vindizieren (vgl. a. K. Lincke im Philol. 65 (19) 1906, S. 472 ff.), laufen aber Gefahr, den scharfen Gegensatz zwischen Herakleitos und Parmenides zu verwischen und die Polemik des letzteren unerklärlich zu machen. Das Richtige dürfte sein, daß es sich für P. um eine bloße Fiktion handelt (vgl. Vaihinger, Die Philos. des Als-Ob S. 237), dazu bestimmt, die auf die eigenartige Seinslehre hingewiesenen Schüler durch Aufklärung über die im Grunde verfehlte Naturphilosophie vor Ueberraschungen zu bewahren und sie dadurch vor dem Abfall von der „Wahrheit" zu schützen.

[5] A. Patin meint, daß P. im Grundplan des *διάκοσμος* dem Herakleitos, in seiner konkreten Ausgestaltung meist den Pythagoreern folge und die beiden Systeme zu verbinden suche. Mehr die Analogie zum Pythagoreismus betont H. v. Arnim (Die europ. Philosophie S. 127): An die Stelle der pythagoreischen Zweiheit „Begrenztes und Unbegrenztes" setzt er Feuer und Erde usw. Wichtiger als beide scheint aber Anaximandros für Parmenides' Physik gewesen zu sein. Vgl. A 1—4. Ueberweg-Praechter[11] S. 99.

[6] B 9, 3 u. 4: *πᾶν πλέον ἐστὶν ὁμοῦ φάεος καὶ νύκτος ἀφάντου ἴσων ἀμφοτέρων.*

Was uns außer diesen Grundzügen seiner Lehre vom Scheinsein an Einzelheiten vorliegt, ist wenig. Beachtung verdient aus historischen Gründen allein die Übernahme der astronomischen Theorie des Anaximandros, dessen Räder bei Parmenides als Kränze wiederkehren; ferner die wohl durch alte theogonische Dichtungen mitbestimmte Annahme einer den ganzen Weltprozeß leitenden Göttin, der *Δίκη* des Anaximandros, der die von ihr geschaffenen Götter, an erster Stelle der alles verbindende Eros, dabei hilfreiche Hand leisten sollten, wobei allerdings zu berücksichtigen ist, daß Parm. seiner rationalistischen Auffassung zufolge in diesen Göttern nichts weiter als Naturkräfte gesehen hat;[1] sodann der jedenfalls aus den Kreisen der Pythagoreer übernommene Gedanke von der himmlischen Herkunft der Seele und ihrer Wanderung; auch die Vorstellung, daß bei der Entstehung der Menschen zuerst Teile von ihnen aus der Erde hervorgekommen seien, die sich erst später zu ganzen Körper zusammengefunden hätten, und endlich die Behauptung, daß auch in den Sinnen die Elemente gemischt seien und von der Art der Mischung die Qualität der Vorstellung und des Denkens abhänge, sowie die damit verbundene und derjenigen Herakleitos' gerade entgegengesetzte Lehre, daß das Erkennen durch das Gleiche zustande komme. Damit hängt die ganz singuläre Behauptung zusammen, daß auch der Tote noch eine gewisse Empfindung habe, aber nur für das Dunkle, Kalte, Lautlose. Aber das alles wird mit Recht ziemlich allgemein als nicht besonders originell und wissenschaftlich bedeutend angesehen. Neuerdings freilich wird die Bedeutung des Parmenides für die Physik wesentlich höher gewertet (O. Gilbert a. a. O.; H. Berger erklärt ihn für den Begründer der Geographie der Erdkugel). Aber auch, wenn man seine Lehre von der Identität des Denkens und Seins nicht im Sinne Kants und des Neukantianismus auffaßt, ja wer ihn sogar wie J. Burnet (208) zum Vater des Materialismus macht, kann doch nicht leugnen, daß die logische Abstraktion und die Begriffsdialektik so sehr seine wahre Originalität und Größe ausmacht, daß wir ein lebendiges Interesse an der wissenschaftlichen Erklärung der empirischen Welt und eine hervorragende Befähigung zu selbständiger physikalischer Forschung bei ihm nicht erwarten dürfen.

Wohl bei keinem der vorsokratischen Philosophen kommt es uns so schmerzlich wie bei Parmenides zum Bewußtsein, daß unsre Kenntnis und Auffassung ihrer Ansichten, so wie sie uns überliefert sind, eine höchst lückenhafte und fragwürdige ist. Man muß daher von dem einzelnen, das zum großen Teil zweifelhaft und vieldeutig ist, sich immer wieder zurückziehen auf das zweifellos Sichere, die unterscheidende Grundanschauung, den philosophischen Hauptgedanken; und daß dies bei Parmenides groß und bewundernswert genug ist, um ihn einem Herakleitos ebenbürtig an die Seite zu stellen, kann niemanden entgehen, auch wenn er nicht wüßte, wie hoch Platon den „großen" Parmenides geschätzt hat.

Ueber die Lebenszeit des Parmenides sind die Ansichten immer noch geteilt. Wenn man an der Geschichtlichkeit der Mitteilung Platons festhält, daß P. im Alter nach Athen gekommen sei, wo ihn der junge Sokrates gesehen habe (Theaet. 183e; vgl. den Dialog Parmenides 127b und Soph. 217c), so wäre P. etwa um 515 geboren (vgl. Burnet-Schenkl 155), könnte also auch eher von Herakleitos gewußt haben, als er sein Gedicht abfaßte.

[1] A 20.

Schenkt man jedoch der Angabe des Diogenes Laert. (IX 23) Glauben, der die ἀκμή des P. in die 69. Olymp. (504—500) setzt, so fiele seine Geburt etwa um 540 v. Chr. Er stammte aus vornehmer Familie, und sein Umgang mit den Pythagoreern ist gut bezeugt,[1] andrerseits aber auch seine Bekanntschaft mit Xenophanes,[2] mit dem er die Richtung der wissenschaftlichen Genossenschaft in seiner Vaterstadt Elea bestimmt hat. Auch auf das politische Leben dieser neugegründeten Stadt übte Parmenides einen entscheidenden Einfluß aus,[3] wie er denn überhaupt als ein ernster, bedeutender, sittlich hoher Charakter geschildert wird.[4] Seine Schrift ist um 470 oder etwas später, nach andern um 480, geschrieben; sie ist die Antwort auf diejenige des Herakleitos und zugleich die Anregung für die bald darauf sich entwickelnden Lehren von Empedokles, Leukippos und Anaxagoras. In gebundener Rede zeigt sie eine einzigartige Verquickung von abstrakter Gedankenentwicklung und poetisch-plastischer Phantasie.[5] Von den erhaltenen Fragmenten entfällt der größere Teil auf den ersten, ontologischen Abschnitt des Gedichts, das vielleicht auch περὶ φύσεως betitelt war (H. Diels, Parmenides' Lehrgedicht griechisch und deutsch, Berl. 1897). — Aus der Literatur über die Lehre des P. mag angeführt werden: P. Tannery, La physique de P. (Revue philos. 1884, II 264 ff.). — A. Baeumker, Die Einheit des Parmenideischen Seienden (JbbfPh. 133, 1886, S. 541 ff.). — A. Döring, Das Weltsystem des P. (Zeitschr. f. Philos. 104, 1894, S. 162 ff.). — H. Berger, Die Zonenlehre des P. (BSächsGW. Bd. 47, 1895, S. 57 ff.). — A. Patin s. bei Herakleitos. — H. Kösters, Das parmenid. Sein im Verh. zur platon. Ideenlehre, Progr. Viersen 1901. — G. Schäfer, Die Philosophie des H. von Ephesus und die moderne Heraklitforschung, Lpz. u. Wien 1902. — O. Gilbert, Die δαίμων des P. (Arch. 20, 1907, S. 24 ff.). — Bruno Pressler, Die metaphys. Anschauungen Heraklits, Progr. Magd. 1908. — K. Reinhardt, P. und die Gesch. der griech. Philos. (Bonn 1916). — W. Kranz, Ueber Aufbau und Bedeutung des parm. Gedichts (BerlAkSB. 1916).

Der Grundcharakter der eleatischen Philosophie besteht in der einseitig logischen Betrachtung des denknotwendigen Begriffs des Seins, der für sich allein zur Erfassung und Erklärung der empirischen Wirklichkeit nicht ausreicht. Ihr gegenüber steht die herakliteische These, die gerade das unaufhörliche Werden als das dem Wirklichen wesentliche Merkmal bezeichnet. Die eine dieser Lehren ist rein ontisch, sie kennt nur das eine ungewordene und unveränderliche Sein und leugnet die Realität der Vielheit und des Geschehens, ohne auch nur ihren Schein zu erklären; die andere ist wesentlich genetisch, sie überspannt den Eindruck des Geschehens, ohne dem Bedürfnis nach einer Anknüpfung desselben an ein beharrliches Sein ausreichend Genüge zu tun. Aber der Begriff des Seins ist ein denknotwendiges Postulat, und das Geschehen ist eine nicht fortzuleugnende Tatsache. Darum erwächst aus dem Gegensatze dieser beiden Lehren für die hellenische Wissenschaft die immer klarere Erkenntnis der Aufgabe, welche in unbestimmter Weise schon dem ersten Entwurf des Begriffs der ἀρχή zugrunde lag: aus dem Sein das Geschehen zu erklären.

4. Der Kampf um die Naturphilosophie.

Allerdings vollzieht sich die Lösung dieser Aufgabe nicht eigentlich als eine bewußte und beabsichtigte Vermittlung zwischen Parmenides und Herakleitos, vielmehr ist es in erster Linie die ganz unherakliteische Berufung auf die Sinne, welche die folgenden Versuche leitet und sie im all-

[1] Diog. L. IX 21 (A 1). Strabon 27, 1, 1 (A 12).

[2] Arist. Met. 986 b 22 (A 6).

[3] Diog. L. IX 23 nach Speusippos (A 1).

[4] Plat. Theaet. 183 e; vgl. Soph. 237 a und Parm. 127 b.

[5] Da diese jedoch nur in der berühmten Vision, welche die Einleitung bildet, zum Vorschein kommt und zu der poesielosen Trockenheit alles Folgenden in auffallendem Gegensatz steht, so hat H. Diels es einleuchtend gemacht, „daß die Konzeption der Himmelsreise samt den einzelnen Details nicht originell empfunden oder erfunden ist, sondern auf der ekstatischen Poesie der vorangehenden Reformationsepoche beruht“ (Parm. 21).

gemeinen als Angriffe der ihrer empirischen Bedingtheit sich bewußt werdenden Naturphilosophie gegen die rein rationalistische Metaphysik des Parmenides charakterisiert. Sofern sich dagegen aber die Anhänger des Parmenides zur Wehr setzen und in ihrem Kampfe gegen die Naturphilosophie zuletzt sogar aus dem Lager ihrer metaphysischen Gegner Unterstützung erhalten, charakterisiert sich die ganze nächste Periode als ein Kampf um die Naturphilosophie.

Folgender Weg aber bot sich für die Lösung der neuen Aufgabe dar. Die Unfähigkeit des eleatischen Seinsbegriffes zur Erklärung der empirischen Vielheit und Veränderlichkeit der Erscheinungen beruhte wesentlich auf seinen Merkmalen der Einzigkeit und der räumlichen Bewegungslosigkeit. Verzichtete man auf diese, so konnte man um so mehr an den anderen Merkmalen der Ungewordenheit, Unzerstörbarkeit und qualitativen Unveränderlichkeit festhalten, um aus einer Mehrzahl des Seienden mit Hilfe der räumlichen Bewegung das Geschehen und die Veränderung zu erklären. In dieser Richtung bewegen sich die Lehren des Empedokles, Leukippos und Anaxagoras. Gemeinsam ist ihnen der Pluralismus der Substanzen und die mechanistische Erklärungsweise, wodurch Entstehen, Veränderung und Vergehen der empirischen Dinge lediglich aus den Bewegungen dieser an sich unveränderlichen Substanzen abgeleitet werden sollen, und in dieser Hinsicht bilden sie den Gegensatz zu dem hylozoistischen Monismus der Milesier. Voneinander wiederum unterscheiden sich diese drei Systeme teils bezüglich der Anzahl und Qualität der Substanzen, teils durch die verschiedene Auffassung ihres Verhältnisses zur Bewegung und zur bewegenden Kraft.

21. Der erste und unvollkommenste dieser Versuche ist derjenige des Empedokles (492—432). Er geht ausdrücklich von der auch in ihrer Begründung übernommenen These des Parmenides, daß es ein Entstehen und Vergehen im eigentlichen Sinne nicht geben könne, zugleich aber von dem Bestreben aus, die durch die Wahrnehmungen der Sinne, von denen ihm jeder, wenigstens so weit er klare und deutliche Empfindungen liefert, auf seinem Gebiete als vollberechtigte Quelle der Erkenntnis gilt,[1] dargebotene Tatsache des scheinbaren Entstehens und Vergehens zu erklären, und findet diese Erklärung darin, daß jedes, wie auch er mit Parmenides annahm, nur von den Menschen so genannte Entstehen als eine Mischung und jedes Vergehen als Entmischung ursprünglicher Stoffe anzusehen sei.[2] Diese Grundstoffe nennt er die *ῥιζώματα πάντων*. Ihnen, oder deutlicher gesprochen, den sehr kleinen Teilen, aus denen sie bestehen, kommen also die Prädikate der Unentstandenheit, Unvergänglichkeit und Unveränderlichkeit zu, sie sind das ewige Sein des Parmenides, und aus ihrer räumlichen Bewegung, vermöge deren sie sich in verschiedenen, nach Zahlen geordneten[3] Verhältnissen miteinander mischen, und die er wie Parmenides von der völligen Gleichmäßigkeit des Seins überzeugt und darum Gegner

[1] Fr. B 4, 9 ff.

[2] Fr. B 8 (D): *φύσις οὐδενός ἐστιν ἁπάντων θνητῶν, οὐδέ τις οὐλομένου θανάτοιο τελευτή, ἀλλὰ μόνον μῖξίς τε διάλλαξίς τε μιγέντων ἐστί, φύσις δ' ἐπὶ τοῖς ὀνομάζεται ἀνθρώποισιν.* Vgl. den Terminus *νόμος* 9, 5 und Parmenides Fr. B 8, 38 (s. oben S. 41 5).

[3] Vgl. bes. Fr. B 96. Hier liegt ohne Frage pythagoreischer Einfluß vor.

der Existenz eines Leeren als ein Durcheinanderlaufen bezeichnet, soll die Mannigfaltigkeit und der Wechsel der Einzeldinge erklärt werden.

Empedokles hat demnach zuerst den für die Entwicklung der Naturerkenntnis so wichtigen Begriff des Elementes aufgestellt, als des in sich gleichartigen, qualitativ unveränderlichen, faktisch nicht weiter teilbaren und nur wechselnden Bewegungszuständen zugänglichen Stoffs, und er gewann ihn augenscheinlich durch das Bestreben, den parmenideischen Seinsbegriff für die Naturerklärung brauchbar zu machen. Auch die, zwar weniger glückliche, aber historisch ebenso wirksame Ansicht von der Vierzahl der Elemente (Erde, Wasser, Feuer, Luft) geht wohl auf ihn zurück.

Die Wahl dieser vier Grundstoffe entsprang bei Empedokles keiner systematischen Betrachtung, wie sie später Aristoteles, durch den diese Lehre fixiert und zu einem Gemeingut der gesamten Literatur wurde, begründend hinzugefügt hat, sondern, wie es scheint, einer gleichmäßigen Berücksichtigung der vorangegangenen naturphilosophischen Theorien: Wasser, Luft, Feuer fanden sich als Urstoffe bei den Ioniern, die Erde in der hypothetischen Physik des Parmenides. An die letztere erinnert es außerdem, daß Empedokles auch wieder die vier Elemente gewissermaßen auf zwei reduzierte, indem er das Feuer den drei anderen zusammen gegenüberstellte.[1] Dennoch behält die Vierzahl der Elemente etwas Willkürliches und eben damit Unreifes, wie das auch aus der nur oberflächlichen Charakteristik sich ergibt, welche der Agrigeutiner für die einzelnen gab.[2]

Diese vier Elemente bilden nun aber für Empedokles nur das Material, aus welchem der Weltenbau entsteht. Da er sie nach Art des parmenideischen Seins als an sich unveränderliche Substanzen betrachtet, so kann in ihnen selbst kein Grund der Bewegung, kein Antrieb zur Vermischung und Entmischung enthalten sein. Er bedarf also neben den vier Grundstoffen zur Erklärung der Welt noch einer Ursache der Bewegung oder einer bewegenden Kraft, und hierin tritt erst der ganze Gegensatz des Empedokles gegen den Hylozoismus der Milesier zutage: er ist der erste, in dessen Lehre Kraft und Stoff als gesonderte Weltpotenzen auseinandertreten. Wenn er jedoch diesen Dualismus in das wissenschaftliche Denken der Griechen einführte, so geschah dies noch keineswegs in rein begrifflicher, sondern in mythisch-poetischer Form, indem er als die beiden Weltkräfte, welche, in jeder Hinsicht gleichberechtigt, die Mischung und Entmischung der Weltstoffe hervorrufen, Liebe und Haß bezeichnete.

Mythisch und poetisch ist dabei nicht nur die personifizierende Bezeichnung — welche Empedokles übrigens, ebenso wie Parmenides in seinem Lehrgedicht, auch auf die Elemente ausgedehnt hat, indem er sie mit den Göttern identifiziert und Dämonen nannte. —, sondern auch die in anschaulichen Momenten hangen bleibende, nicht zu begrifflicher Klarheit entwickelte Vorstellung. — Daraus, daß E. sowohl die vier Elemente[3] als auch die zwei be-

---

[1] Arist. Met. 985 a 32 (Vorsokr. fr. A 37). — De gen. et corr. 330 b 19 (Vorsokr. fr. A 36): *συνάγει δὲ καὶ οὗτος εἰς τὰ δύο· τῷ γὰρ πυρὶ τἆλλα πάντα ἀντιτίθησιν.* — Genauer noch sucht O. Gilbert, der die empedokleische Elementenlehre besonders eingehend untersucht hat, das Verhältnis der vier Elemente zu bestimmen, indem er Feuer und Luft einerseits, als die gemeinsamen Träger des Warmen und Trockenen, den beiden anderen als den kalten und feuchten gegenüberstellt und geradezu Feuer und Wasser als die Grundelemente betrachtet (Meteorol. Th. 119. 341[1]). Wenn er dann aber wieder das Feuer das höchste, eigentlich schaffende Element nennt (111), so ist dies nur möglich unter Preisgabe der herrschenden Auffassung, nach welcher Empedokles den Elementen selbst keinerlei selbständige Bewegungskraft beigelegt hat.

[2] Vgl. E. Zeller I[5] 763.

[3] Die vier Götter, welche E. — in der Regel wenigstens — den vier Elementen entsprechen läßt, sind Zeus, Hera, Hades (*Αἰδωνεύς*) und Nestis (eine sizilische Lokalgöttin). Während über die Identität der letzteren mit dem Wasser kein Zweifel herrscht, sind bezüglich der drei anderen die verschiedensten Meinungen vertreten: den unsichersten Stand hat Aidoneus, der bald mit der Erde, bald mit der Luft, ja sogar (G. Thiele

wegenden Kräfte, *φιλότης* und *νεῖκος*, gelegentlich mit Götternamen belegt, könnte man schließen, was manche aus einzelnen Andeutungen in den Fragmenten (z. B. 17, 20 *καὶ Φιλότης ἐν τοῖον, ἴση μῆκός τε πλάτος τε*) und besonders aus späteren Berichten (Arist. de gen. et corr. 314 a 16; Simpl. phys. 25, 21) entnommen haben, daß nämlich E. Liebe und Streit auch als räumliche, stoffliche Wesen, also gleichsam als zwei weitere *ἀρχαί*, betrachtet habe, so daß man also bei ihm nicht von einem Dualismus von Stoff und Kraft reden könnte (so namentlich P. Tannery und neuerdings auch J. Burnet S. 267; vgl. A. Döring S. 203). Jedoch das Charakteristische der empedokleischen Lehre ist eben die Unterscheidung bewegender und belebender Kräfte vom toten Stoff (vgl. W. Kinkel Anm. S. 42). — Daß E. gerade zwei, und zwar zwei konträre Bewegungskräfte angenommen hat, erklärt sich nicht bloß aus dem theoretischen Bedürfnis, für die entgegengesetzten Vorgänge der Mischung und Entmischung verschiedene Ursachen aufzustellen, sondern soll wohl zugleich auch den Unterschied des Guten und Schlechten erklären und kann als erstes Zeichen des Eindringens der Wertbetrachtung in die Naturtheorie angesehen werden (fr. 17, 19: *Νεῖκός τ' οὐλόμενον* etc.; 21, 21 ff. und hiernach wohl richtig Arist. Met. 984 b 32 ff.: *φιλίαν εἰσήνεγκε καὶ νεῖκος, ἑκάτερον ἑκατέρων αἴτιον τούτων*).

Wie nun Empedokles von diesen Voraussetzungen aus, d. h. aus den beiden Faktoren der Elemente und der bewegenden Kräfte, die Entstehung und Entwicklung der Welt erklärte, ist im einzelnen noch vielfach strittig. Unbedingt sicher ist, daß er die ganze Entwicklung auf einen Streit der beiden bewegenden Kräfte um den Stoff zurückführte, in dem wegen ihrer Gleichberechtigung bald die Liebe und bald der Haß den Sieg davontragen sollte.[1] Darum erklärte er, daß zu einer Zeit alles durch den Haß in die Elemente getrennt und die Liebe bis ins Zentrum der Welt zurückgedrängt, zur andern durch die Liebe alles zur Einheit zusammengeschlossen und der Haß bis an die äußersten Grenzen getrieben sei. In diesem Zustande begegnet uns bei ihm das Sein des Parmenides wieder. Er beschreibt ihn daher als eine überall sich selbst gleiche, völlig undifferenzierte und qualitätslose, in sich ruhende Kugel.[2] Dadurch aber, daß er in sie den an die Grenze der Welt zurückgetriebenen Haß wieder hereintreten läßt, beginnt eine neue Entmischung der Elemente (II. Periode), die schließlich zur völligen Sonderung derselben führt (III. Periode), worauf dann vom Zentrum her wieder die *φιλότης* eingreift mit ihrer Verbindung des Ungleichartigen (IV. Periode), bis schließlich der Zustand des Sphairos wieder erreicht ist. Eine Welt der Einzeldinge gibt es hiernach in dem ewigen Weltprozesse nur in der zweiten und vierten Periode, während die erste und dritte als akosmische Zustände erscheinen. Da aber das vordringende Prinzip in den beiden kosmischen Zuständen ein anderes ist, so unterscheidet Empedokles auch zwei Arten von Welten, solche des Hasses und solche der Liebe.[3]

Es mag zweifelhaft erscheinen, ob Aristoteles auch den Zustand der Herrschaft des Hasses mit Recht einen Zustand der Ruhe nennt (Arist. phys. 250 b 26: *κινεῖσθαι μὲν ὅταν ἡ φιλία ἐκ πολλῶν ποιῇ τὸ ἓν ἢ τὸ νεῖκος πολλὰ ἐξ ἑνός, ἠρεμεῖν δ' ἐν τοῖς μεταξὺ χρόνοις*, vgl. ib. 252 a 7 [Vors. A 38]). Nach Fr. B 35, 3 scheint ihn E. eher als einen Wirbelzustand angesehen zu haben. So urteilt auch H. v. Arnim (Die Weltperioden bei E., Festschrift Th. Gomperz, 1902, S. 16 ff.). Doch muß man an der ewigen Wiederholung des Weltprozesses festhalten.

Mit diesen durch den Herrschaftswechsel von *φιλία* und *νεῖκος* bewirkten vier Perioden haben wir aber sozusagen nur das Gerüste des empedokleischen Weltbildes. Über die Ausfüllung desselben, speziell in den beiden kosmischen Phasen, besitzen wir keine hinreichend deutlichen und bestimmten Angaben,

---

im Herm. 32, 1897) mit dem Feuer identifiziert wird. Am wahrscheinlichsten ist es, daß Zeus das Feuer (oder den Aether), Hera die Erde und Aidoneus die Luft darstellt. — Vgl. Kranz, Herm. 47 (1912) S. 23.

[1] Fr. B 17, 27 ff., 26, 1 ff., 30.

[2] Fr. B 27 ff.

[3] Vgl. fr. B 30 f., 35.

und es gehen deshalb auch die Ansichten stark auseinander. Doch sprechen die Fragmente über die Entstehung der Organismen,[1] die, wenn sie auf dieselbe Phase bezogen werden, völlig unvereinbar sind, jedenfalls dafür, daß er in beiden Phasen eine mit allen Dingen versehene Welt angenommen hat, wie es seine prinzipielle Auffassung des Weltprozesses als eines Streites zwischen Liebe und Haß, als eines Zusammenwirkens beider Kräfte, so wie so nahelegt. Zur Bildung des Kosmos freilich hat er noch ein weiteres Moment benutzen müssen. Aus dem Streit um den Stoff konnte schwerlich eine geordnete Welt entstehen, vielmehr blieb dabei alles dem Zufall, d. h. der blinden Notwendigkeit, überlassen. Oft genug hebt Empedokles diese Seite des Weltgeschehens hervor. Zufällig stößt z. B. die Luft bald mit diesem und bald mit jenem Elemente zusammen, und zufällig ist es auch, daß sich Feuer nicht nur am Himmel, sondern auch in der Erde befindet.[2] Aber ein bestimmt gegliederter Weltbau, in dem jedes der Elemente im ganzen als eine zusammenhängende Masse auftrat, ließ sich so nicht gewinnen. Darum nimmt er, gestützt auf die Verbindung der Elemente im Zustande des Sphairos, die Annahme hinzu, daß die Teile jedes Elementes miteinander befreundet sind und zueinander hinstreben.[3] So läßt er die Welt, der er die Form eines aufrecht stehenden Eies gab,[4] mit ihren verschiedenen Sphären entstehen. Zur Erklärung der Mischung der Elemente und ihrer Wechselwirkung überhaupt aber benutzt er in erweiterter Form die von Alkmaion zur Erklärung der Sinnesempfindungen angenommene Lehre von den Poren in Verbindung mit der auf Herakleitos zurückgehenden Annahme beständiger Ausflüsse (ἀπορροαί) von allen Dingen. Er behauptet, daß Mischung und Wechselwirkung dann stattfänden, wenn die Ausflüsse des einen den Poren des andern angepaßt seien.[5]

Im besonderen zeigt Empedokles in starker Abhängigkeit von Parmenides' naturphilosophischer Fiktion hoch entwickelte astronomische Vorstellungen über die Beleuchtung des Mondes durch die Sonne, die Finsternisse, die Schiefe der Ekliptik usw., und ebensoviele interessante meteorologische Hypothesen (s. die eingehenden Darlegungen bei O. Gilbert, Die meteorolog. Theorien). Besonders zu erwähnen ist seine Erklärung der Entstehung der Berge aus einem gewaltsamen Emporgehobenwerden der Erde durch das zufällig in ihr Inneres geratene und nach dem ihm gleichen Himmel strebende Feuer. Er ist dadurch im Gegensatz zu Xenophanes der erste Vertreter des geologischen Vulkanismus geworden.

Ein hervorragendes Interesse wandte Empedokles der organischen Welt zu. Die Pflanzen betrachtet er als erste Organismen und als beseelt wie die Tiere: in einzelnen Bemerkungen, worin er ihre Fruchtbildung mit der tierischen Zeugung, ihre Blätter mit Haaren, Federn und Schuppen verglich, zeigen sich erste Anfänge einer vergleichenden Morphologie. Auch zahlreiche physiologische Beobachtungen sind von ihm überliefert, besonders aber die von Parmenides beeinflußten Überlegungen über die erstmalige Entstehung der Organismen, mit denen er sich das Bestehen der jetzt

[1] Fr. B 57 und 62.

[2] Fr. B 52 f., A 48.

[3] Fr. B 22, 1 ff., 62, 6, vgl. 37. — Daß damit eine gewisse hylozoistische Auffassung der Elemente, wie sie namentlich Th. Gomperz vertritt, in seine Theorie hineinkommt, ist nicht zu leugnen. Keineswegs werden aber damit, wie Windelband meinte (vgl. 3. Aufl. 60₁), die Kräfte der Liebe und des Streites zu bloßen Puppen oder Dekorationsfiguren. Sie bleiben die eigentlich bewegenden Kräfte, die aber allein die Ordnung der Welt nicht zu erklären vermögen.

[4] Fr. A 50.

[5] Fr. A 87, 92, B 89. — Daß E. die Porenlehre von Alkmaion übernommen hat, betont auch Diels, BerlAkSb. 1884 S. 354. Vgl. Kranz, Herm. 47 (1912) S. 26.

lebenden durch ein Überleben der zweckmäßigen Formen aus der ganzen Masse der im Streit zwischen Liebe und Haß zufällig entstandenen Bildungen erklärte.[1]

Von dieser rein mechanischen Entstehung nahm er auch den Menschen[2] nicht aus, über dessen physiologische Funktionen der auch medizinisch interessierte Philosoph zahlreiche interessante Einzelhypothesen aufstellte. Eine Hauptrolle spielt dabei das Blut, das ihm der eigentliche Träger des Lebens war und in dem er auch den Sitz des Denkens[3] sehen zu dürfen glaubte. Da er aber wohl auf Grund seiner Lehre von der Verwandtschaft der Teile jedes Elements mit Parmenides der Ansicht war, daß alles Erkennen durch das Gleiche vor sich gehe,[4] so nahm er an, daß im Blute die vollkommenste Mischung seiner Prinzipien vorhanden sei. Von dem Grade ihrer Vollkommenheit sollte dann nicht nur der geistige Zustand eines Menschen überhaupt abhängen, sondern auch jede spezifische Begabung auf der besonders günstigen Mischung des Blutes in einem bestimmten Organe wie Hand oder Zunge beruhen. Auf dieselbe Weise wollte er aber auch die mit den Empfindungen verbundenen Gefühle erklären. Lust sollte durch die Einwirkung gleicher und Unlust durch die ungleicher Ausflüsse zustandekommen. Und die Begierde endlich suchte er von derselben Annahme aus zu verstehen, wenn er sie aus dem Fehlen gewisser Elemente im Körper ableitete und als das Streben nach den diesen fehlenden gleichen bestimmte. Besonders interessant ist es, daß er auch den Prozeß der Wahrnehmung sowie die Beschränktheit jedes Sinnes auf bestimmte Empfindungen mit Hilfe seiner allgemeinen Theorie der Poren und Ausflüsse zu erklären suchte. So viel Interessantes aber die Sinnesphysiologie und Wahrnehmungslehre des Empedokles bietet, so läßt sich doch von einer eigentlichen Erkenntnistheorie bei ihm nicht reden. Seine Anerkennung der Sinne macht ihn noch nicht zum Sensualisten, er benutzt ihre Daten, soweit sie klar sind, nur als Ausgangspunkt für die Überlegungen des Geistes, der allein in das Wesen der Welt einzudringen vermag.[5] Von Skeptizismus gar kann bei ihm keine Rede sein. Einzelnen skeptisch klingenden Äußerungen[6] stehen so selbstbewußt klingende Erklärungen gegenüber, daß man eher der Vermutung Raum geben kann, er habe durch den Hinweis auf die Beschränktheit menschlichen Wissens im allgemeinen nur die Bedeutung seiner Leistung hervorheben wollen.[7]

Seine Naturphilosophie legt er nun dem zugrunde, worauf es ihm vor allem angekommen ist, den ethisch-religiösen Forderungen seines Sühne-

[1] Aristoteles hat diesen Gedanken, der mit der heutigen Entwicklungslehre freilich nichts zu tun hat, auf den begrifflichen Ausdruck gebracht Phys. 198 b 29 (vgl. Fr. B 61): *ὅπου μὲν οὖν ἅπαντα. συνέβη ὥσπερ κἂν εἰ ἕνεκά τοῦ ἐγένετο, ταῦτα μὲν ἐσώθη ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου συστάντα ἐπιτηδείως. ὅσα δὲ μὴ οὕτως, ἀπώλετο καὶ ἀπόλλυται, καθάπερ Ἐμπεδοκλῆς λέγει κτλ.*

[2] Nicht ungeschickt benutzte er für seine Theorie von den sukzessiven, anfangs vergeblichen Versuchen der Natur, organische Körper zu bilden, die grotesken Gebilde der mythologischen Phantasie (Kentauren u. dgl.).

[3] Fr. B 105: *αἷμα γὰρ ἀνθρώποις περικάρδιόν ἐστι νόημα.*

[4] Fr. B 109: *γαίῃ μὲν γὰρ γαῖαν ὀπώπαμεν, ὕδατι δ' ὕδωρ* usw.

[5] Fr. B 4, 12 und 17, 21: *τὴν οὐ νόῳ δέρκεν.*

[6] Fr. B 2, 9 und 4, 7.

[7] Fr. B 114: *ὦ φίλοι, οἶδα μὲν οὕνεκ' ἀληθείη πάρα μύθοις, οὓς ἐγὼ ἐξερέω· μάλα δ' ἀργαλέη ⟨ἥ⟩γε τέτυκται ἀνδράσι καὶ δύσζηλος ἐπὶ φρένα πίστιος ὁρμή.* Vgl. 17, 26 und 110, 1. — Eine Mittelstellung zwischen Skepsis und Dogmatismus will ihm Lortzing in BuJb. 116, 1904, S. 57 einräumen.

liedes, und darin besteht der eigentlich wichtige Fortschritt seiner im übrigen dem orphisch-pythagoreischen Gedankenkreise entnommenen praktischen Philosophie. Doch besitzt sie bei ihm vielleicht lediglich infolge des Zufalls besserer Überlieferung auch im einzelnen eine etwas ausgeführtere Gestalt. Unsere Welt, so lehrt er,[1] ist eine Welt des Hasses. Je weiter er vordrang, um so mehr ging der ursprünglich vollkommene Zustand, das goldene Zeitalter, verloren und machte auf allen Gebieten einem Zustande streitender Gegensätze Platz. So wurde die Erde zu einem freudlosen Orte, einer „überdachten Höhle", wie er sich ausdrückt.[2] In sie muß nun die unsterbliche Seele, als deren wahre Heimat auch ihm der Himmel galt, wie es scheint[3] infolge eines Abfalls von der Liebe zu ihrem Feinde, dem Hasse, eingehen und sich mit einem Leibe bekleiden lassen. Aber sie bleibt ihr fremd, und darum ist es ihr ganzes Bestreben, sich aus ihr wieder zu befreien. Das Mittel dazu findet er vor allem in einer richtigen Vorstellung über die Götter und ihre Verehrung. Hier begegnet uns auch bei ihm nicht nur die Ablehnung des Anthropomorphismus, sondern vor allem die Erklärung, daß nur die Liebe Gegenstand der Verehrung sein darf, die die ganze Welt durchdringt und alle Wesen zu einer großen Einheit verbindet. In diesem Gedanken liegt der metaphysische Keim des späteren Kosmopolitismus. Für Empedokles ergibt sich daraus aber insbesondere die Forderung, alle Handlungen zu vermeiden, die der ursprünglichen Verbundenheit der Wesen durch die Liebe widersprechen wie Verletzung oder Vernichtung eines andern. Als Lohn aber winkt die Fähigkeit, alle Schwierigkeiten der Erkenntnis zu überwinden, dadurch zum Helfer aller Menschen zu werden, schon auf Erden von dem Elend der Wiedergeburt frei zu sein und ein Unsterblicher unter lauter Sterblichen am Ende zur vollen Glückseligkeit der körperfreien Seelen einzugehen.[4]

Empedokles von Agrigent ist der erste Dorier in der Geschichte der Philosophie. Er stammte aus einem reichen und angesehenen Geschlechte, das in den Parteikämpfen der Stadt auf der demokratischen Seite stand. Wie schon sein Vater Meton, so zeichnete sich auch Empedokles als Bürger und Staatsmann aus, mußte jedoch später der Ungunst seiner Mitbürger weichen. Er ist dann in ärztlicher und priesterlicher Tätigkeit mit dem Aufputz eines Wundertäters durch Sizilien und Großgriechenland gezogen, und auch über seinen Tod liefen nachher viele Sagen um, wie die bekannte von seinem Sprung in den Aetna. Von Aristoteles[5] wird er als der erste Vertreter der Rhetorik bezeichnet. Dadurch tritt er in Beziehungen zu der sog. sizilischen Rhetorenschule, aus der uns vor Gorgias noch die Namen Korax und Tisias aufbewahrt sind.[6] — Sicher bezeugt sind von den Dichtungen des Empedokles nur die beiden, *Περὶ φύσεως* und *Καθαρμοί*. Die erhaltenen, an sich beträchtlichen, jedoch im Verhältnis zum Ganzen geringen Fragmente sind besonders gesammelt von F. W. Sturz (Lpz. 1805), S. Karsten (Amsterd. 1838) und H. Stein (Bonn 1852), neuerdings von H. Diels in Vorsokr. I 173 ff. und Poet. philos. fr. 105 ff. — Aus der neueren Literatur über Empedokles seien hervorgehoben: H. Diels, Studia Empedoclea (Herm. 15, 1800, S. 161 ff.) und verschiedene Aufsätze in den BerlAkSb. (1884, 1897, 1898). — O. Kern, E. und die Orphiker (Arch. 1, 1888, S. 498 ff.). — F. Knatz, Empedoclea (in Schedae . . . Usener, Bonn 1891). —

---

[1] Vgl. Fr. B 115; 22; A 42.

[2] Fr. B 120 f. [3] Vgl. fr. B 115, 14.

[4] So schildert er sich selbst im Anfang der Katharmen. Ueber das Verhältnis zwischen Physik und Sühnelied sind mannigfache Ansichten geäußert. Während Diels eine innere Wandlung von der Physik zu dem Sühnelied und Bidez das Gegenteil annimmt, suchen Nestle (Phil. 65) und Ed. Meyer (III 660 ff.) eine Vermittlung vorzunehmen. Aehnlich E. Rohde und Th. Gomperz. Wie man sich aber dazu stellen mag, zuzugeben ist jedenfalls, daß ein Widerspruch zwischen beiden nicht besteht, auch nicht in der Auffassung der Seele, der bereits die Physik B 15 die Unsterblichkeit zuspricht.

[5] Diog. L. VIII 57 (Vors. A 1). Sext. Emp. VII 6 (Vors. A 19). [6] Vgl. unten § 26.

J. Bidez, La biographie d'Empédocle (Recueil de travaux etc. fasc. 12, Gand 1894) und eine Abhandlung im Arch. 9, 1896. — H. v. Arnim, Die Weltperioden bei E. (in: Festschrift Gomperz, 1902). — E. Wellmann (bei Pauly-Wissowa). — Em. Bordero, Il principio fond. del sistema di E., Roma 1905. — W. Nestle, Der Dualismus des E. (Phil. 65, 1906, S. 545 ff.). — F. Jobst, Lukrez und E. Diss. Erl. 1907. — W. Kranz, E. u. d. Atomistik (Herm. 47, 1912, S. 18 ff.).

22. Hatte Empedokles durch seine Anerkennung der Sinne die Naturphilosophie gegen Parmenides zu retten gesucht, so rief sein Auftreten sowie der Spott, dem sich die Seinslehre in weiten Kreisen ausgesetzt sah, den Verteidigungswillen der eleatischen Schule wach. Parmenides' Freund und Schüler Zenon von Elea (590—530) ging seinerseits zum Angriff gegen die gewöhnliche Ansicht vor, um dadurch die Lehre des Meisters von der Einheit und Unveränderlichkeit des Seienden indirekt zu begründen. Die von Parmenides befolgte rationalistische Denkweise zeigt sich bei dem Schüler in der völligen Abwendung von der früheren physikalischen Tendenz der Wissenschaft. Es kommt dem Zenon nicht mehr darauf an, die empirische Wissenschaft aufzufassen oder zu begreifen,[1] sondern nur darauf, die Paradoxie seines Lehrers durch rein formelle und logische Operationen zu verfechten.

Dies zeigt sich zunächst in der von ihm, wie es scheint, zuerst methodisch und mit Virtuosität gehandhabten Form der Beweisführung, welche mit stetiger Wiederholung kontradiktorischer Disjunktionen alle möglichen Auffassungen der angegriffenen These erschöpfend zu widerlegen sucht, indem sie überall zu offenbaren Widersprüchen hinführt. Wegen dieser scharfsinnigen Anwendung des logischen Apparats, der den gesamten Beweis von dem Satze des Widerspruchs beherrscht erscheinen läßt, ist Zenon schon von Aristoteles als Erfinder der Dialektik bezeichnet worden.[2]

Alle die Schwierigkeiten nun, welche er nach dieser Methode in den Begriffen der Vielheit und der Bewegung aufspürt, beziehen sich auf die Unendlichkeit von Raum und Zeit, und zwar teils auf das Unendlich-Große, teils auf das Unendlich-Kleine, und beweisen in letzter Instanz die Unmöglichkeit, die kontinuierlichen Raum- und Zeitgrößen in diskrete Teile zerlegt, resp. die Unendlichkeit des anschaulichen Prozesses abgeschlossen zu denken. Aus diesem Grunde können die Zenonschen Aporien in ihrem eigentlichen Kerne keine Widerlegung finden.[3]

---

[1] Ueber die geringen und geringfügigen, meist auf Verwechslungen beruhenden Notizen, welche dagegen zu sprechen scheinen, s. E. Zeller I[5] 588 Anm. 2 und A. Döring I 179; dagegen Th. Gomperz I 144, auch E. Rohde, (Psyche II 157).

[2] Bei Diog. L. VIII 57 (Fr. A 10), vgl. IX 25 (Fr. A 1).

[3] Daß die zenonischen Probleme auch durch die Infinitesimalrechnung, an die Windelband dachte, nicht ihre Erledigung finden, haben in der Revue de metaphysique et de morale I (1893) verschiedene französische Gelehrte zu zeigen versucht. V. Brochard sowie F. Évelin behaupten, daß die Argumente Zenons gerade für die Anhänger der unbeschränkten Teilbarkeit des Raumes und der Zeit unwiderleglich seien, während sie vom Standpunkt der begrenzten Teilbarkeit aus als wirkliche Sophismen oder Paralogismen sich darstellen. Aehnlich hat sich im Arch. f. Philosophie (19, 1906) R. Salinger geäußert, der darauf hinweist, daß der Begriff der Stetigkeit selbst, wie derjenige der Unendlichkeit, kein Erfahrungsbegriff, sondern ein Postulat des begrifflichen Denkens sei, und daß in diesem Zwiespalt unseres Denkens der tiefste Grund für den unaufhebbaren Widerspruch im Begriffe der räumlichen Bewegung liege. Vaihinger bemerkt, daß die zenonischen Schlüsse darauf beruhen, daß die Fiktion der Raum- und Zeitatome ernst genommen und in Wirklichkeit verwandelt wird (Phil. des Als-Ob 73, vgl. 87, 107). — Uebrigens hat an einer Stelle der Metaphysik (994 b 23) bereits Aristoteles unbewußt den Grund für die Unlösbarkeit

Die Stellen aus Aristoteles und Simplikios, welche die Grundlage für unsere Kenntnis der Lehre Zenons bilden, s. bei Diels, Vors. I² 130 ff. — Die berühmten Beweise gegen die Bewegung und ihre Widerlegungen behandelt Ed. Wellmann (Progr. Frankf. a/O. 1870) in einer historischen Uebersicht von Aristoteles ab über Pierre Bayle (in seinem Dictionnaire). Hegel (Vorl. üb. d. Gesch. d. Phil. I 302 ff. = Werke XIII 312 ff.) und Herbart (Einl. in d. Philos. § 139 und Metaph. § 284) herab auf E. Dühring (Krit. Gesch. d. Philos. S. 40 ff.). Von neueren kritischen Erörterungen der zenonischen Aporien sind zu nennen: F. Schneider, Zeno aus Elea (Phil. 35, 1876, S. 602 ff.). — E. Raab, Die Zenonischen Beweise (Progr. Schweinfurt 1880). — C. Dunan, Zenonis El. argumenta (Thèse, Nantes 1884). — G. Frontera, Étude sur les arguments de Zénon etc. (Par. 1891), und besonders R. Salinger, Kants Antinomien und Zenons Beweise gegen die Bewegung (Arch. 19, 1906, S. 99 ff.), wo auch eine Uebersicht über die Beurteilung des Eleaten durch ältere und neuere Mathematiker und Logiker (Hamilton, J. St. Mill, Renouvier, Tannery, Cantor) gegeben ist. — Br. Petronievics, Zenons Beweise gegen die Bewegung (ebenda 20, 1907, S. 56 ff.). — V. Brochard, Les arguments de Zénon d'Élée contre le mouvement (Etudes 1912 p. 3 ff.).

Die uns bekannten Beweise gegen die Vielheit des Seienden sind zwei, und sie beziehen sich teils auf die Größe, teils auf die Anzahl des Seienden. Der Größe nach muß es, wenn es aus Vielen besteht, einerseits unendlich klein, andrerseits unendlich groß sein: das erstere, weil die Zusammensetzung auch noch so vieler Teile, von denen jeder selbst als Einheit unteilbar, d. h. also so klein sein muß, daß er überhaupt keine Größe mehr hat, auch keine Größe erzeugen kann, — das zweite, weil jeder seiner Teile als Seiendes nicht nur selbst eine Größe besitzen, sondern auch von jedem andern um einen gewissen Abstand entfernt sein müßte usf. Der Anzahl nach wiederum muß das Seiende, wenn es Vieles sein soll, sowohl als begrenzt als auch als unbegrenzt gedacht werden: das erstere, weil es eben so viel ist, als es ist, nicht mehr und nicht weniger — das zweite, weil sich zwischen zwei verschiedenen Seienden stets ein drittes befinden müßte usf. bis ins Unendliche.[1]

Von den vierzig Beweisen gegen die Vielheit läßt sich vielleicht auch ein dritter rekonstruieren, der sich auf die Qualität des Seienden bezog und zu zeigen suchte, daß das viele Seiende einerseits — als Seiendes — gleich, andrerseits — als vieles — auch ungleich sein müßte.[2] Die Verwendung, welche Zenon von den Kategorien des Unendlichen und des Endlichen, des Unbegrenzten und des Begrenzten macht, scheint auf eine Beziehung zu den Pythagoreern hinzudeuten, in deren Untersuchungen diese Begriffe eine große Rolle spielten, wofern nicht umgekehrt die Pythagoreer hierin von den Eleaten angeregt worden sind. Eine polemische Bezugnahme Zenons auf die ersteren wird übrigens auch von Tannery, E. Kühnemann (a. a. O. 84), Burnet 286₁ und A. Döring angenommen. Letzterer glaubt sogar, daß die zenonischen Beweise gegen den Raum und die Vielheit direkt gegen die pythagoreischen Grundvoraussetzungen gerichtet gewesen seien (a. a. O. 174 ff.).

Den Widerspruch im Begriff der Bewegung suchte Zenon auf fünf[3] verschiedenen Wegen darzutun: 1. durch die Unmöglichkeit, einen festen Raum zu durchlaufen — indem die unendliche Teilbarkeit des zu durchlaufenden Raumes keinen Anfang der Bewegung denkbar erscheinen lasse; 2. durch die Unmöglichkeit, einen Raum mit beweglicher Grenze zu durchlaufen — indem sich während jeder endlichen Zeit, in der die erste Strecke

der zenonischen Aporien angegeben, wenn er auf die Nötigung hinweist, ein Kontinuum für das begriffliche Denken zu einem Diskretum zu machen: .... *γραμμῆς, ἣ κατὰ τὰς διαιρέσεις μὲν οὐχ ἵσταται, νοῆσαι δ' οὐκ ἔστι μὴ στήσαντα· διόπερ οὐκ ἀριθμήσει τὰς τομὰς ὁ τὴν ἄπειρον διεξιών.*

[1] Der zweite Teil der Argumentation, der somit in beiden Beweisen wesentlich derselbe ist, wird von den Alten das Argument *ἐκ διχοτομίας* genannt, wobei also Dichotomie nicht im logischen, sondern im ursprünglichen Sinne gemeint ist.

[2] Vgl. Vors.² p. 129, 15; 24; Platon Parm. 127 d. — Möglicherweise liegt in der Bemerkung des Isokrates, Hel. Anf.: *ταὐτὰ δυνατὰ καὶ πάλιν ἀδύνατα* ein weiteres Argument vor.

[3] Aristoteles nennt phys. 239 b 9 (Vors. A 25) vier, vergißt aber das in B 4 überlieferte, das mit A 24 wohl zusammengehört.

durchlaufen wird, das Ziel, wenn auch um noch so wenig hinausgeschoben hat (Achilleus, der die Schildkröte nicht einholen kann); 3. durch die unendliche Kleinheit der momentanen Bewegungsgröße — indem der in Bewegung begriffene Körper während jedes unteilbaren Zeitmomentes an einer bestimmten Stelle ist, d. h. ruht und darum, da die Zeit aus unteilbaren Momenten besteht, überhaupt ruhen muß (der ruhende Pfeil); 4. durch die Relativität der Bewegungszeit — indem die Bewegung einer Masse verschieden groß erscheint, je nachdem sie sich an einer ruhenden oder an einer in entgegengesetzter Richtung bewegten Masse hinbewegt; 5. durch die Unmöglichkeit der Existenz eines Raumes, der als ein Seiendes in einem andern Raume sein müßte und so fort in infinitum.

Diese rein dialektischen Argumente für die Einheit und Ruhe des Seienden suchte Zenon schließlich noch durch Ablehnung des von Empedokles zu Hilfe gezogenen Empirismus zu stützen, indem er auf die Unzulänglichkeit der Empfindungen für die Erkenntnis des Wirklichen hinwies. Auch dabei bediente er sich des indirekten Verfahrens, das mit der von der modernen Psychologie sog. Reizschwelle operiert. Könnte die Wahrnehmung das Seiende erfassen, so müßte sie auch die ein Gesamtgeräusch zusammensetzenden Teilgeräusche zu erfassen imstande sein, wie etwa die unendlich kleinen Geräusche, die kleinste Teile eines Hirsekorns beim Fallen erzeugen.[1]

Ueber das Leben Zenons ist wenig bekannt. In seiner Heimatstadt scheint er sich politisch betätigt zu haben. Daß er in Athen gewesen ist, wie Platon im Parmenides berichtet, wird neuerdings als unbezweifelbar angesehen (z. B. Wilamowitz-Moellendorff, Platon I 74, II 222). Zu der im Texte angegebenen Lebenszeit, die auch mit Zenons Gegensatz gegen Empedokles[2] stimmt, kommt man, wenn man die im Dialog Parmenides aufgestellten Zahlenangaben für zutreffend hält. — Sein mehrfach bezeugtes *ξύγγραμμα* war in Prosa abgefaßt und — seinem formalen Schematismus entsprechend — in Kapitel eingeteilt, in denen die einzelnen *ὑποθέσεις* ihre deductio ad absurdum fanden.[3] Wenn die Darstellung derselben — ihrer polemischen Natur gemäß — sich in Frage und Antwort bewegte,[4] so mag man darin den Anfang der später so reich entwickelten philosophischen Dialogliteratur erblicken.[5]

23. Ähnlich wie Empedokles suchte auch Leukippos, der ein Zeitgenosse des Agrigentiners ist, die Aussagen der Sinne mit der Seinslehre in Einklang zu bringen. Aber er unterscheidet sich in einem Punkte wesentlich von ihm. Indem auch er zur Erklärung des empirischen Geschehens eine Vielheit von unveränderlich Seienden statuiert, hatte er die Kühnheit, alle qualitativen Unterschiede der Erscheinungswelt auf lediglich quantitative Verschiedenheiten des wahren Wesens der Dinge zurückzuführen. Dies ist seine für die Geschichte der europäischen Wissenschaft entscheidende Bedeutung.

Man ist in der Geschichte der Philosophie gewöhnt, die Lehre der „Atomisten" in ungeschiedener Zusammenfassung unter den vorsophistischen Systemen zu behandeln, und es erklärt sich dies daraus, daß uns über den Begründer dieser Lehre, Leukippos, und seine Lehre alle direkten Nachrichten fehlen, das System der Atomistik aber uns relativ vollständig nur in der Gestalt vorliegt, wie es Demokritos ausgeführt hat. Allein zwischen diesen beiden Männern liegt ein Zeitraum, der, wenn er auch nicht sehr groß ist, doch in jene Epoche lebhaftester geistiger Arbeit fällt, welche in Griechenland durch die Anfänge der Sophistik ausgefüllt ist. Leukippos ist der Zeitgenosse von Zenon, Empedokles und Anaxagoras, Demokritos aber derjenige von Sokrates und mit den Werken seines Alters noch von Platon.

---

[1] Fr. A 29. Daß sich dieses Argument gegen die Wahrheit der Sinnesempfindungen richtet, zeigt die ähnliche Erwägung des Melissos Fr. Mel. B 8.

[2] Vgl. Diels, BerlAkSB. 1884 S. 359.

[3] Plat. Parm. 127 c ff. Simpl. Phys. 139, 5.

[4] Arist. *περὶ σοφ. ἐλέγχ.* 170 b 22 (Fr. A 14).

[5] Diog. L. III 48 (Fr. A 14).

Diesem Altersverhältnis entspricht es auch, daß zwar der Grundgedanke der Atomistik als metaphysisches Postulat bei Leukippos aus den heraklitisch-parmenideischen Problemen entsprungen ist, daß aber die Durchführung desselben, wie sie Demokritos gab, erst auf Grund der neuen, durch die Sophistik herbeigeführten geistigen Einstellung möglich war. Diesen veränderten Zeitverhältnissen entspricht es ferner, daß diejenigen Lehren der Atomistik, welche wir auf Leukippos zurückführen dürfen, ganz im Rahmen der metaphysisch-physikalischen Theorien seiner Zeitgenossen Empedokles und Anaxagoras bleiben, während Demokritos' Lehre den Eindruck eines umfassenden Systems macht. So verlangen es chronologische und sachliche Gründe, die durch Leukippos gegebenen Anfänge der Atomistik als eine vorsophistische Lehre von dem durch die subjektive Wendung des griechischen Denkens bedingten Systeme des Demokritos in der Darstellung zu trennen, so schwer dies im einzelnen sein mag. — Vgl. auch A. Dyroff, Demokritstudien, 1899, § 1.

Von falschen Voraussetzungen aus, aber doch in einem gewissen richtigen Gefühl hat Fr. Schleiermacher und nach ihm H. Ritter die Atomisten der Sophistik einreihen wollen. Der Sachverhalt ist vielmehr der: in Leukippos entspringt der Atomismus als Auszweigung der eleatischen Lehre, das System des Demokritos aber, weit entfernt, selbst Sophistik zu sein, setzt die Lehre des Protagoras voraus (vgl. W. Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften, I 200).

Zunächst freilich steht Leukippos in klarster Abhängigkeit von der eleatischen Lehre: auch nach ihm schließt das Sein, wie jedes Entstehen und Vergehen, so jede qualitative Veränderung aus; auch für ihn fällt das Sein mit der Körperlichkeit (das *ὄν* mit dem *πλέον*) zusammen. Vermöge dieser Identifikation hatte Parmenides die Realität des leeren Raumes und deshalb auch diejenige der Vielheit und der Bewegung verneinen müssen. Sollten nun aber, wie es das vom Vertrauen zur Wahrnehmung getragene physikalische Interesse verlangt, Vielheit und Bewegung als real anerkannt und ein wissenschaftliches Begreifen der Wirklichkeit wieder möglich gemacht werden, so war es für einen in der Schule des Parmenides mit begrifflichen Erwägungen vertraut gewordenen Denker[1] das einfachste Mittel, jenes „Nichtseiende", das Leere (*τὸ κενόν*), dennoch für seiend zu erklären.[2] Die Annahme des leeren Raumes neben dem Vollen ist daher die charakteristische Grundlehre der Atomistik. Der Zweck dieser Annahme aber ist eben nur der, die Möglichkeit für eine Vielheit und Beweglichkeit des Seienden zu gewinnen: durch das Leere wird es möglich, das eine Seiende des Parmenides in eine Vielheit zu zerlegen, dieser Vielheit Bewegung zuzuschreiben und so die erfahrungsgemäße Welt aus dem Leeren und dem darin sich bewegenden mannigfachen Vollen, aus dem „Nichtseienden" und einer Vielheit von „Seienden" aufzubauen.

Indem aber Leukippos von der parmenideischen Lehre nur so weit abwich, als es ihm zur Erklärung der Vielheit und der Bewegung unumgänglich erforderlich schien, hielt er nicht nur, und auch mit derselben Begründung, an dem Merkmal der Ungewordenheit und Unvergänglichkeit, sondern auch an demjenigen der Unveränderlichkeit und der durchgängigen qualitativen Gleichartigkeit des Seienden fest. Im Gegensatz zu Empedokles lehrt deshalb Leukippos, daß alle die vielen Seienden der Qualität nach gleichartig seien, und diese Qualität ist für ihn, ganz nach Parmenides, die abstrakte, eigentlich qualitätslose Körperlichkeit — *τὸ πλέον*. Und da nach dem elea-

[1] Vgl. die Einführung der Lehre Leukipps bei Arist. de gen. et corr. 325 a 23 (Vors. A 7): *Λ. δ' ἔχειν ᾠήθη λόγους κτλ.*, und dazu Dyroff a. a. O. S. 44 f.

[2] Demokritos erst scheint für diesen Gedanken die zugespitzte Wendung gefunden zu haben: *μὴ μᾶλλον τὸ δὲν ἢ τὸ μηδὲν εἶναι*, das Ichts sei um nichts mehr real als das Nichts (Plut. adv. Kol. 4, 2, 1109 = Vors. B 156).

tischen Prinzip alle Verschiedenheit des Seienden nur durch das Eindringen des Nichtseienden in es zu denken ist, so bestehen für Leukippos einerseits die Unterschiede zwischen den einzelnen Seienden nur in denjenigen Eigenschaften, welche sie ihrer Umgrenzung durch den „nichtseienden" leeren Raum verdanken, d. h. in den quantitativen Differenzen der Gestalt und Größe, mit der zugleich auch Schwere gegeben sein sollte, andrerseits muß jedes der unveränderlich Seienden als in sich homogene, kontinuierliche und deshalb unteilbare Körperlichkeit gedacht werden. Und da er weiterhin unter dem Einfluß der pythagoreisch-parmenideischen Denkweise den leeren Raum, den wohl schon er als absolut leer bezeichnete, um seines „Nichtseins" willen als unendlich ansah, lehrte er, daß das im leeren Raum bewegliche Sein aus einer unzähligen Menge kleinster (unwahrnehmbarer) und unteilbarer Körper bestehe, und diese nannte er Atome (*ἄτομα*). Jedes dieser Atome ist also wie das Sein des Parmenides unentstanden, unvergänglich, unveränderlich, unteilbar, in sich und mit allem andern Sein gleichartig: das All-Eine des Parmenides ist in eine unendliche Menge kleiner Urdinge zerschlagen, welche, wenn sie nicht durch den leeren Raum getrennt wären, ein einziges Element im Sinne des Empedokles, und zwar das absolute, qualitätslose *ἕν* des Parmenides bilden würden.

Vor allen andern Umbildungen der eleatischen Lehre zeichnet sich somit diejenige des Leukippos durch eine geniale Einfachheit und durch scharfsinnig konsequente Beschränkung auf dasjenige aus, was zum Behuf der Erklärung der Erscheinungswelt unerläßlich war. Zugleich aber ist hieraus klar, daß die für die Fortentwicklung der naturwissenschaftlichen Theorie später so wichtig gewordene Atomistik nicht aus Beobachtungen und darauf gebauten Schlüssen, sondern gerade aus den abstraktesten metaphysischen Begriffen entstanden ist.

Ist nun bis hierher die Atomistik eine aus dem Motiv des physikalischen Interesses entsprungene Umbildung der eleatischen Metaphysik, so finden wir andrerseits Leukippos insofern im Gegensatz zu der fiktiven Physik des Parmenides, als er die Bewegung nicht aus einer vom Stoff unterschiedenen Kraft zu erklären sucht, sondern sie wie die Ionier als eine dem Stoff innewohnende Eigenschaft betrachtet.[1] Aber er unterscheidet sich doch auch von dem ionischen Hylozoismus. Denn die in allen Atomen gleichartige Körperlichkeit besitzt nach ihm nicht die Fähigkeit, sich qualitativ zu verwandeln, die *ἀλλοίωσις*, sondern nur die *κίνησις*, d. h. eine ursprüngliche, auf nichts weiter zurückführbare, in ihrem eigenen Wesen gegebene ewige Raumbewegung. Und zwar scheint bereits Leukippos darunter nicht sowohl diejenige der Schwere, von oben nach unten, als vielmehr einen infolge der „Berührung" der Atome eintretenden chaotischen Urzustand regellos nach allen Richtungen durcheinander fahrender Körperteilchen verstanden zu haben, in dem aber trotz scheinbarer Zufälligkeit alles seinen Grund haben und mit Notwendigkeit vor sich gehen sollte.[2]

So wollte Leukippos die Welt aus den im leeren Raum sich ursprünglich bewegenden Atomen erklären. Wo eine Anzahl von ihnen in einem größeren leeren Raum unter Abscheidung aus dem Unendlichen (*ἀποτομὴ ἀπὸ τοῦ ἀπείρου*) zusammentreffen, da entsteht eine Anhäufung (*ἀθροισμός*) und darin

---

[1] Vgl. J. Burnet p. 392: im Detail der Kosmologie ist L. reaktionär und lehnt sich an die Ionier an, während die Atomtheorie selbst ganz eleatisch ist in ihrem Ursprung.

[2] Fr. B 2: *οὐδὲν χρῆμα μάτην γίνεται, ἀλλὰ πάντα ἐκ λόγου τε καὶ ὑπ' ἀνάγκης.*

infolge des Anprallens ein Wirbel (δίνη),[1] durch den sich die Atome mit einander verflechten und ein kugelförmiges Gebilde erzeugen, das wie eine gewaltige Hülle die verschiedenartigsten Atome umschließt, die, in ihr umhergewirbelt, sie allmählich ausschleifen. Zugleich soll durch den Wirbel auch eine Sichtung der Atome stattfinden. Dabei findet sich das Gleiche zum Gleichen, indem die gröberen, schwerer beweglichen Atome sich in der Mitte konsolidieren und die einer konkaven Schüssel ähnliche Erde bilden, während die feineren, beweglicheren nach oben gedrängt werden (ἐκθλίψις) und die die Erde umgebenden Schichten des Wassers, der Luft und des Feuers konstituieren. Andrerseits hat aber der Wirbel auch die Fähigkeit, außerkosmische Atome und Atomkomplexe in sich hineinzuziehen. Dadurch wollte Leukippos die Gestirne erklären, deren Lebendigkeit anzuerkennen er entschieden ablehnte.[2] Sie galten ihm vielmehr als Kerne eigener Weltbildungen, die durch den Weltwirbel in unseren Kosmos hereingerissen und von ihm herumgeschleudert in Glut geraten seien und durch die von der Erde aufsteigenden Dünste genährt werden sollten — das erste Auftreten des Gedankens, daß die Gestirne nicht in Sphären befestigt, sondern frei im Raume schwebend um die Erde kreisen.

Schon aus dieser Theorie von der Entstehung der Gestirne ergibt sich, daß für Leukippos jeder Ort des Zusammentreffens mehrerer Atome zum Ausgangspunkte einer solchen Wirbelbewegung und damit zum Kristallisationspunkte einer eigenen Weltbildung werden kann. Und wegen der Unendlichkeit des Leeren werden nicht nur nacheinander, sondern schon nebeneinander unendlich viele Welten bestehen, die sich in allen möglichen Entwicklungsstadien befinden.[3] So ergibt sich eine unendliche Mannigfaltigkeit zahlloser Welten und ein ewiger Werdeprozeß des Universums, in dem die einzelnen Welten entstehen und wieder vergehen nach rein mechanischer Notwendigkeit.

Betreffend die nähere Beschreibung, welche die Atomisten von dieser durch die Wirbelbewegung hervorgebrachten Verteilung der Elemente gaben, ist auf E. Zeller I[5] 890 ff. zu verweisen. Doch ist die von diesem noch I[5] 874 ff. (vgl. I[6] bes. 1098 f.) vertretene, früher allgemein übliche Auffassung, als hätten die Atomisten den ursprünglichen Bewegungszustand der Atome in der Fallrichtung (sinnlich von oben nach unten) gesehen, durch die Untersuchungen von A. Brieger (Die Urbewegung der Atome und die Weltentstehung bei Leukipp und D., Progr. Halle 1884; De atomorum Epicurearum motu principali, in Abhandlungen M. Hertz dargebr., Berl. 1888; Die Urbewegung der demokritischen Atome in Philol. 63, 1904, S. 584 ff.), H. C. Liepmann und A. Goedeckemeyer (Epikurs Verhältnis zu Demokrit in der Naturphilosophie, Straßb. 1897) erschüttert worden. Wenn die älteren Berichterstatter die Atombewegung mit dem βάρος in Zusammenhang bringen, so wird dabei die Bewegung von oben nach unten nie ausdrücklich als absolut erwähnt. Die Atomisten können sehr gut in dem Wirbel des Atomsystemes den Gegensatz zentripetaler und zentrifugaler Richtung als κάτω und ἄνω bezeichnet und danach die Wirkung der „Schwere" in den Wirbelsystemen untersucht haben, ohne die von Epikur vorgetragene Auffassung der Schwere als der primären Bewegung zu lehren.

Mit dieser ist der ältere Atomismus offenbar später viel verwechselt worden. Aber schon in der (wohl akademischen) Quelle, welche Cic. de fin. I 6, 17 ff. benutzt, stand ausdrücklich, Demokritos habe eine Urbewegung der Atome *in infinito inani, in quo nihil nec summum nec infimum nec medium nec extremum sit*, gelehrt, Epikur dagegen habe dies dahin „depraviert", daß er die Fallbewegung nach unten als die natürliche für alle Körper ansetzte. Dem Demokritos hingegen wird hier die *turbulenta atomorum concursio* vorgeworfen, auf welche vielleicht schon Plat. Tim. 30 a (κινούμενον πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως) hindeutet, wo zweifellos eine Bezugnahme auf den Atomismus vorliegt. (Vgl. Arist. de coelo 300 b 16.)

[1] D. L. IX 31 ff. (Vors. A 1).
[2] Fr. B 1.
[3] Simpl. phys. 1121, 5 (Vors. Fr. Anaximander 17).

Das wichtigste der Elemente ist aber für Leukippos das Feuer: es ist das vollkommenste, weil das beweglichste; es besteht aus den feinsten Atomen, welche, die kleinsten von allen, glatt und rund[1] sind. Seine Hauptbedeutung liegt aber darin, daß es zugleich das Prinzip der Bewegung in den Organismen und damit der Seelenstoff[2] ist.

Daß die Lehre vom Feuer bei Leukippos auf die heraklitische Philosophie zurückgeht, ist von selbst klar; ebenso aber spielt das Feuer in vielen Hinsichten, namentlich in bezug auf die organische Welt, in der atomistischen Doktrin dieselbe Rolle wie später der Denkstoff νοῦς bei Anaxagoras. Es ist zwar nicht das allein von sich selbst aus bewegte, aber doch das beweglichste Element, welches seine Bewegung der trägeren Materie mitteilt. Feinheit und Beweglichkeit der Feueratome bringt aber die Gefahr mit sich, daß sie durch den Druck der Luft aus dem Körper herausgepreßt werden. Dem sollte die Atmung begegnen. Durch sie werden dem Körper aus der Luft stets neue Feueratome zugeführt, und deren Gegenströmung verhindert zugleich die im Leibe vorhandenen Seelenatome am Entweichen. Vorübergehendes Stocken oder gänzliches Aufhören des Atmens (im Schlaf bezw. Tod) hat, mit dem teilweisen oder gänzlichen Entweichen der Seelenatome, eine vorübergehende Herabminderung oder das völlige Erlöschen des psychischen Lebens zur Folge.[3] Mit dem Tode zerstreut sich somit auch die geistige Individualität des Menschen.

Das Charakteristische der leukippischen Psychologie besteht in der Grundannahme, daß auch das seelische Leben mit seinem ganzen qualitativ bestimmten Inhalt auf die quantitativen Differenzen der Atombewegung zurückzuführen sei. Die Realität des seelischen Lebens ist auch nur eine, wenn auch allerfeinste und vollkommenste Atombewegung.[4] Auf Einzelheiten hat sich Leukippos allem Anschein nach noch nicht eingelassen. Nur eine Theorie des Sehens scheint er aufgestellt und es durch die Annahme erklärt zu haben, daß sich von den Gegenständen unaufhörlich Bilderchen (εἴδωλα) ablösten und durch ihr Eindringen ins Auge die Gesichtsempfindungen erzeugten.[5] Auch unterliegt es keinem Zweifel, daß schon er die Subjektivität der sog. Qualitäten der Dinge gelehrt hat. Sie ergab sich für ihn mit Notwendigkeit aus seiner metaphysischen Theorie. Da die die Dinge konstituierenden Atome nichts anderes sein sollten als das in unendlich viele Teile zerschlagene Volle des Parmenides, und nur durch die quantitativen Eigenschaften der Größe und Gestalt voneinander verschieden, konnte er als reale Eigenschaften der Dinge nur die ansehen, die sich auf die Atome und das Leere zurückführen ließen, und mußte alle übrigen zu bloß subjektiven Zuständen des Empfindenden machen, demgemäß aber auch alle scheinbar qualitativen Änderungen eines Dinges auf eine bloße Veränderung in seiner Zusammensetzung oder in der Lagerung oder Ordnung seiner Atome zurückzuführen.[6]

---

[1] Arist. de coelo 303 a 14 (Fr. A 15).

[2] Id. de an. 404 a 1 ff. (Fr. A 28). — Vgl. E. Zeller I[5] 908. — Die Seele ist allerdings nicht Feuer in dem Sinne, daß sie gleichsam ein zusammenhängendes, irgendwo im Leibe lokalisiertes Ganzes von Feueratomen bilden würde, sondern jedes Seelenatom ist zwischen zwei Körperatomen gleichsam eingebettet (Lucretius III 70 ff.). Leukippos wollte ohne Zweifel durch diese Zerstreuung des Seelischen über den ganzen Leib die Tatsache der Empfindlichkeit und Bewegungsfähigkeit aller Glieder und Teile des Leibes erklären. Aber das eigentlich Seelische sind doch schließlich Feueratome, die freilich, um seelisch wirken zu können, mit einem Körper verbunden sein müssen.

[3] Arist. de an. 404 a 1 (Fr. A 28).

[4] Daß Leukippos diese Umsetzung des Physischen in das Psychische nicht wirklich deduziert, sondern nur behauptet und zu deduzieren gemeint hat, versteht sich von selbst; denn sie ist überhaupt unmöglich, und dies beweist eben nur die Undurchführbarkeit der materialistischen Metaphysik. Aber daß er sie systematisch versuchte, macht ihn zum Vater des Materialismus.

[5] Alex. de sensu. 24, 14 (Fr. A 29), vgl. Aet. IV 13, 1; 8, 5 (Fr. A 29 f.).

[6] Fr. A 32. — Vgl. Arist. met. 986 b 15 (Vors.

Aus den Beziehungen der Lehren und den sehr unbestimmten Nachrichten der erhaltenen Literatur läßt sich nur so viel wahrscheinlich machen, daß Leukippos jünger als Parmenides und beträchtlich älter als Demokritos, ein Zeitgenosse von Empedokles und Anaxagoras war. Zwischen den verschiedenen Angaben, welche seine Heimat nach Milet, Elea und Abdera verlegen, ist kaum eine Entscheidung zu treffen. Da jedoch sein Schüler (ἑταῖρος) Demokritos zweifellos Abderit und aus einer wissenschaftlich bewegten Gesellschaft hervorgegangen war, die man doch unmöglich in den angeblich von Xerxes zurückgelassenen „Magiern" wird suchen dürfen,[1] so darf man wohl annehmen, daß in dem während der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts von den tejischen Kolonisten zur Blüte gebrachten Abdera sich ein wissenschaftliches Leben entwickelte, das in Leukippos seinen ersten bedeutenden Vertreter fand.[2] Man darf die verschiedenen Angaben vielleicht so miteinander kombinieren, daß man ihn in Milet geboren sein, in Elea bei Parmenides und Zenon seine philosophische Ausbildung erhalten und in Abdera die eigene Schule gegründet haben läßt. Zwischen den beiden großen Atomisten scheint aus dieser Schule von Abdera Protagoras hervorgegangen zu sein (vgl. § 26). Der (*Μέγας*) *Διάκοσμος*, der später als Bestandteil des „corpus Democriteum" unter des Demokritos Namen lief, ist neueren Forschungen zufolge (E. Zeller im Arch. 15, 1902, S. 137 ff.) sicher von Leukippos verfaßt, so daß Theophrasts Zeugnis (bei Diog. L. IX 46) recht behält. Dasselbe gilt von der Schrift *περὶ νοῦ* (H. Diels. K. Praechter in Ueberwegs Grundriß[11] S. 118). Auffallend bleibt es, daß Leukippos in der Erinnerung der Nachwelt und zwar in der neueren Zeit (Bacon, Fr. Alb. Lange) ebenso wie im Altertum (Epikuros) durch Demokritos vollständig in den Schatten gestellt worden ist. — Die neuere Literatur über Leukippos dreht sich fast ganz um die Frage seiner Geschichtlichkeit und seines Verhältnisses zu Demokritos: E. Rohde, Verh. der 34. Philol.Vers. 1879 und JbbfklPh. 123, 1881, S. 741 ff. (beides jetzt in dessen Kleinen Schriften I, 205 ff.); H. Diels, Verh. der 35. Philol.Vers. 1880 und RhM. 42, 1887, S. 1 ff.; P. Natorp ebenda S. 374 ff.; E. Zeller a. a. O. — Ad. Dyroff, Demokritstudien, Lpz. 1899, § 1. — P. Bokownew, Die Leukippfrage, Dorpat 1911.

24. Während Zenon die eleatische Lehre gegen Empedokles zu verteidigen unternommen hatte, scheint Melissos aus Samos sich dieser Aufgabe auch gegen Leukippos und zum Teil auch gegen die milesische Physik unterzogen zu haben.[3] Die Form seiner Argumentationen zeigt den durch Zenon ausgeprägten dialektischen Schematismus. In demselben beweist Melissos zunächst, daß das Seiende ewig ist, weil es weder aus Seiendem noch aus Nichtseiendem entstehen und weder in Seiendes noch in Nichtseiendes vergehen könne, und leitet dann daraus in zusammenhängender Beweisführung seine übrigen Eigenschaften ab. Als ewig muß es auch anfangs- und endlos, d. h. für ihn jetzt zugleich räumlich unendlich (*ἄπειρον*) sein,[4] als unendlich weiterhin einzig, da es sonst durch ein anderes begrenzt sein müßte, als einzig überall sich selbst gleich, da es sonst vieles sein würde, und als überall sich selbst gleich unveränderlich, bewegungs- und leidenslos. Unveränderlich, weil jede Veränderung entweder ein Entstehen und Vergehen — also eine Ungleichheit —, oder aber, wenn man sie als Mischung faßt, Vielheit und Bewegung voraussetzt, die ihm ebenfalls nicht zukommen können. Die Vielheit um seiner Einzigkeit willen nicht, und die Bewegung nicht, weil ihm als überall Gleichartigem das Leere, die Be-

fr. A 6): *διαφέρειν γάρ φασιν τὸ ὂν ῥυσμῷ καὶ διαθιγῇ καὶ τροπῇ μόνον. τούτων δὲ ὁ μὲν ῥυσμὸς σχῆμά ἐστιν, ἡ δὲ διαθιγὴ τάξις, ἡ δὲ τροπὴ θέσις· διαφέρει γάρ τὸ μὲν A τοῦ N σχήματι, τὸ δὲ AN τοῦ NA τάξει, τὸ δὲ Z τοῦ N θέσει.*

[1] Vgl. E. Zeller I[5] 841 A.

[2] Vgl. H. Diels, Die philos. Schulen etc. in „Philos. Aufsätze Ed. Zeller gewidmet", 1887, S. 259.

[3] Unmöglich ist es nicht, daß sich die Angriffe des M. gegen die ionische Philosophie auf Anaxagoras beziehen, der ursprünglich Anhänger des Anaximenes war, und vielleicht erst durch Melissos, den er bekämpft (de MXG. 976 a 14 = Vors. Mel. A 5), mit dem Eleatismus bekannt geworden seine spätere Lehre ausbildete.

[4] Hier liegt eine quaternio terminorum vor. Aber nicht sie, sondern ein Einwand, über dessen Berechtigung sich noch sehr reden läßt, ist es, weshalb Aristoteles (Met. 986 b 27, phys. 186 a 8, soph. el. 167 b 13) den M. als *μικρὸν ἀγροικότερος* bezeichnet.

dingung aller Bewegung (Leukippos), fehlt. Und leidenslos, weil Melissos sich alles Leiden nur durch eine physische Veränderung, d. h. Verringerung oder Vergrößerung, bewirkt denken kann. Und auch das Dünner- und Dichterwerden, mit dem Anaximenes operiert hatte, spricht er ihm um seiner Gleichartigkeit willen ab. Wenn er so einerseits die parmenideische Lehre nach allen Seiten hin zu stützen sucht, so hat ihn andrerseits doch die These von der Einheit des Seienden zu einer beachtenswerten Abweichung von seinem Meister veranlaßt. Um seiner absoluten Einheit willen wollte er das Sein nicht mehr als Körper auffassen, da es dann Teile haben müßte und nicht mehr im strengen Sinne Eines wäre, und deutete daher seine „Größe" nicht mehr in extensivem, sondern intensivem Sinne.[1]

Schließlich tritt uns auch bei ihm ebenso wie bei Zenon ein Angriff gegen das Fundament aller naturphilosophischen Überlegungen, die Glaubwürdigkeit der Sinne, entgegen, das ebenfalls auf dem von ihm besonders betonten Gedanken von der Gleichartigkeit des Seins beruht. Gäben uns die Sinne die Wahrheit wieder, so argumentiert er, dann müßten sie uns das Seiende als unwandelbar zeigen. Tatsächlich aber lassen sie es nur als ein in steter Veränderung Begriffenes erscheinen.

Melissos, Sohn des Ithagenes, war der Nauarch, unter dessen Führung die samische Flotte die Athener 442 v. Chr. besiegte. Wie er mit der eleatischen Schule persönlich zusammenhing, ist nicht aufgeklärt. Sein *ξύγγραμμα* (*περὶ φύσεως* oder *περὶ τοῦ ὄντος* Simpl. u. Suidas) war in Prosa geschrieben. Von der pseudoaristotelischen Schrift De Melisso etc. sind nach neuerer Annahme die beiden ersten Kapitel wirklich auf M. zu beziehen (s. Diels, Vorsokr. I 236 ff.). — Frz. Kern, Zur Würdigung des M., Stett. 1880 (Festschr. zur 35. Philol. Vers.). — O. Apelt, M. bei Ps. Aristoteles (Jbbfklph. 1886 S. 729 ff.). — A. Pabst, De Melissi Samii fragmentis, Bonn 1889. — M. Ofener, Zur Beurteilung des M. (Arch. 3, 1890, S. 12 ff.). — A. Chiappelli, Sui frammenti e sulle dottrine di M. (Rendiconti dell' Acc. de Linc. 1890).

25. „Den Jahren nach älter, den Werken nach jünger als Empedokles"[2] hat Anaxagoras die von dem letzteren begonnene Gedankenbewegung fortgesetzt. Wie dieser ist er der Ansicht, daß die Daten der Sinne, wenn deren Erkenntnisfähigkeit auch beschränkt ist, wie sich z. B. darin zeige, daß wir den allmählichen Zusatz von Schwarz zu Weiß nicht zu empfinden vermögen, dennoch den Ausgangspunkt aller Untersuchungen bilden müssen.[3]

[1] Melissos als Mystiker aufzufassen (so z. B. Th. Gomperz I 150; ähnlich v. Arnim S. 132), ist aber sicher unberechtigt. Man versteht wohl, wie er dazu kommt, die Extensivität der „Größe" zu leugnen, ohne daß doch klar wäre, was er sich unter dem *δίαρμα αὐτὸ τῆς ὑποστάσεως* eigentlich gedacht hat. Vermutlich hat ihm der Begriff des Geistigen vorgeschwebt unter Nachwirkung von Xenophanes fr. 25: *ἀλλ' ἀπάνευθε πόνοιο νόου φρένι πάντα κραδαίνει.* Und die Schwierigkeiten, die seine Annahme von der räumlichen Unendlichkeit des Seienden einer solchen Auffassung bot, werden ihm ebensowenig klar geworden sein, wie sich spätere Zeiten an der Allgegenwart des göttlichen Geistes gestoßen haben.

[2] Arist. met. 984 a 11 (Vors. A 43).

[3] Fr. B 21 f.: *ὁ μὲν φυσικώτατος Ἀ. ὡς ἀσθενεῖς διαβάλλων τὰς αἰσθήσεις ὑπ' ἀφαυρότητος αὐτῶν, φησίν, οὐ δυνατοί ἐσμὲν κρίνειν τἀληθές.* — Zweifelhaft bleibt es, wie die bekannte Aeußerung des A. von dem schwarzen Schnee zu verstehen ist. So wie Sextus (I 33) und Cicero (Acad. II 31, 100) uns dieselbe berichten, stellt sie eine Ueberspannung der Vernunfterkenntnis und eine Vergewaltigung der natürlichen Sinneswahrnehmung durch diese dar (*albam ipsam esse ne videri quidem*). Nach seiner Lehre von dem Zusammensein aller Qualitäten, namentlich auch aller Gegensätze (s. J. Burnet p. 305), in jedem Ding konnte A. nicht bloß nicht die Schwärze des Schnees, sondern nicht einmal die des Wassers so kategorisch behaupten, da auch dieses natürlich Weißes in sich enthält wie auch Festes. Man wird deshalb richtiger, wie es auch meistens geschieht, jene seltsame Behauptung so verstehen, daß sie eben zur Veranschaulichung dieses Zusammenseins der Gegensätze in einem und demselben Ding dienen sollte, einen Gedanken, der den A. dem Herakleitos sehr nahe bringt (Burnet a. a. O.).

Er teilt auch seine Überzeugung, daß es ein Entstehen und Vergehen im strengen Sinne nicht gebe,[1] das scheinbare Entstehen und Vergehen vielmehr nichts anderes sei als Mischung und Entmischung ursprünglicher und wahrhaft seiender Körperchen, die er *χρήματα* oder *σπέρματα* genannt hat. Er übernimmt also geradezu die Verse des Empedokles in seine Prosa.[2] Aber an dessen willkürlicher Feststellung der Vierzahl dieser Elemente nimmt er um so mehr Anstoß, als es ihm unmöglich scheint, die qualitative Verschiedenheit der empirischen Dinge aus der Mischung jener vier Elemente zu erklären, und ihm zudem der in der Lehre von der Subjektivität der Qualitäten liegende Ausweg unbekannt geblieben sein dürfte.[3] Und da andrerseits der parmenideische Seinsbegriff auch die Neuentstehung und das Verschwinden qualitativer Bestimmtheiten ausschließt, vielmehr eine qualitative Unveränderlichkeit auch für die Gesamtheit der Stoffe erheischt, so folgert Anaxagoras, daß es so viele qualitativ voneinander verschiedene *χρήματα* gebe, als sich in den empirischen Dingen solcher qualitativen Bestimmtheiten vorfinden. Die unsrer Wahrnehmung zugänglichen Dinge sind aber sämtlich aus allen zusammengesetzt, und sie werden, meint Anaxagoras, benannt nach dem jeweils in ihnen vorherrschenden Stoffe:[4] ihre qualitative Veränderung (*ἀλλοίωσις*) aber besteht darin, daß andere Stoffe hinzutreten oder einige aus der Verbindung ausscheiden, so daß nunmehr ein anderer die Vorherrschaft bekommt.

Sind nun die empirischen Dinge sämtlich derartige Zusammensetzungen oder Gemenge aus diesen Urdingen, daß in jedem ein Teilchen von jedem enthalten ist, so müssen diese Grundstoffe selbst nicht bloß einfach, sondern auch unendlich teilbar sein,[5] und können das, wie er wohl mit Rücksicht auf die von Leukippos benutzte Überlegung Zenons bemerkt, auch deshalb sein, weil das Seiende durch noch so weit getriebene Teilung niemals zu sein aufhören kann.[6] Da ihm aber auch die qualitative Verschiedenheit der Dinge unübersehbar zu sein schien, nahm er an, daß auch die qualitativen Differenzen der Urkörper unendlich groß seien. So begegnen uns als Urkörper Teile von allem, was uns an den wahrnehmbaren Dingen entgegentritt: leichte und schwere, warme und kalte, trockene und feuchte, goldene und silberne, fleischige, blutige, knöcherne, sehnige usw. usw.[7]

---

[1] Fr. B 17: *τὸ δὲ γίνεσθαι καὶ ἀπόλλυσθαι οὐκ ὀρθῶς νομίζουσιν οἱ Ἕλληνες· οὐδὲν γὰρ χρῆμα γίνεται οὐδὲ ἀπόλλυται, ἀλλ' ἀπὸ ἐόντων χρημάτων συμμίσγεταί τε καὶ διακρίνεται. καὶ οὕτως ἂν ὀρθῶς καλοῖεν τό τε γίνεσθαι συμμίσγεσθαι καὶ τὸ ἀπόλλυσθαι διακρίνεσθαι.*

[2] Vgl. Fr. Emp. B 8; Kranz, Herm. 47 (1912) S. 28.

[3] Dagegen scheint er die Relativität der Empfindungen ähnlich wie Herakleitos anerkannt zu haben. Vgl. Ar. met. 1009 b 25.

[4] Fr. B 12, A 41.

[5] Fr. B 11: *ἐν παντὶ παντὸς μοῖρα ἔνεστι.*

[6] Fr. B 3: Durch die unendliche Teilbarkeit unterscheiden sich die Urteilchen des A. wesentlich von den Atomen des Leukippos. Ebenso tritt er dadurch in Gegensatz zu dem unteilbaren Sein des Parmenides, von welchem er dann doch wieder sich merkwürdig abhängig zeigt, wenn er, wie auch Empedokles, die Existenz des leeren Raumes, ohne welchen eine solche Vermengung der Stoffe schwer vorstellbar ist, verwirft (Arist. Phys. 213 a 22, Fr. A 68).

[7] Die Bezeichnung *ὁμοιομερῆ* stammt wohl erst von Aristoteles und bedeutet bei diesem solche Körper, die geteilt in immer gleichartige Teile zerfallen (gen. et corr. 328 a 10). Anderer Ansicht sind Gomperz a. a. O. 443 und Kranz a. a. O. 31 1. Ueber die Bedeutung der anaxagoreischen Homöomerien herrscht indes keine Uebereinstimmung. Während z. B. H. v. Arnim die gleichteiligen Stoffe identifiziert mit den einfachen (Europ. Philos. etc. 135), spricht F. Krohn (Der *νοῦς* bei A., Progr. Münst. i. W. 1907) von den alles in sich ent-

Wenn Aristoteles an mehreren Stellen (vgl. E. Zeller I[5] 980 f.) als Beispiele der Elemente bei A. nur organische Substanzen anführt, so entspricht das mehr seiner eigenen Vorliebe für dieses Gebiet als einer Neigung des Anaxagoras, die unorganischen Stoffe auf die organischen zurückzuführen. In der ganzen Welthildungslehre des letzteren ist vielmehr von einem Wertunterschiede des Organischen und des Unorganischen nicht das geringste zu entdecken; insbesondere bezieht sich, was man seine Teleologie nennen darf, durchaus nicht nur auf das Organische.

Was nun die Bewegung dieser Substanzen anlangt, so stellt zwar auch Anaxagoras wie Empedokles dem Prinzip des Seins ein Prinzip des Geschehens dualistisch gegenüber, aber in einer ganz anderen Weise. Die poetische und mythische Form dieses Gedankens ist abgestreift, zugleich aber an die Stelle der heraklitischen Betonung der Gegensätzlichkeit der Bewegungsvorgänge wiederum der Gedanke der Einheitlichkeit des Weltgeschehens getreten; und da Anaxagoras (wie es in allem naiven Vorstellen geschieht) sich das Wirkliche nur als materiellen Stoff denken kann, so sucht er in einem unter den zahllosen *χρήματα* die gemeinsame Ursache der Bewegung für alle übrigen. Dieser Kraftstoff oder Bewegungsstoff wird also von ihm als in sich selbst lebendig, d. h. nach Analogie des Weltstoffs der Ionier gedacht: er bewegt von sich aus die übrigen.[1] Sein Wesen aber konstruiert Anaxagoras aus dem Charakter der dadurch erzeugten Welt der Wahrnehmung: sie stellt ein geordnetes, zweckmäßig gebildetes Ganzes dar, folglich muß auch die bildende Kraft eine ordnende, zwecktätige sein. Deshalb benannte er sie in Analogie zu dem im Menschen tätig wirkenden Prinzip Nus, d. h. Vernunft oder, wie man das Wort vielleicht besser wiedergibt, Denkstoff. Weit entfernt, ein immaterielles Prinzip zu sein, ist der „Geist" des Anaxagoras ein körperlicher Stoff, aber freilich ein ganz auserlesener: er ist das feinste und reinste aller Dinge, allein einfach und unvermischt mit anderem, deshalb stets sich selbst gleich, wenn er auch in verschiedenen Quantitäten vorkommt, der einzig von sich selbst bewegte Stoff, der zugleich für alle übrigen das Prinzip der Bewegung ist. Ja sogar das ganze Wissen über alles und die größte Macht schreibt er ihm zu.[2] So stellt dieser Nus gleich dem heraklitischen Logos als die beherrschende Kraft im Makrokosmus wie im Mikrokosmus sich dar und hat in bezug auf die Weltbewegung und Weltgestaltung alle Funktionen

haltenden Homöomerien (S. 11). (Aehnlich W. Nestle, Die Vorsokratiker S. 48.) Gewiß kommen nach der Meinung des A. die *χρήματα* oder *σπέρματα* nirgends in der Wirklichkeit für sich und unvermischt vor, sie sind vielmehr *λόγῳ θεωρητά* (Aet. I 3, 5 = Vors. A 46), oder reine Abstraktionen, konstruktive Schöpfungen, wie sie W. Dilthey nennt (Einleitung in die Geisteswissenschaften S. 199; vgl. Cl. Baeumker, Das Problem der Materie, S. 74). Aber doch müssen wir sie uns vorstellen als die letzten, nicht selbst wieder gemischten Elemente der Wirklichkeit. Die Unterscheidung, welche O. Gilbert zwischen den *ὁμοιομερῆ* und *ὁμοιομέρειαι* (Atomkomplexe) macht, a. a. O. 126, ist in den Quellen nicht hinlänglich begründet und jedenfalls nicht von wesentlicher Bedeutung.

[1] Die Stelle Arist. phys. 256 b 24 beweist nicht, daß Anaxagoras den *νοῦς* als *ἀπαθὴς* und *ἀμιγὴς* bezeichnet hat, vielmehr, daß er ihn in einer Weise beschrieben hat, daß Aristoteles ihm diese Prädikate füglich beilegen konnte, wie sie sich in der Tat z. B. aus fr. 12 ohne weiteres herleiten lassen. Das Prädikat *ἀκίνητος* dagegen ist nur eine Schlußfolgerung des Aristoteles und trifft auf den *νοῦς* des A. höchstens in dem Sinne zu, daß er nicht von etwas anderem bewegt werden kann. Die Beweglichkeit des *νοῦς* und seine Fähigkeit, auf die Dinge einzuwirken, ist über jeden Zweifel erhaben.

[2] Fr. B 12: . . . *νοῦς δέ ἐστιν ἄπειρον καὶ αὐτοκρατὲς καὶ μέμεικται οὐδενὶ χρήματι, ἀλλὰ μόνος αὐτὸς ἐπ' ἑωυτοῦ ἐστιν. . . . ἔστι γὰρ λεπτότατόν τε πάντων χρημάτων καὶ καθαρώτατον, καὶ γνώμην γε περὶ παντὸς πᾶσαν ἴσχει καὶ ἰσχύει μέγιστον.*

des heraklitischen Feuers, mit dem wesentlichen Unterschied freilich, daß er nicht wie dieses selbst in den Prozeß des Werdens eingeht und sich in alles verwandelt, sondern den übrigen Stoffen gegenüber stets für sich und gesondert bleibt.

Der anaxagoreische *Νοῦς* war von jeher und ist heute noch eine crux interpretum. Nachdem schon Platon geneigt gewesen war, ihn als eine bewußt und zweckmäßig wirkende Ursache der Welt aufzufassen, jedoch durch die weitere, rein mechanische Welterklärung des A. sich in seiner Hoffnung getäuscht sah (Phaidon 97 B = An. fr. A 47), hat Aristoteles durch seine bekannte Aeußerung (met. 984 b 17), daß Anaxagoras durch seine Aufstellung des Nus als erster Nüchterner gegenüber seinen Vorgängern sich gezeigt habe, den Reigen derer eröffnet, welche ihn als den Entdecker des Geistes feiern und deshalb seine Lehre als den Schlußstein der vorsophistischen Entwicklung betrachten. Besonders zur Hegelschen Konstruktion paßt es so hübsch, wie in dieser Naturphilosophie das Weltprinzip vom Wasser durch Luft und Feuer hindurch immer „geistiger" wird, bis endlich der reine „Geist" aus der Materie abdestilliert ist. Aber dieser Geist ist eben auch nur der lebendige, d. h. sich selbst bewegende Körper, und von einem wirklichen, immateriellen Wesen ist er jedenfalls weiter entfernt als von dem *πῦρ ἀείζωον* des Herakleitos. Dagegen ist nicht zu leugnen, daß A. durch sein Bestreben, das denkende, bewegende und ordnende Prinzip allem übrigen Stoff als etwas ganz Eigenartiges und Unvergleichliches gegenüberzustellen, einen wesentlichen Fortschritt über den Hylozoismus hinaus gemacht und, wie in anderer Weise die Eleaten, dem Begriff des von der Materie geschiedenen Geistes die Bahn geebnet hat. Dies wird auch von den neueren Forschern mehr oder weniger stark betont (namentlich von E. Rohde, aber auch von E. Kühnemann, Th. Gomperz und W. Kinkel, von letzterem allerdings in tadelndem Sinne, I 197, noch stärker von A. Döring I 231), während der energischste Versuch, den A. als Vertreter des Spiritualismus und Theismus in Anspruch zu nehmen (M. Heinze in den Leipz. Ber. der K. Ges. d. Wiss., 1890), nur wenig Anklang gefunden hat. Insbesondere verbietet sich die Fassung des Nus als göttlicher Persönlichkeit (trotz Cic. Acad. II 37, 118 und Sext. Emp. IX 6) schon dadurch, daß A. von Quantitätsgraden des Nus spricht und ihn gewissen Einzeldingen (wohl den organischen Wesen) einwohnen läßt (Fr. B 11). Irgendwelche religiöse Tendenz liegt der Weltbetrachtung des A., die rein nur auf physikalische Erklärung gerichtet ist, gänzlich fern. Andrerseits faßt F. Krohn in seiner bereits erwähnten, höchst beachtenswerten Abhandlung den Nus entschieden zu eng, wenn er ihn geradezu mit dem menschlichen *νοῦς* identifiziert. Dies geht, von anderem abgesehen, schon daraus hervor, daß A., wenn er von dem *νοῦς διακοσμῶν τὰ πάντα* spricht, ausgesprochenermaßen weniger die terrestrischen Dinge, sondern in erster Linie die großen Verhältnisse des Weltalls, dessen Schönheit und Harmonie in dem gleichmäßigen Umschwung der Himmelskörper, im Auge hat.[1] Und mit Rücksicht darauf kann man sagen, daß er noch mehr, als es schon Empedokles getan hatte, das Moment der Wertbeurteilung in die theoretische Erklärung aufgenommen hat.

Nun benützt aber Anaxagoras, soweit wir sehen, seinen Nus nur, um einerseits den Anfang der Bewegung überhaupt und andrerseits solche Vorgänge des Einzelgeschehens zu erklären, welche er aus dem mechanischen Ablauf der einmal erregten Weltbewegung nicht abzuleiten vermochte. Welches diese letzteren im einzelnen gewesen sind, ist aus den Vorwürfen, die dem Anaxagoras deshalb gemacht werden,[2] nicht zu ersehen:[3] für unsere Kenntnis beschränkt sich daher die Anwendung, welche Anaxagoras von seiner *νοῦς*-Lehre in betreff der Erklärung des Geschehens gemacht hat, lediglich darauf, daß er dem „ordnenden" Denkstoff den Anfang der

[1] Fr. B 12: *πάντα διεκόσμησε νόος καὶ τὴν περιχώρησιν ταύτην, ἣν νῦν περιχωρεῖ τά τε ἄστρα καὶ ὁ ἥλιος καὶ ἡ σελήνη καὶ ὁ ἀὴρ καὶ ὁ αἰθὴρ οἱ ἀποκρινόμενοι.* Vgl. W. Dilthey, Einl. in die Geisteswissenschaften I 201 ff.

[2] Platon, Phaedon 97 b. Arist. Met. 985 a 18 ff.: *ἐν δὲ τοῖς ἄλλοις πάντα μᾶλλον αἰτιᾶται τῶν γιγνομένων ἢ νοῦν.* Simpl. phys. 327, 26 (Fr. A 47).

[3] An die Genesis der Organismen darf man deshalb nicht denken, weil A. die Keime der *φυτά* — worunter hier wohl die Lebewesen überhaupt zu verstehen sind, um so mehr, als er auch den Pflanzen *νοῦς* und *γνῶσις* zuschreibt ([Arist.] de plantis 815 b 16 = Fr. A 117) — durch den Regen aus der Luft auf die Erde herabfallen und hier aus ihnen die ganzen Lebewesen werden läßt. F. Krohn hat es sehr einleuchtend gemacht, daß diese Urzellen auch den *νοῦς* schon in sich enthalten (a. a. O. 17 ff.).

Bewegung zuschrieb, die sich dann auf mechanischem Wege, durch Stoß und Druck, aber allerdings in der vom *νοῦς* gewollten Weise fortsetzte.

Vorhergehen sollte der Bewegung aber ein Zustand vollständigster Mischung aller Substanzen,[1] der einigermaßen dem Sphairos des Parmenides und Empedokles[2] ähnelt und zugleich an das mythische Chaos und an das Apeiron des Anaximandros erinnert, — einer Mischung, bei der alle *χρήματα* (mit Ausnahme des *νοῦς*)[3] in so feiner Verteilung durcheinander gemengt waren, daß das Ganze keine besondere Bestimmtheit besaß,[4] und wegen der Unendlichkeit dieses Urzustandes scheint er auch eine unendliche Zahl von Bewegungsanfängen und damit Welten angenommen zu haben.[5]

Die Entstehung jeder dieser innerlich einander durchaus ähnlichen Welten dachte er sich folgendermaßen: an einem Punkte[6] des Gemisches erzeugt der Denkstoff zunächst eine drehende Bewegung von großer Geschwindigkeit, welche, indem sie immer weiter um sich greift, zur Gestaltung der geordneten Welt führt. Zuerst werden durch diese Drehung zwei große Massen ausgesondert, welche sich durch den Gegensatz des Hellen, Warmen, Dünn-leichten, Trocknen und des Dunklen, Kalten, Dicht-schweren, Feuchten charakterisieren und von Anaxagoras als *αἰθὴρ* und *ἀὴρ* bezeichnet werden. Die letztere Mischung soll dann, in die Mitte zusammengedrängt, sich zu Wasser, Erde und Steinen verdichten. In seinen Vorstellungen von der Erde zeigt sich der Philosoph wesentlich von Anaximenes abhängig; die Gestirne betrachtete er als versprengte Erd- und Gesteinstücke, welche in dem feurigen Umkreis glühend geworden sind: in dem großen Meteorstein von Agiospotamoi sah er eine Bestätigung dieser Theorie und zugleich den Beweis für die stoffliche Gleichartigkeit des Weltalls. Seine astronomischen Vorstellungen zeigen vielseitige, hochentwickelte und zum Teil auf eignen Studien beruhende Vorstellungen und Kenntnisse; dasselbe gilt von seinen meteorologischen Theorien. Besondere Erwähnung aber verdient seine Ab-

---

[1] Fr. B 1: *ὁμοῦ πάντα χρήματα ἦν, ἄπειρα καὶ πλῆθος καὶ σμικρότητα.*

[2] Der große Gegensatz gegen Empedokles wird von Aristoteles (de gen. et corr. 314 a 24 ff., de coelo 302 a 28 = Fr. A 43) richtig dahin präzisiert, daß, während dieser die vier Elemente als einfache Substanzen gegenüber den bestimmten Stoffen (wie Knochen, Fleisch, Mark etc.) betrachte, A. gerade die letzteren als etwas Einfaches, Feuer, Erde usw. dagegen als ein Gemenge auffasse, „dessen scheinbare Einfachheit er daraus erklärt, daß wegen der Mischung aller möglichen bestimmten Stoffe keiner von diesen nach seiner unterscheidenden Eigentümlichkeit, sondern von allen nur das wahrgenommen werde, worin sie übereinkommen“ (E. Zeller I[5] 980 ff.).

[3] Eine schwierige, noch keineswegs gelöste Frage ist die, wo denn der Nus zur Zeit dieses Urzustandes sich befunden habe. Die mehr oder weniger stillschweigende Voraussetzung der Erklärung war wohl die, daß der *νοῦς* von außen her — man weiß freilich nicht, woher? da es doch keinen leeren Raum gibt — die Stoffmasse in Bewegung gesetzt habe (Hippol. refut. I 8, 1 ff.: *ὄντων γὰρ πάντων ὁμοῦ, νοῦς ἐπελθὼν διεκόσμησεν*). Jedoch auch die Vorstellung, daß er, nur eben als einzig Unvermischtes, in dem *μῖγμα* enthalten war, hat ihre Schwierigkeit: denn so hätte die qualitätslose Mischung doch einen bestimmten Stoff, eben den Nus, in sich geborgen und dieser hätte ihr, im Widerspruch hierzu, eine bestimmte Qualität und, gerade nach Anaxagoras, auch einen bestimmten Namen gegeben. Diesen Schwierigkeiten sucht F. Krohn zu entgehen durch die Annahme, daß der Nus oder Seelenstoff schon von Anfang an zwar nicht in den *χρήματα* überhaupt, aber in den *σπέρματα* (den „Urzellen“) enthalten gewesen sei, aus denen sich hernach Pflanzen und Tiere entwickeln sollten. [4] Fr. B 4.

[5] Fr. B 4: *ταῦτα μὲν οὖν μοι λέλεκται περὶ τῆς ἀποκρίσιος, ὅτι οὐκ ἂν παρ' ἡμῖν μόνον ἀποκριθείη, ἀλλὰ καὶ ἄλλη.* — Vgl. Burnet-Schenkl 248.

[6] Nach Diltheys Vermutung ist dies der Polarstern (vgl. Th. Henri Martin, Mémoire sur les hypothèses astronomiques etc. in den Mémoires de l'Institut Nat. de France, Tom. 29, P. 2, 1879, p. 176 ff.).

neigung gegen alle wunderbaren Erklärungen und der daraus entstandene Versuch einer allegorischen Deutung der homerischen Götter und Mythen, worin ihm sein Schüler Metrodoros aus Lampsakos gefolgt ist.[1]

Bei alledem hielt Anaxagoras an der Ansicht fest, daß, wie im Chaos selbst, so auch in allen daraus differenzierten Einzeldingen die Mischung der Urstoffe eine so feine und innige sei, daß überall von jedem wenigstens etwas sei, weil, wie er betont, die Erfahrung lehre, daß alles aus allem werden könne, aus der Nahrung z. B. Blut so gut wie Fleisch oder Knochen, Haare oder Sehnen usw., und es doch unmöglich sei, daß etwas aus einem von ihm Verschiedenen werde. Darum nimmt er auch an, daß sich die Pflanzen und Tiere aus organischen *σπέρματα* entwickelt haben. Den lebenden Wesen aber ist als beseelendes Prinzip der *νοῦς* beigesellt, den er wohl von außen in sie hineintreten ließ[2] und dessen selbständige Bewegungskraft er als Ursache der mechanisch nicht erklärbaren Funktionen einführt.[3] Den Vorzug des Menschen aber fand er im Besitz der Hände, durch den ihm die Ausübung von allerlei Künsten ermöglicht und das Mittel gegeben sei, auch die ihm in mancher Hinsicht überlegenen Tiere zu seinem Nutzen zu verwenden. Seine Psychologie bietet nur insofern Interesse, als er im Gegensatz gegen die empedokleische Meinung, daß Gleiches von Gleichem wahrgenommen werde, behauptete, daß wir die Qualitäten der Objekte mittels des Gegenteiligen in uns empfinden, und daß jede *αἴσθησις* als eine Berührung durch das Gegenteilige Unlust verursache.[4]

Anaxagoras stammte aus Klazomenae, also aus dem ionischen Bildungskreise, und zwar speziell aus der Schule des Anaximenes, dem er eine Reihe von naturwissenschaftlichen Kenntnissen verdankt (vgl. Burnet-Schenkl S. 248 f.). Seine Geburt ist um 500 zu setzen. Ueber die Art, wie er etwa mit den für seine Lehre so wichtigen Eleaten in Beziehung gekommen sein möchte, wissen wir nichts Sicheres. Daß Melissos hier von Bedeutung war, ist anzunehmen (vgl. de MXG. 976 a 14). Anaxagoras stammte aus reicher Familie und wird als ein ehrwürdiger Mann geschildert, der, fern von allem praktischen und politischen Interesse, „den Himmel für sein Vaterland und die Betrachtung der Gestirne für seine Lebensaufgabe erklärt habe“ (vgl. D. L. II 7 = Fr. A 1, Eud. eth. 1216 a 11 = Fr. A 30) — eine Wendung, in der neben der Aufstellung eines rein theoretischen Lebensideals die auch seine Philosophie charakterisierende Beachtung der Ordnung der Welt bemerkenswert ist. Etwa 463 oder 462 siedelte Anaxagoras, als der erste unter den namhaften Philosophen, nach Athen über, wo er einen Mittelpunkt wissenschaftlicher Regsamkeit gebildet und die bedeutendsten Männer, u. a. Euripides und Perikles, angezogen zu haben scheint. 434 wurde er wegen Asebie angeklagt, mußte Athen verlassen und ging nach Lampsakos. Hier gründete er eine wissenschaftliche Gesellschaft und starb in hohen Ehren wenige Jahre nachher (etwa 428). Die Fragmente der einzigen, wie es scheint, von ihm hinterlassenen Schrift *περὶ φύσεως* (in Prosa) haben Ed. Schaubach (Lpz. 1827) und W. Schorn (mit denen des Diogenes von Apollonia, Bonn 1829) gesammelt. Bei Diels, Fragm. der Vors., stehen sie S. 313 ff. — F. Panzerbieter, De fragmentorum A. ordine (Meiningen 1836). — Fr. Breier, Die Philosophie des An. nach Aristoteles (Berl. 1840). — Zévort, Dissert. sur la vie et la doctrine d'A. (Par. 1843). — C. Alexi, A. und seine Philos. (Progr. Neu-Ruppin 1867). — E. Arleth, Die Lehre des A. vom Geist und der Seele (Arch. 8, 1895, S. 59 ff.). — E. Dentler, Die Grundprinzipien der Philosophie des A. (Diss. München 1897). — Fr. Krohn, Der *νοῦς* bei A. (s. oben). — J. Geffcken, Ueber die *ἀσέβεια* des A. (Hermes 42, 1907, S. 127 ff.). — M. Heinze, Ueber den *νοῦς* des A. (s. oben). — E. Neustadt, Des A. Lehre vom Geist, Progr. Charl. 1914. — W. Capelle, A. (NJbb. 43, 1919, S. 81 ff., 169 ff.).

Als ein Schüler des Anaxagoras wird Archelaos genannt, der sich jedoch auch von anderen Lehren so beeinflußt zeigt, daß er erst an späterer Stelle (§ 28) erwähnt werden wird.

[1] Ueber seine Mythendeutung s. W. Nestle, Phil. 66, 1907, 503 ff.

[2] Aet. IV 5, 11 (Fr. A 93).

[3] Hierauf bezieht sich der Vorwurf des Aristoteles, daß A. das Prinzip des Denkens (*νοῦς*) von dem beseelenden Prinzip (*ψυχή*) nicht getrennt habe (De anima 404 b) — ein Vorwurf, der jedenfalls nicht einer immanenten Kritik entsprungen ist.

[4] Theophr. de sensu 24 ff. (Fr. A 92).

26. Der Streit um die Naturphilosophie ist mit dem Auftreten des Anaxagoras, der sich noch am meisten an die alte ionische Tradition angeschlossen hatte, keineswegs zu Ende. Ihre Gegner finden vielmehr eine neue, unerwartete Unterstützung aus dem Lager der Naturphilosophen selbst.

Auf der einen Seite steht ein Schüler des Empedokles, der bei diesem nicht nur Naturphilosophie, sondern auch Rhetorik studiert hatte, dann aber durch die Dialektik der Eleaten fasziniert zum Gegner aller Naturphilosophie wurde, indem er die Möglichkeit jeder Erkenntnis des Seienden überhaupt aufzuheben suchte. Das ist Gorgias von Leontinoi, der Vater der Sophistik.[1] In drei Sätzen sucht er sein Ziel zu erreichen. Sie lauten: 1. Es ist Nichts. Denn wäre etwas, so müßte entweder das ὄν oder das μὴ ὄν oder beides sein. Das μὴ ὄν kann aber nicht sein, da etwas nicht zugleich sein und nicht sein kann. Aber auch das ὄν ist nicht: denn wäre es, so müßte es entweder ewig oder geworden oder beides, entweder eines oder vieles sein, und von allem läßt sich die Unmöglichkeit nachweisen.[2] Endlich ist auch die dritte Möglichkeit ausgeschlossen: daß sowohl das ὄν als auch das μὴ ὄν wäre: denn dann wäre das ὄν hinsichtlich des Seins dem μὴ ὄν gleich, dessen Nichtexistenz bereits dargetan ist. 2. Wäre etwas, so wäre es nicht erkennbar. Denn Seiendes und Gedachtes sind verschieden: wären sie es nicht, so müßte alles Gedachte auch existieren und umgekehrt müßte das Nichtsciende nicht gedacht werden können, was beides absurd ist. Denn vieles, was wir denken, wie etwa ein fliegender Mensch, existiert tatsächlich nicht, und vieles, was nicht existiert, die Scylla z. B., wird gedacht.[3] 3. Gäbe es Erkenntnis, so wäre sie nicht mitteilbar. Denn alle Mitteilung vollzieht sich durch Worte, das Wort aber ist etwas anderes als das Seiende.[4]

Die Lebenszeit des Gorgias wird von Frei, dem auch Diels beistimmt, auf 483—375 und von Wilamowitz-Moellendorff (Aristoteles und Athen I 172) auf 500/497—391/88 angesetzt. Sicher ist nur das eine Datum, daß er 427 als Führer einer Gesandtschaft seiner Vaterstadt in Athen war (Diodor XII 53; Thukyd. III 86). Hier hat er durch seine Beredsamkeit großen Eindruck gemacht und auf die Entwicklung des Stils entschiedenen Einfluß geübt. Sein langes Greisenalter brachte er in dem thessalischen Larissa zu. Die Echtheit der beiden von ihm erhaltenen Deklamationen (hgg. von F. Blass als Anhang zu Antiphontis orationes, 2. ed. Lips. 1881) ist kaum zweifelhaft. Seine philosophische Schrift führte den Titel περὶ φύσεως ἢ περὶ τοῦ μὴ ὄντος (s. unten). Seine Verbindung mit der sizilischen Rednerschule (Korax und Tisias), ebenso mit Empedokles ist zweifellos. Daß er auch von den Eleaten beeinflußt war, geht aus der Beweisführung in seiner Schrift mit Sicherheit hervor. — H. Ed. Foss, De G. L. (Halle 1828). — H. Diels, G. und Empedokles (BerlAkSB. 1884, 1, S. 343 ff.). — Aem. Scheel, De Gorgianae disciplinae vestigiis (Diss. Rost. 1890).

Als Schüler des Gorgias werden Alkidamas von Eläa, der Feldherr Menon, Polos von Agrigent, Lykophron und Protarchos genannt. Vgl. A. Gercke, Die Replik des Isokrates gegen Alkidamas (Rhein. Mus. 62 (1907) S. 170 ff.). — Polos und Protarchos sind aus Platons Gorgias bezw. Philebos bekannt.

[1] Philostr. V. S. 1, 9, 1 (Vors. A 1 f.).

[2] Hier kehren überall die eleatischen Argumente wieder (vgl. §§ 20, 22). Bei der Widerlegung der Ewigkeit des Seins begeht G. dieselbe quaternio wie Melissos (§ 24).

[3] Der Fehlschluß liegt hier auf der Hand (vgl. P. Deussen, Die Philosophie der Griechen S. 158 ff.). — Feiner ist diese Dialektik später von Platon im Sophistes ausgesponnen worden.

[4] Gorgias hat unzweifelhaft das Verdienst, durch seine Sätze das Problem von dem Verhältnis zwischen Sein, Denken und Sprechen aufgeworfen zu haben, und es berechtigt nichts zu der Meinung, daß es G. hier nur um einen rhetorischen Scherz zu tun gewesen sei, wie H. Gomperz, Soph. u. Rhet. S. 1 ff. meint. Vgl. Praechter in Ueberwegs Grundriß[11] S. 135 f. — Zum dritten Satz des Gorgias vgl. besonders die scharfsinnige Kritik H. Steinthals in seiner Geschichte der Sprachwissenschaft S. 114 ff.

Wie Gorgias vom Eleatismus, so kommt, scheinbar ganz unabhängig von ihm,[1] Protagoras aus Abdera vom Heraklitismus aus zur Leugnung objektiv gültiger naturphilosophischer Erkenntnisse. Mit Herakleitos nimmt er an, daß der alle Möglichkeiten in sich tragende Urstoff[2] in beständigem Flusse begriffen sei, betont aber noch mehr als dieser das korrelative Verhältnis, wonach jedes einzelne Ding nicht sowohl etwas ist als vielmehr in jedem Augenblick durch Beziehungen zu anderen erst so oder so wird. Er leugnet also ein absolutes Sein und behauptet, daß die Eigenschaften der Dinge nur ihrer jeweiligen Einwirkung aufeinander entspringen. Die Eigenschaft ist erst das Produkt der Bewegung, und zwar, wie Protagoras in echt heraklitischer Weise fortfährt, jedesmal zweier einander entsprechenden und zuwiderlaufenden Bewegungen, von denen die eine als Wirken, die andere als Leiden bezeichnet wird.[3] Ergibt sich nun schon daraus, daß überhaupt niemals von einem Dinge ausgesagt werden kann, was es ist, sondern höchstens, was es in seinen wechselnden Verhältnissen zu anderen Dingen wird,[4] so erhält der protagoreische Korrelativismus eine noch größere Tragweite dadurch, daß diese allgemeine Bewegungslehre auch auf die Wahrnehmung angewandt wird. Wenn ein Ding auf einen unserer Sinne einwirkt, wobei der von dem Gegenstande ausgehenden Bewegung[5] eine reagierende Bewegung des Organs entgegenläuft, so entsteht in dem Sinnesorgane das Wahrnehmungbild[6] und zugleich an dem Dinge die dem letzteren entsprechende Eigenschaft.[7] Und da, wie er ohne Zweifel im Anschluß an den schon bei Herakleitos nachweisbaren Relativismus behauptet, die Empfindung von der jeweiligen Beschaffenheit des Empfindenden abhängt, so lehrt jede Wahrnehmung nur, wie das Ding im Augenblicke der Wahrnehmung für den Wahrnehmenden, und zwar eben nur für ihn nicht bloß erscheint, sondern auch wirklich ist oder wird. Nun ist aber für Protagoras die sinnliche Wahrnehmung und die rein mechanisch daraus entstehende Meinung die einzige Erkenntnis.[8] Und so ergab sich für ihn die Konsequenz, daß jede Vorstellung und jede Meinung wahr ist und

[1] Es müßte denn sein, daß man in seiner Ablehnung des Eleatismus (Fr. B 2) eine Wendung auch gegen Gorgias sehen will.

[2] S. E. Pyrrh. hyp. I 218 (Vors. fr. A 14), vgl. Plato Theait. 177 c. — Der Theaitetos bildet die Hauptquelle für die Erkenntnistheorie des Protagoras; doch ist es streitig, wie weit die darin entwickelte Ausführung derselben auf Prot. selbst zurückzuführen ist.

[3] Theait. 156 f.

[4] Aehnlich scheinen auch die Sätze des Xeniades von Korinth aufzufassen zu sein (Sext. VII 53: *πάντ' εἰπὼν ψευδῆ καὶ πᾶσαν φαντασίαν καὶ δόξαν ψεύδεσθαι καὶ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος πᾶν τὸ γινόμενον γίνεσθαι* etc. Vgl. E. Zeller I[5] 1105).

[5] Die Einwirkungsfähigkeit der verschiedenen Gegenstände auf die einzelnen Sinne scheint Protagoras auf das Angepaßtsein der einander entgegengesetzten Bewegungen zurückgeführt zu haben (vgl. Theait. 153 e, 156 d).

[6] Und zwar wird darunter (nach Theaitetos 156) nicht nur die wahrnehmende Empfindung, sondern auch das sinnliche Gefühl verstanden.

[7] Brochard a. a. O. S. 29 nennt Pr. deshalb einen realistischen Relativisten. Darum ist es auch nicht zutreffend, wenn man in neuerer Zeit in Prot. den Begründer des Positivismus feiern zu dürfen meinte, wie E. Laas, Idealismus und Positivismus, Berl. 1880 ff., Bd. 1 und Neue Untersuchungen über Prot. (Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. 1884, S. 479 ff.) und W. Halbfass, Die Berichte des Platon und Aristoteles über Prot. (Diss. Straßb. 1882; auch in JbbfklPhilol., SupplBd. 13, 1882). Eingehend bestritten hat diese Ansicht P. Natorp in seiner Abhandlung über Protagoras (Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems S. 1 ff.). Vgl. Fr. Sattig, Der protagoreische Sensualismus (Zeitschr. f. Philos. 1885, 275 ff. und 1886, 230 ff.).

[8] Diog. L. IX 51. Ob und wie etwa Protagoras die Ansicht *μηδὲν εἶναι τὴν ψυχὴν παρὰ τὰς αἰσθήσεις* bewiesen oder erläutert hat, ist nicht bekannt.

niemand etwas Falsches denkt, oder m. a. W. die vielleicht in Anknüpfung an die Eingangsworte des anaxagoreischen Werkes formulierte These:[1] *πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος*,[2] *τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν*. Damit aber wird die Wahrheit zu einem relativen Begriff, so daß sich über jede Sache entgegengesetzte Thesen aufstellen lassen und von einer für alle gültigen Entscheidung keine Rede mehr sein kann. Das ist die „Wahrheit", die er in seinem Werke zu lehren hat.

Protagoras, zweifellos der bedeutendste unter den Sophisten, war 482/1 in Abdera geboren. Er war ein Schüler des Leukippos. In Athen war er 444 zum ersten Male länger und hat sich später noch öfter dort aufgehalten, wo er mit Perikles und Euripides verkehrte. Zuletzt wurde er dort im Jahre 411 unter der Herrschaft der Vierhundert wegen seiner Schrift über die Götter des Atheismus angeklagt und ertrank nach seiner Verurteilung auf der Flucht nach Sizilien. Die Titel seiner zahlreichen Schriften,[3] von denen äußerst wenig erhalten ist, beweisen, daß er die mannigfachsten Gegenstände theoretischen und praktischen Gebietes behandelt hat. — Joh. Frei, Quaestiones Protagoreae (Bonn 1845). — A. J. Vitringa, De Prot. vita et philos. (Groningae 1852). — A. Harpf, Die Ethik des P. (Heid. 1884). — Illmann, Die Philos. des P. nach der platon. Darst. I (Friedl. 1908). — E. Bodrero, Protagora I, Bari 1914. — Th. Gomperz hat den Protagoras als Verfasser der pseudohippokrateischen Schrift *περὶ τέχνης* nachzuweisen gesucht, jedoch wenig Anklang damit gefunden (Die Apologie der Heilkunst, eine griechische Sophistenrede des 5. vorchristl. Jahrhunderts, bearbeitet, übersetzt und eingeleitet, Wien 1890; 2. Aufl. Lpz. 1910. Gegen ihn H. Diels, Herm. 48 (1913) S. 378 ff.). — Zu Protagoras und Gorgias wie zu den Sophisten überhaupt vgl. auch W. Nestles Einleitung zu seiner Ausgabe der betreffenden platonischen Dialoge (Lpz. u. Berl., Teubner, 1908 u. 1910).

Als Schüler des Protagoras gelten Antimoiros von Mende, Archagoras, Euathlos, Theodoros[4] der Mathematiker und in weiterem Sinne auch Xeniades von Korinth.

---

[1] Theait. 152 a. Sext. VII 60 (Vors. Fr. B 1). — Zur Abhängigkeit der Formulierung von Anaxagoras vgl. H. Gomperz, Soph. u. Rhet., Lpz. u. Berl. 1912, S. 252.

[2] Der Satz vom Menschen als Maß aller Dinge (der „homo-mensura"-Satz) wird als Anfang der *Καταβάλλοντες*, zugleich aber auch als Anfang einer Schrift *Ἀλήθεια* zitiert, die vielleicht den ersten Abschnitt davon bildete. — Neuerer Annahme zufolge handelt es sich nur um eine Schrift, die den Titel trug *Ἀλήθεια ἢ Καταβάλλοντες* (vgl. W. Nestle, Protagoras S. 12). Im Gegensatz zu Th. Gomperz, der den *ἄνθρωπος* generell faßt, herrscht über den subjektivistischen Sinn dieses berühmten Satzes, wie ihn schon Platon, Aristoteles und Sextus angenommen hatten, ziemlich allgemeine Uebereinstimmung.

[3] Diog. L. IX 55.

[4] Spielt eine wichtige Rolle in Platons Theaitetos.

II. Die eudämonologische Periode.

1. Die griechische Aufklärung und Sokrates.

Nicht schon mit den Einwänden der Eleaten gegen die Existenz der naturphilosophischen Voraussetzungen, des Entstehens und Vergehens, der Vielheit und Bewegung, sondern erst durch die Angriffe eines Gorgias und Protagoras auf die Möglichkeit der Erkenntnis selbst beginnt die Naturphilosophie zurückzutreten und den bisher von ihr eingenommenen Platz andern Bestrebungen zu räumen. Zu dieser Entwicklung haben allerdings noch andere, außerhalb der Philosophie selbst liegende Momente beigetragen. Dahin gehört in erster Linie der wirtschaftliche und politische Aufschwung, den Griechenland nach Beendigung der Perserkriege (466) nahm, der sich vor allem in Athen bemerklich machte, das sich schon in den Perserkriegen vor allen andern Städten ausgezeichnet hatte. Hier, in dem *πρυτανεῖον* hellenischer Weisheit, wie Hippias bei Platon es nennt (Protag. 337 d), konzentrierte sich in der Mitte des 5. Jahrhunderts nicht nur die politische Gewalt und der Handel Griechenlands, hier setzte sich unter Perikles' tätiger Beihilfe auch in weitestem Umfange die demokratische Verfassung durch, die alle Bürger zu lebhaftester Teilnahme an den öffentlichen Angelegenheiten ermunterte. Dadurch wurde Athen aber auch nach und nach zum Mittelpunkte des geistigen Lebens. In dem wirtschaftlich tätigsten und demokratisierten Staate war das Bildungsbedürfnis auch bei dem geringeren Bürger lebhaft entwickelt, in ihm begann das Wissen eine politische und soziale Macht zu werden.

Schon Parmenides und Zenon haben wahrscheinlich dort verkehrt, Anaxagoras hatte sich 463/2 zur Uebersiedelung nach Athen entschlossen, der Heraklitismus war durch Kratylos vertreten. Alle bedeutenden Sophisten haben hier Ehre und Glanz gesucht und gefunden. Mit ihnen beginnt die attische Periode der alten Philosophie, die größte Zeit, die sie erlebt hat.

27. Denn dem Bedürfnisse des demokratischen Gemeinwesens genügte die bisherige Bildung nicht mehr. Man wollte mehr wissen, als die übliche Unterweisung auf den Schulen und der Umgang mit den Älteren zu bieten vermochte, und man mußte auch mehr verstehen, wenn man der neuen Lage gewachsen sein wollte. So erhob sich vor den Augen der Zeit das Bildungsproblem, die Frage, wie man ein tüchtiger Staatsbürger, *καλὸς κἀγαθός*,[1] werden könne. Ihrer bemächtigten sich nun die durch ihre erkenntnistheoretischen Überlegungen von der Naturphilosophie abgekommenen Männer und traten jetzt als Aufklärer und Lehrer ihres Volkes auf, oder wie sie sich nach dem Vorgange des Protagoras selbst nennen, als Sophisten, die in Griechenland umherziehen und sich bereit erklären, gegen Entgelt jeden zu einem gebildeten und tüchtigen Manne zu machen.[2]

Σοφιστὴς bedeutet ursprünglich einen „Mann der Wissenschaft" überhaupt, sodann, wie es Protagoras für sich in Anspruch nahm,[3] einen „Lehrer der politischen Tüchtigkeit", später

[1] Vgl. Platon Laches 186 c, Prot. 348 e.

[2] Als *παιδεύσεως καὶ ἀρετῆς διδάσκαλος* bezeichnet sich Protagoras bei Platon Prot. 349 a (Vors. A 5). Vgl. für die andern Platon Apol. 19 e (Vors. 77 A 5). Daß auch Gorgias in diesem Sinne tätig gewesen ist, zeigt eine Inschrift Olymp. 293. Vgl. Wilamowitz-Moellendorff, Platon II 145.

[3] Vgl. Anm. 2; auch Plat. Protag. 318 d f.

ausdrücklich einen bezahlten Lehrer der Rhetorik (vgl. unten). Die üble Nebenbedeutung des heutigen Begriffes „Sophist" stammt aus der Polemik von Sokrates, Platon (Sophistes) und Aristoteles (bes. soph. el. 165 a 21: *ἔστι γὰρ ἡ σοφιστικὴ φαινομένη σοφία οὖσα δ' οὔ· καὶ ὁ σοφιστὴς χρηματιστὴς ἀπὸ φαινομένης σοφίας ἀλλ' οὐκ οὔσης*); diese hat das historische Urteil über die Sophistik in allzu einseitiger Weise beherrscht, bis Hegel (Werke XIV 5 ff.) das berechtigte Moment in ihrer Wirksamkeit hervorhob. Seitdem ist das letztere durchgängig zur Anerkennung gelangt.[1] Ueber die Sophisten im allgemeinen: Jac. Geel, Historia critica sophistarum (Nova acta lit. soc. Rheno-Trajectinae p. II, Utrecht 1823). — Joh. Frei, Beiträge zur Geschichte der griech. Sophistik (RhM. 7, 1850, S. 527 ff. und 8, 1853, S. 286 ff.). — M. Schanz, Beiträge zur vorsokr. Philosophie aus Platon. Heft 1, Die Sophisten, Gött. 1867. — A. Chiappelli, Per la storia della sofistica greca (Arch. 3, 1890, S. 1 ff. und 240 ff.). — E. Bodrero, Il sorgere della sofistica nella vita e nel pensiero greco del V. secolo (Rassegna nazionale 16. Juli 1904). — W. Nestle, Gab es eine jon. Soph.? (Philol. 70, 1911, S. 242 ff.). — H. Gomperz, Sophistik und Rhetorik (Lpz. u. Berl. 1912).

Eine Unterscheidung zwischen der älteren und der jüngeren Sophistik, wie sie besonders von F. Ueberweg und A. Döring vertreten wird, ist insofern begründet, als der Natur der Sache nach im Anfange dieser Bewegung ihre ernsten und berechtigten Seiten, im Fortgang derselben aber ihre Ausschreitungen und ihre Gefährlichkeit mehr zutage treten. Auch Platon spricht z. B. in ganz anderem Tone von Protagoras wie von Euthydem (vgl. C. Ritter, Platons Dialog Phaidros, 1914, S. 138_{123}). Indessen ist eine absolute Unterscheidung nicht möglich. Ein äußerst lebendiges Bild von dem ganzen Treiben der Sophisten, mit plastischer Charakteristik der Hauptpersönlichkeiten, gibt der platonische Dialog Protagoras. Daß die Sophisten aus der Wissenschaft ein Gewerbe machten, ist einer der hauptsächlichsten und schwersten Vorwürfe, welche Sokrates,[2] Platon[3] und Aristoteles[4] gegen sie erhoben: ihnen schien dadurch die Würde der Wissenschaft als interesseloser Forschung beeinträchtigt. Wenn man nach moderner Auffassung diesen Urteilen nicht unbedingt beitreten kann,[5] so ist doch die Tatsache anzuerkennen, daß die Wissenschaft, indem sie zum bezahlten Unterricht wurde, eine völlig neue soziale Position einnahm, und dies ist das Wesentliche an der Sache.

Stand aber dieser Zielsetzung der erkenntnistheoretische Relativismus entgegen, den besonders Protagoras vertrat, so wußte sich dieser Sophist unter Benutzung heraklitischer Gedanken dadurch zu helfen, daß er dem Begriff der Weisheit eine neue Beziehung zuteil werden ließ. Statt auf die Wahrheit bezog er ihn auf die Nützlichkeit und erklärte, daß, wenn auch keine Meinung wahrer sein könne als eine andere, doch die eine besser, d. h. nützlicher zu sein vermöge, und derjenige ein Weiser sei, der bessere Ansichten habe und auch andere, Privatleute wie Staaten, zu besseren Ansichten zu bringen imstande sei.[6] So vorbereitet haben sich nun die älteren Sophisten, zu denen neben Gorgias und Protagoras auch Hippias aus Elis und Prodikos aus Keos zu rechnen sind, der Erziehung der Griechen zur „Tugend" gewidmet.[7]

Vgl. Leonh. Spengel, De Hippia Eleo ejusque scriptis, in: *Συναγωγὴ τεχνῶν*, Stuttg. 1828. — Jac. Mähly, Der Sophist Hippias v. E. (RhM. 15, 1860, S. 514 ff. u. 16, 1861, S. 38 ff.). — Ferd. Dümmler in seinen „Akademika", Gießen 1889, Anhang III. — P. Leja, Der Sophist H. (Gymn.progr. Sagan 1893) — eine Art Ehrenrettung des Sophisten gegenüber der platonischen „Karikatur". — W. Zilles, H. aus E. (Herm. 53, 1918, S. 45 ff.). — F. G. Welcker, Prodikos, der Vorgänger des Sokrates (Kleine Schriften, Bonn 1845, Bd. 2, S. 393 ff.). — M. Heinze, Ueber Prodikos aus Keos (Ber. d. Sächs. Ges. d. W., Phil.hist. Kl., 1884, S. 315 ff.). — H. Mayer, Pr. v. K. und die Anfänge der Synonymik bei den Griechen, Pad. 1913. — Beide sind etwa gleichaltrig und etwas jünger als Protagoras gewesen; über ihr Leben ist Näheres nicht be-

[1] Vgl. besonders G. F. Hermann, Gesch. u. Syst. der plat. Philos. I, Heidelb. 1839, S. 179 ff. 296 ff.

[2] Xenoph. Memor. I 6.

[3] Gorg. 420 c.

[4] Eth. Nik. 1164 a 24.

[5] G. Grote, History of Greece VIII 493 f. E. Zeller I[5] 1080 ff. Th. Gomperz, Gr. Denker I 331 ff.

[6] Platon Theait. 166 d ff. (Vors. A 21 a), Prot. 333 d (Vors. A 22). Vgl. Herakl. fr. B 61.

[7] Gorgias hat das nach Platons Menon 95 c bekanntlich abgelehnt. Doch kann er sich, wenn überhaupt, erst später von der Tugendlehre zurückgezogen und auf die Rhetorik beschränkt haben. Vgl. Wilamowitz-Moellendorff, Platon II S. 145.

kannt. Hippias, der mit seinem Gedächtnis und seinen massenhaften Kenntnissen prahlte, wird als einer der eitelsten Sophisten geschildert, Prodikos ob seiner pedantischen Bemühungen in der Wortunterscheidung von Platon mit leichter Ironie behandelt. Ueber das Verhältnis des Sokrates zu ihm vgl. § 29. — Auch der Anonymus Iamblichi (Vors. fr. 82) gehört vielleicht in diese Zeit. Sein ethisch-politischer Standpunkt ist im wesentlichen der des Protagoras, doch hat es den Anschein, daß er bereits gegen den Subjektivismus und den Machtstandpunkt der jüngeren Sophisten polemisiert (vgl. bes. 82, 6 ff.).

Unter der Tugend verstehen sie aber nicht mehr die wissenschaftliche, sondern allein die staatsbürgerliche Tüchtigkeit.[1] Darin sind sie alle einig. Und selbst Hippias nimmt darin keine besondere Stellung ein, obwohl gerade er es ist, der den bereits bei Parmenides und Empedokles vorhandenen und wohl schon von Gorgias auf den Boden der Ethik übertragenen[2] Gegensatz von Natur und Satzung besonders betont hat und dem vielfach verdorbenen positiven Recht die Natur und das Natürliche als das Maßgebende gegenüberstellt.[3] Für Protagoras aber, der unter allen Sophisten überhaupt der scharfsinnigste ist, ergab sich hieraus noch das weitere Problem, ob sich überhaupt alle zur Erwerbung dieser Tugend eigneten. Er hat damit gewissermaßen das Grundproblem der Demokratie aufgeworfen und es in dem ersten Versuche einer Erklärung der Entstehung des Staates, in dem er im Gegensatz zur Sage vom goldenen Zeitalter ein allmähliches Aufsteigen des menschlichen Lebens behauptet, durch die Annahme beantwortet, daß allen Menschen ein Sinn für Recht und Unrecht (*αἰδὼς καὶ δίκη*) mitgegeben sei.[4]

In der Erziehung selbst betonten sie von den drei Erziehungsfaktoren *φύσις*, *μελέτη* und *μάθησις*[5] vor allem den Unterricht. Der demokratischen Tendenz ihres ganzen Auftretens gemäß ist ihre Erziehung durchaus intellektualistisch. Lernen ist wichtiger als natürliche Begabung und Umgang.[6] Den wichtigsten Unterrichtsgegenstand aber bildete die Rhetorik. Das ist die Kunst (*τέχνη*), die auf die größten und wertvollsten unter den menschlichen Angelegenheiten geht,[7] die große Zauberkunst, die ihren Inhaber befähigt, über alle Dinge in angemessener Weise zu sprechen und selbst der schwächeren Sache zum Siege zu verhelfen.[8] Nur der mit einem

[1] Protagoras definiert sie als *εὐβουλία περὶ τῶν οἰκείων, ὅπως ἂν ἄριστα τὴν αὑτοῦ οἰκίαν διοικοῖ, καὶ περὶ τῶν τῆς πόλεως, ὅπως τὰ τῆς πόλεως δυνατώτατος ἂν εἴη καὶ πράττειν καὶ λέγειν.* Plat. Prot. 318 e (Vors. A 5). Auf dasselbe kommt im Grunde des Prodikos Erzählung von Herakles (Fr. B 1 f.) hinaus, über die K. Joel, Der echte u. d. xenoph. Sokr., Berl. 1893—1904, Bd. II 1 S. 125 ff. eingehend handelt. Auch Gorgias denkt nicht anders, wenn er auch die Tugend nach Geschlecht und Alter, Stand und Tätigkeit differenzierte (Platon, Menon 71 e = Vors. B 19). Ganz besonders bezeichnend ist der Anon. Iambl.

[2] Vgl. F. Conrad, Die Quellen der älteren pyrrh. Skepsis, Diss. Königsb. 1913, S. 18 f.

[3] Vgl. Platon, Prot. 337 c ff. (Vors. fr. C 1); Xenoph. Mem. IV 4, 14 ff. — Hier bringt Sokrates den Hippias zur Anerkennung von *ἄγραφοι νόμοι*, die er selbst als *τοὺς ἐν πάσῃ χώρᾳ κατὰ ταὐτὰ νομιζομένους* definiert und deren göttlichen Ursprung er schließlich willig zugibt. Nur eine Ausnahme wagt er zu machen, das Verbot der Blutschande, das nicht bei allen Völkern gelte; auch hier läßt er sich indessen durch die keineswegs stichhaltigen Gründe des Sokrates davon überzeugen, daß dieser Brauch von der Natur, also von den Göttern selbst verboten sei.

[4] Platon Prot. 320 c ff. (Vors. Fr. C 1). Für die Beziehung dieser Stelle auf Pr. vgl. W. Pohlenz, Platos Werdegang, Berl. 1913, S. 91 f.

[5] Abgegriffene Münzen nennt Gomperz I[3] S. 330 diese Termini. Sie finden sich auch bei Thuk. I 121, 4.

[6] Die der sophist. gerade entgegengesetzte Ansicht vertritt Epicharm fr. 40 D: *φύσιν ἔχειν ἄριστόν ἐστι, δεύτερον δὲ ⟨μανθάνειν⟩.*

[7] Plat. Gorg. 451 d.

[8] Protagoras' berühmter Satz: *τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν* (Vors. A 21), womit er die Entrüstung seiner Zeitgenossen so gut wie der Nachwelt erregte, obwohl er damit schwerlich mehr als die Macht der neuen *τέχνη*

phänomenalen Gedächtnis begabte Hippias ist darüber noch hinausgegangen und hat alle möglichen Fächer, wie z. B. auch Mathematik und Astronomie, Archäologie und Ethnographie, Grammatik und Musik usw. in seinen Unterricht aufgenommen.[1]

So fand die Sophistik ihre Hauptaufgabe in der wissenschaftlichen und rhetorischen Vorbereitung zur politischen Wirksamkeit, und der Unterricht bezog sich einerseits auf die technische und formale Ausbildung der Rede, einschließlich der Disputation, andrerseits auf diejenigen Kenntnisse, welche zu diesem Zwecke besonders wichtig erschienen. Hierauf beruht nicht nur die sozial-historische Bedeutung der Sophisten, sondern auch die Richtung aller der neuen Untersuchungen, durch welche sie die Wissenschaft gefördert haben.

Zur Charakteristik und Kritik der Sophistik als einer Technik staatsmännischer Ausbildung ist besonders der platonische Dialog Gorgias zu vergleichen. Ueber die Beziehungen der Sophistik zur Rhetorik handelt Fr. Blass, Die attische Beredsamkeit von Gorgias bis Lysias (Lpz. 1868, 2. Aufl. 1887—98). Vgl. auch H. Gomperz, Soph. u. Rhetorik (Lpz. u. Berl. 1912). Weitere Lit. bei Ueberweg-Praechter[11] S. 31*.

Der praktisch-politische Zweck ihres Unterrichts brachte es mit sich, daß die Sophisten sich eingehender mit dem Menschen, und zwar nach seiner psychologischen Seite beschäftigten: wer auf den Menschen durch die Rede einwirken wollte, der mußte etwas von der Entstehung und dem Verlauf seiner Vorstellungen und seiner Emotionen wissen. Während daher die frühere Wissenschaft mit naiver Hingabe an die Außenwelt Grundbegriffe der Naturerkenntnis ausgeprägt hatte, wandte sich die Sophistik der inneren Erfahrung zu und ergänzte die Einseitigkeit der früheren Philosophie durch Untersuchungen über das Seelenleben des Menschen. In dieser wesentlich anthropologischen Tendenz wies sie die Philosophie auf das Subjekt hin.[2]

Diese neuartige Arbeit setzte zunächst bei der Sprache an. Die synonymischen Bemühungen des Prodikos, die grammatischen des Hippias, die stilistischen des Gorgias gehören in diese Richtung. Besonders fruchtbar war auch in dieser Hinsicht Protagoras. Überzeugt, daß Theorie ohne Übung ebensowenig nütze wie Übung ohne Theorie,[3] verband er den praktischen Unterricht mit sprachlichen Untersuchungen. Er handelte vom rechten Wortgebrauch,[4] unterschied erstmals die Geschlechter des Nomens, die Zeiten des Verbums und vier Hauptarten von Sätzen, Wunsch, Frage, Aussage, Befehl.[5]

L. Lersch, Die Sprachphilos. der Alten, Bonn 1838 ff., I 15 ff. — Ed. Alberti, Die Sprachphilos. vor Platon (Phil. 11, 1856, S. 681 ff.). — H. Steinthal, Gesch. d. Sprachwiss. bei den Griech. u. Röm. (2. Aufl. Berl. 1891 f.). — K. Prantl, Geschichte der Logik I 14 ff.

Neben diesen freilich noch geringen Anfängen der Grammatik zeigen sich solche der Logik. Daß Lehrer der Redekunst über eine rhetorische Topik oder darüber nachgedacht haben, wie man etwas beweist und wider-

zum Ausdruck bringen wollte. Vgl. Gorgias bei Plat. Phaidr. 267 a (Vors. Fr. 74 A 26); auch Wilamowitz-Moellendorff, Platon I S. 81.

[1] Vgl. Platon Prot. 318 d f. (Vors. Prot. Fr. A 5).

[2] Was Cicero (Tusc. V 4, 10) von Sokrates sagt, er habe die Philosophie vom Himmel herab in die Städte und Häuser gerufen etc., gilt von der gesamten griechischen Aufklärung, von den Sophisten so gut wie von ihm.

[3] Stob. III 29, 80 (Vors. Fr. B 10).

[4] ὀρθοέπεια (Plat. Phaedr. 267 c = Fr. A 26).

[5] Diog. L. IX 53 (Fr. A 1): εὐχωλή, ἐρώτησις, ἀπόκρισις und ἐντολή.

legt, versteht sich von selbst, und es ist durchaus glaubhaft, wenn berichtet wird, Protagoras habe darauf aufmerksam gemacht,[1] daß es mit Rücksicht auf jedes Problem zwei einander entgegengesetzte Sätze gäbe, und habe zuerst eine eigentliche Methode der Diskussion oder des Redeturniers gelehrt.[2] Offenbar entspringt hier die formale Logik als eine Art von Disputations-, von Beweis- und Widerlegungskunst: wie weit sie freilich im einzelnen von den Sophisten ausgebildet wurde, darüber wissen wir leider gar nichts.[3]

Endlich werden die Sophisten auch auf den Einfluß der Reden auf das emotionale Leben der Seele aufmerksam und haben sich darum der Behandlung der Affekte zugewandt.[4] Dabei hat Gorgias, wie es scheint, sogar eine Einteilung derselben versucht und zählt als die vier wichtigsten Freude und Trauer, Mut und Furcht auf.[5] Besonders groß im Erregen und Beruhigen der Gemüter ist aber der Chalkedonier Thrasymachos gewesen, der sich seit etwa 427 in Athen aufhielt.[6]

So ernst und wissenschaftlich nun aber die Untersuchungen der älteren Sophisten auf den verschiedenen Gebieten auch gemeint waren, so enthielten sie doch Keime genug, die zu recht bedenklichen Konsequenzen führen konnten. Die Relativierung der Erkenntnis, die starke Betonung der Macht der Rede und vor allem der Hinweis auf den Gegensatz von Natur und Satzung konnten minder ernst gesinnte Männer zu Folgerungen verleiten, die nicht nur den Geist der Wissenschaft, sondern das ganze Leben in Gefahr bringen mußten. Bei den jüngeren Sophisten hat sich diese Entwicklung faktisch eingestellt. Der Relativismus führte bei Euthydemos zu Thesen wie die: Allem komme Alles zu; man könne nicht irren, denn das Gesagte sei als gedacht auch seiend; man könne sich auch nicht widersprechen, scheine es so, so rede man eben von Verschiedenem usf. Die Disputierkunst wurde mehr und mehr zu einer bloßen Eristik, die es lediglich darauf absah, über alles Beliebige mit formaler Gewandtheit pro et contra zu disputieren und der es vor allem auf die Fähigkeit ankam, den Zuhörer zu verwirren, ihn zu absurden Antworten zu zwingen und den Gegner zu widerlegen.

Ein lehrreiches Beispiel bieten die *Διισσοὶ λόγοι* (Vors. 83 bes. 8, 1), in denen Diels ib. eine um 400 entstandene Niederschrift von Schulvorträgen sieht. Mit übermütiger Plastik schildert Platon in seinem „Euthydemos" das Treiben der Eristiker — auch der Ausdruck *ἐριστικὴ* ist hier erstmals[7] von der Weisheit der Sophisten gebraucht, 272 b — an dem Beispiel der beiden Brüder Euthydemos und Dionysodoros, und Aristoteles hat sich die Mühe

[1] Diog. L. IX 51 (Fr. A 1): *δύο λόγους εἶναι περὶ παντὸς πράγματος ἀντικειμένους ἀλλήλοις.*

[2] Diog. L. IX 52 ff. (Fr. A 1): *πρῶτος . . . λόγων ἀγῶνας ἐποιήσατο καὶ σοφίσματα τοῖς πραγματολογοῦσι προσήγαγε . . . πρῶτος κατέδειξε τὰς πρὸς τὰς θέσεις ἐπιχειρήσεις.*

[3] Daß die aristotelische Logik keinerlei Vorgänge, sei es literarischer Art oder auch nur in der Gestalt praktischer Uebungen, gehabt hätte, darf a priori als äußerst unwahrscheinlich gelten: wie weit sie aber reichten, läßt sich aus den äußerst spärlichen Andeutungen der erhaltenen Literatur (es kommt hauptsächlich Platons Dialog Sophistes in Betracht) nicht bestimmen. K. Prantl betrachtet dies mit Recht als eine der empfindlichsten Lücken in der Geschichte der griechischen Wissenschaft (Gesch. d. Log. I 11 ff.).

[4] Quint. III 1, 12 (Vors. Fr. 74 B 6).

[5] Hel. 14 (Vors. Fr. 76 B 11). — Bei Platon Phaidr. 271 b tritt dieses Problem in vertiefter Form wieder auf.

[6] Vgl. Platon Phaidr. 297 c (Vors. Fr. 78 B 6).

[7] Von Protagoras wird allerdings eine Schrift mit dem Titel *Τέχνη ἐριστικῶν* überliefert, doch ist ihre Echtheit zweifelhaft. Vgl. Diels, Fr. der Vors. 74 B 6.

gegeben, im letzten Buche der Topik (*περὶ σοφιστικῶν ἐλέγχων*) diese Witze systematisch zu ordnen. Die meisten derselben sind Sprachscherze: Doppelsinn der Wörter, der Endungen, der syntaktischen Formen usw. liegen meist zugrunde (vgl. PRANTL, Gesch. d. Log. I 20 ff.). Die große Beliebtheit, deren sich diese Scherze in Griechenland, besonders in Athen, erfreuten, erklärt sich aus der jugendlichen Neigung zum Silbenstechen, aus der südlichen Freude an der Rede, aus dem Erwachen nachdenklicher Kritik des alltäglich Gewohnten.

Am bedeutungsvollsten aber ist die Verwendung des Gegensatzes von Natur und Satzung durch die jüngeren Sophisten geworden. Seit dem Zeitalter der sieben Weisen (§ 9) war in Griechenland die Reflexion über den Inhalt und die Befolgung sittlicher und staatlicher Gesetze üblich. Aber erst die gesteigerte Entwicklung des Individualismus, erst die grobe Verlogenheit der Außenpolitik Athens, erst die Anarchie der athenischen Demokratio stellte durch den Mund der Sophisten die Berechtigung dieser Normen in Frage; und indem auch hier der individuelle Mensch mit seinen jeweiligen Begierden und Bedürfnissen zum Maß aller Dinge erklärt wurde, fiel die bindende Macht der Gesetze derselben Relativität anheim wie die theoretische Wahrheit.

H. SIDGWICK, The sophists (Journal of philology 1872 u. 1873). Vgl. außerdem die allgemeine Literatur über die Sophisten und namentlich auch diejenige über Sokrates. — Von den eingehenderen Untersuchungen, an denen es die bedeutenderen Sophisten auch hierfür nicht haben fehlen lassen, ist nur wenig erhalten. Vgl. DIELS, Fragmente der Vorsokr. II und zu Antiphon denselb. in BerlAkSb. 1916 S. 931 ff.; Int. Mon. XI (1916) Sp. 82 ff. — E. JAKOBY, De A. sophistae *περὶ ὁμονοίας* libro, 1908. — In The Oxyrynchus Papyri XV (Lond. 1922) haben sich nach WILAMOWITZ-MOELLENDORFF (D. LZ. 1922 Nr. 16) wieder zwei Fragmente aus Antiphons Werk über die Wahrh. gefunden.

Der wichtigste Gesichtspunkt, den die Sophistik in dieser Hinsicht aufgestellt hat, ist der Gegensatz zwischen der natürlichen und der gesellschaftlichen Bestimmung des Menschen. Aus der Beobachtung der Verschiedenheit und des Wechsels nicht nur der gesetzlichen Vorschriften, sondern auch der sittlichen Regeln folgert sie, daß zum mindesten ein großer Teil derselben erst durch Konvention, durch menschliche Satzung zustande gekommen sei (*θέσει* sive *νόμῳ*) und daß allgemein verbindlich nur solche Gesetze sein dürften, welche gleichmäßig in allen Menschen durch die Natur (*φύσει*) festgesetzt seien. So machte Antiphon auf den Gegensatz zwischen natürlichem und positivem Recht und auf die Machtlosigkeit der auf bloßer Meinung beruhenden positiven Gesetze aufmerksam, die ganz im Gegensatz zu den natürlichen dem Menschen nur dann Nutzen oder Schaden brächten, wenn er bei ihrer Befolgung oder Übertretung beobachtet werde, um daraus einerseits die natürliche Gleichheit aller Menschen, auch der Hellenen und Barbaren, und den bloß konventionellen Charakter der ständischen Gliederung sowie die Vorrechto derer, die aus gutem Hause sind,[1] zu deduzieren, und andrerseits die Notwendigkeit der Rücksichtnahme auf die Gemeinschaft allein aus dem richtig verstandenen eigenen Nutzen abzuleiten.[2] So betonte Thrasymachos, daß trotz aller Schönrederei das Gerechte faktisch nichts anderes sei als das, was dem Starken und Herrschenden nütze und dem Beherrschten Schaden bringe,[3] während Kallikles[4] es um-

[1] Vgl. auch Lykophron bei Arist. fr. 91.
[2] Vgl. H. DIELS a. a. O.
[3] Plat. St. 343 c.
[4] Plat. Gorg. 483 b ff. — Der Streit um seine Persönlichkeit dürfte wohl als abgeschlossen gelten. Vgl. u. a. WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, Platon I S. 208 1; W. NESTLE in seiner Ausgabe von ZELLERS Grundriß, 1920, S. 96 1.

gekehrt als Schutzmittel bezeichnete, das sich die Beherrschten zur Sicherung gegen die Übergriffe der Herrschenden errichtet hätten, um dann ebenfalls der Satzung die Natur entgegenzuhalten, für das Recht des Stärkeren einzutreten, die vollste Ungerechtigkeit im positiven Sinne als den Quell aller Glückseligkeit hinzustellen und das Leben dessen über alles zu erheben, der, wenn nötig, gerecht scheinend, ohne es zu sein, als unbedingter Herr über alle anderen alle seine Lüste und Begierden befriedigen und überhaupt tun könne, was ihm beliebe. So erschien das Natürliche wertvoller, fester, bindender als das Gesellschaftliche, das natürliche Recht höher als das historische positive, und in diesem Sinne bekämpfte die Sophistik vom Standpunkte des „Naturrechts" aus die geltenden Gesetze. Auf den Boden der Religion aber wurde der Gegensatz von Natur und Satzung durch Kritias, den Führer der athenischen Oligarchie und Haupt der dreißig Tyrannen, übertragen. Allerdings hatte schon Protagoras Zweifel an der Existenz der Götter geäußert,[1] hatte Prodikos den Versuch einer psychologischen Erklärung des Glaubens an sie gemacht,[2] aber erst Kritias blieb es vorbehalten, sie für weiter nichts als völlig willkürliche, aus politischer Berechnung erfundene Fiktionen zu erklären.[3] So zertrümmerte die Selbständigkeit des individuellen Urteils, welche von der Aufklärung verkündigt wurde, die Herrschaft aller Autorität und zersetzte den überkommenen Bestand des Volksbewußtseins.

Dabei ist allerdings nicht zu übersehen, daß auch die Dichtkunst zur Umbildung der religiösen Anschauungen beigetragen hat, nachdem sie mit der Philosophie in nähere Berührung gekommen ist. Bei Aischylos, Sophokles, Pindar, Simonides zeigt die gesamte Weltanschauung noch einen ähnlichen Rahmen wie die gnomische Dichtung. Direkte Beziehungen zur Philosophie finden sich erst bei Euripides (E. Köhler, Die Philosophie des Euripides, I. Anaxagoras und E., Bückeb. 1873. — W. Nestle, Euripides, der Dichter der griechischen Aufklärung, Stuttg. 1901) und bei Epicharmos, der den Pythagoreern nahe gestanden, aber auch mit den übrigen philosophischen Lehren seiner Zeit vertraut gewesen zu sein scheint (vgl. Leop. Schmidt, Quaestiones Epicharmeae, Bonn 1846. — E. Zeller I[5] 460 ff.). Die „Entgötterung der Natur durch die Wissenschaft" drängte immer mehr zur ethisch-allegorischen Auslegung der Göttergestalten[4] und erlaubte andrerseits der Komödie (Epicharmos, Kratinos, Eupolis), den im Ernst überwundenen Anthropomorphismus durch witzige Persiflage zu karikieren.

28. Das Auftreten der Sophisten mit ihrem Widerspruch gegen die naturphilosophische Spekulation und ihrer Hinwendung zu ethisch-politischer Betätigung ist nach beiden Seiten hin von fundamentaler Bedeutung geworden. Einerseits tritt in den Kreisen der Naturphilosophen die spekulative Tendenz entschieden zurück und macht, statt zu neuen Aufstellungen zu schreiten, einer Rückkehr zu älteren Systemen Platz, die teilweise mit einer Neigung zu Kompromissen, aber auch mit einer starken Erweiterung der Spezialstudien sich verbindet, andrerseits macht sich aber überhaupt ein lebhafteres

[1] Fr. B 4 Diels: *περὶ μὲν θεῶν οὐκ ἔχω εἰδέναι, οὔθ' ὡς εἰσὶν οὔθ' ὡς οὐκ εἰσὶν οὔθ' ὁποῖοί τινες ἰδέαν· πολλὰ γὰρ τὰ κωλύοντα εἰδέναι ἥ τ' ἀδηλότης καὶ βραχὺς ὢν ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου.*

[2] Cic. de nat. de or. I 37, 118 (Vors. Fr. 77 B 5): *Prodicus Cius, qui ea, quae prodessent hominum vitae deorum in numero habita esse dixit, quam tandem religionem reliquit?* — Der „Atheist" Diagoras von Melos, der schon vor 414 verurteilt worden ist, wird wohl mit Sophisten wie Protagoras und Prodikos hinsichtlich ihres religiösen Skeptizismus in Verbindung gebracht (Sext. IX 55 ff. Diog. v. Oinoanda ed. J. William, Lips. 1907, fr. 12), darf aber nicht unter die Sophisten gerechnet werden. (Vgl. E. Zeller I[5] 967).

[3] Fr. B 25 Diels (Sext. IX 54): . . . *τηνικαῦτά μοι δοκεῖ ⟨πρῶτον⟩ πυκνός τις καὶ σοφὸς γνώμην ἀνὴρ ⟨θεῶν⟩ δέος θνητοῖσιν ἐξευρεῖν, ὅπως εἴη τι δεῖμα τοῖς κακοῖσι.*

[4] Vgl. Eur. Troer. 885, Kykl. 316 ff.

Interesse für ethische Probleme bemerklich, das zuletzt bis zur völligen Ablehnung jeder naturphilosophischen Erörterung führt. Hier ist im Kampfe um die Naturphilosophie, der seit dem Auftreten des Parmenides begonnen hatte, die Entscheidung zu ihren Ungunsten gefallen. Ethisch-politische Fragen treten ganz an ihre Stelle.

Zu den Naturphilosophen, die zu älteren Systemen zurückkehren, gehören nicht nur jene von Aristoteles erwähnten jüngeren Physiker, welche ein Mittelding, sei es zwischen Luft und Wasser, sei es zwischen Feuer und Luft, als Weltstoff ansahen (vgl. S. 21 Anm. 1), sondern auch der nicht genauer bekannte Hippon aus Samos, der zur Zeit des Perikles gelebt hat und, mit Berufung auf die feuchte Natur des tierischen Samens, das Feuchte zum Weltprinzip machte,[1] sowie Idaios von Himera, der mit Anaximenes die Luft als ἀρχή statuierte.[2] Aber auch Archelaos von Athen, der Schüler des Anaxagoras, ist hierher zu rechnen, wenn er das ursprüngliche μῖγμα seines Lehrers, in das er aber auch den Geist einbezog,[3] mit der „Luft" gleichsetzte. Den Einfluß der Sophistik zeigt er aber in seiner Behauptung, daß Recht und Unrecht nicht von Natur bestünden, sondern auf Satzung beruhten.[4] Ferner ist als ein beachtenswertes Zeichen dieser geistigen Einstellung Diogenes von Apollonia zu erwähnen.

Ueber sein Leben wissen wir, daß er um 425 in Athen bereits bekannt gewesen ist. Ob aber sein Geburtsort das kretensische A. war, wird durch den ionischen Dialekt seiner Schrift „περὶ φύσεως" zweifelhaft. Die Fragmente haben W. Schorn (mit denen des Anaxagoras, Bonn 1828) und F. Panzerbieter (Diog. Apoll., Lpz. 1830) gesammelt. Schleiermacher, der zuerst in seiner Abhandlung über D. (Werke III 2 S. 149 ff.) diesen sehr hoch gestellt und zugleich chronologisch früh angesetzt hatte, ist später (Vorles. über Geschichte der Philos., Werke III 4a S. 77) zu der Ansicht gekommen, er sei ein prinziploser Eklektiker. Der letzteren Auffassung ist E. Zeller beigetreten (I[5] 248 ff), auch H. Diels, der die Abhängigkeit des D. von Anaxagoras und Leukippos gegen P. Natorp (RhM. 41, 1886, S. 350 ff. u. 42, 1887, S. 374 ff.) erfolgreich dargetan hat (ebd. 42, 1887, S. 1 ff.). — G. P. Weygold hat in einigen pseudohippokratischen Schriften Lehren des D. nachgewiesen (Arch. 1, 1888, S. 161 ff.). Vgl. auch C. Fredrich, Hipp. Unt. (Berl. 1899) und A. Keus, Ueber philos. Begriffe und Theorien in den hipp. Schriften (Bonn 1914). — G. Geil, Die schriftstellerische Tätigkeit des D. v. A. (Philos. Monatsh. 26, 1890, S. 257 ff.). — Ernst Krause, Diog. v. A. Teil 1. 2. Gymn.Progr. Gnes. (Pos. 1908/09).

Wohl unter dem Eindruck des sophistischen Relativismus stellt Diogenes im Beginn seiner Schrift die Forderung, daß jede wissenschaftliche Unter-

[1] Das einzige Fragment, von Nicole in den Genfer Homer-Scholien entdeckt (H. Diels, BerlAkSb. 1891, S. 575 ff.), stellt die seltsame Ansicht auf, daß das Süßwasser aus dem Meere stamme (über diese Ansicht und die zu ihrer Erklärung notwendig anzunehmende „Filtrationstheorie" s. O. Gilbert, Die meteorol. Th. S. 399 ff.). Die Auffassung A. Dörings, als vertrete Hippon im Gegensatz zum ionischen Hylozoismus einen ganz eigenartigen Standpunkt, nämlich den des krassen Materialismus, ist unbegründet. Wenn er den Beinamen ἄθεος führt, so ist ihm derselbe nach Philop. de an. 88, 23 (Vors. 26 A 8) deshalb gegeben, weil er das Wasser allein für die Ursache des Alls gehalten habe. Und dafür mochte man in der Zeit der Eusebieprozesse eine solche Bezeichnung wohl für angemessen halten. Auch die Geringschätzung, die Aristoteles gegen ihn zeigt (er rechnet ihn zu den φορτικώτεροι und hält ihn wegen der εὐτέλεια τῆς διανοίας nicht für würdig, dem Thales an die Seite gestellt zu werden — De an. 405 b 2 und Metaph. 984 a 3), läßt sich dafür nicht geltend machen.

[2] Sext. Emp. IX 360 (Vors. 50).

[3] Hipp. ref. I 9 (Vors. 47 A 4): οὗτος δὲ τῷ νῷ ἐνυπάρχειν τι ἐυθέως μῖγμα.

[4] D.L. II 16. — Die von Zeller angezweifelte Zuverlässigkeit dieser Angabe wird von Fr. Lortzing in seiner Bearbeitung des Zellerschen Grundrisses in Schutz genommen (S. 82 A.). Daß er aber der erste gewesen sei, der den Gegensatz φύσει — νόμῳ in dieser Weise zur Anwendung gebracht habe (Gomperz I 323), ist höchst unwahrscheinlich. Vgl. Dümmler Akadem. 257.

suchung einen unbestreitbaren Ausgangspunkt (*ἀρχὴν ἀναμφισβήτητον*) haben müsse. Diesen Ausgangspunkt bildet nun die Überlegung,[1] daß der Prozeß des Geschehens, die Verwandlung der Dinge ineinander und ihre gegenseitige Einwirkung aufeinander nur unter Voraussetzung eines gemeinsamen Grundwesens erklärbar seien, als dessen wechselnde Verwandlungen (*ἑτεροιώσεις*) alle besonderen Dinge aufgefaßt werden müßten. Darum kehrt er von den pluralistischen Theorien des Anaxagoras und Empedokles zu dem Monismus der Milesier zurück. Im einzelnen aber schließt er sich besonders an Anaximenes an. Er bestimmt das Urprinzip als Luft, schreibt ihr aber unter dem Einflusse des Anaxagoras alle möglichen Qualitäten zu und betrachtet als ihre konstitutiven Merkmale einerseits in der Weise der Ionier die Beweglichkeit und Lebendigkeit, andrerseits, wiederum im Anschluß an Anaxagoras, die Vernünftigkeit und Zweckmäßigkeit, welche sich in der Ordnung und den Maßbestimmungen des Universums darstellt.[2] Durch den Prozeß der Verdichtung und Verdünnung, mit dem zugleich qualitative Änderungen einhergehen, ließ er dann in ähnlicher Weise wie die Ionier in dem von Leukippos übernommenen unendlichen Leeren die begrenzte Welt periodisch entstehen und vergehen. Auch den astronomischen und meteorologischen Vorgängen hat er seine Aufmerksamkeit geschenkt und sich dabei auch von Anaximandros leiten lassen. Sein Hauptinteresse gehört jedoch den Organismen. Von ihnen galten ihm die Pflanzen noch als unbeseelt, weil sie keine Luft einatmen könnten, die für ihn das Wesen der Seele bildete. Bei Tieren und Menschen aber dringt die warme Luft mit dem Blute gemischt in den Adern durch den ganzen Körper und bedingt durch ihre verschiedene Wärme oder Feuchtigkeit usw. die Verschiedenheit der Lebewesen an Gestalt, Lebensweise und Denkfähigkeit.[3] Da er von Haus aus Arzt war, ist es begreiflich, daß ihn die physiologischen und psychologischen Vorgänge besonders angezogen haben. Und die empirische Detailforschung, die er hier, allerdings auch jetzt wieder unter mannigfaltiger Berücksichtigung der Früheren, angestellt hat, ist als sein Hauptverdienst anzusprechen und läßt zugleich einen feinen, ins Detail dringenden Sinn für die Erforschung der organischen Welt erkennen.[4]

In Ephesos andrerseits bestand eine Schule fort, welche die Lehren des Herakleitos lebendig erhielt, aber ihre Paradoxie nicht gemindert, sondern in enthusiastischer und unmethodischer Weise, die Platon als Eitelkeit verspottet,[5] noch verschärft zu haben scheint. Wenigstens wird über den bedeutendsten dieser Herakliteer, Kratylos, einen jüngeren Zeitgenossen des Sokrates, den Lehrer Platons, berichtet,[6] er habe Herakleitos' Satz, daß man nicht zweimal in denselben Fluß steigen könne, dahin zugespitzt, daß das sogar nicht einmal geschehen könne, und aus der Lehre von der

[1] Simpl. phys. 151, 30 (Vors. Fr. B 2).

[2] Er nennt die Luft — und zwar ausdrücklich die gewöhnliche Luft (*ὁ ἀὴρ καλούμενος ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων*) — ein *ἀίδιον καὶ ἀθάνατον σῶμα*, ein *μέγα καὶ ἰσχυρὸν καὶ ἀίδιόν τε καὶ ἀθάνατον καὶ πολλὰ εἶδος* und identifiziert sie mit Gott (ibid. 152, 21 u. 153, 17 = Vors. Fr. B 5, 7 f.).

[3] Fr. B 5.

[4] Vgl. J. Burnet p. 415: for D. does not really represent the old cosmological tradition but a fresh development of reactionary philosophical views combined with an entirely new enthusiasm for detailed investigation and accumalation of facts. Zeller I[5] S. 278.

[5] Theait. 179 e. In demselben Sinne ist der ganze Dialog Kratylos geschrieben.

[6] Arist. Met. 1010 a 12 (Vors. 52, 4).

stetigen Veränderung der Dinge die Folgerung gezogen, daß überhaupt keine Aussage und kein Urteil möglich sei.

29. Auch die Pythagoreer treten in dieser ethischen Problemen sich zuwendenden Zeit wieder auf und haben nun dem auf Ausbreitung des Wissens gerichteten Zeitcharakter gemäß ihre bisher geheim gehaltene Lehre der Öffentlichkeit überliefert. Wenigstens wird uns Philolaos, der in diese Zeit gehört, als der erste Pythagoreer bezeichnet, der die pythagoreische Philosophie in einem Werke herausgegeben hat.

Philolaos, aus Tarent gebürtig, kann im allgemeinen als Zeitgenosse des Sokrates betrachtet werden. Ueber seine Lebensumstände ist nichts weiter bekannt, als daß er, wie andere Pythagoreer, z. B. Lysis, eine Zeitlang in Theben sich aufhielt, wo Simmias und Kebes, durch die der sokratische Kreis mit der pythagoreischen Philosophie bekannt wurde, seine Schüler waren (Platon Phaid. 61); er muß also, da Simmias und Kebes beim Tode des Sokrates als junge Männer zugegen waren (Platon Phaid. 89a) schon im Ausgang des 5. Jahrhunderts in Theben gewesen sein (vgl. Wilamowitz-Moellendorff, Platon II 86). Wahrscheinlich kehrte er am Beginn des 4. Jahrhunderts nach Großgriechenland zurück, wo sogar Platon noch seine persönliche Bekanntschaft gemacht haben soll. Die Echtheit der unter dem Namen des Philolaos überlieferten Fragmente, welche A. Böckh erstmals gesammelt und mit einem grundlegenden Kommentar versehen hat (Philolaos Lehren, Berl. 1819), von Val. Rose (De Aristot. libr. ord. et auct., Berol. 1854) und besonders von C. Schaarschmidt (Die angebliche Schriftstellerei des Philol., Bonn 1864) scharf bestritten, gilt heute im allgemeinen, wenigstens zum Teil, als gesichert (E. Zeller I[5] und Herm. 10, 1875, S. 178 ff., H. Diels, Fragm. der Vors. 32 B), wird jedoch von J. Burnet von neuem angefochten und zwar schon aus dem äußerlichen Grunde, weil Philolaos nicht dorisch geschrieben haben könne (S. 317). Aus den Exzerpten von Menons Iatrika, unter welchen sich ein längeres Stück medizinischen Inhalts von Philolaos befindet, hat H. Diels geschlossen, daß er, in der Medizin wenigstens, ein unselbständiger, von dem Sophisten Prodikos abhängiger Eklektiker war (Herm. 28, 1893, S. 417 ff.). Seine Bekanntschaft mit der Sophistik ergibt auch Fr. B 9, das zugleich seinen Gegensatz zu ihrem Relativismus dokumentiert.

Neben Philolaos wird in Italien Kleinias der Tarentiner,[1] in Theben der Lehrer des Epaminondas, Lysis, als dessen Schüler Eurytos, ein Krotoniat oder Tarentiner, genannt, der selbst wieder den Xenophilos aus dem thrakischen Chalkis und die Phliasier Phanton, Echekrates, Diokles und Polymnastos zu Schülern hatte.[2] In Kyrene wird Proros erwähnt, in Athen Simmias und Kebes; fast mythisch sind der Lokrer Timaios[3] und der Lukaner Okellos.[4] Von allen diesen ist hinsichtlich der philosophischen Lehre nichts irgendwie Sicheres bekannt.

Sammlung der Fragmente bei H. Diels, Vorsokr. 32 ff. — H. Diels, Ueber die Exzerpte von Menons Iatrika, Herm. 28 (1893) S. 406—434. — R. Newbold, Philolaus (Arch. 19, 1906, S. 176 ff.).

Nun ist es freilich im höchsten Grade wahrscheinlich, daß für Philolaos wie für die Pythagoreer überhaupt die Ethik die Hauptsache gewesen ist und seine theoretische Philosophie genau so wie die der älteren Pythagoreer nur in ihrem Dienste gestanden hat. Auch bei ihm begegnet uns jedenfalls eine Anschauung vom Leben, die in ihren Hauptzügen ganz mit der der alten Schule übereinstimmt. Die orphischen Gedanken vom Menschen als Eigentum der Götter, von der Seelenwanderung, vom Körper als einem Kerker der Seele (σῶμα — σῆμα), von der Erlösung der Seele vom Leibesleben treten auch bei ihm wieder auf, und in Verbindung damit die Warnung vor Selbstmord als einer gewaltsamen Befreiung der Seele und der Hinweis auf ein gutes und reines Leben, wie die Philosophie[5] es lehre. Was

[1] Iambl. de vita Pyth. 266.

[2] Diog. L. VIII 46.

[3] Die unter dessen Namen laufende Schrift über die Weltseele (περὶ ψυχᾶς κόσμω), gewöhnlich bei Platons Werken abgedruckt, ist, wie nun allgemein anerkannt, ein mit stoischen und peripatetischen Zutaten vermischter späterer Auszug aus dem platonischen Timaios.

[4] Io. de Heyden-Zielewicz, Proleg. in Pseudocelli de universi natura libellum (Bresl. phil. Abh. VIII 3, 1901).

[5] Vgl. bes. Fr. B 14 f.

sie aber lehrt, ist der Wert der Ordnung. Dieser Gedanke muß es gewesen sein, durch den Philolaos seine Naturphilosophie mit der Ethik verband und dieser dadurch zugleich eine theoretische Fundierung zuteil werden ließ. Denn auf den Nachweis und die Bestimmung eines ordnenden Prinzips in der Welt ist seine Naturphilosophie in erster Linie gerichtet.

Alles Seiende, so beginnt sie, setzt sich aus dem Grenzenlosen und dem Begrenzenden zusammen, von denen jenes das Prinzip aller Unordnung, alles Schlechten und alles Irrtums — des physischen, ethischen und intellektuellen Mangels also — ist, während dieses in allem das Gegenteil bewirkt. Und dieses Prinzip der Ordnung identifiziert Philolaos nun im Geiste des alten Pythagoreismus mit der Zahl. Aber der Tendenz seiner Zeit entsprechend sucht er diese Identifizierung durch eine ganze Reihe von empirischen Tatsachen und Überlegungen zu bestätigen. Er weist zu dem Zwecke nicht nur auf die Ordnung in der himmlischen und unterhimmlischen Welt hin, sondern erklärt auch, daß sich die Macht der Zahl auch in allem Denken und Handeln des Menschen ebenso wie in seinem technischen Tun bemerklich mache.[1] Insbesondere greift er auf die Musik zurück. Die Feststellungen über diejenigen einfachen musikalischen Verhältnisse, aus welchen der musikalische Wohlklang entspringt, müssen auch ihm als Zeugnis für seine These dienen. Aber von größter Bedeutung ist doch sein Hinweis auf den Wert der Zahl für das Erkennen. „Und in der Tat hat ja alles, was man erkennen kann, eine Zahl. Denn ohne sie läßt sich nichts erfassen oder erkennen."[2] Darin tritt zum ersten Male deutlich der für die spätere Philosophie so überaus wichtige Gedanke zutage, daß nur Begrenztes und Bestimmtes Gegenstand der Erkenntnis zu sein vermag.[3]

Diese Zahl suchte er dann weiterhin in ihre Arten zu zerlegen und unterschied gerade und ungerade Zahlen mit ihren mannigfachen Unterarten, denen er als gerad-ungerade Zahl, aus der alle übrigen entstanden sein sollten, die Eins hinzufügte.

Zu den Unterarten der Zahlen gehören die Primzahlen und die zusammengesetzten, die dreieckigen, quadratischen, rechteckigen Zahlen u. a. m., von denen aber im einzelnen nicht feststeht, wie weit sie von Philolaos stammen. Auch die Deutung der Ausdrücke ist noch nicht geklärt. Vgl. dazu W. A. Heidel, *Πέρας* and *ἄπειρον* in the Pyth. philos. (Arch. 14, 1901, S. 384 ff.); R. Newbold, Philolaus (Arch. 19, 1906, S. 176 ff.); Burnet-Schenkl 90 f., 264.

Die späteren stoisch-neuplatonischen bezw. neupythagoreischen Ausdeutungen suchen in dem Gegensatz des Geraden und Ungeraden denjenigen von Kraft und Stoff oder von Geist und Materie wiederzufinden und lassen die Dyas aus der göttlichen Monas hervorgehen; doch lassen sich in den Berichten des Platon und Aristoteles, die auf diesen Punkt sicher ganz besonders aufmerksam gewesen wären, nicht die geringsten Spuren solcher Auffassung nachweisen. — Auch die Ausführungen des Simplikios (Phys. 181, 7 D) über den doppelten Begriff des *ἕν* oder über die Unterscheidung der *μονάς* und des *ἕν*, wonach jene die eigentliche *ἀρχή*, das *ἕν* und die *ἀόριστος δυάς* dagegen die aus jener hervorgegangenen sekundären *ἀρχαί* oder *στοιχεῖα* wären, sind vermutlich aus der neupythagoreischen Spekulation geschöpft.

Kam es ihm aber weiterhin auf die Bestimmung des Wesens der Zahl und des Unbegrenzten an, so glaubte er, daß es zu einer genauen Einsicht in dasselbe göttlicher Weisheit bedürfe, während die Menschen sich dasselbe nur an der vollkommensten unter allen etwas deutlicher machen

[1] Fr. B 11.
[2] Fr. B 4.
[3] Aristoteles (met. 987 a 2) rühmt an den Pythagoreern, daß sie *περὶ τοῦ τί ἐστιν ἤρξαντο μὲν λέγειν καὶ ὁρίζεσθαι*, wenn sie dabei auch *λίαν ἁπλῶς ἐπραγμαθεύτησαν*.

könnten.[1] Diese vollkommenste Zahl aber ist für ihn die Zehn. Mit ihr hat er sich darum besonders eingehend beschäftigt. Sie ist die vollkommenste, weil sie die erste ist, die sowohl gleich viel gerade wie ungerade, als auch Prim- und zusammengesetzte Zahlen unter sich befaßt, und weil endlich auch alle zwischen Zahlen möglichen Verhältnisse schon in ihr enthalten sind. Ihre Bedeutung tritt in seinen Augen darin zutage, daß sie das Prinzip für alles Sein und alles Entstehen ist. Sie umfaßt die Begriffe der vier elementaren Raumgrößen, sofern die Eins der Begriff des Punktes, die Zwei der der Linie, die Drei der der Fläche und die Vier der der Pyramide als des primären Körpers ist, sie umfaßt aber auch den Prozeß des Entstehens, sofern alles Entstehen mit dem Punkte beginnt und im Körper zu Ende kommt. Und so hat er in mannigfaltiger, von Willkür keineswegs freier Weise die Bedeutung der Zehnzahl zu erweisen gesucht, um sie zuletzt als Prinzip und Lenker alles göttlichen, himmlischen und menschlichen Lebens hinzustellen.[2] Sofern aber die Zehnzahl symbolisch durch ∴∴, die Tetraktys, dargestellt wurde, konnte auch diese an ihre Stelle treten.[3]

Zur Erklärung der Weltordnung reichten Philolaos aber die beiden Prinzipien der Zahl und des Unbegrenzten noch nicht aus. Sie sind ihm zu verschieden, als daß sie ohne ein vermittelndes Prinzip zur Einheit zusammengehen könnten. So fügt er zu beiden noch die „wie auch immer entstandene" Harmonie hinzu[4] — ein Ausdruck, der in seinem Munde freilich sofort einen musikalischen Beigeschmack hat.

Aus diesen Prinzipien konstruierte er dann die Welt und alle Dinge in ihr.[5] Dabei tritt aber überall die Zahl in den Vordergrund. Bei der Entstehung der Welt bildete sich zuerst in ihrer Mitte der primäre Körper, die Pyramide, die er unter dem Einfluß des schon früher in die Schule eingedrungenen Herakliteismus[6] mit dem Feuer identifizierte und als die belebende und bewegende Kraft auffaßte. Von der Mitte aus ließ er dann den Prozeß der Weltbildung sich nach allen Seiten hin erstrecken und sich so vollziehen, daß das Unbegrenzte durch die Zahl unter der Wirksamkeit der Harmonie gestaltet und geordnet wurde. So sollten die vier Elemente zustandekommen, die er von Empedokles übernommen hat, und die er durch einen fünften Körper zu der durch das Band der Milchstraße zusammengehaltenen Weltkugel vereinigt werden ließ.[7] Aus den Elementen sollten weiterhin in zahlenmäßig bestimmten Abständen voneinander die einzelnen Weltkörper entstehen und sich sämtlich, also einschließlich der Erde,[8] um

[1] Fr. B 6 und 11.

[2] Fr. B 11: *μεγάλα γὰρ καὶ παντελῆς καὶ παντοεργὸς καὶ θείω καὶ οὐρανίω βίω καὶ ἀνθρωπίνω ἀρχὰ καὶ ἁγεμών.*

[3] Nach Diels, Arch. III (1890) 457 und Burnet-Schenkl wäre die Tetraktys sehr alt. Für Philolaos bezeugt sie nur Luc. de lapsu in sal. 5 (Vors. Fr. A 11).

[4] Fr. B 6 und 1. — In dieser Argumentation liegt eine gewisse Aehnlichkeit mit der des Diogenes vor, wenn sie auch zu einer ganz andern Konsequenz führt.

[5] Fr. B 1.

[6] Vgl. § 19.

[7] Fr. B 7 und 12. — Daß Philolaos die Elemente mit den regulären Körpern noch nicht systematisch in Verbindung gebracht hat, scheint festzustehen, da nach Suidas Theaitetos sie als erster konstruiert und nach einem Scholion zu Euklid (ed. Heib. V S. 654) das Oktaeder und Ikosaeder auch erst gefunden hat. (Vgl. E. Sachs, Die fünf platon. Körper, Berl. 1917, S. 4 f., 76 u. ö.)

[8] D. L. VIII 84 (Fr. A 1), Aet. III 13, 1 (Fr. A 21). Das ist die wichtige Neuerung des Philolaos.

das Zentrum bewegen. Ihre Zahl setzte er aber um der Bedeutung der Zehnzahl willen auf zehn fest, und fügte deshalb dem Fixsternhimmel, den fünf Planeten, Sonne, Mond und Erde noch die zwischen Erde und Zentralfeuer kreisende Gegenerde hinzu.[1] Die ganze Welt teilte er schließlich nach dem Grade ihrer Vollkommenheit in drei Sphären ein, von denen er die reinste, den Fixsternhimmel, als Olymp, die Welt über dem Monde um ihrer Ordnung willen als Kosmos und die sublunarische als die Welt der Veränderung als Uranos bezeichnete.[2]

A. Boeckh, De Platonis systemate coelestium globorum et de vera indole astronomiae Philolaicae (Berl. 1810). Ders., Untersuchungen über das kosmische System des Platon mit Bezug auf Gruppes „Kosmische Systeme der Griechen" (Berl. 1852). — G. C. Lewis, An historical survey of the astronomy of the ancients (Lond. 1862). — Th. H. Martin, Mémoire sur les hypothèses astronomiques etc. s. o. — M. Sartorius, Die Entwickelung der Astronomie bei den Griechen bis Anaxagoras und Empedokles (Bresl. 1883). — P. Tannery, Recherches sur l'histoire de l'astronomie ancienne (Par. 1893). — Fr. Boll, Die Entwicklung des astron. Weltbildes im Zusammenhang mit Religion und Philosophie (Kult. d. Gegenw. III 3, Lpz. 1913).

Auch mit speziellen Problemen hat sich Philolaos sehr eingehend beschäftigt. Mathematische, astronomische und musikalische Fragen stehen dabei im Vordergrunde, aber auch physiologische und psychologische Prozesse haben ihn beschäftigt.[3] Auch dabei hat die Zahlenspekulation eine wichtige Rolle gespielt. Überall läßt sich das Bestreben erkennen, die harmonische Ordnung der Dinge in den einzelnen Sphären der Wirklichkeit nach dem Schema des Zahlensystems zu konstruieren. Dazu dient hauptsächlich die Zehnzahl und die Tetraktys, und die Zahlenmystik oder Zahlensymbolik scheint darin bestanden zu haben, daß er die Grundbegriffe der verschiedenen Erkenntnisgebiete mit den Zahlen in Beziehung brachte, um dadurch ihre Stellung zueinander, ihren Wert und ihre Bedeutung zum Ausdruck zu bringen.

Der ideale Gedanke einer durch die Zahlenreihe bleibend bestimmten Ordnung der Dinge schwebt dabei vor: aber im einzelnen entwickelt sich selbstverständlich eine große Willkür, ein geheimnistuerisches Symbolisieren und Parallelisieren. Neben der Zehnzahl der Weltkörper findet sich die Vierzahl der Elemente, neben der offenbar wieder von der Zehnzahl beherrschten Reihe: 1. Punkt, 2. Linie, 3. Fläche, 4. Körper, 5. qualitative Bestimmtheit, 6. Beseeltheit, 7. Vernunft usw. die Vierzahl der Prinzipien der Lebewesen: 1. Vernunft im Hirn, 2. Empfindung im Herzen, 3. Keimung im Nabel, 4. Zeugung in genitalibus.[4] Auch körperliche und ethische Faktoren, wie Gesundheit, Liebe, Freundschaft, Klugheit usw. werden mit Zahlen bezeichnet. Zugleich sollten dann diejenigen Begriffe, welche in verschiedenen Reihen mit derselben Zahl symbolisiert waren, aufeinander hindeuten und verwandt sein; damit hing es auch wohl zusammen, daß die verschiedenen Dinge auf eine Zehnzahl von Göttern verteilt worden sein sollen usf. Bei diesem ganz unmethodischen Verfahren (vgl. Arist. met. 986 a 3) ist es begreiflich genug, daß dieser erste Entwurf einer mathematischen Gesetzmäßigkeit des Weltalls in einem unfruchtbaren Wirrwarr endete. Nicht anders ist auch der Versuch eines Schülers des Philolaos, Eurytos aus Kroton, zu beurteilen, der für jedes Tier und jede Pflanze die ihr Wesen bildende Zahl dadurch anzugeben suchte, daß er deren Gestalten mit Steinchen umlegte (Vors. 33 fr. 2 f.).

[1] Aet. III 11, 3 (Fr. A 17), vgl. II 7, 7 (Fr. A 16). Auf ihn wird man die Worte des Aristoteles (met. 986 a 6) beziehen dürfen: *κἂν εἴ τί που διέλειπε, προσεγλίχοντο τοῦ συνειρημένην πᾶσαν αὐτοῖς εἶναι τὴν πραγματείαν.*

[2] Aet. II 7, 7 (Fr. A 16).

[3] Vgl. das Stück aus Menons Iatrika. — Kontrovers ist seine Stellung zur Unsterblichkeit der Seele. A. Döring (Arch. V 527) spricht sie ihm ab, aber das ist mit Fr. B 14 nicht in Einklang zu bringen.

[4] Nikomachos, Theolog. arithm. p. 55 Ast (Vors. A 12): *Φιλ. δὲ μετὰ τὸ μαθηματικὸν μέγεθος τριχῇ διαστὰν ⟨ἐν⟩ τετράδι, ποιότητα καὶ χρῶσιν ἐπιδειξαμένης τῆς φύσεως ἐν πεντάδι, ψύχωσιν δὲ ἐν ἑξάδι* etc. Ibid. p. 20, 35 Ast. (Fr. B 13): *τέσσαρες ἀρχαὶ τοῦ ζῴου τοῦ λογικοῦ, ὥσπερ καὶ Φιλ. ἐν τῷ περὶ φύσεως λέγει, ἐγκέφαλος, καρδία, ὀμφαλός, αἰδοῖον.*

Ein anderer der pythagoreischen Schule dieser Zeit angehöriger Philosoph, Ekphantos aus Syrakus hat sich freilich ganz auf naturphilosophische Fragen beschränkt und ist ein typischer Repräsentant der in dieser Zeit vielfach auftretenden Vermittlungsversuche. Zunächst nämlich hat er (und ähnlich vielleicht Xuthos)[1] die pythagoreische Lehre mit der atomistischen verbunden, indem er zuerst die Urprinzipien der Pythagoreer als körperlich und zwar als Atome faßte. Außerdem finden sich bei ihm Anklänge an die *νοῦς*-Lehre des Anaxagoras:[2] die Atome, nach Größe, Gestalt und Kraft verschieden, werden durch den *νοῦς* so bewegt, daß sich daraus die einheitliche, vollkommene, kugelgestaltige Welt bildet und erhält. Ekphantos soll auch als einer der ersten die Achsendrehung der Erde gelehrt haben.[3]

30. Unstreitig der bedeutendste unter allen diesen naturphilosophischen Epigonen[4] ist indessen Demokritos von Abdera, der vielleicht größte Naturforscher des Altertums überhaupt. Er war um 460 geboren und empfing seine wissenschaftlichen Anregungen in der Schule des Leukippos. Mit dem lebhaftesten Sinn für die naturwissenschaftliche Einzelforschung[5] begab er sich mehrere Jahre lang auf Reisen, die ihn nicht nur durch Griechenland, sondern auch nach Ägypten und in einen großen Teil Vorderasiens bis nach Persien hin führten. Nach seiner Rückkehr lebte er bis zu seinem Tode (um 370) in seiner Heimat hochgeehrt im Kreise seiner Schüler der naturwissenschaftlichen Forschung, fern und fremd dem attischen Bildungskreise, in dem man zunächst auch von ihm kaum Notiz nahm,[6] in gelegentlichem Verkehr vielleicht mit dem Arzte Hippokrates, der sein Alter in Larissa zubrachte.

Annähernd sichere Anhaltspunkte für die Bestimmung der Lebenszeit des Demokritos bietet seine Angabe (Diog. L. IX 41), er sei 40 Jahre jünger als Anaxagoras gewesen, und die Festlegung der Abfassungszeit seines *μικρὸς διάκοσμος* auf das Jahr 420.[7] Die Bekanntschaft des Demokritos mit den Lehren seiner beiden Landsleute Leukippos und Protagoras ist durch die Zeugnisse der Alten und den Charakter seiner Philosophie ganz sichergestellt. Auch die Eleaten hat er zweifellos gekannt, bei seiner großen Gelehrsamkeit auch wohl die meisten der übrigen Physiker, wovon sich Spuren in seinem Systeme hie und da erkennen lassen. Der Zahlenlehre der Pythagoreer stand er fern, und das freundliche Verhältnis zu denselben, das ihm nachgesagt wird,[8] kann sich wohl nur auf mathematische und vielleicht zum Teil auf physiologische und ethische Untersuchungen bezogen haben. Auch

[1] Vgl. E. Zeller I[5] S. 436, 2.

[2] Näheres ib. 494 ff.

[3] Aet. III 13, 3 (Vors. fr. 38, 5). — Im übrigen ist die Geschichtlichkeit des Ekphantos neuerdings in Zweifel gezogen und die Vermutung ausgesprochen worden, er sei nur eine Gesprächsfigur einer Schrift des Herakleides Ponticus. Vgl. P. Tannery im Arch. 11 (1898) S. 263 ff., H. Staigmüller, Arch. 15 (1902) S. 141.

[4] Als solchen faßt ihn am Ende auch Windelband auf, wenn er von der Wiederaufnahme verlassener Pfade bei D. spricht, dessen Lehre er im übrigen in seiner Darstellung der antiken Philosophie dem Idealismus Platons als das große materialistische System zur Seite stellt. Der einzige Grund aber, den er dafür gibt, ist ein aus dem Blick auf den Zusammenhang der europäischen Wissenschaftsgeschichte überhaupt gewonnenes Werturteil: „Seit Galilei, Bacon und Gassendi, so sagt er, ist die demokritische Lehre zur metaphysischen Grundlage der modernen Naturwissenschaft geworden, und wie man sich auch kritisch zu ihr stellen möge, diese Bedeutung kann man ihr nicht absprechen.“ Aber so zutreffend dieses Urteil auch ist, für die historische Darstellung kann es keine ausschlaggebende Bedeutung in Anspruch nehmen. Die Ebenbürtigkeit des Wertes kann keine zeitliche Koordination begründen.

[5] Fr. B 118: *Δ. . . . . ἔλεγε βούλεσθαι μᾶλλον μίαν εὑρεῖν αἰτιολογίαν ἢ τὴν Περσῶν οἱ βασιλείαν γενέσθαι.*

[6] Fr. B 116: *ἦλθον γὰρ εἰς Ἀθήνας καὶ οὔ τίς με ἔγνωκεν.*

[7] D. selbst hat die Abfassungszeit seines *μικρὸς διάκοσμος* (nach Diog. L. IX 41 = fr. B 5) auf 730 Jahre nach der Eroberung Trojas, d. h. (vgl. E. Zeller I[5] 840) 420, angegeben.

[8] Diog. L. IX 38 (Fr. A 1).

mit den Theorien der jüngeren Naturphilosophen sowie dem Auftreten der jüngeren Sophisten ist er vertraut gewesen. Von seinem großen Zeitgenossen Sokrates hat er keinerlei Einfluß erfahren.

Die Dauer der Reisen des Demokritos hat vielleicht 5 Jahre betragen (vgl. Zeller I[5] S. 842/3 A.). Für seine philosophischen Auffassungen hat er, zumal bei seiner aller Mystik und Mythologie abgewendeten Denkweise, dabei nichts gewinnen können, desto mehr aber an Breite der Lebenserfahrung und an Früchten seines Sammelfleißes. Nach der Rückkehr nach Abdera hat er mit seiner Lehrtätigkeit und literarischen Arbeiten begonnen, und vermutlich hat sich seine Wirksamkeit durch die ganze matura vetustas (Lucret. de rer. nat. III 1039) hindurchgezogen. Von seinen Mitbürgern hochgeehrt — sie sollen ihm den Beinamen *σοφία* gegeben haben —, mit den öffentlichen Dingen, wie es scheint, wenig beschäftigt,[1] hat er ein hohes Alter erreicht, über welches die Angaben zwischen 90 und 109 Jahren schwanken. Die an sich durchaus nicht unwahrscheinliche Beziehung zu Hippokrates (vgl. § 33) hat in späterer Zeit zur Unterschiebung eines Briefwechsels zwischen beiden Männern Veranlassung gegeben (abgedr. bei den Werken des Hippokrates).

Geffcken, Quaestiones Democriteae (Gott. 1829). — Papencordt, De atomicorum doctrina (Berol. 1832). — B. ten Brink (verschiedene Abhandl. im Philologus 6—8, 1851—53, und 29, 1870). — L. Liard, De D. philosopho (Par. 1873). — Fr. A. Lange, Geschichte des Materialismus I[6], Lpz. 1898, S. 9 ff. — Ad. Dyroff, Demokritstudien (Münch. 1899). — Fr. Susemihl, Aphorismen zu Demokritos (Phil. 60, 1901, S. 180 ff.). — A. Brieger (versch. Aufsätze im Herm. 36 f. (1901 f.) und Phil. 63 (1904). — R. Eisler, Zu D.s Wanderjahren (Arch. 31, 1918, S. 187 ff.).

Die schriftstellerische Tätigkeit des Demokritos ist offenbar sehr umfangreich gewesen. Selbst wenn ein Teil der Werke, welche der Platoniker Thrasyllos (unter Kaiser Tiberius), ähnlich wie diejenigen des Platon, in fünfzehn Tetralogien angeordnet hatte und deren Titel bei Diog. L. (IX 45 ff.) erhalten sind, ihm mit Unrecht zugeschrieben wurden,[2] so bleibt doch immer noch eine stattliche Anzahl übrig, in denen alle möglichen Gebiete, Mathematik und Medizin, Metaphysik und Physik, Physiologie und Psychologie, Erkenntnistheorie und Ethik, Ästhetik und Technik vertreten sind. Im einzelnen ist die Echtheitsfrage, da die Schriften selbst nicht vorliegen, nur an wenigen Punkten mit annähernder Wahrscheinlichkeit zu entscheiden: absolut sicher bezeugt ist nur der *Μικρὸς διάκοσμος* und die Schrift *περὶ εὐθυμίας*.

Die Alten rühmten den Werken des Demokritos, die im ionischen Dialekt abgefaßt waren, nicht nur den großen Reichtum des Inhalts, aus dem Aristoteles in seinen naturwissenschaftlichen Schriften so viel geschöpft hat, sondern auch hohe Formvollendung nach und stellten ihn darin neben Platon und andere große Schriftsteller.[3] Sie bewunderten die Klarheit seiner Darstellung und die packende Kraft seiner schwungvollen Sprache.[4]

Der Verlust dieser Schriften, der im 3. bis 5. Jahrh. n. Chr. eingetreten zu sein scheint, ist eine der beklagenswertesten Tatsachen im Quellenbefund der antiken Philosophie.

Fr. Schleiermacher, Ueber das Verzeichnis der Schriften des Dem. bei Diog. Laert. (Sämtl. Werke III 3 S. 292 ff.). — Fr. Nietzsche, Beiträge zur Quellenkunde und Kritik des Laertius Diogenes, Bas. 1870, S. 22.

Sämtliche Fragmente bei H. Diels, Vorsokratiker I 384 ff. — Die ethischen Fragmente,

---

[1] Ueber die zahlreichen Anekdoten betreffs des „lachenden Philosophen" s. E. Zeller I[5] 845.

[2] Wie denn Diog. selbst am Schluß Titel unechter Schriften erwähnt.

[3] Cic. orat. 20, 67; de orat. I 11, 49 (Fr. A 34).

[4] Cic. de divin. II 64, 133 (Fr. A 34); Plutarch quaest. conv. V 7, 6 (683 A). — Nicht mit Unrecht sagt übrigens P. Deussen: „Man kann nicht sagen, daß die noch übrigen Fragmente dieses enthusiastische Lob rechtfertigen" (Gesch. der griech. Philos. S. 138). Vgl. G. Ammon, Der Philosoph D. als Stilist (Xenien der 41. Philol. Vers. dargebr., München 1891).

die früher, z. B. von Val. Rose, zuletzt noch von E. Rohde, ganz oder größtenteils für unecht gehalten und inhaltlich niedrig eingeschätzt wurden, sind, nachdem Fr. Lortzing (Ueber die ethischen Fragmente des D., Berl. 1873) und R. Hirzel, D.s ethische Hauptschrift περὶ εὐθυμίας aus Seneca „De tranquill. animi" rekonstruiert (Herm. 14, 1879, S. 354 ff.), die kritische Grundlage geschaffen hatten (vgl. auch Fr. Kern, Ueber D. v. A. und die Anfänge der griech. Moralphilosophie in Ztschr. f. Philos. usw., 1880, ErgHeft S. 1 ff.), von P. Natorp mustergültig bearbeitet und in ihrer Echtheit und hohen philosophischen Bedeutung gewürdigt worden (Die Ethika des D., Marb. 1893). Eine Verdeutschung der ethischen Fragmente hat K. Vorländer geliefert (Ztschr. f. Philos. 107, 1896, S. 253 ff.). — Den Quellenwert der philosophischen Schriften Ciceros für D. untersucht W. Kahl (Demokrit in Cic. phil. Schriften, Progr. Diedenh. 1889).

31. Die metaphysischen Grundlagen der demokritischen Lehre waren in dem von Leukippos übernommenen Atomismus gegeben (§ 23). Aber auf der einen Seite waren in der Zwischenzeit allerlei Anschauungen aufgetaucht, die, wenn sie unbeantwortet blieben, den Atomismus zu gefährden vermochten, und auf der andern verlangte der Geist der Zeit nicht nur ein tieferes Eingehen auf Spezialforschungen, sondern auch eine Ergänzung der Naturphilosophie durch eine Ethik. Das waren die Aufgaben, vor die sich Demokritos gestellt sah. Und er hat sie mit Energie und Geschick gelöst.

Am gefährlichsten für alle wissenschaftliche Stellungnahme erschien ihm dabei der Relativismus des Protagoras. Denn das Wissen enthielt für ihn das Merkmal der Allgemeingültigkeit,[1] mit dem der Homomensurasatz nicht zusammenstimmen will. Ihn soll er daher aufs schärfste bekämpft und ihm vor allen Dingen den Einwand entgegengehalten haben, daß er sich selbst aufhebe, da er auch die Ansicht derer als wahr gelten lassen müsse, die ihn für falsch hielten.[2] Aber gerade durch diesen Widerspruch gegen Protagoras sah er sich nun bewogen, sich die Frage nach dem Wege zu einer wahren Erkenntnis vorzulegen. Darauf antwortet er folgendermaßen. Er macht zunächst den längst bekannten Unterschied zwischen sinnlicher und vernünftiger Erkenntnis und lehnt die Sinne als ein an sich zuverlässiges Mittel, zur Wahrheit zu gelangen, ab. Die Begründung aber, die er dafür gibt, entnimmt er den Überlegungen des Protagoras. Die Empfindung, so sagt er mit ihm, ist das Produkt einander entgegenwirkender Bewegungen,[3] hängt also nicht nur von der Beschaffenheit des Reizes, sondern auch von der des Subjekts ab, die sich mit dessen Zustand und Alter ändert. Darum kann keine Rede davon sein, daß uns die Empfindungen an sich genommen das wahrhaft Seiende übermitteln, sie geben uns nur eine unechte und dunkle Erkenntnis.[4] Aber andrerseits steht doch auch er wie Leukippos und dessen naturphilosophische Zeitgenossen auf dem Standpunkt, daß der reine Rationalismus der Eleaten ebenfalls zu nichts führen kann, sondern daß trotz ihrer Dunkelheit die Sinne den Ausgangspunkt aller Erkenntnis bilden müssen.[5] Erreicht werden kann sie aber nur mit Hilfe der Vernunft. Sie bietet das Kriterium dar, dessen man sich bedienen muß, um innerhalb der Daten der Sinne Wahrheit und Falschheit zu unterscheiden: ihren relativen oder nicht-relativen Charakter. Was auf

[1] Fr. B 69: ἀνθρώποις πᾶσι τωυτὸν ... ἀληθές.
[2] Fr. B 156, A 114.
[3] Theophr. de sens. 50 (Fr. A. 135).
[4] Fr. B 9—11 vgl. Theophr. l. c. 64, 67 (Fr. A 135).
[5] Sein Widerspruch gegen die ἀπόδειξις (Fr. B 10b) bedeutet vermutlich die Ablehnung des Rationalismus. Vgl. im übrigen Fr. B 125 und 46 B 21a.

alle den gleichen Eindruck macht, ist für real zu halten, während das, was dem einen so und dem andern anders erscheint, nur subjektive Bedeutung hat und in Wirklichkeit nicht mehr für so als so beschaffen gehalten werden darf.[1] Mit diesem Kriterium glaubt er sich von dem absoluten Subjektivismus befreien und den Weg zu einer objektiv gültigen Wahrheit finden zu können. Und mit ihm kommt er von der Seite der Erkenntnistheorie her zu derselben Konsequenz, die Leukippos durch metaphysische Spekulationen erhalten hatte: real sind an den wahrnehmbaren Dingen ihre räumliche Gestalt,[2] ihre (durch die Masse des Stoffs abzüglich des von diesem eingeschlossenen leeren Raums bestimmte) Schwere[3] und ihre (von der Art der Verteilung des Stoffs und des leeren Raums abhängige) Dichtigkeit und Härte.[4] Dies sind die primären[5] Eigenschaften, d. h. diejenigen, welche den Dingen an sich zukommen: alle übrigen aber wie Farben, Temperaturen, Gerüche und Geschmäcke besitzen sie nur insofern, als sie auf wahrnehmende Wesen einwirken. Diese sekundären Qualitäten sind somit nicht Merkmale der Dinge, sondern Wahrnehmungszustände, denen in Wirklichkeit nur Atome und Leeres zugrunde liegen. Und so gibt er der atomistischen Grundthese mit der sophistischen Kategorie des Gegensatzes von menschlicher Satzung und wahrer Natur die Formulierung: *νόμῳ γλυκὺ καὶ νόμῳ πικρόν, νόμῳ θερμόν, νόμῳ ψυχρόν, νόμῳ χροιή· ἐτεῇ δὲ ἄτομα καὶ κενόν.*[6]

Es ist zu beachten, daß Demokrits *γνώμη γνησίη* sich auf den Raum und die in ihm möglichen mathematischen Verhältnisse bezieht. In welchem Maße dabei Anknüpfungen an die Pythagoreer vorliegen, muß dahingestellt bleiben. Von der eigentlich fruchtbaren An-

---

[1] S. E. Pyrrh. hyp. II 63 (Vors. A 134): *ἐκ τοῦ τὸ μέλι τοῖοδε μὲν πικρὸν τοῖοδε δὲ γλυκὺ φαίνεσθαι ὁ μὲν Δ. ἔφη μήτε γλυκὺ αὐτὸ εἶναι μήτε πικρόν.* Vgl. Theophr. de sens. 63, 69 (Fr. A 135). An der letzten Stelle macht Th. auf die Bedenklichkeit dieses Kriteriums aufmerksam. Vgl. auch Fr. B 156.

[2] Durch das *σχῆμα* unterscheiden sich zunächst allerdings nur die Atome, und da diese nicht mit den Sinnen wahrnehmbar, sondern *νοητὰ* sind, so ist es nicht ohne weiteres klar, daß die Gestalten der wahrnehmbaren Dinge, der *μικτά* (Atomgemenge), wie sie Simpl. nennt, reale Eigenschaften sind. Da jedoch D. die Formunterschiede der Atome nicht anders als durch die von der Anschauung abstrahierten Unterschiede des Runden, Eckigen, Spitzigen, Hakenförmigen usw. bezeichnen konnte, so mußte er freilich die empirischen *σχήματα* auch zum *ἐτεῇ ὄν* rechnen.

[3] Bei der Schwere muß übrigens unterschieden werden zwischen den Atomen und den *μικτά*. Die Schwere der Atome beruht lediglich auf ihrer verschiedenen Größe (Arist. de gen. et corr. 326 a 9 (Fr. A 60): *κατὰ τὴν ὑπεροχήν*; Theophr. de sens. 61 (Fr. A 135): *βαρὺ μὲν οὖν καὶ κοῦφον τῷ μεγέθει διαιρεῖ Δ.* — W. Windelband, Lehrb. d. Gesch. d. Philos.[5] S. 91: Schwere und Leichtigkeit ist nur eine Funktion der Größe), während die *μικτὰ* schwerer oder leichter sind, je nachdem sie weniger oder mehr *κενὸν* enthalten (Arist. de coel. 309 a 1 = Fr. A 60). Daß Demokritos, wenn er seinen Atomen als gemeinsame Eigenschaft (A. Brieger a. a. O. S. 586) die Schwere beilegte, nicht an die Fallbewegung gedacht hat, wie später Epikur, ist neuerdings so ziemlich allgemein anerkannt: sie bedeutet im ursprünglichen atomistischen System etwa dasselbe wie Beweglichkeit, d. h. den Grad der Reaktion auf Druck und Stoß.

[4] Den Unterschied der Schwere von der Härte oder Dichtigkeit hat D. (nach Theophr. de sens. 62 = fr. A 135) an dem Beispiel eines Stückes Eisen und Blei von gleichem Volumen anschaulich erläutert: ersteres ist härter und doch leichter, weil im Eisen die Atome fester zusammengedrängt, aber mit größeren leeren Räumen untersetzt sind, während das Atomgeflecht im Blei zwar lockerer, aber gleichmäßiger fest ist.

[5] Die Ausdrücke „primäre und sekundäre Qualitäten" sind von John Locke eingeführt worden. Erneuert war die demokritische Unterscheidung vorher durch Galilei und Descartes, von denen der letztere jedoch die Dichtigkeit zu den sekundären Qualitäten rechnete, während Locke die „solidity" wieder unter die primären Qualitäten versetzte. Vgl. Löwenheim, Der Einfluß D.s auf Galilei (Arch. 7, 1894, S. 230 ff.).

[6] Sext. Emp. VII 135 (Fr. B 9). Vgl. Fr. B 125, Theophr. de sens. 63 (Fr. A 135): ... *ὡς οὐκ εἰσὶ φύσει.*

wendung der Mathematik auf die physikalische Theorie, wie sie Galilei eingeführt hat, ist allerdings Demokritos noch ebenso weit entfernt wie die Pythagoreer und die Akademie.

Glaubte er aber durch diese Überlegung den Relativismus des Protagoras überwunden und einen Weg zur Erkenntnis der freilich tief verborgenen Wahrheit[1] gefunden zu haben, so suchte er nun weiterhin die atomistische Theorie auch anderen, sachlichen Bedenken gegenüber sicherzustellen. So lehnte er die empedokleisch-anaxagoreische Annahme eines besonderen Bewegungsprinzips mit dem Hinweis auf die Ewigkeit der Bewegung ab;[2] wies die teleologische Welterklärung mit der Bemerkung zurück, daß das All gerade deshalb *ἄπειρον* sei, weil eine es ordnende Intelligenz fehle;[3] und identifizierte, um jedes Mißverständnis des Atomismus unmöglich zu machen, die schon von Leukippos betonte Notwendigkeit des Geschehens für den Kosmos ausdrücklich mit der *δίνη*, dem Wirbel.[4] Alles wirkliche Geschehen ist Mechanik der Atome: die beständige Bewegung, in der sie von Haus aus sind, führt zum Zusammenstoß[5] zwischen ihnen und weiterhin zu den Verbindungen und Trennungen, welche als Entstehen und Vergehen besonderer Dinge erscheinen. Dies ist der einzige Erklärungsgrund für alles Geschehen. Damit ist jede teleologische Auffassung von vornherein abgewiesen, und so sehr auch Demokritos in seiner Physiologie auf die Zweckmäßigkeit in Bau und Funktion der Organismen bewunderungsvoll hinwies,[6] so wenig hat er offenbar in ihr Grund oder Ursache für die tatsächliche Gestaltung gesehen.

Der ausgesprochen antiteleologische Mechanismus ist sichtlich der Hauptgrund für die tiefe Kluft, welche zwischen Demokritos' Lehre und der attischen Philosophie auch dann noch bestehen blieb, als Aristoteles wenigstens dem Naturforscher D. gerecht wurde, — zugleich der Grund dafür, daß nach dem Siege der attischen Philosophie D. in Vergessenheit geriet, bis ihm die moderne Naturwissenschaft, die sich zu seinem Prinzip bekennt, zu später Anerkennung verhalf. Ein hochbedeutsames, wie auch immer zu beurteilendes Moment des menschlichen Weltbegreifens kommt hiermit zum klaren und deutlichen Bewußtsein und beherrscht als methodisches Postulat das ganze atomistische System. — Daß die demokritische, aller Zweckgedanken bare *ἀνάγκη* auf teleologisch gerichtete Denker wie Aristoteles den Eindruck des Zufälligen machte (Phys. 196a 24 = Fr. A 69), ist nicht zu verwundern.[7] Im Sinne des Demokritos bildete das *αὐτόματον* jedenfalls keinen Gegensatz zur Notwendigkeit, während allerdings Aristoteles es a. a. O. der *τύχη* gleichsetzt und es nicht zusammenzurimen weiß, daß dieselben Leute, welche innerhalb der fertigen Welt alle Vorgänge auf bestimmte Ursachen zurückführen, für die Weltbildung selbst keine kausale Erklärung zu geben das Bedürfnis fühlen. Wenn auch spätere Zeugen (z. B. Lact. inst. div. I 2) den D. zum Vertreter des Zufalls machen, so begreift sich dies leicht aus einer Vermengung des D. mit Epikur, ohne daß diese Uebertragung gerade unter stoischem Einfluß erfolgt sein müßte. (W. Kahl a. a. O. S. 16.) — Zur ganzen Frage vgl. auch W. Windelband, Die Lehren vom Zufall (Berl. 1870, S. 56 ff.) und N. Bobba, Intorno il caso e la fortuna in Democrito (Atti d. R. Accad. di Torino 40, 1905, S. 381 ff.).

Hinsichtlich der stofflichen Urprinzipien aber betonte er Empedokles gegenüber, daß auch die Elemente nichts anderes als Atomkomplexe seien,[8]

---

[1] Fr. B 117: *ἐν βύθῳ ἡ ἀλήθεια.*

[2] Arist. phys. 252 a 32 (Fr. A 65); Plut. strom. 7 (Fr. A 39).

[3] Plut. a. a. O., Arist. de gen. an. 742 b 17.

[4] D. L. IX 45 (Fr. A 1): *πάντα δὲ κατ' ἀνάγκην γίνεσθαι, τῆς δίνης αἰτίας οὔσης τῆς γενέσεως πάντων, ἣν ἀνάγκην λέγει.* Vgl. S. E. IX 113 (Fr. A 83).

[5] Da das „nichtseiende" Leere nicht Träger der Bewegung sein kann, so ist der Uebergang der Bewegung von Atom zu Atom nur durch Berührung möglich, Wirkung in die Ferne also ausgeschlossen: wo diese scheinbar auftritt, wird sie durch Ausflüsse (wie bei Empedokles) erklärt, so z. B. die magnetische Wirkung.

[6] Vgl. E. Zeller I[5] 901 ff.

[7] Auch Platon hat bei seiner Polemik in Philebos 28 d wohl die Atomistiker im Auge.

[8] Vgl. D. L. IX 44 (Fr. A 1).

und suchte dem anaxagoreischen Motiv für die qualitative Mannigfaltigkeit der Urstoffe gegenüber ihre Qualitätslosigkeit dadurch zu rechtfertigen, daß er sich in eingehendster Weise bemühte, die scheinbaren Qualitäten der Dinge, insbesondere ihre mannigfaltigen Farben und Geschmäcke, aus der Einwirkung von ganz bestimmten räumlichen Eigenschaften und Lageverhältnissen der sie konstituierenden Atome zu erklären.[1]

Mit alledem bewegt sich Demokritos aber noch ganz und gar in dem Gedankenkreise seines Lehrers. Über ihn hinaus geht er erst mit einer ungemein weitgreifenden und fruchtbaren Bearbeitung der Spezialgebiete[2] und vor allem mit der Aufnahme ethischer Betrachtungen in die atomistische Philosophie.

Aus den Spezialerörterungen zeigt die Anfertigung eines astronomischen Kalenders, dessen sich noch Ptolemaios bedient haben soll, die Neigung zu empirischer Sorgfalt, die Demokritos charakterisiert.[3] Der Versuch einer Kulturgeschichte,[4] in der er die Entstehung der Kunst auf Nachahmung der Tiere zurückführt, alle Kunst aber nicht wie die sonstige Entwicklung des Menschen als ein Produkt der Not, sondern des Luxus betrachtet, und darauf aufmerksam macht, daß keine Kunst ohne einen gewissen Enthusiasmus möglich sei, beweist sowohl die Weite seines Blickes als auch sein künstlerisches Verständnis. Sein Eintreten für den nur konventionellen Charakter der Worte dürfte aber auf sophistische Vorgänger zurückweisen.[5] Besonders sorgfältig scheint er die Psychologie des Leukippos ausgebaut zu haben. Im allgemeinen steht er natürlich auf dem Standpunkte seines Lehrers. Auch für ihn besteht die Seele aus Feueratomen und sind die seelischen Vorgänge Atombewegungen.[6] Aber viel eingehender als Leukippos hat er sich mit dem Problem des Zustandekommens dieser Prozesse beschäftigt. Dabei übernimmt er hinsichtlich der Wahrnehmung im wesentlichen die empedokleische Theorie der Poren und Ausflüsse und scheint auch den Versuch gemacht zu haben, die Idolenlehre Leukipps durch den Gedanken mit ihr zu verbinden, daß die *εἴδωλα* erst durch den Abdruck der (Ausflüsse der) Dinge in der Luft zustandekämen.[7] Diese Idolenlehre benutzte er dann auch zur Erklärung der Träume, auch der prophetischen Träume, indem er annahm, daß gewisse Eidola bei Tage unbeachtet ein-

---

[1] Theophr. de sens. 65, 73 ff. (Fr. A 135). Darum sagt Aristoteles de sens. 442 a 29 (Fr. A 119) ganz zutreffend, daß er *πάντα τὰ αἰσθητὰ ἁπτὰ* mache.

[2] „Aus der Vielseitigkeit seiner Forschertätigkeit ist es auch zu erklären, daß die antike Alchemie oder die alexandrinische Zauberliteratur sich auf D. berief" (H. Diels, D. LZ. 1913 S. 903 f.).

[3] Fr. B 14, 7. — Allerdings bleibt es auffällig, daß er in der Astronomie auf einem für seine Zeit verhältnismäßig sehr zurückgebliebenen Standpunkte steht, von der Kugelgestalt der Erde keine Notiz nimmt und sich durchgängig an Anaxagoras, nirgends an die Pythagoreer anschließt. Hiervon abgesehen, lassen seine einzelnen Hypothesen, namentlich auch die eigentlich physikalischen und meteorologischen, auch auf diesen Gebieten den sinnigen Forscher und scharfen Beobachter erkennen. In der Biologie sehen wir ihn ebenfalls vielerlei einzelne Beobachtungen und Erklärungsversuche zusammentragen, die später von Aristoteles u. a. benutzt worden sind: über die Entstehung der Organismen dachte er ebenso wie Empedokles (§ 21).

[4] Vgl. K. Reinhardt, Herm. 47 (1912). Ferner Fr. B 17 f., 112, 144, 154.

[5] Fr. B 26. Wenn er sich dafür u. a. auf die Homonymien beruft, könnte man an Prodikos denken.

[6] Vgl. bes. Fr. A 101 ff.

[7] Vgl. Theophr. de sens. 74 (Fr. A 135); ib. 50.

drängen, nach Aufhören der Sinnesempfindungen auf die Seele einwirkten und so die Träume erzeugten, in denen sie auch von den inneren Zuständen anderer Menschen Kunde geben sollten.[1] Ebenso suchte er mit Hilfe der Eidola die Wirkung des bösen Blicks zu erklären.[2] Was aber das Denken angeht, so betonte er vor allem die Notwendigkeit der richtigen Mischung von Seelen- und Körperatomen. Die durch schlechte Mischung bedingte zu große Wärme oder Kälte betrachtete er als die Ursache des *ἀλλοφρονεῖν*.[3] Psychologisch ist endlich auch seine Stellung zur Theologie. Allen Glauben an die auch von ihm wie von Anaxagoras allegorisch gedeuteten[4] Götter führte er einerseits auf die Furcht der Menschen vor großen und ihnen unverständlichen Naturereignissen zurück,[5] während er andrerseits den Gedanken zu Hilfe nahm, daß es übermenschliche Wesen (Atomkomplexe) gäbe, und die von ihnen herkommenden Bilder die Menschen auf den Gedanken einer Existenz von Göttern gebracht hätten.[6]

Im Anschluß an Ed. Johnson, Der Sensualismus des D. und seiner Vorgänger (Progr. Plauen 1868), G. Hart, Zur Seelen- u. Erkenntnislehre des D. (Progr. Diedenhofen 1889) und P. Natorp, Forschungen etc., hat Windelband, Gesch. d. a. Ph.[3] S. 130 f., aus seinem Bestreben heraus, Demokritos möglichst weitgehend mit Platon zu parallelisieren, auch die *νόησις* bei D. aus dem Eindringen von *εἴδωλα* erklären wollen, um ihm auf diese Weise eine unmittelbare Anschauung der Atome zusprechen zu können. Für diese Auffassung läßt sich aber kein Beweis erbringen. Vgl. A. Brieger a. a. O., A. Goedeckemeyer a. a. O. S. 88 ff. Sie widerspricht auch dem methodischen Gedanken Demokritos', daß die Wahrnehmung der Ausgangspunkt der Erkenntnis sei. In seinem Lehrb. d. Gesch. d. Philos., 5. Aufl. S. 90 erklärt W. selbst: „Sein Rationalismus ist weit entfernt, erfahrungswidrig oder auch nur erfahrungsfremd zu sein. Das Denken hat aus der Wahrnehmung dasjenige zu erschließen, wodurch diese erklärt wird."

32. Auch die Ethik Demokrits wurzelt in seiner Psychologie: auch Gefühle und Begehrungen sind *κινήσεις*, Bewegungen der Feueratome. Sie bewirken die Glückseligkeit, wenn sie ruhig sind, sie machen den Menschen unglücklich, wenn sie stark und heftig werden. Darum bestimmt er die Glückseligkeit als die Ruhe (*ἡσυχία*) der Seele, die er am liebsten mit dem Wort *εὐθυμία*, aber auch mit vielen anderen Ausdrücken, wie *ἀθαμβία*, *ἀταραξία*, *ἀθαυμασία*, *ἁρμονία*, *ξυμμετρία*,[7] besonders auch *εὐεστὼ* bezeichnet und der er alle heftigen Bewegungen als ihren Gegensatz gegenüberstellt.[8] Indem er sie (die *εὐδαιμονία*) aber ausdrücklich zum *τέλος* macht, wird er zum Begründer des Eudämonismus.[9]

Außer der auf S. 82 f. genannten Literatur ist für die Ethik D.'s von Bedeutung das Buch von M. Heinze über den Eudämonismus in der griech. Philos., die Monographien über die griech. Ethik von Th. Ziegler und M. Wundt und die Abhandlung von J. Ferber über die wissenschaftl. Bedeutung der Ethik D.'s (Ztschr. f. Philos. 132, 1908, S. 82 ff.). — Der Ver-

[1] Plut. qu. conv. VIII 10, 2 (Fr. A 77).

[2] Plut. qu. conv. V 7, 6.

[3] Theophr. de sens. 58 (Fr. 135).

[4] Vgl. Fr. B 2, 30: *τῶν λογίων ἀνθρώπων ὀλίγοι ἀνατείναντες τὰς χεῖρας ἐνταῦθα, οὗ νῦν ἠέρα καλέομεν οἱ Ἕλληνες· 'πάντα ⟨φαοὶν⟩, Ζεὺς μυθεῖται καὶ πάντ' οὗτος οἶδε κτλ.*

[5] S. E. IX 24 (Fr. A 75).

[6] Cic. de deor. nat. I 12, 29 (Fr. A 74), vgl. B 166. — Hierin hat man wohl mit Recht einen Einfluß des Dämonenglaubens gesehen (Zeller 939).

[7] Vgl. fr. A 167. — Die Worte *ἁρμονία* und *ξυμμετρία* haben pythagoreischen Klang.

[8] Fr. B 191: *ἀνθρώποιοι γὰρ εὐθυμίη γίνεται μετριότητι τέρψιος καὶ βίου συμμετρίῃ· τὰ δ' ἐλλείποντα καὶ ὑπερβάλλοντα μεταπίπτειν τε φιλεῖ καὶ μεγάλας κινήσιας ἐμποιεῖν τῇ ψυχῇ.. αἱ δ' ἐκ μεγάλων διαστημάτων κινούμεναι τῶν ψυχέων οὔτε εὐοταθέες εἰοὶν οὔτε εὔθυμοι.*

[9] Fr. B 4, 189. Mit dieser Aufstellung eines einheitlichen Prinzips für die ethische Wertbestimmung steht Demokritos dem Sokrates selbständig und in der Sache fast übereinstimmend zur Seite. (Vgl. Th. Ziegler, Gesch. der Ethik I 34 ff., wo auch darauf hingewiesen ist, daß D.'s Schüler Anaxarchos den Beinamen *Εὐδαιμονικός* führte.)

such einer Reduktion aller qualitativen auf quantitative Bestimmungen, der recht eigentlich die Sonderstellung des demokritischen Atomismus in der antiken Wissenschaft ausmacht, findet, somit in der Ethik seinen krönenden Abschluß.[1]

Aber der Eudämonismus des Demokritos ist durchaus edel und rein. Wer die Glückseligkeit erreichen will, sagt er, muß vor allen Dingen die Fähigkeit besitzen, zwischen dem zu unterscheiden, was ihm nützt, und dem, was ihm schadet. Die Möglichkeit dazu bieten die Gefühle der Lust und Unlust, die geradezu als die Kriterien auf praktischem Gebiete gelten.[2] Aber wie er dem sophistischen Relativismus gegenüber auf theoretischem Boden innerhalb der Empfindungen den Unterschied zwischen subjektiv und objektiv gültigen gemacht hatte, so unterscheidet er auch hier zwischen dem nur relativ gültigen Angenehmen und dem absolut gültigen Guten.[3] Zu jenem rechnet er die leiblichen oder sinnlichen Freuden, wie sie der Besitz von Schönheit oder Ruhm oder Reichtum mit sich bringt, zu diesem dagegen allein die rechte Beschaffenheit der Seele, wie sie darin zum Ausdruck kommt, daß man nur am Schönen Freude hat und das Schlechte nicht nur nicht tut, sondern es auch nicht einmal will.[4] Nicht die sinnlichen, sondern die seelischen Güter treten also für Demokritos an die erste Stelle, und die Gesinnung wird für ihn zum Maßstab für den sittlichen Wert des Menschen.[5] Unabhängig vom Äußeren muß der Mensch imstande sein, aus sich selbst seine Freuden zu schöpfen.[6]

Diese hohe Auffassung von Eudämonie liegt nun den einzelnen ethischen Ausführungen überall zugrunde. Sie sind stets auf die Erzielung der *εὐεστὼ* bedacht und suchen jede starke Erregung zu verhüten.[7] Daher empfiehlt Demokritos vor allen Dingen die Weisheit im Sinne nicht steriler Vielwisserei, sondern verständigen Denkens, durch das die Seele auch am ehesten von allen sie erregenden Ängsten und Beunruhigungen, insbesondere von der Furcht vor dem Tode,[8] befreit und dadurch zu harmonischer Lebensführung gebracht werden kann.[9] Denn die Ursache alles falschen Verhaltens

---

[1] Diese Auffassung, welche P. Natorp (Die Ethika des Dem.) weiter ausgebaut und eingehend zu begründen versucht hat, ist von A. Dyroff (Demokritstudien 127 ff.) und neuerdings von J. Ferber (a. a. O.) bekämpft worden, der den Zusammenhang der demokritischen Ethik mit seiner atomistischen Theorie für unerweisbar erklärt. Vgl. auch Praechter, Ueberwegs Grundriß[11] S. 123.

[2] Nach S. E. VII 40 (Fr. A 111) hat D. gesagt: ...*εἶναι κριτήρια τῆς μὲν τῶν ἀδήλων καταλήψεως τὰ φαινόμενα ...*, *αἱρέσεως δὲ καὶ φυγῆς τὰ πάθη*. (Vgl. Fr. B 4, 188.) Daraus folgt, daß auch die *πάθη* nicht unmittelbare Kriterien sind, sondern in ähnlicher Weise den Ausgangspunkt einer vernünftigen Ueberlegung bilden, wie auf theoretischem Gebiet die Phänomene. Vgl. Stob. II 7, 3i (Fr. A 167).

[3] Fr. B 69.

[4] Fr. B 207: *ἡδονὴν οὐ πᾶσαν, ἀλλὰ τὴν ἐπὶ τῷ καλῷ αἱρεῖσθαι χρεών*. Vgl. B 194. — Fr. B 62: *ἀγαθὸν οὐ τὸ μὴ ἀδικεῖν, ἀλλὰ τὸ μηδὲ ἐθέλειν*.

[5] Fr. B 37: *ὁ τὰ ψυχῆς ἀγαθὰ αἱρεόμενος τὰ θειότερα αἱρέεται, ὁ δὲ τὰ σκήνεος τὰ ἀνθρωπήϊα*. Vgl. B 187, 57, 96.

[6] Fr. B 170 f.: *εὐδαιμονίη ψυχῆς καὶ κακοδαιμονίη. Εὐδαιμονίη οὐκ ἐν βοσκήμασιν οἰκεῖ οὐδὲ ἐν χρυσῷ· ψυχὴ οἰκητήριον δαίμονος*.

[7] Vgl. z. B. fr. B 191. Auch fr. B 150 u. a.

[8] Sie entspringt in seinen Augen allein aus der Unkenntnis der *θνητῆς φύσεως διάλυσις* (Fr. B 297).

[9] Fr. B 31: *σοφίη ψυχὴν παθῶν ἀφαιρεῖται*, und das schon zitierte große Fr. B 191. — Die Weisheit oder Erkenntnis (*φρόνησις, γνώμη, πολυφροσύνη* etc.) bildet offenbar, zusammen mit der *εὐδαιμονία* oder der wahren *τέρψις*, den ethischen Zentralbegriff D.'s. Sie erweist sich hauptsächlich auf dem praktischen Gebiet als vernünftige Lebensansicht, als Selbstbeherrschung und richtige Lebenskunst. Jedoch fehlt es nicht an Aeußerungen, die beweisen, daß ihm auch die theoretische Erkenntnis als solche, die wissenschaftliche Forschung, im höchsten Maße begehrenswert und glückbringend erschien (Cic. de fin. V 87 und besonders das bei Euseb. praep. ev. XIV 27, 4

sieht er vor allem in der Unkenntnis des Besseren.[1] Daher empfiehlt er weiterhin und zugleich als Ergänzung der Weisheit, die, wie die Menschen nun einmal sind, für sich allein die Güte des Handelns nicht gewährleisten kann,[2] die Gerechtigkeit. Gerechtigkeit heißt aber für ihn nichts anderes als tun, was sein muß,[3] und im schärfsten Gegensatze gegen die Sophistik stellt er sich auf den zumeist nur von Sokrates bekannten Standpunkt, daß derjenige, welcher Unrecht tut, unglücklicher ist als der, der es leidet.[4] Ferner empfiehlt er die Tapferkeit als einen wertvollen Bundesgenossen nicht nur im Kampfe gegen das Schicksal, sondern auch gegen die Lüste, von denen der Mensch voll ist.[5] Und darum tritt er schließlich auch noch für die Mäßigkeit ein, denkt dabei aber nicht nur an den Genuß, sondern auch an das Tun. Wer glücklich werden will, muß sich zu beschränken wissen und nichts angreifen, was seine Kraft und seine Natur übersteigt.[6] Erfüllt werden müssen diese Forderungen aber durch eine richtige Erziehung, von deren drei Faktoren auch er den Unterricht am höchsten stellt, der um den Menschen eine rettende Mauer zieht und ihm eine neue und bessere Natur verleiht.[7] Sein Hauptaugenmerk hat er aber in des Demokritos Augen darauf zu richten, daß er die Leichtfertigkeit beseitigt, den Quell aller schlechten Lüste und damit auch aller Lasterhaftigkeit,[8] und an ihre Stelle die Scham, vor allem die Scham vor sich selbst setzt, die, wie er überzeugt ist, in letzter Linie allein die Güte des Menschen verbürgen kann. Die Einsicht in das Gute[9] verbunden mit der Achtung vor sich selbst ist also für Demokritos der letzte Grund der seelischen Güte.[10] Darum bedarf der Weise auch keiner äußeren Gesetze mehr, sondern kann ohne sie leben.[11] So kann man mit Recht sagen, daß in diesen demokritischen Sprüchen der Kantische Gedanke von der Autonomie des Sittlichen erstmals einen klaren Ausdruck gefunden hat. (P. Natorp a. a. O. S. 102.)

Die zahlreichen einzelnen Sentenzen, welche von Demokritos überliefert sind, fügen sich sämtlich dem Rahmen dieser edlen und hohen Lebensansicht ein: da sie aber alle außer Zusammenhang überliefert sind, so läßt sich nicht mehr feststellen, ob und wie sie etwa eine systematische Ableitung aus dem entwickelten Grundprinzip gefunden haben (vgl. J. Ferber a. a. O. S. 100). Sicher ist, daß, mögen auch einzelne Sprüche unbedeutend oder unecht sein, die überwiegende Mehrzahl den Stempel einer einheitlichen, hochgesinnten und charaktervollen Persönlichkeit trägt. Dies gilt beispielsweise von den Aeußerungen über die Freundschaft, deren hoher Wert, jedoch nur falls sie auf Uebereinstimmung, insbesondere zwischen Verständigen, ruht, lebhaft anerkannt wird (Fr. B 98 f., 103, 107, 186), sowie über die Be-

überlieferte Wort *βούλεσθαι μᾶλλον μίαν εὑρεῖν αἰτιολογίαν ἢ τῶν Περσῶν οἱ βασιλείαν γενέσθαι*; vgl. Ferber a. a. O. S. 94), so daß er gewissermaßen die aristotelische Bevorzugung der Theorie vor dem praktischen Leben antizipiert hätte. (M. Heinze a. a. O. S. 718.)

[1] Fr. B 83: *ἁμαρτίης αἰτίη ἡ ἀμαθίη τοῦ κρέσσονος.* Vgl. B 223. — Mit diesen Bestimmungen erweist sich die Ethik D.s wie die des Sokrates als ein Kind der Aufklärung. Aber D. hat, wie das Folgende zeigt, den Intellektualismus doch nicht so unbedingt anerkannt wie Sokrates.

[2] Fr. B 53a: *πολλοὶ δρῶντες τὰ αἴσχιστα λόγους ἀρίστους ἀσκέουσιν.*

[3] Fr. B 256: *δίκη μέν ἐστιν ἔρδειν τὰ χρὴ ἐόντα.*

[4] Fr. B 45: *ὁ ἀδικῶν τοῦ ἀδικουμένου κακοδαιμονέστερος.*

[5] Fr. B 213 f. — fr. B 149: *ἂν δὲ σαυτὸν ἔνδοθεν ἀνοίξῃς, ποικίλον τι καὶ πολυπαθὲς κακῶν ταμιεῖον εὑρήσεις καὶ θησαύρισμα.*

[6] Fr. B 3: *τὸν εὐθυμεῖσθαι μέλλοντα χρὴ μὴ πολλὰ πρήσσειν . . ., μήτε ἅσσ' ἂν πράσσῃ, ὑπέρ τε δύναμιν αἱρεῖσθαι τὴν ἑωυτοῦ καὶ φύσιν.*

[7] Fr. B 33, 280.

[8] Fr. B 178 f.

[9] Fr. B 181.

[10] Fr. B 264: . . . *ἑαυτὸν μάλιστα αἰδεῖσθαι καὶ τοῦτον νόμον τῇ ψυχῇ καθεστάναι ὥστε μηδὲν ποιεῖν ἀνεπιτήδεον.*

[11] Vgl. Epiph. adv. haer. III 2, 9 (Fr. A 166): *Δ. . . . ἔλεγε καὶ 'οὐ χρὴ νόμοις πειθαρχεῖν τὸν σοφόν, ἀλλὰ ἐλευθερίως ζῆν'.*

deutung des Staatslebens, für welches er volles Verständnis zeigt,[1] ohne daß ihm doch die innere Unabhängigkeit des Weisen von den gegebenen Staatsformen fremd wäre, die ihn wie Empedokles zum Vertreter des Kosmopolitismus macht.[2] Zu seiner rein wissenschaftlichen Einstellung stimmt auch seine Geringschätzung des Familienlebens (Fr. B 244 ff., vgl. A 170), und höchst beachtenswert ist sein Versuch, das Recht zur Todesstrafe aus dem Gesichtspunkt des allgemeinen Wohls abzuleiten (Fr. B 257 ff.).

Nach Demokritos verliert sich die abderitische Schule sehr schnell. Selbst in der Spezialforschung hat sie, als das leitende Haupt fehlte, kaum mehr Nennenswertes geleistet.[3] Ihre philosophische Richtung aber neigte mehr und mehr zur Aufnahme sophistischer Elemente und kam wohl im Anschluß an des Protagoras Ausspruch über die Götter zu einer allerdings noch ganz stimmungsmäßigen Skepsis.[4] Metrodoros von Chios und Anaxarchos von Abdera (der Begleiter Alexanders auf dem asiatischen Zage) sind die bemerkenswerteren Namen. Des letzteren Schüler Pyrrhon wurde dann der Begründer des wissenschaftlichen Skeptizismus,[5] während der gleichzeitige Nausiphanes Elemente der abderitischen Philosophie in die epikureische Lehre überführte.

33. Während so auf dem Boden der Philosophie die Tendenz bestand, zu älteren Systemen zurückzukehren, zwischen ihnen Kompromisse zu schließen oder auch nur sie auszubauen, lag das Hauptinteresse der Zeit bei der Detailforschung, die wir auf allen Gebieten mächtig anwachsen sehen und mit der schon jetzt sich einzelne Wissenszweige mehr oder minder von der allgemeinen Philosophie ablösen. Die Mathematik[6] zunächst geht ihren selbständigen Weg weiter; nicht nur in der pythagoreischen Schule, auch bei anderen Denkern (Anaxagoras und Demokritos) findet sie Anerkennung und Förderung. Die Dreiteilung des Winkels, die Quadratur des Kreises, die Verdoppelung des Würfels werden Lieblingsprobleme der Zeit. Ein gewisser Hippokrates von Chios, der ein jüngerer Zeitgenosse des Anaxagoras ist,[7] schreibt das erste Lehrbuch der Mathematik und führt die Bezeichnung der Figuren durch Buchstaben ein. Auch Theodoros von Kyrene, der Freund des Protagoras, gehört zu den Berühmtheiten dieser Zeit.[8] Noch fehlt zwar der logische Aufbau des beweisenden Systems: aber empirisch und zum Teil auf experimentellem Wege gefunden, haben sich schon stattliche Kenntnisse zusammengefügt.

Glänzenden Fortgang nahm die Astronomie,[9] und zwar wesentlich durch die Pythagoreer. Sei es nun, daß die Erfahrung (Umschiffung Afrikas?) oder daß theoretische Überlegungen zur Preisgabe der Hypothesen vom Zentralfeuer und von der Gegenerde führten, — allmählich wurde die tägliche Bewegung der Erde um das Zentralfeuer, die ja nur den scheinbaren Umschwung des Fixsternhimmels hatte erklären sollen, durch die Lehre von der Achsendrehung der Erdkugel ersetzt. Ob Hiketas[10] aus Syrakus

[1] Fr. B 252: . . . *τούτου* [*τοῦ ξυνοῦ*] *σωιζομένου πάντα σώιζεται* etc.

[2] Fr. B 247: *ἀνδρὶ σοφῷ πᾶσα γῆ βατή· ψυχῆς γὰρ ἀγαθῆς πατρὶς ὁ ξύμπας κόσμος.*

[3] Nach Plut. strom. 11 (Vors. 57 A 4) hat Metrodoros die kindliche Vorstellung des Herakleitos von dem täglichen Erlöschen und Wiederaufflammen der Sonne erneuert (E. Zeller I[5] 962). Wie er aber damit die Vorstellung verbunden haben kann, daß die Planeten ihr Licht von der Sonne empfangen (Vors. 57 A 9), ist schwer zu sagen.

[4] Metrodoros bei Euseb. praep. ev. XIV 19, 8 (Vors. Fr. 57 B 1): *οὐδεὶς ἡμῶν οὐδὲν οἶδεν οὐδ' αὐτὸ τοῦτο, πότερον οἴδαμεν ἢ οὐκ οἴδαμεν.* Was von der ethischen Richtung des Anaxarchos berichtet wird, erinnert ebenso an den Hedonismus wie an den Kynismus.

[5] Vgl. A. Goedeckemeyer, Gesch. des gr. Skept. S. 2 ff.

[6] M. Cantor, Vorlesungen über die Gesch. der Mathematik I 160 ff. 171 ff. usw.

[7] Vors. Fr. 30, 1. [8] Vors. Fr. 31, 2 ff.

[9] Vgl. O. F. Gruppe, Die kosmischen Systeme der Griechen, Berl. 1851.

[10] Auch Hiketas' Geschichtlichkeit ist so wie die des Ekphantos bezweifelt worden (vgl. S. 81 a). Da aber für Hiketas' Existenz die Autorität Theophrasts angeführt werden kann (Cic. ac. pr. II 39, 123 = Vors. 37, 1), wird auch

oder der bereits erwähnte Ekphantos diesen Gedanken zuerst erfaßt hat, ist nicht mit Sicherheit zu entscheiden.[1]

Auf den übrigen Gebieten der Naturforschung tritt um diese Zeit an die Stelle abschließender Hypothesen eine genauere und umfangreichere Beschäftigung mit den einzelnen Tatsachen; zugleich macht sich auch insofern ein bemerkenswerter Umschwung geltend, als das Interesse an den meteorologischen Beobachtungen hinter demjenigen an der Untersuchung der organischen Welt und besonders des Menschen zurückzutreten anfängt. In letzterer Hinsicht charakteristisch ist der schon berührte Hippon,[2] der seine Ansicht vom Wasser oder vom Feuchten als dem Urprinzip der Dinge und der Substanz der Seele durch eingehende physiologische Erwägungen zu begründen suchte, indem er z. B. auf die durch die Vertrocknung bewirkte Abnahme der Lebenskraft im Alter hinwies und die Atmung aus der Notwendigkeit der Abkühlung des *περικάρδιον θερμὸν* erklärte, wodurch dieses verhindert werde, über die im *ψυχρὸν* bestehende *ψυχικὴ δύναμις* — hier treffen wir erstmals die später bei den Stoikern beliebte etymologische Deutung des Wortes *ψυχή* — die Oberhand zu gewinnen.[3] Neben Hippon ist noch Kleidemos zu nennen, dessen Aufstellungen über die Sinneswahrnehmung einen Zusammenhang mit Anaxagoras verraten.[4]

Auch die Medizin konnte sich dem Einfluß der Gesamtwissenschaft nicht entziehen, und es schien zeitweilig, als sollte sie ganz in die naturphilosophische Spekulation hineingezogen werden. Charakteristisch dafür, zugleich aber auch für die Vermengung der verschiedenen Systeme sind die pseudohippokrateischen Schriften, die wie die *περὶ τροφῆς* und *περὶ διαίτης* in der Hauptsache heraklitisch gefärbt sind, oder wie die *περὶ φύσιος ἀνθρώπου* und *περὶ νούσων* an Empedokles, oder wie die *περὶ φυσῶν* vor allem an Diogenes von Apollonia erinnern, daneben aber auch Beziehungen zu vielen anderen Philosophen wie Alkmaion, Anaxagoras, Archelaos, Melissos, Gorgias usw. enthalten.[5]

Es ist das Verdienst des Hippokrates (460—377),[6] solchen naturphilosophischen Neigungen gegenüber (die er hauptsächlich *περὶ ἀρχαίης*

---

die Beanstandung der Geschichtlichkeit des E. ziemlich haltlos. Vgl. Wilamowitz-Moellendorff, Platon II 93.

[1] Hier wie für das Folgende sei ein für allemal auf die im zweiten Teil derselben Abteilung des Handbuchs erscheinende „Geschichte der Mathematik und Naturwissenschaften im Altertum und Mittelalter" verwiesen. Diese Spezialbehandlung erlaubt hier eine nur andeutende Skizzierung dieser Gegenstände zugunsten einer ausführlicheren Hervorhebung der eigentlich philosophischen Bewegung.

[2] Ueber Hippon s. Schleiermacher, Sämtl. Werke III 3, S. 408 ff. — W. Uhrig, De Hippone atheo, Gießen 1848. — Nach dem Bericht des Censorinus 7, 2 H. (Vors. Fr. 26 A 16) hat er sich besonders auch mit der Embryologie beschäftigt und die Beurteilung der Zahlen (7, 3, 10) im Werden und Wachsen des Menschen in ganz pythagoreischer Weise hervorgehoben.

[3] Philop. zu Arist. de an. 92, 2 (Vors. Fr. 26 A 10).

[4] E. Zeller I[5] 1032, 1. Nach Theophr. de sens. 38 (Vors. Fr. 49, 2) hat er ausdrücklich behauptet, daß das Gehörorgan für sich keine Unterscheidungsfähigkeit besitze, sondern seine Eindrücke zum *νοῦς* weiterleite. Doch habe er darum nicht wie Anaxagoras den Nus zum Prinzip des Alls gemacht.

[5] Vgl. bes. C. Fredrich, Hippokrat. Unterss. (Phil. Unt. hgg. von Kiesslino u. Wil.-Moell. 15, Berl. 1899). — A. Keus, Ueb. phil. Begr. u. Theorien in d. hipp. Schr., Bonn 1914. — F. Willerding, Studia hipp., Gott. 1914.

[6] Der unter dem Namen des Hippokrates gehende Komplex von Schriften (Ausgaben von Kühn und Littré, letztere mit französischer Uebersetzung) gehört ihm selbst nur zum kleinsten Teile an und birgt im einzelnen viele schwierige Probleme. — Vgl. Anm. 5 und J. Ilberg, Studia Pseudippocratea (Lpz. 1883).

ἰητρικῆς bekämpft) die Selbständigkeit der Medizin gewahrt zu haben, die er von der „Philosophie“ als eine τέχνη abtrennte, und zwar in echt griechischer Weise als die Kunst, dem durch Krankheit entstellten Menschenleibe seine Schönheit zurückzugeben. Andrerseits verwirft er aber auch (περὶ διαίτης ὀξέων) die lediglich symptomatische Routine, wie sie in der Knidischen Schule üblich war. Er dringt auf eine durch umfangreiche und sorgfältige Beobachtung zu gewinnende Feststellung der empirischen Krankheitsursachen, der αἰτίαι,[1] worin hauptsächlich Diokles von Karystos sein Nachfolger wird. Die von dem äußeren Dasein abhängigen Ursachen, wie Klima, Jahreszeit usf., werden von den dem Willen unterstellten, der Diät, die entfernteren werden von den näheren Ursachen unterschieden; dabei wird aber stets die Grenze der Erfahrung innegehalten und lediglich immanente, keine transzendente, metaphysische Ätiologie versucht. Den Mittelpunkt der medizinischen Theorie bildet, im Anschluß an Alkmaion, die Mischung der vier Grundsäfte: Blut, Schleim, gelbe und schwarze Galle. Daneben aber besaß die Schule des Hippokrates eine genaue Anatomie und Physiologie. In ersterer ist die der Kenntnis des Gehirns und Nervensystems, namentlich auch schon die einzelnen Sinnesnerven, in letzterer die Lehre von dem ἔμφυτον θερμὸν hervorzuheben, worin die Ursache des Lebens gesucht wurde. Als dessen Träger aber galt das πνεῦμα, ein luftartig in den Adern sich bewegender Stoff.[2]

Wie die naturwissenschaftliche, so erreichte im Fortgang des fünften Jahrhunderts auch die historische Forschung nicht nur größeren Umfang und mannigfaltigere Gestaltung,[3] sondern auch eine positive und wissenschaftliche Methode. Während bei Herodot die naturalistische Erzählung noch mit Mythos und Sage verflochten, die realistische Auffassung noch mit Elementen des alten Glaubens durchsetzt ist, erscheint die Abstreifung des Mythischen bei Thukydides vollendet, dessen Meisterschaft der psychologischen Motivierung schon ganz durch den Geist seiner Zeit, die attische Aufklärung bedingt ist.

34. Auf dem Boden dieser Aufklärung stand nun auch die gewaltige Persönlichkeit des Sokrates, des großen Gegners der Sophisten. Wie sie erhob auch er das selbständige Nachdenken über alles durch Herkommen und Gewohnheit Gegebene zum Prinzip, hielt dabei aber im fundamentalen Gegensatze zu ihnen mit unerschütterlichem Glauben an der Überzeugung fest, daß durch dieses Nachdenken allgemeingültige Wahrheit müsse gefunden werden können.

Der Kenntnis von Sokrates liegen außer den gelegentlichen Angaben des Aristophanes und Aristoteles als Hauptquellen die Berichte von Xenophon[4] und Platon zugrunde. Das

[1] Vgl. C. Göring, Ueber den Begriff der Ursache in der griech. Philos. (Lpz. 1874).

[2] Vgl. H. Siebeck, Die Entwicklung der Lehre vom Geist (πνεῦμα) in der antiken Wissenschaft (Ztschr. für Völkerpsych. 1881, S. 364 ff.), sowie dessen Gesch. der Psych. I 2, S. 130 ff.

[3] Die Logographie entwickelte sich zu Lokalgeschichten (Xanthos von Sardes, Hippys von Rhegion — lydische und sizilische Geschichte), dann zu größeren Darstellungen bei Charon von Lampsakos, Hellanikos von Mitylene, Damastes usw. — Näheres über die Logographen s. bei Christ-Schmid, Gesch. d. griech. Lit. I, Münch. 1908, S. 424 ff.

[4] Die Memorabilien, von denen manche Kritiker, so namentlich A. Krohn, nur einen verschwindend kleinen Teil hatten stehen lassen, gelten neuerdings wieder den meisten ihrem Hauptbestand nach als xenophontisch

außerordentlich verschiedene Bild, welches zwei so verschiedene Männer von derselben großen Persönlichkeit entwerfen, nötigt keineswegs dazu, das eine von beiden als unhistorisch zu verwerfen, dient vielmehr nur dazu, sie in ihrer wunderbaren Vielseitigkeit und Originalität um so deutlicher hervortreten zu lassen. Von dem Leben und Charakter des Mannes sah Xenophon mehr die nüchterne, praktische und populäre Seite, Platon dagegen den hohen Schwung, die Tiefe des geistigen Daseins und die erhebende Wirkung auf jugendliche, reichveranlagte Gemüter.[1] Dabei bemüht sich Xenophons Darstellung, soweit des Verfassers Verständnis reicht, möglichst um historische Treue, steht aber vielleicht dabei einigermaßen unter dem Einfluß kynischer Parteiauffassung, während von den platonischen Schriften nur die frühen, sog. sokratischen, Dialoge die Ansichten des Sokrates darstellen, die späteren, vom Gorgias an, dagegen Platons eigne Lehren ihm in den Mund legen. Hinsichtlich der Lehre verdient Aristoteles, der schon aus einiger historischer Entfernung und durch persönliche Verhältnisse unbeirrt das Wesentliche aus der wissenschaftlichen Wirksamkeit des Philosophen herauszuheben vermochte, entschieden im allgemeinen Glauben, wie sehr dies auch neuerdings von manchen bestritten wird. Zum ganzen Quellenstreit vgl. K. Praechter, Ueberwegs Grundriß[11] S. 147 ff.

Aus der überreichen Literatur über Sokrates seien hier zunächst, in einer Auswahl des Wichtigsten, diejenigen Schriften aufgezählt, welcho Leben und Lehre des S. oder seine Bedeutung im allgemeinen behandeln: Fr. Schleiermacher, Ueber den Wert des S. als Philosophen (Sämtl. Werke III 2, 1838. S. 287 ff.). — Herm. Köchly, S. u. sein Volk (Akad. Vorträge u. Reden I, Zür. 1859, S. 219 ff.). — Mor. Carrière, S. u. s. Stellung in d. Gesch. d. menschl. Geistes (Westerm. MonHefte 1864, Nr. 92). — A. E. Chaignet, La vie de Socrate, Par. 1868. — Sig. Ribbing s. Note 1 (gibt zugleich eine Darstellung der sokratischen Lehre). — Ant. Labriola, La dottrina di S., Napoli 1871. — Alfr. Fouillée, La philosophie de S., Vol. 1, 2, Par. 1874. — A. Krohn, S. u. Xenophon, Halle 1874, u.: Socratis doctrina Platonis republica illustrata, ibid. 1875. — W. Windelband, Sokrates (Präludien[5] Bd. 1 S. 55 ff.). — K. Joël, Der echte und der xenophontische S., Bd. 1. 2, Berl. 1893—1901. — A. Döring, Die Lehre des S. als soziales Reformsystem, Münch. 1895. — E. Pfleiderer, S. u. Plato, Tüb. 1896. — Rich. Kralik, S. nach den Ueberlief. s. Schule, Wien 1899. — Rob. Pöhlmann, S. u. s. Volk (Hist. Bibl. Bd. 8, 1899) u.: Sokrat. Studien (MünchAkSB. 1906, S. 49 ff., jetzt u. d. Titel „Das Sokratesproblem" in dess. „Aus Altertum und Gegenwart" N. F., Münch. 1911, S. 1 ff.). — C. Piat, Socrate, Par. 1900 (deutsche Uebers. Regensb. 1903). — Hub. Röck, Der unverfälschte S., der Atheist und „Sophist" usw. (Innsbr. 1903). — Ders., Aristophanischer u. geschichtl. S. (Arch. 25, 1912, S. 175 ff.). — J. T. Forbes, Socrates (Edinb. 1905). — Gius. Zuccante, Socrate (Torino 1909). — H. Maier, Sokrates, sein Werk u. seine geschichtl. Stellung (Tüb. 1913). — Ad. Busse, Sokrates (Berl. 1914).

Sokrates war in Athen als Sohn des Bildhauers Sophroniskos und der Hebamme Phainarete 470/69[2] geboren, erlernte das Handwerk[3] seines Vaters und nahm mit kritischem Geiste die vielgestaltigen Bildungselemente seiner Zeit in sich auf, ohne sich eigentlich dem gelehrten Studium zu ergeben. Die Bekanntschaft mit der Lehrtätigkeit der Sophisten erweckte in ihm die Überzeugung von der Gefährlichkeit ihres Treibens, demgegenüber er

(Th. Klett, Sokrates und die xenophont. Memorabilien, Lpz. 1893; I. Bruns, Das lit. Portrait der Griechen, S. 361 ff.). Ueber das zeitliche Verhältnis der xenophontischen Schriften zu den platonischen sind die Ansichten noch geteilt; doch überwiegt die Annahme, daß die platonischen vorangingen und neben anderen sokratischen Quellen von Xenophon — auch schon in seiner von H. Maier sog. Schutzschrift (mem. I 1 u. 2) — vielfach benutzt worden sind. Vgl. H. Maier a. a. O. (s. Lit.); Max Pohlenz, Aus Platons Werdezeit, Berl. 1913; Wilamowitz-Moellendorff, Platon I u. II, Berl. 1919. Manche, so z. B. H. Raeder, erklären die Stellen bei Xenophon, die für seine Kenntnis des platonischen Symposiums sprechen, aus der gemeinschaftlichen Bezugnahme auf ein beiden vorausgegangenes Symposion, vielleicht von Antisthenes.

[1] Sig. Ribbing, Ueber das Verhältnis zwischen den xenophontischen und den platonischen Berichten über die Persönlichkeit und die Lehre des S., Ups. 1870. — Besonders fein hat I. Bruns das Problem des Doppel-Sokrates zu lösen versucht, indem er nicht nur auf die verschiedene geistige Konstitution und Auffassungsart der beiden Jünger hinwies, sondern auch die Fähigkeit des Meisters selbst, sich verschiedenen Menschen gegenüber verschieden zu geben, betonte (Das lit. Portrait der Griechen, S. 376).

[2] Er war bei seinem Tode (399) 70 Jahre alt (Platon, Apol. 17 d).

[3] Ueber ein später noch gezeigtes Bildwerk, an dem der junge Sokrates gearbeitet haben sollte, vgl. P. Schuster, Ueber die erhaltenen Porträts der griech. Philosophen, Lpz. 1876.

sich durch göttliche Weisung zur ernsten Prüfung seiner selbst und seiner Mitbürger und zu unablässiger Arbeit an der sittlichen Vervollkommnung berufen fühlte.[1] Sein Interesse an den praktischen Fragen der menschlichen Lebensführung beruhte im Unterschied von den rein utilitaristischen oder nur oberflächlich ethischen Bestrebungen der Sophisten auf geläuterter Religiosität und wahrhaftem, tiefem sittlichen Ernst, von dem sowohl sein unablässiges stilles philosophisches Nachdenken[2] wie auch die eigentümliche Wirksamkeit, die er in Athen etwa vom Anfang des peloponnesischen Krieges an[3] entfaltete, getragen war. Wie er keinem Schulverband angehörte, so lag es ihm auch fern, einen solchen zu gründen: in der breiten Öffentlichkeit suchte er überall und mit jedermann Gespräche anzuknüpfen, um die Menschen zur Selbstbesinnung und zur Klarheit über ihre Lebensziele anzuregen. Seine auffallende äußere Erscheinung,[4] sein trockener Humor, sein schlagfertiger und siegreicher Witz lenkten die allgemeine Aufmerksamkeit auf ihn; seine Liebenswürdigkeit aber, die fein durchgeistigte Innerlichkeit, welche sich hinter der wunderlichen Hülle verbarg,[5] der selbstlose Charakter, der sich in der vollen Hingabe an die Freunde betätigte, übten auf alle bedeutenderen Persönlichkeiten der Zeit, besonders aber auf die besseren Elemente der attischen Jugend einen unwiderstehlichen Reiz aus. Während er daher, nicht ohne eigene Schuld durch sein Familienleben unbefriedigt,[6] ausschließlich der höheren Pflicht oblag, bildete sich um ihn in freier Geselligkeit ein Kreis von Bewunderern, zu denen Männer aus den vornehmsten Kreisen wie Alkibiades und Kritias gehörten. Von politischer Betätigung hielt er sich möglichst fern, indem er den unerläßlichen Staatsbürgerpflichten mit einfacher Redlichkeit[7] genügte.

Im Alter von 70 Jahren wurde Sokrates der „Verleitung der Jugend und Einführung neuer Götter" angeklagt. Ursprünglich, wie es scheint, aus niedrigen persönlichen Motiven[8] hervorgegangen, wurde die Anklage durch politische Komplikationen[9] bedenklich, indem die religiöse Reaktion der wiederhergestellten Demokratie in Sokrates als dem populärsten und wirksamsten „Sophisten" die ganze Richtung treffen wollte. Gleichwohl würde

[1] Platon, Apol. 28e: *τοῦ θεοῦ τάττοντος . . . φιλοσοφοῦντά με δεῖν ζῆν καὶ ἐξετάζοντα ἐμαυτὸν καὶ τοὺς ἄλλους.* Vgl. ibid. 33C.

[2] Bezeichnend hierfür ist die platonische Anekdote (Symp. 220c) von dem wie angewurzelt einen ganzen Tag nachsinnenden Sokrates, welche zeigt, daß er keineswegs ein bloßer Schwätzer war, sondern anhaltendes, einsames Nachdenken mit dem lebendigsten Trieb zur Mitteilung bezw. zu gemeinsamem dialektischem Wahrheitsuchen glücklich verband.

[3] Die Aufführung der „Wolken" 423 setzt bereits seine Popularität voraus.

[4] Die humorvolle Selbstschilderung seiner Silenengestalt bei Xen. Symp. IV 19 f.

[5] Vgl. die schöne Rede des Alkibiades in Platons Symp. 215 ff.

[6] Ueber seine sprichwörtlich gewordene Gattin Xanthippe vgl. E. Zeller, Zur Ehrenrettung der X. (Vorträge u. Abh. I S. 51 ff.). Daß Sokrates mit Bewußtsein seine Pflichten als Familienvater vernachlässigt habe, läßt sich kaum annehmen bei einem Manne, der kein höheres Interesse kannte, als die Tugend in ihrem ganzen Umfang begrifflich herauszustellen und praktisch zu verwirklichen. Aber dieses Interesse zog ihn doch unwillkürlich von seinen häuslichen Pflichten ab. Vgl. Platon Ap. 23b, 31b.

[7] Er machte drei Feldzüge mit und zeigte sich als Prytane gerecht und furchtlos gegenüber aufgeregten Stimmungen der Masse (vgl. Plat. Ap. 32 ff.).

[8] Die Ankläger Meletos, Anytos und Lykon handelten aus persönlicher Gereiztheit, wenn sie nicht nur Strohmänner waren (K. F. Hermann, De S. accusatoribus, Gött. 1854). Vgl. H. Dittmar, Aeschines von Sphettos, Berl. 1912, S. 91 ff.

[9] Vgl. G. Grote, History of Greece VIII 551 ff.

es bei geringerer Strafe[1] geblieben sein, wenn nicht Sokrates durch seine freimütig stolze Selbsteinschätzung die Heliasten verletzt hätte.[2] Die Ausführung des Todesurteils wurde durch die delische *θεωρία* um 30 Tage verzögert, und Sokrates verschmähte in Gesetzestreue und klarer Erkenntnis seiner höheren Pflicht die ihm leicht mögliche Flucht.[3] Er trank den Schierlingsbecher im Mai[4] des Jahres 399.

Eigentliche Lehrer in der Philosophie hat Sokrates nicht gehabt, wie er sich denn bei Xenoph. (Symp. I 5) *αὐτουργὸς τῆς φιλοσοφίας* nennt. Nichtsdestoweniger scheint er mit den hauptsächlichsten philosophischen Theorien (besonders des Herakleitos und Anaxagoras) nicht nur indirekt, durch Sophistenvorträge, sondern durch eigene Lektüre vertraut gewesen zu sein. (K. F. Hermann, De S. magistris et disciplina iuvenili, Marb. 1837.) Der im platonischen Phaidon (96 f.) geschilderte Entwicklungsgang ist wohl kaum historisch, sondern als eine Skizze zur Entstehung der plat. Ideenlehre anzusehen (vgl. E. Zeller II[4] 51).

Xenophon sowohl wie Platon lassen Sokrates in seinen Unterredungen mit Personen jeden Standes und Berufes, jeder politischen Richtung zusammenkommen. Seinen Verkehr mit der Jugend, der durchweg auf sittliche Kräftigung und Veredlung ausging, kleidete der große Ironiker gerne in die Allüren der griechischen Knabenliebe. Unter den Anhängern, welche als mehr oder weniger unselbständige Schüler besonders das sittlich Vorbildliche an S. und seine popularphilosophische Tendenz auffaßten und wiedergaben, ist vor allem zu nennen der „Reiteroberst" Xenophon, der freilich nach der neuesten, von F. Dümmler (Antisthenica, Berl. 1882, und Akademica, Gieß. 1889) begründeten, in K Joëls großem Werk weit ausgeführten, aber auch viel zu weit getriehenen Auffassung den S. durch die Brille des Antisthenes gesehen hat; sodann der „Sokratiker" Aischines, der in seinen Dialogen die Art des Meisters am getreuesten nachgebildet haben soll,[5] endlich der von manchen, z. B. Zeller und Heitz, für mythisch gehaltene „Schuster" Simon, den man allerdings ohne Berechtigung für den Verfasser der *Διοσοὶ λόγοι* oder sogar etlicher pseudoplatonischer Dialoge gehalten hat.[6]

Der Prozeß des Sokrates ist den vielfältigsten Deutungen unterlegen. Die alte Ansicht, daß der Philosoph durch Ränke der Sophisten zu Fall gekommen ist, darf als aufgegeben betrachtet werden. Aber auch die durch Hegel (Werke II 560 ff., XIV 81 ff.) angeregte Auffassung, wonach, wie in einer Tragödie, Sokrates als Vertreter der höheren Idee an der unvermeidlichen Schuld der Verletzung des Bestehenden zugrunde gegangen sei, dürfte sich nicht halten lassen. Diese großen Gegensätze kommen in dem Verlaufe des Prozesses nicht zur Geltung. Richtig ist dagegen, daß der Anklage gegen Sokrates, wenn sie auch aus persönlichen oder parteipolitischen Gründen erfolgte, doch allgemeinere, prinzipielle Motive zugrunde lagen: er wurde ein Opfer für den Mißmut, den die wiederhergestellte Demokratie gegen die gesamte Aufklärungsbildung hegte.[7] Was Aristophanes anlangt, so hat er, ob-

[1] Das „Schuldig" wurde nur mit 3 oder 30 Stimmen Majorität gesprochen; das Todesurteil nachher mit viel größerer (80 Stimmen mehr).

[2] Die platonische Apologie darf im wesentlichen als authentisch gelten.

[3] Vgl. den plat. Dialog Kriton.

[4] In bezug auf die äußeren Umstände des Lebensendes ist Platons Schilderung im Phaidon von offenbarer historischer Treue, während die Lehre von der Unsterblichkeit und vollends die wissenschaftlichen Beweise dafür natürlich mit dem historischen Sokrates nichts zu tun haben, der nach desselben Platon Zeugnis (Apol. 40 c) das Fortleben nach dem Tode nur als eine ihm allerdings sympathische Möglichkeit behandelt.

[5] H. Krauss, Aeschinis Socratici reliquiae, Lips. 1911. — H. Dittmar (s. Anm. 8 auf S. 94).

[6] A. Boeckh, Simonis Socratici dialogi, Heidelb. 1810. — G. Teichmüller, Lit. Fehden II S. 97 ff. und S. 203 ff. — U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Phaidon von Elis (Herm. 14, 1879, S. 187 ff. und S. 476 ff.).

[7] Am meisten Licht hat, vom juridischen Standpunkt aus, in den Sokratesprozeß gebracht A. Menzel (Wien AkSB. Bd. 145, 1903, Nr. 2). Er hat vor allem darauf hingewiesen, daß die Erneuerung der Demokratie nach 403 nicht eine Rückkehr war zu der früheren zügellosen Volksherrschaft, daß also der Gegensatz zwischen Demokratie und Aristokratie viel von seiner Schärfe verloren hatte. Um so schärfer trat der andere Gegensatz hervor, nämlich zwischen der den allgemein menschlichen Fragen zugewandten Philosophie und den praktisch-konservativen Bestrebungen der leitenden Kreise, deren Hauptvertreter Anytos war, den niedergeworfenen Staat wieder aufzurichten durch Belebung der Religion und des alten Bürgersinnes, durch Festigung der Familienbande und wirtschaftliche Erneuerung. Gerade diese Interessen sind es, welchen das Wirken des Sokrates entgegenzustehen schien und deren Verletzung den Inhalt der Anklageschrift bildete. Inwieweit die Jugendkorruption als besonderes Vergehen neben der Asebie gemeint war, ob ferner dem S. nur prak-

wohl vermutlich unabsichtlich, dem Philosophen durch die Karikatur in den Wolken[1] entschieden geschadet, indem er ihn dadurch für die öffentliche Meinung zum Typus eben derjenigen sophistischen Ausschreitungen stempelte, die Sokrates auf das lebhafteste bekämpfte.[2]

Hatte die sophistische Erkenntnistheorie auf allen Wegen zu einem Relativismus der individuellen Meinungen geführt, so bildet den Mittelpunkt der Wirksamkeit des Sokrates das Streben nach einem festen, für alle gültigen Wissen. Den *δόξαι* stellt er die *ἐπιστήμη* gegenüber, aber nicht als einen fertigen und lehrmäßig zu übermittelnden Besitz, sondern als ein in gemeinsamer Arbeit zu erstrebendes Ziel.

Seine Wirksamkeit war deshalb weder auf die Beibringung von Kenntnissen noch auf bloße formelle Schulung gerichtet, sondern auf ein gemeinsames Suchen nach Wahrheit. Was ihn bei allem, was er mit der Sophistik gemein hatte, wie vor allem die Ablehnung der Autorität,[3] doch wesentlich von ihr unterschied, das war der unerschütterliche Glaube an die Vernunft, an den objektiven Wert des seiner Gründe sich bewußten Denkens, die feste Überzeugung, daß es eine über den Individuen stehende Norm gebe. Diesem Glauben entspricht als geeignetste Lehr- und Forschungsmethode der von ihm erstmals zu diesem Zweck gehandhabte und ausgebildete Dialog, die Unterredung, in welcher durch den Austausch der Meinungen und durch deren gegenseitige Kritik dasjenige gefunden werden sollte, was von allen anzuerkennen ist. Während die Sophisten den psychologischen Mechanismus studierten, durch den die Meinungen zustande kommen, glaubte Sokrates an ein Vernunftgesetz, das die Wahrheit bestimmt. Sein ganzes Wirken war nichts als eine stetige Aufforderung an seine Mitbürger, ihm in diesem Suchen zu helfen. Diesen Sinn und nicht etwa einen skeptischen Hintergedanken hatte das Bekenntnis der Unwissenheit,[4] das er ablegte, wenn er auch freilich zugleich damit, im Gegensatz zu dem Wissensdünkel der Sophisten, sein Zurückbleiben hinter dem Ideal der *σοφία* andeuten wollte.[5] Aber dasselbe Maß der Selbsterkenntnis[6] verlangte er auch von den andern, in der Überzeugung, daß nichts dem Wissen mehr im Wege steht als jenes eingebildete Scheinwissen, das gerade die sophistische Halbbildung

tische oder auch theoretische Irreligiosität vorgeworfen und die *καινὰ δαιμόνια* als neue Gottheiten oder nur überhaupt als etwas mit der staatlichen Religion Unverträgliches betrachtet wurden, das sind jenem Hauptpunkte gegenüber verhältnismäßig untergeordnete Fragen. — Außer Menzel und Pöhlmann sind hier hauptsächlich noch zu erwähnen: M. Wetzel, Haben die Ankläger des S. wirklich behauptet, daß er neue Gottheiten einführe? (Progr. Braunsb. 1899), Friedr. Beyschlag, Die Anklage des S. (Progr. Neust. a. d. H. 1900) und Ruppersberg, Der Tod des S. in jur. Beleuchtung (Das hum. Gy. 1918).

[1] Vgl. dazu bes. H. Diels, Verh. d. Stett. Phil.Vers. 1880, S. 106 ff.

[2] H. Th. Rötscher, Aristophanes u. sein Zeitalter, Berl. 1817. — P. W. Forchhammer, Die Athener u. Sokrates. Die Gesetzlichen u. der Revolutionär, Berl. 1837 und (mit Beziehung auf diese Schrift) Bendixen, Der tiefere Schriftsinn usw., Husum 1838. — Die historische Treue der „Wolken", die genaue Bekanntschaft ihres Verfassers mit der philosophischen Lehre und Lehrart des S. ist neuerdings besonders von A. Römer, mit einigem Rechte, hervorgehoben (MünchAkSB. 1896, S. 221 ff.), bald darauf aber von Rich. Kralik (Sokrates, Wien 1899), der die ganze Philosophie des S. in den Wolken verarbeitet findet (S. 149), und noch mehr von Hub. Röck (Der unverfälschte S., Innsbr. 1903) maßlos übertrieben worden, der auf Grund derselben den S. in allem Ernst zum Atheisten stempelt.

[3] Plat. Charm. 161 c, Crito 46 b.

[4] Platon, Ap. 21 ff.; Symp. 216 d.

[5] Eben deshalb nennt Sokrates seine Tätigkeit *φιλοσοφεῖν* (Ap. 28 e, Gorg. 526 c, Phaid. 63 e). Hier gewinnt der Ausdruck *φιλοσοφία* gegenüber dem anspruchsvolleren *σοφία* (*σοφιστής*) seine eigne Bedeutung: „Streben nach Wissen".

[6] Vgl. das delphische *γνῶθι σαυτόν*: Xen. Mem. IV 2, 24 ff. Platon, Ap. 21 ff.

in den meisten Köpfen erzeugte. Darum geht er in seinen Unterredungen stets zuerst darauf aus, die Meinungen, die er durch seine Fragen aus den Menschen herausgeholt hat, in ihrer Oberflächlichkeit oder Unhaltbarkeit aufzuzeigen; und in dem komischen Kontrast, der sich kraft dieser überlegenen Handhabung der Dialektik dann regelmäßig ergibt zwischen seinem eigenen Nichtwissen und der mehr oder minder zuversichtlichen Wissensfreudigkeit des Partners, besteht die sogenannte sokratische Ironie.[1] Nach Forträumung dieses Hindernisses aber sucht dann Sokrates in der Führung des Gespräches allmählich das Richtige aus den Unterredenden herauszulocken. Überzeugt, daß ernstes Nachdenken ein solches aufzufinden vermag, „entbindet" er den schlummernden Gedanken aus dem Geiste, und diese seine Kunst nennt er (mit Anspielung auf das Gewerbe seiner Mutter, Platon Theait. 149 ff.) seine Mäeutik.

Diesem äußeren Schema entsprach nun auch sachlich die Methode der sokratischen Untersuchung. Den durch die Wahrnehmung gegebenen Einzelvorstellungen stellte er den Begriff[2] als das Ziel der wissenschaftlichen Arbeit gegenüber. Wenn deshalb Sokrates überall auf definitorische Bestimmungen ausging, so berührte er sich zwar mit Bestrebungen der Sophisten,[3] die sich mit der Fixierung der Wortbedeutung beschäftigt hatten, verfolgte aber dabei den viel tieferen Gedanken, daß er mit diesem Begriff das Wesen der Sache zu ergreifen hoffte. Indem er die Entscheidung der besonderen Frage, von der die Unterhaltung ausgeht, von der aufzusuchenden generellen Bestimmung abhängig[4] macht, bringt er die Einsicht in die logische Abhängigkeit des Einzelnen vom Allgemeinen zum Bewußtsein und erhebt sie zum Prinzip der wissenschaftlichen Methode. Wer das Wesen oder den Begriff einer Sache kennt, d. h. das, was in all ihren einzelnen Fällen und Verhältnissen dasselbe ist, der hat damit für sein Urteilen einen Grund gefunden, der, wie er selbst beharrt und fest steht, so auch das Urteil fest und beharrlich zu machen imstande ist. Die Fähigkeit des *λόγον διδόναι* hat ihn über die schwankende Meinung zum sichern Wissen geführt.[5]

Bei der Aufsuchung der allgemeinen Begriffe blieb nun freilich Sokrates stark in den Gewohnheiten des naiven Nachdenkens stecken. Denn das epagogische (induktive) Verfahren, dessen Einführung ihm Aristoteles nachrühmt, das aber für Sokrates im allgemeinen nur einen Teil seiner richtiger als Analogieverfahren zu bezeichnenden Methode bedeutet,[6] bestand doch nur in der Vergleichung beliebig zusammengestellter Einzelfälle, wodurch eine Vollständigkeit der Induktion nicht gewährleistet werden konnte.

[1] Platon, Politeia 337 a.

[2] Arist. Met. 1078 b 17 ff.: *τὸ ὁρίζεσθαι καθόλου*. Der technische Ausdruck für Begriff ist bei Sokrates vielleicht *ἰδέα* (vgl. Euthyphro 5 d. 6 d f.). Er würde dann dem bisher im Sinne von Gestalt viel gebrauchten Worte diesen neuen Sinn gegeben haben.

[3] Insbesondere mit Prodikos, zu dem er überhaupt in einem freundlicheren Verhältnis gestanden zu haben scheint (vgl. Plat. Menon 96 d u. ö.).

[4] Xen. Mem. IV 6, 13; IV 5, 11: *διαλέγοντας κατὰ γένη*.

[5] Plat. Prot. 336 c, Gorg. 465 a, Hipp. min. 372 c f., Ap. 28 b, Xen. Mem. IV 6, 13; 4, 6 f.

[6] Insofern hat W. Kinkel recht, wenn er die aristotelische Behauptung, daß S. die Induktion erfunden habe, anficht und die Unterscheidung von Induktion und Deduktion für S. als nicht vorhanden bezeichnet (Gesch. d. Philos. II S. 11 ff.).

Immerhin aber bedeutete das sokratische Verfahren gegenüber der völlig unmethodischen Verallgemeinerung, welche die früheren Denker einzelnen Beobachtungen oder Denkmotiven gegeben hatten, einen entschiedenen Fortschritt und begann an die Stelle genialer Einfälle ein methodisches Arbeiten zu setzen.

P. J. Ditges, Die epagogische Methode d. S., Köln 1864. — J. J. Guttmann, Ueber den wissenschaftl. Standpunkt des S., Brieg 1881. — W. v. Gossler, Die analyt. u. synopt. Begriffsbildung bei S., Platon u. Aristoteles, Heid. 1913. — Beispiele des sokrat. Verfahrens enthalten die Memorabilien Xenophons und die meisten platon. Dialoge. Zu einer bestimmten Formulierung der method. Prinzipien ist S. selbst nicht fortgeschritten; aber seine ganze Wirksamkeit hat dieselben mit genialer Intuition deutlich ausgeprägt.

Das Gebiet nun, auf welches Sokrates dieses Verfahren der Begriffsbestimmung anwendete, umfaßte, mehr noch wie bei den Sophisten, nur die Probleme des menschlichen Lebens. Ihn interessierte nichts weiter als die Frage der rechten Lebensführung. Und darum läßt er die Naturphilosophie ganz beiseite liegen. Für Sokrates ist der Kampf um sie, der seit den Eleaten hin- und herwogte, endgültig gegen sie entschieden. Er kümmert sich nicht einmal mehr polemisch um sie. Denn wie sein Suchen nach begrifflicher Wahrheit in der Energie seiner sittlichen Überzeugung wurzelte, so war ihm in letzter Instanz Wissenschaft mit sittlicher Selbsterziehung identisch. Die allgemeingültige Wahrheit, welche durch die Unterredung gefunden werden soll, ist die Klarheit und Sicherheit des sittlichen Bewußtseins.

Die Beschränkung der Philosophie auf die Ethik und andererseits die Begründung der wissenschaftlichen Ethik gilt schon im Altertum als ein wesentlicher Zug der sokratischen Lehre (vgl. E. Zeller II[4] 132 ff.), und weder die poetische Lizenz, mit der Aristophanes (in den „Wolken") ihn zum Sterngucker machte, noch die Stellen in den späteren platonischen Dialogen (Phaidon, Philebos), in denen ihm eine teleologische Naturphilosophie in den Mund gelegt wird, können gegen die sehr bestimmten Aussprüche Platons (Ap. 19 c f.), Xenophons (Mem. I 1, 11) und des Aristoteles (Metaph. 987 b 2) mit Erfolg ins Feld geführt werden. Andrerseits lag seiner Ablehnung der Naturwissenschaft nicht ein grundsätzlicher theoretischer Skeptizismus zugrunde, obwohl ihn der Widerspruch der Systeme und die in seinen Augen oft ganz unbegreiflichen Behauptungen ihrer Vertreter gegen ihre Ausführbarkeit bedenklich genug stimmten, sondern mehr das Streben, die Menschen auf das Eine, was not tut, hinzuweisen und vor unnützer Zeitvergeudung und dem Sichverlieren in Studien, die nicht unmittelbar der sittlichen Bildung dienen, zu warnen (Xen. Mem. I 1; IV 7, Plat. Ap. 19 c f., 26 e). Eine allgemeine Glaubensansicht jedoch von der Zweckmäßigkeit der Welteinrichtung und der fürsorglichen Lenkung des Menschengeschicks hat Sokrates zweifellos besessen. Die Schilderungen Platons am Schluß der Apologie, im Euthyphron und sonst wären andernfalls schlechthin unerklärlich. Es hat deshalb wohl nicht leicht eine größere Verirrung in der Sokratesforschung gegeben als den schon erwähnten Versuch von H. Röck — der übrigens in vielem anderen richtig gesehen und manches Vorurteil zerstört hat — den Sokrates zu einem Atheisten zu machen.

In der Ausführung dieser spezifisch ethischen Wendung folgt aber Sokrates einer psychologischen Grundansicht, in welcher der rationalistische Charakter der Aufklärung zum reinsten Ausdruck gelangt ist: es ist die Formel von der Identität von Tugend und Wissen.[1] Mit der Komplizierung der Kulturverhältnisse war die gewohnheitsmäßige Befolgung volkstümlicher Lebensregeln unzulänglich geworden; in dem Wirrwarr des öffentlichen Lebens, wo hier dies, dort ein anderes empfohlen wurde, fühlte jeder, daß er zu richtiger Entscheidung der Kenntnis und des Urteils bedürfe, und in dem gesteigerten Wettbewerb der Zivilisation erwies sich auf

[1] Vgl. Xen. Mem. III 9, 4.

allen Gebieten der Wissende als der Tüchtigere.[1] Diesen Zustand brachte Sokrates auf den schärfsten Ausdruck, wenn er, diese Überzeugung aufs Sittliche übertragend, erklärte, auch die sittliche Tüchtigkeit oder die Tugend bestehe im Wissen, und nur das rechte Wissen — das aber auch unbedingt — führe zum rechten Handeln. Damit war das Wissen vom Guten zum Wesen der Sittlichkeit erhoben. Die Philosophie, wie sie Sokrates verstand, war die Selbstbesinnung des vernünftigen Menschen auf das für alle geltende Gesetz des Guten: die Erkenntnis wurde ihm zu einem sittlichen Besitz und das gemeinsame Suchen danach zu einem ethischen Verhältnis gegenseitiger Ergänzung und Förderung,[2] das er mit dem Namen des ἔρως bezeichnete. Andrerseits schloß dieser Standpunkt eine deterministische und intellektualistische Auffassung vom Willensleben ein, welche die sittliche Tüchtigkeit von der intellektuellen Bildung, die Willensentscheidung überhaupt einseitig von der Klarheit und Reife der Einsicht abhängig machte. Wenn er behauptete, daß alle bösen Handlungen nur aus mangelhafter Einsicht herkommen,[3] so hieß das ganz im Sinne der Aufklärung das Wissen als ethisches Ideal proklamieren. Alle übrigen Tugenden sind daher für Sokrates in der Grundtugend der ἐπιστήμη[4] beschlossen und deshalb wie diese selbst erwerbbar und lehrbar. Mit diesen Bestimmungen vollendet sich in Sokrates der mit dem Zeitalter der sieben Weisen begonnene Prozeß, vermöge dessen die Normen des allgemeinen Bewußtseins, nachdem sie in der individuellen Kritik und der Anarchie der entfesselten Meinungen zeitweilig verloren zu gehen drohten, durch die vernünftige Besinnung und die Anerkennung des darin Allgemeingültigen wiedergefunden werden.

Die Frage nach der Lehrbarkeit der Tugend wird mit anmutigster Dialektik in dem platonischen Dialog Protagoras behandelt, während die anderen Dialoge aus Platons frühester Zeit (Euthyphron, Laches, Charmides, auch noch der Lysis) die Zurückführung der einzelnen Tugenden auf die Grundtugend des Wissens zu ihrem gemeinsamen Thema haben. (Vgl. F. Dittrich, De S. sententia virtutem esse scientiam, Braunsb. 1868; bes. aber T. Wildauer, Die Psychologie des Willens bei Sokrates, Platon und Aristoteles, 1. Teil, Innsbr. 1877.) Uebrigens steht der Determinismus des S. in genauer Beziehung zu seinem Eudämonismus (s. u.): denn den Satz, daß niemand freiwillig unrecht tue, begründet er eben damit, daß, wenn einer erkannt habe, was ihm gut sei, er unmöglich gegen sein eigenes Interesse das Entgegengesetzte wählen könne. (Vgl. Xen. Mem. IV 6, 6; Arist. Magn. Moral. 1187 a 17.)

Auch auf dem ethischen Gebiete aber ist Sokrates bei dieser allgemeinsten Anregung stehen geblieben, ohne zu einer systematischen Ausführung desjenigen Wissens zu schreiten, worin die Tugend bestehen sollte. Denn bei

[1] Ibid. III 9, 10 ff.

[2] Dies ist der sokratische Begriff des ἔρως (vgl. Xen. Mem. I 2, 29; II 6, 28; Plat. Symp. 216 d ff.), dessen hervorragende Bedeutung sich darin erweist, daß nicht nur Platon und Xenophon, sondern auch andere Mitglieder des Freundeskreises darüber geschrieben haben (vgl. Brandis, Handbuch II 1, S. 64). Gut charakterisiert ihn Eurip. bei Plut. de liber. ed. 15 p. 11 e: ἀλλ' ἔστι δή τις ἄλλος ἐν βροτοῖς ἔρως | ψυχῆς δικαίας σώφρονός τε κ' ἀγαθῆς.

[3] Xen. Mem. III 9, 5 f.; Plat. Lach. 194 d, Prot. 357 d.

[4] Bei Xen. findet sich noch dafür σοφία, vgl. Mem. III 9. — Wenn H. Röck seine Bestreitung der sokratischen „Tugendwissenslehre" hauptsächlich auch darauf gründet, das der xenophontische S. die Tugend als Weisheit, nicht als Wissen bezeichne, so hat er recht gegenüber denjenigen, welche, wie namentlich Joël, das sokratische Wissen einseitig theoretisch auffassen, unrecht jedoch, wenn er nur in der σοφία das Moment des praktisch Wirksamen ausgedrückt findet, das vielmehr auch in der ἐπιστήμη von Haus aus inbegriffen zu denken ist, wie später bei der Stoa. Nicht erst Antisthenes hat zum sokratischen Intellektualismus das dynamische Element hinzugebracht, wiewohl zugegeben werden mag, daß er es deutlicher und energischer als der Meister selbst betonte.

dem individuellen, stets an die gegebene Gelegenheit anknüpfenden Charakter seiner Wirksamkeit verwandelte sich die Frage, was denn nun „das Gute" sei, immer in diejenige, was in besonderer Hinsicht und was für den einzelnen Menschen das Gute sei,[1] und die Antwort wurde dann immer in dem Zweckentsprechenden, in demjenigen gefunden, was das Streben des Menschen vollkommen befriedigt und ihn glücklich macht. Nach der verständnislosen Deutung Xenophons[2] verwandelte sich damit die ethische Anschauung des Sokrates in eine Nützlichkeitstheorie, und der Wert der wissenden Tugend sank zu der einsichtsvollen Tüchtigkeit herab, in jedem Falle nach richtiger Erkenntnis des Zweckmäßigen zu handeln. Die feinere Darstellung Platons deutet aber dieses *ὠφέλιμον*, das mit dem *καλὸν* und dem *ἀγαθὸν* identisch sein soll, auf die Gesundheit der Seele, auf ihre Förderung zum wahren Heil.[3] In beiden Fällen jedoch wird die wissende Tugend mit der Glückseligkeit[4] identifiziert: das rechte Handeln, das aus der Einsicht entspringt und in ihr sein sicheres Fundament besitzt, macht den Menschen glücklich. Die Grundauffassung der Ethik ist auch bei Sokrates eudämonistisch, und diesen Standpunkt hat die antike Philosophie immer beibehalten (vgl. Heinze, Der Eudämonismus in der griech. Philos. — E. Zeller II[4] 149 ff.).

In seinem persönlichen Wesen ergänzte Sokrates die Gleichgültigkeit gegen metaphysische und physikalische Theorien durch die fromme Überzeugung von dem weisen und gütigen Walten des göttlichen Wesens in Natur und Menschenleben.[5] Ebenso kann man in dem merkwürdigen Daimonion, dessen Abmahnung er wie einer göttlichen Stimme Folge leistete, und das bald als rein natürlicher prophetischer Instinkt, bald als eine moralische Intuition erscheint, eine gewisse Ergänzung der rationalistischen Einseitigkeit seiner Ethik erblicken, wobei man jedoch nicht vergessen darf, daß er dieses *δαιμόνιον* als eine rein persönliche Ausstattung empfand, ihm also keinerlei Bedeutung für die ethische Regelung des menschlichen Lebens überhaupt zuerkannt haben kann.[6]

Ueber den Kern der sokratischen Moral und Weltanschauung überhaupt gehen freilich die Ansichten immer noch weit auseinander. Auf der einen Seite betont man ihren konservativen Zug, wie er sich besonders in der nicht nur durch die Lehre, sondern auch durch das Leben betätigten Hochschätzung der Bürgertugend, in der pietätvollen Unter-

[1] Ibid. III 8.

[2] An einer Stelle gewinnt es sogar den Anschein, als stimme Sokrates mit dem sophistischen Relativismus in der Moral überein (Mem. III 8: *πάντα ἀγαθὰ καὶ καλά ἐστι πρὸς ἃ ἂν εὖ ἔχῃ, κακὰ δὲ καὶ αἰσχρὰ πρὸς ἃ ἂν κακῶς*).

[3] Vgl. bes. die Darstellung des Phaidon; auch Ap. 30 a f.

[4] Xen. Mem. IV 1, 2; 2, 28 f., Plat. Ap. 36 d f., Charm. 172 a, 173 d f.

[5] So gewiß die teleologische Gesamtanschauung der Memorabilien auf den historischen S. zurückgeht, so mutet doch die lehrhafte und wohldisponierte Einzelausführung in I 4 und IV 3 sehr unsokratisch an und ist entweder von Xenophon anderswoher entlehnt oder eine spätere Interpolation von altakademischer oder stoischer Herkunft.

[6] Daß das sokratische Daimonion mit dem vulgären Mantikglauben nichts zu tun hat (R. Pöhlmann, Sokr. Studien, 1906, S. 121), ist ohne weiteres zuzugeben, nicht aber, daß S. der Mantik und der religiösen Mythologie überhaupt skeptisch oder ungläubig gegenüber gestanden haben müsse. Er war keineswegs der im modernen Sinn aufgeklärte Freigeist, zu dem ihn Pöhlmann macht. Nur so viel kann man sagen, daß alles Abergläubische, was sonst mit Mantik und Götterkult sich verband, ihm fremd war, ja daß seine ethische Lebensansicht ihm den Gebrauch der Mantik und des gewöhnlichen Gebets zu den Göttern bedeutungslos machte. Andrerseits geht auch E. Meyer zu weit, wenn er den Sokrates für eine tiefreligiöse Natur nach Art des Hiob erklärt und ihm etwas von dem Wesen des orientalischen Propheten und Religionsstifters zuschreibt.

werfung unter die göttlichen und staatlichen Gesetze kundgibt, und kommt zu dem Ergebnis, daß sich seine Moral wesentlich im Rahmen des griechischen Volksbewußtseins gehalten habe. Auf der andern Seite wird, bes. von R. Pöhlmann, noch mehr von Röck, seine religiöse Freigeistigkeit und sein die Grundlagen der athenischen Demokratie erschütternder politischer Aristokratismus und ethischer Idealismus hervorgehoben, kraft dessen er die unterschiedslose Gleichberechtigung aller bekämpft und nur durch die Weisen, die Tugendhaften die Herrschaft ausgeübt wissen will (Xen. Mem. III 9, 10). Die Wahrheit liegt hier wohl in der Mitte. Tatsache ist, daß er bei allem Anschluß an die hergebrachten Anschauungen ethische Grundsätze in sich hegte, welche der Volksmoral direkt zuwiderliefen und weit über sie hinausführten, so vor allem die Verwerfung der gewöhnlichen Vorstellungen vom menschlichen Glück, die idealistische Umwertung der Werte,[1] und in notwendigem Zusammenhang damit die Mißbilligung der Rache, der Vergeltung des Bösen mit Bösem.[2] Jedoch sowenig ihm die Unvereinbarkeit seiner geläuterten Frömmigkeit mit dem polytheistischen Glauben und Kultus seiner Volksgenossen zum Bewußtsein kam, sowenig hinderte ihn sein gesunder, allem eigentlich Asketischen fremder ethischer Idealismus an der Wertschätzung der natürlichen und kulturellen Güter.

Im ganzen betrachtet ist die Wirksamkeit des Sokrates, indem er dem Relativismus das Ideal der Vernunft gegenüberhält, ein Versuch, das Leben durch die Wissenschaft im sittlichen Sinne zu reformieren, und der Erfolg seiner Lehre hat in den besten Freunden des Philosophen zu den höchsten Leistungen des antiken Kulturgedankens geführt. Aber das Prinzip der reflektierten Innerlichkeit, welches in dieser Wirksamkeit zum siegreichen Durchbruch kam, und die Begeisterung, mit welcher sich die Betrachtung des Sokrates von dem Reiz des äußeren Daseins dem Werte des geistigen Lebens zuwandte, waren mitten in der griechischen Welt ein Neues und Fremdes, wodurch die in ihm verkörperte Philosophie sich aus ihrem Kulturhintergrunde zu andersartiger Gestaltung herauslöste.

35. Unter dem Namen der Sokratiker pflegt man eine Anzahl von Schulen zusammenzufassen, welche, von Männern aus dem näheren oder ferneren Umgange des Sokrates gestiftet, bald nach seinem Tode mit Ansichten hervortraten, die ihrer Tendenz und ihrem Inhalte nach durchaus noch dem griechischen Aufklärungszeitalter angehören. Sieht man jedoch genauer zu, so findet sich, daß diese Männer und ihre Lehren meistens größere Verwandtschaft mit der Sophistik[3] oder älteren Philosophen als mit Sokrates haben, und daß namentlich in der ferneren Entwicklung dieser Schulen das „sokratische Element", das am stärksten bei Antisthenes und am wenigsten bei Aristipp vorhanden war, mehr und mehr verschwindet. Diese sogenannten „sokratischen Schulen" könnten deshalb auch als Abzweigungen der Sophistik betrachtet werden, die vorübergehend vom sokratischen Geiste angehaucht waren. Es sind folgende vier: die megarische und die elisch-eretrische, die kynische und die kyrenaische. Darunter stehen die Kyniker dem Sokrates am nächsten.

[1] Man will zwar neuerdings auch dies dem S. nicht lassen und hält diese idealistische Vertiefung des Eudämonismus für eine hauptsächlich durch Platon und Antisthenes vollzogene Umbiegung der sokratischen Lebensansicht (H. Nohl, S. u. die Ethik, Tüb. u. Lpz. 1904, S. 81: „Wie die Schüler sahen, daß der Meister die Eudämonie auch dem Tode gegenüber behielt . . ., verschwand der Wert der Güter dieser Welt, die ihn verurteilte"). Aber so wie S. sterben kann nur einer, der längst im Herzen die gewöhnliche Weltliebe überwunden und das wahre Glück in seinem Innern gefunden hat.

[2] W. Kinkel hat hier vollständig recht, wenn er sich in dieser Frage für das Zeugnis Platons (Crito 49 b ff.) und gegen Xenophon (Mem. II 6, 35) erklärt. Sokrates wird den Satz: *ἀνδρὸς ἀρετὴν εἶναι νικᾶν τοὺς μὲν φίλους εὖ ποιοῦντα, τοὺς δὲ ἐχθροὺς κακῶς* nur mit Beziehung auf den Krieg benutzt haben. Wenigstens legt das Plat. Staat 332 e nahe.

[3] Mit Recht nennt z. B. Arist. Met. 996 a 33 den Aristipp einen Sophisten.

K. F. Hermann, Die philos. Stellung d. ält. Sokratiker u. ihrer Schulen (Ges. Abhh., Gött. 1849, S. 227 ff.). — Th. Ziegler, Gesch. d. Ethik I, S. 145. — F. Dümmler, Academica. Beitr. z. Litgesch. der sokrat. Schulen, Gießen 1889. — Geo. Epstein, Studien z. Gesch. u. Kritik d. Sokratik, Berl. 1901. — H. Dittmar, Aeschines von Sphettos, Studien z. Litgesch. d. Sokratiker, Berl. 1912.

Der Stifter der megarischen Schule, Eukleides, glaubte von den Eleaten herkommend, dem eleatischen Seinsbegriff einen Inhalt geben zu können, indem er ihn mit dem sokratischen Begriffe des Guten identifizierte. Denn als gut wollte er nur gelten lassen, was eines, sich selbst gleich und immer dasselbe war.[1] Doch war damit die abstrakte Unfruchtbarkeit des parmenideischen Prinzips keineswegs überwunden. Denn wenn er das Gute als das eine, immerdar sich selbst gleiche Sein bestimmte, welches nur von den Menschen mit verschiedenen Namen benannt werde,[2] wenn er ebenso die verschiedenen Tugenden nur als wechselnde Namen der einen unveränderlichen Tugend, nämlich des Wissens vom Guten, bezeichnete[3] und wenn er dabei allem andern, allem Entstehen und Vergehen und aller Bewegung, die Realität absprach,[4] so führte dies weder zu einer Ausbildung der Ethik noch zu einer Bereicherung der theoretischen Erkenntnis, sondern erwies sich nur als ein Weg zu der unfruchtbaren Dialektik in der eleatisierenden Richtung der Sophistik. Auf dem ethischen Gebiete haben daher die Megariker nichts geleistet: der einzige von ihnen, dem besondere ethische Lehren zugeschrieben werden, Stilpon, das spätere Haupt der Schule, verdankt sie durchaus seinem Anschluß an die Kyniker. In metaphysischer Hinsicht begnügten sie sich mit der Behauptung der Einheit des Seienden, die sie als Anhänger des eleatischen Rationalismus[5] und in Nachahmung des eleatischen Vorgangs indirekt zu beweisen suchten. In diesem Sinne fügte Diodoros Kronos[6] den Zenonischen Argumenten gegen die Bewegung neue, freilich unbedeutendere und viel spitzfindigere hinzu,[7] bei denen auch wieder die Unmöglichkeit, das Stetige aus der Summe diskreter Größen zu konstruieren, die Hauptrolle spielt. Auch die Untersuchungen, welche die Megariker über die Kategorien der Modalität anstellten und die in der Leugnung des Möglichen gipfeln[8] und in dem sogenannten *Κυριεύων*[9] des Diodoros eine große Berühmtheit im Altertum erlangten, zielen schließlich darauf ab, nur in indirekterer Weise, die Unmöglichkeit des Geschehens und der Veränderung darzutun: denn ausschlaggebend war für jene Leugnung der Gedanke, daß sich ein Mögliches nicht in ein Unmögliches verwandeln könne.[10]

[1] Cic. Acad. II 42, 129.

[2] Diog. L. II 106. [3] Ibid. VII 161.

[4] Ibid. cf. Euseb. praep. ev. XIV 17, 1.

[5] Eus. pr. ev. l. c.

[6] Er erhielt den Beinamen Kronos, um zu sagen, daß seine „Witze olle Kamellen" wären (Wilamowitz-Moellendorff, Platon I 298).

[7] Sie sind erhalten bei Sext. Empir. X 85 ff.

[8] Arist. Met. 1046 b 29: *εἰσὶ δέ τινες οἵ φασιν, οἷον οἱ Μεγαρικοί, ὅταν ἐνεργῇ μόνον δύνασθαι, ὅταν δὲ μὴ ἐνεργῇ οὐ δύνασθαι.*

[9] Cic. de fato 17: *id solum fieri posse, quod aut verum sit aut verum futurum sit.* — Epikt. Diss. II 19, 1: *μηδὲν εἶναι δυνατὸν ὃ οὔτ' ἔστιν ἀληθὲς οὔτ' ἔσται.* — Aus Epiktet erfahren wir auch, daß dieser *κυριεύων* Diodors später besonders in der Stoa erörtert und in einen größeren Zusammenhang gebracht worden ist, in welchem es sich um die Fragen der Möglichkeit, Freiheit und Notwendigkeit überhaupt handelt, wobei Kleanthes und Chrysippos als Hauptvertreter zweier unter sich und von derjenigen Diodors verschiedenen Anschauungen figurieren. Vgl. E. Zeller, Ueber den *κυριεύων* des Megarikers Diodor (BerlAkSb. 1882, S. 151 ff.).

[10] Da Aristoteles den Satz, daß nur das Wirkliche als möglich gelten könne, als allgemein megarischen selbst zitiert, so kann dieser wohl kaum aus der Polemik gegen die aristotelischen Kategorien *δύναμις* und

Vgl. F. Deycks, De Megaricorum doctrina (Bonn 1827). — Henne, École de Mégare (Par. 1843). — Mallet, Hist. de l'école de Mégare et des écoles d'Elis et d'Eretrie (Par. 1845). — G. Hartenstein, Ueber die Bedeutung der megarischen Schule für die Gesch. d. metaphys. Probleme, 1848 (Hist.-philos. Abhh. S. 127 ff.). — A. Rüstow, Der Lügner, Theorie, Gesch. u. Auflösung (Lpz. 1910). — C. M. Gillespie, On the Megarians (Arch. 24, 1911).

Eukleides von Megara, einer der ältesten und treuesten Freunde des Sokrates, dessen Lebenszeit nur im allgemeinen so zu bestimmen ist, daß er, nicht viel jünger als dieser selbst, ihn noch beträchtlich überlebt hat — im Jahre 367 widmete ihm Platon den Theaitetos (Wilamowitz-Moellendorff, Platon II 23) —, öffnete nach dem Tode des Meisters den Freunden sein gastliches Haus. Um diese Zeit bildete sich um ihn die Schule, welche sich durch das 4. Jahrhundert gehalten zu haben scheint. Von den meisten, welche als Zugehörige derselben erwähnt werden, kennen wir nur die Namen. Näheres wird nur von Eubulides aus Milet, dem Lehrer des Demosthenes, von Diodoros Kronos aus Iasos in Karien (gest. 307) und hauptsächlich von Stilpon berichtet, der aus Megara stammte (Diog. L. II 113 ff.), etwa 380—300 lebte und durch seine Vorträge allgemeine Bewunderung erwarb. Er verband die megarische Dialektik mit der kynischen Ethik und wirkte dadurch auf seinen Hauptschüler Zenon, den Begründer der stoischen Philosophie, entscheidend ein. Sein jüngerer Zeitgenosse war Alexinos aus Elis. (Ueber letzteren vgl. H. v. Arnim im Herm. 28, 1893, S. 65 ff.).

Die wichtigste Streitfrage hinsichtlich der megarischen Schule betrifft die von Schleiermacher aufgestellte und seither abwechselnd bekämpfte und verteidigte Hypothese, daß die Darstellung der Ideenlehre in dem Dialog Sophistes (246 b ff.) auf die Megariker zu beziehen sei. Da jedoch gerade diesen bei ihrer abstrakten Einheitslehre am allerwenigsten die Annahme einer Vielheit von *ἀσώματα εἴδη* zuzutrauen ist, und diese auch auf keine andere der uns bekannten Schulen jener Zeit paßt, so wird neuerdings ziemlich allgemein angenommen, daß Platon an jener Stelle seine eigene frühere und nun wesentlich umgewandelte Ideenlehre feierlich preisgibt, ob sie nun von einem Teil seiner Schüler damals noch festgehalten wurde (wie z. B. Campbell und Natorp meinen) oder nicht.[1] Den Megarikern aber kann so wenig wie die im Sophistes behandelte Ideenlehre die ebenda entwickelte, mit ihr genau zusammenhängende und ebenfalls völlig platonische Erkenntnistheorie — daß mit den Sinnen die *γένεσις*, d. h. die Körperwelt, erkannt wird, während die *οὐσία*, d. h. die Ideenwelt, Objekt der begrifflichen Erkenntnis ist — zugeschrieben werden.

Das einzige was an der megarischen Schule bemerkenswert bleibt, ist ihre Ausbildung der sophistischen Kunst der Eristik, die ihnen bei ihrer abstrakten Einheitslehre allein übrig blieb. Ihre Lehrtätigkeit erhielt so eine lediglich negative Tendenz. Von Eukleides, der damit bereits den Anfang machte,[2] wird hervorgehoben, daß er in der Polemik die Methode befolgte, nicht die Beweise, bezw. die Prämissen, sondern direkt die Schlußsätze durch deductio ad absurdum anzugreifen;[3] Stilpon akzeptierte die sophistisch-antisthenische Behauptung, nach dem Satz der Identität dürfe keinem Subjekt ein von ihm verschiedenes Prädikat zugesprochen werden, und die Jüngeren, Eubulides und Alexinos,[4] erwarben ihren Ruhm durch Erfindung der sog. Fangschlüsse, d. h. solcher Fragestellungen, auf Grund deren keine der disjunktiv möglichen Antworten sich ohne Widerspruch geben läßt.

Vgl. Prantl, Gesch. d. Log. I 33 ff.; Diog. L. II 108 führt sieben dieser Fangschlüsse an, den „Lügner", sodann drei wesentlich identische, den „Versteckten", den „Verhüllten" und die „Elektra", ferner den „Gehörnten" und schließlich den „Haufen" (Sorites) und den „Kahlkopf", die positiv und negativ auf den Acervus des Zenon zurückgehen (§ 22). Wie die sophistischen Witze, so sind auch diese größtenteils auf sprachliche Zweideutigkeiten zurückzuführen: das lebhafte Interesse, welches ihnen das Altertum zuwendete, ist fast pathologisch.

Noch unbedeutender war die elisch-eretrische Schule, welche von Phaidon, dem Lieblingsschüler des Sokrates, in seiner Vaterstadt Elis gegründet und später von Menedemos in dessen Heimat Eretria verpflanzt

ἐνέργεια entstanden sein; möglich aber bleibt es, daß erst die späteren Megariker, z. B. Diodor, ihn in dieser Richtung ausgeführt haben.

[1] Vgl. E. Appel, Zur Echtheitsfrage des Dialogs Sophistes (Arch. 5, 1892, S. 55 ff.).

[2] Timon fr. 28 D.

[3] Diog. L. II 107.

[4] Dessen Namen deshalb der Schulwitz in *Ἐλεγξῖνος* verkehrte (Diog. L. II 109).

wurde, wo sie im Anfang des 3. Jahrh. erlosch. Sie scheint einen ähnlichen Entwicklungsgang wie die megarische genommen zu haben: Phaidon stimmte wesentlich mit Eukleides überein, von dem er vermutlich bei dem Aufenthalt in Megara bestimmenden Einfluß erfahren hatte; und Menedemos, der durch die Akademie und durch die Lehre Stilpons hindurchgegangen war, machte mit dem letzteren auch die Wendung zur kynischen Ethik mit. Beide Schulen liefen, wie die kynische, schließlich in die Stoa aus.

Mallet a. a. O. — L. Preller, Phaedons Lebensschicksale u. Schriften (RhM. IV (1846), abgedruckt in Ausgew. Aufsätze, Berl. 1864, S. 363 ff. und bei Ersch u. Gruber unter Phaedon III 21, S. 357 ff.). — Ulr. v. Wilamowitz-Moellendorff, Herm. 14 (1879).

Phaidon war sehr jung in athenische Kriegsgefangenschaft geraten und nicht lange vor Sokrates' Tode auf dessen Veranlassung durch einen seiner Freunde aus dem Sklavenstande befreit worden. Die Echtheit der Dialoge, die ihm zugeschrieben wurden, ist schon im Altertum, von Panaitios, bezweifelt worden. Jedenfalls ist von der literarischen Tätigkeit dieser Schule so wenig wie von derjenigen der Megariker etwas erhalten. Menedemos, der bald nach 278 im Alter von 74 Jahren gestorben sein soll, hatte sich (Diog. L. II 125 ff.) aus niederem Stande zu bedeutendem Ansehen heraufgearbeitet. Sein, wie es scheint, sehr loses und vorübergehendes Verhältnis zur Akademie ist nicht mehr sicher zu bestimmen. Von sonstigen Mitgliedern der Schule sind nur Namen überliefert.

36. Erheblich bedeutsamer sind die beiden Schulen, in welchen unmittelbar nach Sokrates und nicht ohne Einfluß seiner ethischen Lehren die großen Gegensätze der sittlichen und sozialen Lebensauffassung in Griechenland sich zu festeren Gestalten zusammenschlossen: die Kyniker und die Kyrenaiker. Gemeinsam ist beiden die Gleichgültigkeit gegen die theoretische Wissenschaft und die Zuspitzung der Philosophie auf eine Lebenskunst, gemeinsam ferner die Entwicklung ihrer Lehren aus dem sophistischen Vorstellungskreise heraus mit teilweiser, allerdings recht verschiedener Anlehnung an sokratische Formulierungen: dagegen stellen sie in ihrer Auffassung von der Bestimmung des Menschen und von dem Verhältnis des Individuums zur Kultur diametrale Gegensätze dar, die für die antike Welt typisch geblieben sind.

Die kynische Schule wurde durch Antisthenes von Athen ins Leben gerufen und erhielt ihre Popularität durch die originelle Erscheinung des Diogenes von Sinope. Unter ihren weiteren Anhängern sind Krates von Theben mit seiner Gattin Hipparchia und deren Bruder Metrokles zu nennen.

Antisthenes, 444 geboren, nicht Vollbürger Athens, war als Schüler des Gorgias schon im sophistischen Lehrberuf aufgetreten, ehe er schon im Mannesalter (ὀγμαθὴς Plat. Soph. 251 b) in Beziehungen zu Sokrates trat, dessen begeisterter Bewunderer er wurde. Nach dessen Tode errichtete er im Gymnasium Kynosarges eine Schule, der er noch geraume Zeit, jedenfalls noch 366, vorgestanden hat. Von seinen zahlreichen Schriften (Diog. L. VI 15 ff.) sind nur geringe Fragmente erhalten, gesammelt von A. W. Winckelmann (Zür. 1842) und H. Dittmar a. a. O. — Chappuis, Antisthène, Par. 1854. — K. Barlen, A. u. Platon, Neuwied 1881 (Progr.). — K. Urban, Ueber die Erwähnungen der Philos. des A. in den platonischen Schriften, Königsb. 1882 (Progr.). — F. Dümmler, Antisthenica, Halle 1882, und ders., Academica, sowie „Zum Herakles des A." (Phil. 50, 1891, S. 288 ff.). — Ed. Norden, Ueber einige Schriften des A. (Beiträge zur Gesch. d. griech. Philos. im 19. SupplBd. der JbbfklPh. 1892, S. 368 ff.). — J. Dahmen, Quaestiones Xenophonteae et Antistheneae, Diss. Marb. 1898. — K. Joël, Der echte und der xenophontische Sokrates. — Guggenheim, A. in Platons Politeia (Phil. 60, 1901, S. 149 ff.). — L. A. Rostagno, Le idee pedagogiche nella filosofia cinica e specialmente in Antistene, P. 1, Torino 1904. — C. M. Gillespie, The logic of A. (Arch. 26, 1913).

Diogenes, der Σωκράτης μαινόμενος, kam, angeblich wegen Falschmünzerei[1] aus seiner Heimat flüchtig, nach Athen, wo er die Lehre des Antisthenes radikalisierte und sie zugleich mit größter Rücksichtslosigkeit in die Praxis übersetzte. Erst er ist der Begründer

[1] Ist eine offenbar aus der kynischen Losung des παραχαράττειν τὸ νόμισμα entstandene Legende.

des *κυνικὸς βίος*.[1] Im Alter lebte er als Erzieher im Hause des Xeniades in Korinth und starb daselbst 323. — K. W. Göttling, D. der Kyniker oder die Philosophie des griech. Proletariats (Ges. Abhh., Bd. 1, Halle 1851). — Hermann, Zur Gesch. u. Kritik des D., Heilbr. 1860 (Progr.). — Wehrmann, Ueber den Kyniker D. (Pädagog. Arch. 1861, S. 97 ff.). — H. Diels, Aus dem Leben des Kynikers D. (Arch. 7, 1894, S. 313 ff.). — K. Wessely, Neues über D. den Kyn., Festschr. für Th. Gomperz, Wien 1902, S. 67 ff.

Krates aus Theben, ein Zeitgenosse etwa von Stilpon, soll sein Vermögen verschenkt haben, um sich der kynischen Lebensweise zu widmen, und ihm folgte seine aus reicher und vornehmer Familie stammende Gattin Hipparchia in die Bettlerexistenz. Sein Schwager Metrokles wird als erster Verfertiger von Chrien genannt.

Ueber die Kyniker überhaupt handelt J. Bernays, Lucian und die Kyniker, Berl. 1879, und bes. eingehend und fruchtbar E. Weber, Die Dione Chrysostomo Cynicorum sectatore (Lpz. Studien 1887). — W. Capelle, De Cynicorum epistolis, Diss. Gött. 1896. — Th. Gomperz, Die Kyniker (Cosmopolis 1897, Sept.). — Joh. Geffcken, Kynica und Verwandtes, Heid. 1909.

Wie den Megarikern das Gute zum einzigen Sein wurde, so erschien den Kynikern die Tugend als der einzig berechtigte Lebensinhalt und Lebenszweck, und insofern mit vollem Recht, als sie unter der Tugend die absolute innere Freiheit und Autonomie der Selbstbestimmung verstanden, welche in der Tat die Grundlage aller höheren Moral bildet, und welche Antisthenes, wenn auch nicht mit vollkommener Deutlichkeit in der Lehre, so doch zweifellos in der Persönlichkeit und dem Leben des Sokrates verwirklicht sah.[2] Wenn er, seines Meisters intellektualistische Auffassung der Tugend durchaus teilend, doch viel bestimmter und entschiedener ihre praktische Seite betonte und deshalb neben der richtigen Einsicht auch die stetige Betätigung der sittlichen Grundsätze im Leben forderte, so hat er damit sicherlich nur reiner und kräftiger herausgearbeitet, was im innersten Wesen des Sokrates bereits gegeben war. Sokratisch war auch seine Geringschätzung der wissenschaftlichen Forschung, sofern sie nicht dem ethischen Zwecke diente. Dazu gehörte aber für Sokrates die Begriffsbestimmung, und so ist es zu verstehen, daß sich Antisthenes, der für naturphilosophische Fragen gar kein Interesse besaß, neben den ethischen auch mit logischen Problemen beschäftigt hat und wie sein Lehrer durch Definitionen das bleibende Wesen der Dinge klarzustellen versuchte.[3]

In der Ausführung dieser Aufgabe aber stellte er jedenfalls unter dem Eindruck der ihm wohl durch Gorgias übermittelten Lehre der Eleaten, daß das Seiende eines ist,[4] die Behauptung auf, daß es für das primäre Sein überhaupt keine Definition gäbe. Und wenn er für das Zusammengesetzte auch eine Definition zulassen wollte, so erklärte er doch, daß sie nur in der wertlosen Form der Aufzählung der Teile möglich sei. Vom Einfachen aber sollte man nur seinen eigentümlichen Namen, der aber in seinen Augen zugleich das Wesen enthielt,[5] angeben können, da sonst eines vieles sein

[1] Vgl. Wilamowitz-Moellendorff, Platon II 163.

[2] D. L. VI 11: *αὐτάρκη τὴν ἀρετὴν πρὸς εὐδαιμονίαν, μηδενὸς προσδεομένην ὅτι μὴ Σωκρατικῆς ἰσχύος*. — Vgl. H. Gomperz, Die Lebensauffassung der griech. Denker, S. 117, E. Norden a. a. O. S. 378: „Es braucht nicht ausgeführt zu werden, daß im Grunde genommen diese Gedanken bereits von Sokrates, nur nicht so scharf präzisiert, ausgesprochen worden sind. Antisthenes zog daraus die Konsequenzen und Diogenes setzte die Worte des Lehrers in Taten um."

[3] Von ihm rührt die Bestimmung her: *λόγος ἐστὶν ὁ τὸ τί ἦν ἢ ἔστι δηλῶν* (D. L. VI 3).

[4] Vgl. Simpl. phys. 146, 29 (Vors. Fr. 18 A 20 f.).

[5] Plat. Theait. 201 ff., wo der logisch richtige Kern der kynischen Lehre, daß die letzten Merkmale (*τὰ πρῶτα*), woraus alles übrige definiert werden soll, selbst nicht mehr definiert, nicht auf anderes zurückgeführt werden können, auf das engste mit der Ansicht verknüpft erscheint, diese letzten Elemente der Begriffe seien auch die *στοιχεῖα*, aus denen alle Dinge in Wirklichkeit realiter be-

würde, was er mit den Eleaten und gewissen von ihnen beeinflußten Sophisten, wie dem Gorgiasschüler Lykophron[1] für eine Unmöglichkeit hielt.[2] Wie er daher einerseits nur identische Urteile gelten lassen wollte, so eignete er sich andrerseits auch die weitere sophistische These an, daß Widerspruch und Irrtum überhaupt unmöglich sei.[3]

Diese Beschränkung der Erkenntnis auf Namengebung hat nun eine entschieden polemische Tendenz gegen die platonische Ideenlehre bekommen: dem Antisthenes wird von der alten Ueberlieferung jene bekannte, billige Verspottung derselben in den Mund gelegt (*ἵππον μὲν ὁρῶ, ἱππότητα δὲ οὐχ ὁρῶ.* Simpl. in Arist. Cat., Schol. in Arist. 66 b, 45 etc.); für ihn gab es in natura rerum nur die Einzeldinge, die Gattungsbegriffe waren ihm wesenlose Namen. Dadurch wurde er der erste Vertreter des Nominalismus[4] und verband mit ihm, da er das Wesen des Dinges nicht für logisch bestimmbar, sondern nur durch sinnliche Wahrnehmung für erfaßbar hielt, den ganz groben Materialismus, welcher nur dasjenige für wirklich ansieht, was er wahrnehmen, oder, wie Platon ziemlich grob sich ausdrückt, mit den Händen greifen kann. Denn auf A. wird vermutlich im Sophistes 246 a und auch im Theait. 155 e und Phaidon 79 f. hingedeutet (vgl. P. Natorp, Forschungen usw. S. 198).

Mit diesem Nominalismus, der nur dem einzelnen Existenz zuschreibt, hängt nun auch seine Ethik zusammen, sofern sie allein auf die Glückseligkeit des einzelnen Menschen reflektiert. Da er diese aber lediglich in der durch die Freiheit von allen leeren Einbildungen gewährleisteten heitren Seelenruhe fand,[5] so genügt zur Befriedigung des Glückseligkeitsstrebens die Tugend, die er mit Sokrates als Wissen, aber deutlicher als ein unmittelbar mit tätiger Kraft sich auswirkendes Wissen auffaßte; als der einzige dem Menschen eigene und von allen Wandlungen des äußeren Geschicks unberührte Besitz ist sie nicht nur das höchste, sondern auch das einzige Gut, das einzig gewisse Mittel, um glücklich zu sein. Ihr gegenüber verachteten nun die Kyniker alles, was sonst von den Menschen geschätzt wird. Die Tugend ist der einzige Wert, die Schlechtigkeit das Einzige, was zu meiden ist, alles übrige, Reichtum und Luxus, Ruhm und Ehre ist gleichgültig, ein Adiaphoron.[6] Ja, eher haben noch die Gegensätze dieser vermeintlichen Güter einen Wert, weil sie den Menschen vor Eitelkeit und Einbildung bewahren und ihm so zur inneren Freiheit verhelfen.[7] Für seinen größten Feind aber erklärte Antisthenes die sinnliche Lust, soweit sie selbständiges Ziel des Strebens sei. Sie, so sagte er, fürchte er mehr als den Wahnsinn,[8] weil sie den Menschen zum Sklaven mache.

---

stehen. — Mit diesem realistischen Nominalismus hängt seine Forderung zusammen, *ὅτι ἀρχὴ παιδεύσεως ἡ τῶν ὀνομάτων ἐπίσκεψις* (Epict. diss. I 17).

[1] Arist. phys. 185 b 25.

[2] Arist. Met. 1043 b 24, vgl. Plat. Soph. 251 b. Daß diese Stelle auf Antisthenes zu beziehen ist, lehrt Arist. ibid. 1024 b 32.

[3] Arist. Met. 1024 b 34. Deshalb nennt ihn Platon, Soph. 259 d, *ἀφιλόσοφος*. Vgl. Arist. met. 1043 b 24. — Im übrigen hat Hub. Röck (a. a. O. S. 67) unter Berufung auf Stob. Anthol. 82, 8 (II 2, 15 W.) mit Recht darauf hingewiesen, daß es dem A. nicht einfiel, das Widersprechen im Sinne des populären Sprachgebrauchs zu leugnen.

[4] Ammon. in Porph. Is. 22 b: *τὰ γένη καὶ τὰ εἴδη ἐν ψιλαῖς ἐπινοίαις εἶναι.*

[5] Vgl. Stob. flor. 103, 21 von Diog., doch wird man dies auch auf A. übertragen dürfen. Die *ἀτυφία* als *τέλος* bei Clem. Al. strom. II 498 P.

[6] D. L. VI 105.

[7] D. L. VI 11.

[8] Nur dies kann der Sinn des berüchtigten Ausspruchs sein *μανείην μᾶλλον ἢ ἡδοθείην* (D. L. VI 3; vgl. Euseb. praep. evang. XV 13). Nur als Telos, als selbständigen Gegenstand des Strebens wollten sie die Lust nicht gelten lassen (Euseb. a. a. O. *μηδέποτε χάριν ἡδονῆς δάκτυλον ἐκτεῖναι*, vgl. Stob. flor. 29, 65), genau so wie später die Stoiker. (Vgl. Epikt. Diss. fr. 14 Schenkl: *τοῦτό με τὸ κίνημα οὐκ ἐᾶ τὴν ἡδονὴν θεόθαι ἀγαθὸν καὶ τέλος τοῦ βίου.*) So läßt sich mit jenem Ausspruch auch die Angabe des Athenaios (XII 513 A.: *A. τὴν ἡδονὴν ἀγαθὸν εἶναι φάσκων προσέθηκε τὴν ἀμεταμέλητον*) recht wohl vereinigen, indem man das Prädikat *ἀγαθὸν* als im weiteren Sinne gebraucht

In bewußter Abweisung des überlieferten Vorurteils stellte er ihr deshalb Mühe und Arbeit entgegen, die den Menschen abhärten und ihm zur Unabhängigkeit verhelfen. *Πόνος* wird zum Schlagwort des Kynismus und der die Arbeit suchende Herakles zu seinem Ideal.[1] Aber eine Folge dieser ethischen Einstellung war die vollkommene Gleichgültigkeit gegen alles das, was nicht durchaus zur Lebensfristung notwendig ist, sondern dem sinnlichen Behagen und dem Schmuck des Lebens dient. Und so wurden die Kyniker zu einer unnatürlichen Einseitigkeit und beschränkten Kulturfeindlichkeit geführt, welche ihnen auch das Verständnis für die bildende und bewahrende Macht der Sitte und für den Wert der sozialen Güter und Verbände, insbesondere von Ehe und Staat raubte, den Antisthenes nur insofern wertete, als er dem Individuum Schutz gewährt, ohne sich aber weiter mit ihm einzulassen.[2] Und auch die religiöse Kultgemeinschaft hatte für ihn keinen Wert, da er überzeugt war, daß die vielen Götter ebenso wie die für sie üblichen Kulthandlungen nur *κατὰ νόμον* da seien, und in Wahrheit nur ein Gott existiere, der allein durch einen tugendhaften Lebenswandel zu verehren sei.[3]

Während Antisthenes, der Gründer der Schule, trotz der durchaus praktischen Richtung seines Philosophierens doch als Schüler des Sokrates von der Theorie ausging und auch, nachdem er sich selbständig gemacht hatte, seine Ethik theoretisch zu behandeln und zu begründen suchte und immer noch den Anspruch erheben konnte und gewiß auch erhob, als wissenschaftliche Persönlichkeit zu gelten, kann dies schon von seinem nächsten Nachfolger Diogenes nicht mehr gesagt werden, so daß man von einer kynischen „Philosophie" nach A. eigentlich nicht mehr reden darf (E. Norden a. a. O. S. 392). Auch das zudringliche Moralisieren und das ganze theatralische, originalitätssüchtige, mit schlagfertigem, meist derbem Witze operierende Gebaren, wodurch sich der Kynismus mehr und mehr lächerlich gemacht hat, nimmt eigentlich erst mit Diogenes seinen Anfang. Bei ihm wird die Verachtung aller äußern Güter zu einem philosophischen Galgenhumor des Proletariers, der sein Sach auf nichts gestellt hat. Abgesehen von der geistigen Bildung, der er, wenigstens sofern sie zur Tugend erzieht, noch einigen Wert zuschreibt,[4] bekämpft er alle Einrichtungen der Zivilisation als überflüssig und töricht, als Gefahr für die Tugend. Am bedenklichsten dabei ist die Unverfrorenheit, mit welcher er sich in gewissen Dingen über alle Regeln des Anstands und der Sitte hinwegsetzte, ebenso aber auch sein Eintreten für die Frauengemeinschaft.[5]

---

versteht. — Ob Aristoteles in jener merkwürdigen, sicher auf die Kyniker sich beziehenden Stelle der Nikom. Ethik (1172 a 27 ff.) den Antisthenes zu denen rechnet, welche die Verwerflichkeit der Lust nur aus pädagogischen Gründen, nicht im Ernste predigen, ist zweifelhaft. Die Anspielung Platons auf dieselbe Theorie (Phileb. 44b und Politeia 583 ff.) bezieht sich nach Hirzel und Natorp nicht auf Antisthenes, sondern auf Demokritos.

[1] D. L. VI 12, vgl. Dümmler, Acad. S. 66. — Hier tritt die allegorische Deutung der Mythen in den Dienst der Versinnlichung theoretischer Gedanken.

[2] Stob. flor. 45, 28. — Es läßt sich nicht leugnen, daß eben in diesem krampfhaften Bestreben, allen etwaigen Störungen des inneren Gleichgewichts durch äußere Einflüsse aus dem Wege zu gehen, sich eine gewisse Schwäche der inneren Position verrät und dem Aeußern in Wirklichkeit eine zu große Bedeutung beigelegt wird. Dies hat Max Wundt richtig betont, nur geht er zu weit, wenn er die Kyniker eine Unterdrückung der natürlichen Bedürfnisse predigen läßt (Gesch. d. griech. Eth., Bd. 1 S. 409): das haben weder die Stoiker noch die Kyniker getan.

[3] Cic. de nat. deor. I 13, 32: *Antisthenes populares deos multos naturalem unum esse dicens* . . . —, was ihn jedoch keineswegs hinderte, die polytheistische Sprache weiter zu gebrauchen und z. B. von der Mutter der Götter zu reden (Winckelmann, Fragm. incerta 18; Apophthegm. 49. 52). Vgl. Jo. Dam. II 13, 76.

[4] D. L. VI 68 und sonst.

[5] Von Diogenes an empfahlen die Kyniker die Weibergemeinschaft, aus der auch die Kindergemeinschaft folge (D. L. VI 72). Bei ihnen ist dies nicht, wie bei Platon, ein aus idealpolitischen Motiven hervorgegangener kühner Vorschlag, sondern nur eines der Momente ihres nivellierenden Radikalismus. — Wie sich Antisthenes selbst zu diesen Fragen stellte, ist nicht ganz leicht anzugeben. Einerseits vertritt er aufs bestimmteste die Gleichberechtigung der Geschlechter und die geistige Ebenbürtigkeit des Weibes (Diog. L. VI 12; Xenoph. Symp. II 9 ff.), andrerseits sind Aeuße-

Und auch sein Kosmopolitismus[1] ist nicht in dem positiven Sinne eines idealen Menschheitsbundes zu verstehen, sondern will nur den Einzelnen von jeder durch die Zivilisation gesetzten Schranke freimachen. Immerhin liegt darin der große Gedanke der natürlichen Gleichberechtigung aller, wie denn auch die Kyniker ebenso wie einzelne frühere Sophisten die Sklaverei als etwas Naturwidriges bekämpften.

Der Grundgedanke des Kynismus in allen diesen Bestimmungen ist, den Menschen ganz auf sich selbst zu stellen. Der Weise, dem die einmal erworbene[2] Tugend ein unverlierbarer[3] Besitz ist, steht der großen Masse der Toren in voller Selbstgenügsamkeit[4] gegenüber. Sein Lohn ist die völlige Unabhängigkeit, in der er den wunschlosen Göttern gleicht.[5] Um von den äußeren Gütern so unabhängig wie nur irgend möglich zu werden, beschränkt er seine Bedürfnisse auf das alleräußerste. Je weniger man bedarf, um so glücklicher ist man.[6] Auch der Gesellschaft gegenüber fühlt sich der kynische Weise frei: er durchschaut ihre Vorurteile, er verachtet ihr Gerede,[7] ihn binden nicht ihre Gesetze noch ihre Sitten. Die Selbstherrlichkeit des tugendhaften Weisen bedarf der Zivilisation nicht und verwirft sie. Der sophistische Gegensatz von *φύσις* und *νόμος* wird zum Prinzip gemacht; alles durch Menschensatzung Bestimmte gilt als unnatürlich und teils als überflüssig, teils als verderblich, und mitten aus der Fülle und Schönheit der griechischen Zivilisation heraus predigen die Kyniker die Rückkehr zu einem Naturzustand, der mit den Gefahren und Nachteilen der Kultur auch alle ihre Segnungen und Reize preisgibt.

Im 3. Jh. v. Chr. erhält der Kynismus durch Bion von Borysthenes eine freiere, mehr eklektische und literarische Richtung. Er ist der Begründer des auf Massenwirkung berechneten Diatribenstils und der gemeinsame Ausgangspunkt sowohl der ernsteren Moralpredigt eines Teles und der späteren kynisierenden Stoiker als auch der heiter satirischen Art des Menippos, in welchem der Kynismus sogar eine Verbindung mit dem Hedonismus einging.[8] Bion wie Menippos haben besonders auch auf die römischen Dichter eingewirkt, ersterer mehr auf Horatius, letzterer auf Varro. Von Menedemos an, der mit dem Epikureer Kolotes, seinem früheren Lehrer, im Kampfe lag, verliert sich unsre Kenntnis der kynischen Schule, deren Vertreter erst am Anfang der christlichen Aera wieder hervortreten. — Teletis reliquiae ed. O. Hense, 2. ed. Tub. 1909 (die Prolegomena handeln auch eingehend von Bion). — Ulr. v. Wilamowitz-Moellendorff, Der kynische Prediger Teles (Philol. Unters. 4, 1881, S. 292 ff.). — R. Heinze, De Horatio Bionis imitatore (Bonn 1889). — R. Helm, Lucian und Menipp (Lpz. u. Berl. 1906). — R. Hirzel, Der Dialog I S. 367 ff. — W. Crönert, Kolotes und Menedemos (Lpz. 1906).

37. Den vollen Gegensatz zu dem strengen Tugendernst der Kyniker

---

rungen von ihm überliefert, die eine unverhohlene Geringschätzung des Weibes und eine schroffe Verwerfung der geschlechtlichen Liebe bekunden (Diog. L. VI 3: *ἂν μὲν καλὴν ἕξεις, κοινήν· ἂν δὲ αἰσχράν, ἕξεις ποινήν.* — Clem. Alex. strom. II 20, 485 P.: *τόν τε ἔρωτα κακίαν φησὶ φύσεως*). — Auch hierin, wie in so vielem anderen, was den A. betrifft, wird die Wissenschaft noch lange damit zu tun haben, die reichen Anregungen des großen Joëlschen Werkes kritisch zu verarbeiten und zu einem klaren, zuverlässigen Bilde seiner Persönlichkeit zu gestalten.

[1] D. L. VI 63 u. ö.

[2] Sie gilt natürlich auch den Kynikern als lehrbar (D. L. VI 10, 105), obwohl Diogenes, der überhaupt die *ἄσκησις* stark in den Vordergrund stellte, mehr die Uebung als die wissenschaftliche Bildung betonte (ibid. 70 f.).

[3] D. L. VI 12, 105.

[4] D. L. VI 11 ff.

[5] Jo. Dam. l. c., für Diog. D. L. VI 51.

[6] Vgl. die Selbstschilderung des Antisthenes bei Xen. Symp. 4, 34 ff. In dieser Hinsicht beweist der Kynismus, daß die Konsequenz des strengen Eudämonismus die Bedürfnislosigkeit ist, die völlige innere Erhebung über alle auf das äußere Wohlsein gerichtete Wünsche. Jeder andere Eudämonismus bringt es nur zu einem Kompromiß.

[7] D. L. VI 11. — So ließ sich Diogenes den Spottnamen *κύων* ruhig gefallen, der wohl ursprünglich nur eine Anspielung auf das Kynosarges war, mit der zunehmenden „kynischen" Haltung der Sekte aber den verächtlichen Beigeschmack erhielt.

[8] Vorbereitet ist dieselbe schon bei Bion, so daß ihn H. Gomperz geradezu zu den Kyrenaikern rechnet.

bildet die heitere Lebensweisheit der Kyrenaiker, deren Führer Aristippos aus dem üppigen Kyrene war, ein Weltmann, welcher eine Zeitlang dem sokratischen Kreise angehört hatte, im übrigen aber ein Wanderleben als Sophist führte. Durch seine Tochter Arete ging seine Lebensauffassung auf seinen Enkel, den jüngeren Aristipp, über. Schon bald danach verzweigte sich die Schule durch die besonderen Wendungen, welche Männer wie Theodoros der „Atheist", Annikeris und Hegesias dem aristippischen Grundgedanken gaben. Als Schüler des Theodoros wird auch der durch seine rationalistische Mythendeutung berüchtigte Messenier Euhemeros, jedoch mit fraglichem Recht, zu der kyrenaischen Schule in Beziehung gesetzt.

Geburts- und Todesjahr des Aristipp sind nicht genauer zu bestimmen, sein Leben erstreckte sich von 435 bis 355 als äußersten Grenzen. Ziemlich jung folgte er dem Ruhm des Sokrates nach Athen, wohin er im Laufe seines Lebens oft zurückkehrte. Daß er zeitweilig an dem Hofe des älteren und des jüngeren Dionys in Syrakus gelebt hat und dort wahrscheinlich mit Platon zusammentraf, ist glaubhaft überliefert. Die Gründung der Schule in seiner Vaterstadt, dem reichen und üppigen Kyrene, fällt wohl erst gegen Ende seines Lebens, da alle bekannten Zugehörigen derselben bedeutend jünger sind. — H. v. Stein, De vita Aristippi (Gött. 1855) u. desselben: Gesch. d. Platonismus, Buch 2, S. 60 ff. — Ferd. Dümmler, Zu Aristipp usw. (Academica S. 166 ff.). — P. Natorp, A. in Platons Theaitetos (Arch. 3, 1890, S. 347 ff.) S. Knospe, A.s Erkenntnistheorie im platon. Theaitet (Progr. Groß-Strehlitz 1902).[1]

Theodoros wurde bald nach dem Tode Alexanders d. Gr. aus seiner Heimat Kyrene vertrieben, lebte als Verbannter zeitweilig in Athen und am ägyptischen Hofe, kehrte aber schließlich nach Kyrene zurück. Annikeris und Hegesias waren Zeitgenossen des Ptolemaeus Lagu; Hegesias soll in seinem *Ἀποκαρτερῶν*, aber auch in seinen mündlichen Vorträgen (nach Cic. Tusc. I 83 ff.) eine so pessimistische Anschauung vom menschlichen Leben entwickelt haben, daß er den Beinamen *ὁ πεισιθάνατος* erhielt (D. L. II 86). Euhemeros, wahrscheinlich aus Messene (um 300), legte seine Ansichten in der im Altertum viel genannten *ἱερὰ ἀναγραφή* nieder. — Euhemeri reliquiae. Coll. . . . G. Némethy, Budapest 1889. — Otto Sieroka, De Euhemero (Diss. Regim. 1869). — R. Bloek, Euhémère, son livre et sa doctrine (Mons 1876). — P. J. M. van Gils, Quaestiones Euhemereae (Amsterd. 1902). — Friedr. Zucker, E. und seine *Ἱερὰ ἀναγραφή* bei den christl. Schriftstellern (Philol. 64, 1905, S. 465 ff.). — R. Pöhlmann, Gesch. d. ant. Kommun. II S. 55 ff.

Ueber die kyrenaische Schule überhaupt handeln, außer C. M. Wielands anmutigem und sachverständigem Roman „Aristipp und seine Zeitgenossen", Bd. 1—4, Lpz. 1800—02, J. F. Thrige, Res Cyrenensium (Hafn. 1828); Amad. Wendt, De philosophia Cyrenaica (Gott. 1841); G. V. Lyng, Om den Kyrenaiske Skole, navnlig Annikeris og Theodoros (Christiania 1868).

Wenn Antisthenes noch eine theoretische Begründung seiner Lebensansicht versucht hat, so scheint Aristippos alles, was nicht in unmittelbarster Beziehung zur Ethik stand, abgelehnt und sich nur der Frage der rechten Lebensführung zugewendet zu haben. Eine Psychologie des sinnlichen Gefühls ist es daher allein, die uns bei ihm außer seinen ethischen Betrachtungen und als ihre Grundlage entgegentritt. Mit Herakleitos nimmt er an, daß wie alles, so auch der menschliche Körper in beständiger Veränderung begriffen sei. Aus ihr ergibt sich bald eine Aufhebung seiner harmonischen Zusammensetzung als seines natürlichen Zustandes, bald eine Wiederherstellung desselben, und jeder dieser entgegengesetzten Prozesse ist, wenn er zum Bewußtsein kommt, mit Gefühlen verbunden, der erste

[1] Die Angabe des Aristokles (bei Euseb. praep. ev. XIV 18, 31), daß die schulmäßige Ausführung der Lehre, ja sogar die offene Erklärung der *ἡδονή* als *τέλος* erst vom Enkel Aristipp, dem *μητροδίδακτος*, von dem wir sonst nichts wissen, herrühre, würde ja wohl die Ignorierung des Aristippos sen. durch Aristoteles einfach erklären, ist jedoch so unglaubhaft als nur möglich, um so mehr als nach allgemeiner Annahme Platon im Theaitetos und Philebos auf seinen Mitschüler A. und zwar als den Vertreter einer ausgebildeten sensualistischen und hedonischen Theorie Bezug nimmt (vgl. Zeller II 1[4] 347).

mit solchen der Unlust, der zweite mit Lust. Doch scheint er von diesen beiden Zuständen noch einen dritten unterschieden zu haben, den er in der Abwesenheit dieser Gefühle sah.[1] Und wie er diese ganze Theorie aus der Bewegungslehre des Herakleitos entwickelte, so setzte er die Gefühlszustände schließlich auch mit Bewegungen gleich. Der sanften Bewegung (*λεία κίνησις*), lehrte er, entspreche die Lust (*ἡδονή*), der heftigen (*τραχεῖα κ.*) die Unlust (*πόνος*), der absoluten Ruhe und Unbewegtheit aber die Lust- und Schmerzlosigkeit (*ἀηδονία καὶ ἀπονία*).[2] Unter diesen drei möglichen Zuständen ist aber in seinen Augen allein die Lust erstrebenswert, wofür er sich einfach auf das natürliche Gefühl bezw. die allgemein menschliche oder animalische Tatsache berief:[3] somit ist die *ἡδονή* das einzige Ziel des Willens und damit die Glückseligkeit oder das Gute selbst.[4] Was Lust bringt, ist gut; was Unlust schafft, ist schlecht: alles andere ist indifferent.

Man nimmt gewöhnlich an, daß A. seine Lustlehre erkenntnistheoretisch begründet habe, indem er zwischen unseren eigenen Zuständen (*πάθη*) und den Dingen, welche deren Ursachen sind (*τὰ πεποιηκότα τὰ πάθη*), unterschieden und erklärt habe, daß uns die Empfindung nur über unsere eigenen Zustände zu unterrichten vermöge, auf die es also für uns auch allein ankomme. Läßt man ihm diese Begründung aber Protagoras entlehnen, so ist das unmöglich, weil Protagoras so etwas nie gelehrt hat. A. müßte sie also selbst gefunden haben. Das ist natürlich möglich, aber höchst unwahrscheinlich bei einem Manne, der für theoretische Fragen ein so geringes Interesse besessen hat, wie es allgemein überliefert wird (Arist. met. 996 a 32, S. E. VII 11; Eus. pr. ev. I 8, 9). Dagegen ist es völlig begreiflich, daß die jüngeren, schon unter dem Einfluß der Skepsis stehenden Kyrenaiker jene ganz pyrrhonisch klingende erkenntnistheoretische Begründung wiederholten. — Vgl. Tennemann, Gesch. d. Ph. II 102, 106. — Goedeckemeyer, Gesch. d. gr. Skept. 176. — Antoniadis, A. u. die Kyren. (Diss. Gött. 1916).

Während also Sokrates die Frage nach dem Inhalt des Begriffs des Guten noch nicht prinzipiell und eindeutig beantwortet hatte, identifiziert Aristipp das Gute geradezu mit der Lust und wird dadurch der Begründer des Hedonismus. Und damit man diese Lehre nicht etwa verwechsle mit einem allgemeinen Eudämonismus, wie er schließlich auch von Sokrates vertreten wurde, erläuterte er seine Aufstellung durch zwei wichtige Bestimmungen, einmal, daß er unter der Lust nicht etwa einen seelischen Dauerzustand verstehe — auf welchen ja das unmittelbare Verlangen niemals gerichtet sei —, sondern nur das einzelne momentane Lustgefühl, die Lust des Augenblicks.[5] Über die Art der Lust aber erklärt er mit wünschenswerter Deutlichkeit, daß es auf den Inhalt oder die Ursache des Lustgefühls nicht ankomme, vielmehr jede Lust als solche einer anderen gleichwertig und ein Unterschied nicht in der Qualität, sondern nur in dem Intensitätsgrad beschlossen sei.

---

[1] Plat. Phil. 42c ff., D. L. II 85 ff.

[2] D. L. II 85, vgl. Plat. Phil. 43c, Phaid. 84a (?), Eus. pr. ev. XIV 18, 32. — Sehr fein bemerkt P. Deussen: „Dieser Vergleich mit der *λεία κίνησις*, so ansprechend er ist, läßt doch die logische Schärfe vermissen, sofern der mittlere Zustand in dem Bilde die *λεία κίνησις*, in dem Verglichenen die zwischen Lust und Schmerz in der Mitte liegende Schmerzlosigkeit ist“ (Die Philos. d. Gr. S. 194). Jedoch wie der Seefahrer die sanfte Bewegung der Luft der völligen Windstille vorziehen wird, so ist dem Philosophen der Lebenslust die Indifferenz des Gefühls das Zweitverhaßte nach dem Schmerz: es zeigt sich hierin eben der prinzipielle Gegensatz des Kyrenaismus gegen jeden Quietismus.

[3] D. L. II 87 f., vgl. Plat. Phil. 67b, 11b.

[4] Nach Euseb. l. c. war A. die Bezeichnung der Lust als *τέλος* noch fremd. Er bediente sich noch des sokratischen Ausdrucks *ἀγαθόν*. Vgl. den plat. Phil. z. B. 11b.

[5] Nicht die *εὐδαιμονία* — *τὸ ἐκ τῶν μεριῶν ἡδονῶν σύστημα* — ist *τέλος*, sondern *ἡ κατὰ μέρος ἡδονή* (D. L. II 87). — Vgl. ib. 66, Aelian var. hist. XIV 6: *μόνον γὰρ ἔφασκεν ἡμέτερον εἶναι τὸ παρὸν* etc.

Es ist längst bemerkt worden, daß die letztere Bestimmung von den Kyrenaikern insofern nicht widerspruchslos durchgeführt worden sei, als sie die körperlichen *ἡδοναί* ausdrücklich für „besser" als die seelischen erklärt haben (Diog. L. II 90; vgl. Platon Phileb. 12d). Die ursprüngliche Meinung des A. ging aber zweifellos dahin, daß nur die sinnliche Lust eine Lust im eigentlichen Wortsinn ist; denn nur diese kann gemeint sein, wenn das Lustprinzip damit begründet wird, daß „wir unwillkürlich von Kindheit an zur Lust uns hinneigen und ihrer teilhaftig befriedigt sind, andrerseits nichts so sehr meiden als den ihr entgegengesetzten Schmerz" (D. L. II 88). Ob er daneben auch rein seelische oder geistige Lustgefühle anerkannt hat, erscheint zweifelhaft; jedenfalls mußte es ihm schwer werden, die Theorie von der Augenblicklichkeit und Vereinzelung der Lust auch auf die *ψυχικαὶ ἡδοναί* auszudehnen, da die geistige Lust stets über den Augenblick hinausgreift und ein universelles Moment in sich enthält. Wenn er sie als Lust gelten ließ, so konnte er dies wohl nur in dem Sinne, daß sie ein gewisses Surrogat für die eigentliche, sinnliche Lust sei, wo diese nicht erreicht werden kann.

Wie sehr es den Kyrenaikern nur um die letztere zu tun war, geht auch daraus hervor, daß sie irgendwelche sittliche oder ästhetische Rücksichten bei der Jagd nach der Lust nicht anerkannten: was man gerecht, edel oder schimpflich nennt, ist lediglich eine Sache der Konvention; auch vor Diebstahl, Ehebruch, Tempelraub wird der Weise nach Theodoros nicht zurückschrecken, um seine Lust zu befriedigen.[1] Auch hier wiederholt sich also der sophistische Gegensatz von *φύσις* und *νόμος*, und das natürliche, individuelle Lustgefühl wird als absolutes Motiv des Handelns statuiert. Noch rücksichtsloser als bei den Ausartungen des Kynismus tritt hier der egoistische, individualistische und naturalistische Zug zutage, welcher der gemeinsamen Fragestellung beider Lehren zugrunde lag.

Wenn später Annikeris unter Beibehaltung des egoistischen und hedonischen Grundprinzips auch die sympathischen Gefühle der Freundschaft und Geselligkeit, des Familiensinns und der Vaterlandsliebe als Lustquellen gelten läßt,[2] so ist dies schon ein Uebergang zu der epikureischen Umgestaltung des Hedonismus.

Das Gute ist also für Aristipp nichts anderes als die möglichst intensive Lust des Augenblicks. Es zu erreichen bedarf es aber der Einsicht, der *φρόνησις*. Das ist das sokratische Element in diesem Hedonismus. Allein die Einsicht kann dem Menschen zur Glückseligkeit verhelfen, und darum, aber auch nur darum, ist auch sie ein Gut.[3] Sie befreit den Menschen von Vorurteilen, von religiösem Aberglauben und selbstquälerischen Leidenschaften und lehrt ihn, die Güter des Lebens in der verständigsten Weise auszunützen. Sie gibt vor allem dem Weisen jene Sicherheit in sich selbst, durch welche er davor bewahrt bleibt, dem Getriebe der Außenwelt haltlos anheimzufallen; sie befähigt ihn, seine Umgebung und die Verhältnisse zu beherrschen und seinen Wünschen dienstbar zu machen und auch im Genuß seiner selbst Meister zu bleiben.[4] Auch der Hedoniker sucht, wie der Kyniker, die souveräne Freiheit des Individuums gegenüber der Welt und dem Weltlauf an sich zu verwirklichen, aber nicht durch Entsagung, sondern durch vernünftiges Auskosten der Lust des Lebens.[5] So zeichnet im Gegensatz zu dem weltabgekehrten Ideal des Kynikers der Hedonist den Weisen als den vollendeten Weltmann, wie er mit offenem Sinn das Leben genießt, allem die beste Seite abzugewinnen weiß, skrupellos mit überlegenem Geiste die Dinge und die Menschen benützt, dabei aber sich nie im Genusse vergißt, seiner Begierden Herr bleibt, nie das Unmögliche will und auch in

---

[1] D. L. II 88: *εἶναι δὲ τὴν ἡδονὴν ἀγαθὸν κἂν ἀπὸ τῶν ἀσχημοτάτων γένηται.* 93: *μηδέν τε εἶναι φύσει δίκαιον ἢ καλὸν ἢ αἰσχρόν, ἀλλὰ νόμῳ καὶ ἔθει* — nämlich zur Abschreckung der Unvernünftigen (ib. 99).

[2] D. L. II 96; Clemens Alex. Strom. II 498 P.

[3] D. L. II 91: *τὴν φρόνησιν ἀγαθὸν μὲν εἶναι λέγουσιν, οὐ δι' ἑαυτὴν δὲ αἱρετήν, ἀλλὰ διὰ τὰ ἐξ αὐτῆς περιγιγνόμενα.*

[4] D. L. II 75 über sein Verhältnis zur Laïs: *ἔχω, ἀλλ' οὐκ ἔχομαι.* Vgl. Hor. Ep. I 1, 18: *et mihi res, non me rebus subiungere conor.*

[5] Stob. Anthol. III 17 p. 493 W.: *κρατεῖ ἡδονῆς οὐχ ὁ ἀπεχόμενος, ἀλλ' ὁ χρώμενος μέν, μὴ προεκφερόμενος δέ.* Vgl. D. L. VI 69. 75.

weniger glücklichen Tagen Ruhe und Heiterkeit der Seele siegreich zu bewahren vermag.

So gewiß Aristipp damit ein originelles, scharf umrissenes Lebensideal aufgestellt hat, so gewiß gehört eine ganz exzeptionelle persönliche Ausstattung dazu — wie er selbst sie zweifellos, auch nach Platons Zeugnis,[1] besessen hat — es praktisch durchzuführen. Ueberdies tritt, wie man leicht sieht, bei einer solchen Lebensführung, sobald man sie einigermaßen ideal nimmt, unmerklich an Stelle des Prinzips der Augenblickslust eine dauerhafte Gemütsstimmung der Euthymie, die aus der hedonistischen Theorie als solcher schlechterdings nicht zu erklären ist.[2] Schon die Forderung, daß man zur Vermeidung von Unannehmlichkeiten auf eine sich darbietende Lust verzichten und in der Regel dem Gesetz und Herkommen sich fügen soll, läßt sich mit dem Grundsatz, daß die einzelne Lust als solche erstrebenswert ist, nicht vereinigen. Woher aber in schlimmen Lebenslagen, beispielsweise bei schweren körperlichen Leiden die innere Heiterkeit kommen soll, ist vollends nicht zu sagen, da eine moralische Trostquelle, ja sogar eine Befriedigung im Gedanken an genossene Lust ausgeschlossen ist.[3] So ist es ganz begreiflich, daß in der weiteren Entwicklung der Schule, in die freilich auch kynische und stoische Einflüsse eingreifen, zunächst statt der einzelnen Lust ausdrücklich der dauernde Gemütszustand der Freude (*χαρά*) zum *τέλος* erhoben wird (Theodoros bei D. L. II 98). Aber auch eine andere, der ursprünglichen Tendenz geradezu entgegengesetzte Folgerung, die Hegesias gezogen hat, der vom Hedonismus aus zu einem förmlichen Pessimismus gelangte, kann uns nicht befremden. Soll die Lust den Wert des Lebens ausmachen, so verfehlt es bei der großen Masse der Menschen seinen Zweck und wird wertlos. Das Streben nach Glückseligkeit, lehrte Hegesias, ist unerfüllbar; keine Einsicht, kein Reichtum schützt uns vor den Leiden, welche die Natur dem Körper auferlegt, und das Höchste, was wir erreichen und als *τέλος* erstreben können, ist die Schmerzlosigkeit, die am sichersten im Tode winkt. Wenn er von diesem Standpunkte aus die Sünden der Menschen als Wirkungen übermächtiger *πάθη* bezeichnete, die deshalb der Verzeihung, nicht des Hasses würdig seien, wenn er vom Weisen verlangt, daß er sein Hauptaugenmerk nicht sowohl auf die Erlangung der *ἀγαθὰ* als auf die Vermeidung der *κακὰ* richten solle, und geradezu die *ἀδιαφορία περὶ τὰ ποιητικὰ τῆς ἡδονῆς* predigt (Diog. L. VI 95 ff.), so steht er damit der kynischen Anschauung so nahe, daß uns die spätere Verbindung beider Standpunkte bei Bion und Meuippos nicht wundern kann. Und wenn schließlich Annikeris zwar wieder zu einer positiven Auffassung des Lebenszieles zurückkehrt, aber doch der sinnlichen Lust die edleren Genüsse geistiger Art zur Seite treten läßt, so zeigt sich auch darin die innere Unmöglichkeit des strengen Hedonismus und die Notwendigkeit einer Fortentwicklung, die nun allerdings in der Art, wie Annikeris sie vornahm, zur gewöhnlichen Ansicht zurückführte und damit die Existenz der kyrenaischen Schule überflüssig machte. Mit Annikeris ist sie darum auch verschwunden.

Die Isolierung des Individuums zeigt sich endlich auch bei den Hedonikern in ihrer Gleichgültigkeit gegen das staatliche Leben. Aristipp freute sich bei seinem sophistischen Wanderleben, daß ihm keine Beteiligung an irgendeinem Staatsleben seine persönliche Freiheit beeinträchtige,[4] und Theodoros nannte die Welt sein Vaterland und patriotische Aufopferung eine Torheit, über welche der Weise erhaben sei[5] — Aussprüche, in denen die Kyrenaiker bis zu fast wörtlicher Übereinstimmung mit den Kynikern zusammentreffen, und in denen der Niedergang des altgriechischen Wesens seinen charakteristischen Ausdruck fand.

---

[1] D. L. II 67: *σοὶ μόνῳ δέδοται καὶ χλανίδα φέρειν καὶ ῥάκος.*

[2] Nach Aelian (l. c.) verwarf Aristipp besonders energisch, daß man sich wegen etwas Vergangenem nachträglich und wegen etwas Bevorstehendem zum voraus absorge: *εὐθυμίας γὰρ δεῖγμα τὸ τοιοῦτο καὶ ἵλεω διανοίας ἀπόδειξις.*

[3] H. Gomperz hat von dem Kyrenaismus eine in mancher Beziehung treffende und tiefdringende, jedoch auch stark idealisierende Darstellung gegeben, wenn er z. B. die kyrenaische Hedonik den „anderen Erlösungsreligionen" als gleichwertig an die Seite stellt (Die Lebensauffassung der griechischen Philosophen S. 132). Wie von hedonistischen Prinzipien aus der Mensch imstande sein soll, „aus jeder beliebigen Lebenslage ein Maximum von Lust herauszupressen", ist schwer einzusehen. — Im übrigen sind wir von einem klaren Verständnis der aristippischen Hedonik noch weit entfernt, und gründliche Untersuchung hat hier noch ein dankbares Feld.

[4] Xen. Mem. II 1, 8 ff.

[5] D. L. II 98.

Zu den Dingen, welche die Hedonisten mit Gleichgültigkeit beiseite schoben, gehörte auch der religiöse Glaube. Befreiung von religiösen Vorurteilen galt ihnen als unerläßlich für den Weisen;[1] aber es ist nichts darüber berichtet, daß sie etwa der positiven Religion eine andere Auffassung gegenübergestellt hätten. Theodoros sprach den Atheismus ganz offen aus, und Euhemeros erdachte zur Erklärung des Glaubens an die Götter die noch heut nach ihm benannte (und in der neueren Anthropologie vielfach wieder zur Geltung gelangte) Theorie, wonach der Kultus der Götter und Heroen aus der Verehrung von Herrschern und sonst ausgezeichneten Menschen sich entwickelt haben soll (Cic. de nat. deor. I 42; Sext. IX 17). — Sehr gründlich handelt über Euhemeros F. Jacoby bei Pauly-Wissowa.

2. Der griechische Idealismus: Platon.

38. Im Kampf um die Naturphilosophie hatten schließlich trotz aller Verteidigungsversuche ihrer Anhänger die Gegner den Sieg behalten. In der Philosophie selbst stellten sich ihr erkenntnistheoretische Schwierigkeiten entgegen, derer man noch nicht recht Herr zu werden wußte, und äußere — politische — Umstände kamen hinzu, um sie im Hauptstrome der philosophischen Entwicklung zunächst zu einem bloßen Lehrgegenstande herabzudrücken und schließlich ganz verschwinden zu lassen. Bei Sokrates und den sog. Sokratikern spielt sie gar keine Rolle mehr. Sie ist in ihren bisherigen Formen nicht gerade widerlegt, aber man ist mißtrauisch geworden und vermißt vor allen Dingen ihre Bedeutung fürs Leben, um das man sich jetzt in erster Linie kümmert. An die Stelle der Naturphilosophie ist die Ethik getreten. Und ethische Probleme stehen auch bei dem Schüler des Sokrates im Vordergrunde, der die Gedanken des Meisters am schärfsten durchdacht hat, eben dadurch aber zu einer neuen Grundlegung der Ethik geführt wurde, in deren Problematik nun auch der Keim zum Wiedererstehen naturphilosophischer Spekulation enthalten war. In Platon erhebt die Naturphilosophie von neuem ihr Haupt, um jetzt von der ethischen Basis aus einer ganz neuen Lösung teilhaftig zu werden. Aber die ist bei Platon noch im Werden und hat, wie auch jede andere Disziplin, erst in der die ganze bisherige Entwicklung abschließenden Zusammenfassung des Aristoteles ihre volle Ausbildung erhalten.

Platon, der Sohn des Ariston und der Periktione, nach der wahrscheinlichsten Annahme im Frühling 427 geboren, gehört mütterlicherseits zu einem der vornehmsten Geschlechter Athens. Mit allen Vorzügen des Geistes und des Leibes ausgestattet empfing er eine sorgfältige Ausbildung, welche ihn früh auch mit den wissenschaftlichen Theorien, für die man sich in Athen interessierte, vertraut gemacht hat. Die politische Aufregung der Zeit, der Zusammenbruch der athenischen Machtstellung nach der sizilischen Expedition, der Umsturz der demokratischen Verfassung im Jahre 411, das anfangs so verheißungsvolle Wiedereingreifen des Alkibiades, die erneuten Mißerfolge nach außen und Wirren im Innern, das alles muß auf den heranreifenden Jüngling tiefen und nachhaltigen Eindruck gemacht und ihn bald von aller Politik abgeschreckt, bald mit dem glühendsten Eifer patriotischer Reform erfüllt haben, Gefühle, die bis in seine spätesten Werke hinein deutlich und oft leidenschaftlich nachklingen.[2] Andrerseits zog ihn die reiche

[1] D. L. II 91.

[2] Vgl. die Schilderung im siebenten Brief (324 b ff.), aus der nur die bezeichnenden Worte herausgehoben werden mögen: *ὥστε με τὸ πρῶτον πολλῆς μεστὸν ὄντα ὁρμῆς ἐπὶ τὸ πράττειν τὰ κοινὰ . . . τελευτῶντα ἰλιγγιᾶν* etc.

Kunstentfaltung des Zeitalters unwiderstehlich an, und er versuchte sich in mancherlei Arten der Dichtung. Beide Neigungen lassen sich durch Platons ganze Philosophie hindurch verfolgen, einerseits in der lebhaften, wenn auch inhaltlich wechselnden Beziehung, die seine wissenschaftliche Lehre zu den Problemen des Staatslebens immer bewahrt hat, andrerseits in der zum Alter hin freilich abnehmenden, künstlerisch vollendeten Form seiner Dialoge. Zunächst jedoch trat beides hinter der bewundernden Versenkung in die Persönlichkeit und die Lehre des großen Meisters Sokrates zurück, dessen treuer, alle andern philosophisch weit überragender Schüler er eine Reihe von Jahren bis zu dessen Tod und im Herzen sein Leben lang geblieben ist.

Von allgemeineren Werken über Platon u. seine Lehre sind zu nennen: W. G. Tennemann, System der plat. Philos., Bd. 1—4 (Lpz. 1792—95). — Fr. Ast, Pl.s Leben und Schriften (Lpz. 1816). — K. F. Hermann, Gesch. u. Syst. der plat. Philos., Bd. 1 [einz.] (Heid. 1839). — G. Grote, Platon and the other companions of Socr. (Lond. 1865, new ed. 1885). — Heinr. v. Stein, Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus, Teil 1—3 (Gött. 1862—1875). — A. E. Chaignet, La vie et les écrits de Pl. (Par. 1871). — Walt. Pater, Plato and Platonisme (Lond. 1893, deutsch von H. Hecht, Jena und Lpz. 1904). — W. Windelband, Platon (Stuttg. 1898, 6. Aufl. 1920). — C. Piat, Platon (Par. 1906). — A. E. Taylor, Plato (Lond. 1908). — A. Barre, Platon (Les grands philosophes Par. 1908). — Const. Ritter, Platon. Sein Leben, seine Schriften. In 2 Bänden. (Münch. 1910 u. 1923). — J. Cohn, Platon[2] 1911 (N. G. 176). — James Adam, The vitality of Platonism and other essays (Cambr. 1911). — P. Natorp, Pl. (E. v. Aster, Große Denker 1912). — M. Wundt, Pl. Leben u. Werk (Jena 1914). — U. v. Milamowitz-Moellendorff, Pl. I u. II, (Berl. 1919). — A. Goedeckemeyer, Pl. (Münch. 1922).

Ueber das Leben des Philosophen haben — wie begreiflich, in mehr enkomiastischer Weise — schon seine nächsten Schüler, Speusippos, Hermodoros u. a., gehandelt, von einem weniger wohlwollenden Standpunkt aus der Peripatetiker Aristoxenos. Erhalten sind die Darstellungen von Apuleius und Olympiodoros (abgedr. in Cobets Ausgabe des Diog. Laert., letztere auch in einigen Platoausgaben), ferner die „Vita Platonis", welche den Anfang der *Προλεγόμενα τῆς Πλάτωνος φιλοσοφίας* bildet und von K. F. Hermann im 6. Band seiner Platoausgabe herausgegeben wurde. Hierzu kommen die Philodem-Fragmente in den herkulanens. Rollen (Academicorum philosophorum index Herculanensis ed. S. Mekler, Berol. 1902). — Eine sehr wichtige Quelle bilden die sog. platonischen Briefe, von denen neuerdings teils (z. B. von H. Raeder und O. Apelt) die meisten, teils wenigstens einzelne, besonders der große 7. Brief für echt oder doch aus Platons vertrautestem Kreise stammend gehalten werden.

Ob Pl. von väterlicher Seite aus dem Kodridengeschl. stammte, ist zweifelhaft (vgl. Wilamowitz-Moellendorff, Pl. I 35), auf mütterlicher konnte er seine Abkunft zu Solon hinauf verfolgen. Für die Bestimmung seines Geburtsjahres fällt hauptsächlich die Aussage des Hermodoros ins Gewicht, er sei bei seiner Uebersiedlung nach Megara, also unmittelbar nach dem Tode des Sokrates (399), 28 Jahre alt gewesen. Daß sein Geburtstag in der Akademie am 7. Thargelion gefeiert wurde, hängt möglicherweise mit dem Apollonkult zusammen, auf welchen sich auch manche, wie es scheint, früh entstandene Legenden über den Philosophen beziehen.

Daß Platon in den gymnastischen und musischen Künsten die sorgfältigste Ausbildung genossen hat — einzelne seiner Lehrer sind uns sogar mit Namen überliefert — versteht sich von selbst. Seine Vertrautheit mit den Dichtern, sein feines Verständnis für Musik und Malerei — auch in letzterer soll er Unterricht genommen haben — beweisen seine Schriften. Aber auch in den Leibeskünsten soll er sich ausgezeichnet und einmal bei isthmischen Spielen einen Ringerpreis davongetragen haben. — Mit der philosophischen Literatur hat er aller Wahrscheinlichkeit nach schon in jungen Jahren Fühlung gewonnen. Seine frühe Bekanntschaft mit dem Herakliteer Kratylos ist durch Aristoteles bezeugt.[1] Neben Herakleitos und Protagoras wurden für ihn namentlich die Eleaten, später Anaxagoras und die Pythagoreer, zuletzt auch die Atomistik maßgebend. Aber auch die sog. Sokratiker sind auf ihn nicht ohne Einfluß gewesen. Zu welchen Zeitpunkten seiner Entwicklung diese verschiedenen Systeme, deren Spuren sich sämtlich in seinen Werken verfolgen lassen, ihm genauer bekannt und mehr oder weniger von Bedeutung für ihn geworden sind, läßt sich im einzelnen nicht mehr ermitteln.

[1] Met. 987 a 32.

Den Traditionen seiner Familie und den Anschauungen des Sokrates gemäß stand Platon in politischer Hinsicht der Demokratie feindlich gegenüber: doch weichen seine politischen Anschauungen, wie er sie in seinen Werken niedergelegt hat, auch von denen der historischen Aristokratie so weit ab, daß seine durchgängige Enthaltung von dem öffentlichen Leben seiner Vaterstadt ganz begreiflich erscheint. Daß er sich in seiner Jugend über die Mode des Tages hinaus mit epischen und dramatischen Dichtungen befaßt hatte, ist trotz der Unsicherheit der einzelnen daran geknüpften Anekdoten nicht zu bezweifeln.

Den Beginn seines Umgangs mit Sokrates, der zugleich das Ende seiner dichterischen Versuche bildete und sein Interesse dauernd der philosophischen Arbeit zuwandte, setzt Diogenes (vielleicht nach Hermodoros) in das 20. Lebensjahr (III 6). Daß Platon schon bei Lebzeiten des Meisters mit seiner philosophischen Schriftstellerei begonnen hat, wird neuerdings, obwohl von anderer Seite als psychologische Unmöglichkeit abgelehnt, von manchen Gelehrten mit ziemlicher Zuversicht behauptet.[1]

Nach dem Tode des Sokrates ging Platon zunächst mit anderen Schülern des Meisters für einige Zeit zu Eukleides nach Megara. Nach Athen zurückgekehrt begann er neben den wissenschaftlichen Unterhaltungen, an denen der Schüler des Sokrates sicher festgehalten hat, seine schriftstellerische Tätigkeit, in der es ihm vor allem darauf ankam, die in der Gerichtsverhandlung zutage getretene falsche Auffassung des Sokrates zu berichtigen und ihn von der Sophistik, mit der ihn die öffentliche Meinung zusammenwarf, scharf abzulösen. Spätestens im Frühjahr 390 aber trat er eine Reise an, die ihn wahrscheinlich nach Ägypten und Kyrene führte, wo er den Mathematiker Theodoros, dem er in dem Dialog Theaitetos ein Denkmal gesetzt hat, kennen lernte oder, falls er mit ihm schon in Athen bekannt geworden war, besuchte. Von da aus ging er nach Großgriechenland und Sizilien und trat hier nicht nur mit den Pythagoreern in persönliche Berührung, sondern kam auch an den Hof des älteren Dionysios nach Syrakus. Hier knüpfte er genaue Beziehungen mit dessen Schwager Dion an, auf dessen lebhaften und hochstrebenden Geist die Persönlichkeit und die Lehre des großen Atheners tiefen und nachhaltigen Eindruck machte, wie auch er den günstigsten Eindruck von ihm empfing.[2] Der Tyrann selbst dagegen, sei es nur aus Verdrüß über Platons freimütige, seiner eigenen Auffassung des Herrscherberufs direkt zuwiderlaufenden Ansichten, sei es weil dieser durch seine Freundschaft mit dem Führer der aristokratischen Partei unwillkürlich in die politischen Gegensätze und Parteiungen des Hofes verwickelt worden war, entledigte sich des unbequemen Philosophen, indem er ihn durch den Führer einer spartanischen Gesandtschaft nach Griechenland zurückbringen und auf dem Sklavenmarkt von Aegina als Kriegsgefangenen verkaufen ließ. Ein anwesender Kyrenaiker, namens Annikeris, soll ihn dann freigekauft und (wohl im Sommer 388) nach Athen geschickt haben. Hier gründete er bald darauf (387 oder 386) in dem akademischen Gymnasium seine wissenschaftliche Gesellschaft, in der er teils dialogisch, teils im längeren Vortrage seine Philosophie einem wachsenden Kreise von

[1] Vgl. C. Ritter, Platon I S. 56 und H. Mutschmann (Herm. 46, 1911, S. 473 ff.), der die Entstehung des Dialogs Charmides i. J. 403 zu erweisen sucht. — Die Lysis-Anekdote, wonach Sokrates sich über seine Behandlung in diesem platonischen Dialog scherzhaft beklagt haben soll, spielt hierbei freilich keine Rolle, zumal da dieser ohne Zweifel einer späteren Periode von Platons Schriftstellerei angehört. Andrerseits bildet die Stelle in der Apologie 39d kein Hindernis; denn Sokrates spricht hier nur von ἐλέγχοντες, die er zurückgehalten habe, also von Streitschriften gegen die Athener: solche waren aber diese ersten sokratischen Dialoge nicht.

[2] Brief 7 p. 335c ff.

Freunden und Jüngern mitteilte, deren zugleich geselliger Verkehr in den monatlich stattfindenden Symposien seine Höhepunkte hatte.

Ueber die einzelnen Daten für diesen in den Quellen keineswegs überall gleichmäßig berichteten Teil des Lebens s. E. Zeller II[4] 402 ff. und U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Pl. I. Daß Platons „Wanderjahre" nicht ununterbrochen vom Tode des Sokrates bis zu dem Mißerfolg in Syrakus gedauert haben, ist ebenso wahrscheinlich, wie daß er inzwischen schon in Athen, wenn auch im engeren Kreise und noch nicht in der geschlossenen Organisation der Akademie seine Lehrtätigkeit begonnen hat. Auch die literarische Tätigkeit, welche wir in diese Zwischenzeit zu verlegen haben, ist wesentlich von dem einheitlichen Gedanken erfüllt, den Sokrates gegen die literarische Erneuerung der Anklage durch den Rhetor Polykrates (D. L. II 39) und die sokratische Lehre, wie sie Platon auffaßte, gegen die mehr als je blühende Sophistik zu verteidigen. Ob Platon während des korinthischen Krieges, wo in Athen wieder die Demokratie herrschte, aus politischen Gründen zum zweiten Male die Heimat verließ, oder an den Feldzügen selbst sich beteiligte, wie neuerdings angenommen wird, muß dahingestellt bleiben. Am syrakusanischen Hofe hat er wohl schon damals, vielleicht im Bunde mit Pythagoreern, versucht, seine politischen Grundsätze durch Einwirkung auf den Tyrannen zur Geltung zu bringen. Wenn für Platons Reisen überhaupt — worauf C. Ritter mit Recht aufmerksam macht (S. 98 ff.) — der sittlich politische Zweck stets im Vordergrund stand, so hat ihn sicherlich eben dieses politische Interesse vor allem an die Residenz des mächtigsten Herrschers der Zeit geführt, dessen gewaltige Leistungen er unbeschadet seiner Mißbilligung von dessen Herrschermethode gewiß zu würdigen wußte.[1]

Platons Lehrtätigkeit ist wohl im Anfang ganz in sokratischer Weise als eine begriffsbildende Unterhaltung, als gemeinsames Suchen eingerichtet gewesen. Je mehr aber einerseits seine eigene Ansicht fertig wurde, und je enger sich die Schulorganisation der Akademie gestaltete, um so lehrhafter wurde seine Wirksamkeit und um so mehr nahm sie die Gestalt des Vortrags an, wie denn von Aristoteles und anderen Schülern später solche Vorlesungen herausgegeben worden sein sollen. Dieser Uebergang von der dialogischen oder katechetischen zur akroamatischen Behandlung spiegelt sich in gewissem Sinne auch in der Anlage seiner schriftlichen Werke, wo das gemeinsame Suchen und Erarbeiten, das freilich gerade in den frühesten Dialogen mehr ein scheinbares und nur in einzelnen Partien (z. B. der Politeia) ein ernsthaft kontradiktorisches ist, der direkten, zusammenhängenden Mitteilung der Gedanken durch Sokrates oder, in den spätesten Werken, eine andere fingierte Person Platz macht. Uebrigens steht nichts der Annahme entgegen, daß diese verschiedenen Lehrarten in der Akademie für die verschiedenen Unterrichtsstufen nebeneinander Anwendung fanden. Dabei ergab es sich von selbst, daß ältere, gereiftere Schüler mit der Zeit den Meister beim Unterricht unterstützten, bezw. in seiner Abwesenheit vertraten (so Speusippos, Xenokrates u. a.), während andrerseits selbständige Gelehrte, wie der Pythagoreer Archytas, der Astronom Eudoxos, der Polyhistor Herakleides Pontikos, in fruchtbarer Wechselbeziehung zur Akademie standen, ohne dem engeren Schulverband anzugehören.

Aus der Lehrtätigkeit in der Akademie, welche die ganze zweite Hälfte seines Lebens ausgefüllt hat, ließ sich der auch als Staatslehrer berühmte Philosoph nur zweimal durch die Hoffnung auf eine Erfüllung seiner politischen Ideale herausreißen. Nach dem Tode des älteren Dionysios suchte er auf Dions Veranlassung den jüngeren im Sinne seiner politischen Anschauungen zu beeinflussen. Aber nachdem er schon bei dem ersten Versuch im Jahre 366/5 keinen Erfolg gehabt hatte, brachte ihn die dritte sizilische Reise, 361/0, wiederum in persönliche Gefahr, aus der ihn nur das energische Eintreten der Pythagoreer, welche, an ihrer Spitze Archytas, die tarentinische Macht repräsentierten, gerettet zu haben scheint.

Achtzig Jahre alt ist Platon im Jahre 347 gestorben, bewundert von

[1] C. Ritter a. a. O. S. 84: „Dabei wollen wir nicht unbeachtet lassen, daß Platon Gedanken einer groß angelegten Politik nicht ferne lagen und daß schon im Gorgias 473 d (vgl. 526 a) die leise Andeutung jener Ueberzeugung sich findet, die in der Politeia und anderen späteren Schriften ganz offen von P. vertreten wird, es könnte die ungesetzlich erworbene Macht eines Tyrannen unter Umständen gerechtfertigt werden durch vernünftige, sittlich gute Aufgaben, die er sich setzte." In dieser Hinsicht steht Aristoteles auf einem andern, idealistischeren, Standpunkte (pol. 1325 b 5: *ὁ παραβαίνων οὐθὲν ἂν τηλικοῦτον κατορθώσειεν ὕστερον ὅσον ἤδη παρεκβέβηκε τῆς ἀρετῆς*).

der Mitwelt und als ein Heros von der Nachwelt gefeiert, ein Mann, der, wie er alle Vorzüge der leiblichen Erscheinung mit denjenigen der intellektuellen und sittlichen Kraft vereinigte, so auch die schöne Lebensführung des Griechentums durch eine Tiefe des geistigen Daseins adelte, welche ihm in der Geschichte der menschlichen Weltanschauung eine unvergängliche Nachwirkung gesichert hat.

Der politische Charakter der zweiten und dritten sizilischen Reise steht ganz außer Zweifel, was nicht verhindert anzunehmen, daß Platon dabei im Verkehr mit den Pythagoreern seinen wissenschaftlichen Interessen nachging. Uebrigens war Platon nach Syrakus gegangen keineswegs mit enthusiastischen Hoffnungen, sondern nur zögernd und aus Pflichtgefühl, weil er es für eine Ehrensache hielt, dem Drängen Dions folgend wenigstens den Versuch zu einer praktischen Anwendung seiner politischen Ideen zu machen. Er bemerkte bald, daß die Partei, welcher an der Erhaltung des seitherigen Regiments gelegen war und an deren Spitze Philistos stand, den Herrscher, der den Philosophen nur zur Befriedigung seiner wissenschaftlichen Eitelkeit zu benützen gedachte, mit Mißtrauen gegen seine Philosophie und seine Freundschaft mit Dion zu erfüllen bestrebt war. Und zur dritten Reise entschloß er sich nach den gemachten Erfahrungen noch weit schwerer und eigentlich nur aus Aufopferung für diesen, den er allerdings für fähig hielt, ein philosophischer Herrscher zu werden und dessen unglückliches Ende (353) ihm den tiefsten Schmerz bereitete.

Die Angaben der Alten über die Lebensdauer und den Tod des Philosophen differieren nur um wenig und lassen sich leicht in der Annahme vereinigen, daß er in der Mitte des Jahres 347 starb. Es heißt, daß ihn der Tod bei einem Hochzeitsmahle überraschte. Die Angabe Ciceros (Cato 5) — *scribens est mortuus* — bedeutet wohl nur, daß er bis zum Tode an seinen Werken arbeitete und feilte. Die Verdächtigungen seines Charakters in der späteren Literatur entstammen der Gehässigkeit der Schulpolemik; sie werden, von allem anderen abgesehen, auch durch den achtungsvollen, wenngleich etwas kühlen Ton widerlegt, in dem Aristoteles auch da, wo er sachlich den Platon bekämpft, von ihm redet. (Vgl. unten § 46)

Den sichersten Eindruck der platonischen Persönlichkeit gewinnen wir aus seinen Schriften. Man weiß nicht, was man daran mehr bewundern soll, den unvergleichlichen Reiz der Darstellung, der in dem Zauber der Sprache, in der abgeklärten Schönheit der Komposition und der vollendeten dichterischen Gestaltungskraft beschlossen liegt, oder den unerschöpflichen Reichtum des Inhalts, die Tiefe und Erhabenheit der philosophischen Anschauungen, die kritische Schärfe und Energie der Gedankenentwicklung, die olympische Sicherheit und Souveränität in der Beherrschung des Ganges der wissenschaftlichen Untersuchung. Oder vielmehr das Große, wahrhaft Einzigartige dieser Schriften liegt in der wunderbaren Vereinigung aller dieser formalen und sachlichen Vorzüge: sie sind zugleich wissenschaftliche Untersuchungen ersten Ranges und Kunstwerke von unvergänglicher Schönheit. Das Größte aber an ihnen, wodurch sie erst ihre volle Weihe erhalten, ist der tief sittliche Ernst, das heilige Pathos lebendigster Überzeugung, wodurch Platon zum Propheten einer Weltanschauung wird, die, in dem Lebenswerk des Sokrates wurzelnd, aber von ihm selbst in unablässiger Arbeit nach allen Seiten ausgestaltet, bereichert und vertieft, in ihren Grundzügen mit vollkommener Treue gegen sich selbst festgehalten bis zum Tode, das geistige Leben der Menschheit unendlich gehoben und befruchtet hat und ein unverlierbares Ferment alles philosophischen Denkens geworden ist.

Ihrer äußeren Form nach sind diese Schriften, mit der selbstverständlichen Ausnahme der *Ἀπολογία Σωκράτους*, sämtlich Dialoge, eine Literaturgattung, die aus der sokratischen Methode des Wahrheitssuchens hervorwuchs, wie denn auch in den meisten der platonischen Dialoge Sokrates im Mittelpunkt des Ganzen steht und der Leiter des Gesprächs und der

Träger des Gedankenfortschritts ist. Nur in den Altersschriften tritt, entsprechend dem vom sokratischen Ausgangspunkt weiter abliegenden Inhalt, auch die Person des Sokrates mehr und mehr, schließlich ganz zurück und auch die allmählich immer schmuckloser werdende Dialogform bildet zuletzt nur noch eine schablonenhafte Einfassung des zusammenhängenden dogmatischen Lehrvortrags.

Der freien und mannigfaltigen Form der Dialoge entspricht es nun auch, daß sie dem Inhalt nach keineswegs scharf voneinander abgegrenzt sind, sondern vielfach dieselben Probleme, nur von verschiedenen Gesichtspunkten aus und auf verschiedenen Erkenntnisstufen behandeln und, wiewohl jeder einzelne Dialog ein charakteristisches Hauptthema hat, doch mehr oder weniger über den ganzen platonischen Gedankenkreis sich ausbreiten. Nur von zwei Werken kann man mit einigem Recht sagen, daß der Philosoph in ihnen das Ganze seiner jeweils erarbeiteten Weltanschauung geben wollte und gegeben hat, in der Politeia und in den Gesetzen. Die anderen verdanken wohl meistens ihre Entstehung einem bestimmten literarischen oder polemischen Anlaß, sind hervorgegangen aus dem Bedürfnis, sich mit den herrschenden Zeitmeinungen oder philosophischen Richtungen auseinanderzusetzen, oder auch als poetische Wiederholung wissenschaftlicher Erlebnisse, als Niederschlag der philosophischen Erörterungen und Verhandlungen in der Akademie zu betrachten.

Einen eigenartigen Reiz erhalten manche der platonischen Dialoge (z. B. Gorgias, Symposion, Politeia) durch die eingestreuten Mythen, in welchen der Philosoph, meist am Beginn oder Schluß der Untersuchung, dasjenige, was er begrifflich nicht oder noch nicht entwickeln will oder kann, im Gewand der dichterischen Erzählung zum Ausdruck bringen und so gewissermaßen auf das Gemüt des Lesers wirken will. Diese Mythen dürfen ebensowenig als buchstäbliche Wahrheit wie als nur schmückendes Beiwerk und reine Phantasie genommen werden: sie sind vielmehr Zeugnisse seiner wissenschaftlichen Klarheit und Selbstbescheidung, vermöge welcher er die Grenze erkennt, welche der dialektischen Forschung gesteckt ist.

Unsre Bewunderung Platons steigert sich noch, wenn wir bedenken, daß er selbst seine schriftlichen Werke nicht als die höchste geistige Leistung angesehen wissen wollte, sondern (nach dem Phaidros) diese ganze Schriftstellerei nur als ein notdürftiges Surrogat für die lebendige Rede, für die mündliche Dialektik und ihre zeugende Kraft (vgl. das Symposion) betrachtete. Daß es zu jeder Zeit Naturen gibt, denen der platonische Idealismus unverständlich und unsympathisch ist, und die seine Dialoge, großenteils wenigstens, öd und langweilig finden, hat nichts zu besagen gegenüber der ungeheuren Wertschätzung, die er als Schriftsteller wie als Philosoph bei der großen Menge aller Urteilsfähigen, die ihn kennen, genießt und immer genießen wird. Wenn dagegen z. B. E. Dühring die großen Vorläufer Platons, einen Herakleitos oder Parmenides, hoch über diesen stellt, so ist dies zwar einseitig und ungerecht, aber doch insofern nicht ganz unrichtig, als eben auch Platons gewaltiges Genie an jenen grundlegenden philosophischen Offenbarungen sich gebildet und entwickelt hat.

Die szenische Einkleidung der Dialoge, in welcher wir teils reine Phantasie teils stilisierte Wirklichkeit zu erblicken haben, ist von Platon sehr verschieden behandelt, bald ziemlich dürftig und nebensächlich, bald mit sichtlichem Behagen und vollendeter dramatischer Anschaulichkeit (wie z. B. im Protagoras, im Phaidon, im Anfang der Politeia, im Phaidros — vom Symposion, das ja eigentlich kein Dialog ist, ganz zu schweigen). Hier beweist Platon seine dichterische Meisterschaft nicht nur in der Wahl und Ausschmückung der Gelegenheiten, bei welchen diese Gespräche stattgefunden haben sollen, sondern ebenso in der plastischen Charakteristik der Vertreter der einzelnen Lehren, wobei er sich häufig des wirksamen Mittels der Persiflage bedient und zahlreiche Anspielungen macht, die uns

freilich vielfach nicht mehr verständlich sind. Ein weiterer formaler Unterschied besteht darin, daß die Gespräche teils unmittelbar als Rede und Gegenrede gegeben, teils nacherzählt werden, wobei der Hauptdialog zuweilen in den Rahmen eines andern eingeschoben wird.[1] Wenngleich im allgemeinen dieser Unterschied kein sicheres Kriterium für die chronologische Aufeinanderfolge der Dialoge an die Hand gibt, so ist doch die ausdrückliche Aufkündigung jenes unbequemen komplizierten Verfahrens im Theaitetos (143b) schwer mit der Annahme vereinbar, daß Platon dasselbe später (z. B. im Phaidon) trotzdem wieder angewandt haben sollte.

In allen Dialogen, außer denen der letzten Periode, ist Sokrates die Hauptperson. Der Umschwung in Platons Praxis beginnt im Parmenides, wo Sokrates zwar noch am Gespräch stark beteiligt, aber nicht mehr „Protagonist" ist, sondern dem Eleaten unterliegt. Vom Sophistes an ist er dann nur noch „Ehrenpräsident" der Verhandlung — während der „Fremde", bezw. Timaios und Kritias, das Wort führt —, um in den Nomoi ganz vom Schauplatz zu verschwinden. Eine Ausnahme macht allein der Philebos: hier lag es für Plato nahe, die alte Praxis wieder aufzunehmen, weil der Gegenstand, die Untersuchung über das Wesen des Guten, ein echt sokratischer ist. Mit Recht macht übrigens H. Raeder darauf aufmerksam, daß der Sokrates des Philebos ein ganz anderer, sozusagen abstrakterer ist als derjenige der früheren Dialoge, daß er hier am ehesten mit Platon selbst zu identifizieren ist, während sonst der platonische Sokrates weder mit dem historischen Sokrates noch mit Platon sich deckt (a. a. O. S. 355 ff. und 52 ff.).

Die Nachricht der Alten, daß Platon die Philosophie in Dialektik, Physik und Ethik eingeteilt habe,[2] kann sich nur auf seine Lehrtätigkeit in der Akademie beziehen: in den Dialogen findet sich diese Einteilung weder direkt noch indirekt. Ueberall sind erkenntnistheoretische, metaphysische, ethische und teilweise auch physikalische Motive so verschlungen, daß zwar hie und da das eine oder andere Interesse (im Theaitetos z. B. das erkenntnistheoretische, in der Politeia das ethisch-politische) überwiegt, eine bewußte Sonderung der Problemgebiete aber niemals stattfindet.

Ueber die Mythen Platons handeln Jul. Deuschle (Die plat. Mythen, bes. der Mythus im Phaidros, Hanau 1854), C. R. Volquardsen (Platons Theorie vom Mythus und seine Mythen, Progr. Schlesw. 1871), Couturat (De Plat. mythis, Par. 1896), J. A. Stewart (The myths of Platon translated with introduction etc., Lond. 1905); über den Gesamtcharakter von Pl.s schriftstellerischer Tätigkeit: E. Heitz (in K. O. Müllers Gesch. d. griech. Lit. II 2, S. 148 ff.), K. Joël (Zur Erkenntnis der geistigen Entwicklung und der schriftstellerischen Motive Pl.s, Diss., Berl. 1887), R. Hirzel (Der Dialog I S. 174 ff.), I. Bruns (Das lit. Porträt der Griechen S. 261 ff.).

Sämtliche Werke, die im Altertum als Werke Platons galten, sind auf uns gekommen; verloren gegangen sind nur einige von den einstimmig verworfenen Schriften. Der erhaltenen sind es 44, nämlich 42 Dialoge, dazu die (13, bezw. 12) Briefe und die Definitionen (*ὅροι*). Davon galten schon im Altertum 8, nämlich 7 Dialoge (*περὶ δικαίου*, *περὶ ἀρετῆς*, Demodokos, Sisyphos, Halcyon, Eryxias, Axiochos), und die *ὅροι* als unecht, so daß noch 36 übrig bleiben, welche Thrasyllos in 9 Tetralogien eingeteilt hat. Auch unter diesen wurden schon im Altertum angezweifelt die Anterastai, der Hipparchos, die Epinomis und Alkibiades II. Nachdem in neuerer Zeit auch von diesen 32 noch eine ganze Anzahl als unecht verworfen worden waren — F. Ast hatte nur 14, C. Schaarschmidt gar nur 9 anerkannt —, gilt auf Grund der neuesten Forschung die Echtheit des corpus Platonicum seinem weitaus überwiegenden Bestande nach als gesichert. Nicht nur alle die großen, philosophisch wichtigsten Dialoge, einschließlich des Parmenides, Sophistes und Politikos, werden fast allgemein wieder als Werke Platons anerkannt, sondern auch einzelne kleinere, viel angefochtene, wie Hippias minor und Menexenos, gelten vorwiegend als echt, ja sogar Alkibiades I, Hippias major, Ion, Kleitophon und die Epinomis finden ihre Verteidiger,

[1] Ein genaues Schema der Dialoge nach diesen äußeren Einteilungsprinzipien gibt H. Raeder S. 48 ff. („A. Einfach dramatische Dialoge. B. Referierende Dialoge" — je mit den Unterabteilungen).

[2] Cic. Acad. I 5, 19. Vgl. jedoch Sext. Emp. VII 16.

und von den Briefen werden zumeist wenigstens einzelne, der 3., 7. und 8., oder wenigstens der 7. für authentisch gehalten. Als echt platonisch können also folgende 25 Dialoge gelten, die hier alphabetisch geordnet sind: Apologia, Charmides, Euthydemos, Euthyphron, Gorgias, Hippias II, Kratylos, Kritias, Kriton, Laches, Lysis, Menexenos, Menon, Nomoi, Parmenides, Phaidon, Phaidros, Philebos, Politeia, Politikos, Protagoras, Sophistes, Symposion, Theaitetos, Timaios. Aber auch für die Echtheit des Hippias I und des Ion sprechen überwiegende Gründe. Die Echtheit der meisten und wichtigsten unter ihnen ist durch das direkte oder indirekte Zeugnis des Aristoteles gesichert, die weiteren aber zum Teil durch Selbstzitate Platons, zum Teil durch ihre sprachliche oder sachliche Verwandtschaft und Ebenbürtigkeit mit den sicher bezeugten.

Weit schwieriger als die Frage der Echtheit ist diejenige der chronologischen Aufeinanderfolge der platonischen Schriften zu beantworten. Die früheren Versuche, das Alter der einzelnen Dialoge auf Grund eines vorausgesetzten schriftstellerischen Universalplans, den Platon befolgt hätte, zu bestimmen, haben heute nur noch historische Bedeutung. Insbesondere der Gedanke Ed. Munks, daß Platon nur das Leben und die Lehre des Sokrates von seiner Jugend (Parmenides) bis zum Tode (Phaidon) darstellen wollte, verdient nur als Kuriosum angemerkt zu werden. Verfehlt, wenn auch überaus geistreich erdacht und scharfsinnig durchgeführt, war auch die Ansicht F. Schleiermachers, wonach Platon sein von Anfang an fertiges Gedankensystem aus pädagogischen Rücksichten seinen Lesern nur stückweise und schrittweise mitzuteilen für gut befand. Die richtige, historische Betrachtungsweise ist von K. Fr. Hermann und G. Grote begründet worden, nur daß der erstere noch zu sehr unter dem Vorurteil stand, als ob der Phaidon und die Politeia die definitive und höchste Stufe der platonischen Philosophie darstelle, während Grote die isolierte Betrachtung der einzelnen Dialoge übertrieb und dadurch das Verständnis für die Einheitlichkeit der philosophischen Persönlichkeit und Richtung Platons verlor und unmöglich machte. Die neuere Forschung sucht nun die Einseitigkeiten und Irrtümer der früheren Auffassungen zu überwinden und zugleich das Richtige und Wahre in ihnen festzuhalten und zu verbinden. Sie verlangt, daß die Schriften Platons — ohne allzu ängstlichen Ausschluß der möglicherweise nicht von ihm selbst verfaßten — zunächst einmal ohne jede vorgefaßte Meinung über das sog. System Platons jede einzeln für sich verstanden und gewertet, sodann in ihrer zeitlichen Stellung zueinander, soweit es möglich ist, erkannt und bestimmt werden. Erst dann eröffnet sich die Möglichkeit, die Richtung, in welcher sich Platons philosophische Anschauungen entwickelt haben — denn von einem System kann keine Rede sein —,[1] genauer und mit annähernder Gewißheit zu bestimmen. Als

[1] Vgl. P. Wendland, der sich über die neueren Grundsätze und Ziele der Platonforschung sehr lehrreich und temperamentvoll ausspricht in seinem Aufsatz über Entwicklung und Motive der plat. Staatslehre (PrJbb. 136, 1909, S. 193 ff.), aus dem folgende Sätze hervorzuheben sind: „Bei Platon kann man geradezu sagen, daß eine einseitig systematisierende Behandlung das tiefere Verständnis verbaut und versperrt.“ — „Die immer noch nicht überwundene Verwerfung der bedeutendsten und gehaltvollsten Dialoge, zu der die Auffassung Platons als eines starren Doktrinärs geführt hat, gibt den besten Be-

hauptsächlichstes und zuverlässigstes Mittel zur Feststellung des chronologischen Verhältnisses der Werke Platons hat sich die von L. Campbell inaugurierte, von W. Dittenberger, Const. Ritter, J. v. Arnim, P. Natorp u. a. weiter geführte Untersuchung der Sprache und des Stiles, die sog. sprachstatistische Methode bewährt, deren Wert zwar noch von manchen Seiten bezweifelt oder geringgeschätzt, im allgemeinen aber immer mehr anerkannt wird.[1] Nicht als ob dadurch die anderen Mittel, die literarkritische und die inhaltliche Untersuchung und Vergleichung der Dialoge, entwertet worden wären; vielmehr hat die letztere durch W. Lutoslawskis bedeutendes Werk (The origin and growth of Pls Logic usw., Lond. etc. 1897) einen neuen Aufschwung genommen. Aber das grundlegende Entscheidungsmittel liegt doch in den sprachlichen Kriterien, und den hierauf gerichteten Forschungen ist es hauptsächlich zu verdanken, wenn, so strittig immer noch einzelne wichtige Punkte sind — vor allem die Stellung des Phaidros —, doch in der Hauptsache eine große Übereinstimmung erzielt und die ganze Platonforschung heutzutage in eine höchst erfreuliche und verheißungsvolle Bahn gelenkt worden ist.

Die Werke des Platon wurden im Altertum von Aristophanes von Byzanz teilweise in Trilogien, von Thrasyllos in Tetralogien angeordnet herausgegeben. Dem Abendland durch den Druck zugänglich gemacht wurden sie zuerst in der vorzüglichen lateinischen Uebersetzung des Marsilius Ficinus (Flor. 1483—84), im griechischen Original erstmals in der Aldina (Venet. 1513). Weitere Ausgaben sind die von W. Stephanus (Par. 1578), nach der zitiert wird, die Zweibrücker (1781—87), die von Imman. Bekker (Berl. 1816—23), F. Ast (Lips. 1819—32), G. Stallbaum (Lpz. 1821—25 und später), Balter, Orelli und Winckelmann (Zür. 1839 ff.), K. Fr. Hermann (Lpz., Teubner, 1851 ff., neuerdings bearb. von M. Wohlrab), Schneider und Hirschig (Par. 1846—56), M. Schanz (Lpz. 1875 ff., unvoll.), endlich die von John Burnet (Lond. 1899—1906).

Deutsche Uebersetzungen mit Einleitungen: Friedr. Schleiermacher (Berl. 1804—10 und spätere Aufl.); Hier. Müller und K. Steinhart (Lpz. 1850—66); J. Deuschle, W. S. Teuffel, L. Georgii [und andere] in der Osiander-Schwabschen Sammlung (Stuttg., Metzler, 1853—76); Otto Apelt u. a. in der Philos. Bibl. (Lpz. 1909 ff.). Außerdem gibt es zahlreiche Uebersetzungen einzelner Dialoge, in neuester Zeit von A. Horneffer, Rud. Kassner, O. Kiefer, K. Preisendanz, Emil Müller.

Ins Französische übersetzt sind Platons Werke von V. Cousin [nebst anderen] (Par. 1822—40); ins Englische von B. Jowett (Oxf. 1871, 3. ed. 1892); dazu verschiedene Einzelübersetzungen von Taylor, G. H. Wells u. a.; ins Italienische von R. Bonghi (Milano 1857 ff., 2. Aufl. von E. Ferrai, Pad. 1853 ff.).

Von der allmählich ins Ungemessene wachsenden Literatur über Platon, die am vollständigsten und übersichtlichsten bei Ueberweg-Praechter S. 76*—118* verzeichnet ist, kann hier nur das Allerwichtigste und Umfassendste aufgeführt werden, wobei die Gesamtdarstellungen der Geschichte der Philosophie oder vollends der griechischen Philosophie, in welchen Platon selbstverständlich einen besonders großen Raum einnimmt, wie auch die zahllosen Monographien, Programme, Dissertationen und Zeitschriftenabhandlungen über einzelne Werke oder Gebiete, sowie die bereits (S. 114 ff.) genannten, das Leben und die Lehre des Philosophen betreffenden Werke ganz außer Betracht bleiben. Wir nennen hier folgende: Jos. Socher, Ueber Platons Schriften (Münch. 1820). — E. Zeller, Platonische Studien (Tüb. 1839). — Frz. Susemihl, Prodromus plat. Forschungen (Gött. 1852). Ders., Die genetische Entwicklung d. plat. Philos. (Lpz. 1855—60). — G. F. W. Suckow, Die wissenschaftl. u. künstler. Form der plat. Schr. (Berl. 1855). — Ed. Munk, Die natürliche Ordnung der plat. Schr. (Berl. 1856). — H. Bonitz, Plat. Studien (3. Aufl., Berl. 1886). — Fr. Ueberweg, Unterss. über die Echtheit u. Zeitfolge plat. Schriften (Wien 1861). — K. Schaarschmidt, Die Sammlung d. plat. Schriften usw. (Bonn 1866). — Fritz Schultess, Plat. Forschungen I u. II (Bonn 1875). — Felice Tocco, Ricerche Plat. (Catanzaro 1876). — G. Teichmüller, Die plat. Frage (Gotha 1876). Ders., Ueber die Reihenfolge d. plat. Dialoge (Lpz. 1879). Ders., Literar. Fehden d.

---

weis, daß die Aufgabe der Rekonstruktion seines Systems, rein wissenschaftlich gestellt, falsch und darum unlösbar ist."

[1] Vgl. C. Ritter, BuJb. 1921 I S. 44 ff.

4. Jh. v. Chr., Bd. 1 u. 2 (Bresl. 1881—84). — A. Krohn, Die plat. Frage (Halle 1878). — W. Christ, Plat. Studien (Münch. 1885). — Th. Gomperz, Plat. Aufsätze I (WienAkSB. 1887 S. 741 ff.). — H. Siebeck, Unterss. z. Philos. d. Griechen (2. Aufl., Freib. i. Br. 1888, Stück 2 u. 3). — Const. Ritter, Unterss. über Plato (Stuttg. 1888). Ders., Neue Unterss. über Pl. (Münch. 1910) u. verschiedene Arbeiten zur Analyse u. Erklärung d. einz. plat. Schr. Ders. endlich: Platon. Sein Leben u. seine Lehre (in 2 Bden) I (München 1912); II (ebda 1922). — E. Pfleiderer, Zur Lösung d. plat. Frage (Freib. i. Br. 1888). Ders., Sokrates u. Platon (Tüb. 1896). — Ferd. Dümmler, Academica, (Gießen 1889). Ders., Chronol. Beiträge zu einigen plat. Dialogen (Bas. 1890). — Ferd. Horn, Platonstudien (Wien 1893 u. N. F. ebd. 1904). — O. Immisch, Zum gegenwärt. Stande d. plat. Frage (NJbb. 2, 1899, S. 440 ff., 549 ff., 612 ff.). — H. Raeder, Platons philos. Entwicklung (Lpz. 1905). — H. v. Arnim, Sprachl. Forsch. zur Chronol. d. plat. Dial. (WienAkSB. 1912). Ders., Pl. Jugenddialoge u. d. Entstehungszeit des Phaidros (Lpz.-Berl. 1914). — Max Pohlenz, Aus Pl. Werdezeit (Berl. 1913).

Durch die veränderte Auffassung des philosophischen Entwicklungsganges Platons, welche die neuere Forschung hauptsächlich auf Grund der sprachlichen Kriterien gewonnen hat, ist die seinerzeit sehr verdienstliche Hermannsche Einteilung der platonischen Schriften in eine sokratische, megarische oder dialektische und eine konstruktive Gruppe, ebenso die damit im wesentlichen übereinstimmende von Ed. Zeller (sokratische, propädeutische, systematische Altersperiode) unbrauchbar geworden, insofern sowohl die dialektischen als auch die systematischen Schriften sich auf zwei sehr verschiedene Perioden des Lebens verteilen, und auch der Übergang von der sokratischen zu den dialektischen (der früheren Periode) ein fließender ist. Es empfiehlt sich daher, der Darstellung der platonischen Philosophie die chronologische Einteilung zugrunde zu legen, innerhalb welcher jene sachlichen Gruppierungen, allerdings mit erheblichen Umstellungen, immer noch zu ihrem Rechte kommen.[1]

39. Platons sokratische Periode. Es wurde schon hervorgehoben, wie tief der Eindruck gewesen ist, den Sokrates' Tod auf Platon machte. Suchte er einerseits durch die Reise nach Megara darüber hinwegzukommen, so fühlte er auf der andern Seite doch den starken Wunsch einer Rechtfertigung seines hochverehrten Meisters, der sich nach und nach zu dem Plane verdichtete, durch eine Reihe von Darstellungen ein möglichst treues und plastisches Bild desselben zu zeichnen. Diesem Plane dienen die sog. sokratischen Dialoge.

Als sokratische Dialoge sind anzusehen: die Apologia mit dem Kriton, ferner Ion, Laches, Politeia I, Lysis, Charmides, Euthyphron, Protagoras, Hippias II.

Die Reihenfolge im einzelnen ist nicht sicher zu entscheiden: sie richtet sich auch danach, ob man eine Abfassung einzelner Dialoge zu Sokrates' Lebzeiten annimmt oder nicht. Sicher und allgemein anerkannt ist, daß Laches dem Charmides vorangeht. Bemerkenswert ist, daß von O. Immisch der Laches und Charmides, von Th. Gomperz (Ztschr. f. Philos. 109 S. 176 ff.) der Kriton und von M. Pohlenz der Lysis in erheblich spätere Zeit versetzt wird.

Wenn alle diese Dialoge dazu dienen, die nicht ohne das Verschulden des Aristophanes entstandene[2] landläufige Auffassung von Sokrates zu berichtigen und den Athenern die Augen für den von ihnen verurteilten

[1] Windelband hat folgende Gruppierung, die er auch in der jüngsten Ausgabe seines Platon beibehalten hat. Die Schriften, an deren Echtheit er zweifelt, sind durch einen vorgesetzten Stern bezeichnet. I. Die Jugendschriften (Laches, Charmides, Euthyphron, *Hippias II, Lysis, Apologia, Kriton). II. Die Schriften gegen die Sophistik (Protagoras, Gorgias, Menon, Euthydemos, Kratylos, Theaitetos). III. Die Schriften der Blütezeit (Phaidros, Symposion, *Menexenos, *Ion, Grundstock der Politeia, *Sophistes, *Politikos, *Parmenides). IV. Die metaphysischen Hauptschriften (Phaidon, Philebos, Politeia VI und VII, Timaios, Kritias). V. Die Nomoi.

[2] Vgl. Ap. 19c.

„Weisen“ zu öffnen, so gehen sie dieser Absicht doch mit verschiedenen, wenn auch häufig im gleichen Dialog verbundenen Mitteln nach. In erster Linie suchen sie Sokrates darzustellen, wie er nach Platons Überzeugung wirklich gewesen war. Sie schildern ihn nicht nur als eine tief sittliche und religiöse Persönlichkeit, die ihrer auf dem Wege vernünftiger Überlegung gewonnenen Überzeugung, daß nicht das ζῆν, sondern das εὖ ζῆν das höchste Ideal sei, auch angesichts des Todes unbeirrbar treu bleibt, sondern zeigen auch,[1] wie er in der Stadt herumgeht, nach Menschen suchend, mit denen es sich lohnt, ein Gespräch zu beginnen, zeigen seine eigentümliche Art, jeder Unterhaltung die Wendung auf die ihn bewegenden Probleme zu geben, lassen die sorgfältig prüfende und abwägende Weise hervortreten in der er sich dabei benahm, die Methode, deren er sich bediente, und das Ziel, auf das er in allen Fällen ausging, das feste begriffliche Wissen als Grundlage all und jeder Tugend. So läßt ihn der Laches die Tapferkeit behandeln, das erste Buch des Staates die Gerechtigkeit, der Lysis die Freundschaft, der Charmides die Besonnenheit, der Euthyphron die Frömmigkeit, der Protagoras die Tugend überhaupt, besonders die Frage ihrer Lehrbarkeit und ihrer Einheit. Zugleich aber verbindet sich mit dieser Selbstdarstellung des Sokrates das Bestreben, seine Geistigkeit von anderen, äußerlich scheinbar verwandten oder wenigstens mit ihm in Verbindung gebrachten Tendenzen seiner Zeit aufs bestimmteste abzusondern: von den Naturphilosophen mit ihren jedes Wissenscharakters baren und oft ganz ungereimten Behauptungen,[2] von den Dichtern und ihren Interpreten, die alles, was sie schaffen, ebenfalls ohne Wissen, nur durch ganz vernunftlose Besessenheit zustande bringen,[3] von den Politikern mit ihrer Verständnislosigkeit den wahren — sittlichen — Gütern gegenüber,[4] und schließlich auch von den Sophisten, deren ältere Generation, wenn sie mit Sokrates auch gewisse Verwandtschaft besaß, sich doch durch ihr ganzes selbstbewußtes und oft geradezu prahlerisches Auftreten und vor allem durch ihr eingebildetes und im Grunde doch so haltloses und schwankendes „Wissen“, das sie obendrein noch gegen Bezahlung jedem Beliebigen offerierten, fundamental von ihm unterschied,[5] während die jüngeren schon in ihrer ganzen Geistesverfassung von dem Ernste sokratischer Sittlichkeit weltenweit entfernt waren.[6] — Als eine völlig einzigartige Persönlichkeit also wollte Platon Sokrates seinen Landsleuten vor Augen stellen, um ihnen zugleich den großen Verlust zum Bewußtsein zu bringen, den sie sich selbst zugefügt hatten,[7] und sie begreifen zu lassen, wie es Männer geben konnte, die sich ihm anschlossen und seine allein um das Problem der rechten Lebensführung kreisenden Gedanken fortzuführen suchten.[8]

Eingehende Analysen dieser Jugenddialoge bieten die oben genannten Werke von Pohlenz und Arnim. Für alle Werke Platons kommen in Betracht H. Raeder und C. Ritter mit den ebenfalls bereits genannten Arbeiten, sowie die Einleitungen zu den einzelnen Dialogen

[1] Vgl. bes. Kriton 46b, 48b.

[2] Vgl. Apol. 19c, 26d.

[3] Ion 533e ff., vgl. Ap. 22b. — Die Stellung des Ion ist noch sehr kontrovers. Während ihn z. B. Praechter zu den allerersten Schriften rechnet, stellt ihn Pohlenz hinter den Menon (a. a. O. 188 f.).

[4] Ap. 21b, 36c vgl. 29d f.

[5] Prot. 313c, 328b f., Hipp. II 376b f.: *εἰ δὲ καὶ ὑμεῖς πλανήσεσθε οἱ σοφοί, τοῦτο ἤδη καὶ ἡμῖν δεινόν, εἰ μηδὲ παρ' ὑμᾶς ἀφικόμενοι παυσόμεθα τῆς πλάνης.* — Vielleicht liegt gerade auf diesem Gedanken der Ton des Dialogs.

[6] Pol. Buch I. [7] Ap. 30d f. [8] Ap. 39c.

in der Philos. Bibl. Beachtenswert sind auch die von M. Hoffmann begonnenen Erklärungen plat. Dialoge in der Ztschr. f. d. Gymnasialwesen (1903 ff.) und Gust. Schneiders „Platos Philosophie . . . durch ausgewählte Abschnitte aus seinen Schriften dargestellt", Stuttg. 1907.

40. Die Loslösung Platons von seinem Meister Sokrates und das Vordringen zu einem eigenen philosophischen Standpunkte hat sich nur ganz allmählich vollzogen und in noch deutlich erkennbaren Stufen schließlich zu einer Lehre geführt, mit der Platon der eigentliche Begründer des Idealismus geworden ist, der sog. Ideenlehre. Auch sie ist aber für den ständig ringenden Geist Platons zu keiner Zeit ein abgeschlossenes und hinfort unveränderliches Dogma gewesen, sondern hat gewisse Wandlungen durchgemacht, die jedenfalls zwei Formen derselben unterscheiden lassen.

Als Dialoge, die zur Periode der Ideenlehre gehören, sind folgende zu betrachten: Gorgias, Menon, Phaidros, Euthydemos, Kratylos, Menexenos, Symposion, Politeia II—VI 502 c, Phaidon, Politeia VI 502 c—Schluß, Parmenides, Theaitetos, Sophistes, Politikos, Timaios, Kritias.

Ueber die Reihenfolge herrscht keine volle Uebereinstimmung. Wichtig ist zunächst die Stellung des Phaidros. Die Schleiermachersche Ansicht freilich, nach welcher er an den Anfang der platonischen Schriftstellerei zu stellen wäre, findet nur noch ganz vereinzelte Vertreter (z. B. O. Immisch). Dagegen wird seine Priorität vor Symposion, Phaidon und Politeia, sei es mit, sei es ohne die Annahme einer späteren Ueberarbeitung, von philosophischer Seite wie P. Natorp, Th. Gomperz, E. Zeller, W. Windelband und anderen gegenüber der hauptsächlich von philologischer Seite vertretenen gegenteiligen Ansicht entschieden festgehalten, während einer der neuesten Platonforscher, Léon Robier, sogar geneigt ist, den Phaidros in zeitliche Nähe der letzten platonischen Dialoge zu setzen. Wird man diese Auffassung wegen der ganzen Stimmung des Dialogs (vgl. Pohlenz a. a. O. S. 341) auch für ausgeschlossen halten, so ist eine objektive Entscheidung über sein zeitliches Verhältnis zum Phaidon usw. nicht leicht, und es wird zunächst wohl noch die ganze Auffassung, die der einzelne von Platons Entwicklung hat, den Ausschlag geben.[1] Wie bei Windelband (Gesch. d. ant. Ph.[2] S. 112) findet sich auch bei Pohlenz (Pl. Werdegang S. 355) die sehr ansprechende Auffassung des Phaidros als Programmschrift bei Eröffnung der Akademie. — Besondere Schwierigkeiten bietet der Staat. Daß sein erstes Buch ursprünglich für sich gestanden hat (vgl. Gellius XIV 3, 3) und daher dem Gedankenkreise der ersten Periode einzuordnen ist, wird heute kaum noch bestritten.[2] Auch wird man gegenüber der hauptsächlich von A. Krohn und E. Pfleiderer unternommenen, von namhaften Forschern akzeptierten Zerteilung der Politeia in verschiedene, nachträglich künstlich zusammengeleimte Stücke die Einheitlichkeit des Werkes, die in neuester Zeit viele und gewichtige Verteidiger gefunden hat (J. Hirmer, L. Campbell, Th. Gomperz, C. Ritter, H. Raeder u. a.), im allgemeinen anerkennen können. Trotzdem hatte Windelband im wesentlichen recht, wenn er (a. a. O. S. 113) in ihm einen Bruch vermutete und darauf aufmerksam machte, „daß, während die Lehren von dem Idealstaat und der ihm eigenen Erziehung sich ganz im Rahmen der im Phaidros und Symposion ausgesprochenen Anschauung halten, sich . . . eine Partie findet, welche nicht nur die Ideenlehre als den höchsten Inhalt dieser Erziehung ganz im Sinne der im Phaidon begonnenen . . . Weise darstellt, sondern auch die verschiedenen metaphysischen Lehren dieser späteren Phase ausführlicher entwickelt" (vgl. U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Platon II 213, 263). Es scheint das Problem des Phaidon mit seinen naturphilosophischen Consequenzen gewesen zu sein, das diese tiefergreifende Umstellung Platons herbeigeführt hat. Ohne Frage erinnert Pol. 611 a ff. an den Phaidon, während der erste Teil des Staates, der bis 502 c reichen dürfte, noch gar keine Beschäftigung Platons mit naturphilosophischen Fragen verrät oder auch nur als möglich erscheinen läßt.

Das Motiv, das Platon veranlaßte, über Sokrates hinauszugehen, ist der wie auch immer in ihm erwachte[3] Wunsch, sich gründlich und endgültig

[1] Insbesondere kann die so oft herangeholte verschiedene Auffassung der Seele im Phaidros und Phaidon — hier Einheit, dort Dreiteilung — nicht herangezogen werden, weil sie nicht vorhanden ist. Vgl. auch Wilamowitz-Moellendorff, Platon I 339. Und die Unsterblichkeitslehre des zweifellos späteren Timaios stimmt mehr zu der des Phaidon als des Phaidros.

[2] Vgl. die Ausführungen von C. Ritter, Pl. S. 277 ff. und H. Raeder a. a. O. S. 198 ff.

[3] Man hat an die Anklagerede des Polykrates gegen Sokrates gedacht, die 393 oder 392 erschien. Doch ist es zweifelhaft, ob sie nicht vielmehr eine Antwort auf den Gorgias ist. Vgl. Praechter a. a. O. S. 223 f.

mit der nur auf Genuß bedachten sophistischen Lebensanschauung auseinanderzusetzen und sich ihr gegenüber mit stärkstem Pathos zu dem auf das sittlich Beste gerichteten Standpunkte des Sokrates zu bekennen.[1] Daraus erklärt sich die unerhörte Schärfe, mit der er im Gorgias die Denkweise der Sophisten und Rhetoren angreift, deren Tätigkeit er hier ebenfalls den Charakter einer auf Wissen gegründeten Kunst abspricht, um sie als ganz einsichtslose Routine in der Fähigkeit, der Masse bloß zu schmeicheln, zu bestimmen,[2] und dieses Urteil selbst auf die besten unter den athenischen Staatsmännern, einen Themistokles, Perikles u. a., auszudehnen.[3] Daraus erklärt sich aber auch der Schritt, den er hier über Sokrates hinaus macht. Die bei Sokrates noch zusammengeworfenen Termini des Angenehmen und Guten werden ausdrücklich getrennt, das Gute allein wird als das von Platon zum ersten Male[4] so genannte *τέλος* bezeichnet, und unter dem Einflusse der hier bereits sich bemerklich machenden orphisch-pythagoreischen Gedanken wird es zugleich möglichst scharf als die rechte Ordnung (*κόσμος*) der Seele bestimmt.[5] Und im Gegensatz zu aller sophistischen und traditionellen Staatskunst betont Platon nun, daß die Tätigkeit des wahren Staatsmannes auf nichts anderes gerichtet sein dürfe, als darauf, die Bürger durch Überredung oder Gewalt zu diesem Guten zu führen, wie es einzig und allein der Anhänger des philosophischen Lebens, Sokrates, verstanden habe.[6]

Mit dieser entschiedenen Stellungnahme für das philosophische Leben sah sich Platon aber sogleich einem neuen Problem gegenüber, dessen Behandlung zuletzt die Konzeption der Ideenlehre in ihm auslöste. Die Begründung der Lebensführung auf die Philosophie im Sinne des Sokrates oder die Identifizierung von Tugend und Wissen setzt die Möglichkeit der Philosophie als eines Suchens nach Wahrheit voraus. Sie wurde in Kreisen der jüngeren Sophistik[7] bestritten. Suchen, so sagte man, könne man weder, was man wisse — denn das brauche man nicht zu suchen —, noch auch, was man nicht wisse, da man in diesem Falle nie sagen könne, ob das Gefundene das Gesuchte sei. Platon löst es mit Hilfe des orphisch-pythagoreischen Gedankens von der Unsterblichkeit der Seele und ihrer Wanderung, und macht damit den ersten bedeutsamen Schritt über Sokrates hinaus. Ist die Seele ewig und schon oft auf Erden gewesen, so hat sie alles, was auf Erden und in der Unterwelt existiert, bereits einmal erblickt, und da in der ganzen Natur alles miteinander zusammenhängt, kann sie bei erneutem Anblick des einen durch beharrliches Suchen auch das andere wiederfinden oder sich an es erinnern. Unbewußt ruhen die richtigen Vorstellungen in ihr, dämmern zunächst traumhaft auf und werden schließlich durch angemessenes Fragen und Forschen zu deutlichem Wissen. Alles Lernen ist also nichts anderes als Wiedererinnerung an das, was man schon einmal gewußt hat (*ἀνάμνησις*).[8] Damit hat Platon zwei weitere grund-

---

[1] Gorg. 500 c: *ὁρᾷς γάρ, ὅτι περὶ τούτου εἰσὶν ἡμῖν οἱ λόγοι . . . ὅντινα χρὴ τρόπον ζῆν, πότερον ἐπὶ ὃν σὺ* (Kallikles) *παρακαλεῖς ἐμέ, . . ., ἢ ἐπὶ τόνδε τὸν βίον τὸν ἐν φιλοσοφίᾳ.* Vgl. 513 d.

[2] 462 b ff.

[3] 503 a ff., 518 e f.

[4] Prot. 354 c.

[5] Gorg. 506 e.

[6] Gorg. 517 b, 518 e, 521 d u. ö.

[7] Im Menon 80 d f. wird Menon als Vertreter dieser Ansicht bezeichnet. Daß das Problem viel behandelt wurde, zeigt Arist. 71 a 29. Seine Bedeutung für die Entwicklung Platons wird zumeist unterschätzt.

[8] Menon 81 a ff., bes. 85 c f.

legende Voraussetzungen seiner Philosophie gewonnen: die Annahme unbewußt angeborener Vorstellungen und den Gegensatz zwischen richtiger Meinung und Wissen. Ihn bestimmt er weiterhin dahin, daß sich das Wissen von der richtigen Vorstellung dadurch unterscheidet, daß diese unstet ist, während das Wissen durch Bindung an seinen Grund oder seine Ursache zu etwas Beharrlichem und Festem wird.[1] Die Berechtigung dieser ganzen Ansicht von der Möglichkeit des Suchens nach dem, was man nicht weiß, sucht er aber sogleich durch das Beispiel des Sklaven zu erweisen, der, ohne je mathematischen Unterricht erhalten zu haben, doch imstande ist, an der Hand geschickt gestellter Fragen ein mathematisches Problem zu lösen.[2]

Aber diese ganze Lösung des Problems von der Möglichkeit der Philosophie hat für die Lebensführung doch nur dann Bedeutung, wenn es mit der sokratischen Behauptung von der Identität zwischen Tugend und Wissen wirklich seine Richtigkeit hat. Darum wirft Platon im Menon auch diese bereits im Protagoras behandelte Frage noch einmal auf, um nun nicht als Schüler des Sokrates, sondern auf Grund eigener Überlegung und endgültig zu ihr Stellung zu nehmen. Er behandelt sie deshalb mit Hilfe der Methode der sichersten Wissenschaft, die er bis dahin kennt, mit Hilfe der hypothetischen Erörterung der Mathematik,[2] die von einer Hypothese ausgeht, diese Hypothese sodann in ihre Konsequenzen entwickelt, um schließlich aus der Geltung der Konsequenzen auf die Geltung der zugrunde gelegten Hypothese zu schließen. Er hat damit die für sein ganzes Philosophieren im höchsten Grade bedeutsame neue Methode gewonnen. Das Ergebnis ihrer Anwendung auf das vorliegende Problem aber ist die Überwindung des sokratischen Intellektualismus. Es gibt neben der mit dem Wissen identischen philosophischen Tugend noch eine andere, gewöhnliche, die auf richtiger Meinung ruht. Und seine Stellungnahme im Gorgias mildernd will er bei den früher mit den Sophisten zusammengeworfenen Staatsmännern jetzt die gewöhnliche Tugend als eine ihnen von Gott verliehene Gnadengabe anerkennen, besteht aber doch — und insofern bleibt er auch jetzt Sokratiker — mit aller Entschiedenheit darauf, daß die auf Wissen beruhende philosophische Tugend unendlich viel höher steht als sie. Ihre Träger stehen neben den Inhabern der gewöhnlichen Tugend wie neben schwebenden Schatten ein wahres Ding.[3]

41. Wenn Platon im Menon zwischen rechter Meinung und Wissen unterschieden und die durch die trotz aller Richtigkeit doch unstete Meinung Tugendhaften denen, die es durch Wissen sind, wie schwebende Schatten dem festen Wirklichen gegenübergestellt hatte, so lag der Anlaß zu einer neuen Entwicklung nahe genug. Im Geiste des in der herakliteischen Philo-

[1] Menon 98 a: *διαφέρει δεσμῷ* (sc. an ihre *αἰτία*) *ἐπιστήμη ὀρθῆς δόξης*. Vgl. Symp. 202 a.

[2] Die Mathematik ist für Platon anfangs die Musterwissenschaft gewesen, bis sie nach Entdeckung der Dialektik hinter sie zurücktrat. Aber sie blieb ihm wichtigste Vorbereitung und hat ihm immer besonders hoch gestanden. Man geht aber doch wohl zu weit, wenn man wie E. Hoppe (a. a. O. S. 163 ff.) der Ansicht ist, daß Pl. eigentlich erst eine Wissenschaft der Mathematik geschaffen habe.

[3] Menon 97 a ff., 99 e, 100 a: *ταὐτὸν ἂν καὶ εὐθὺς τοιοῦτος ὥσπερ παρὰ σκιὰς ἀληθὲς ἂν πρᾶγμα εἴη πρὸς ἀρετήν*. — Vergleicht man damit die berühmte Stelle aus dem Anfang des 7. Buches der Politeia, so ergibt sich ein Gesichtspunkt, der die im folgenden Teile des Textes angenommene Fortentwicklung Platons als berechtigt erscheinen läßt.

sophie ebenso wie in der eleatischen bewanderten Philosophen mußte die Einsicht zum Durchbruch kommen, daß sich ein festes Wissen niemals auf einem schwankenden Grund aufbauen ließ, wie es die Vorstellungen, die sich aus der Erinnerung an das in einem früheren Dasein in der irdischen Welt Erschaute ergeben sollten, nun doch einmal waren. Er mußte sich darüber klar werden, daß die Ursache, an die gebunden die rechte Vorstellung zum Wissen wurde, nicht in einer solchen Erinnerungsvorstellung bestehen könnte. So erhob sich in ihm im Anschluß an die Überlegungen des Menon das neue Problem vom Grunde des Wissens.

Es zu lösen kam ihm die sokratische Begriffsphilosophie zu Hilfe. Nicht in der Anknüpfung an andere Vorstellungen, sondern in der Beziehung auf das begriffliche Wesen hatte Sokrates das Wesen der Begründung und des Wissens gefunden. Das nahm Platon nun mit geschärfter Einsicht auf, verband damit aber, ähnlich wie Eukleides, den eleatischen Grundsatz von der Korrelativität von Wissen und Sein und kam so dazu, die sokratischen Begriffe zu hypostasieren und sie den irdischen Dingen als eine für sich bestehende Welt zur Seite zu stellen. Den beiden im Menon unterschiedenen Erkenntnisweisen entsprechen also nunmehr zwei verschiedene Welten: eine Welt der wahren Wirklichkeit, die Ideen, das Objekt der Erkenntnis, und eine andere Welt relativer Wirklichkeit, die werdenden und vergehenden Dinge, das Objekt der richtigen Vorstellung oder der Meinung.[1] Die Idee, als Gegenstand der wahren Erkenntnis, beschreibt Platon deshalb mit den Prädikaten des eleatischen Seins: sie ist durchaus einheitlich und unteilbar, unveränderlich und ewig sich selbst gleich;[2] die wahrnehmbaren Einzeldinge dagegen unterliegen dem heraklitischen Fluß aller Dinge in immerwährender Entstehung, Veränderung und Vernichtung. Der aus diesen erkenntnistheoretischen Überlegungen entstandene metaphysische Grundgedanke der platonischen Philosophie ist somit die Unterscheidung zweier getrennter Welten: die eine umfaßt das, was ist und nie wird, *τὸ ὂν ὄντως*, die andere das, was wird und nie ist, die *γένεσις*, die eine ist Objekt der Vernunfterkenntnis, die andere Gegenstand der richtigen Vorstellung: den Körpern, welche durch die Sinne wahrgenommen werden, stehen die Ideen als unkörperliche Gestalten (*ἀσώματα εἴδη*) gegenüber. Nirgends im Raum oder in der körperlichen Welt zu finden,[3] rein für sich (*εἰλικρινές*), nicht mit den Sinnen, sondern nur mit dem Denken zu erfassen,[4] bilden sie eine intelligible Welt (*τόπος νοητός*) für sich: die rationalistische Erkenntnislehre fordert eine immaterialistische Metaphysik. Nur in einer Welt von Ideen kann die wahre Wissenschaft verankert werden, die die Voraussetzung der wahren Tugend ist.[5] Wegen des in letzter Linie ethischen Motivs dieser ganzen Überlegung aber sind es auch nur ethische Begriffe, die hier als Ideen auftreten.

---

[1] Am schärfsten ist diese Ansicht zugleich mit ihrer Begründung im Timaios (29b f., 51b) ausgesprochen; vgl. Politeia 509 ff., 533.

[2] Phaidr. 247c ff., vgl. auch Symp. 210e f.: *πρῶτον μὲν ἀεὶ ὂν καὶ οὔτε γιγνόμενον οὔτε ἀπολλύμενον, οὔτε αὐξανόμενον οὔτε φθῖνον, ἔπειτα οὐ τῇ μὲν καλόν, τῇ δ' αἰσχρὸν κτλ. . . . ἀλλὰ αὐτὸ καθ' αὑτὸ μεθ' αὑτοῦ μονοειδὲς ἀεὶ ὄν.*

[3] Phaidr. 247c f.

[4] Phaidr. 247c: *ἣ γὰρ ἀχρώματος . . . οὐσία ὄντως . . . μόνῳ θεατῇ νῷ.*

[5] Phaidr. 247d, 249c, Symp. 212a.

Der Immaterialismus ist Platons eigentliche Neuschöpfung. Wo in den früheren Systemen — Anaxagoras nicht ausgeschlossen — vom geistigen als einem eigenen Prinzip die Rede ist, da erscheint es doch immer als eine besondere Art der körperlichen Wirklichkeit: erst Platon entdeckt die rein geistige Welt.

Die Ideenlehre ist somit eine ganz neue Vermittlung der eleatischen und der heraklitischen Metaphysik, und zwar vermittels der sokratischen Erkenntnislehre, deren nahes Verhältnis zu der eleatischen Philosophie des Seins schon von den Megarikern erkannt worden war (§ 35).

Ein völliges Mißverständnis der platonischen Lehre war hiernach die neupythagoreisch-neuplatonische Auffassung, wonach die Ideen nicht selbständige Wirklichkeit besitzen, sondern nur Gedankengebilde und zwar im göttlichen Geiste sein sollten. Durch die Neuplatoniker der Renaissance hat sich diese Deutung bis in die Neuzeit herein erhalten, ist aber besonders wirksam von Herbart bekämpft worden (Einleitung in die Philosophie §§ 144 ff. = Werke I 240 ff.). — Noch verkehrter ist freilich die von Natorp, Platos Ideenlehre, eine Einführung in den Idealismus, Lpz. 1903 zweite durchgesehene und mit einem metakrit. Anhange versehene Aufl. Lpz. 1921), unter dem Einflusse Kantischer Gedanken vertretene Ansicht, daß die Ideen Methoden oder Gesetze des Denkens seien. (Vgl. neben vielem andern auch meine Besprechung in den Gött. gel. Anz. 1905 S. 585 ff.)

Die so entstandene metaphysische Einstellung Platons führt aber zu beträchtlichen Modifikationen seiner bisherigen Philosopheme sowohl der Form als auch dem Inhalt nach. Bei der Bedeutung, die die Ideenlehre für ihn gewonnen hatte, konnte er die auch für sie als Fundament des Tugendwissens notwendige Annahme der Unsterblichkeit nicht mehr auf eine alte Überlieferung stützen, sondern mußte sie zu begründen suchen. Auch konnte er die Seele in ihren früheren Existenzen nicht mehr auf der Erde und in der Unterwelt weilend denken, sondern mußte sie ursprünglich in die Welt der Ideen versetzen. Den Beweis für die Unsterblichkeit findet er darin, daß die Seele Prinzip der Bewegung des Leibes ist und als Prinzip weder entstehen noch vergehen kann. Die Annahme aber, daß die Seele ursprünglich in der Welt der Ideen geweilt habe und erst von dort auf die Erde herabgekommen sei, nötigt ihn, um den Grund für die Güte oder Schlechtigkeit der Seele nicht in einem äußeren Geschick, sondern in ihr selbst suchen zu können, dazu, sie aus drei „Teilen" bestehen zu lassen.[1] Mit dem den Ideen zugewandten, leitenden und vernünftigen Teile (*ἡγεμονικόν*, *λογιστικόν*) sind zwei affektvolle verbunden, ein edlerer, die kraftvolle Willensbetätigung (*θυμός*, *θυμοειδές*), und ein unedlerer, die sinnliche Begehrlichkeit (*ἐπιθυμητικόν*, *φιλοχρήματον*).[2] Und dieser letztere, der in dem Vergleich der Seele mit einem Zweigespann im Phaidros unter dem Bilde des schlechten Rosses erscheint, ist nun schuld daran, daß ihr die für ihr Verweilen in der himmlischen Welt erforderliche Ideenschau einmal versagt wird, sie auf die Erde hinabsinkt und hier mit einem Leibe sich verbindend zu einem Menschen wird.[3]

Jos. Steger, Die platon. Psychologie (= Ptaton. Studien III, Innsbr. 1872). — T. Wildauer, Platons Lehre vom Willen (= Die Psychol. des Willens bei Sokr., Pl. und Aristot. II, Innsbr. 1879). — Fr. Schultess, Pl.s Lehre von den Teilen der Seele (= Platon. Forschungen I, Bonn 1875). — H. Siebeck, Gesch. d. Psychologie, Teil 1, Abschn. 1 (Gotha 1880), S. 187 ff. — R. D. Archer-Hind, On some difficulties in the Platonic psychology (Journal of Philology X, 1881, p. 120 ff.). — G. Geil, Die Lehre von den *μέρη τῆς ψυχῆς* (Comment. in honorem G. Studemund, Straßb. 1889, S. 29 ff.). — P. Brandt, Zur Entwicklung der platon. Lehre von den Seelenteilen (Progr. Münch.-Gladb. 1890). — Andr. Leissner, Die platon. Lehre von den

[1] Phaidr. 246a ff.

[2] Vgl. auch Politeia 435e ff.

[3] Der Timaios freilich, der nur die vernünftige Seele unsterblich sein läßt, hat den Schuldgedanken für die erste Geburt durch den Schicksalsgedanken ersetzt (41a), und ihn wie auch der Phaidon und die Politeia (bes. 617e) nur für die späteren Geburten festgehalten.

Seelenteilen (Diss., Nördl. 1909). — O. Wichmann, Pl.s Lehre von Instinkt u. Genie (Kantst. ErgHeft 40, Berl. 1917). — H. Barth, Die Seele i. d. Philos. Platons, Tüb. 1921.

Die Lehre Platons von dem Wesen der Seele und damit zusammenhängend seine Ansicht über die Unsterblichkeit ist auch heute noch sehr umstritten. Allerdings wird dabei zumeist der Umstand übersehen, daß Pl. abgesehen vom Phaidros einen Unterschied zwischen der im Himmel und der auf Erden weilenden Seele macht. Der im Phaidon 78b ff. für ihre Unsterblichkeit geführte Beweis hat ihn gelehrt, daß das Ewige einfach sein muß. Darum ist der Phaidros der einzige Dialog, der die Seele schlechthin aus drei Teilen bestehen läßt, während alle andern dem Phaidon folgend (vgl. bes. Politeia 611a f.) ihren unsterblichen Teil als einfach auffassen und die beiden andern, soweit sie sie berücksichtigen, nur auf Erden als *μέρη* oder *πάθη* hinzutreten lassen (Pol. 611c ff., Tim. 42d f., Nom. 863b). Der Phaidon selbst spricht von ihnen nicht, weil es ihm allein auf den Nachweis der Unsterblichkeit der Seele ankommt, der seiner Ueberzeugung nach nur für die vernünftige geführt werden kann (vgl. O. Apelt, Platon-Index S. 116).[1] So liegt im Phaidon das Motiv vor, das Platon dazu bestimmt hat, seine ursprüngliche Anschauung fallen zu lassen. Denn auch Pol. 612a wird man angesichts der Entscheidung des Timaios nicht als den Wunsch deuten dürfen, daß Platon seiner Auffassung des Wesens der Seele eine gewisse Elastizität wahren wollte und auch den Ausdruck im Phaidon (80b): *τῷ ... μονοειδεῖ ... ὁμοιότατον εἶναι ψυχὴν* nicht auf eine doch noch irgendwie vorhandene Zusammengesetztheit derselben deuten, sondern ihn wohl eher auf ihre Individualität beziehen müssen. Die von Platon ausdrücklich der Seele selbst zugeschriebene Schuld an der Wiedergeburt aber setzt ebenfalls nicht ihre Vielteiligkeit auch im Jenseits voraus. Wo er überhaupt darauf reflektiert, liegt für Platon der Grund dieser Schuld lediglich in einer mangelhaften Ausbildung der Vernunft. So Phaid. 82b: *εἰς δέ γε θεῶν γένος μὴ φιλοσοφήσαντι καὶ παντελῶς καθαρῷ ἀπιόντι οὐ θέμις ἀφικνεῖσθαι, ἀλλ' ἢ τῷ φιλομαθεῖ* (vgl. das Folg.), so auch Polit. 618c: *ἔνθα δὴ ... μάλιστα ἐπιμελητέον, ὅπως ἕκαστος ἡμῶν τῶν ἄλλων μαθημάτων ἀμελήσας τούτου τοῦ μαθήματος καὶ ζητητὴς καὶ μαθητὴς ἔσται, ... τίς αὐτὸν ποιήσει δυνατὸν καὶ ἐπιστήμονα κτλ.*

Die Aufgabe des so entstandenen Menschen besteht darin, dafür zu sorgen, daß seine Seele in ihr ursprüngliches Heim zurückkehrt.[2] Die Möglichkeit dazu bietet ihm das Wissen um die Ideen, das nun auch als Wiedererinnerung bestimmt wird. Es beruht objektiv darauf, daß die irdische Welt der Welt der Ideen ähnlich ist, weil alles, was zu ihr gehört, nur deshalb so ist, wie es ist, weil es an der Idee teilhat,[3] und gerade die Ähnlichkeit, wie Platon später im Phaidon ausführt, eine große Bedeutung für den Prozeß der Erinnerung besitzt.[4] Die Überlegungen über das subjektive Zustandekommen der Wiedererinnerung aber führen Platon zu der für diesen ersten Entwurf der Ideenlehre so überaus charakteristischen Betonung des Eros. Die für den Menschen bezeichnende Fähigkeit, durch den Verstand viele Wahrnehmungen zu einem Begriff zusammenzufassen (*συνάγειν, συνορᾶν*),[5] die er besitzt, weil seine Seele einmal der Welt der Ideen angehört hat, und die objektiv[6] gesehen gar nichts anderes ist als die Wiedererinnerung an

[1] Daß keiner der platonischen Beweise für die individuelle Fortdauer stringent ist, hat nichts Befremdendes an sich, da es einen solchen überhaupt nicht gibt. — K. F. Hermann, De immortalitatis animae notione in Platonis Phaedone etc. (Marb. 1835), und: De partibus animae immortalibus (Gött. 1850). — P. Zimmermann, Die Unsterblichkeit der Seele in Pl.s Phädon (Lpz. 1869). — G. Teichmüller, Studien usw. I 107 ff. und „Literarische Fehden" II 135 ff. — K. Thiemann, Die platon. Eschatologie in ihrer genetischen Entwicklung (Progr. Berl. 1892). (Dagegen E. Zeller im Arch. 8, 1895, S. 132 ff.) — R. K. Gaye, Platonic conception of immortality and its connexion with theory of ideas (Lond. 1904). — Eingehend und klar sind die Unsterblichkeitsbeweise auch erörtert bei P. Deussen, Die Philos. d. Gr., S. 283 ff.

[2] Phaidr. 256a ff.

[3] Symp. 211b. Hier tritt zuerst das Problem vom Verhältnis der Dinge zu den Ideen auf und wird mit dem ganz trivialen Ausdruck *μετέχειν* gelöst, allerdings mit dem wichtigen Zusatze, daß die Ideen durch dieses Teilhaben der Dinge an ihnen *μήτε τι πλέον μήτε ἔλαττον γίγνεσθαι μηδὲ πάσχειν μηδέν.*

[4] Phaidon 73c ff. — Es ist die Entdeckung der sog. Assoziationsgesetze, die hier vorliegt.

[5] Vgl. Phaidr. 265b: *εἰς μίαν ἰδέαν συνορῶντα ἄγειν τὰ πολλαχῇ διεσπαρμένα*; auch Nomoi 965c: *τὸ πρὸς μίαν ἰδέαν ἐκ τῶν πολλῶν καὶ ἀνομοίων δυνατὸν εἶναι βλέπειν.*

[6] Nicht auch gleich subjektiv. Denn die

diese einstmals geschauten Ideen, vollzieht sich am leichtesten am Schönen, das schon in der Ideenwelt alles andere an Glanz übertraf und auf Erden am klarsten strahlt und vom klarsten unserer Sinne erfaßt wird. Auf die Schönheit aber geht der Eros. Er ist also richtig geleitet[1] allein imstande, im Menschen jene philosophische Begeisterung zu erwecken, durch die er in der Form der Wiedererinnerung der Schau der Ideen teilhaftig zu werden vermag.

Hier liegt die volle Loslösung vom sokratischen Intellektualismus vor. Der Dichter in Platon erklärt die aus der Liebe zum Schönen entspringende philosophische Begeisterung für den Weg zur Erkenntnis der Ideen. Der Rationalismus ist in eine mystische Spitze ausgelaufen, wenn man auch unter der Ideenschau keine ekstatische Vision, sondern nur eiu durch die vernünftige Ueberlegung vorbereitetes, plötzliches[2] Wiederaufblitzen (vgl. ep. 7 p. 341 a) der unbewußt in der Seele schlummernden Ideen zu verstehen hat.

Die fundamentale Bedeutung des Eros für diese Entwicklungsstufe des platonischen Denkens läßt am deutlichsten das Symposion erkennen. Hier bezeichnet ihn Platon zunächst als das in allen vergänglichen Lebewesen vorhandene Streben nach Unsterblichkeit, das zunächst und am sinnenfälligsten darin zutage tritt, daß das Sterbliche Nachkommen zu erzeugen und sich so der völligen Vernichtung zu entziehen sucht. Aber während es sich im allgemeinen in dieser Tätigkeit erschöpft, nimmt es bei Menschen von bestimmter Art einen höheren Charakter an. Und darauf hinzuweisen ist das, worauf es Platon vor allem ankommt. Bei den Menschen nämlich, die sich noch eine einigermaßen ausreichende Erinnerung an die Ideen bewahrt haben, offenbart der Eros erst sein wahres Wesen. Bei ihnen, die beim Anblick irdischer Schönheit nicht einfach zum Genuß fortgerissen werden, sondern als von Natur wohlgeartet in dunkler Erinnerung an das einst Geschaute in fassungsloses Staunen geraten und ihres Mangels an Wissen sich bewußt werdend sich aus ihm heraussehnen, offenbart er sich als das, was er seinem wahren Wesen nach ist, als philosophischer Trieb. Und in ihnen findet nun das dem Eros eigene Streben nach Unsterblichkeit nicht mehr darin seine Befriedigung, daß sie Kinder zu erzeugen trachten, sondern darin, daß sie vermöge ihrer durch die Ideenschau gesicherten Taten der Tugend sich dauerndes Andenken auf Erden oder ewigen Ruhm zu verschaffen suchen. Das Symposion ist das Hohelied des Ruhmes, Platons Preislied seiner Philosophie, deren Befolgung ihn allein verschaffen kann.[3]

Fähigkeit der Abstraktion schreibt Pl. dem Menschen schlechthin zu (Krat. 399 c, vgl. Pol. 522 c). Erst der Hinzutritt der durch den richtig geleiteten Eros erweckten *φιλόσοφος μανία* (Symp. 218 b) läßt in den Begriffen die einst geschauten Ideen wiedererkennen. Vgl. Phaidr. 249 c: *τοῖς δὲ δὴ τοιούτοις ἀνὴρ ὑπομνήμαοιν ὀρθῶς χρώμενος, τελέους ἀεὶ τελετὰς τελούμενος, τέλεος ὄντως μόνος γίγνεται.* Auch 250 e.

[1] Das führt das Symp. 211 a ff. weiter aus.

[2] Ueber den Begriff des *ἐξαίφνης* in seiner Bedeutung für das Erkenntnisproblem bei Pl. vgl. H. Höffding, Bemerk. über d. plat. Dial. Parm., Berl. 1921, S. 33 ff. Die Bestimmung des *ἐξαίφνης*, die Pl. im Parm. 156 d gibt: *αὕτη φύσις ἄτοπός τις ἐγκάθηται μεταξὺ τῆς κινήσεώς τε καὶ στάσεως, ἐν χρόνῳ οὐδενὶ οὖσα*, läßt es verständlich erscheinen, daß ihm gerade dieser Begriff für das Problem der Erkenntnis des Absoluten von Wert wurde.

[3] Vgl. Symp. 203 d ff.; Phaidr. 250 a f. — Dagegen geht es viel zu weit, mit L. Robin (La théorie platonicienne de l'amour, Par. 1908) im Eros „la loi universelle, qui anime tout le réel, qui fait vivre la nature, qui meut l'âme du monde etc." zu sehen (p. 228). Das würde man viel eher von der Idee des Guten sagen können. Auch scheint es bedenklich zu sein, ihn geradezu als Mittler zwischen Erde und Himmel zu bezeichnen (Robin a. a. O. S. 138, vgl. Wilamowitz-Moellendorff, Platon II 75). Pl. selbst nennt ihn *οὐνεργος* zur Unsterblichkeit (Symp. 212 b). Das ist aber etwas anderes als Mittler.

M. Koch, Die Rede des Sokr. in Platons Symp. u. d. Problem d. Erotik, Berl. 1886. — R. Hoehegger, Ueber d. plat. Liebe, Berl. 1887. — L. Robin, La théorie platon. de l'amour, Par. 1908.

Zu den wesentlich methodologischen Dialogen gehört neben dem Symposion der Kratylos. Aber während das Symposion die Methode der Erkenntnis der Ideen als des wahrhaft Seienden positiv darstellt, verfährt der Kratylos negativ, indem er den von anderer Seite (Antisthenes wird meist angenommen. Vgl. Dümmler, Acad. 149; Praechter a. a. O. 273) eingeschlagenen Weg, aus den Worten auf das Wesen zu schließen, ablehnt. In die sprachphilosophischen Erörterungen seiner Zeit eingreifend erklärt Pl. die Worte für *θέσει* und darum für ungeeignet, einen Einblick in das Wesen der durch sie bezeichneten Dinge zu gewähren. Denn einerseits können die Wortgeber nicht als unfehlbar angesehen werden (436 a ff.), und andererseits müssen sie, um die dem Wesen angemessene Bezeichnung zu finden, zuvor das Wesen selbst erkannt haben. Für die Erkenntnis der Ideen kann also nur der unmittelbare Weg in Frage kommen (439 a f.), der Weg der Dialektik (390 d). — Zu sprachphilosophischer Seite des Dialogs ist zu vergleichen K. Urbanek, Die sprachphil. u. sprachl. Bedeutung des plat. Dial. Kr., Kruma 1912.

Von dem so gewonnenen Standpunkte der Ideenlehre aus nimmt Platon nun von neuem Stellung zu den auch früher von ihm schon behandelten Problemen der Freundschaft, der Rhetorik[1] und der Staatskunst.[2] Und es ist sein Bestreben zu zeigen, daß sie nur vom Boden der Philosophie aus eine rechte Lösung finden können, ja ihre Objekte nur auf ihrem Boden wirklich möglich sind, und es auch aus diesem Grunde nichts Wichtigeres für den Menschen geben kann, als sich mit Philosophie zu beschäftigen.[3] Denn die wahre Freundschaft ist nichts anderes als die vom philosophischen Eros durchglühte Gemeinschaft im Philosophieren — das *φιλοσοφεῖν ἀδόλως ἢ παιδεραστεῖν μετὰ φιλοσοφίας*[4] —, und die wahre Rhetorik die ganz allgemeine Seelenleitung durch Reden,[5] die einmal die Kenntnis des wahren Wesens der Dinge voraussetzt, von denen sie handelt, ferner aber auch, um in sich klar und widerspruchslos sein zu können, mit der Dialektik und ihren Lehren von der Bildung und Einteilung der Begriffe vertraut sein muß, und endlich noch der psychologischen Einsicht in die Natur und die verschiedene Beschaffenheit der Seele bedarf, um jede Seele so leiten zu können, daß die ihr mitgeteilten Reden auch gute Früchte tragen.[6] Endlich kann aber auch die wahre Staatskunst, deren Aufgabe es ist, die Menschen zu ihrem natürlichen Ziele der Glückseligkeit zu führen, nicht ohne Philosophie bestehen, weil nur die darüber Auskunft geben kann, was den Menschen wahrhaft glücklich zu machen imstande ist.[7]

Charakteristisch für die Dialoge Phaidros, Kratylos, Symposion und Euthydemos ist die Hochstimmung, in der sie geschrieben sind. Die großartige Plastik und die nicht ohne Humor erwähnte poetische Sprache des Phaidros (238 e f., 241 c: *οὐκ ᾔθου, ὦ μακάριε, ὅτι*

[1] Im Phaidros. [2] Im Euthydem.

[3] Phaidr. 261 a; Euthyd. 282 b ff., 288 d, 292 b, 306 b. — Der Euthydemos ist der eigentliche Protreptikos, indem er von der nun gewonnenen Höhe platonischer Weltanschauung aus die läppische Eristik der jüngeren Sophisten überlegen geißelt und ihr sowie jedem Verächter der Philosophie gegenüber deren Notwendigkeit sowohl indirekt als auch direkt immer wieder betont.

[4] Phaidr. 249 a.

[5] Phaidr. 261 a. Darin liegt eine erhebliche Erweiterung des traditionellen Gebiets der Rhetorik.

[6] Phaidr. 261 e ff., 265 d f., 271 a ff., 276 e f. Hier die zusammenfassende Bestimmung in den Worten: *ὅταν τις τῇ διαλεκτικῇ τέχνῃ χρώμενος, λαβὼν ψυχὴν προσήκουσαν, φυτεύῃ τε καὶ σπείρῃ μετ' ἐπιστήμης λόγους.*

[7] Euthyd. 281 e f., 292 b. — Uebrigens ist zu beachten, daß die Ausführungen des Kleinias über die *στρατηγική*, die er als species der *θηρευτική* betrachtet, und die weitere Diärese der *τέχναι* in *ποιητικαὶ* und *θηρευτικαί* (290 b ff.) einerseits eine Anwendung der logischen Forderungen des Phaidros und andrerseits schon eine kleine Vorübung bilden auf die Methode der Klassifikation, die Platon später im Sophistes und Politikos angewendet hat.

ἤδη ἔπη φθέγγομαι, ἀλλ' οὐκέτι διθυράμβους;) und das Hohelied des Ruhmes, als das sich das Symposion darstellt, sind aus derselben seelischen Verfassung heraus entstanden wie die übermütige Abfertigung der Sophisten im Euthydemos (z. B. 303a) und die nicht minder spöttische Erledigung der herakliteisierenden Etymologien im Kratylos (z. B. 396d f., 399a, 428d). Sie erklärt sich aus der tiefen Befriedigung, die Platon über die glücklich gefundene Lösung des Tugendwissensproblems empfand, und aus seiner noch immer lebhaften ästhetischen Neigung, wie sie im Vorherrschen der Idee der Schönheit zum Ausdruck kommt. Der Stimmung nach hat der kleinere Hippias Aehnlichkeit mit diesen Dialogen, der auch von mancher Seite ihnen zugerechnet wird. Dasselbe gilt für den 387/6 verfaßten Menexenos, der indessen für Platons Philosophie ohne Bedeutung ist. Doch würde er in dem Falle erhebliche Beachtung verdienen, wenn Platon hier wirklich, wie WILAMOWITZ-MOELLENDORFF (Platon I 265, 422, II 142) meint, auch den Versuch gemacht haben sollte, auf die praktische Politik Einfluß zu gewinnen.

Platons Interesse gehörte in dieser Zeit ganz allein dem ethischen Problem. Es sollte im Kampfe mit der Sophistik die Lebensweise gefunden werden, die den Menschen sein natürliches Ziel, die Glückseligkeit, zu verschaffen imstande war. Aber sein Denken bezog sich in letzter Linie nicht so sehr auf den einzelnen als auf die im Staate zusammengeschlossene Gemeinschaft. Als Grieche und Sokratesschüler und vermöge seiner ganz besonders starken politisch-reformatorischen Neigung faßte er mehr das Menschenleben im großen Ganzen als in seiner individuellen Isolierung ins Auge. Wie er in seiner Ideenlehre eine gewisse Geringschätzung des sinnlichen Einzeldings gegenüber dem geistigen Allgemeinwesen an den Tag legt,[1] so entwirft er in der Ethik nicht sowohl das Ideal des Individuums als vielmehr dasjenige der Gattung, schildert weniger den vollkommenen Menschen als die vollkommene Gesellschaft. Seine Ethik ist ihrer eigensten Tendenz nach Sozialethik. Nicht um das Glück des einzelnen handelt es sich, sondern um dasjenige der Gesamtheit:[2] und dieses ist nur zu erreichen in dem vollkommenen Staate. Daher vollendet sich Platons Ethik in seiner Lehre vom Idealstaat.

K. F. HERMANN, Die historischen Elemente des plat. Idealstaates (Ges. Abh., Gött. 1849, S. 132 ff.). — ED. ZELLER, Der plat. Staat in seiner Bedeutung für die Folgezeit (Vortr. u. Abh. I 62 ff.). — C. NOHLE, Die Staatslehre Platons in ihrer geschichtl. Entwicklung (Jena 1880). — R. PÖHLMANN, Gesch. d. antiken Kommunismus usw. I (Münch. 1893, S. 269 ff., 2. Aufl. u. d. Tit.: Gesch. der soz. Frage u. des Sozial. i. d. ant. Welt, Münch. 1912, II S. 10 ff.). — R. SCHÖBER, Das Staatsideal Platos (Progr. Elb. 1901). — E. BARKER, Political thought of Pl. and Aristotle (Lond. 1906). — P. WENDLAND, Entwicklung u. Motive der plat. Staatslehre (Preuß. Jbb. 136, 1909, S. 193 ff.). — C. RITTER, Die pol. Grundansch. Pl. dargest. i. Anschl. an d. Politeia (Phil. 68 (1909) S. 229 ff.) — R. STÜBE, Pl. als politisch-pädagogischer Denker (Arch. 23, 1910, S. 53 ff.).

Ihre charakteristische Ausbildung erhält seine Staatslehre aber ebenso wie seine Tugendlehre durch die Dreiteilung der Seele. Während seine ersten Dialoge sich bemühten, die einzelnen Tugenden auf das sokratische Wissen zurückzuführen, gehen die späteren auf eine individuellere Fassung und gegenseitige Abgrenzung der besonderen Tugenden aus, freilich ohne die prinzipielle Einheit aller Tugenden und ihren intellektualistischen Charakter

[1] Das zeigt sich in der auf diesem Gegensatz beruhenden Unterscheidung eines ἧττον und μᾶλλον ὄν (Politeia 585c f.).

[2] Am eindringlichsten ist dies im Eingang des 4. Buchs der Politeia ausgesprochen, wo Sokrates den Einwurf des Adeimantos, daß bei diesem Leben der Wächter jedes persönliche Lebensglück dahinfalle, niederschlägt mit den Worten: οὐ μὲν πρὸς τοῦτο βλέποντες τὴν πόλιν οἰκίζομεν ὅπως ἔν τι ἡμῖν ἔθνος ἔσται διαφερόντως εὐδαιμον, ἀλλ' ὅπως ὅτι μάλιστα ὅλη ἡ πόλις (420b). — Auch die Philosophen übrigens — von denen später die Rede ist — leisten dadurch, daß sie sich zu Herrschern hergeben, Verzicht auf persönliches Glück, da ihnen ein zurückgezogenes, lediglich der Forschung und Meditation gewidmetes Leben an sich weit mehr zusagen würde (519 ff.). — Vgl. bes. die schöne Ausführung von P. WENDLAND (a. a. O. — s. oben — S. 202 ff.).

aufzugeben. Jedoch der Blick ins wirkliche Leben, der für ihn besonders bei dem Entwurf seines Staatsideals geboten war, zeigte ihm, daß die Menge der Menschen niemals imstande sei, sich die volle, einheitliche und zentrale, d. h. die philosophische Tugend zu erwerben. Er fand, daß bei den meisten der niederste Trieb der Seele, der nach Gelderwerb und Sinnengenuß, überwiege, daß eine kleinere Zahl von den edleren Regungen des Ehr- und Wehrtriebs beherrscht sei und nur eine verschwindende Minderheit das Bedürfnis der denkenden Betrachtung der Dinge und der vernünftigen Rechtfertigung des Handelns vor sich selbst, kurz das Bedürfnis eines philosophischen Lebens besitze. So ergab sich ihm eine Einteilung der Menschen nach Analogie der drei Seelenteile in *φιλοχρήματοι*, *φιλότιμοι* und *φιλόσοφοι*. Ihre volle Bedeutung erhalten aber diese drei Typen erst im Zusammenhang des Staates, und auch der wahre Sinn der Tugenden, von denen Platon mit Rücksicht auf sie spricht, kommt erst hier zum Vorschein.[1]

Da der natürliche Ursprung der Staaten nach Platons Ansicht darin besteht, daß kein Mensch Autarkie besitzt, sondern jeder zur Befriedigung seiner vielen Bedürfnisse auf andere seinesgleichen angewiesen ist,[2] so ist die Aufgabe des Staates überall dieselbe: das gemeinsame Leben der Menschen so einzurichten, daß alle glückselig werden. Diese Aufgabe ist aber nur dadurch zu erfüllen, daß die ganzen Lebensverhältnisse der Gesellschaft nach den Prinzipien der sittlichen Bestimmung des Menschen geordnet werden. Wie die Seele des einzelnen, so zerfällt deshalb der rechte Staat in drei gesonderte Teile, den Nährstand, den Wehrstand und den Lehrstand. Die große Masse der Bürger (*δῆμος*; *γεωργοὶ καὶ δημιουργοί*) [dem *ἐπιθυμητικὸν* oder *φιλοχρήματον* entsprechend] ist in ihrer aus den sinnlichen Begierden entspringenden Sorge um die alltäglichen Bedürfnisse mit der Beschaffung der materiellen Grundlagen des gesellschaftlichen Lebens betraut; die Krieger und Beamten (*ἐπίκουροι*, *φύλακες*) [dem *θυμοειδὲς* entsprechend] haben in selbstloser Pflichterfüllung den Bestand des Staates nach außen durch Abwehr der Feinde und nach innen durch Ausführung der Gesetze zu wahren; die Herrscher endlich (*ἄρχοντες* oder *φύλακες κ. ε.*) [dem *λογιστικὸν* oder *ἡγεμονικὸν* entsprechend] bestimmen nach ihrer Einsicht die Gesetzgebung und die Grundsätze der Verwaltung. Die Vollkommenheit aber des ganzen Staates sind die vier Kardinaltugenden, die sich in jener Zeit in den ethischen Erörterungen einbürgerten: die Weisheit, Tapferkeit, Mäßigkeit und Gerechtigkeit. Weise ist er vermöge der Beschaffenheit der Herrscher, die mit ihrer Einsicht für das Ganze sorgen; tapfer vermöge der Beschaffenheit der Krieger, die in allen Lagen die ihnen durch die Erziehung mitgeteilten richtigen Vorstellungen über das, was zu fürchten ist und was nicht, be-

[1] Phaidon 68a, Politeia 435e u. ö. — Da jeder einzelne Mensch die drei Seelenteile in sich vereinigt, so ist natürlich die Gleichsetzung einer ganzen Klasse von Menschen mit einem einzelnen Seelenteil nur a parte potiori zu verstehen. (Vgl. Windelband, Platon S. 135 ff.: „So scheiden sich die Menschen je nach dem Maße, wie ihr Streben auf eines der drei großen Güter gerichtet ist: Weisheit, Ehre und Geld; sie sind *φιλόσοφοι* oder *φιλότιμοι* odor *φιλοχρήματοι*. Es sind Charaktertypen, die Platon im Auge hat.")

[2] Hierin vermutet Sh. O. Dickerman (De argum. quibusdam apud Xenoph., Plat., Aristot. obviis e structura hominis et animal. petitis, Hal. 1909) eine Rekapitulation von Protagoras' Staatslehre, aus der sich dann die Behauptung des Aristoxenos (Vors. fr. 74 B 5). erklären würde, Pl. *πολ. πᾶσαν σχεδὸν ἐν τοῖς Πρωταγόρου γεγράφθαι Ἀντιλογικοῖς.*

wahren und betätigen. Besonnenheit und Gerechtigkeit aber kommen nach Platons Ansicht nicht mehr einem bestimmten Stande zu, sondern betreffen sie alle zusammen. Und zwar besteht die Besonnenheit darin, daß sie alle drei darin miteinander übereinstimmen, daß die Besseren regieren und die Schlechteren regiert werden sollen, während er die Gerechtigkeit in der Beschränkung jedes Standes auf die ihm eigentümliche Aufgabe findet.[1] Die besondere Bedeutung der Gerechtigkeit aber sieht Platon darin, daß sie erst den anderen Tugenden die Möglichkeit verschafft, im Staate aufzutreten und sich in ihm zu erhalten.[2]

Die Verfassung des platonischen Idealstaates ist daher eine Aristokratie im eigensten Sinne des Wortes, eine Herrschaft der Besten, d. h. der Wissenden und Tugendhaften. Sie legt alle Gesetzgebung und alle Bestimmung des gemeinsamen Lebens in die Hand des Standes der wissenschaftlich Gebildeten (*φιλόσοφοι*);[3] seine Befehle praktisch durchzuführen und damit den Staat nach innen und nach außen zu verwirklichen und zu erhalten, ist die Aufgabe des zweiten Standes, während die große Masse zu arbeiten und zu gehorchen hat.

Da aber der letzte Zweck des Staates nach Platon nicht in der Sicherung irgendwelchen äußeren Nutzens besteht, sondern in der Tugend seiner Bürger, so verlangt der Philosoph (mit Überbietung des politischen Prinzips der Griechen) von dem Individuum, daß es ganz in dem Staat aufgehe, und vom Staate, daß er das gesamte Leben seiner Bürger umfasse und bestimme. Die Ausführung, welche dieser Gedanke in den gesellschaftlichen Einrichtungen der *Πολιτεία* findet, beschränkt sich jedoch auf die beiden höheren Stände, welche unter dem Namen der „Wächter" (*φύλακες*) zusammengefaßt werden. Für die Masse des *δῆμος* gibt es keine auf Wissen beruhende, sondern nur die gewöhnliche Tugend des Herkommens, welche durch strenge Handhabung der Gesetze erzwungen und durch utilistische Überlegungen erhalten wird.[4] Den dritten Stand überläßt deshalb die platonische Staatslehre sich selbst: in dem Bestreben nach Besitz hat er den sinnlichen Grundtrieb seiner Tätigkeit, und er leistet das Seinige, wenn er durch Arbeit die materielle Grundlage des Staatslebens schafft und der Leitung durch die Wächter sich fügt.[5] Das Leben der letzteren aber soll von der Geburt an, ja schon vorher, durch den Staat geregelt werden. Durchdrungen von der Wichtigkeit der Zeugung, will Platon die Ehe nicht der Willkür der Individuen

[1] Es ist nicht richtig, die Besonnenheit als Tugend des *δῆμος* aufzufassen. Der unterste Stand besitzt für Pl. gar keine eigene Tugend. Darum bezeichnet er auch Besonnenheit u. Gerechtigkeit zusammen als *πολιτικὴ ἀρετή* (vgl. Symp. 209a, Phaid. 82b). [2] Polit. 433b.

[3] So ist der berühmte Satz (Politeia 473d, vgl. ep. 7 p. 326b) aufzufassen, es werde der Leiden der Menschheit kein Ende sein, ehe nicht entweder die Philosophen herrschen oder die Herrscher philosophieren.

[4] Im strengen Sinn besitzen natürlich auch die Vertreter des Wehrstandes keine Tugend, weil ihnen das wahre, philosophische Wissen abgeht: die Erziehung, die sie erhalten, bewirkt nur eben, daß ihr Temperament, anstatt in Roheit und Streitsucht auszuarten, zur ritterlichen Tapferkeit wird (410d: *ὀρθῶς τραφὲν ἀνδρεῖον ἂν εἴη*). Auch bei diesem zweiten Stand, wie noch weit mehr beim dritten, bleibt es unklar, woher ihnen die Selbstbescheidung kommen soll, die sie zur willigen Unterordnung unter die Herrschenden und zur Zufriedenheit mit ihrem Lose befähigt. Platon hat offenbar die Macht der disziplinierten Seelenleitung überschätzt und die unberechenbaren Tiefen der einzelnen Menschenseele verkannt (vgl. P. Natorp, Platon S. 146 ff.).

[5] Vgl. übrigens C. Ritter, Die polit. Grundanschauungen Platons (Philol. 68, 1909, S. 234 u. 258).

überlassen, sondern bestimmt, daß die Staatslenker durch passende Auswahl für die richtige Beschaffenheit der folgenden Generation sorgen sollen.[1] Die Erziehung der Jugend aber soll ebenfalls in ihrer ganzen Ausdehnung dem Staate gehören: sie steigt, indem sie gleichmäßig auf die leibliche wie auf die geistige Ausbildung gerichtet ist, hinsichtlich der letzteren von einer geläuterten Märchen- und Mythenerzählung durch den Elementarunterricht zur Dichtung und Musik, um zunächst jene Liebe zum Schönen zu erwecken, die für Platon die Voraussetzung alles höheren Strebens und aller höheren Bildung ist.[2] Diese selbst erhält nun aber eine von Platons bisherigen Ausführungen völlig abweichende Gestalt. In der Politeia tritt z. T. als Ergänzung, für das vorgeschrittenere Alter aber als völliger Ersatz der ästhetischen Bildung der früheren Dialoge die mathematisch-logische Bildung auf den Plan. Das hängt mit einer tiefgreifenden Wandlung in Platons methodischer Anschauung sowohl als auch in seiner Auffassung der Ideen zusammen, in deren Erkenntnis die Bildung ihren Abschluß finden sollte.

Es liegt auf der Hand, daß sich in dem Augenblicke, wo Platon die Ideenlehre zur Grundlage einer allgemeinen Staatserziehung machen wollte, die Unzulänglichkeit der erotischen Methode herausstellen mußte. Die war wohl ein Mittel, im engen Kreise von Gleichgesinnten und im vertrauten Umgange mit wenigen zum Ziele zu kommen, konnte aber für die öffentliche Erziehung um so weniger in Betracht kommen, je mehr diese Erziehung als Basis eines objektiven Wertes dienen sollte. Für die Fundierung des Staates bedurfte es einer allgemein anwendbaren und zugleich rationaleren Methode, als es die Erotik war.

42. Der Versuch, die Philosophie zum Gegenstand eines öffentlichen Unterrichts zu machen,[3] hat Platon zunächst an die Stelle der erotisch-ästhetischen Methode, in der er bisher den Weg zur Erkenntnis der Ideen sah, ein nüchterneres Verfahren setzen lassen. Nicht die Hinwendung zu den Schönheiten der irdischen Welt, sondern die möglichst weitgehende Loslösung von ihr und die Zurückziehung der Seele auf sich selbst und auf ihr reines Denken erscheint ihm jetzt als der Pfad, der zu den Ideen führt.[4] An die Stelle der Ästhetik tritt die Mathematik als diejenige Wissenschaft, die den Geist vom Sinnlich-Anschaulichen abzieht und ihn die Fähigkeit des reinen Denkens lehrt.[5] Aber von dem Gedanken aus, daß die Sehnsucht der Seele nach den Ideen wenigstens ihre volle Befriedigung erst im Jenseits finden kann, gilt Platon das Leben des Philosophen jetzt geradezu als ein Streben nach dem Tode, als eine Reinigung der Seele von den Schlacken des sinnlichen Daseins. Im Leibe befindet sich die Seele wie in einem Kerker, aus dem sie allein durch Wissen und Tugend sich zu befreien vermag.[6]

Diese Ansicht mit ihrer ausgesprochen religiösen Färbung ist weder aus

---

[1] Politeia 457 ff.

[2] Ib. 403 c.

[3] Politeia 497 e ff.

[4] Phaidon 79 d: *ὅταν δέ γε αὐτὴ καθ' αὑτὴν σκοπῇ, ἐκεῖσε οἴχεται εἰς τὸ καθαρόν τε καὶ ἀεὶ ὂν κτλ. . . . καὶ τοῦτο αὐτῆς τὸ πάθημα φρόνησις καλεῖται.* Die *φρόνησις* ist an die Stelle der *μανία* des Phaidros getreten, auf sie wendet der Phaidon (69 c f.) die orphischen Termini an, die der Phaidros auf die *μανία* bezogen hat.

[5] Vgl. Politeia 509 d ff., 522 c ff.

[6] Phaid. 64 ff. — Dem Inhalt nach dem Phaidon nahe verwandt, doch ganz anders gefärbt und bei allem Ernst zugleich humorvoll ist die berühmte Schilderung des Philosophen im Theaitetos (172 ff.), wie er als ein Fremdling durch dieses Leben geht, weil alles das, was der Menge groß und begehrenswert dünkt und worin ihr Dichten und Trachten aufgeht, ihn nicht interessiert, da sein Geist nach Höherem strebt. Diese Gegenüberstellung des Philosophen und des Weltmenschen mit ihrem sichtlich freieren und weniger tragischen Ton spricht zugleich deutlich dafür, daß der Theaitetos später als der Phaidon abgefaßt ist.

dem Einfluß des Sokrates zu erklären, noch hängt sie unmittelbar mit der platonischen Ideenlehre zusammen, sondern sie weist deutlich auf die zunehmende Bedeutung der zweiten, theologischen Strömung hin, welche Platon schon im Menon nahegetreten war und in seinem Geiste mit seiner wissenschaftlichen Metaphysik zu jener merkwürdigen Einheit verschmolz, die seine eigenartige Persönlichkeit ausmacht. Es sind die Dogmen der orphischen und dionysischen Religion, die in den Kreisen der Orphiker und Pythagoreer längst lebendigen Vorstellungen von der göttlichen Natur der Seele, von ihrer Befleckung durch die Sinnlichkeit, ihrer Reinigung und Entsühnung durch Askese, die Lehren von der Seelenwanderung, dem Totengericht und der Unsterblichkeit, welche Platon sich innerlich angeeignet hat und welche er nun wissenschaftlich zu begründen und in den Rahmen seiner Ideenlehre zu fassen sich bemüht. Das gilt besonders von der Unsterblichkeit der Seele. Um deren Sicherung kümmert er sich nun mehr als je zuvor. Die Präexistenz der Seele zunächst beweist er mit dem alten und wie er auf die Natur hinweisend behauptet überall bestätigten Satze vom Werden aus Gegensätzen, während er sich für ihre Vernünftigkeit in diesem Zustande auf seine Lehre vom Lernen als Wiedererinnerung beruft. Ihre Postexistenz aber stützt er einmal auf ihre Einfachheit und Unzusammengesetztheit, durch die sie den Ideen verwandt[1] auch ihres auszeichnenden Merkmals, der Ewigkeit, teilhaftig wird, und außerdem auf ihre für sie wesentliche Verbindung mit der Idee des Lebens.

Im Zusammenhange der Unsterblichkeitsbeweise[2] stellt sich nun aber auch das so lange zurückgedrängte Problem der Naturphilosophie wieder ein, und in Verbindung damit vollzieht sich die Ausgestaltung der Ideenlehre. Die Behandlung dieses Problems zeigt Platon mitten im Ringen um eine Auswertung seiner philosophischen Überzeugungen für eine Welterklärung, in dem ihm schließlich sein überwiegendes ethisches Interesse die Pfade weist. Denn den ziemlich platten Versuch, die Ideenlehre, die sicherste Hypothese, wie er sie hier bezeichnet,[2] dadurch für die Naturerklärung fruchtbar zu machen, daß er von einem Kommen und Gehen der Ideen an den Dingen spricht, bezeichnet er selbst als eine bloße Verlegenheitsauskunft[3] und stellt ihm als die ihm eigentlich am Herzen liegende Weltanschauung die zu einer konsequenten Teleologie fortgebildete Lehre des Anaxagoras gegenüber, die in aller Materie und allem Mechanismus nur die conditio sine qua non alles natürlichen Seins und Geschehens,[4] seine wahre Ursache aber in schroffstem Gegensatze zu aller mechanistischen Naturerklärung in der Vernunft sehen wollte. Die sollte alles einzelne nach dem für es Besten und das Ganze nach dem für alles gemeinsamen Guten ordnen.[5] Mit diesem Gedanken aber wurde ihm insofern eine Änderung der Ideenlehre nahegelegt, als jetzt an Stelle des Schönen das Gute in den Vordergrund trat und das für alles Beste sich zugleich über alle andern Ideen erhob. An die Stelle der bisher stets als koordiniert angenommenen Ideen tritt nunmehr

[1] Phaid. 79b ff.: (*ψυχή*) *ὡς συγγενὴς οὖσα αὐτοῦ* (sc. *τοῦ ἀεὶ ὄντος καὶ ἀθανάτου κτλ.*), vgl. 80b: *τῷ μὲν θείῳ καὶ ἀθανάτῳ . . . ὁμοιότατον εἶναι ψυχήν.* [2] Phaid. 100a, 101d.

[3] Phaid. 99d. — Der Versuch ist doch nicht ohne Bedeutung, weil Pl. bei dieser Gelegenheit auf die Verbindung der Ideen aufmerksam wird (102d ff.).

[4] Phaid. 99b: *ἐκεῖνο, ἄνευ οὗ τὸ αἴτιον οὐκ ἄν ποτ' εἴη αἴτιον.* [5] Phaid. 97c ff.

eine Über- und Unterordnung derselben, die in der Idee des für alles Besten, kurz in der Idee des Guten, als des höchsten Prinzips alles Seins und Werdens, das als solches über allem, auch noch über der höchsten Disjunktion Sein und Erkennen steht, ihren krönenden Abschluß findet.[1] Dieses System von Ideen war aber nach Platons Überzeugung nur für eine dialektische Betrachtung zu erfassen, die durch die Beschäftigung mit der Mathematik, die von gewissen Voraussetzungen (*ὑποθέσεις*) aus zu den Konsequenzen abwärts geht, indem sie das sinnlich Wahrnehmbare als Bild des reinen Gedankens benutzt, vorbereitet war, aber im Gegensatz zur Mathematik von den wirklich nur als Voraussetzungen, als Brücken zur wahren Erkenntnis betrachteten *ὑποθέσεις* aufwärts zur *ἀρχή*, zum voraussetzungslosen Prinzip geht, es in Rede und Gegenrede zu sichern sucht und dann von hier aus auf dem Wege des reinen, unsinnlichen Denkens durch Disjunktion oder Zerteilung der Begriffe wieder herabsteigt.[2] Darum fordert er nun die Ergänzung des herkömmlichen Unterrichts in Dichtung und Musik durch mathematische Disziplinen und weiterhin für das fortgeschrittenere Alter die Beschäftigung mit der Philosophie[3] in seinem Sinne bis zur Erkenntnis der Idee des Guten. Denn nur, wer die Idee des Guten erfaßt hat, ist imstande, stets recht zu handeln und als Gesetzgeber die irdischen Verhältnisse nach dem überirdischen Vorbilde zu regeln.[4] An den verschiedenen Stufen dieser für alle Zöglinge der beiden höheren Stände zunächst gleichen Erziehung werden aber von der Staatsleitung diejenigen ausgeschieden, welche nach Anlage und Entwicklung für die höheren Aufgaben sich nicht mehr eignen: aus ihnen bilden sich die verschiedenen Abstufungen des Krieger- und Beamtenstandes; und nach diesen Aussiebungen bleibt schließlich die Elite zurück, die in den Stand der Archonten einrückt, um nun sich bald der Förderung der Wissenschaft, bald der Leitung des Staates zu widmen. Dabei bilden die beiden höheren Stände eine große Familie; hier soll auf jede Art des Privatbesitzes verzichtet werden,[5] für ihre äußeren Bedürfnisse ist durch die Staatsmittel gesorgt, welche der dritte Stand aufbringt.

---

[1] Politeia 508 e ff., 517 b f., 532 c: *τὸ ἄριστον ἐν τοῖς οὖσι.*

[2] Die Hauptstelle für diese Unterscheidung der logischen Methoden ist Politeia 510 b ff., vgl. 533 a ff., Phaid. 107 b, 101 d. — Vgl. dazu P. Natorp, Platos Ideenlehre S. 187 ff. — Natorp hat diesen platonischen Begriff der *ὑπόθεσις* besonders stark betont und eindringend erläutert, freilich andrerseits entschieden allzu modern gedeutet und seine Bedeutung überschätzt. Ueberhaupt ist der Sinn dieses Ausdrucks keineswegs immer klar und eindeutig, vielmehr sind folgende drei Bedeutungen zu unterscheiden: 1. Bei der Lösung mathematischer Aufgaben ist diese hypothetische Methode nichts anderes, als was wir Analysis nennen, die vorläufige Annahme des fertigen Resultats, aus welcher dann gewisse Konsequenzen abgeleitet werden, die einen Weg zur Lösung zeigen. Dies ist überhaupt die Methode der exakten Wissenschaft, die in der älteren Akademie zu einem fruchtbaren Prinzip der Naturforschung ausgebildet worden ist (vgl. S. 151). 2. Die hypothetische Begriffserörterung im eristischen oder eleatischen Sinn, wie sie besonders im Dialog Parmenides geübt wird, wodurch irgendeine Theso durch anscheinend bündige Schlüsse ad absurdum geführt wird. 3. Die spekulative, Politeia 510 beschriebene Methode, vermöge welcher ohne Zuhilfenahme der Erfahrung, aber mit der ernsthaften Absicht, Erkenntnis zu gewinnen, zu den letzten voraussetzungslosen Prinzipien aufgestiegen wird, durch welche die *ὑποθέσεις* dann gewissermaßen nachträglich ihre Bestätigung erhalten.

[3] Politeia 497 e ff. — Hier betont Pl., daß die Philosophie nicht, wie man allgemein annehme, Sache der Jugend sei, sondern mit Erfolg erst getrieben werden könne *προϊούσης τῆς ἡλικίας, ἐν ᾗ ἡ ψυχὴ τελειοῦσθαι ἄρχεται* (498 b).

[4] Politeia 517 c, vgl. 484 c f., 487 a.

[5] Ibid. 416 b.

Hier erst erklärt sich die Stellung, welche der Philosoph der Mathematik im Zusammenhange seiner Erkenntnislehre anweist: auch die Mathematik ist eine Erkenntnis nicht des Werdenden, sondern des Bleibenden. Aber ihre Objekte, insbesondere die geometrischen, haben doch etwas Sinnliches an sich, was sie von den Ideen unterscheidet. Die mathematischen Gebilde sind also das Mittelglied zwischen den Ideen und den wahrnehmbaren Körpern, sie sind wie die ersteren ewig, unentstanden und unvergänglich und deshalb Gegenstand einer Vernunfterkenntnis; aber sie sind nicht so „rein", so völlig immateriell wie die Ideen selbst. Die Mathematik gehört daher, nach der schematisierenden Darstellung der Republik (509 ff., 523 ff.), nicht zur δόξα (der Erkenntnis der γένεσις), sondern zur νόησις (der Erkenntnis der οὐσία), ist aber innerhalb der letzteren als διάνοια von der eigentlichen ἐπιστήμη, der Erkenntnis der reinen οὐσία, zu trennen: wie sie denn auch in der Erziehung des Idealstaates als höchste Vorstufe — aber doch eben nur als solche — zur Philosophie erscheint. — Ueber Platon als Mathematiker siehe, außer den Darstellungen der Geschichte der Mathematik (Mor. Cantor, P. Tannery, Max Simon, Edm. Hoppe u. a.), namentlich B. Rothlauf, Die Mathematik zu Pl.s Zeiten und seine Beziehungen zu ihr (Diss. Jena 1878). — H. Usener, Organisation der wissenschaftl. Arbeit (PrJbb. 53, 1884, S. 12 ff. — Gaston Milhaud, Les philosophes géomètres de la Grèce. Platon et ses prédécesseurs, Par. 1900. — G. Rodier, Les mathématiques et la dialectique dans le système de Platon (Arch. 15 (1902) S. 479 ff.).

Der Staat soll somit nach Platon eine Erziehungsanstalt für die Gesellschaft sein: der höchste Zweck ist, den Menschen vom sinnlichen zum übersinnlichen, vom irdischen zum göttlichen Leben vorzubereiten. Es ist durchweg das sittliche Ideal, welches dem Philosophen in der konsequenten Ausmalung des „besten Staates" vorschwebt. Wie deshalb alle höheren Interessen des Menschen von dieser gesellschaftlichen Gemeinsamkeit des Lebens umspannt sein sollen, so will auch der Philosoph für den Staat nicht nur Erziehung und Wissenschaft, sondern auch Kunst und Religion monopolisieren. Nur diejenige Kunst soll zugelassen werden, welche ihre nachahmende Tätigkeit auf die Ideen und besonders auf diejenige des Guten richtet;[1] und wenn die griechische καλοκἀγαθία darin bestand, daß alles Schöne auch als gut galt, so wendet Platon ihren Sinn dahin um, daß wahrhaft schön nur das Gute sei. Ebenso nimmt der Idealstaat zwar im allgemeinen die Mythen und den Kultus der griechischen Staatsreligion als erzieherisches Mittel für den dritten und teilweise (namentlich in der Kindheit) auch für den zweiten Stand[2] auf: aber er verbannt aus den Mythen alles Unmoralische und Zweideutige und läßt sie nur als bildliche Darstellungen ethischer Wahrheiten zu. Die Philosophen aber haben ihre Religion in der Wissenschaft und der Tugend, deren höchstes Ziel die Verähnlichung mit der Idee des Guten, der Gottheit (ὁμοίωσις θεῷ),[3] ist.

Platon hat seine πόλις nicht als phantastische Utopie, sondern allen Ernstes als ein durchzuführendes Ideal gedacht.[4] Er verwendet deshalb im einzelnen, namentlich bei den gesellschaftlichen Einrichtungen, zahlreiche Züge aus der Wirklichkeit des griechischen Staatslebens, mit Vorliebe natürlich aus den strengeren und mehr aristokratischen Einrichtungen des dorischen Stammes; und wenn er auch überzeugt war, daß aus den bestehenden Zuständen heraus sein Ideal nur durch eine Radikalkur zu realisieren sei,[5] so glaubt er nicht minder, daß, wenn es gelänge, ihn zu schaffen, er nicht nur seine Bürger dauernd befriedigen, sondern auch gegen alle äußeren Angriffe sich stark und siegreich erweisen werde. In dem angefangenen Dialoge Kritias wollte der Philosoph diesen Gedanken ausführen: der Staat der Bildung sollte sich der Atlantis, dem Staat der äußeren Macht, überlegen zeigen. Eine Idealisierung der Perserkriege schwebte wohl dabei vor; die Schilderung der Atlantis bietet merkwürdige Aehnlichkeiten mit Einrichtungen der ehemaligen amerikanischen Kulturvölker. — Friedr. Kluge, De Platonis Critia (Halis 1909).

[1] Ibid. 313. 376 ff. 595 a ff.
[2] Ibid. 369 ff.
[3] Theait. 176 b, vgl. Politeia 613 b.
[4] Ibid. 379 a.
[5] Ibid. 540 d. Die Herrscher sollen alle Bürger, die über zehn Jahre alt sind, aufs Land schicken und die zurückbleibende Jugend in ihrem Sinne erziehen. Wie das aber ohne Gewalt (ep. VII p. 331 c f.) möglich sein soll, ist schwer einzusehen.

Der aristokratische Grundzug des platonischen Staates entspricht nicht nur der persönlichen Ueberzeugung Platons und seines großen Lehrers, sondern entwickelt sich notwendig aus dem Gedanken, daß die wissenschaftliche Bildung, in der die höchste Tugend des Menschen und seine einzige Berechtigung zur Staatsleitung (vgl. den Dialog Gorgias) besteht, immer nur sehr wenigen zuteil werden kann. Auch die Ausschließung aller materiellen Arbeit aus den beiden leitenden Ständen steht freilich mit dem allgemeinen Vorurteile der Griechen gegen das „Banausische" im Zusammenhang, rechtfertigt sich aber bei Platon durch die Ueberlegung, daß alle rechte Arbeit Liebe zur Sache voraussetzt oder mit sich bringt, und daß somit alles Handwerk die Seele zum Sinnlichen herabziehen und ihrer übersinnlichen Bestimmung entfremden muß. Dem gleichen Motiv entspringt der Ausschluß des Familienlebens und des Privatbesitzes. Es ist irreführend, hier von Kommunismus zu reden: die Weiber-, Kinder- und Gütergemeinschaft wird von Platon ausdrücklich auf die beiden höheren Stände beschränkt. Sie soll nicht etwa einen für alle gleichen Anspruch befriedigen (wie das bei den naturalistischen Forderungen des radikalen Kynismus der Fall war), sondern verhüten, daß irgendein Privatinteresse die Hingabe der Krieger und der Herrscher an das Staatswohl beeinträchtige. Sie ist ein Opfer, das der Idee des Guten gebracht wird.

In dieser restlosen Unterstellung des gesamten individuellen Lebens unter den Zweck des Ganzen besteht der spezifische Charakter der platonischen Ethik und zugleich ihre weit über die griechische Wirklichkeit hinausgreifende Tendenz. Der beginnenden Auflösung der hellenischen Kultur hält der Philosoph ein Idealbild staatlicher Gemeinsamkeit entgegen, das niemals wirklich gewesen war und das erst wirklich werden konnte, als der platonische Gedanke, daß alles Erdenleben Sinn und Wert nur habe als Erziehung für eine höhere übersinnliche Existenz, zur Herrschaft gelangt war. Insofern hat den platonischen Staat die mittelalterliche Hierarchie verwirklicht, indem sie an die Stelle der Philosophen die Priester setzte. Andere Momente des platonischen Ideals, z. B. die Herrschaft der wissenschaftlichen Bildung im Staatsleben, sind auch in den öffentlichen Zuständen der modernen Völker teilweise zur Verwirklichung gekommen.

Alex. Kapp, Pl.s Erziehungslehre als Pädagogik für den Einzelnen und als Staatspädagogik (Mind. 1833). — C. R. Volquardsen, Pl.s Idee des persönlichen Geistes und seine Lehren über Erziehung (Berl. 1860). — K. Benrath, Das pädagogische System Pl.s in seinen Hauptzügen (Diss. Jena 1871). — Anth. Mazarakis, Die plät. Pädagogik systematisch und kritisch dargestellt (Zür. 1900). — G. Dantu, L'éducation d'après Platon (Par. 1907). — W. Schroeder, Plat. Staatserziehung (Geestem. 1907). — Jegel, Pl.s Stellung zu Erziehungsfragen (Arch. 26 (1913) S. 405 ff.).

K. Justi, Die ästhetischen Elemente in der plat. Philosophie (Marb. 1860). — Jos. Reber, Pl. und die Poesie (Diss. Münch. 1864). — M. Sartorius, Pl. und die Malerei (Arch. 9, 1896, S. 123 ff.). — Fr. Stählin, Die Stellung der Poesie in der plat. Philosophie (Diss. Erl. 1901). — J. Walter, Gesch. der Aesthetik im Altertum (Lpz. 1893, S. 168 ff.).

F. Chr. Baur, Das Christliche des Platonismus (Tüb. 1837). — K. Urban, Pl.s Verhältnis zur griech. Volksreligion (Progr. Görl. 1871). — R. Holsten, Pl.s Ethik in ihrem Verh. zum griech. Volksglauben (Progr. Stett. 1899). — Ernst Bickel, Platonisches Gebetsleben (Arch. 21, 1908, S. 535 ff.). — C. Ritter, Pl.s Gedanken üb. Gott u. d. Verh. der Welt u. d. Menschen zu ihm (ArchfRw. 19, 1919, S. 233 ff.). — Cl. Baeumker, Der Platonismus im Mittelalter (Festrede Münch. 1916).

Die Nötigung, die Ideenlehre zum wichtigsten Unterrichtsgegenstande in der Erziehung der Herrscher zu machen, hat Platon von dem Enthusiasmus, den er mit ihr ursprünglich nach jeder Richtung hin verband, zu einer nüchterneren und verstandesmäßigeren Einstellung geführt. Ihr Ergebnis ist die Revision der Ideenlehre. Fünf Fragen sind es, mit denen er ihrer bisherigen Fassung gegenübertritt:[1] 1. die Frage, welche Begriffe zu den Ideen zu rechnen seien; 2. die, wie man sich das Teilhaben der Ideen an den Dingen zu denken habe; 3. die, wie man der Annahme unendlich vieler Ideen für jeden Begriff entgehen könne, zu der die Methode, das mehrerem Gemeinsame als Idee zu setzen, führen mußte;[2] 4. wie es möglich sein sollte, die im eleatischen Sinne als ruhend gedachten Ideen zu erkennen,

[1] Parm. 130 b ff.

[2] Der von dem Sophisten Polyxenos gemachte (vgl. Cl. Baeumker, Ueber d. Soph. P. in RhM. N. F. 34) Einwand des τρίτος ἄνθρωπος. Bei Aristoteles met. 990 b 17, 1059 b 8. — Vgl. zu diesem Einwurf L. Robin, La théor. plat. des idées etc. p. 70 ff.; H. Höffding, Bemerk. üb. d. plat. Dial. Parm. 16 ff.

wenn alles Erkanntwerden ein Leiden ist, und 5. wie es für den, der diese Ideen wirklich kennt, d. h. für Gott, möglich sei, sich um das Irdische zu kümmern. Der Versuch, diese Fragen zu beantworten, hat die Umgestaltung der Ideenlehre wesentlich herbeigeführt. —

In ihrem ersten Entwurfe kennt die zuletzt aus ethischen Motiven entstandene Lehre nur ethische Ideen: das Gerechte an sich, das Schöne an sich, das Gute an sich usw.[1]. Einer weiterblickenden Überlegung mußte sich aber der Gedanke aufdrängen, daß, wenn die Ideen hypostasierte Gattungsbegriffe sind, es so viele geben muß, als sich Gattungsbegriffe oder gemeinsame Namen für verschiedene Wahrnehmungsdinge vorfinden.[2] So kommt Platon dazu, jetzt Ideen von allem nur irgend Denkbaren, von Dingen, Eigenschaften und Verhältnissen, von Kunst- wie Naturprodukten, vom Guten ebenso wie vom Schlechten, vom Hohen wie vom Niedrigen anzunehmen.[3]

Im allgemeinen spricht die Reihenfolge der Dialoge für die Annahme, daß die ethisch-ästhetische Auffassung der Ideenwelt die ursprüngliche war. Eine Idee der Häßlichkeit paßt z. B. in die Dialoge der blühenden Ideenlehre schlechterdings nicht hinein, vielmehr ist dem Platon hier die Ideenwelt etwas inhaltlich durchaus Wertvolles (vgl. H. Raeder S. 302 ff.). Erst mit dem Auftreten des naturphilosophischen Problems kam Pl. dazu, in dieser übersinnlichen Welt auch die ontologischen Grundformen zu suchen, denen die Sinnenwelt des Werdens nachgebildet sei, und sah sich demgemäß genötigt, die ursprüngliche Fassung zu erweitern.

Was ferner die Bestimmung des Verhältnisses der Sinnendinge zu ihrer Idee angeht, so hatte Platon es zunächst durch den Begriff der Teilnahme (*μέθεξις*) oder der Gegenwart (*παρουσία*) begreiflich zu machen gesucht.[4] Durch jenen von den Einzeldingen aus: die Idee ist das in sich Einheitliche, sich ewig gleich Bleibende, woran die sinnlichen Dinge in ihrem Entstehen, Sichverändern und Vergehen nur abwechselnd teilhaben, und nur durch dieses Teilhaben an der Idee, dem wahrhaft Wirklichen, kommt auch den sinnlichen Einzeldingen ein gewisses Sein zu. Durch den Begriff der *παρουσία* dagegen von der Idee aus, welche gewissermaßen zum Einzelding hinzutritt und ihm dadurch seinen Bestand, seine Qualitäten, Maße und Beziehungen verleiht. Der Wechsel der Eigenschaften an den sinnlichen Dingen wird also auf ein Kommen und Gehen der Ideen zurückgeführt, vermöge dessen die Idee dem Einzelding bald beiwohnt, bald es wieder verläßt.[5]

Aber Platon war sich wohl von Anfang an über die Unbestimmtheit dieser Auffasung nicht im unklaren.[6] Und da sie ihn, wie die naturphilo-

[1] Wenn schon der Phaidon (100 b ff.) Ideen von Naturdingen u. a. und der zweite Teil des Staates (596 b) Ideen von Kunstprodukten kennt, so ist das, wenn der Parm. ihnen wirklich nachgefolgt ist, ein Zeichen dafür, daß Pl. in das hier formulierte Problem schon länger hineingeraten ist.

[2] Politeia 596.

[3] Die einzelnen Belege s. E. Zeller II³ 585 f. Aristoteles berichtet, daß Platon (in der späteren Zeit) Ideen nur noch von Naturdingen, nicht von Artefakten, Verneinungen und Relationen gelten ließ (Met. 1070 a 18).

[4] Symp. 211 b, Phaid. 100 c f.

[5] Die Art, wie der Phaidon dies ausführt (102 ff.), zeigt eine merkwürdige Analogie zu der in diesem Dialog auch sonst (s. unten) bedeutsamen Lehre des Anaxagoras. Wie bei diesem die Einzeldinge den Wechsel ihrer Eigenschaften dem Zutritt oder Austritt der qualitativ selbst unveränderlichen *χρήματα* verdanken sollten (§ 25), so tritt hier die Idee als Eigenschaft gebend und nehmend zu den Dingen hinzu (*προσγίγνεσθαι*) oder geht wieder fort, wobei von den einander ausschließenden Ideen die eine, welche einem Ding schon innewohnt, die andere nicht heranläßt. Diese Darstellung liegt wohl im wesentlichen der Herbartschen Auffassung der Ideen als „absoluter Qualitäten" und dem Kommen und Gehen derselben zugrunde.

[6] Vgl. Symp. 211 b, Phaid. 100 d: *ὅτι οὐκ ἄλλο τι ποιεῖ αὐτὸ καλὸν ἢ ἢ ἐκεῖνον τοῦ καλοῦ εἴτε παρουσία εἴτε κοινωνία εἴτε ⟨μετοχὴ⟩ ὅπῃ*

sophischen Erörterungen des Phaidon zeigen, in ihrer Konsequenz zur Aufhebung der von ihm aus ethischen Gründen, die für ihn immer die entscheidendsten gewesen sind, vollzogenen Trennung der Ideenwelt von der Welt des Werdens hätte führen müssen, so ließ er sie fallen, sobald er unter dem Einfluß der anaxagoreischen Teleologie eine bessere Lösung glaubte geben zu können.[1] Die Ideen gelten nun als Urbilder der Dinge, auf die hinblickend die Weltvernunft oder Gott die irdischen Dinge geschaffen hat.[2] An die Stelle der *μέθεξις* oder *παρουσία* tritt die *μίμησις*: die Ideen sind die Urbilder (*παραδείγματα*) und die irdischen Dinge die Abbilder (*εἰκόνες*, *εἴδωλα*).[3] Und eben darin besteht der geringere Grad von Realität, den die Körperwelt dem *ὄντως ὄν* gegenüber besitzt.

Mit dieser Auffassung war Platon zugleich eine Antwort auf die dritte Frage an die Hand gegeben. Der Schöpfer der Welt, der über allem Sein und Werden stehen sollte, galt ihm jetzt auch als der Schöpfer der Ideen und schuf, um nicht ins Unendliche zu geraten, für jede Gattung nur eine Idee.[4] —

Die Lösung der beiden anderen Fragen aber, die in dem Problem der Erkenntnis der Ideen ihre eigentliche Schwierigkeit haben, nötigen Platon zu einer tiefgehenden Änderung seiner bisherigen Auffassung. Er sieht ein, daß von einer Erkenntnis der Ideen nur gesprochen werden kann, wenn den Ideen Leiden oder Bewegung zukommt, wenn also das starre Sein, das er ihnen unter dem Eindruck des Eleatismus zugeschrieben hatte, fiel. Nur die Überwindung des Eleatismus konnte die Ideenlehre von den ihr anhaftenden erkenntnistheoretischen Schwierigkeiten befreien und damit zugleich die Möglichkeit der Philosophie retten.

Platon hat in dieser Situation seinen bisherigen Standpunkt einer gründlichen, bis auf seine letzte erkenntnistheoretische Voraussetzung hinabreichenden Prüfung unterzogen. Er hat mit aller Sorgfalt die Frage erwogen, ob er an der der ganzen Ideenlehre zugrunde liegenden Auffassung der Erkenntnis festhalten müsse oder ob sich ein anderer Weg zeige. Im Theaitetos[5] wird in einer eindringenden, spezifisch wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit andern philosophischen Theorien die letzte Möglichkeit in systematischem Fortgang ausgeschlossen. Der relativistischen Wahrnehmungstheorie des Protagoras und seiner Parteigänger[6] gegenüber wird vor allem darauf hingewiesen, daß jeder Sinn immer nur die ihm adäquate Qualität der Dinge zu liefern vermag, aber außerstande ist, die von den

δὴ καὶ ὅπως προογενομένη· οὐ γὰρ ἔτι τοῦτο διοχυρίζομαι, ἀλλ' ὅτι τῷ καλῷ πάντα τὰ καλὰ γίγνεται καλά. — Der Parm. 131 a ff. deckt die Hauptschwierigkeit der Theorie mit dem Problem, wie aus dem Einen Vieles werden könne, auf, indem er bemerkt, daß die eine Idee weder als ganze den vielen Dingen einwohnen könne, da sie dann „von sich selbst getrennt sein" müßte, noch auch teilweise, da sie dann der für sie wesentlichen Einheitlichkeit verlustig gehen würde.

[1] Vgl. S. 136.

[2] Politeia 511 b, Tim. 29 a f.

[3] Parm. 132 d: *τὰ μὲν εἴδη ταῦτα ὥσπερ παραδείγματα ἑστάναι ἐν τῇ φύσει, τὰ δὲ ἄλλα τούτους ἐοικέναι καὶ εἶναι ὁμοιώματα· καὶ ἡ μέθεξις αὕτη τοῖς ἄλλοις γίγνεσθαι τῶν εἰδῶν οὔκ ἄλλη τις ἢ εἰκασθῆναι αὐτοῖς.* Vgl. Polit. 597 e, Theait. 176 c, Tim. 29 a f., 92 b.

[4] Politeia 597 c f., vgl. Tim. 31 a.

[5] Der Theaitetos ist 369 oder etwas später verfaßt. Vgl. Eva Sachs, De Theait., Berol. 1914, S. 18 ff. Sein zeitliches Verhältnis zum Parmenides wird verschieden beurteilt. Nach 183 e scheint er ihm gefolgt zu sein. Sachlich gehören beide zusammen.

[6] Vgl. E. Stölzel, Gedankengang u. Anal. des Erkenntnisproblems im Pl. Th., Berl. 1908, S. 17. — Es ist interessant, daß Pl. (170 e ff.) auch den schon von Demokrit benutzten Hinweis auf die Selbstvernichtung des Homo-Mensura-Satzes verwendet.

Dingen gemeinsam geltenden Bestimmungen wie Wesen, Identität und Verschiedenheit, Einheit und Zweiheit, Ähnlichkeit und Unähnlichkeit, ja auch Schönheit und Häßlichkeit, Güte und Schlechtigkeit usw. zu erfassen. Und nur eine Erkenntnis, die das Wesen der Dinge ergreift, kann in Platons Augen als Wissen angesehen werden, das daher nur durch eine Tätigkeit der Seele selbst (Phaidon) gewonnen werden kann.[1] Gegen die dadurch angeregte Gleichsetzung des Wissens mit der richtigen Vorstellung aber wird wie schon früher der schwankende und unsichere Charakter der bloßen Meinung ausgespielt,[2] und endlich die hierdurch wiederum nahegelegte antisthenische Identifizierung der Erkenntnis mit der mit Erklärung verbundenen richtigen Vorstellung (*ἀληθὴς δόξα μετὰ λόγου*) durch den Nachweis abgewiesen, daß weder die Auffassung des *λόγος* als sprachlichen Ausdrucks des Gemeinten, noch auch die als Aufzählung der Bestandteile eines Dinges, noch auch die als Angabe seines unterscheidenden Merkmals diese Bestimmung von der richtigen Vorstellung zu unterscheiden vermag, und darum ebenfalls nicht imstande ist, das für das Wissen fundamentale Merkmal des Festseins zu ergeben.[3] Der positive Ertrag ist somit die Einsicht, daß im Interesse des Wissens und seiner Unterscheidung vom Meinen an der Ideenlehre festgehalten werden muß.[4] Dann aber erwies sich die Ablösung vom Eleatismus als unumgänglich, um so mehr, als die eleatische Denkweise mit ihrer Anerkennung allein des Seienden nicht nur jede Unterscheidung des Philosophen vom Sophisten und Politiker ausschloß, von denen jener als der Nachbildner trüglichen Scheins in Worten nur existieren konnte, wenn es ein Nichtseiendes, und dieser als der Nachbildner des wahren Seins in einer Gruppe von Menschen nur, wenn es ein für die Möglichkeit jeder Kunst lebenswichtiges wahrhaftes Werden gab,[5] sondern auch die ganze Philosophie unmöglich machte, deren Wesen Platon immer bewußter in einer die Verknüpfung des Seins voraussetzenden und ihr entsprechenden Verknüpfung von Begriffen fand.

Platon vollzieht diese Ablösung in der Weise, daß er bei aller Anerkennung der eleatischen Methode,[6] mit der sein eigenes Verfahren der hypothetischen Erörterung eine weitgehende Übereinstimmung aufwies, doch die Art und Weise, wie sie von den Eleaten angewandt worden war, zurück-

[1] Theait. 184b ff. [2] Theait. 187b ff.
[3] Theait. 201c ff., vgl. Politikos 309c.
[4] Der Sinn des Parmenides ist noch sehr umstritten. Die Fehlschlüsse desselben als bloße dialektische Scherze anzusehen (W. Eckert, Dial. Scherze in den früheren Gesprächen Pl.s, Erl. Diss. 1911), wird aber kaum jemand für berechtigt halten, der sich in die reichlich prekäre Lage einzufühlen vermag, in der sich Pl. damals befand. Um die Aufklärung der Bedeutung des Dialogs haben sich in neuester Zeit besonders H. Raeder und P. Natorp bemüht. Gegenüber der Annahme des letzteren, wonach die Angriffe des Parmenides nur gegen die mißverstandene Ideenlehre sich richten, betont Siegfr. Marck, übrigens ein Anhänger der Natorpschen Auffassung von der Methodenbedeutung der Idee, daß es sich wirklich um einen Kampf und eine Krisis in Platons eigenem Denken handle (Die platonische Ideenlehre in ihren Motiven, Münch. 1912, S. 83, vgl. A. Goedeckemeyer, Die Reihenfolge der Pl. Schriften, Arch. XXII (1909) S. 445). Parmenides, Sophistes und Politikos stellen eine in der Form pietätvolle (vgl. bes. Soph. 237a, 241d), in der Sache aber äußerst scharfe Absage an den Eleatismus dar, die seine noch lebenden Anhänger auch mit Worten nicht verschont (vgl. Soph. 259d).
[5] Vgl. Politik. 284 a f., 283 e ff., Soph. 236 c ff., 241 d, 268 c f. Politik. 283 e findet sich der beachtenswerte Ausdruck *ὄντως γιγνόμενον*, offenbar als Korrelat und Korrektur des *ὄντως ὄν* des Phaidros.
[6] Parm. 135 c ff.

weist. So wie sie sie handhaben, gerät sie, auf die sinnlichen Dinge angewandt, in Widerspruch mit der Erfahrung; denn ein Mensch ist vieles, sofern er aus mehreren Teilen besteht, und doch wiederum einer im Verhältnis zu andern.[1] Und auf die Ideen angewandt und zugleich ergänzt durch ihre Ausdehnung auch auf die einer Position (das Sein des Eins) entgegengesetzte Negation (das Nichtsein des Eins) führt sie sowohl für das Gesetzte selbst als auch für sein Gegenteil (das Nichteins) zu den allergrößten Antinomien.[2] Ihren Hauptfehler entdeckt Platon aber in der Verkennung der Relativität und Vieldeutigkeit der Begriffe von seiten der Eleaten. Nur weil sie nicht sahen, daß für die Prädikation auch die Beziehung in Frage kommt, in der das Subjekt betrachtet wird, und besonders hinsichtlich des Seinsbegriffes verkannten, daß er bald in substanziellem und bald in akzidentellem Sinne oder bald als Subjekt und bald als Prädikat benutzt werden kann,[3] konnten sie zu ihrem metaphysischen Grundsatze und allen daraus abgeleiteten Folgerungen gelangen. Erkennt man aber die Relativität der Prädizierung und die Vieldeutigkeit der Begriffe an, so ist damit nicht nur das Sein des Nichtseins als eines vom Sein Verschiedenen[4] und die Existenz eines „wahrhaften Werdens" und damit die Möglichkeit, den auf das wahre Sein bedachten Philosophen vom Sophisten und Staatsmann zu unterscheiden, gegeben, sondern auch die für die Philosophie grundsätzlich wichtige Voraussetzung einer Verknüpfung der Ideen[5] gewonnen, ohne die überhaupt alles Reden und Denken vom Seienden und über es ausgeschlossen wäre.[6] Und die genauere Untersuchung dieser Verknüpfung mit Hilfe der Einteilung weist Platon nunmehr der Philosophie als ihre wichtigste Tätigkeit zu, durch die allein sie zu einem vollen Einblick in das Reich des wahrhaft Seienden und seine Gliederung gelangen kann.[7] Die Verknüpfung selbst aber bezeichnet er als Urteil, dessen

[1] Parm. 128 e ff.

[2] Parm. 135 d ff. — Die Forderung der Erweiterung der Methode auf die Negationen usw. ist Platons Neuerung und zugleich ein wesentliches Hilfsmittel zur Erreichung seines Zweckes.

[3] Soph. 259 c f., 253 d, 256 a. Vgl. Wilamowitz-Moellendorff, Platon II 239.

[4] Soph. 258 d: *θάτερον*.

[5] *κοινωνία τῶν γενῶν* Soph. 257 a vgl. 253 b, e, 254 b. — Von einer *κοιν. τ. γ.* ist schon Politeia 476 a die Rede, aber nicht im Sinne der hier vom Soph. gemeinten, den philosophischen *λόγος* begründenden *κ. τ. γ.* für sich, sondern im alten Sinne der die Mannigfaltigkeit der Dinge begründenden *παρουσία* vieler Ideen an einem Dinge (vgl. Soph. 251 a f.).

[6] Soph. 259 e f. — Auch das Denken gilt ihm jetzt als ein *λόγος*, *ὃν αὐτὴ πρὸς αὑτὴν ἡ ψυχὴ διεξέρχεται* (Theait. 189 e).

[7] Soph. 253 b ff., Pol. 286 a. Von der *διαίρεσις* oder *τομή* der Ideen macht Platon hauptsächlich im Sophistes und Politikos Gebrauch und führt sie in diesen späteren Dialogen mit Bewußtsein als die eigentlich philosophische Methode ein (vgl. Phileb. 16 c f.). Zu den „Diäresen" vgl. die vorzügliche Tabelle von C. Ritter (Neue Untersuchungen über Platon S. 1 ff.). Diese Diäresen sind vielleicht noch mehr als durch ihre methodologische Bedeutung dadurch von Wert, weil sie den deutlichsten Beweis liefern, mit welch großem Interesse und scharfer Beobachtung der „weltabgekehrte" Philosoph die ganze Fülle des empirischen Lebens bis in seine Einzelheiten hinein umspannte und beherrschte, wie denn überhaupt diese späteren Dialoge Platons einen weit realistischeren, der wirklichen Welt liebevoll zugewandten Geist atmen, als man ihn nach den Dialogen der früheren Zeit erwartete. Besonders bezeichnend hierfür ist es, daß er, während er sonst unter den *ὄντα* nur die Ideen versteht, hier ungeniert im Sinne des gemeinen Menschenverstandes von den *πράγματα τῆς ἀληθείας* und der wirklichen Natur der Dinge redet, welche die meisten erst durch Leiden (anstatt durch philosophische Belehrung) kennen lernen (234 c ff.). Hierher gehört auch die Definition des Wirklichen als der *δύναμις* zu wirken und zu leiden, die freilich von Platon kaum ernst gemeint ist (vgl. 247 e, P. Natorp S. 280).

Aufgabe er darin sieht, Wahrheit und Falschheit zu unterscheiden.[1] Und wie er dadurch den Keim der Logik legte, gibt er dieser Disziplin durch ihre Beziehung auf die Welt des wahren Seins und die damit gegebene Auffassung von Wahrheit und Falschheit als Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung von Denken und Sein zugleich einen metaphysischen Charakter.[2] Die Frage aber, von der diese ganze Erörterung ausgegangen war, die nach der Möglichkeit der Erkenntnis der Ideen, erhält ihre Lösung durch den Nachweis, daß mit dem Sein außer der ihm um seiner Identität willen notwendigen Ruhe auch die Bewegung verbunden werden könne, und mit ihm verbunden werden müsse, da das absolut Seiende unmöglich ohne Vernunft, dann aber auch nicht ohne Seele und ohne Bewegung zu denken sei.[3]

Die Dialoge Parmenides, Sophistes und Politikos sind für die Entwicklung der platonischen Philosophie von besonderer Wichtigkeit. In ihnen tritt der schon im letzten Teil der Politeia unter der Mitwirkung der Mathematik vollzogene Uebergang von der ästhetischen zur rein logischen Methode und zugleich die damit gegebene Umgestaltung der Ideenwelt zu einem nach den Gesichtspunkten der Ueber- und Unterordnung gestalteten System besonders deutlich zutage. Pol. 286 a heißt es: *τὰ γὰρ ἀσώματα . . . λόγῳ μόνον, ἄλλῳ δὲ οὐδενὶ σαφῶς δείκνυται* (vgl. Tim. 28 a). Dabei bleibt freilich die Erkenntnis des Seienden selbst immer noch Sache eines unmittelbaren Schauens. Vgl. Soph. 254 a: *ὁ . . . φιλόσοφος, τῇ τοῦ ὄντος ἀεὶ διὰ λογισμῶν προσκείμενος ἰδέᾳ* und besonders den nach Dions Tode (354) geschriebenen 7. Brief 341 c: *ῥητὸν γὰρ οὐδαμῶς ἐστιν ὡς ἄλλα μαθήματα, ἀλλ' ἐκ πολλῆς συνουσίας γιγνομένης περὶ τὸ πρᾶγμα αὐτὸ καὶ τοῦ συζῆν ἐξαίφνης οἷον ἀπὸ πυρὸς πηδήσαντος ἐξαφθὲν φῶς ἐν τῇ ψυχῇ γενόμενον αὐτὸ ἑαυτὸ ἤδη τρέφει.* In Platons Ansicht über die Ideenerkenntnis hat sich also nicht die Auffassung dieser Erkenntnis selbst, sondern nur die zur Ideenschau führende Methode geändert.

Herbart, De Plat. systematis fundamento, Gott. 1805 (Werke, Bd. 12, S. 61 ff.). — S. Ribbing, Genetische Darstellung von Platons Ideenlehre (deutsch, Lpz. 1863 64). — H. Cohen, Die plat. Ideenlehre psychologisch entwickelt (Zeitschr. f. Völkerpsych. u. Sprachw. 4, 1866, S. 403 ff.). — H. v. Stein, Sieben Bücher zur Gesch. des Plat. (Gött. 1862—75, 3 Bde.). — Dav. Peipers, Untersuchungen über das System Platons, Teil 1 (Die Erkenntnislehre Platons mit besonderer Rücksicht auf den Theaetet untersucht, Lpz. 1874). — Ders., Ontologia platonica (Lpz. 1883). — H. Jackson, Platons later theory of ideas (Journal of Philol. 10 ff., 1882 ff.). — E. Zeller, Ueber die Unterscheidung einer doppelten Gestalt der Ideenlehre (BerlAkSb. 1887, S. 197 ff. = Kleine Schriften I 369 ff.). — Gust. Schneider, Die Weltanschauung Platons, dargestellt im Anschluß an den Dialog Phaidon (Berl. 1898). — R. Rolfes, Neue Untersuchungen über die plat. Ideen (Philos. Jahrbb. 13—15, 1900—02). — P. Natorp, Platos Ideenlehre, eine Einführung in den Idealismus (Lpz. 1903). — C. Bitter, Pl.s Ideenlehre nach den späteren Schriften (Verhandl. d. 49. Vers. deutsch. Philol. u. Schulm. in Basel 1907, Lpz. 1908, S. 51). — L. Robin, La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote (Par. 1908). — S. Marck, Erkenntniskrit., Psychol. u. Metaph. nach ihr. inn. Verh. i. d. Ausbildung d. plat. Ideenlehre (Bresl. 1911). — Ders., Die plat. Ideenlehre in ihr. Motiven (Münch. 1912). — O. Apelt, Plat. Aufsätze (Lpz. u. Berl. 1912, S. 1 ff.). — P. Natorp, Ueber Pl.s Ideenlehre (Philos. Vortr. der Kantges. Nr. 5, Berl. 1914). — J. Stenzel, Studien zur Entwicklung der Plat. Dialektik von Sokr. zu Arist. (Bresl. 1917). — C. Ritter, Pl. Logik (Phil. 75, 1919, S. 1 ff.).

Platon selbst ist diesen logischen Anregungen nicht weiter nachgegangen.[4] Für ihn erhoben sich nach Beseitigung der der Ideenlehre drohenden Schwierig-

[1] Soph. 259 e ff.

[2] Soph. 263 b: das wahre Urteil *λέγει τὰ ὄντα ὡς ἔστι*, das falsche *τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα.*

[3] Soph. 248 e ff., 254 d ff. — Wie wenig man sich an der Beseelung usw. der Ideen stoßen darf, zeigt der Umstand, daß Platon die Idee des Guten mit dem Weltschöpfer identifiziert (ep. VI p. 323 d, vgl. Apelts Interpretation dazu in der Uebersetzung der Briefe), und daß auch der Nus des Aristoteles im Grunde nichts anderes ist als Platons Idee des Guten.

[4] Dem anfänglich (Soph. 217 a) geplanten *φιλόσοφος* steht er schon Soph. 254 c zurückhaltender gegenüber und hat ihn schließlich allem Anschein nach überhaupt fallen gelassen. Seinen beabsichtigten Hauptinhalt wollte L. Spengel in Politeia V—VII finden, was schon chronologisch unmöglich ist. H. Raeder denkt an die Epinomis, die er für ein echtes Werk Platons hält.

keiten wieder die alten ethisch-politischen Interessen in den Vordergrund, denen nun die neuen naturphilosophischen zur Seite treten. Die Erfahrungen des praktischen Lebens mußten gerade auf seine politischen Anschauungen und Ideale den stärksten Einfluß ausüben. So spiegeln sich im Politikos die bitteren Enttäuschungen, die ihm seine zweite Reise an den Hof von Syrakus gebracht hat. Hier schwärmt er, in unverkennbarem Hinblick auf seinen Freund Dion, auf welchen er so große Hoffnungen setzte, und in deutlichem Übergang von der mehr aristokratischen Tendenz der Politeia zur monarchischen für einen aufgeklärten Absolutismus und schildert den idealen König als die verkörperte politische Intelligenz, die über positive Gesetze erhaben durch ihren eigenen kräftigen, guten und vernünftigen Willen, nötigenfalls durch Zwang, die verschiedenen Elemente zur Einheit zusammenfaßt und die Wohlfahrt des Gemeinwesens schafft und verbürgt. Als neuer fruchtbarer Begriff tritt aber in diesem Dialog derjenige des *μέτριον*, der Maßbestimmtheit auf: Platon unterscheidet eine zwiefache *μετρητική*, diejenige, welche die Dinge in ihrem gegenseitigen Verhältnis, also nur relativ, und die andere, welche sie an einem absoluten, in der Natur, beziehungsweise im Denken gegebenen Maßstab mißt und bewertet. Auf das Gebiet der Ethik übertragen ergibt dieser die aristotelische *μεσότης* antizipierende Gedanke des *μέτριον* einen bemerkenswerten Fortschritt der platonischen Tugendlehre, insofern sie, ohne ihre intellektualistische Grundlage aufzugeben, doch eine wesentliche Verschiedenheit, ja Gegensätzlichkeit der Tugenden annimmt und zwei Grundtypen oder Rhythmen des ethischen Seins, das Energische und das Gelassene, statuiert.[1] Auf Grund dessen wird dann die Aufgabe der politischen Kunst als der *βασιλικὴ ὑφαντικὴ* dahin bestimmt, das Schlechte auszumerzen, das Lebenswerte aber in seinen zwei Grundgegensätzen teils durch das göttliche Band der philosophischen Belehrung teils durch menschliche Bande der familiären Beziehungen gegeneinander auszugleichen und zu einem harmonischen Ganzen (*μίαν τινὰ δύναμιν καὶ ἰδέαν,* 308c) zu vereinigen,[2] wobei allerdings schon der Zweifel an der Möglichkeit einer zur Lösung dieser Aufgabe fähigen, überlegenen und wahrhaft königlichen Persönlichkeit durchbricht und darum bereits auf den Gesetzesstaat als den *δεύτερος πλοῦς* hingewiesen wird.[3] An die zweite Stelle muß aber der Gesetzesstaat deshalb treten, weil sich die Gesetze niemals wie die Einsicht des vollkommenen Herrschers der ganzen Mannig-

[1] Die Elemente der *εὐφυία* der Wächter im Staat, die *σωφροσύνη* und *ἀνδρεία* (411a), treten hier als Temperamentseigenschaften zweier Gruppen von Menschen auf (306a ff.).

[2] Der Mythus von den Weltperioden und den Menschheitsentwicklung, der zunächst nur erklären soll, warum eine vollkommene staatliche Ordnung nicht durchführbar ist, enthält nicht bloß einen wichtigen Beitrag zur platonischen Theodizee (273b: Ursache der Unvollkommenheit ist das *σωματοειδὲς* der vorkosmischen *σύγκρασις*) und eine Rechtfertigung verschiedener pessimistisch klingender Aeußerungen über den gegenwärtigen Weltzustand (299e: *ὁ βίος ὧν καὶ νῦν χαλεπός* ... 302b: *τίς οὖν δὴ τῶν οὐκ ὀρθῶν πολιτειῶν τούτων ἥκιστα χαλεπὴ συζῆν πασῶν χαλεπῶν οὐσῶν*), sondern auch in der *πολλὴ ἀταξία*, die erst *παρὰ τοῦ συνθέντος* zum *κόσμος* gestaltet wurde (273b), eine Vorankündigung der naturphilosophischen Theorie des Timaios (52d ff.), welche den Gedanken der Maßbestimmtheit in Annäherung an die Pythagoreer weiterspinnt. Wie der Politikos in dieser Hinsicht auf den Timaios vorbereitet, so bildet er bezüglich der politischen Theorien in seiner resignierteren Auffassung des bestmöglichlichen Staats und in der milderen Beurteilung der Demokratie eine Etappe auf dem Wege von der Politeia zu den Nomoi.

[3] Politikos 301c f., vgl. 300c.

faltigkeit und Besonderheit der einzelnen Menschen und Handlungen anzupassen vermögen.[1]

L. G. Myska, Ueber das Verhältn. des von Pl. im Pol. entwick. Staatsbegr. zu der Stellung derselben in der Politeia und den Nomoi (Pr. Allenstein 1892). — C. Ritter, Pl.s Pol. (Neue Untersuch. über Pl. 66 ff.). — B. C. Stephanides, Die Stellung von Pl.s Pol. zu seiner Politeia und den Nomoi (Diss. Heid. 1913).

Die naturphilosophischen Überlegungen aber, auf die sich Platon zum ersten Male im Phaidon geführt sah, nimmt der Timaios auf, zugleich um die ethisch-politischen Gedanken zu einer Weltanschauung zu erweitern. Allerdings konnte diese Naturphilosophie von vornherein nicht wie die Dialektik den Anpruch erheben, im strengen Sinne ein Wissen zu sein. Denn wenn auch Platon zuletzt die Aufgabe der Metaphysik dahin bestimmt hatte, die Ideen und insbesondere diejenige des Guten als die Ursache der sinnlichen Welt zu betrachten, so blieb ihm doch die letztere nach wie vor das Reich des Werdens und Vergehens, welches nach den Prämissen seiner Philosophie niemals Gegenstand einer dialektischen, d. h. wahren Erkenntnis werden konnte.

Wenn er daher auch die Naturwissenschaft, zu der er sich früher ganz in dem ablehnenden Sinne des Sokrates verhalten hatte, in den Kreis seiner Forschung und Lehre hineinzog, so blieb er doch bei der Ansicht und betonte sie im Eingange des Timaios ganz ausdrücklich und besonders scharf,[2] daß es von dem Werden und Vergehen der Dinge keine *ἐπιστήμη*, sondern nur *πίστις*, keine Wissenschaft, sondern nur eine glaubwürdige Ansicht geben könne, und er nimmt deshalb für seine Naturlehre nicht den Wert der Wahrheit, sondern nur denjenigen der Wahrscheinlichkeit in Anspruch. Die Darstellungen des Timaios sind nur *εἰκότες μῦθοι* und haben nur den Wert eines angemessenen und verständigen Spiels zur Erholung von der Beschäftigung mit dem wahrhaft Seienden.[3]

Aug. Böckh, De Platonica corporis mundani fabrica (Heid. 1809). Untersuchungen über das kosmische System des Pl. (Berl. 1852). — Th. H. Martin, Études sur le Timée de Pl. Tom. 1, 2 (Par. 1841). — C. Ritter, Neue Untersuch. über Pl. S. 174 ff. — E. Bignone, Il pensiero platonico e il Timeo (Atene e Roma XIII, 1910, S. 215 ff.).

Die Naturphilosophie steht somit der Metaphysik der Ideenlehre an wissenschaftlichem Werte für Platon ganz entschieden nach. Doch ist das noch kein Grund dafür, anzunehmen, daß es die Rücksicht auf Wünsche und Bedürfnisse der Schüler gewesen sei, was den auf das bleibende Sein gerichteten Sinn des Denkers zu einer versuchsweisen Beschäftigung mit dem Veränderlichen herabzusteigen veranlaßt habe. Durch die ganze Entwicklung seines Denkens war Pl. sozusagen von selbst auf naturphilosophische Fragen gestoßen und konnte sehr wohl in einer Zeit der Ruhe, wie sie nach den Lösungen der im Parmenides aufgeworfenen Schwierigkeiten eingetreten sein dürfte, selbst von seiner Auffassung naturphilosophischer Spekulationen als Erholung von der dialektischen Lebensarbeit Gebrauch machen. Um so mehr als er sich mit dem vielleicht auch durch die Wünsche seiner Schüler[4] angeregten Gedanken trug, seine politischen Ansichten kosmologisch zu fundieren und kulturphilosophisch auszuwerten (Tim. 27 a f., Kritias 108 c), wovon allerdings nur das Erste zur

[1] Ib. 293 c ff.

[2] Tim. 28 ff., welche Erörterung 27 d mit der Rekapitulation der Zweiweltentheorie beginnt. Das Verhältnis der Naturphilosophie zur Ideenlehre wird am genauesten durch den bekannten Satz 29 c charakterisiert: *ὅτι περ πρὸς γένεσιν οὐσία, τοῦτο πρὸς πίστιν ἀλήθεια*. Ihn ergänzt Tim. 68 b durch den jede ernsthafte empirische Naturforschung abweisenden Satz: *ἀνθρώπων δὲ οὐδεὶς οὐδέτερα τούτων ἱκανὸς οὔτε ἔστι νῦν οὔτ' εἰσαῦθις ποτ' ἔσται*. — Kants Newton des Grashalms!

[3] Tim. 59 c f. Damit hat Platon, der gerade durch den Timaios besonders stark gewirkt hat (s. u.), das verhängnisvolle Stichwort für die Stellung zur Naturbetrachtung für Jahrhunderte gegeben.

[4] Vgl. die feinen Bemerkungen über den Einfluß des Eudoxos von H. Usener (Organisation etc. S. 15 ff.).

Ausführung gekommen ist. Denn vom Kritias und Hermokrates, die beide den Idealstaat „in der Bewegung", d. h. in seiner Betätigung, jener in der mythischen Vorzeit und dieser im Licht der Geschichte aufzeigen sollten, ist nur vom Kritias ein kurzer Anfang geschrieben.[1]

Was so dem Philosophen selbst in zweiter Linie stand, ist merkwürdigerweise in der Beurteilung der folgenden Jahrhunderte zur Hauptsache gemacht worden. Die teleologische Physik Platons gilt durch die Zeit des Hellenismus und das ganze Mittelalter hindurch als seine wichtigste Leistung, während die Ideenlehre mehr oder minder in den Hintergrund gedrängt wird. Dies erklärt sich einmal durch den jener späteren Zeit besonders sympathischen religiösen Charakter der Darstellung des Timaios, sodann durch den Umstand, daß die Schule Platons gerade an diesen mehr greifbaren und für sie brauchbareren Teil der Lehre sich hielt.

Die Grundlage für die „Mythen" des Timaios bildet die Metaphysik des Staates mitsamt der Naturphilosophie des Demokritos. Die sinnliche Welt gehört als sichtbar der Welt des Werdens an und kann darum nicht ewig, sondern muß entstanden sein. Sie ist geschaffen von dem weltbildenden Gotte, dem *δημιουργός*.[2] Er ist die zwecktätige Kraft; er ist gut, und um seiner Güte willen hat er die Welt gemacht. Er hat sie gemacht im Hinblick auf die Ideen, jene reinen einheitlichen „Gestalten", denen er sie nachbildete.[3] Darum ist die Welt die vollkommenste, die beste und schönste[4] und, als das Produkt göttlicher Vernunft und Güte, die einzige.

Die Vollkommenheit der einen Welt, welche mit besonderer Feierlichkeit am Schluß des Timaios wiederholt wird, ist eine notwendige Forderung des teleologischen Grundgedankens: die Abweisung der gegenteiligen Annahme vieler und zahlloser Welten (Tim. 31 a) erscheint, namentlich im Zusammenhange mit dem unmittelbar Vorhergehenden (30 a), als Polemik gegen Demokritos. Nach dessen mechanischem Prinzip entstehen hie und da in dem ordnungslos Bewegten die Wirbel und aus ihnen die Welten: der ordnende Gott gestaltet nur die eine, die vollkommenste Welt.[5]

Eine der auffallendsten Tatsachen der antiken Literaturgeschichte ist übrigens das schein-

---

[1] Ueber die Beziehung des Timaios zur Politeia und den ganzen Plan der Trilogie bezw. Tetralogie s. C. Ritter, Neue Unters. zu Platon S. 174 ff. — Der Kuriosität halber sei erwähnt, daß in neuerer Zeit der Versuch gemacht worden ist, die volle Geschichtlichkeit des platonischen Berichts über das Atlantisreich nachzuweisen (Ignatius Donnelly, Atlantis. Die vorsintflutliche Welt. Deutsch von Wolfg. Schaumburg, 2. Aufl., Eßl. a. N. 1911).

[2] Der Demiurg ist wohl identisch mit der Idee des Guten. Wie es von ihm heißt: *τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὑρεῖν τε ἔργον καὶ εὑρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν* (Tim. 28 c), so heißt es von ihr: *ἀλλ' αὐτὸ μὲν τί ποτ' ἐστὶ τἀγαθόν, ἐάσωμεν τὸ νῦν εἶναι· πλέον γάρ μοι φαίνεται ἢ κατὰ τὴν παροῦσαν ὁρμὴν ἐφικέσθαι τοῦ γε δοκοῦντος ἐμοὶ τὰ νῦν* (Politeia 506 d f., vgl. 517 b, ep. VII 341 c ff.). Die von Platon schon in der Politeia 509 b über alle *οὐσία* hinausgehobene Idee des Guten oder Gott oder der Nus (Tim. 47 e f.) ist also sowohl der Urheber der Ideen (Polit. 597 b f.) als auch der Sinnenwelt (vgl. Polit. 517 b f., ep. IV 323 d). Als persönlich freilich wird man diese Gottheit kaum bezeichnen können. Vgl. Windelband, Platon[5] S. 105: [es ist] „eine von vornherein schief gestellte Frage, wenn man darüber streitet, ob [Platons] Monotheismus panthcistischer oder theistischer Art gewesen sei. Das sind Unterschiede, die erst das spätere Denken hervorgetrieben hat, als durch die philosophische und die religiöse Entwicklung die Bedeutung der Persönlichkeit in den Vordergrund getreten war." — Carl Stumpf, Verhältnis des plat. Gottes zur Idee des Guten (Halle 1869). — H. Tietzel, Die Idee des Guten in Platons Staat und der Gottesbegriff (Progr. Wetzlar 1894). — P. Bovet, Le dieu de Platon d'après l'ordre chronologique des dialogues (Thèse, Genève 1902). — Cl. Piat, L'être et le Bien d'après Pl. Arch. 19, 1906, S. 486 ff.).

[3] Tim. 29 a ff. — Eben daraus geht deutlich hervor, daß die Ideen für Pl. keine Zweckursachen gewesen sind, wie Windelband (vgl. dieses Werk, 3. Aufl., S. 179) behauptet. Auch dessen Interpretation von Phil. 26 e (ib. 179₁) ist unzutreffend, wie bereits Bonhöffer ebenda bemerkt hat.

[4] Das teleologische Motiv der Lehre des Anaxagoras, das schon im Phaidon angenommen wurde, bildet eine der Grundlehren des Timaios.

[5] Auch Platon nimmt ja ein gewisses Durcheinanderwirbeln des regellos bewegten Stoffes an (53 a), aber, im großen Gegensatz zur *δίνη* des Demokritos, nicht als Prinzip der Weltentwicklung, sondern als ein Chaos, das der göttlichen *διακόσμησις* vorausgeht.

bar vollständige Schweigen Platons über Demokritos,[1] das schon im Altertum vielfach besprochen worden ist.[2] Es ist unmöglich, dies aus Haß oder Geringschätzung zu erklären:[3] denn Platon beschäftigt sich ausführlich mit Männern wie den Kynikern und Kyrenaikern, deren Denkweise ihm viel unsympathischer sein und deren geistige Bedeutung ihm viel geringer erscheinen mußte. Daß aber Platon von Demokritos nichts gewußt haben sollte, ist zunächst chronologisch höchst unwahrscheinlich. Wollte mau auch annehmen, daß Demokritos infolge seiner langen Reisen erst verhältnismäßig spät zur literarischen Tätigkeit gelangte, so erfordert doch die Masse seiner schriftstellerischen Arbeit, den Beginn derselben noch entschieden vor die ersten, um so mehr aber vor die späteren platonischen Schriften zu setzen: als Platon das Symposion schrieb, war Demokritos zirka 75 Jahre alt. Um so merkwürdiger aber ist es, daß Platon, der sonst alle früheren Philosophen (wenigstens andeutend) erwähnt, nicht nur Demokritos, sondern die atomistische Lehre überhaupt ignoriert. Es ist daraus auf alle Fälle zu schließen, daß der Atomismus — ob Leukippos etwas geschrieben hatte, ist ja zweifelhaft — in dem attischen Bildungskreise ohne jeden Erfolg gewesen ist.[4] Hiernach erscheint es begreiflich, daß man sich in Athen zur Zeit der Sophisten und des Sokrates den wesentlich naturwissenschaftlichen Arbeiten des Demokritos gegenüber vollkommen gleichgültig verhalten hat: hier trieb man andere Dinge, und so tat auch Platon der Schriften des großen Atomisten selbst später keine Erwähnung, als er seine Naturphilosophie ausarbeitete. Daß er sie indes wirklich nicht gekannt hätte, ist ausgeschlossen. R. Hirzel hat zuerst (Untersuch. zu Ciceros philos. Schriften I, 1877, 141 ff.) in zwei plat. Stellen, Phileb. 43 ff. und Politeia 583 ff., Anspielungen auf demokritische Ethik erkannt. P. Natorp ist dem beigetreten (Forschungen etc., 1884, S. 201 ff.), hat aber bei der weiteren Fahndung auf „Demokritosspuren bei Platon" (Arch. 1, 1888, 515 ff.) nur geringfügigen Erfolg gehabt. Mit größerem Erfolg hat nach H. Useners und A. Dyroffs (Demokritstudien S. 25 Anm. 1) vorbereitenden Andeutungen Ingenorg Hammer-Jensen im Arch. 23, 1910, S. 92 ff. u. 211 ff. die Frage untersucht (vgl. auch K. Reinhardt, Hekataios v. Abd. u. Dem., Herm. 47, 1912, S. 492 ff. und M. Pohlenz, Pl. u. D., Herm. 53, 1918, S. 418 ff.). Man wird ihr recht geben müssen, wenn sie einen Einfluß der Atomistik auf Platons Tim., speziell auf die Lehre von den Elementen, annimmt (vgl. Eva Sachs, Die fünf plat. Körp., 1917, S. 187 ff.). Hierin, aber nicht in der Behauptung, daß erst während der Ausarbeitung des Dialogs Pl. mit der Atomistik bekannt und dadurch in Widerspruch mit seiner eigenen Lehre gebracht worden sei, stimmen ihr auch H. Raeder und H. Höffding bei (Nordisk Tidsskrift for Filologi und DLZ. 1909 S. 662 ff.). Vgl. auch Wilamowitz-Moellendorff, Plat. I S. 581, II S. 259.

Daß aber auch diese Welt den Ideen nicht völlig, sondern nur nach Möglichkeit[5] entspricht, beruht auf dem anderen Prinzip der Sinnenwelt, dem Raum, in den sie der Gott hineingebildet hat. Weder mit dem Denken noch mit den Sinnen zu erkennen[6] (also weder Begriff noch Wahrnehmung, weder Idee noch Sinnending) ist er das, ohne welches das *ὄντως ὄν* nicht erscheinen, die Ideen nicht in den Sinnendingen, welche eben ein Mittleres zwischen Sein und Nichtsein sind (Politeia 477 ff.), nachgebildet werden könnten.[7] Der Raum (*χώρα, τόπος* 52a f.) ist das, worin der Weltprozeß sich abspielt (*τὸ ἐν ᾧ γίγνεται* 50c), was alle körperlichen Formen annimmt (*φύσις τὰ πάντα σώματα δεχομένη* 50b, *τὸ πανδεχὲς* 51a), die unbestimmte Bildsamkeit (*ἄμορφον ἐκμαγεῖον* 50c f.), welche als conditio sine qua non und insofern als zweite, dienende Ursache, als *ξυναίτιον* neben der wahren *αἰτία*, als *τὸ τῆς πλανωμένης εἶδος αἰτίας* (48a) neben dem *νοῦς*, als Prinzip der *ἀνάγκη*[8]

---

[1] Der Name Demokritos findet sich in den platonischen Schriften nirgends, ebensowenig eine Erwähnung der atomistischen Doktrin.

[2] D. L. IX 40.

[3] Schon Aristoxenos scheint die alberne Geschichte von der beabsichtigten Verbrennung demokritischer Bücher durch Platon erzählt zu haben (D. L. a. a. O.).

[4] Vgl. Demokrits Ausspruch S. 81₆.

[5] Tim. 30a. 46c.

[6] Ibid. 52b: *τρίτον δὲ αὖ γένος ὂν τὸ τῆς χώρας . . . μετ' ἀναισθησίας ἁπτὸν λογισμῷ τινι νόθῳ, μόγις πιστόν.*

[7] Es kann übrigens keine Rede davon sein, daß Pl. hier wieder den Gedanken der *μέθεξις* aufgenommen habe. Ausdrücklich heißt es hier im Gegensatz zum Phaidon von der Idee: *οὔτε . . . οὔτε αὐτὸ εἰς ἄλλο ποι ἰὸν* (52a). Nur die *μιμήματα* der Ideen nimmt der „Raum" auf (51a f., 50c).

[8] Tim. 48a. Auch dieser Terminus wird hier ganz im demokritischen Sinne gebraucht, nur daß auch hier der grundsätzliche Unter-

neben der göttlichen Zwecktätigkeit, sie nicht störend, aber ihr gewisse Grenzen setzend, bei der Weltbildung wirksam ist.[1]

Die Identität der platonischen „Materie" mit dem leeren Ranm, die E. Zeleer II[4] S. 722 ff. u. a. angenommen haben, scheitert daran, daß Pl. den leeren Raum leugnet (Tim. 58a, 60c, 79b, 80c). Der „Raum" wird darum als erste, noch ungeformte Materie aufzufassen sein (vgl. Eva. Sachs, Die fünf plat. Körp. S. 215; Wilamowitz-Moellendorff, Platon I 615 ff., II 263). Nur von einer solchen läßt sich jene schütternde Bewegung aussagen, von der Tim. 52e f. nach Demokrits Vorbilde die Rede ist. Auch die Dreiecke, aus denen Pl. die Elemente konstruiert, müssen daher als körperlich gedacht werden (vgl. Eva Sachs a. a. O.). — Die Statuierung eines *ξυναίτιον* und die deutliche und lehrhafte Unterscheidung zweier Arten von *αἰτίαι* im Timaios (46e. 68e) ist zwar ein Symptom dafür, daß Pl. mit den Jahren an der wissenschaftlichen Erklärung der empirischen Welt immer größeres Interesse gewann, bedeutet jedoch keinen eigentlichen Abfall von der im Phaidon ausgeführten Ansicht, wonach nur die teleologischen *αἰτίαι* diesen Namen wahrhaft verdienen. Denn auch hier gibt er zu, daß das greifbar Stoffliche eine notwendige Bedingung für das Wirken der geistigen Potenzen bilde, nur will er ihm den Namen *αἰτία*, auch im uneigentlichen Sinne, hier noch nicht zubilligen.[2] Andrerseits läßt er auch im Timaios darüber keinen Zweifel, daß die Materie als *ξυναίτιον* kein der *θεία αἰτία* selbständig zur Seite stehendes, geschweige denn gleichwertiges Prinzip sei: sondern der Demiurg bedient sich nur dieser dienenden Ursachen, gestaltet aber die Welt durchweg selbständig.[3]

Als das vollkommenste Sichtbare muß der Kosmos auch Vernunft und Seele besitzen. Das erste bei der Weltschöpfung des Demiurgen ist deshalb die Bildung der Weltseele. Als Bewegungsprinzip des Alls und seine Herrscherin muß sie es sowohl durchdringen als auch von außen umschließen. Sie wird als eine Mischung zwischen der einheitlichen, der teilbaren und einer aus beiden schon gemischten Substanz beschrieben und besitzt dementsprechend die jenen Substanzen eigenen entgegengesetzten Eigenschaften des *ταὐτὸν* und des *θάτερον*, der Gleichförmigkeit und des Wechsels; sie faßt alle Zahlen und Maßverhältnisse in sich, sie ist selbst die mathematische Gestalt des Kosmos und deshalb vom Demiurgen nach harmonischen Verhältnissen eingeteilt, wobei zuerst ein äußerer Kreis der gleichförmigen und ein innerer Kreis der wechselnden Bewegungen (Ort der Fixsterne und der Planeten) geschieden werden, der letztere aber wieder proportional in sich geteilt wird. Mit diesen Kreisen soll sie, in Nachbildung der Ewigkeit zeitlich stetig bewegt, den ganzen Kosmos in Bewegung setzen, und vermöge dieser durch das Ganze hindurchgehenden und in sich zurücklaufenden Bewegung erzeugt sie in sich und in den einzelnen Dingen das Bewußtsein, Wahrnehmen und Denken: das vollkommenste Wissen aber ist die stetig in sich zurückkehrende Kreisbewegung der Gestirne.[4]

Das Einzelne in dieser äußerst phantastischen Beschreibung des Tim. ist zum Teil dunkel und strittig (vgl. das Nähere bei E. Zeller II[4] 788 ff. und O. Apelt, Platons Dialoge Tim. u. Krit. übers. u. erl. (Philos. Bibl.) S. 153$_{62}$). Die Anlehnung an die Pythagoreer, ihre Zahlenlehre so gut wie ihre Astronomie und Harmonik, ist unverkennbar. In der Einteilung der Weltseele (mit der diejenige des astronomischen Weltsystems zusammenfällt) spielen die harmonische Proportion und das arithmetische Mittel die Hauptrolle. Der wertvollere Grundgedanke ist der der mathematischen Ordnung der Welt. „Das Mathematische" ist sonach

---

schied obwaltet, daß die *ἀνάγκη* dem Demokritos alles, dem Platon nur ein accedens ist.

[1] Tim. 46c: *ταῦτ' οὖν πάντα ἔστιν τῶν συναιτίων οἷς θεὸς ὑπηρετοῦσιν χρῆται τὴν τοῦ ἀρίστου κατὰ τὸ δυνατὸν ἰδέαν ἀποτελῶν.*

[2] Phaid. 99a: *εἰ δέ τις λέγοι ὅτι ἄνευ τοῦ τὰ τοιαῦτα ἔχειν καὶ ὀστᾶ καὶ νεῦρα . . . οὐκ ἂν οἷός τ' ἦ ποιεῖν τὰ δόξαντά μοι, ἀληθῆ ἂν λέγοι· ὡς μέντοι διὰ ταῦτα ποιῶ ἃ ποιῶ . . . πολλὴ ἂν . . . ῥαθυμία εἴη τοῦ λόγου.* Vgl. Tim. 69a: *ὡς ἄνευ τούτων οὐ δυνατὰ αὐτὰ ἐκεῖνα ἐφ' οἷς σπουδάζομεν μόνα κατανοεῖν οὐδ' αὖ λαβεῖν οὐδ' ἄλλως πως μεταοχεῖν.*

[3] Man beachte das emphatisch an den Schluß gesetzte *αὐτός*! (Tim. 68e: *τὸ δὲ εὖ τεκταινόμενος ἐν πᾶσιν τοῖς γιγνομένοις αὐτός*).

[4] Tim. 35 ff.

für Platon nicht mit der Weltseele identisch, aber im genauesten Zusammenhange mit ihr und in einer ähnlichen Zwischenstellung zwischen Ideen und Sinnenwelt: wie die mathematischen Formen im statischen Sinne eine Vermittlung zwischen dem Sein und Nichtsein bilden, so ist die Seele das dynamische Zwischenglied. In ähnlicher Weise nehmen die geschaffenen Götter, die die sterblichen Teile der menschliehen Seele herstellen, eine Mittelstellung zwischen Gott und Welt ein.

Das Charakteristische in der platonischen Bewegungslehre ist, daß sie alle Bewegung des Einzelnen auf die zweckvoll bestimmte Bewegung des Ganzen zurückführt; sie bildet gerade damit den diametralen Gegensatz zum Atomismus, der die Bewegung als selbständige Funktion jedes einzelnen Atoms dachte. Eben damit wird aber die Bewegung des Alls auch zum Vorbild für den Menschen. Den Zusammenhang mit der ethischen Grundeinstellung Platons bewahrt also der Timaios dadurch, daß er, auch die psychischen Vorgänge mit Bewegungen vergleichend (vgl. E. Zeller II[4] 788, 4), die Nachahmung der Bewegungen des Alls als das Mittel bezeichnet, um Leib und Seele die rechte Beschaffenheit zu verleihen und besonders die Vernunft des Menschen, die ihn wegen ihrer Herkunft aus dem Himmel zu einem *φυτὸν οὐκ ἔγγειον ἀλλ' οὐράνιον* (90a) macht, durch den Blick auf die ihr verwandten *διανοήσεις καὶ περιφοραὶ τοῦ παντὸς* (90d) von der Verwirrung zu befreien, in die ihre ursprünglich regelmäßigen Bewegungen bei ihrem Eintritt in den Körper durch die Prozesse der Ernährung und Wahrnehmung gerieten (89d ff., vgl. 43a ff.). Die Bedeutung der Astrologie hat der Politeia gegenüber (530b f.) schon zugenommen.

Die weitere mathematische Formung des Raumes vollzieht sich in der irdischen Welt in der Bildung der Elemente (*στοιχεῖα*). Neben einer künstlichen Deduktion ihrer Vierzahl,[1] welche zwischen Feuer und Erde als die zwei mittleren Luft und Wasser einschiebt, gibt Platon[2] von ihnen eine stereometrische Entwicklung, welche unter Benutzung der stereometrischen Entdeckungen des Theaitetos[3] die vier regelmäßigen Körper den Elementen als ihre Grundformen zuweist: das Tetraeder dem Feuer, das Oktaeder der Luft, das Ikosaeder dem Wasser, den Kubus der Erde.[4] Diese Grundkörper aber denkt er sich aus körperlich gedachten, rechtwinkligen Dreiecken zusammengesetzt, zum Teil gleichschenkligen, zum Teil solchen, bei denen die Hypotenuse das Doppelte der kleineren Kathete ist.[5] Aus der verschiedenen Größe und Anzahl dieser unteilbaren Dreiecke[6] werden dann mit geistvoller Phantastik die sog. Arten der einzelnen Elemente wie z. B. Hagel, Eis, Schnee, Wein, Harz, Öl, Gold als Arten des Wassers, sowie die physikalischen und chemischen Eigenschaften der einzelnen Stoffe abgeleitet, während ihre Verteilung im Raum, ihre Mischung und die ununterbrochene Bewegung, in der sie sich befinden, aus der zusammendrängenden Kreisbewegung des Alls in Verbindung mit dem Zuge jedes Elements nach seinem natürlichen Orte erklärt wird.

Auch Platon nimmt an, daß ihrer Hauptmasse nach die einzelnen Elemente und Stoffe sich an einem bestimmten Raumteile befinden, zu welchem dann vermöge des Strebens des Verwandten zum Verwandten (Tim. 81a) die versprengten Teile zurückzukehren suchen. Nicht ganz klar ist, wie er diesem Gedanken die Verhältnisse der Schwere einfügte. Jedenfalls

[1] Tim. 31 ff.

[2] Ibid. 53 ff.

[3] Die Ansicht, daß hier ein unmittelbarer Anschluß an die pythagoreische Lehre vorliegt, dürfte nach den Ausführungen von Eva Sachs, Die fünf plat. Körper (bes. S. 48) hinfällig sein.

[4] Dem fünften regulären Körper, dem Dodekaeder, entspricht bei Platon kein fünftes Element, vielmehr gilt er ihm wohl in der Weise des Hippasos als Grundriß der Weltkugel (55c, vgl. Phaid. 109b, 110b). Den Aether dagegen hat er noch nicht wie Aristoteles für ein Element angesehen (Tim. 58d). H. Raeder freilich ist der Ansicht, daß Pl. wirklich zuletzt sich zu dieser Annahme entschlossen habe, die denn auch in der Epinomis vorliegt (a. a. O. S. 416). Dem widerspricht indes die Ueberlieferung (vgl. E. Sachs a. a. O. S. 64 ff.).

[5] Aus ersteren setzt sich das Quadrat, aus letzteren das gleichseitige Dreieck zusammen. Zu der Körperlichkeit der Dreiecke vgl. E. Sachs a. a. O. S. 215 ff.

[6] Diese treten also gewissermaßen an die Stelle der *ἄτομα* und *σχήματα* des Demokritos.

hatte er eingesehen, daß die Richtung von oben nach unten nicht als absolut betrachtet werden darf, sondern daß es in der Weltkugel nur die beiden Richtungen zum Mittelpunkt und zur Peripherie gibt (Tim. 62c ff.). — F. Poschenrieder, Die plat. Dialoge in ihrem Verhältnis zu den hippokratischen Schriften (Progr. Metten 1882). — B. Rothlauf, Die Physik Pl.s (Progr. Münch. 1887/88). — F. Strunz, Chemisches bei Pl. (Beitr. u. Skizzen zur Gesch. d. Naturwiss., Hamb. u. Lpz. 1909, S. 27 ff.).

Platons astronomische Ansichten unterscheiden sich von denjenigen der Pythagoreer wesentlich durch die Annahme des Stillstandes der Erde. Diese ruht nach ihm als Kugel in der Mitte des gleichfalls kugelförmigen Weltalls: um dessen „diamantene" Achse dreht sich an der äußersten Peripherie mit täglichem Umschwung von Ost nach West der Fixsternhimmel, in welchem wiederum die einzelnen Sterne, als „sichtbare Götter"[1] in stetiger, vollkommener Bewegung um sich selbst begriffen sind. Jener Umschwung teilt sich auch den sieben Sphären mit, in denen die fünf Planeten, die Sonne und der Mond sich befinden, und welche jenen ersten Kreis in der Richtung des Tierkreises schneiden. Planeten, Sonne und Mond aber haben innerhalb ihrer Kreise eigne, rückläufige Bewegungen von verschiedener Geschwindigkeit.

Die letztere Annahme zur Erklärung der scheinbaren Unregelmäßigkeit der Planetenbewegungen ist für die astronomische Theorie lange Zeit bestimmend geblieben. Das ihr zugrunde liegende methodische Prinzip ist von Platon oder seinen Schülern vortrefflich in der Frage formuliert worden: *τίνων ὑποτεθεισῶν ὁμαλῶν καὶ τεταγμένων κινήσεων διασωθῇ τὰ περὶ τὰς κινήσεις τῶν πλανωμένων φαινόμενα* (vgl. Simpl. zu Arist. de coelo 119). Man ist übrigens neuerdings geneigt, die auf Theophrastos zurückgehende Notiz des Plutarchos (quaest. Plat. 8, 1006c), daß Platon in seinem Alter bereut habe, die Erde in den Mittelpunkt der Welt gesetzt zu haben, in Verbindung mit der merkwürdigen astronomischen Aeußerung Platons in den Nomoi (822a) dahin zu deuten, daß ihm in der Tat eine Ahnung von der Bewegung der Erde um die Sonne aufgegangen sei. Vgl. C. Ritter, Platos Gesetze, Kommentar S. 228 ff. H. Raeder benützt diesen Umstand für seinen Versuch, auch die Epinomis, welche ähnliche astronomische Ansichten enthält, als platonisch zu erweisen (a. a. O. S. 418 ff.).

Auf die terrestrische und kosmische Physik folgt als letzter und vielleicht interessantester Abschnitt (von 61c an) eine eingehende Darstellung derjenigen Bewegungsvorgänge, welche das Leben des Menschen nach der leiblichen wie nach der seelischen Seite konstituieren. Platon gibt hier, ohne Zweifel befruchtet von den Untersuchungen der Physiologen, aber stets mit der seiner ganzen Naturphilosophie eigentümlichen teleologischen Einstellung[2] eine förmliche Anthropologie und Psychologie.[3] Zuerst werden die Sinnesempfindungen und die ihnen zugrunde liegenden Qualitätsunterschiede der Dinge erklärt. Daran schließt sich eine Theorie des sinnlichen Gefühls, das durch Übertragung und Fortpflanzung eines Bewegungsanstoßes bis zum Sitz des Bewußtseins entsteht, und, je nachdem dieser die natürlichen Funktionen des Körpers fördert oder stört, Lust oder Schmerz genannt wird.[4] Hierauf folgt eine Beschreibung der Sinneswahrnehmung nach den verschiedenen Sinnesorganen. Auch Platons Seelenlehre wird nunmehr durch Lokalisierung der Vernunft in den dem All ähnlichen Kopf, des Mutes in die Brust und der Begierde in den Unterleib ergänzt. Der Grund

[1] Tim. 40a.

[2] Vgl. Tim. 46d: *τοῦ δὲ νοῦ καὶ ἐπιστήμης ἐραστὴν ἀνάγκη τὰς τῆς ἔμφρονος φύσεως αἰτίας πρώτας μεταδιώκειν* ...

[3] Ueber das Nähere vgl. H. Siebeck, Gesch. d. Psych. (Gotha 1880 ff.) I 1, S. 201 ff.

[4] In dieser Hinsicht wird die Darstellung des Timaios durch diejenige der Politeia und des Philebos ergänzt, während sie in theoretischer Hinsicht die Grundbestimmungen des Theaitetos empirisch ausführt.

dafür ist die Überlegung, daß die unvernünftigen Seelenteile der Vernunft so am wenigsten im Wege stehen und ihr am besten dienen können. Denn wie der Körper um der Seele willen, so sind die niederen Seelenteile um der Vernunft und ihrer zur Rückkehr in ihre wahre Heimat erforderlichen Ausbildung willen da. Auch die Anatomie und die reine Physiologie wird ausführlich erörtert,[1] woran sich dann als Anhang noch eine kurze Nosologie und Diätetik anschließt. Das Interessanteste aber sind die Schlußkapitel, welche in äußerst lehrreicher Weise von der Wechselwirkung zwischen Leib und Seele handeln. Aber wenn Platon hier auch die körperliche Bedingtheit des seelischen Lebens besonders betont, und über seine früheren Anschauungen hinausgehend darin z. T. eine Erklärung für die seelischen Krankheiten und die Unfreiwilligkeit der Sünde findet, so dient ihm diese Einsicht doch nur dazu, um so mehr auf einer angemessenen und gleichmäßigen Ausbildung des Körpers und der Seele zu bestehen, die er hier auf die Nachahmung der Bewegungen des Alls stützt.[2] Damit aber münden die naturphilosophischen Betrachtungen wieder in das ein, was für Platon immer das Wichtigste geblieben ist, in die Ethik. Als beachtenswerte Abweichung von den Gedanken der Politeia ist jedoch die Aufhebung der Koordination von Männern und Frauen zu erwähnen. Nur die Männer gelten Platon jetzt als volle Menschen und als Elemente des Staates, während die Frauen wie auch alle Tiere[3] erst bei der zweiten Geburt der Seele aus den in verschiedener Weise hinter ihrer Bestimmung zurückgebliebenen Männern zustandekommen sollen.[4]

43. Dem Gebiete der Ethik wendet sich Platon in seinen späteren Jahren wieder völlig zu. Im Philebos[5] greift er zunächst das Problem vom Ziele des Lebens oder vom höchsten Gute als dem Vollkommensten, sich selbst Genügenden (*αὐταρκὲς*) und nicht mehr um eines andern, sondern nur noch um seiner selbst willen Erstrebten[6] wieder auf und geht jetzt über die asketische Einseitigkeit seiner ersten negativen Bestimmungen weit hinaus.[7] Daß das sittliche Leben allein den Menschen wahrhaft glückselig mache — in diesem wie in jenem Leben[8] — ist seine niemals aufgegebene Grundüberzeugung. Aber wenn er auch dieses wahre Glück nur in der höchsten Vollkommenheit der Seele, wodurch sie an der göttlichen Ideenwelt teilhat, zu suchen geneigt ist und deshalb alle Nützlichkeitsgründe der gewöhn-

---

[1] Bemerkenswert ist das bekannte Urteil über die Mantik, daß alle derartigen visionären Regungen aus dem Unterbewußtsein, d. h. aus der Region der niederen Seelenteile stammen (71e: *ὡς μαντικὴν ἀφροούνῃ θεὸς ἀνθρωπίνῃ δέδωκεν· οὐδεὶς γὰρ ἔννους ἐφάπτεται μαντικῆς ἐνθέου καὶ ἀληθοῦς*).

[2] Vgl. S. 150.

[3] In ihrer Einteilung schließt er sich an Empedokles an (vgl. H. Diels, Abh. d. Berl. Ak. 1917 S. 23).

[4] Tim. 90d ff., vgl. 27a, 42a, 76d.

[5] Das zeitliche Verhältnis zwischen Philebos und Timaios ist nicht ganz sicher. Für die spätere Abfassung des Philebos spricht indes die stärkere Betonung des Pythagoreismus, die Bezeichnung der Ideen als Henaden oder Monaden (15a f.), die Einführung der Termini *πέρας* und *ἄπειρον* (vgl. Wilamowitz-Moellendorff II 258₁) und die Aufnahme der Lust in das höchste Gut, an die der Tim. noch nicht denkt.

[6] Phil. 20d, 54c, 60c, 67a. — Schon Politeia 505b f. begegnet kurz der im Philebos behandelte Gegensatz von Lust und Einsicht.

[7] Die Ausführungen seines Freundes Eudoxos von Knidos scheinen dabei starken Einfluß gehabt zu haben. Vgl. J. Ferber, Arch. 148; Wilamowitz-Moellendorff, Platon I 623, II 276.

[8] Vgl. Politeia 353ff. und den ganzen Schluß des Dialoges, Buch 9 u. 10.

lichen Moralpredigt als ihrer unwürdig ablehnt,[1] so erkennt er jetzt als berechtigte Momente des höchsten Gutes auch die Arten der Lust an, welche in der ganzen Ausbreitung der seelischen Tätigkeiten sich als wahre und edle Freuden ergeben. Er bekämpft auch hier (wie schon im Gorgias) die Theorie, welche in der Sinnenlust allein das *τέλος* sehen will: aber die völlige Ausschaltung der Lust scheint ihm angesichts des allgemeinen Strebens nach ihr mit dem Wesen des Menschen nicht vereinbar zu sein,[2] und gegen die Ansicht derer, die alle Lust nur für scheinbar erklären, hält er an der Realität einer reinen und schmerzlosen Sinnenlust fest.[3] Er bekämpft nicht minder die entgegengesetzte Einseitigkeit, welche nur in der Einsicht das wahre Glück sucht:[4] aber indem er andrerseits das Berechtigte der intellektuellen Lust anerkennt, nimmt er diese nicht nur für die vernünftige Erkenntnis (*νοῦς*), sondern auch für das richtige Vorstellen, für jede Kenntnis und Kunst in Anspruch.[5] Ein *μικτὸς βίος*, das Einsicht und Lust miteinander verknüpft, in dem aber die *φρόνησις* der ungleich wertvollere und dem *ἀγαθὸν* weit näher stehende Bestandteil ist, wird daher als das Wünschenswerte (*αἱρετὸν*) bezeichnet und in der Stufenreihe der Güter[6] genauer dahin beschrieben, daß es zunächst das enthalten muß, was eine Mischung überhaupt gut zu machen vermag, die in die drei Momente des Maßs, der Schönheit und der Wahrheit auseinandergelegte Idee des Guten, ferner die Gesamtheit der *ἐπιστῆμαι* und *τέχναι*, obwohl zwischen den göttlichen, mit dem wahren Sein sich beschäftigenden und den menschlichen, auf das Veränderliche gerichteten, für das irdische Leben aber auch nicht zu entbehrenden der alte Unterschied hinsichtlich ihrer Sicherheit gemacht wird, und von den Lüsten schließlich die wahren, d. h. die uninteressierten, ästhetischen Lustempfindungen, von den sinnlichen (die in der Ausfüllung eines Mangels bestehen und daher stets mit gewissen *λῦπαι* verbunden sind) aber nur die für das Leben notwendigen, während die *μέγισται* und *σφοδρόταται* als unbedingt störend für das seelische Gleichgewicht ausgeschlossen werden.[7]

Die Einzelheiten des Philebos bieten recht erhebliche Schwierigkeiten.[8] Insbesondere ist die Interpretation der vier Prinzipien (*ἄπειρον, πέρας, μικτόν, αἰτία τῆς συμμίξεως*, 23 d) recht verschieden. Doch scheinen gerade hier die Schwierigkeiten nicht unüberwindlich zu sein. Das *μικτὸν* zunächst ist die irdische Welt (32 b). Als *γένεσις εἰς οὐσίαν* (26 d) entsteht es aus der Begrenzung des *ἄπειρον* durch das *πέρας* unter dem Einfluß der *αἰτία*. Somit muß unter Berücksichtigung der Naturphilosophie des Timaios das *ἄπειρον* mit der Materie, das *πέρας* mit den Ideen und die *αἰτία*, die auch als *δημιουργοῦν* (27 b) oder *νοῦς* (28 c, 30 c) bezeichnet wird, mit dem Demiurgen oder der Gottheit identifiziert werden. Neu ist nur die Aufnahme der Termini *πέρας* und *ἄπειρον*. Sie hängt aber mit dem im Philebos erheblich verstärkten Einfluß des Pythagoreismus zusammen, mit dessen Hilfe Pl. auch den letzten Versuch macht, von der Einheit, den Monaden oder Henaden, wie er hier (15 a f.) sagt, zur Vielheit zu kommen, dadurch, daß er die Reihe der Zahlen zwischen die Eins und das unendlich Viele einschiebt (16 c f., vgl. ähnliche Gedanken im Politikos 303 a und im Timaios 37 d).

Dieser Pythagoreismus scheint in der Zeit nach dem Philebos Pl. noch einmal stark angezogen zu haben. Nach dem Zeugnis des Aristoteles und späterer Berichterstatter hat er in seiner letzten Zeit dessen Zahlenmetaphysik mit seiner Ideenlehre verschmolzen, indem er den Unterschied des *ἄπειρον* und *πέρας* in die Ideenwelt selbst hineintrug, die Ideen zu Idealzahlen machte und den Begriff der Eins mit der Idee des Guten identifizierte. Allerdings enthalten die platonischen Schriften und besonders auch die letzte, die Nomoi, die

[1] Politeia 362. Theait. 176. Phaid. 68 ff.
[2] Phil. 21 d ff. [3] Ib. 51 b ff.
[4] Ib. 21 d f. [5] Ib. 62 ff.
[6] Aehnlich auch Nomoi 717 ff., 728 ff.
[7] Phil. 66 a ff.
[8] C. Ritter, der sonst in der Bestimmung der Ansichten Platons sehr entschieden und zuversichtlich ist, findet in seinen Bemerkungen zum Philebos (Neue Unters. S. 95 ff.) eine Aporie nach der andern.

ihn wohl bis zum Ende seines Lebens beschäftigte, abgesehen von der sog. platonischen Zahl (Politeia 546), deren Bedeutung noch immer umstritten ist, nichts von dieser Wendung, an deren Tatsächlichkeit freilich nicht gezweifelt werden kann, wenn sie auch vielleicht nur ein vorübergehender Einfall war. Für unsere Beurteilung der platonischen Philosophie kann sie auch nur so weit in Betracht kommen,[1] als sie die zunehmende Bedeutung erkennen läßt, die Pl. dem Mathematischen, dem alten Mittelgliede zwischen Ideen und Dingen, zuweist. — Vgl. dazu A. Trendelenburg, Platonis de ideis et numeris doctrina ex Aristotele illustrata (Lips. 1826). — E. Zeller II[4] 679 ff. — H. Siebeck, Untersuchungen usw. S. 127 ff. — L. Robin, La théorie platonicienne des idées etc., p. 267 ff. — Die Lit. zur plat. Zahl s. bei Ueberweg-Praechter S. 110* f.

A. Trendelenburg, De Plat. Philebi consilio (Berl. 1837). — Fr. Susemihl, Ueber die Gütertafel im Philebus (Philol. 1863). — R. Hirzel, De bonis in fine Philebi enumeratis (Lpz. 1868). — G. Schneider, Pl.s Auffassung von der Bestimmung des Menschen (Festschr. Gera 1883). — A. Lafontaine, Le plaisir d'après Platon et Aristote (Thèse, Par. 1902). — O. Apelt, Der Wert des Lebens (= Abhandl. der Friesschen Schule II, 1, Gött. 1907). — K. Harth, Pl.s Philebus (Progr. Magdeb. 1908).

Die Nomoi, Platons letztes Werk, nehmen das politische Problem wieder auf. Wie schon der Philebos wohl unter dem Eindruck der Naturphilosophie des Timaios eine beträchtlich verstärkte Berücksichtigung des Tatsächlichen an den Tag gelegt hat, so tritt auch in den Nomoi eine die Staatstheorien der Politeia und des Politikos weit übertreffende Beachtung der empirisch gegebenen Verhältnisse auf. Der Resignation des Alters, die sich aus den Erfahrungen eines langen Lebens ergibt, konnte auch ein von Natur so lebhafter und begeisterungsfähiger Mann wie Platon nicht entgehen. Und gerade auf dem Boden der Politik werden dazu die Enttäuschungen, die ihm seine Reformversuche am syrakusischen Hofe eingebracht haben, nicht wenig beigetragen haben. Sein Glaube an die Macht der Vernunft und des Guten in der Welt ist stark gesunken,[2] und er hat einsehen gelernt, daß die stärksten Triebfedern für den Menschen Lust und Unlust sind.[3] Die Gewinnung und Sicherung menschlicher Glückseligkeit bedarf daher anderer Mittel als derjenigen, welche er früher für richtig gehalten hatte. Unter dem zunehmenden Einflusse der pythagoreischen Philosophie, die jetzt gerade mit ihrer religiösen Tendenz von größter Bedeutung wird, gilt ihm nunmehr die ganze Welt als Gottes Eigentum und seiner Verwaltung unterworfen.[4] Auch der Mensch ist nur ein Spielzeug Gottes, der ihn je nach seinem Werte für die Durchführung seines Weltplanes, der den Sieg des Guten über das Schlechte oder die Vollkommenheit des Ganzen bezweckt, hierhin oder dorthin schiebt.[5] In seiner Besserung aber, die Platon auch jetzt noch vom Willen des Menschen abhängen läßt,[6] stehen ihm Götter und Dämonen hilfreich zur Seite.[7] Dabei ist es Pflicht des Menschen, an Gott und seine unbestechliche Sorge für Welt und Menschen zu glauben und in diesem Glauben eine Stütze für sein Streben nach Tugend zu finden. Die Religion erhält jetzt eine ganz andere Bedeutung, als sie je zuvor besessen hat. Sie wird obendrein im Sinne einer geradezu intoleranten Dogmatik, die jeden privaten Gottesdienst verbietet und mit den härtesten

[1] L. Robin faßt die Idealzahlen als Organisationsgesetze der Ideen auf, so daß sie also gewissermaßen noch über den Ideen stünden, die in ähnlicher Weise an den Idealzahlen teilhaben, wie die Sinnendinge an den Ideen, so daß sich eine an den Neuplatonismus erinnernde Stufenleiter ergäbe (vgl. P. Natorp, Platon, in „Große Denker" hgg. von E. v. Aster, Bd. 1, Lpz. 1911, S. 133 ff.).

[2] Nom. 906a.

[3] Nom. 733a: *ὃ πάντες ζητοῦμεν, τὸ χαίρειν πλείω, ἐλάττω δὲ λυπεῖσθαι παρὰ τὸν βίον ἅπαντα.*

[4] Nom. 902b ff., vgl. Kritias 109b f.

[5] Nom. 644d, 803c, 903b ff.

[6] Nom. 904b.

[7] Nom. 906a, vgl. 896c f.

Strafen bis zur Todesstrafe hin belegt,[1] zum Grundstein seiner ganzen Politik.[2] Gott wird zum Maß aller Dinge.[3] Ihn hat nicht nur der einzelne nachzuahmen, sondern auch der Staat. An die Stelle der „Idee" des Staates, wie sie den Ausführungen der Politeia überall unausgesprochen zugrunde liegt, tritt vermittelt durch das Weltsystem des Politikos das von Gott selbst einst begründete goldene Zeitalter als Muster für den Staatsmann.[4] Damit aber nimmt Platons ganze Politik eine entschiedene Wendung zum Pazifismus. Im ausdrücklichen Gegensatz zur spartanischen Denkweise erklärt er jetzt den alle Kultur tragenden Frieden für das eigentliche Ziel aller Staatskunst.[5] Er übersieht dabei freilich die Notwendigkeit kriegerischer Tüchtigkeit zur Sicherung des Friedens nicht, setzt aber doch die Tapferkeit jetzt an die letzte Stelle unter den Tugenden.[6]

Mit der Wandlung in Platons Grundstimmung hängen die speziellen Neuerungen der Nomoi aufs engste zusammen. Theoretisch gilt ihm der Staat der Politeia noch immer als der beste.[7] Aber das aus seiner Resigniertheit zu erklärende Schwinden des Vertrauens auf die Kraft des einen Überragenden und ebenso auf die willige Fügsamkeit oder leichte Regierbarkeit der großen Menge bestimmt ihn dazu, in der Praxis auf ihn Verzicht zu leisten und mit Bewußtsein nur den zweitbesten Staat zu konstruieren, der auf dem Gesetz als dem von dem göttlichen Teile im Menschen, der Vernunft, Gesetzten[8] beruht und nicht mehr die Herrscher über das Gesetz, sondern das Gesetz über die Herrscher stellt.[9] Und die Verfassung dieses Staates ist auch nicht mehr die monarchische, selbst nicht in der Form, daß der Fürst einen erleuchteten Gesetzgeber zur Seite hat,[10] vielmehr kommt Platon, der schon im Politikos eine mildere Beurteilung der Demokratie gefunden hatte, in den Nomoi, geleitet von den seiner neuen Wertung des Tatsächlichen entsprechenden kulturphilosophischen und historischen Studien über die Entstehung der Staaten und die Gründe ihres als entstandener Dinge für sie unvermeidlichen Verfalls,[11] auf eine mittlere, aus Monarchie und Demokratie gemischte Verfassungsform hinaus. An die Stelle des persönlichen Regiments der Wissenden tritt die Beamtenhierarchie, an Stelle der Philosophie Brauch und Gesetz, denen zu folgen die Bürger durch Ermahnung und Zwang veranlaßt werden müssen.[12]

Auch die durch die Gesetze geregelten sozialen Verhältnisse weisen manche Neuerung auf. Die Frauen- und Gütergemeinschaft wird aufgehoben, Ehe- und Privateigentum treten wieder an ihre Stelle, dieses jedoch mit der Einschränkung, daß der Grund und Boden Eigentum des Staates bleibt, der ihm den Bürgern nur zur Nutznießung überläßt. Durch Festsetzung einer Maximalzahl derselben (5040), durch strengste Abschließung des Ge-

---

[1] Nom. 909d ff.

[2] Nom. 885b ff. Daraus erklärt sich auch die gewaltige Anstrengung, die Pl. hier zur Widerlegung einer rein mechanischen Weltanschauung macht.

[3] Nom. 716c: *ὁ δὴ θεὸς ἡμῖν πάντων χρημάτων μέτρον ἂν εἴη μάλιστα καὶ πολὺ μᾶλλον ἤ πού τις, ὥς φασιν, ἄνθρωπος.*

[4] Nom. 713e: *ἀλλὰ μιμεῖσθαι δεῖν ἡμᾶς οἴεται πάσῃ μηχανῇ τὸν ἐπὶ τοῦ Κρόνου λεγόμενον βίον κτλ.*

[5] Nom. 803d, vgl. 628d f., 713e.

[6] Nom. 603c. [7] Nom. 875c f., 711d f.

[8] Nom. 713e f., 645a f.

[9] Nom. 715d. [10] Nom. 709e ff.

[11] Nom. 675c ff.; Politeia 546a.

[12] Nom. 730b u. ö. — Die Ermahnung, die Pl. allen Gesetzen vorausschicken will, um die Bürger zur freiwilligen Unterordnung unter sie geneigt zu machen, ist ein charakteristisches Zeichen für seine Wertung der Vernunft.

meinwesens gegen außen (Verbot von Reisen, Handel und Export) glaubt Platon seinen durch die detailliertesten gesetzlichen und polizeilichen, tief in die persönliche Freiheit und das Wirtschaftsleben eingreifenden Vorschriften eingeengten Agrarstaat auf einem relativ glückseligen, aber in kultureller Beziehung völlig stationären Sättigungs- und Ordnungsstand erhalten zu können. Für die Bildung der in einem speziellen Kollegium[1] vereinigten Herrscher aber, die auch hier als eine besonders genaue bezeichnet wird, spielt der ganzen Grundlegung des Gesetzesstaates gemäß die Religion eine besonders große Rolle. Bei ihnen muß der Glaube zu begründeter Einsicht erhoben werden. Dazu dienen jetzt die mathematischen Wissenschaften, vor allem die Astronomie.[2] Außerdem aber müssen sie auch imstande sein, die ganze Vielheit der von ihnen zu gebenden Gesetze auf den einen Zweck des Staates, das durch die Tugend zu erringende allgemeine Wohl, zu beziehen, und darum auch die Fähigkeit besitzen, überall in der Vielheit die Einheit zu erkennen und von ihrer Erkenntnis durch Wort und Tat Zeugnis abzulegen.[3] In dieser Form kommt hier das alte Problem der platonischen Dialektik zutage. Die Ideenlehre dagegen tritt auffallend zurück, ohne daß man daraus aber schließen dürfte, daß Platon sie aufgegeben und an ihre Stelle die Mathematik gesetzt hätte.[4]

Aus dem reichen Schatze von Gedanken, den die Nomoi enthalten, mag noch Folgendes erwähnt werden. Bei der Auswahl des Gebietes für den zu gründenden Staat macht Platon auf die Abhängigkeit auch der seelischen Beschaffenheit der Menschen vom Klima aufmerksam.[5] Hinsichtlich des Problems der Sklaverei steht er auf dem Standpunkte, daß sie aus wirtschaftlichen Gründen unentbehrlich sei, da er den Bürgern nur die Aufgabe zuweist, für ihre eigene Tüchtigkeit und das allgemeine Wohl zu sorgen (777b, 806d, 846d). Aus demselben Grunde will er auch Handwerk und Handel in die Hände der Fremden legen (806d, 846e ff.). Besondere Beachtung verdienen einige rechtsphilosophische Bemerkungen. Die Bedeutung der Strafe findet er in Besserung und Abschreckung (854a f.), das Recht zu strafen ergibt sich ihm aus dem echt sokratischen Gedanken, daß die Strafe als Mittel zur Besserung etwas Gutes ist, das man dem Menschen tut (859e). Auch das Verhältnis zwischen Gesetz und Richter wird berührt und dahin entschieden, daß dem wohlgebildeten Richter durch das Gesetz nur die Grundlinien zu ziehen sind, während die Einzelheiten der Straffestsetzung seinem Ermessen überlassen bleiben (876b ff.). Der ganzen empirischen Einstellung Platons entspricht es auch, daß er hier die Bräuche, für deren Beachtung der Gesetzgeber nur durch Lob und Tadel sorgen kann, für die Erhaltung des Staates mit den mit Strafbestimmungen versehenen positiven Gesetzen auf eine Stufe stellt (793a ff., 823a ff.).[6]

---

[1] Nom. 968a: *νυκτερινὸς σύλλογος.*

[2] Nom. 966c ff.

[3] Nom. 962b ff., bes. 966a f.

[4] Jedenfalls darf man nicht übersehen, daß die Darstellung der Bildung der Herrscher nicht abgeschlossen ist (vgl. 967e ff.), und daß Pl. (968c) auf sie denselben Gedanken anwendet, den er in dem zu gleicher Zeit geschriebenen 7. Briefe (341c) von der Ideenlehre benutzt. Auch 818c erscheinen die mathematischen Wissenschaften als Vorbereitung *τῶν καλλίστων μαθημάτων.*

[5] Nom. 747d.

[6] Den spezifischen Lehrgehalt des Werkes hat H. Raeder sorgfältig und im allgemeinen treffend zur Darstellung gebracht, nur hat er die Abweichungen gegenüber früheren Dialogen teilweise überschätzt. So findet sich kein „scharfer Widerspruch" (Raeder S. 402) zum Protagoras, da Platon auch in den Nomoi für denjenigen, der die *ἐπιστήμη* des wahrhaft Guten und Bösen hat, keine Möglichkeit des Unterliegens gegenüber den Trieben zugibt (782d: *δι' ὧν ἀρετή τε αὐτοῖς ἀγομένοις ὀρθῶς* — d. h. natürlich: durch die *φρόνησις* — . . . *ἀποβαίνει*) und überhaupt seinen ethischen Intellektualismus grundsätzlich keineswegs fallen läßt, sondern nur eben die Schwierigkeit, zur *ἐπιστήμη* zu gelangen, mehr als früher betont (vgl. namentlich 875c: *ἐπιστήμης γὰρ οὔτε νόμος οὔτε τάξις οὐδεμία κρείττων* etc.; 733a: Die *ὀρθότης*, d. h. die Bestimmung dessen, was dem Menschen wahre, zuträgliche *ἡδονή* bringt, kann nur der *λόγος* lehren). Auch die Verlegung des Bösen in die Seele (896d) ist von Pl. durchaus nicht so gemeint, als ob seine optimistische Auffassung der Weltordnung ins Wanken gekommen wäre: er hat nie, auch in den Nomoi nicht, dem Bösen oder der *ἀνάγκη* eine selbständige Macht

Auch begegnet in den Gesetzen „zum ersten Male in staatlichem Werk an wesentlicher Stelle“ das Bild vom Bienenschwarm.[1]

E. Zeller[4] 951 ff. — Theod. Bergk, Pl.s Gesetze (Fünf Abh. zur Gesch. d. griech. Philos. u. Astron. (Lpz. 1883). — E. Praetorius, De legibus Platonicis etc. (Diss. Bonn 1884). — Const. Ritter, Pl.s Gesetze (Darstellung des Inhalts und Kommentar, Lpz. 1896). — Th. Gomperz, Die Komposition der „Gesetze“ (WienAkSB. 1902). — O. Apelt, Zu Pl.s Gesetzen (Progr. Jena 1907). — Leop. Schröder, Die allgemeinen strafrechtlichen Grundsätze in Pl.s Gesetzen (Pos. 1910). — K. Lincke, Die Anfänge der Kultur, ein Stück plat. Geschichtsphilos. (Ztschr. f. d. Gymnasialw. 66 (1912), 718 ff.).

3. Aristoteles.

Eine fast vierzigjährige Lehrtätigkeit versammelte um Platon eine große Anzahl hervorragender Männer und prägte dem Betrieb seiner Schule jene umfassende Vielseitigkeit in der Behandlung ethisch-historischer und medizinisch-naturwissenschaftlicher Studien auf, deren Andeutung sich in seinen späteren Dialogen findet.[2] Der stattlichen Anzahl von Männern jedoch, welche in engerer oder loserer Weise der Schule angehörten, verdankte in der nächsten Zeit zwar die empirische Forschung manche wertvollere Bereicherung, aber die Philosophie keine nennenswerte Förderung; nur der Eine, Platons größter Schüler, der freilich nicht im Rahmen der Akademie blieb und seine eigene Schule gründete, war dazu berufen, die Gedankenbewegung der griechischen Philosophie mit großartiger Systematik in sich abzuschließen. — Aristoteles.

Man pflegt die Geschichte der Akademie in drei bezw. fünf Perioden einzuteilen: die ältere Akademie, welche etwa das erste Jahrh. nach dem Tode des Stifters umfaßt, die mittlere Akademie, welche das zweite Jahrh. der Schulwirksamkeit ausfüllt, oder die akademische Skepsis, in der man zwei aufeinanderfolgende Schulen, diejenigen des Arkesilaos und des Karneades unterscheidet, endlich die neuere Akademie, in der die ältere zum Skeptizismus hinneigende Richtung des Philon von Larissa und die jüngere Kompromißphilosophie des Antiochos aus Askalon gesondert werden. Die beiden späteren Phasen fallen in das Gebiet der hellenist. Philosophie. — H. Stein, Sieben Bücher zur Gesch. d. Platonismus (Teil 1—3, Gött. 1862—75). — F. Dümmler, Akademika. — O. Immisch, Die Akademie Pl.s und die modernen Akademien (NJbb. 150, 1894, S. 421 ff.). — Academicorum philosophorum index Herculanensis ed. S. Mekler (Berl. 1902). — Den engen Zusammenhang des Betriebs der Logik in der älteren Akademie einerseits mit Platon, andrerseits mit der aristotel. Topik legt interessant und scharfsinnig dar E. Hambruch; Log. Regeln der plat. Schule in der aristotel. Topik (Progr. Berl. 1904).

44. Die sog. ältere Akademie knüpfte naturgemäß an diejenige Richtung an, welche Platons Lehre in seinen späteren Jahren genommen hatte, und die einerseits durch entschiedene Annäherung an die pythagoreische Zahlenmystik, andrerseits durch stärkeres Hervortreten der moralischen und theologischen Tendenz gekennzeichnet ist. Die Leitung der Schule ging zuerst an Speusippos, den Neffen Platons, und nach dessen Tode (339) an Xenokrates von Chalkedon (396/5—314/3) über. Der gleichen Generation gehören Herakleides der Pontiker und Philippos von Opus an; in einem freieren Verhältnis zur platonischen Schule stand der Astronom

---

und Bedeutung zuerkannt. — Im übrigen ist für die Aufhellung der Beziehungen der Nomoi, besonders der nicht politischen Partien, zu den früheren Werken Platons, trotz C. Ritters gediegenem Kommentar, noch lange nicht genug geschehen. — J. Eberz bringt die Nomoi in direkte Beziehung zur sizilischen Reform (Arch. 25, 1912, S. 162 ff.).

[1] Nom. 708 b. Vgl. E. Salin, Pl. n. d. gr. Utopie, Münch. u. Lpz. 1921, S. 106.

[2] Vgl. den mehrerwähnten Aufsatz H. Useners in den Preuß. Jahrbb. (53, 1884). — E. Heitz, Die Philosophenschulen Athens (Deutsche Revue, 1884).

Eudoxos von Knidos († 355/4). Die folgende Generation wandte sich, der Zeitströmung nachgebend, wesentlich ethischen Untersuchungen zu: Schulhaupt war 314—270 Polemon von Athen und nach ihm, da sein begabterer Schüler Krantor vor ihm starb, Krates von Athen (270—268).

Ein genaues Verzeichnis aller Akademiker dieser Zeit s. bei E. Zeller II[4] 982 ff. — Academicorum philosophorum index Herculanensis ed. S. Mekler (Berl. 1902). — Daß es an Gegensätzen und Spannungen, persönlicher und sachlicher Art, innerhalb der Akademie nicht fehlte, wird durch die Tatsache beleuchtet, daß mit dem Amtsantritt des Speusippos, den der Oheim selbst designiert hatte, Xenokrates und Aristoteles Athen verließen. Ersterer wurde nachher zur Leitung der Schule gewählt; Aristoteles begründete etwas später seine eigene Schule.

Platons Nachfolger in der Akademie darf man natürlich nicht an dem Maßstab des Meisters messen; ja man darf nicht einmal das von ihnen erwarten, daß sie die Totalität seiner unendlich reichen, stets in der Entwicklung begriffenen und in sich keineswegs ausgeglichenen Gedankenwelt umspannt und weitergebildet hätten. Nimmt man noch hinzu, daß ihre Werke verloren sind und daß ihre Leistungen durch die Kritik des Aristoteles eher verdunkelt als ins Licht gesetzt wurden, so wird man sich ihnen gegenüber eher vor Unterschätzung als vor Ueberschätzung hüten müssen. Sie zeichnen sich alle durch eine ernste, würdige Haltung, die beiden ersten daneben durch umfassende Gelehrsamkeit und eine, wenn auch bescheidene, so doch nicht ganz unfruchtbare Selbständigkeit aus. Unter den Schriften des Speusippos, welche (wie auch diejenigen des Xenokrates) bei D. L. IV 2 ff. aufgezählt sind, und auf welche Aristoteles häufig, oft ohne Namensnennung und meist in polemischem Sinne Bezug nimmt, ragt besonders ein in zehn Bücher abgeteiltes Werk mit dem Titel *Ὅμοια* hervor, eine enzyklopädische, von dem Gesichtspunkt der Aehnlichkeit oder Analogie beherrschte Sammlung naturgeschichtlichen Inhalts. Noch ausgebreiteter war die schriftstellerische Tätigkeit des Xenokrates, der freilich eine erheblich längere Wirksamkeit ausübte, aber auch wohl der philosophisch Bedeutendere war. Doch geht auf ihn auch die Dämonologie der späteren Zeit zurück. Eine umfassende Sammlung seiner Fragmente hat R. Heinze geboten in seiner verdienstvollen Monographie (Lpz. 1892), in welcher er die Grundzüge seines Systems in drei Abschnitten (Erkenntnislehre, Metaphysik, Physik — Dämonenlehre — Psychologie und Ethik) sorgfältig und treffend herausgestellt hat. — Ueber Speusippos vgl. R. Ravaisson, Speusippi placita (Par. 1838); M. A. Fischer, De Sp.i vita (Rast. 1845) und A. B. Krische, Forschungen I S. 247 ff. — Neuestens hat Paul Lang die Fragmente gesammelt im Anhang seiner Dissertation De Speusippi academici scriptis (Bonn 1911). — Der mit dem Auftreten des Stoizismus und Epikureismus einsetzenden praktisch moralischen Tendenz der Philosophie konnte sich auch die Akademie nicht entziehen, wie denn schon Polemon, noch mehr Krantor, dessen Schrift *περὶ πένθους* sich im ganzen Altertum eines außerordentlichen Ansehens erfreute, vorwiegend ethische Fragen behandelt zu haben scheinen.[1] — R. Förster, De Polemonis physiognomonicis (Progr. Kiel 1886). — H. E. Meier, Ueber die Schrift des Krantor usw. (Halle 1840). — Fr. Kayser, De Crantore Acad. (Diss. Heid. 1881 — enthält auch die Fragmente). — K. Praechter, Krantor u. Ps. Archytas (Arch. 10, 1897, S. 186 ff.). — K. Kuiper, De Crantoris fragm. moral. (Mnemos. 29, 1901, Heft 4). — Max Pohlenz, De Crantoris libro *π. π.* in De Cic. tusc. disp., Gött. 1909.

Schüler Platons, aber nicht selbständige Vertreter seiner Lehre waren Philippos von Opus, der als Redaktor der Nomoi und — jedoch nicht mehr allgemein — als Verfasser der Epinomis gilt, Hermodoros und Herakleides aus dem pontischen Heraklea. Dieser wurde durch Speusippos für die Akademie gewonnen und hatte namentlich als Astronom selbständige Bedeutung. Platon übertrug ihm während seiner letzten Reise nach Sizilien die Leitung der Akademie. Als nach Speusippos' Tode Xenokrates zum Schulvorstand gewählt wurde, ging er in seine Heimat und begründete dort eine eigene Schule, der er bis nach 330 vorgestanden hat. Er war ein vielseitiger, auch ästhetisch angeregter und produktiver Schriftsteller, der nicht nur mit der pythagoreischen und platonischen, sondern auch mit der aristotelischen Lehre vertraut war.[2] — Roulez, De vita et scriptis H. P. (Lov. 1828). — E. Deswert, De H. P. (ibid. 1830). — L. Cohn, De H. P. etymologiarum scriptore etc. (Comment. phil. in hon. Reifferscheid, Bresl. 1884, S. 84 ff.). — O. Voss, De H. P. vita et scriptis (Diss. Rost. 1897).[3] — W. A. Heidel, The *ἄναρμοι ὄγκοι* of H. and Asclepiades (Transact. of the Amer. philol. assoc. 40 (1910) S. 4 ff.).

---

[1] D. L. IV 18: *δεῖν ἐν τοῖς πράγμασι γυμνάζεσθαι καὶ μὴ ἐν τοῖς διαλεκτικοῖς θεωρήμασι.* — Uebrigens hat er auch an schwierigere Probleme sich gewagt und einen Kommentar zum Timaios verfaßt.

[2] D. L. V 86 ff.

[3] Weitere, speziell die astronomische Bedeutung des H. wie des Eudoxos betr. Literatur bei Ueberweg-Prächter S. 119*.

Nur in weiterem Sinne zum Kreise der Akademie gehört der berühmte Astronom Eudoxos (406—353). Er ist zwar nach vielfachen Zeugnissen der Alten (vgl. E. Zeller II[4] 992 ff.) zeitweilig der Akademie beigetreten und hat auch deren astronomische Theorie weiter ausgebildet, in anderen Fragen aber, besonders den ethischen, hat er sehr abweichende Ansichten vertreten. — A. Böckh, Ueber die vierjährigen Sonnenkreise der Alten, besonders den eudoxischen (Berl. 1863).

Die Lehrtätigkeit der älteren Akademie bewegt sich im allgemeinen auf dem Standpunkt der platonischen Spätzeit: sie schiebt die Ideenlehre zugunsten der Zahlenlehre beiseite. So schrieb Speusippos die von den Sinnendingen getrennte übersinnliche Realität, welche Platon den Ideen zugesprochen hatte, seinerseits den Zahlen zu, und ähnlich heißt es in der Epinomis, jenes höchste Wissen, auf das der Staat der „Gesetze" gebaut werden müsse, sei die Mathematik und Astronomie, durch welche der Mensch zur Erkenntnis der ewigen Maßverhältnisse, wonach Gott die Welt geordnet hat, und dadurch zu wahrer Frömmigkeit geführt werde. Neben dieser pythagoreisierenden Metaphysik scheint aber Speusippos der empirischen Wissenschaft und der Sinneserkenntnis eine größere Bedeutung beigemessen zu haben als Platon. Er unterschied nämlich zwei Kriterien, den *ἐπιστημονικὸς λόγος*, durch welchen die *νοητά*, und die *αἴσθησις ἐπιστημονική*, durch welche die *αἰσθητὰ* erkannt werden[1] — eine Verbindung zweier Begriffe (*αἴσθησις* und *ἐπιστήμη*), die dem Platon als unvereinbare Gegensätze galten und wodurch Speusippos erkenntnistheoretisch dem Aristoteles weit näher tritt. Xenokrates soll zuerst ausdrücklich die Philosophie in Dialektik, Ethik und Physik geschieden haben.[2] Er hielt an der Ideenlehre in ihrer pythagoreisierenden Gestalt fest,[3] erkannte aber den mathematischen Bestimmungen eine ähnliche der Sinnenwelt gegenüber selbständige Realität wie den Ideen zu und unterschied danach drei Gebiete des Erkennbaren oder drei *οὐσίαι*, die *νοητή*, welche jenseits des Himmelsgewölbes liegt und deren Kriterion die *ἐπιστήμη* ist, die *αἰσθητή*, die Sinnenwelt innerhalb des Himmels, die durch die *αἴσθησις* erkannt wird, und die *σύνθετος καὶ δοξαστή*, die Himmelskörper selbst, deren Kriterion die *δόξα* ist, eine Mischung von *αἴσθησις* und *ἐπιστήμη*, insofern sie sowohl durch die Sinne als durch den Verstand (speziell: *δι' ἀστρολογίας*) erkannt werden.[4] Diesen drei Gebieten entsprechen drei Erkenntnisgrade: volle Wahrheit und Gewißheit gibt es nur bei der *νοητὴ οὐσία*, nur unvollkommene Gewißheit bietet die *αἰσθητὴ* und eine Mischung aus Gewißheit und Täuschung die *δοξαστή*.

In der teleologischen Konstruktion einer Stufenreihe von vermittelnden Prinzipien zwischen dem Übersinnlichen und dem Sinnlichen scheinen die Platoniker die Hauptaufgabe ihrer Metaphysik gesehen zu haben. In deren Lösung aber machten sich zwei entgegengesetzte Strömungen geltend, welche an die Namen des Speusippos und des Xenokrates geknüpft sind. Wenn

[1] Sext. Emp. VII 145. — E. Zeller gibt den Ausdruck wieder mit „die vom Verstand geleitete Beobachtung" (II[1] 998).

[2] Sext. Emp VII 16.

[3] Er definierte die Idee als *αἰτία παραδειγματικὴ τῶν κατὰ φύσιν ἀεὶ συνεστώτων* (Procl. in Parm. 69, Stallb.). Vgl. die ausführliche Erläuterung von R. Heinze (S. 50 ff.), wonach Xenokrates nur Ideen von Naturdingen und zwar von Gattungen (Typen), nicht vom einzelnen angenommen habe. — Merkwürdig ist dabei freilich, daß X. gerade das an der gewordenen *οὐσία* betont, was Platon sozusagen als das Reservatrecht der Ideen in Anspruch genommen hatte, nämlich die Unvergänglichkeit.

[4] Sext. Emp. VII 147.

der erstere die Ideenlehre fallen ließ, so geschah es wesentlich aus dem Grunde, weil er bei den Pflanzen und Tieren zu finden glaubte, daß das Vollkommene erst aus dem Unvollkommenen, dem Samen, entstünde und darum überhaupt das Vollkommene, das Gute nicht als *αἰτία* des Unvollkommeneren, Sinnlichen betrachten mochte, sondern vielmehr als dessen Resultat und Ziel.[1] Als *ἀρχή* setzte er daher zunächst die Zahlen und als ihre Elemente Einheit und Vielheit, stellte ihnen aber als Ursachen der geometrischen Größen und stereometrischen Gebilde, wie überhaupt aller besonderen Gegenstände noch andere Prinzipien zur Seite,[2] während er das Prinzip der Bewegung in der Weltseele (*νοῦς*) sah, die er mit dem pythagoreischen Zentralfeuer identifiziert zu haben scheint. Der evolutionistischen Vorstellungsweise des Speusippos stellte Xenokrates die emanatistische gegenüber, indem er aus der Einheit und der unbestimmten Zweiheit (*ἀόριστος δυάς*) die Zahlen und als mit diesen identisch (nach dem Schema von Platons *ἄγραπτα δόγματα*) die Idee ableitete, wobei er aber ausdrücklich den bloß fiktiven Charakter dieser Darstellung betonte.[3]. Die Seele sodann bestimmte er als die sich selbst aus sich selbst bewegende Zahl[4] und stieg so von der mit dem Guten identischen Einheit bis zum Sinnlichen herab, wo denn zwischen der Weltseele und den körperlichen Dingen ein ganzes Stufenreich guter wie böser Dämonen Platz fand.[5] — Gerade in diesem ihrem Gegensatz beweisen die Schüler Platons, daß sie, indem sie seine Lehre nach der religiösen Seite weiter entwickeln wollten,[6] sich an den ungelösten Problemen seiner spätesten Metaphysik abmühten. Der Gegensatz der *αἰτία* und des *ξυναίτιον*, der Idee und des Raums, des Vollkommenen und des Unvollkommenen wuchs bei ihnen ganz zu dem religiösen Gegensatze des Guten und des Bösen aus,[7] und so gerieten sie (und besonders Xenokrates) unter Preisgebung der zu einer einheitlichen Weltanschauung drängenden Motive in der Lehre des Meisters auf phantastische Spekulationen, welche sich hauptsächlich um die Ursache des Bösen in der Welt drehten.[8]

[1] Arist. Met. 1072 b 30, vgl. 1092 a 11.

[2] Aristoteles macht ihm deshalb den Vorwurf, daß er *ἐπειοιώδη τὴν τοῦ παντὸς οὐσίαν* mache *ὥσπερ μοχθερὰν τραγῳδίαν* (met. 1076 a 1, 1090 b 20).

[3] Vgl. Aristoteles, de coelo 279 b 34; *ὁμοίως γάρ φασι τοῖς τὰ διαγράμματα γράφουσι καὶ σφᾶς εἰρηκέναι περὶ τῆς γενέσεως, οὐχ ὡς γενομένου ποτέ, ἀλλὰ διδασκαλίας χάριν ὡς μᾶλλον γνωριζόντων, ὥσπερ τὸ διάγραμμα γιγνόμενον θεασαμένους.* Vgl. Pseudoalex. zu met. 1091 a 27.

[4] Plut. procr. an. I 5 (1012); vgl. Arist. Anal. post. 91 a 38. Diese Definition der Seele als eines *ἀριθμὸς αὐτὸς αὑτὸν κινῶν*, welche in den Berichten der späteren Kommentatoren eine besonders wichtige Rolle spielt, hat Th. Gomperz nicht übel begreiflich zu machen gesucht (III 5 ff.). In der Tat heben auch die alten Berichterstatter, schon Aristoteles selbst, hervor, daß die Definition sich erkläre aus dem Bestreben, sowohl die Beweglichkeit als auch die Bewußtheit (*γνωριστικόν*) der Seele hervorzuheben. Jedoch gerade das, daß die Zahl das Moment der Bewußtheit enthalten soll, ist eben Phantastik und erklärt sich nur aus der fast zur Manie gewordenen Vermengung der platon. Ideen mit den pythag. Zahlen, die am deutlichsten bei Philoponos zu Arist. de an. I 4 (fr. 65 Heinze) hervortritt. Da heißt es von diesen Akademikern, speziell von Xenokrates: Die Seele ist der Ort der *εἴδη*, die *εἴδη* aber nennen sie Zahlen, folglich ist die Seele eine Zahl.

[5] Die Dämonologie des Xenokrates (vgl. besonders R. Heinze S. 78 ff.) bildet den Ausgangspunkt des hellenistischen Geister- und Teufelspuks (Wilamowitz-Moellendorff, Platon I S. 719).

[6] Von Xenokrates führt — wie Heinze treffend gezeigt hat — eine gerade Linie über die platonisierende Stoa (Poseidonios) zum Neupythagoreismus und Neuplatonismus.

[7] Vgl. R. Heinze, Xenokr. S. 15 ff.

[8] Vgl. auch die Polemik des Aristoteles, insbesondere Met. 1091 b 32.

So unbefriedigend im ganzen die Entwicklung der Metaphysik und der theoretischen Philosophie in der alten Akademie sich gestaltete, so groß waren die Fortschritte der Mathematik, welche sich in den pythagoreisch-platonischen Kreisen dieser Zeit zur Lösung schwieriger Probleme erhob (Diorismus des Neokleides, Lehre von den Proportionen bei Archytas und Eudoxos, goldner Schnitt, spirische Linie, Verdoppelung des Würfels mit Anwendung von Parabeln und Hyperbeln — vgl. M. Cantor, Gesch. d. Math.[3] I S. 213 ff.). Auch die Astronomie wurde mächtig gefördert durch Männer wie Herakleides, welcher bereits den Stillstand des Fixsternhimmels und die Achsendrehung der Erde lehrte und schon Merkur und Venus als Trabanten der Sonne auffaßte (vgl. Ideler, BerlAkAbh. 1828 u. 1830). Ebenfalls interessant ist der Umstand, daß Männer, welche in einem freieren Verhältnis zur Schule standen, die Verwandtschaft gewisser Motive des Platonismus mit anderen Lehren verfolgten. So hielt sich Herakleides an Platons Konstruktion der Elemente, wenn er sich zu der von Ekphantos (vgl. S. 81) versuchten Synthese des Atomismus mit dem Pythagoreismus bekannte, und Eudoxos faßte die *ἰδέαι* ganz im Sinne der Homoeomerien des Anaxagoras auf.[1]

Beachtenswerter als die metamathematische Umbildung der Ideenlehre sind die Bemühungen der Akademie auf dem Gebiete der Ethik. Auch hier scheinen Speusippos und Xenokrates an die spätere Phase des Meisters angeknüpft zu haben, wo der asketische Charakter zurücktritt und einer natürlicheren Beurteilung des menschlichen Lebens Platz macht. So hat Speusippos offenbar im Sinne des platonischen Philebos Untersuchungen über das Wesen der *ἡδονή* angestellt und dadurch, daß er die *ἀοχλησία* als das zwischen den beiden Übeln, Lust und Schmerz, in der Mitte liegende Gut bezeichnete,[2] den Hedonismus des Eudoxos zurückgewiesen,[3] freilich ohne zugleich der *ἡδονή* wenigstens einigermaßen, wie Platon, gerecht zu werden. Vielmehr hat er dadurch und noch mehr durch seine damit zusammenhängende Definition der Glückseligkeit als der *ἕξις τελεία ἐν τοῖς κατὰ φύσιν ἔχουσιν*[4] das stoische Prinzip der Adiaphorie und der Naturgemäßheit als der höchsten Richtschnur vorbereitet. Ebenso hat Xenokrates vornehmlich diejenige Seite der platonischen Ethik in sich aufgenommen, welche die Grundlage des Stoizismus bildet, wenn auch er das Moment der Naturgemäßheit in die Glückseligkeit aufnahm,[5] und außerdem das letzte Motiv der Philosophie in der Erhebung über das *ταραχῶδες τῶν πραγμάτων*, ihre eigentliche Frucht aber darin erblickt, daß der Mensch das, was die anderen nur aus Furcht vor dem Gesetz tun, freiwillig tue.[6] Dabei bleiben aber beide, im Gegensatz zur späteren Einseitigkeit der Stoa, doch dadurch im Rahmen der platonischen und spezifisch griechischen Anschauung, daß sie ein gewisses Maß von äußeren Gütern als erforderlich für den Vollbesitz der *εὐδαιμονία* betrachten, ein Gedanke, den Krantor schon im bewußten Gegensatz zur Stoa zu verfechten hatte[7] und der von da an jahrhundertelang zum Schibboleth der akademischen wie peripatetischen Ethik geworden ist.

Charakteristisch ist besonders, daß nach allem, was wir wissen, der sozial-ethische Charakter und die politische Tendenz der platonischen Moral bei seinen Schülern nicht weiter gepflegt wurde, daß vielmehr auch in der Akademie die Frage nach der rechten Lebensführung des Individuums mehr

[1] Arist. Met. 991 a 16, mit dem Kommentar des Alexander Aphr. (Schol. in Arist. 572 b 15).
[2] Gellius, Noct. Att. IX 5, 4.
[3] Arist. Eth. Nic. 1101 b 27. — Ob schon Speusippos gerade gegen Eudoxos polemisiert hat, ist ungewiß; jedenfalls hat es Herakleides getan (Athen. XII 512 a).
[4] Clemens Alex. Strom. II 22 (500 P.). Vgl. über Polemon Cic. acad. II 42, 131.
[5] Plut. comm. not. c. 23 p. 1069.
[6] Doxogr. 605, 7. — Fr. 3 Heinze.
[7] Sext. Emp. XI 51 ff.

und mehr in den Vordergrund trat. Von theoretischen Bestrebungen hielt sich höchstens das naturphilosophische, wie es in Krantors Kommentar zum Timaios hervortrat. Die ethischen Untersuchungen aber nahmen den individualistischen Zug der Zeit an; und wenn Polemon gegenüber der bloßen dialektischen Fertigkeit auf die praktische Übung (der Tugend) dringt, von *μελέτη* und *διάθεσις* spricht und von dem Widerspruch zwischen Theorie und Praxis, Lehre und Leben,[1] so erinnert dies deutlich an ähnliche Aussprüche des Antisthenes und leitet bereits zu dem lediglich ethisch bestimmten Gesichtskreis der Stoa über.

45. In einer gewissen Beziehung zu den Kreisen der Akademie müssen auch die Pythagoreer dieser Zeit gestanden haben. Wie Platon mancherlei Einflüsse von der pythagoreischen Lehre erfuhr, so hat auch er auf diese dergestalt eingewirkt, daß die Zahlentheorie in dieser letzten Phase vielfach mit der ihrem Schema entgegenkommenden Ideenlehre verschmolz. Von besonderer Bedeutung ist eine Gruppe, die die von Alkmaion in mittelbarem Anschluß an Herakleitos aufgestellte Gegensatzlehre sich zu eigen machte und nach Maßgabe der seit Philolaos herrschenden Bevorzugung der Zehnzahl ausbaute. So kam sie zu einer Tafel von zehn — wie es scheint, prinziplos zusammengestellten[2] — Gegensatzpaaren: 1. begrenzt und unbegrenzt, 2. ungerade und gerade, 3. eins und viel, 4. rechts und links, 5. männlich und weiblich, 6. Ruhe und Bewegung, 7. gerade und krumm, 8. licht und dunkel, 9. gut und böse, 10. Quadrat und Rechteck, und sah in ihnen die Elemente der Zahlen und damit auch die Prinzipien allen Seins.[3] Neben den mathematischen, physischen und metaphysischen Begriffen finden prinzipiell auch die ethischen Platz: in der Ausführung freilich überwiegt durchweg das physikalische Interesse. Und darum treten hier auch die der traditionellen pythagoreischen Lehre entnommenen arithmetischen Gegensätze in den Vordergrund. Allerdings ging das nicht ohne eine beträchtliche Änderung des älteren Standpunktes ab. Da diese Pythagoreer um ihrer Gegensatzlehre willen nicht mehr die Zahl als das Wesen der Dinge bezeichnen wollten, sondern es darüber hinaus in dem Geraden und Ungeraden als den Elementen der Zahl fanden, konnten sie das Unendliche nicht mehr der Zahl koordinieren, sondern mußten es im Interesse ihrer Tafel der Gegensätze mit einem der Zahlenelemente identifizieren und wählten dazu das Gerade, weil die gerade Zahl zur Einheit hinzugefügt stets andere Zahlenarten ergebe.[4] Darum sahen sie in ihm auch das Prinzip für die unbegrenzte Vielheit der Dinge. Zugleich aber führte sie wohl diese Identifizierung des schon von den ältesten Pythagoreern als körperlich angesehenen Unendlichen mit der geraden Zahl dazu, alle Zahlen für Größen zu erklären.[5]

Diese pythagoreische Richtung wird von Aristoteles am meisten berücksichtigt und hat ganz offenbar die Zahl seiner Kategorien bestimmend beeinflußt. Daß sie erst nach Philolaos

---

[1] D. L. IV 18. Vgl. II 11 und E. Zeller II[4] 1045. — Ob Polemon auch die Ausdrücke *μελέτη* und *διάθεσις* wirklich gebraucht hat, darauf kommt nicht viel an.

[2] A. Döring und W. Kinkel haben sich bemüht, einiges System in diese Tafel zu bringen und im einzelnen darzutun, in welchem Sinne die vorderen Glieder der Paare dem Begrenzten, dem Vollkommenen, die hinteren dem Unbegrenzten, Unvollkommenen zuzuweisen sind.

[3] Vgl. Ar. met. 985 b 23 ff. (Vors. 45 B 4 f.).

[4] Vors. 45 B 28.

[5] Vors. 45 B 9.

entstanden sein kann, lehrt die Betonung der erst von ihm in den Vordergrund geschobenen Zehnzahl. Aber auch von Platon scheint sie schon einen Einfluß erfahren zu haben, wenn sie Dinge und Zahlen in das Verhältnis von Abbild und Urbild setzt (Ar. met. 987 b 10, 985 b 33).[1] — Ob Archytas von Tarent, der in der ersten Hälfte des 4. Jahrh. in seiner Vaterstadt als Gelehrter, Staatsmann und Feldherr eine große Rolle spielte, zu dieser Richtung gehört, läßt sich nicht mehr feststellen, wenn es auch seine Auffassung des Geraden und Ungeraden als „Naturen" der Zahl nahelegt. Die Bedeutung des Archytas lag auf dem Gebiete der Mechanik und der Astronomie: die ihm zugeschriebenen ziemlich zahlreichen Fragmente philosophischen Inhalts sind mit geringen Ausnahmen unecht. Gesammelt sind sie von G. Hartenstein, De A. T. fragmentis philos. (Lpz. 1833). — O. F. Gruppe, Ueber die Fragmente des A. etc. (Berl. 1840). — Fr. Beckmann, De Pythagoreorum reliquiis (Berl. 1844/50). — Fr. Blass, De A. T. fragmentis mathem. (Mélanges Graux 1884 p. 573 ff.). — Die pseudoarchyteische Literatur s. in dem Abschnitt über den Neupythagoreismus.

Die Entstehung der Welt, die für sie noch die Hauptfrage bildet, schildern sie im allgemeinen ebenso wie Philolaos. Die körperliche Eins, über deren Entstehung sie sich scheinbar nicht weiter ausgelassen haben, soll das umgebende *ἄπειρον* ergreifen und immer weiter greifend begrenzen und gestalten.[2] So wird auch für sie die Welt zu einem System von Zahlen, die durch das aus dem außerweltlichen Pneuma gleichsam eingeatmete Leere voneinander getrennt sein sollten.[3] Und auch in den Einzelheiten, insbesondere den astronomischen Vorstellungen und der Gleichsetzung von Dingen und Eigenschaften mit Zahlen haben sie die Tradition aufrecht erhalten und durch Übertragung auch auf sprachliche und historische Tatsachen vielleicht noch erweitert.[4] Nur darin kommt wiederum ihre Neuerung zum Vorschein, daß sie auf die Welt auch noch andere Begriffe anwenden und gemäß ihrer Gegensatztafel von einem Rechts und Links in ihr sprechen[5] und jenes überdies als ihre gute, dieses als ihre schlechte Seite bezeichneten.[6]

Obwohl daher die Ahnung einer mathematischen Formulierung der Naturgesetzmäßigkeit das bleibende Verdienst der pythagoreischen Philosophie ist, so war doch die Form, in der sie bei ihnen auftrat, wenig geeignet, die Naturforschung selbst zu fördern. Abgesehen von der Astronomie stehen diejenigen Kenntnisse der Pythagoreer, denen einiger Wert für die empirische Forschung zugeschrieben werden darf, in keinem Zusammenhange mit der metaphysischen „Zahlenlehre" und sind auch von solchen Pythagoreern ausgegangen, welche der letzteren mehr oder minder fernstanden (vgl. S. 90 f.).

Von den andern Pythagoreern dieser Zeit, Schülern des Philolaos und Eurytos, ist nicht mehr als der Name bekannt. Mit ihnen ist der Pythagoreismus als Schule zunächst verschwunden.[7]

46. Den verschiedenen Bestrebungen der älteren Akademie liegt offenbar die Tendenz zugrunde, Platons ideale Weltansicht mit den Interessen des griechischen Lebens und der empirischen Wissenschaften zu vermitteln: aber die Abhängigkeit vom Pythagoreismus einerseits und andrerseits ein durchgängiger Mangel an philosophischer Originalität ließen diese Ansätze überall im Versuch stecken bleiben. Inzwischen aber wurde die Aufgabe durch denjenigen gelöst, der in die platonische Lehre von vornherein die Neigung zu medizinisch-naturwissenschaftlicher Bildung mitgebracht hatte. Dieser Vollender der griechischen Philosophie ist Aristoteles (384—322).

[1] Vors. 45 B 12; 4. Vgl. K. Vorlaender, Gesch. d. Philos. I 28. — Ueber die Frage der Transzendenz oder Immanenz der Zahlen scheinen dabei die verschiedensten Auffassungen bestanden zu haben. Vgl. Arist. metaph. 1080 b 9 ff. Es wird darum auch kaum möglich sein, in der Frage nach dem Verhältnis zwischen Dingen und Zahlen für alle Pythagoreer eine Ansicht festzustellen.

[2] Vors. 45 B 26.

[3] Ibid. B 30.

[4] Vors. 45 B 27.

[5] Vgl. ibid. B 30. — Auch darin ist Aristoteles ihnen gefolgt.

[6] Vgl. Vors. a. a. O.

[7] Vgl. Vors. I² p. 234, 7.

Franz Biese, Die Philosophie des Aristoteles, Bd. 1 u. 2 (Berl. 1835/42). — G. H. Lewes, Aristotle, a chapter from the history of the science (Lond. 1864, deutsch von J. V. Carus, Lpz. 1865). — G. Grote, Aristotle (unvollendet von Bain und Robertson hgg., Vol. 1 u. 2, Lond. 1872, 3. ed. 1884). — E. Wallace, Outlines of the philos. of A. (Oxf. 1875, 3. ed. 1883). — Rud. Eucken, Die Methode d. aristotel. Forschung (Berl. 1872). — Salv. Talamo, L'Aristotelismo nella storia della filosofia (Napoli 1873). — H. Siebeck, Aristoteles (Frommans Kl. d. Philos. Bd. 8, Stuttg., 3. Aufl. 1910). — Th. Gomperz, Griech. Denker, Bd. 3 (Lpz. 1909). — Charles Werner, Aristote et l'idéalisme platonicien (Par. 1910). — Franz Brentano, Ar. u. seine Weltanschauung (Lpz. 1911). (Dasselbe in kürzerer Fassung in: Große Denker, hgg. von E. v. Aster, Lpz. 1911, Bd. 1 S. 153 ff.) — Charles Sentroul, Kant u. Aristoteles (deutsch von L. Heinrichs, Kempt. u. Münch. 1911). — G. Kafka, Aristoteles (Münch. 1922). — Albert Goedeckemeyer, Aristoteles (Münch. 1922).

Die Heimat des Aristoteles war Stageiros, eine Stadt in der Nähe des Athos auf jener thrakischen Halbinsel, welche hauptsächlich von Chalkis aus kolonisiert worden war.[1] Er stammte aus einer alten Ärztefamilie, sein Vater Nikomachos war Leibarzt des Königs Amyntas von Makedonien und stand demselben auch persönlich nahe. Über die Jugend des Philosophen ist nichts weiter bekannt, als daß seine Erziehung nach dem Tode beider Eltern durch seinen Vormund Proxenos aus Atarneus geleitet wurde. Schon im neunzehnten Lebensjahre, i. J. 366/5 unter der Vorstandschaft des Eudoxos, der den auf seiner zweiten sizilischen Reise begriffenen Platon vertrat,[2] trat er in die Akademie ein, der er bis zu Platons Tode, soviel wir wissen, ununterbrochen angehört hat. Er errang darin sehr bald eine hervorragende Stellung, wuchs aus einem Schüler früh zu einem Lehrer des Vereins heran, vertrat den Geist der Schule literarisch durch glänzende Schriften, welche ihn schon damals berühmt machten, und hielt im Gegensatz zu Isokrates, mit dessen wissenschaftsfeindlicher Rhetorik die platonische Schule einen dauernden Frieden nicht hatte gewinnen können, öffentliche Vorträge über die Redekunst.

Ueber das Leben des Aristoteles vgl. noch besonders J. G. Buhle, Vita Aristotelis per annos digesta (in der Zweibrücker Ausgabe der Werke I, 80 ff.). — Ad. Stahr, Aristotelia I, Das Leben des A. v. St. (Halle 1830). — Ulr. v. Wilamowitz-Moellendorff, Ar. und Athen, 2 Bde (Berl. 1893). — Adolf Dyroff, Ueber Aristoteles' Entwicklung (Festg. f. G. Frh. v. Hertling, 1913). — Von den antiken Biographien des Philosophen sind die wertvolleren der älteren Peripatetiker verloren, nur eine Anzahl späterer erhalten.

Es ist ungewiß, ob Aristoteles in Stageiros oder in Pella, der Residenz des makedonischen Königs, aufgewachsen ist; auch der Zeitpunkt des Todes seines Vaters läßt sich nicht bestimmen, ebensowenig, wo er unter Leitung des Proxenos gelebt hat, in Stageiros oder in Atarneus.[3] Auch über seinen Bildungsgang sind wir lediglich auf Vermutungen angewiesen; daß aber der Sohn des makedonischen Hofarztes der Familientradition gemäß zunächst auch zum Arzt bestimmt war und einen dementsprechenden Unterricht erhielt, ist kaum zu bezweifeln, und bei den nahen Beziehungen, welche zwischen der wissenschaftlichen Medizin (worin Hippokrates der bestimmende Geist war) und der demokritischen Naturforschung bestanden, ist zu vermuten, daß dies die Elemente der ersten Bildung des Philosophen waren. Jedenfalls wuchs er in dieser medizinisch-naturwissenschaftlichen Atmosphäre des griechischen Nordens auf und verdankte ihr die Achtung vor der Erfahrung, den scharfen Blick für die Wirklichkeit und die Sorgfalt der empirischen Forschung, die ihn dem attischen Philosophieren gegenüber auszeichnen. Andrerseits darf man sich den Umfang der Kenntnisse, welche der Achtzehnjährige in die Akademie mitbrachte, nicht zu groß vorstellen: seine gewaltige naturwissenschaftliche Gelehrsamkeit hat Aristoteles sicher erst später erworben, zum Teil wohl schon während seiner Zugehörigkeit zur Akademie, in der Hauptsache aber während des Aufenthalts in Atarneus, Mytilene und Stageiros vor Antritt seiner

[1] Aristoteles verfügt in seinem Testament (D. L. V 14) über ein Besitztum in Chalkis, das vielleicht aus dem Vermögen seiner Mutter Phaistias stammte.

[2] Vgl. Wilamowitz-Moellendorff, Platon I 578, 539.

[3] Die späteren Beziehungen zu Atarneus lassen sich auch damit erklären, daß Hermeias selbst eine Zeitlang Hörer Platons war.

Lehrtätigkeit. Möglich ist es, daß er dieser naturwissenschaftlichen Neigung innerhalb der Studien der Akademie selbst treu blieb und dadurch veranlaßte, daß diesen Gegenständen mit der Zeit mehr Interesse zugewendet wurde: zunächst aber mußte ihn der Geist der platonischen Schule eher von jener Tendenz ablenken, und was wir über seine Tätigkeit in den zwanzig Lehrjahren wissen, Form und Inhalt der Schriften, die er damals verfaßte (vgl. unten), rhetorische Vorträge usw. läßt ein Vorwiegen jener Neigungen nicht vermuten.

Der gehässige Schulklatsch, den die spätere Zeit über das Verhältnis des Aristoteles zu seinem großen Lehrer mit zahlreichen Anekdoten verbreitet hat, sollte einer verdienten Vergessenheit übergeben werden. (Vgl. das Einzelne bei E. Zeller II 2³ S. 8 ff.) Freilich kann nicht bestritten werden, daß Aristoteles mehrfach (s. Christ-Schmid⁶ S. 719 ff.) in auffallend scharfer Weise an Ausführungen seines Lehrers, speziell an der Ideenlehre, Kritik geübt hat. Daneben stehen aber zahlreiche Aeußerungen und Zeichen der Hochachtung (vgl. Th. Gomperz III S. 14 und A. Gercke bei Pauly-Wissowa 1023 ff.); und die berühmte Stelle der Nikomachischen Ethik (1096 a 16: *ἀμφοῖν* — d. h. *ἀληθείας καὶ Πλάτωνος — ὄντοιν φίλοιν ὅσιον προτιμᾶν τὴν ἀλήθειαν*) werden wir nicht als eine gehässige Ironie gegen Platon, sondern vielmehr als eine Entschuldigung der Polemik gegen den verehrten Lehrer anzusehen haben. Hält man sich an das, was sicher, zumal durch die Schriften des Aristoteles, bezeugt ist, so ergibt sich ein einfaches menschliches Verhältnis: pietätvoll[1] blickt der Schüler zum Lehrer auf; aber je reifer er wird, um so selbständiger beurteilt er dessen Philosophie; er erkennt mit richtigem Blick deren wesentlichen Mangel und verhehlt seine Bedenken nicht, wenn der greise Meister seine eigne Lehre in unglückliche Bahnen lenkt. Gleichwohl bleibt er mit einem Kreis selbständiger Lehrtätigkeit Mitglied der Genossenschaft und scheidet aus ihr erst in dem Augenblicke, wo in ihr nach des Meisters Tode durch die Wahl eines weniger bedeutenden Schulhauptes die Verirrung zum Prinzip erhoben wird. Dieses Verbleiben im Verbande der Akademie trotz abweichender Anschauungen spricht am deutlichsten dafür, daß der Gegensatz im philosophischen Denken der beiden Männer nicht zu einem persönlichen wurde. Nichts widerspricht der Annahme, daß in diesem schwierigen Verhältnis Aristoteles den würdigen Takt bewiesen und den rechten Mittelweg getroffen hat, welche sein ganzes Wesen charakterisieren.[2]

Ueber die Schriften aus dieser Zeit s. u. — Daß das Verhältnis zu Isokrates ein ziemlich gereiztes war, ersieht man einerseits aus Ciceros Mitteilungen (De orat. III 35, 141; Orat. 19, 62, vgl. Quintil. III 1, 14), andrerseits aus der Schmähschrift, welche ein Schüler des Redners gegen den Philosophen herausgab. Aristoteles bewährte auch hierin seine edle Ruhe, indem er später in der Rhetorik Beispiele gern aus Isokrates gab.[3]

Nach Platons Tode begab sich Aristoteles in Begleitung des Xenokrates zu Hermeias, dem Herrscher von Atarneus und Assos, mit dem er in treuer Freundschaft verbunden war und dessen Verwandte Pythias er später heiratete, nachdem der Tyrann durch persischen Verrat ein unglückliches Ende gefunden hatte. Vorher schon scheint er zeitweilig nach Mytilene und vielleicht auch für kurze Zeit nach Athen[4] übergesiedelt zu sein und 343/42 folgte er dem Rufe Philipps von Makedonien, um die Erziehung des damals dreizehnjährigen Alexander zu übernehmen. Obwohl wir über die Art dieser Erziehung fast ohne Nachrichten sind, so wissen wir doch, daß der Philosoph auch später in bestem Einvernehmen mit seinem großen Zögling geblieben ist. Freilich ein besonders inniges Verhältnis konnte bei der Verschiedenheit der Naturen nicht wohl aufkommen, was jedoch nicht ausschließt, daß jeder dem andern die höchste Wertschätzung zollte (vgl. A.

---

[1] Vgl. die einfach schönen Verse des Aristoteles aus der Elegie an Eudemos (Olympiod. in Plat. Gorg. 395 Jahn), die übrigens neuerdings nicht auf Platon, sondern auf Sokrates gedeutet werden, vgl. Christ-Schmid⁶ I S. 720 Anm. 2.

[2] Besonders warm tritt neuestens Fr. Brentano in seinem Buch über Aristoteles für die Lauterkeit seines Charakters und speziell für die Loyalität seines Verhältnisses zu Platon ein, wie überhaupt auch die ganze Würdigung der aristotelischen Philosophie von seiten Brentanos wie von seiten des Neo-Thomismus überhaupt (vgl. Charles Sentroul) einen bemerkenswerten Rückschlag bildet gegen die abschätzige Beurteilung, die im ersten Jahrzehnt dieses Jahrhunderts üblich geworden war.

[3] Vgl. P. Wendland, Anaximenes von Lampsakos (Berl. 1905), S. 35 ff.

[4] Vgl. Th. Bergk im RhM. 37, 1882, S. 359 ff.

Gercke a. a. O. 1015 ff.). Eine vorübergehende Trübung des Verhältnisses mag das Verfahren des Königs gegen den Neffen des Aristoteles, Kallisthenes, mit sich gebracht haben.

Der regelmäßige Unterricht des jungen Fürsten hörte jedenfalls auf, als dieser seit dem Jahre 340 von seinem Vater mit administrativen und militärischen Aufgaben betraut wurde. Das Verhältnis des Philosophen zum makedonischen Hofe wurde damit ein freieres, und er verlebte die nächsten Jahre größtenteils, mit wissenschaftlichen Arbeiten beschäftigt, in seiner Vaterstadt, im vertrauten Verkehr mit seinem etwas jüngeren Freunde Theophrastos, der ihm in der Folge eine wesentliche Stütze wurde. Denn als Alexander den Zug nach Asien angetreten hatte und Aristoteles sich nach dieser Seite ganz frei sah, siedelte er mit dem Freunde nach Athen über und gründete nun hier seine eigene Schule, welche an Allseitigkeit des wissenschaftlichen Interesses, an Ordnung des Studienganges, an planmäßiger Einrichtung der gemeinsamen Forschung die Akademie sehr bald überflügelte und das Vorbild aller späteren Gelehrtenverbände des Altertums wurde. Ihr Ort war das Lyzeum, ein dem Apollon Lykeios geweihtes Gymnasium, und von der Eigenart des Meisters, die philosophischen Gespräche nicht wie Platon im Sitzen, sondern im Auf- und Abgehen zu führen,[1] erhielt die Schule den Namen der peripatetischen.

Zwölf Jahre (335—323) stand Aristoteles in rastloser Tätigkeit dieser Schule vor: als aber nach dem Tode Alexanders die Athener Griechenland gegen die makedonische Vorherrschaft aufzuwiegeln begannen, wurde die Lage des dem Königshause so nahe stehenden Philosophen in Athen derart bedenklich — eine Klage wegen Religionsfrevels wurde auch gegen ihn angestrengt —, daß er sich nach Chalkis begab. Schon im folgenden Jahre jedoch machte daselbst ein Magenleiden seinem arbeits- und ruhmreichen Leben ein Ende.

Ueber Hermeias[2] von Atarneus vgl. A. Böckh, Kl. Schrift. Bd. 6, 1872, S. 185 ff. — Ueber das Verhältnis des Ar. zu Alexander: P. C. Engelbrecht (Eisl. 1845), Rob. Geier (Halle 1848 u. ebda 1856), M. Carrière, Alexander u. Ar. (Westerm. Monatsh., Febr. 1865), F. Koepp, Ar. und Al. (PreußJb. 113 (1903) 83 ff.). — Den Beziehungen zu den verschiedenen Fürstenhöfen verdankt Ar. (neben seiner eigenen Wohlhabenheit) die Reichhaltigkeit der wissenschaftl. Hilfsmittel, welche ihm namentlich die umfangreichen Sammelwerke ermöglichte. Die Angaben der Alten über die Höhe der ihm zur Verfügung gestellten Summen usw. sind freilich z. T. offenbar übertrieben; im ganzen aber ist an der Unterstützung, die er bei seiner Arbeit durch diese Beziehungen fand, nicht zu zweifeln.

Auch über das Verhältnis des Philosophen zu seinem großen Zögling ist schon im Altertum um so mehr Klatsch verbreitet gewesen, je mehr es an allen sicheren Nachrichten darüber fehlt. Wenn dasselbe wirklich in den späteren Jahren kühler wurde (wie auch Plutarch. Alex. 8 berichtet), so gehörte doch die ganze Torheit und Schmähsucht späterer Gegner dazu, um Ar. einer Teilnahme an der vermeintlichen Vergiftung des Königs zu bezichtigen (vgl. E. Zeller II 2³ S. 36 ff.). Die guten Beziehungen des Philosophen zum makedonischen Hofe werden gerade durch die Ereignisse nach dem Tode Alexanders am deutlichsten bestätigt. Denn so zweifelhaft auch hier wieder das Einzelne sein mag, so ist doch sicher, daß der Philosoph seinen athenischen Wirkungskreis verließ, um einer politischen Gefahr auszuweichen. Wie weit es aber mit dieser schon gekommen war, zeigt die Anklage

[1] Vgl. E. Zeller II 2³ S. 29 ff. und P. Deussen a. a. O. S. 327.

[2] Dem Andenken dieses Freundes, an welchen der sechste der platonischen Briefe gerichtet ist, weihte Aristoteles den Hymnos auf die Tugend (D. L. V 7). — Der neuentdeckte Didymoskommentar zu Demosthenes Philipp. (Berl. Klassikertexte 1, 1904, ed. H. Diels und W. Schubart) enthält auf Col. 4 (p. 15) ein Stück aus einer Biographie des Hermeias.

auf Asebie, die sich auf den erwähnten Hymnus auf Hermeias stützte, wenn auch die Einzelheiten der Ueberlieferung über eine Verteidigung des Ar. und die Begründung seines Entweichens durch den Ausspruch, er wolle den Athenern einen zweiten Frevel an der Philosophie ersparen, stark nach dem Versuche schmecken, das Ende des Ar. demjenigen des Sokrates möglichst ähnlich zu machen.[1]

Wenn wir uns von Charakter und Lebensführung des Aristoteles eine Vorstellung machen wollen, so dürfen wir uns nach allem, was wir an glaubwürdigen Nachrichten besitzen, an das Bild eines sittlich wertvollen und gebildeten Lebens erinnern, welches er in der nikom. Ethik entworfen hat.[2] Das war das Ideal, welches seiner eigenen Geistesart entsprach. Im übrigen ist für sein Wesen das Vorwalten eines durchdringenden, kritischen Verstandes charakteristisch. Aber auch tiefere Gemütsempfindungen waren dem Philosophen nicht fremd: dafür sprechen sein Verhältnis zu seiner Gattin Pythias, zu Hermeias und anderen Freunden, und nicht zuletzt die schönen Worte, die er zum Preis von Freundschaft und Pietät gefunden hat.

Allen Verdächtigungen aber, die der Charakter des Aristoteles erlitten hat, steht als beste Widerlegung sein System der Wissenschaften gegenüber, eine Schöpfung von so großartigen Dimensionen und so sorgfältigem Ausbau, daß es nur das Werk eines von reiner Liebe zur Wahrheit erfüllten Lebens sein kann und selbst als solches kaum begreiflich erscheint. Denn die aristotel. Philosophie, wie sie alle Fäden der früheren Entwicklung zusammenfaßt und zugleich die meisten selbständig fortspinnt, umspannt den gesamten Umfang des Wissens ihrer Zeit. Sie wendet allen Gebieten ein gleichmäßiges Interesse und eine gleichmäßige Fähigkeit des Verständnisses zu. Diese Universalität des Interesses hat Aristoteles vor Platon voraus, bei welchem die empirische Forschung, namentlich Naturwissenschaft und Naturbeschreibung, zu kurz gekommen war. So ist er der wissenschaftliche Geist κατ' ἐξοχήν, in ihm vollendet sich der Prozeß der Verselbständigung des Erkenntnistriebes, er ist in der bewunderungswürdigen Allseitigkeit seiner Betätigung die Verkörperung der griechischen Wissenschaft, und er ist deshalb für zwei Jahrtausende der „Philosophus" geblieben.

Geworden aber ist er dazu nicht als einsamer Denker, sondern als Haupt seiner Schule. Der hervorstechendste Zug in seiner intellektuellen Persönlichkeit ist die organisatorische Souveränität, mit der er den Stoff verteilte, die Probleme sonderte und formulierte, die gesamte wissenschaftliche Arbeit ordnete und gliederte. Diese Methodisierung der wissenschaftlichen Tätigkeit ist seine größte Leistung. Wohl mögen Ansätze dazu schon in den früheren Schulen, besonders der demokritischen, vorgelegen haben: aber erst in dem universellen Entwurf des Systems der Wissenschaften und in der exakten Aufstellung der Methoden, wie sie Ar. gab, fanden diese Versuche ihre fruchtbare Vollendung. Die Tätigkeit, mit der er das Lyzeum leitete, darf nicht nur als eine sorgfältig angeordnete und methodisch fortschreitende Lehre, sondern muß vor allem auch als Anregung zu selbständiger wissenschaftlicher Arbeit, als organisierte Arbeitsteilung angesehen werden.[3] Denn nur aus dem Zusammenwirken zahlreicher, aus gemeinsamem Prinzip geleiteter und geschulter Kräfte ist die Massenhaftigkeit und der geordnete Zusammenhang des Materials von Tatsachen zu erklären, die in den aristotelischen Schriften niedergelegt und verarbeitet waren. Diese Mit-

---

[1] Vgl. E. Heitz in O. Müllers LitGesch. II² 253 ff.

[2] Vgl. auch A. Gercke a. a. O. 1022 ff.

[3] E. Zeller, Ueber den Zusammenhang der platon. u. arist. Schriften mit der persönl. Lehrtätigkeit ihrer Verfasser (Herm. 11, 1876, S. 84 ff., wiederabgedr. in „Kleine Schriften", hgg. von O. Leuze, Bd. 1, Berl. 1910, S. 152 ff.); H. Usener, Die Organisation d. wissenschaftl. Arbeit.

arbeit der Schule, die selbst ein Werk des Meisters ist, bildet somit einen integrierenden Bestandteil seines großen Lebenswerkes und — seiner Werke.

Die unter dem Namen des Aristoteles überlieferte Sammlung von Schriften gibt zwar von der immensen literarischen Tätigkeit des Mannes kein auch nur annäherungsweise vollständiges Bild, enthält aber allen Anzeichen nach mit verhältnismäßig geringen Ausnahmen gerade denjenigen Teil seiner Werke, auf welchem seine philosophische Bedeutung beruht: die wissenschaftlichen Lehrschriften.

Der erhaltene Bestand der aristotel. Schriften bildet auch nach Ausscheidung des Unechten und Zweifelhaften noch immer eine sehr stattliche Masse: aber er ist offenbar dem Umfange nach nur ein geringer Teil desjenigen, was aus der literar. Arbeit des Philosophen hervorgegangen war. Von den beiden aus dem Altertum erhaltenen Verzeichnissen seiner Schrr. (abgedr. in der Berl. Ausg. V 1463 ff.) geht das eine (bei D. L. V 22 ff. und etwas verändert bei dem Anon. Menagii, wahrscheinlich Hesychios) vermutlich auf eine von dem Peripatetiker Hermippos (um 200 v. Chr.) aufgestellte Angabe über die Aristotelica in der alexandrin. Bibliothek zurück; das andere ist hauptsächlich in der arab. Uebersetzung der Schrift eines Peripatetikers Ptolemaios in Rom aus dem 2. Jh. n. Chr. erhalten (vgl. E. Zeller II 2³ S. 54).

Die überlieferte Sammlung scheint im wesentlichen aus der Ausgabe der aristotel. Lehrschriften hervorgegangen zu sein, welche etwa in der Mitte des 1. Jh. v. Chr. unter Mitwirkung des Grammatikers Tyrannion auf Grund eines Handschriftenfundes von Andronikos von Rhodos besorgt wurde (s. u.). In der neueren Zeit wurde sie zuerst in latein. Uebersetzung (mit den Kommentaren des Averroës) 1489 und griechisch 1495—1498 in Venedig bei Aldus gedruckt. Von den späteren Ausgaben sind zu erwähnen: die Editio Bipontina, von J. G. Buhle (Bd. 1—4 Zweibr. 1791—93, Bd. 5 Straßb. 1799), unvollendet; die Ausgabe der BerlAk., nach welcher zitiert wird (Textrezension von Imm. Becker, Scholien von Chr. A. Brandis, Fragmente von V. Rose, Index von H. Bonitz, Berl. 1831—70), dazu das Supplementum Aristotelicum, T. 1—3, 1885—1903; die Didotsche von J. F. Dübner, U. C. Bussemaker und E. Heitz (5 Bde., Par. 1848—74); die Teubnersche Textausgabe von O. Apelt, W. Biehl usw. (im Erscheinen); Ar. griech. u. deutsch mit sacherklär. Anm. von Prantl, Aubert u. a. (7 Bde., Lpz. 1854—79; unvollständig). Die wichtigsten Sonderausgaben s. bei Christ-Schmid⁶ S. 771 ff. u. bei Ueberweg-Praechter S. 368 ff.; dort auch die deutschen Uebersetzungen.

Diese Ueberlieferung bietet nun, zwar in andrer Richtung als die platonische, aber nicht minder schwierige und nur im geringen Teile zu allgem. Einverständnis gelöste Probleme dar. Sie beziehen sich aber hier weniger auf die Chronologie der einzelnen Werke (vgl. u.), als vielmehr zunächst auf die auch hier vielfach sehr zweifelhafte Echtheit, bes. aber auf den literarischen Charakter, auf Ursprung und Zweck der einzelnen Schriften und ihrer Gesamtheit.

J. G. Buhle, De librorum Aristotelis distributione in exotericos et acroamaticos (Gott. 1788, auch in der Bipontiner Ausg. I p. 105 ff.). — Fr. N. Titze, De Arist. operum serie et distinctione (Lpz. 1826). — Chr. A. Brandis, Ueber die Schicksale der arist. Bücher usw. (RhM. 1, 1827, S. 236 ff.; Nachtrag dazu von Kopp ebda 3, 1829, S. 93 ff.). — Ad. Stahr, Aristotelia II, Die Schicksale der arist. Schriften (Lpz. 1832). — L. Spengel (verschiedene Aufsätze in den MünchAkAbh. Bd. 2, 3, 5, 6). — V. Rose, De Arist. librorum ordine et auctoritate (Berl. 1854). — H. Bonitz, Arist. Studien (Wien 1862—67). — E. Heitz, Die verlorenen Schriften des Arist. (Lpz. 1865); ders. in O. Müllers LitGesch. II² 256 ff. — J. Vahlen, Arist. Aufsätze (Wien 1870—74). — R. Shute, On the history of the process etc. (Oxf. 1888). — A. Goedeckemeyer, Die Gliederung der arist. Philos. (Halle 1912). — Die kaum zu übersehende Literatur zu den einzelnen arist. Schriften s. bei Ueberweg-Praechter.

Die gesamten Schriften[1] des Aristoteles zerfallen ihrem literarischen Charakter nach in drei verschiedene Klassen:

1. Die von ihm selbst veröffentlichten und für einen weiteren Leserkreis bestimmten Werke. Von diesen sind nur von einigen kleine Bruchstücke erhalten. Sie entstanden meist während der Zugehörigkeit des Verfassers zur Akademie und lehnten sich, zum Teil sogar in ihren Titeln, an die platonische Philosophie an. Es waren zum größten Teil Dialoge, und wenn sie auch nicht die künstlerische Phantasie besaßen, mit der Platon

[1] Abgesehen von den Dokumenten persönlicher Natur, wie den Versen, dem Testament (D. L. V 13 ff.) und den Briefen, unter denen freilich kaum Echtes enthalten ist.

diese Form handhabte, so zeichneten sie sich doch durch frische Anschaulichkeit, glückliche Erfindung und blühende Sprache ebenso wie durch ihren Gedankenreichtum aus.

Diese *ἐκδεδομένοι λόγοι* rechnet Ar., der sie in den Lehrschrr. gelegentlich erwähnt, zu der allgem. Gattung der *ἐξωτερικοὶ λόγοι*, worunter er die populärere Behandlung wissenschaftl. Fragen im Gegensatz zu dem methodischen und schulmäßigen Betrieb der Wissenschaft verstanden zu haben scheint. Der letztere, der die Vorträge des Schulhauptes zu seinem Mittelpunkte hatte, wurde danach später als akroamatisch bezeichnet. Der Gegensatz des Exoterischen und des Akroamatischen bedeutet also an sich keine Verschiedenheit des Lehrinhaltes (von einer Geheimlehre ist auch hier keine Rede),[1] sondern einen Unterschied der Darstellungsform. Da man aber annehmen darf, daß die „exoterischen" Schriften des Ar. aus seiner akademischen Zeit stammten, die akroamatischen dagegen aus seiner selbständigen Lehrzeit, so erklären sich daraus auch sachliche Differenzen sehr einfach. Vgl. Ind. ar. p. 104, 44 ff. — Jac. Bernays, Die Dial. des Ar. in ihr. Verh. zu seinen übr. Werk., Berl. 1863. — E. Zeller II 2³ S. 112 ff. — H. Diels, Die exoterischen Reden des Ar. (BerlAkSB. 1883, I S. 477 ff.). — H. Susemihl, Die *ἐξωτερικοὶ λόγοι* bei Ar. und Eudemos (JbbfklPh. 30, 1884, S. 265 ff.).

Den „herausgegebenen" Schriften verdankt Ar. (u. nach den erhaltenen geringen Proben[2] gewiß mit Recht) seinen schriftstellerischen Ruhm im Altertum: denn wenn er wegen des goldnen Flusses seiner Rede neben Demokritos und Platon als Musterschriftsteller[3] genannt wird, so kann sich dieses Lob auf die uns erhaltenen Schriften nicht beziehen; derartige Stellen sind darin so selten, daß die Vermutung naheliegt, sie seien entweder von Ar. selbst oder von seinen Schülern aus den Dialogen herübergenommen.[4]

Die Komposition der arist. Dialoge soll sich von der platon. hauptsächlich durch eine blassere Behandlung des dramat. Rahmens und durch den Umstand unterschieden haben, daß der Stagirit sich selbst das führende Wort gab. Dem Inhalte nach schlossen sie sich z. T. eng an die platon. an; so scheint namentlich der Eudemos eine bis ins Detail gehende Nachahmung des Phaidon gewesen zu sein. Andere Titel, wie *περὶ δικαιοσύνης, Γρύλλος ἢ περὶ ῥητορικῆς, σοφιστής, πολιτικός, ἐρωτικός, συμπόσιον, Μενέξενος*, erinnern unmittelbar an Werke Platons u. s. Schule; andere weisen direkt auf popularphilosoph. Erörterungen hin, so die drei Bücher *περὶ ποιητῶν*, ferner *περὶ πλούτου, περὶ εὐχῆς, περὶ εὐγενείας, περὶ ἡδονῆς, περὶ παιδείας, περὶ βασιλείας*.[5] Nicht bei allen diesen steht die Echtheit, nicht bei allen die dialog. Form fest. Sehr unwahrscheinlich ist die letztere bei dem *Προτρεπτικός* (R. Hirzel, Ueber den Protreptikos des Ar., Herm. 10, 1876, S. 61 ff.). Die bedeutendste und, wie es scheint, auch dem Platonismus gegenüber schon selbständigste dieser exoterischen Schrr. waren die drei Bücher des Dialogs *περὶ φιλοσοφίας*. (Vgl. J. Bywater, Journ. of Philol. 7, 1877, S. 64 ff. — A. Kail, De Ar. dial. qui inscr. de phil. et Eud. (Diss. phil. Vindob. vol. 11, 1914).)

2. Die Sammelwerke, und zwar teils kritische Exzerpte aus wissenschaftlichen Werken, teils Zusammenstellungen von Tatsachen naturwissenschaftlichen, literarhistorischen und antiquarischen Charakters, welche Aristoteles, wohl nicht ohne Hilfe seiner Schüler, als Material für die wissenschaftliche Forschung und Lehre verwandte. Auch diese sind beklagenswerterweise bis auf geringe Reste verloren gegangen, obwohl es scheint, daß zum mindesten Einiges davon, sei es von Aristoteles selbst, sei es von seiner Schule veröffentlicht worden war.

Zu dem Letzteren gehören die Aufzeichnungen des Philosophen über die späteren Vorträge Platons: *περὶ τἀγαθοῦ* und *περὶ τῶν εἰδῶν*. Vgl. Chr. A. Brandis, De perditis Aristotelis de bono et ideis libris (Bonn 1823).

Weiter wird über Auszüge aus den Gesetzen, der Politeia u. dem Timaios, über krit. Aufzeichnungen in betreff des Alkmaion, der Pythagoreer, insbes. des Archytas, ferner des Demokritos, des Speusippos u. des Xenokrates berichtet. Auch die Schrift De Melisso Xeno-

[1] Vgl. P. Wendland a. a. O. S. 28: „Die Vorstellung von der Geheimhaltung esoterischer Schriften durch Ar. kann nur herausgewachsen sein aus dem bekannten .. Bericht von der völligen Verschollenheit der arist. Schriften bis zu ihrer Wiederentdeckung im 1. Jahrh." Vgl. S. 172.

[2] Vgl. z. B. Cic. de nat. deor. II 37, 95.

[3] Vgl. die Stellen bei E. Zeller II 2³ S. 111,1.

[4] Vgl. Fr. Blass, Att. Beredsamkeit 427 Anm. und ders., Aristotelisches (RhM. 30, 1875, S. 481 ff.). Vgl. übrigens unten die Bemerkung über die *Πολιτεία τῶν Ἀθηναίων*.

[5] Dem Alexander gewidmet, wie auch *περὶ ἀποικιῶν*.

phane Gorgia ist aus gleichem Bedürfnis, aber vielleicht unter Benutzung arist. Abhandlungen über Xenophanes u. Melissos, in der peripatet. Schule entstanden.[1] Die Früchte dieses umfassenden Studiums der Gesch. der Philosophie treten in den zahlreichen histor. Anknüpfungen zutage, mit welchen die arist. Lehrschrr. in die Behandlung der Probleme einzutreten pflegen.

Aehnlichen Lehr- u. Forschungszwecken dienten die *προβλήματα*, die freilich, so wie sie uns vorliegen, auch viel Fremdes und später Entstandenes enthalten. Das Gleiche gilt von den Definitionen und Diäresen, die das Altertum noch besaß. — K. Prantl, Ueber die Probleme des Ar. (MünchAkAbh. 6, 1852, S. 341 ff.). — E. Richter, De Ar. problematis (Diss. Bonn 1885). — K. Stumpf, Die pseudoarist. Probleme über Musik (BerlAkAbh. 1896, Phil.-hist. Kl. III). — G. Fischer, Die arist. Musikprobleme (Diss. Berl. 1902). — E. Hambruch, Logische Regeln der platon. Schule in der arist. Topik (Diss. Berl. 1904). — H. Mutschmann, Divisiones quae vulgo dicuntur Aristoteleae (Lpz. 1906).

Von den großartigen Sammlungen, die Ar. im Lyzeum angelegt hatte, sind zunächst die *ἀνατομαί* zu nennen, die beschreibende Grundlage für die Tiergeschichte, wie es scheint, mit Abbildungen versehen; sodann die Zusammenstellung der rhetorischen Theorien unter dem Titel *τεχνῶν συναγωγή* und die rhetorische Mustersammlung *ἐνθυμήματα ῥητορικά*, ferner die auf die Geschichte der Tragödie und der Komödie bezüglichen Sammlungen und die über verschiedene Dichter (Homer, Hesiodos, Archilochos, Euripides u. a.) aufgestellten Probleme, endlich die historischen Kollektaneen: die *πολιτεῖαι*, Berichte über 158 griechische Staatsverfassungen, *νόμιμα βαρβαρικά*, *δικαιώματα τῶν πόλεων*, dazu die *Ὀλυμπιονῖκαι*, *Πυθιονῖκαι*, *περὶ εὑρημάτων*, *περὶ θαυμασίων ἀκουσμάτων*, *παροιμίαι* usw.

Ueber den Charakter dieses bisher für gänzlich verloren geltenden wissenschaftlichen Apparats ist uns indes i. J. 1891 ein völlig überraschender Aufschluß zuteil geworden durch den glücklichen Fund eines der hervorragendsten Stücke, der *Πολιτεία τῶν Ἀθηναίων*, von welcher der bei weitem größte Teil in fast lückenlosem Zusammenhange erhalten ist. Von den beiden Abschnitten, in welche die Schrift zerfällt, gibt der erste einen chronologischen Ueberblick über die Verfassungsgeschichte Athens von der sagenhaften Zeit bis zur Gegenwart, der zweite eine systematische Darstellung der bestehenden Verfassung. Benutzt sind neben Herodotos und Thukydides namentlich Urkunden und Atthiden. Einzelne Irrtümer, die dem Verfasser untergelaufen sind, haben Zweifel an des Ar. Autorschaft aufkommen lassen; sie fallen aber nicht ins Gewicht gegenüber dem, was für Ar. als Verfasser spricht. Die Glätte der Darstellung freilich und die Bestimmtheit, mit welcher er seine Urteile vorträgt, haben auch zu einer Ueberschätzung der Schrift als Geschichtsquelle verleitet und besonders des Thukydides Autorität zu erschüttern gedroht. Die Differenzen in den Berichten des Ar. und Thukyd. werden jetzt so beurteilt: Ar. gibt wohl in Einzelheiten Genaueres, aber in der Gesamtdarstellung und Beurteilung behält bei den jeweiligen Differenzen Thukyd. recht. Wenn so die Schrift „Ar. den Historiker in keinem günstigen Lichte“ zeigt (Christ-Schmid[6] S. 753), so bleibt sie uns doch überaus wertvoll nicht nur ihres Inhalts wegen — sie hat z. B. unsere Kenntnis der solonischen Dichtungen bereichert —, sondern auch weil sie uns der einzige Beleg ist für das Lob, welches das Altertum Ar. dem Stilisten spendet. — Ausg. von Blass-Thalheim (5. Aufl., Lpz. 1909, sowie im Suppl. Arist. T. 3, 2 ed. F. G. Kenyon); Uebers. von Kaibel u. Kiessling (Straßb. 1891); ausführliche Analyse bei Ulr. v. Wilamowitz-Moellendorff, Ar. und Athen; das Wichtigste aus der übrigen, bereits sehr angeschwollenen Lit. s. bei R. Pöhlmann, Grundriß der griech. Gesch. (4. Aufl., Münch. 1909) sowie Christ-Schmid[6] S. 752 ff.

So viel von allen jenen auf Ar. zurückgeführten Sammelwerken durch s. Schüler und vielleicht erst später zustande gekommen sein mag, so wenig also alle jene Titel eigne Schriften des Philosophen bedeuten können, so geben sie doch den Beweis für die enzyklopädische Allseitigkeit, mit welcher er die wissenschaftl. Arbeit s. Schule leitete und auf allen Gebieten, den histor. ebenso wie denjenigen der Naturwissenschaft, die fruchtbare Anregung gab, das gesamte tatsächliche Material aufzusuchen, zu ordnen und so der wissenschaftl. Bearbeitung zugänglich zu machen. Mit dieser Aufspeicherung aller Schätze des Wissens wurde das Lyzeum in noch höherem Maße als die Akademie das Zentrum der gelehrten Bildung in Griechenland.

3. Die für die Schultätigkeit bestimmten und aus ihr hervorgegangenen Lehrschriften.

Diese sind es, welche, wenn auch nicht vollständig und in vielfach sehr zweifelhafter Gestalt, allein erhalten geblieben und zu der überlieferten Sammlung der aristotelischen Werke vereinigt sind. Allein sie zeigen höchst eigentümliche Eigenschaften.[2] Gemeinsam ist ihnen einerseits die scharf

[1] Jedoch wohl erst in sehr viel späterer Zeit, s. S. 32.

[2] Vgl. dazu auch Fr. Brentano a. a. O. S. 9 ff.

ausgeprägte, feinsinnig durchgearbeitete und im allg. konsequent durchgeführte Terminologie, andrerseits der fast überall fühlbare Verzicht auf Gefälligkeit und ästhetischen Reiz der Darstellung. Auch das Schema der Untersuchung bleibt sich im allgemeinen gleich: die präzise Formulierung des Problems, die Kritik der Ansichten, welche darüber vorliegen, die sorgfältige Erörterung der einzelnen Gesichtspunkte, welche in Betracht kommen, die umfassende Heranziehung der Tatsachen und das Hinstreben auf ein klares und abschließendes Resultat. In allen diesen Beziehungen stellen die aristotelischen Schriften den vollen Gegensatz zu den platonischen dar: es ist der Unterschied des Wissenschaftlichen und des Ästhetischen; jene bieten einen ganz andersartigen und deshalb seltener begehrten Genuß als diese. Andrerseits ist nicht zu verkennen, daß die Vorzüge der aristotelischen Werke durch manches Auffallende getrübt werden. Die Ungleichmäßigkeit der Ausführung, womit manche Teile den Eindruck meisterhaft abgeschlossener Entwicklung, andre dagegen denjenigen eines flüchtigen Entwurfs machen, — die Unordnung, welche gerade bei einigen Hauptschriften in der überlieferten Reihenfolge der Bücher obwaltet, die zum Teil wörtlichen Wiederholungen selbst umfangreicherer Stücke, — die unerfüllten Versprechungen, — alles dies verbietet zu glauben, daß dieser Schriftenkomplex in der vorliegenden Form von dem Philosophen zur Veröffentlichung bestimmt war: während doch andrerseits der formale und sachliche Zusammenhang der Werke untereinander offenkundig und überdies durch die zahlreichen und zwar gegenseitigen Verweisungen aufeinander kenntlich gemacht ist.

Alle diese Eigentümlichkeiten erklären sich nur, begreifen sich aber auch vollständig durch die Annahme, daß Ar. die Absicht hegte, die Niederschriften, welche er sich zunächst als Grundlage für seine Vorträge gemacht hatte, zu Lehrbüchern auszuarbeiten, welche als Richtschnur für den Unterricht im Lyzeum gelten und auch den Schülern in die Hände gegeben werden sollten, und daß er diese Arbeit, wohl meist im direkten Anschluß an seine Vorlesungen, so ziemlich gleichzeitig für die Gesamtheit der Wissenschaften, auf welche sich seine Lehrtätigkeit erstreckte, in Angriff nahm und während der zwölf Jahre seiner Wirksamkeit förderte. Ehe er aber mit diesem Riesenwerk zu Ende kam — als abgeschlossen erscheint, abgesehen von den kleinen Abhandlungen, die vielleicht alle zu späterer Aufnahme in die größeren Schriften bestimmt waren, nur Einiges aus der Logik, insbesondere die Topik —, ereilte ihn der Tod. Es darf auch angenommen werden, daß die Lücken, welche so geblieben waren, z. T. von den nächsten Schülern, auch wohl auf Grund ihrer Nachschriften aus den aristotelischen Vorlesungen, ergänzt, und zwar von Verschiedenen verschieden ergänzt wurden, so daß sich in der Schule mehrfache Redaktionen der Lehrbücher fortpflanzten und zwischen solche sich auch eine Anzahl späterer Produkte der Schule einschlichen, — bis dann Andronikos von Rhodos diejenige Ausgabe veranstaltete, welche der heutigen Überlieferung zugrunde liegt.

Das enge Verhältnis der erhaltenen Schriften des Ar. zu seiner Lehrtätigkeit liegt (auch abgesehen von solchen direkten Zeichen, wie der Anrede an die Zuhörer am Schluß der

Topik) auf der Hand:[1] es handelt sich nur darum, dasselbe näher zu bestimmen, und es scheint, als ob jede der darüber aufgestellten Ansichten in gewissem Umfange berechtigt sei: den Grundstock bilden zweifellos Aufzeichnungen des Philosophen, aber nicht nur solche Skizzen, wie er sie für den Vortrag brauchen mochte, sondern andrerseits auch solche, die er für das Lehrbuch vollständig fertig gemacht hatte;[2] und gerade die letzteren lassen die ganze Klarheit und Reife des arist. Geistes in bewunderungswürdigster Weise hervortreten. Anderes, namentlich die verschiedenen Redaktionen desselben Buchs, hat J. C. Scaliger dadurch zu erklären versucht, daß eine Einschiebung von Nachschriften der Zuhörer stattgefunden habe. Dagegen hat W. W. Jaeger in s. Studien zur Entstehungsgesch. der Metaphysik des Ar. (Berl. 1912) den Gedanken verfochten, daß es sich in den Schriften des Ar. überhaupt nicht um Systeme der einzelnen Wissenschaften handle, sondern um selbständige Einzeluntersuchungen, die je nach Bedürfnis miteinander kombiniert werden konnten. Indessen geht er in dieser Auffassung entschieden zu weit. Ar. ist auch in seinen Schriften der Systematiker *κατ' ἐξοχήν*. (Vgl. Alb. Goeneckemeyer, Die Gliederung der arist. Philosophie.)

Im Altertum war über das Schicksal der arist. Manuskripte eine etwas abenteuerliche, aber an sich keineswegs unglaubliche Erzählung verbreitet:[3] sie seien mit der Erbschaft des Theophrast an dessen Schüler Neleus in Skepsis (in Troas) gefallen, von des letzteren Nachkommen vor der Sammelwut der pergamenischen Könige in einem Keller versteckt, darauf aber stark beschädigt von einem Peripatetiker Apellikon von Teos aufgefunden und erworben worden. Dieser habe sie nach Athen geschafft, bei dessen Eroberung sie in Sullas Hände fielen, und hierauf seien sie in Rom von dem Grammatiker Tyrannion und schließlich von Andronikos von Rhodos herausgegeben worden. Diese Geschichte erklärt zwar nicht den auffallenden Befund der Ueberlieferung, und es ist, wie an sich selbstverständlich, so auch im einzelnen zweifellos erwiesen, daß die peripatetische Schule gerade diese wissenschaftlich wichtigsten Schriften ihres Stifters von Anfang an besessen hat (vgl. E. Zeller II 2³ S. 148 ff.). Andrerseits jedoch ist es nicht unwahrscheinlich, daß die Wiederauffindung der Originalmanuskripte dem Andronikos nicht nur die Veranlassung, sondern auch, soweit dieselben noch reichten, der Schultradition gegenüber die entscheidende Grundlage für seine seitdem maßgebende Edition gewährte.

Da die Lehrschriften ein inhaltlich vollständig übereinstimmendes Ganze bilden, so ist die Frage nach der Reihenfolge, in der sie entstanden sind, ziemlich belanglos und insofern sogar gegenstandslos, als angenommen werden darf, daß sie, der Hauptmasse nach, während der zwölfjährigen Lehrwirksamkeit ihres Urhebers jeweilig im Anschluß an die sich wiederholenden Vorträge zugleich nebeneinander gefördert wurden. Doch scheint es, daß die Logik zuerst in Angriff genommen und daher auch verhältnismäßig am meisten dem Abschluß nahe gebracht wurde.

Die erhaltenen Lehrschriften ordnen sich am einfachsten in folgende Gruppen:

a) Die Schriften zur formalen Philosophie oder zur Logik und Rhetorik: die nicht einstimmig als echt anerkannten Kategorien, die Schrift vom Satz, die Analytik und die Topik mit Einschluß des letzten, relativ selbständigen Buches über die Trugschlüsse; dazu die Rhetorik.

Die Zusammenfassung der (in der üblichen Reihenfolge aufgeführten) logischen Werke unter dem Namen *ὄργανον* findet sich im Anschluß an Stellen wie top. 163 b 11 und met. 1003 b 4 erst in der byzantin. Zeit. — Sonderausg. von Th. Waitz (2 Bde., Lpz. 1844—46). — Die Echtheit der *κατηγορίαι* ist namentlich von C. Prantl (Gesch. d. Log. I 207 ff.), neuestens, gegen H. Maier, von E. Dupréel (Arch. 22, 1909, S. 230 ff.) bestritten worden; der Schluß (über die Postprädikamente) kann allerdings dem Ar. nicht zugeschrieben werden, und auch das übrige scheint nur im wesentlichen auf seinen Entwurf zurückzugehen (Uebersetzung von E. Rolfes in der Philos. Bibl. Bd. 8, Lpz. 1920). — *Περὶ ἑρμηνείας* ist schon von Andronikos, aber ohne zureichenden Grund, beanstandet worden. (Vgl. E. Zeller II 2³ S. 69 1. H. Maier, Arch. 13, 1900, S. 23 ff. hält die Schrift ebenfalls für aristotelisch, wenn auch für unfertig. — Uebers. von E. Rolfes i. d. Ph. Bibl. Bd. 9, Lpz. 1920.) — Das geniale logische

[1] Vgl. auch W. Pohlenz, Aus Platons Werdezeit S. 74 1; E. Gunemann, Ar. über die Dichtk. (Ph. Bibl. 1, Lpz. 1920) S. IV.

[2] Hierin und in der geringeren Bedeutung der Nachschriften der Zuhörer besteht der Hauptunterschied zwischen dem Charakter des corpus Aristotelicum und der sonst einigermaßen analogen Form, in welcher uns eine Reihe von Vorlesungen Hegels vorliegen. Für diese hatte der letztere eine Umarbeitung seiner „Hefte" zu Lehrbüchern nicht begonnen, während wir diesem Umstande bei Ar. offenbar gerade das Wertvollste in den erhaltenen Werken verdanken.

[3] Plutarch. Sulla 26; Strab. XIII 1, 54. Vgl. E. Essen, Der Keller zu Skepsis (Starg. 1866).

Grundwerk ist die Analytik, welche in zwei Teilen (*ἀναλυτικὰ πρότερα* und *ὕστερα*) von je zwei Bb. die Theorie vom Schluß und vom Beweis entwickelt, im zweiten Teil nicht so abgeschlossen wie im ersten. (Uebers. von E. Rolfes i. d. Ph. Bibl. Bd. 10 f., Lpz. 1922.) — An sie schließt sich, als das fertigste aller Werke, die Topik einschließlich der sog. sophistischen Elenchen, welche die Methode des Wahrscheinlichkeitsbeweises behandelt. (Uebers. von E. Rolfes i. d. Ph. Bibl. Bd. 12 f., Lpz. 1918 f.) — Es sind außerdem noch eine ganze Anzahl von Titeln logisch-erkenntnistheoretischer Abhandlungen erhalten, bei denen jedoch die arist. Autorschaft mehr oder minder zweifelhaft ist: *περὶ εἰδῶν καὶ γενῶν, περὶ τῶν ἀντικειμένων, περὶ καταφάσεως, συλλογισμοί, ὁριστικά, περὶ τοῦ πρός τι, περὶ δόξης, περὶ ἐπιστήμης* etc.

Die Rhetorik bietet der Quellenanalyse und Feststellung der Komposition, namentlich im 3. Buch, außerordentliche Schwierigkeiten. Eingehend befassen sich damit Fr. Marx (Arist. Rh., Abh. der K. sächs. Ges. d. Wiss., Lpz. 1900), der die ganze Rhetorik als auf Nachschriften der Schüler beruhend ansieht, W. Süss (Ethos, Lpz. u. Berl. 1910, S. 125 ff.), der auch die Beziehungen zur voraristot. Rhetorik aufzeigt, und Ad. Kantelhardt, De Ar. rhetoricis (Diss. Gott. 1911), der das 3. Buch als ein aus nachgelassenen Schriften des Ar. zusammengestelltes, inhaltlich zur eigentlichen arist. Rhetorik nicht stimmendes Machwerk eines Schülers auffaßt, der auch die zwei ersten Bücher redigiert habe. Die sog. „Rhetorik an Alexander" gilt allgemein für nicht aristotelisch, nach P. Wendland (a. a. O.) ist sie von dem Rhetor und Historiker Anaximenes aus Lampsakos um 340 v. Chr. verfaßt. Erwähnt wird außerdem die Theodektische Rhetorik, welche vermutlich nach den arist. Vorträgen und jedenfalls im Sinne derselben von Theodektes noch zu Lebzeiten des Ar. herausgegeben worden war, aber später von diesem als unreife Jugendarbeit betrachtet und auf Grund seiner veränderten Anschauungen über Dialektik und Rhetorik durch die uns erhaltene ersetzt wurde (H. Diels, Berl. AkAbh. 1886, Phil.hist. Kl. IV, S. 9 ff.; P. Wendland a. a. O. S. 35 ff.).

b) Die Schriften zur materialen Philosophie:

α) Zur Philosophie des Bewegten oder zur Naturphilosophie („zweite Philosophie").

αα) Die Schriften zur theoretischen Philosophie: die Physik, einschließlich der Werke über die Welt (de coelo), über das Entstehen und Vergehen und der Meteorologie, ferner die Tiergeschichte mitsamt der Psychologie und den zu ihr gehörigen kleineren Arbeiten sowie der Schrift über die Teile der Tiere und der über ihre Entstehung.

Von den acht Büchern der „Vorlesungen über Naturwissenschaft" (*φυσικὴ ἀκρόασις*) — die moderne Bezeichnung würde lauten „über Naturphilosophie" — handeln die Bb. 5, 6 u. 8 *περὶ κινήσεως*, die früheren über die allgemeinsten Prinzipien der Naturerklärung (*περὶ ἀρχῶν*); das siebente Buch ist vielleicht das einzige Ueberbleibsel einer ersten Bearbeitung der Physik (vgl. E. Hoffmann, De Arist. phys. libri sept. orig. et auct., Berl. 1905). Als Ausführungen schließen sich an die Lehre von der Welt im ganzen, die Astronomie und die eigentliche Physik: *περὶ οὐρανοῦ, περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς, μετεωρολογικά*. Eine Anzahl besonderer Abhandlungen sind verloren, die erhaltenen *μηχανικὰ* unecht, ebenso *περὶ κόσμου*.

Das Ergänzungswerk zu den *περὶ τὰ ζῷα ἱστορίαι* (deren neuntes Buch in der vorliegenden Form nicht auf Ar. zurückgeht und deren zehntes Buch unecht ist), die mit Zeichnungen ausgestatteten sieben Bücher der *Ἀνατομαί*, ist ebenso wie das Parallelwerk *περὶ φυτῶν* verloren.

Zu den reifsten Werken gehören die drei Bb. *περὶ ψυχῆς* (Ausgaben von Barthélemy St. Hilaire, Par. 1846; A. Torstrick, Berl. 1862; A. Trendelenburg, 2. Aufl. (von Chr. Belger), Berl. 1877; G. Rodier, Par. 1900; R. D. Hicks, Cambr. 1907; O. Apelt, Lpz. 1911. Deutsche Uebers. von A. Busse s. o.). Mit der Schrift über die Seele hängen eine Reihe von Abhh. zur physiologischen Psychologie zusammen: *περὶ αἰσθήσεως καὶ αἰσθητῶν; περὶ μνήμης καὶ ἀναμνήσεως; περὶ ὕπνου καὶ ἐγρηγόρσεως; περὶ ἐνυπνίων* und *περὶ τῆς καθ' ὕπνον μαντικῆς; περὶ μακροβιότητος καὶ βραχυβιότητος; περὶ ζωῆς καὶ θανάτου; περὶ ἀναπνοῆς*. Auch die Schrift *περὶ ζῴων πορείας* und die verlorene *περὶ αὐξήσεως καὶ τροφῆς* gehören hierher. *Περὶ ζῴων κινήσεως* ist unecht. Die Schrift *περὶ πνεύματος* verdankt erst der arist. Schule ihre Entstehung.

ββ) Die Schriften zur praktischen Philosophie: die Ethik (in der nikomachischen Fassung) und die Politik.

Von den erhaltenen Formen der Ethik sind die sog. *Ἠθικὰ Μεγάλα* wesentlich nur ein späterer, schon unter stoischem Einfluß stehender Auszug aus den beiden andern. Die 10 Bb. *Ἠθικὰ Νικομάχεια* sind die von Nikomachos edierten arist. Vorlesungsschriften, während die 7 Bb. *Ἠθικὰ Εὐδήμεια*, die in manchen wesentlichen Punkten von der arist. Lehre abweichen, eine Ueberarbeitung des Eudemos darstellen (vgl. bes. v. Braam, De tribus libris qui sunt

eth. nic. communes cum eth. eud., Traj. ad Rh. 1901). E. Kapp, Ueber das Verh. der eud. zur nikom. Ethik des Ar. (Freib. 1912), hat den platon. Einschlag in der eud. Eth. richtig erkannt, daraus aber den unrichtigen Schluß auf eine frühere Abfassung derselben gezogen. Die Identität von Eth. Nic. V—VII mit Eth. Eud. IV—VI läßt für verschiedene Deutungen einer gegenseitigen Ergänzung beider Redaktionen Raum.[1] — Von kleineren eth. Abhh. ist nichts erhalten, der Aufsatz περὶ ἀρετῶν καὶ κακιῶν unecht.

Die 8 Bb. der Politik sind nicht vollendet. Doch lassen sich die aus diesem Zustand sich ergebenden Schwierigkeiten auch ohne Umstellung der Bücher und Unechterklärung einzelner Kapitel beheben.[2] (Ausg. von F. Susemihl, Lpz. 1872, verb. Neudruck von O. Immisch. 1909; von W. L. Newman, Oxf. 1887—1902.) Die Oekonomik ist unecht.[3]

γγ) Die Schriften zur poietischen Philosophie: die Poetik.

Das Fragment περὶ ποιητικῆς ist nur in sehr lückenhaftem Zustande erhalten. Ausg. von F. Susemihl, griechisch u. deutsch (Lpz. 1865), von S. H. Butcher (mit Uebers. u. Essays), 3. ed. (Lond. 1902); von W. Christ (Lpz. 1913). Deutsche Uebers. (mit Einl. u. Abh. über die Katharsistheorie) von Th. Gomperz (Lpz. 1896) und von A. Gudemann, Ph. Bibl. Bd. 1 (Lpz. 1920). — Joh. Vahlen, SB. d. k. Ak. d. Wiss. zu Wien, ph.hist. Kl., Bd. 50 (1865), neu hgg. von H. Schöne, Lpz. u. Berl. 1914. — G. Teichmüller, Ar. Forschungen (Halle 1867—69, I.: Beitr. zur Erklärung der Poetik. II.: A.s Philosophie der Kunst).

β) Die Schrift zur Philosophie des Unbewegten: die Metaphysik (nach aristotelischer Bezeichnung „erste Philosophie" oder Theologie).

Die Metaphysik (Sonderausgaben von Chr. A. Brandis, Berl. 1823; A. Schwegler, mit Uebersetzung und Kommentar, Tüb. 1847—48; H. Bonitz, Bonn 1848—49, recogn. W. Christ, Lpz. 1886 u. 1895; deutsche Uebers. von H. Bonitz, hgg. von M. Wellmann, Berl. 1890, von E. Rolfes, Lpz. 1904 (Philos. Bibl. Bd. 2 u. 3, 2. Aufl. 1921), von A. Lasson, Jena 1907) hat ihren seitdem für die philosophische Prinzipienwissenschaft üblich gewordenen Namen von ihrer Stellung in der antiken Sammlung (μετὰ τὰ φυσικά) erhalten.

Von den vierzehn überlieferten Büchern scheidet das vierte Buch (von Aristoteles selbst unter dem Titel περὶ τοῦ ποσαχῶς [z. B. met. 1028 a 11] zitiert) als ein Schulhandbuch terminologischen Charakters aus dem Zusammenhange der Metaphysik sicher aus. Vom zehnten Buche ferner wird man 1065 a 27—Ende überhaupt nicht für aristotelisch halten können. Die übrigen dagegen sind offenbar aus zwei Bearbeitungen zusammengestellt, von denen die erste *A* 7 p. 988 b 20—Ende, *K* 1—8 p. 1065 a 26 und *Λ* umfaßt, während zur zweiten *A* 1—7 p. 988 b 19, *α*, *B*, *Γ*, *E—I*, *M* und *N* gehören.[4]

47. Den Kernpunkt der Philosophie des Aristoteles bildet sein Bestreben, die wesentlich ethisch orientierte sokratisch-platonische Begriffsphilosophie zu einer alle, auch die physischen, Erscheinungen erklärenden Theorie umzubilden. Dabei bildet die Überzeugung, daß die Aufgabe der Wissenschaft nur auf dem von Sokrates eingeschlagenen Wege der begrifflichen Erkenntnis gelöst werden könne, die selbstverständliche Voraussetzung, unter der sich Aristoteles auch in späterer Zeit immer noch dem platonischen Kreise zurechnete: aber der Schritt, den er über Platon hinausmacht, beruht auf seiner Annahme von der Unzulänglichkeit der Ideenlehre für die Erklärung der empirischen Wirklichkeit. Zwar hatte Platon die Ideen, welche ihm anfangs nur das wahre Sein darstellten, schließlich auch zur Sinnenwelt in Beziehung gesetzt; aber er hatte, wie ihm Aristoteles nachweist, diesen Gedanken mit dem von ihm einmal fixierten

---

[1] P. von der Mühll, De A.is Ethicorum Eud. auctoritate (Gott. 1909).

[2] Für Umstellungen Spengel (Abh. d. bayr. Ak. d. Wiss. X 3 (1865) S. 667 ff.) und Susemihl (JbbfklPhil. 149 (1894) S. 801 ff.); für Beibehaltung der überlieferten Anordnung treten ein H. Diels (Arch. 4, 1891, S. 483 ff.) und Ulr. v. Wilamowitz-Moellendorff in „Aristoteles u. Athen" (I S. 355 ff.). Vgl. auch A. Goedeckemeyer, Ar. prakt. Philosophie (Lpz. 1922, S. 251 A. 87 u. 97). Nach Jaeger a. a. O. S. 155 ff. handelt es sich auch hier um eine Zusammenstellung ursprünglich selbständiger Methodoi.

[3] R. Bloch, Liber II Yconomicorum A.is (Arch. 21, 1908, S. 323 ff.).

[4] Vgl. A. Goedeckemeyer, Gedankengang und Anordnung der arist. Metaphysik (Arch. 20, 1907, S. 521 ff.).

Begriffe der Ideenwelt nicht in Einklang bringen können. Ihre ethische Tendenz, für Menschen unerreichbare Musterbilder aufzustellen, erscheint ihm als unnütz und unfruchtbar,[1] und die naturphilosophischen Versuche Platons scheinen ihm vor allem deshalb zum Scheitern verurteilt zu sein, weil Platon die Ideen als etwas von den erfahrbaren Dingen Verschiedenes und getrennt von ihnen Existierendes aufgefaßt hatte, statt sie zu ihrem eigentlichen Wesen zu machen und sie auf diese Weise als die Ursache für das Sein und Sosein der Einzeldinge zu erweisen, worin Aristoteles die fundamentale Aufgabe der Philosophie sieht. Platons Schwäche liegt, wie seine Größe, in der Zweiweltentheorie: der Grundgedanke des Aristoteles ist, daß die Welt der Ideen der Sinnenwelt immanent sein muß.

Die Polemik des A. gegen die Ideenlehre (hauptsächlich im dreizehnten und vierzehnten Buch der Metaphysik — 1078 b 7 ff. u. 1086 a 21 ff. —) hat der früheren Beurteilung vielfach die Tatsache verdeckt, daß ihr eine noch viel mehr maßgebende und von Aristoteles nur gelegentlich berührte, ihm und seinem Schülerkreis als selbstverständlich geltende Abhängigkeit entspricht. Die Polemik bezieht sich in erster Linie auf den *χωριομός*, auf die Hypostasierung der Ideen zu einer zweiten, höheren Welt und die daraus sich ergebenden Schwierigkeiten, daß die Ideen weder das Sein noch die Erkenntnis noch auch das Werden der Dinge begreiflich machen, und daß ihr Verhältnis zu der sinnlichen Welt keine befriedigende und widerspruchsfreie Bestimmung hat finden können. Im übrigen jedoch teilt der Stagirit durchaus die Grundvorstellungen der attischen Philosophie: er bestimmt als Aufgabe der Wissenschaft die Erkenntnis des Seienden,[2] er behauptet, daß diese durch Wahrnehmung nicht zu gewinnen sei,[3] und zwar eben wegen der Vergänglichkeit und Wechselhaftigkeit der Sinnendinge,[4] und auch er bezeichnet deshalb das Allgemeine, die Begriffe, als den Inhalt der wahren Erkenntnis und damit auch der wahren Wirklichkeit.[5] Ja er übernimmt sogar die Zweiweltenlehre einschließlich ihres erkenntnistheoretischen Motivs, wenn er der Welt des Bewegten eine Welt des Unbewegten zur Seite stellt und deren Erkenntnis als die in jeder Weise höchste bezeichnet.[6] Aber mit dem ontischen verbindet Aristoteles von vornherein das genetische Interesse: er verlangt von der Wissenschaft die Erklärung der Erscheinungen.[7]

Vgl. Chr. H. Weisse, De Platonis et Aristotelis in constituendis summis philosophiae principiis differentia (Lpz. 1828). — M. Carrière, De Ar. Platonis amico eiusque doctrinae iusto censore (Gött. 1837). — Th. Waitz, Platon und Aristoteles (Verh. der 6. Vers. deutsch. Philol. in Kassel, 1843). — Fr. Michelis, De Aristote Platonis in idearum doctrina adversario (Braunsb. 1864).—W. Rosenkrantz, Die platonische Ideenlehre und ihre Bekämpfung durch Aristoteles (Mainz 1869). — G. Teichmüller, Studien zur Gesch. d. Begriffe (Berl. 1874) S. 226 ff. — O. Kluge, Darst. und Beurt. der Einwend. des Arist. gegen d. plat. Ideenlehre (Diss. Greifsw. 1905). — L. Robin, La théorie platon. des idées et des nombres d'après Aristote (Par. 1908). — Ch. Werner, Aristote et l'idéalisme platon., 1910. — H. Meyer, Pl. u. Ar. (München 1918).

Das Grundproblem der aristotelischen Philosophie ist somit die Frage

[1] Eth. 1096 b 32. [2] Anal. post. 100 a 9.
[3] Ibid. 87 b 28. [4] Met. 1039 b 27.
[5] Met. 999 a 28; 1003 a 13; 1087 a 10.
[6] Met. 982 b 28 ff., 994 b 32 ff.
[7] Darin liegt die wesentliche Differenz des Aristoteles im Vergleich mit Platon. Im übrigen ist er, was schon H. Usener in seinem mehrerwähnten Aufsatz über die Organisation der wissenschaftlichen Arbeit ausgesprochen hat (S. 21), durch und durch Platoniker. Das wird neuerdings allgemeiner und stärker betont, und zwar nicht bloß von derjenigen Seite, die gerade das Transzendente, Theistische, dem Christentum Verwandte an ihm besonders wertet. So spricht Th. Gomperz im Tone des Bedauerns von dem Rückfall des Ar. in die platonische Ontologie und nennt seine Doktrin einen abgeschwächten Realismus oder Platonismus (III S. 65). Aehnlich urteilt W. Freytag (Die Entwicklung der griech. Erkenntnistheorie, Halle 1905, S. 83): „Der Begriff, die *οὐσία*, ist das Wesentliche, auf das Wesentliche geht die Wissenschaft, die Wissenschaft aber muß auf etwas Wirkliches gehen, folglich ist die *οὐσία*, der Begriff, etwas Wirkliches: so läuft der entscheidende Schluß bei Ar. nicht anders als bei Platon.“ Damit soll freilich in keiner Weise bestritten sein, daß das Philosophieren des Ar. einen wesentlich anderen, mehr empirisch wissenschaftlichen Geist atmet und insofern in vielen Beziehungen einen tatsächlichen und großen Fortschritt darstellt. Vgl. bes. de an. gen. 760 b 30: *τῇ αἰσθήσει μᾶλλον τῶν λόγων πιστευτέον, καὶ τοῖς λόγοις, ἐὰν ὁμολογούμενα δεικνύωσι τοῖς φαινομένοις.*

nach den Ursachen und Prinzipien alles Seienden, oder da auch nach ihr die Ursachen und Prinzipien mit dem Allgemeinen zusammenfallen, das Verhältnis des Allgemeinen zum Besonderen. Indem er aber besonders unter dem Eindruck der logischen Erörterungen des platonischen Sophistes dieses von Sokrates in genialer Intuition erkannte Fundamentalprinzip des wissenschaftlichen Denkens zum Gegenstande einer gesonderten Untersuchung machte, schuf Aristoteles die Wissenschaft der Logik. Den sachlichen Untersuchungen schickte er sie als eine allgemeine Theorie des auf irgendeine Art des Fürwahrhaltens *(πίστις)* gerichteten Denkprozesses oder als allgemeine Methodenlehre voraus,[1] und in dieser Selbsterkenntnis seines Tuns vollendete sich mit vollem Bewußtsein der historische Prozeß der Verselbständigung des Erkenntnislebens. Als „Vater der Logik" bezeichnet Aristoteles den Reifepunkt der wissenschaftlichen Entwicklung der Griechen.

Obwohl die überlieferten Lehrschriften auf den ersten Blick keine allgemein durchgeführte systematische Einteilung darbieten, da bald die in der Akademie (vgl. S. 159) übliche Sonderung der logischen, physischen und ethischen Untersuchungen übernommen,[2] bald theoretische, praktische und poietische[3] oder auch bloß theoretische und praktische[4] Wissenschaft unterschieden werden, liegt ihnen eine solche doch zugrunde. Unter dem Eindruck der platonischen Zweiweltenlehre hat Aristoteles eine erste und zweite Philosophie,[5] Theologie und Philosophie des Bewegten, einander gegenübergestellt und beiden als materialen Disziplinen die formale Disziplin der Logik vorangehen lassen.[6]

Ad. Trendelenburg, Elementa logices Aristoteleae (Berl. 1836; 9. Aufl. 1892; dazu „Erläuterungen" 3. Aufl., ebd. 1876). — Ph. Gumposch, Ueber die Logik und die logischen Schriften des Arist. (Lpz. 1839). — H. Hettner, De logices Aristotelicae speculativo principio (Halle 1843). — C. L. W. Heyder, Die Methodologie der aristotel. Philos. (Erl. 1845). — C. Prantl, Gesch. d. Logik I S. 87 ff. (vgl. MünchAkAbh. VII 1, 1853, S. 129 ff.). — F. F. Kampe, Die Erkenntnistheorie des Arist. (Lpz. 1870). — R. Eucken, Die Methode der aristotelischen Forschung (Berl. 1872). — R. Biese, Die Erkenntnislehre des Arist. und Kants (Berl. 1877). — W. Andres, Die Prinzipien des Wissens nach Arist. (Diss. Bresl. 1905). — Alb. Görland, Arist. und Kant (Gieß. 1909). — P. E. Gohlke, Die Lehre von der Abstraktion bei Pl. u. A. (Halle 1914). — J. Geyser, Die Erkenntnisth. d. A. (Münst. 1917).

Das Motiv der aristotelischen Logik ist der Wunsch, einen systematischen Überblick über alle die Methoden zu geben, die zu irgendeiner Art des Fürwahrhaltens führen. Da aber alles Fürwahrhalten auf der deduktiven oder induktiven Ableitung aus einem schon Bekannten beruht,[7] und eine solche Ableitung von Aristoteles im Geiste Platons und mit einem platonischen Ausdruck als Syllogismus bezeichnet wird, so bildet die Lehre vom Schluß die allgemeine Grundlegung der Methodenlehre.[8]

Erst durch Mißverständnisse und mißbräuchliche Schulausführung der späteren Zeit hat die aristotelische Logik den Anschein einer abstrakt-formalen Disziplin erhalten. In Wahrheit ist sie als Methodologie im lebendigsten Zusammenhange mit den sachlichen Aufgaben der Wissenschaften gedacht, und aus diesem Grunde sind in der peripatetischen Schule mit Recht die logischen Schriften als „organische" bezeichnet worden. Ja, für Aristoteles ist die Logik nicht einmal eine bloße Methodenlehre, sondern ist zugleich von erkenntnistheoretischen Voraussetzungen über das Verhältnis des Denkens zum Sein durchsetzt und beherrscht: die oberste darunter ist des Aristoteles Ueberzeugung von der Identität der Gesetze des Denkens mit denen der Wirklichkeit.[9] So enthält dieser erste systematische Entwurf der

[1] Met. 1005 a 33, A. Goedeckemeyer, Die Glied. d. ar. Ph. S. 137.

[2] Top. 105 b 20.

[3] Met. 1025 b 18.

[4] Vgl. schon Eth. Eud. 1214 a 10 und Met. 993 b 20.

[5] Met. 1004 a 3.

[6] Zum einzelnen vgl. A. Goedeckemeyer a. a. O., bes. S. 4 f., 58, 137.

[7] Anal. pr. 68 b 13, post. 81 a 40.

[8] Vgl. top. 172 a 35, anal. post. 73 a 14.

[9] Vgl. die Formulierung des Satzes vom Widerspruch (met. 1005 b 19): *τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα τε ὑπάρχειν καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό.* Dem entspricht auch

Logik in inniger Verbundenheit die drei Hauptgesichtspunkte, unter denen diese Wissenschaft später behandelt worden ist: den formalen, den methodologischen und den erkenntnistheoretischen.[1]

Die aristotelische Syllogistik ist die Untersuchung darüber, was sich aus gegebenen Sätzen mit Notwendigkeit ergibt,[2] und sie findet die Grundform des Schließens in der Ableitung des besonderen Satzes aus dem allgemeinen und die Subsumtion darunter nach dem Schema $\frac{\begin{matrix}M\,P\\S\,M.\end{matrix}}{S\,P.}$ Auf diese sog. erste Figur des Syllogismus führt Aristoteles seine beiden anderen Formen (*σχήματα*) zurück, welche durch die außerdem noch mögliche Stellung des Mittelbegriffs (*μέσον*) entweder als Subjekt oder als Prädikat in beiden Prämissen (*τεθέντα*; *προτάσεις*) charakterisiert sind[3] und so die verschiedene Beziehung der beiden äußeren Begriffe (*ἄκρα*) im Schlußsatze (*συμπέρασμα*) vermitteln. Immer ist nach aristotelischer Auffassung das Ergebnis des Syllogismus die Beantwortung der Frage, ob überhaupt und in welchem Umfange der eine dieser Begriffe dem anderen zu subsumieren, bezw. inwieweit die allgemeine Bestimmung des letzteren für den ersteren maßgebend ist.

Die Syllogistik enthält somit nach Ar. das System der Regeln, nach welchen, wenn irgendwelche Sätze feststehen, andere daraus abzuleiten sind. Dabei reflektiert er in erster Linie auf die kategorischen Schlüsse (*συλλ. δεικτικοί*), unterscheidet aber von ihnen auch die hypothetischen (*ἐξ ὑποθέσεως*),[4] die außer dem kategorischen Schlusse nach eine weitere Annahme enthalten, die entweder in einer besonderen materiellen These (wenn A ist, ist B), oder im Satz vom Widerspruch besteht.[5] Aber auch das induktive Verfahren reduziert er auf den Syllogismus, indem er zeigt, daß es nichts anderes ist als eine Art des Schlusses in der dritten Figur. Das geschieht ganz wesentlich im Interesse seiner Grundüberzeugung, daß der Schluß in der Tat der Kern jeder Methode ist.[6] Und da er dasselbe auch für das Analogieverfahren, für das Verfahren der Rhetoren usw. tut,[7] so haben in der aristotelischen Logik alle auf methodische Fragen gerichteten Bestrebungen der Philosophie, Rhetorik und Sophistik ihren wissenschaftlichen Abschluß gefunden.[8] Denn dieses genau umschriebene Problem, nach welchen Regeln aus gegebenen Sätzen andere folgen, hat die aristotelische Syllogistik mit einer völlig abschließenden Sicherheit gelöst. Weil man sie aber sehr bald, ganz unberechtigterweise, als eine bloß deduktive Kunst auffaßte, so begreift es sich einerseits, daß sie während des ganzen Mittelalters, wo die Wissenschaft nicht auf Forschung, sondern auf Beweis gerichtet war, als höchste philosophische Norm galt, andrerseits, daß sie in der Renaissance, die von dem Bedürfnis nach neuem Wissen erfüllt war und eine ars inveniendi suchte, auf allen Linien als unzulänglich beiseite geschoben wurde. — Vgl. F. Ueberweg, System der Logik §§ 100 ff. — H. Maier, Die Syllogistik des Arist., 2. Bde, Tüb. 1896—1900.

Im Zusammenhange der Syllogistik behandelt Aristoteles auch Begriff und Urteil, da sich der Schluß aus Urteilen und das Urteil aus Begriffen zusammensetzt. Der Begriff gilt ihm als Element des Satzes.[9] Als seine

---

der Umstand, daß er in der Metaphysik behandelt wird.

[1] Vgl. H. Maier a. a. O. I Vorw. S. IV: „Darum sind auch die logischen Gesetze in ursprünglicher Weise Gesetze des Seins; und die logischen Formen, die Formen des wahren Denkens wollen Nachbildungen realer Verhältnisse sein.“ Im übrigen zeigt M., daß die logischen Formen des Ar. nicht ausdrücklich und bewußterweise auf metaphysische Prinzipien begründet oder gar aus solchen deduziert werden. — Die spätere einseitig formalistische Auffassung und Behandlung der ar. Logik ist nach M. immerhin insofern von Ar. selbst veranlaßt, als er die logische Reflexion dem erkennenden Denken über- und vorordnete, anstatt ihr eine metaphysische Grundlage zu geben (a. a. O. II 2, S. 382).

[2] Ibid. 24 b 19: *συλλ. ἐστὶ λόγος, ἐν ᾧ τεθέντων τινῶν ἕτερόν τι τῶν κειμένων ἐξ ἀνάγκης συμβαίνει διὰ τῶν κειμένων.*

[3] Ibid. I 4—6.

[4] Anal. pr. 40 b 25 u. ö.

[5] Anal. pr. 50 a 29 ff.

[6] Anal. pr. 68 b 15 ff. [7] Ibid. 68 b 38 ff.

[8] Ibid. 68 b 10, vgl. anal. post. Anf.

[9] Anal. pr. 24 b 16: *ὅρος . . . εἰς ὃν διαλύεται ἡ πρότασις.*

logischen Arten bezeichnet er Subjekts- und Prädikatsbegriffe,[1] wobei er auf die Relativität dieser Einteilung aufmerksam macht, die nur insofern eine Ausnahme erleidet, als einerseits das Einzelne wie dieser Mensch nur Subjekt, andrerseits das Allgemeinste nur Prädikat sein kann.[2] Dem metaphysischen Charakter seiner Logik gemäß fällt ihm aber das absolute Subjekt mit der Substanz zusammen, der dann alles andere als Akzidens gegenübersteht.[3] Und diese Akzidentien, die von der Substanz prädiziert werden, bilden nun den weiteren Gegenstand seiner Lehre vom Begriff, die nur noch darauf ausgeht, ihre weiteren Einteilungen zu geben. Nach ihrem Verhältnis zum Subjektsbegriff zerlegt er sie in solche, die den Subjekte nur nebenbei oder zufällig, und solche, die ihm an sich zukommen.[4] Unter diesen, zu denen er meistens Gattung, charakteristisches Merkmal und definitorischen Begriff rechnet,[5] spielt dieser eine ganz besondere Rolle, weil er in ihm, der das Wesen oder die Usie eines Dinges zum Ausdruck bringen soll,[6] mit Sokrates und Platon das Ziel alles Erkennens sieht.[7] Nach ihrer allgemeinsten materialen Bedeutung aber zerlegt er sie in die ursprünglich wohl nach pythagoreischem Vorbild auf 10 festgesetzten sog. Kategorien: *τί ἐστιν, ποσόν, ποιόν, πρός τι, ποῦ, ποτέ, ποιεῖν, πάσχειν, κεῖσθαι, ἔχειν*,[8] von denen er jedoch die beiden letzten manchmal fallen läßt.[9]

A. Trendelenburg, Geschichte d. Kategorienlehre (Berl. 1846). — H. Bonitz, Ueber die Kategorienlehre d. Ar. (WienAkSb. 10, 1853, S. 591 ff.). — Fr. Brentano, Von d. mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Ar. (Freib. i. Br. 1862). — W. Schuppe, Die aristotel. Kategorien (Gleiw. 1860). — Fr. Zelle, Der Unterschied in der Auffassung der Logik bei Ar. u. Kant (Berl. 1870). — W. Luthe, Die aristotel. Kategorien (Ruhrort 1874). Ders. Beitr. z. Logik II (Die aristotel. Kategorien und die Syllogistik d. Ar., Berl. 1877). — A. Gercke, Ursprung der aristotel. Kategorien (Arch. 4, 1891, S. 421 ff.). — O. Apelt, Beitr. z. Gesch. d. griech. Philos., 3: die Kategorienlehre des Ar. (Lpz. 1891). — R. Witten, Die Kategorien des Ar. (Arch. 10, 1897, S. 52 ff.). — Cl. Piat, Les Catégories d'Ar. (Rev. de philos. I, 1901). — E. Dupréel, s. oben S. 172.

In der Kategorienlehre des Ar. stecken metaphysische Motive nicht mehr als in seiner ganzen Logik, welche die Identität der Formen des Denkens mit denjenigen des Seins zur allgemeinsten Voraussetzung hat. Das Prinzip dieser Lehre aber ist sichtlich die Frage, welche verschiedenen Bedeutungen die von einem Subjekt im Urteil ausgesagten Prädikate haben können. Denn es ist wohl zu beachten, daß die Einzelsubstanz für Ar. nicht zu den Kategorien gehört, sondern das ist, von dem alles übrige *κατηγορεῖται*. Kategorie ist erst die *δεύτερα οὐσία*, die das *τί ἐστιν* angibt, das *εἶδος* oder *γένος* also (vgl. bes. cat. 2 b 29 ff.). In der ausführlicheren Aufzählung der möglichen Prädikate ist der Fortschritt von der quantitativen und qualitativen Bestimmtheit zu den räumlichen und zeitlichen Beziehungen und von da zu den kausalen Verhältnissen und Abhängigkeiten unverkennbar. Auch die grammatischen Unterschiede von Substantiv, Adjektiv, Adverb und Verb scheinen in den Entwurf der Zehn- oder Achtzahl hineingespielt zu haben.[10]

Das Urteil ferner gilt ihm als diejenige Art von Sätzen, die wahr oder falsch sein können.[11] Wahrheit und Falschheit bedeuten aber für ihn ebenso

[1] Ibid.
[2] Vgl. z. B. anal. pr. 43 a 25 ff.
[3] Vgl. z. B. anal. post. 83 a 24 ff.
[4] Vgl. z. B. anal. post. 74 b 11.
[5] *Γένος, ἴδιον, ὅρος* oder *ὁριστικὸς λόγος*. Vgl. top. 103 b 5, 186 b 23.
[6] Top. 101 b 21: *ὅρος = τὸ τί ἦν εἶναι σημαίνων*; vgl. met. 1017 b 21.
[7] Met. 1022 a 9: *τῆς γνώσεως γὰρ τοῦτο πέρας*.
[8] Top. 103 b 21. Vgl. Goedeckemeyer a.a.O. S. 9 f.
[9] Anal. post. 83 b 16; Phys. 225 b 5; Met. 1017 a 24 u. ö.
[10] Ueber den eigentlichen Sinn und den philosophischen Wert der ar. Kategorienlehre, insb. darüber, ob sie nur logische oder auch ontologische, metaphys. Bedeutung hat, herrscht seit Trendelenburg und Bonitz immer noch keine Einigkeit (vgl. Br. Bauch, Das Substanzproblem S. 221 ff.). Besonders tiefdringend sind auch hier wieder die Untersuchungen H. Maiers (II 2 S. 290 ff.), der in der Tat in diesen „dunkelsten Begriff der griechischen Philosophie" vielfach neues Licht gebracht hat.
[11] De int. 17 a 2.

wie für Platon: vom Seienden aussagen, daß es ist, und vom Nichtseienden, daß es nicht ist, und umgekehrt.[1] Daher sind die Urteile Sätze, die etwas von einem anderen bejahen oder verneinen.[2] Legte aber diese Auffassung des Urteils in erster Linie eine Berücksichtigung der Qualität der Urteile nahe, so verlangte die Syllogistik als Lehre von der Begründung der Urteile auch die Behandlung ihrer Quantität und damit die Unterscheidung der generellen und der partikularen Urteile, denen Aristoteles auch noch die unbestimmten hinzufügt (*καθόλου — ἐν μέρει — ἀδιόριστος*).[3] Zuletzt aber sind alle Untersuchungen, welche Ar. über den Unterschied der Urteile angestellt hat, durch die Beziehung zur Schlußtheorie bestimmt.

Die Betrachtung der Urteile unter den Gesichtspunkten der Relation und der Modalität liegt dem Ar. noch fern: wenn er als Inhalt des Urteils die Erkenntnis entweder der Wirklichkeit oder der Notwendigkeit oder der Möglichkeit bezeichnet,[4] so beruht dies auf dem Hauptgesichtspunkt seiner Naturphilosophie (§ 48) und hat mit dem modernen, Kantischen Sinn der Modalität nichts zu schaffen. Wegen der Beziehung der Urteilslehre zum Syllogismus hat er sich aber auch besonders eingehend mit dem Problem der Umkehrung der Urteile und den zwischen ihnen bestehenden Gegensätzen, sowie den damit in Zusammenhang stehenden Geltungs- und Folgeverhältnissen beschäftigt, in denen er ein Mittel sah, die Formen der zweiten und dritten Schlußfigur auf die erste zurückzuführen und dadurch zu beweisen.[5]

Die Methoden aber, die sich des Syllogismus bedienen, unterscheiden sich durch die Verschiedenheit ihrer Ziele und demgemäß auch ihrer Prämissen. Aristoteles bezeichnet sie als Apodeiktik und Dialektik.[6] Von ihnen geht die Apodeiktik auf Wissen und Wahrheit,[7] während die Dialektik, zu der als ein besonderer Teil auch die an ein größeres Publikum sich wendende Rhetorik gehört,[8] nur Meinung und Wahrscheinlichkeit zu erreichen wünscht.[9] Und wie darum jene von wahren und gewissen Vordersätzen ausgehen muß, so kann sich diese mit solchen begnügen, die nur wahrscheinlich sind.[10] Von beiden steht ihm aber die Apodeiktik am höchsten. Denn das Prinzip der aristotelischen Logik ist der Gedanke, daß ebenso wie *in natura rerum* das Allgemeine, das begrifflich bestimmte Wesen, die Ursache und der Bestimmungsgrund des Besonderen sei, so auch die letzte Aufgabe der erklärenden Wissenschaft darin bestehe, das Einzelne aus dem Allgemeinen abzuleiten. Die wissenschaftliche Erklärung besteht darin, daß das durch die Wahrnehmung Bekannte aus seinen Ursachen verstanden wird, daß der Erkenntnisprozeß in dem Verhältnis von Grund und Folge[11] das reale Verhältnis der allgemeinen Ursache zu ihrer besonderen Wirkung reproduziert. Wissen im strengen Sinne heißt für Aristoteles scire per causas.[12]

---

[1] Vgl. top. 139 b 1, met. 1051 b 1 u. ö.

[2] Anal. pr. 24 a 16: *πρόταοις μὲν οὖν ἐστὶ λόγος καταφατικὸς ἢ ἀποφατικὸς τινὸς κατά τινος.* — Der allgemeine Terminus für das Urteil ist *λόγος ἀποφαντικὸς* (de int. 17 a 2), *πρότασις* ist speziell die syllogistische Prämisse. Vgl. de an. 430 a 27, de interpr. 16 a 12. Angedeutet war dieser Gedanke schon in Platons Sophistes 259 ff.

[3] Anal prior. 24 a 17.

[4] Ibid. 25 a 1.

[5] Anal. pr. 25 a 1 ff., de int. 17 a 25 ff. Vgl. H. Maier II 1 S. 15 ff.

[6] z. B. de soph. el. 165 b 8.

[7] Anal. pr. 71 b 9 ff., vgl. rhet. 1355 a 14.

[8] Vgl. z. B. rhet. 1356 a 27. — Zu den Einzelheiten vgl. Goedeckemeyer a. a. O. S. 27 ff.

[9] Anal. pr. 46 a 9, rhet. 1355 a 14.

[10] An. pr. 46 a 8, vgl. top. 100 a 27: *ἀπόδειξις μὲν οὖν ἐστίν, ὅταν ἐξ ἀληθῶν καὶ πρώτων ὁ συλλογισμὸς ᾖ . . . διαλεκτικὸς δὲ συλλογισμὸς ὁ ἐξ ἐνδόξων συλλογιζόμενος.*

[11] H. Maier, Die Syllogistik des Ar., II 2 S. 160 ff. formuliert den Zusammenhang des Schlußprinzips mit dem Satz vom Grunde genauer dahin, daß der letztere nicht den objektiv-logischen Zusammenhang von Unter- und Schlußsatz konstituiere, vielmehr in erster Linie den subjektiv-logischen Fortgang des Denkens von den Prämissen zum Schlußsatz regle, und findet die Auffassung der Wundtschen Logik derjenigen des Ar. besonders nahe verwandt.

[12] Anal. post. 71 b 9.

Dieses Beweisen und Ableiten setzt jedoch in letzter Instanz Prämissen voraus, welche selbst nicht wieder aus allgemeineren Sätzen abgeleitet, sondern unmittelbar gewiß (*ἄμεσα*)[1] sind. Diese (*ἀρχαὶ ἀποδείξεως*) sind[2] teils die alles Wissen beherrschenden Axiome (*ἀρχαὶ κοιναί*), unter denen Aristoteles den Satz des Widerspruchs und denjenigen des ausgeschlossenen Dritten besonders hervorhebt, teils die den einzelnen Disziplinen angehörigen besonderen Sätze, die sog. *ἴδιαι ἀρχαὶ* oder *αἱ ἑκάστου ἀρχαί*,[3] welche übrigens ebensowenig wie die allgemeinen angeborene Grundsätze sind, sondern entweder hypothetisch angenommen oder auf dem Wege der Wahrnehmung und der Induktion gewonnen werden.[4]

Die höchsten Prinzipien der erklärenden Theorie sind somit nicht zu beweisen, sondern in ihrer Geltung für alles Besondere nur auf anderem Wege sicher zu stellen.[5] Dieser Aufgabe dient aber zunächst das der Ableitung (Deduktion) entgegengesetzte Verfahren der Induktion (*ἐπαγωγή*), welche von den einzelnen Wahrnehmungen aus zu den allgemeinen begrifflichen Bestimmungen, aus denen sich jene erklären, aufzusteigen hat. Und da nach Aristoteles' Überzeugung das Allgemeine für uns das Spätere ist, so erklärt er ausdrücklich, daß die Induktion der erste Schritt aller Wissenschaft ist.[6] Aber ihre Resultate sind nicht in demselben Sinn logisch gewiß wie diejenigen der *ἀπόδειξις*. Daher reicht die Induktion allein nicht aus. Sie kann die allgemeinen Prinzipien nur finden, ihre Evidenz und Sicherheit läßt sich dagegen nur auf intuitivem Wege gewinnnen. Und das Vermögen dieser Intuition ist der Nus. So hängt alle Apodeiktik in letzter Linie von der intuitiven Erkenntnis des Geistes ab. Der Nus, sagt Aristoteles darum, ist das Prinzip aller Wissenschaft.[7]

Die unmittelbare Gewißheit bildet ein äußerst schwieriges, aber auch das wichtigste Lehrstück der aristotel. Erkenntnistheorie. Platon gegenüber unterscheidet hier der Stagirit in der fruchtbarsten Weise den logischen von dem psychologischen Gesichtspunkte (vgl. u.): die letzten Grundsätze, von denen alle Beweisführung ausgeht, sind logisch unbeweisbar, aber nicht psychologisch angeboren oder im früheren Leben erworben; sie müssen vielmehr aus der Erfahrung gewonnen werden, durch die sie andrerseits nicht begründbar, sondern nur aufweisbar sind. Welches nun aber diese obersten Prinzipien seien, hat Ar. nicht ausgeführt: von den für alle Wissenschaften gültigen (logischen) Gesetzen führt er nur die oben erwähnten, besonders aber den Satz des Widerspruchs als den unbedingtesten und allgemeinsten Grundsatz an;[8] daß den einzelnen Wissenschaften ihre besonderen Grundlagen gebühren, betont er sehr richtig, ohne sie aber einzeln zu entwickeln.

Was Ar. unter Induktion versteht, ist im wesentlichen mit der heutigen Bedeutung des Wortes identisch; er versteht darunter sowohl eine Art des Beweises, die er allerdings an Wert dem deduktiven nachsetzt (top. 141 b 15, 155 b 15, 72 b 31),[9] als auch eine Methode des Erforschens und des Auffindens; er unterscheidet ferner zwischen vollständiger und unvollständiger Induktion und gibt für diese auch eine Anzahl von Regeln, wie die Forderung, von mehreren und ähnlichen Fällen auszugehen (rhet. 1356 b 13, top. 108 b 10) und

[1] Anal. post. 72 b 18.

[2] Anal. post. 75 a 38.

[3] Anal. post. 75 b 38, 88 b 27 u. ö. Vgl. H. Maier II 1 S. 400 ff.

[4] Met. 1025 b 10, eth. 1098 b 3, anal. prior. 46 a 17.

[5] Anal post. 99 b 15, met. 1011 a 13.

[6] Eth. nic. 1139 b 28: *ἡ μὲν δὴ ἐπαγωγὴ ἀρχή ἐστι καὶ τοῦ καθόλου.* Vgl. rhet. 1393 a 26, anal. post. 100 b 3 u. ö. — Das schwierige Verhältnis, in welchem bei Ar. die Induktion zur Deduktion steht, ist bei H. Maier besonders eindringend und lichtvoll erörtert (z. B. II 1 S. 398: „Die Induktion liefert also der Apodeixis die Sätze, die keine weitere Vermittlung zulassen, d. h. die obersten Prinzipien der Deduktion. Zwar erreicht sie auch hier nur das „Daß" [nicht das „Warum"]. Genau das ist aber ihre Aufgabe.").

[7] Anal. post. 100 b 15, vgl. eth. nic. 1141 a 7.

[8] Met. 1005 b 17.

[9] Daher die Bemerkung anal. post. 91 b 34: *σὺ δὲ γὰρ ὁ ἐπάγων ἴσως. ἀποδείκνυσιν, ἀλλ' ὅμως δηλοῖ τι.* Vgl. 74 a 25.

zudem möglichst sichere Erkenntnisse zugrunde zu legen. Und da diese Erkenntnisse entweder auf eigener Beobachtung oder auf Mitteilung beruhen können, begegnet sowohl die Forderung der Vorurteilslosigkeit (de gen. an. 765 a 25) und Sorgfältigkeit beim Beobachten (ib. 760 b 27 u. ö.), als auch die Mahnung zur Vorsicht den Zeugnissen anderer gegenüber (de hist. an. 606 a 8 u. ö.). Ja, auch über die Bedeutung der negativen Instanzen ist er sich völlig klar (top. 157 a 34 u. ö.). Nur wirkt bei ihm die sokratisch-platonische Dialektik noch insofern nach, als er zwischen eigentlich empirischer und dialektischer, also vom bloßen *ἔνδοξον* ausgehender, Induktion noch nicht scharf genug unterscheidet (vgl. top. 101 a 37 ff.).[1]

Wenn somit Aristoteles die Ableitung des Besonderen aus dem Allgemeinen als die letzte Aufgabe der Wissenschaft betrachtet, die Einsicht in die obersten Prinzipien aber durch die epagogische, von den Tatsachen aufsteigende Untersuchung zwar nicht bewiesen, aber aufgesucht und aufgezeigt haben will, so erklärt sich dieser scheinbare Zirkel aus der Auffassung, welche er (im genauen Zusammenhang mit seiner gesamten Weltanschauung) von der menschlichen Erkenntnistätigkeit und ihrem Verhältnis zum Wesen der Dinge hatte. Denn er meinte, daß die (zeitliche und psychologische) Entwicklung des menschlichen Wissens dem (metaphysischen und logischen) Zusammenhange der Dinge umgekehrt entspreche, indem die an die sinnliche Wahrnehmung gebundene und aus ihr erwachsende Erkenntnistätigkeit zunächst die Erscheinungen aufnehme und von diesen aus (auf dem Wege der Induktion) zur Auffassung des wahren Wesens der Dinge fortschreite, aus welchem als den ersten Gründen die wahrnehmbaren Dinge herstammen und deshalb schließlich auch von der vollendeten Wissenschaft (auf dem deduktiven Wege) erklärt werden.

Der umgekehrte Parallelismus, in welchem sich die Methode der Ableitung und diejenige der Forschung bei Ar. befinden, erklärt sich aus dieser seiner Unterscheidung des psychologischen und des logischen Verhältnisses: was das *πρότερον πρὸς ἡμᾶς* ist, die Erscheinungen, ist das *ὕστερον τῇ φύσει*; was umgekehrt das *πρότερον τῇ φύσει* ist, das Wesen der Dinge, erscheint in der Entwicklung unserer Vorstellungen als das *ὕστερον πρὸς ἡμᾶς*.[2] Während für das Ideal der erklärenden, fertigen Wissenschsft das Verhältnis von Ursache und Wirkung mit demjenigen von Grund und Folge identisch ist, kehrt sich für die Entstehung des Wissens dieses Verhältnis um: in der Forschung ist die (sinnliche und besondere) Wirkung der Erkenntnisgrund für die (begriffliche und allgemeine) Ursache. Sobald man die ideale Aufgabe der erklärenden Wissenschaft und den tatsächlichen Vorgang der dazu führenden Forschung nach diesen Erklärungen des Philosophen auseinanderhält, verschwinden alle scheinbaren Differenzen und Schwierigkeiten seiner einzelnen Aussprüche darüber. Für die Auffassung der psychogenetischen Entwicklung von der Wahrnehmung zur erklärenden Theorie bediente sich dabei Ar. seines allgemeinen metaphysischen Beziehungsbegriffs von Möglichkeit und Verwirklichung (vgl. § 48 und im besonderen E. Zeller II 2[3] S. 198 ff.), indem er annahm, daß in der sinnlichen Vorstellung der noch nicht zu wirklichem Bewußtsein gelangte Begriff des Wesens als noch unentwickelte Möglichkeit enthalten sei.

Das Wichtigste ist, daß hiernach die menschliche Erkenntnis zur Auffassung des Wesentlichen und Bleibenden nur durch eine genaue und sorgfältige Durchmusterung des Tatsächlichen gelangen kann: und in diesen Lehren stellt sich bei Ar. die Ausgleichung des Platonismus mit der empirischen Wissenschaft theoretisch dar. Ar. ist durchaus nicht der Nominalist oder Empiriker, als den man ihn wohl hie und da dargestellt hat; aber er zeigt, daß die Aufgabe, welche sich Platon gestellt hatte und welche auch er zu der seinigen machte, nur durch die breiteste Durcharbeitung des Tatsachenmaterials zu lösen sei.

Erst in diesem methodischen Zusammenhange mit der Erklärung der Tatsachen kann nach Aristoteles dann auch die philosophische Grundfrage nach dem begrifflichen Wesen des Seienden gelöst werden. Die logische Form dieser Lösungen aber, worauf danach alle Wissenschaft hinstrebt, ist die Definition[3] *(ὁρισμός)*, in welcher für jede einzelne Erscheinung

[1] Vgl. auch H. Maier II 1 S. 429.
[2] Anal. post. 71 b 34, vgl. 72 b 28 u. ö.
[3] Vgl. hauptsächlich das 6. B. der Topik.

ihr bleibendes Wesen (*οὐσία, τὸ τί ἦν εἶναι*) als der Grund ihrer wechselnden Zustände und Betätigungen (*τὰ συμβεβηκότα*) festgestellt, zugleich aber auch ihre begriffliche Abhängigkeit von dem Allgemeineren zum Ausdruck gebracht wird: sie ist deshalb das Determinationsurteil, in welchem das Subjekt durch seinen übergeordneten Gattungsbegriff und sein spezifisches Merkmal bestimmt wird. Diese Begriffsbestimmungen, zunächst auf induktivem Wege entwickelt, erhalten aber logische Gültigkeit erst dadurch, daß sie von den höheren Begriffen, die selbst nur induktiv zu gewinnen und intuitiv zu sichern sind, durch *ἀπόδειξις* abgeleitet werden.

So erscheinen hier die Begriffe als Inhalt des unmittelbaren Wissens, und ihre Auseinanderlegung (analytische Urteile bei Kant) ergibt die obersten Axiome der ableitenden Theorie (vgl. die Ausführung bei E. Zeller II 2³ S. 190 ff.). Eben darin zeigt sich die Erweiterung des sokratisch-platonischen Prinzips zur Erklärung der Wirklichkeit. — H. Rassow, Aristotelis de notionis definitione doctrina (Berl. 1843). — C. L. W. Heyder, Kritische Darstellung und Vergleichung der aristotelischen und Hegelschen Dialektik I 1 (Erl. 1845). — M. Consbruch, *Ἐπαγωγή* und Theorie der Induktion bei Ar. (Arch. 5, 1892, S. 302 ff.). Ders., Die Erkenntnis der Prinzipien (*ἀρχαί*) bei Ar. (Festschr. des Gymn. Halle zur Philol. Vers., Halle 1903). — Paul Leuckfeld, Zur logischen Lehre von der Induktion, I, Aristoteles (Arch. 8, 1895, S. 33 ff.). — W. Andres s. oben S. 176. — Aug. Valdarnini, Il metodo sperimentale da Ar. a Galileo (2. ed. Asti 1909). — M. D. Roland-Gosselin, De l'induction chez A. (Revue des scienes phil. et théol. 4, 1910, S. 39 ff.).

Das System der Begriffe hat aber bei Ar. keine einheitliche Zuspitzung, wie das platonische in der Idee des Guten: der den tatsächlichen Forderungen zugeneigte Denker blieb sich der Mannigfaltigkeit selbständiger und voneinander unabhängiger Ausgangspunkte der wissenschaftlichen Theorie durchaus bewußt und verlangte gerade, daß jeder Wissenszweig an diesen ihm eigentümlichen Prinzipien ansetze. Er hat aber auch keinen Versuch gemacht, diese *θέσεις ἀναπόδεικτοι* etwa zu sammeln und systematisch darzustellen, so wenig wie die sich daraus ergebenden *προτάσεις· ἄμεσοι.*

48. Seinem Grundsatz gemäß, bei der Forschung von dem für uns Früheren auszugehen, hat Aristoteles von den materialen Wissenschaften zunächst die zweite Philosophie behandelt, zu der er alles rechnet, was der Bewegung zugänglich ist. Zu ihr gehört darum nicht nur die betrachtend auf die sinnlichen Dinge gerichtete theoretische Naturphilosophie, sondern auch die das menschliche Handeln und Herstellen erörternde praktische und poetische Philosophie.

Es muß gegenüber der ganz unaristotelischen Einteilung der Philosophie in theoretische, praktische und poetische, wobei dann die Metaphysik zur theoretischen gerechnet wird, mit aller Entschiedenheit daran festgehalten werden, daß die fundamentale Einteilung der Philosophie für Ar. die von der platonischen Zweiweltenlehre bedingte in die des Bewegten und Unbewegten, oder, wie man im Hinblick auf die zugeordneten Erkenntnisvermögen auch sagen kann, in eine dianoetische und eine noetische, ist.[1] Und erst in ihrem dianoetischen Teile hat die Einteilung der Philosophie ihre Stelle,[2] in der man gemeinhin die Hauptgliederung des Ar. zu besitzen glaubt. Zum einzelnen sei verwiesen auf A. Goedeckemeyer, Die Gliederung der ar. Ph. S. 58 ff.

Da alles eigentliche Wissen ein Wissen aus Ursachen und Prinzipien bedeutet,[3] so ist es die Aufgabe jeder Wissenschaft, zunächst die Ursachen und Prinzipien des von ihr behandelten Seinsgebietes zu erforschen. Das Gebiet der Naturphilosophie sind die sinnlichen Substanzen, sofern sie das Prinzip der Bewegung in sich selbst haben.[4] Ein allgemeiner Teil derselben wird daher zuerst deren letzte Ursachen und Prinzipien aufzusuchen haben. Aus einer Analyse des für sie charakteristischen Werdens (*γένεσις*), das als ein an einem Substrate sich vollziehender Prozeß erscheint, in dem

[1] Vgl. met. 1004 a 3.
[2] Vgl. met. 1025 b 6 ff.
[3] Phys. 184 a 10.
[4] Met. 1025 b 18.

etwas aus seinem Gegenteil — ein Großes z. B. aus einem Nichtgroßen — wird, gewinnt Aristoteles als die konstituierenden Prinzipien der Dinge Stoff, Form und Beraubung,[1] die er aber mit Hilfe der Überlegung, daß die Beraubung nichts anderes als die Abwesenheit der Form ist,[2] auf die Dualität Form (*εἶδος, μορφή*) und Stoff (*ὕλη*) reduziert. Dabei sieht er in der Form denjenigen Faktor, der bewirkt, daß etwas ein so oder so bestimmtes Ding ist,[3] während er unter dem Stoff ganz allgemein dasjenige versteht, was die Möglichkeit zur Verwirklichung der Form in sich trägt, genauer aber noch zwischen einer speziellen und einer allgemeinen Hyle unterscheidet, von denen diese das an sich völlig unbestimmte, und daher alle Möglichkeiten in sich tragende Substrat sein soll, während die spezielle ein schon irgendwie geformter Stoff ist, aus dem als einem seiner Bestandteile das neue Ding besteht.[4] Aus Form und Stoff also setzen sich alle natürlichen Dinge zusammen.[5]

Diese, das natürliche Sein konstituierenden Prinzipien sind aber zugleich auch die letzten Ursachen alles natürlichen Geschehens. Denn die vier Ursachen, auf welche die analytische Behandlung des Geschehens führt: das, woraus etwas als aus seinem Bestandteil wird, die sein Wesen enthaltende Form, die nächste Ursache seiner Bewegung oder Ruhe und endlich das Ziel[6] — diese vier Ursachen lassen sich wieder auf die beiden, Stoff und Form, reduzieren, sofern das Ziel oder der Zweck mit der Form unmittelbar zusammenfällt und auch das Prinzip der Bewegung wenigstens der Art nach mit ihr identisch ist.[7] Es ist das Gesetz der Synonymie, das Aristoteles hiermit proklamiert und durch das er zugleich die Konstanz der Arten festlegt.[8]

Es vollzieht sich das Geschehen aber in der Weise, daß sich der Stoff, der ein natürliches Streben zum Sein hat,[9] zur Form hinentwickelt. Mit dem Begriff der Entwicklung glaubt Aristoteles die im Problem des Werdens vorliegenden Schwierigkeiten überwinden zu können. Von dieser Betrachtung aus treten aber Stoff und Form in das Verhältnis von Möglichkeit und Wirklichkeit zueinander. Der Stoff ist nunmehr die bloße Möglichkeit des Seins *(δύναμις)*, die erst durch die Form ihre Verwirklichung (*ἐνέργεια*) erhält.[10] Analogien teils aus der technischen Tätigkeit des Menschen, teils aus dem Leben der organischen Körper liegen dieser Konzeption zugrunde; im aristotelischen System sind sie zum Grundgedanken des Weltbegreifens geworden.

Dieser Grundgedanke ist die allgemeine Apperzeptionsform, unter der Ar. alle Dinge betrachtet und alle Probleme (gelegentlich auch in sehr schematischer Weise) zu lösen versucht. Wenn von einem Formalismus der arist. Methode geredet wird, so liegt er in der Vorherrschaft dieser Relationsbegriffe, welche der Philosoph nicht nur auf naturphilosophischem Boden, sondern überall, wo ihm das Problem der Einheit in der Vielheit entgegen-

---

[1] Phys. 189 b 30 ff.
[2] Vgl. met. 1032 b 1, phys. 192 a 5.
[3] Vgl. met. 1032 b 1.
[4] Vgl. met. 1029 a 20; phys. 192 a 31. — Auf die allgemeine Materie wendet er auch den platon. Terminus *τὸ πανδεχὲς* an (de coelo 306 b 18).
[5] Vgl. met. 1023 a 31.
[6] Phys. 194 b 23: *τὸ ἐξ οὗ γίνεταί τι ἐνυπάρχοντος, ὁ λόγος ὁ τοῦ τί ἦν εἶναι* oder *τὸ εἶδος, ἡ ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς ἡ πρώτη ἢ τῆς ἠρεμήσεως, τὸ τέλος* oder *τὸ οὗ ἕνεκα.* Vgl. met. 983 a 26, 1013 a 24 ff. u. ö.
[7] Phys. 198 a 24.
[8] Met. 1070 a 5: *ἑκάστη ἐκ συνωνύμου γίνεται οὐσία.* Vgl. de part. an. 461 b 26.
[9] Phys. 192 b 16.
[10] Vgl. z. B. de an. 412 a 9.

trat, zur Anwendung brachte. So z. B. auch in der Betrachtung der mathematischen Objekte, für die er eine besondere *ὕλη νοητή* konstruierte,[1] oder in der Logik, indem er die Teile der Definition, Gattung und artbildendes Merkmal, in das Verhältnis von Stoff und Form zueinander setzte.[2] Aehnliches gilt für die Kunst.[3]

Die Beispiele, die Ar. zur Erläuterung dieses Grundverhältnisses anwendet,[4] Haus, Bildsäule, Pflanzenwachstum usw., beweisen einerseits, daß das Hauptmotiv für dieses wichtigste Lehrstück in dem Bedürfnis lag, das Geschehen, die Veränderung zu erklären, andererseits, daß die Reflexion des Philosophen sich teils der menschlichen Verarbeitung gegebener Stoffe, teils dem organischen Entwicklungsprozesse zuwandte und die da gefundene Auffassung zu einem allgemeinen Erklärungsprinzip erweiterte.

Dabei vollzog Ar. in diesen Beziehungsbegriffen die reifste Synthese zwischen dem herakliteischen und dem eleatischen Prinzip, welche die antike Philosophie erlebt hat. Die, welche das bleibende Sein erkennen wollten, hatten, Platon nicht ausgenommen, das Werden nicht erklären können; die, denen die Bewegung als selbstverständlich galt, hatten ihr entweder kein Substrat oder keinen aus dem Wesen des Seienden begreiflichen Sinn geben können. Ar. statuiert den Begriff des von Natur Seienden als der sich selbst realisierenden, in dem Uebergang von der Anlage zu ihrer Verwirklichung begriffenen Substanz und glaubt dadurch ebenso dem ontischen wie dem genetischen Interesse der Wissenschaft zu genügen. Die früheren Systeme — lehrt er[5] — haben den Beweis geliefert, daß weder aus dem Seienden noch aus dem Nichtseienden noch aus der Verbindung beider das Werden zu erklären sei: so bleibe denn nur übrig, das Seiende selbst als etwas seinem innersten Wesen nach in der Entwicklung Befindliches aufzufassen und den Begriff des Werdens so zu formulieren, daß es den Uebergang aus einem nicht mehr seienden in einen noch nicht seienden Zustand eines Substrats bilde, welchem dieser Uebergang wesentlich sei.

Vgl. Gg. v. Hertling, Materie und Form (und die Definition der Seele) bei Ar. (Bonn 1871). — E. Neubauer, Der arist. Formbegriff (Diss. Heid. 1909). — Is. Husik, Matter and form in A. (Berl. 1912). — D. Neumark, Mat. u. Form bei A. (Berl. 1913). — Cl. Baeumker, Das Problem der Mat. in d. gr. Ph. (Münch. 1890, S. 210 ff.). — J. Reitz, Die arist. Materialursache (PhJb. 7, 1895, S. 281 ff.). — L. Robin, Sur la concept. arist. d. l. causalité (Arch. 23, 1910).

Dieses Grundverhältnis von Stoff und Form wird nun von Aristoteles einerseits auf die einzelnen Dinge, andrerseits auf deren Beziehungen zueinander derartig angewendet, daß sich daraus die Einsicht in das Wesen des Geschehens ergeben soll.

In jedem Einzeldinge der Welt befinden sich Stoff und Form in einer solchen Korrelation, daß kein ungeformter Stoff und keine stofflose Form besteht. Eben deshalb aber sind sie auch nicht als gesonderte Potenzen zu betrachten, die, vorher für sich bestehend, sich erst zum Einzelding verbänden, sondern das aus Form und Stoff bestehende Einzelding entwickelt sein begriffliches Wesen durch immer stärkere Ueberwältigung des Stoffes von seiten der Form und gelangt dadurch zu immer größerer Wirklichkeit, so daß Aristoteles geradezu erklärt, daß der speziellste Stoff und die Form ein und dasselbe, nur das eine Mal als ein Mögliches und das andere Mal als Wirklichkeit betrachtet sei.[6] Das Einzelding ist also eine in steter Verwirklichung begriffene Möglichkeit, und die zeitliche Veränderung seiner Zustände bestimmt sich durch das wechselnde Maß dieser Verwirklichung.

[1] Met. 1036 a 9.
[2] Ib. 1044 a 3; 1045 a 7 ff.
[3] Vgl. poët. 1450 a 22.
[4] Met. 1033 a 27; 1043 a 14; 1048 a 32; phys. 190 a 3 u. ö. — Hans Meyer, Der Entw.-ged. bei Ar., Bonn 1909, weist übrigens darauf hin, daß das Samenkorn die Möglichkeit des Baumes in einem ganz andern Sinne ist als das Holz die Möglichkeit des Tisches, und daß überhaupt bei Ar. zwei Auffassungen der Form, eine realistische, entwicklungsgesetzliche und eine mehr ideelle, ontologische nebeneinander herlaufen (S. 76).
[5] Phys. I 6 ff., bes. 191 a 34.
[6] Met. 1045 b 18 und 1035 b 30. Gemeint ist der Ausdruck in dem Sinne, daß in dem Herabsteigen von der allgemeinsten und unbestimmten Materie (*πρώτη ὕλη*) zu immer größerer Bestimmung schließlich eine derartig qualifizierte Materie entsteht, daß mit ihr sofort auch das Ding gegeben ist: *ἐκ τῆς ἐσχάτης ὕλης ὁ Σωκράτης ἤδη ἐστίν, καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ὁμοίως.*

Ganz anders dagegen gestaltet sich dasselbe Verhältnis, sobald es zwischen verschiedenen Einzeldingen obwaltet. In diesem Falle, wo das eine die empfangende Materie, das andere die gestaltende Form bildet, stehen zwar beide auch in einer Beziehung notwendiger Wechselwirkung; aber sie bestehen auch unabhängig voneinander und erzeugen erst in ihrer Vereinigung das Neue, indem nun das eine der Stoff und das andre die Form ist.[1] In allen diesen Fällen ist das Verhältnis von Form und Stoff nur ein relatives, indem dasselbe in der einen Beziehung als Form und in der anderen als Stoff für eine höhere Form aufzufassen ist. Die beiden verschiedenen Anwendungen des Schemas von Möglichkeit und Wirklichkeit, Stoff und Form (potentia und actus) hat Aristoteles nicht ausdrücklich formuliert, aber tatsächlich durchgängig gehandhabt: sie entsprechen die eine der organischen Entwicklung, die andere der technischen Funktion (vgl. oben). Hieraus allein erklärt sich, daß dieser schwierige Gegenstand bald so dargestellt wird, als ob *δύναμις* und *ἐνέργεια* im Wesen identisch und nur die verschiedenen Auffassungsweisen oder Entwicklungsphasen eines und desselben, *ὕλη* und *εἶδος* in sich vereinigenden Dinges seien, bald die Wendung erhält, daß Form und Stoff getrennte Wirklichkeiten darstellen, die aufeinander einwirken. Eine gewisse Vermittlung zwischen beiden Vorstellungsweisen liegt darin, daß auch in dem ersten Falle die beiden Seiten der Sache, die nur in abstracto zu trennen sind, als aufeinander einwirkend behandelt werden:[2] das sich selbst Bewegende (sich Entwickelnde) wird so dargestellt, als zerfalle es in eine bewegende Form und in einen bewegten Stoff.[3]

Form und Stoff stehen aber trotz aller Bedeutung, die sie für Aristoteles als Prinzipien alles natürlichen Seins und Geschehens besitzen, doch nicht gleich. Sind sie auch beide „Natur" (*φύσις*),[4] so ist es die Form doch in höherem Grade. Sie erst enthält als identisch mit dem Begriff das eigentliche Wesen der natürlichen Dinge, und auf sie zielt auch alles natürliche Werden hin.[5] Aus dieser Überordnung der Form über den Stoff ergibt sich nun angesichts ihrer Identität mit dem Zwecke die teleologische Auffassung des Naturgeschehens bei Aristoteles, die der Philosoph auch durch eine Reihe von empirischen Tatsachen zu erhärten sucht, wie z. B. durch die Zweckmäßigkeit der pflanzlichen und tierischen Organismen und vor allem die des ganzen Weltgeschehens, die darin zutage tritt, daß alles entweder immer oder doch wenigstens meistenteils *(ἐπὶ τὸ πολὺ)* in derselben Weise sich vollzieht.[6] Hinter diese eigentliche Ursache tritt dann nach dem Vorbilde Platons der Stoff mehr in die Rolle einer bloßen Mitursache zurück, die mit ihrer nur mechanischen Kausalität[7] einerseits die conditio sine qua non für die Wirksamkeit der Form bildet,[8] andererseits aber auch

[1] So verhält es sich ganz allgemein im Gebiete der Kunst. Es bestehen z. B. das Bauholz und der Gedanke des Hauses im Kopfe des Baumeisters zunächst jedes für sich: und erst aus der Einwirkung dieser Form auf jene Materie entsteht das Haus. Im Gebiete der Natur aber stehen z. B. das Männliche und das Weibliche in diesem Verhältnis (z. B. gen. an. 716 a 5), oder auch die oberen Sphären des Weltgebäudes zu den unteren (z. B. de coelo 310 b 14).

[2] Wie es namentlich bei der Seelentätigkeit geschieht (vgl. S. 191 f.).

[3] Phys. 202 a 9. [4] Phys. 193 a 28.

[5] Phys. 193 b 6. [6] Phys. 198 b 34.

[7] Phys. 200 a 14. [8] Phys. 199 b 34.

das Principium individuationis[1] und als die Möglichkeit zu Entgegengesetztem die Ursache der Vergänglichkeit, Unvollkommenheit und Zufälligkeit in der Natur ist.[2]

In diesem Sinne als Zweckursache ist nun die formale Substanz oder das Wesen Entelechie. Die Ausdrücke ἐνέργεια und ἐντελέχεια werden bei Ar. meist promiscue gebraucht; eine bestimmte Unterscheidung wird kaum versucht, geschweige denn durchgeführt. (Vgl. E. Zeller II 2³ S. 350 ff.) Die Etymologie des Wortes (τέλος) ist dunkel. Vgl. R. Hirzel, Ueber Entelechie und Endelechie (RhM. 39, 1884, S. 169 ff.).

Die Teleologie ist im Aristotelismus nicht nur Postulat, sondern ausgeführte Theorie, durchaus nicht mythische Ansicht, sondern wesentliches Lehrstück. Von der platonischen unterscheidet sie sich dadurch wesentlich, daß sie sich nicht des Gedankens eines zwecktätigen Schöpfers bedient, sondern ein der Welt immanentes Prinzip der Zielstrebigkeit bedeutet. Der Stoff strebt zur Form, das Nichtsein zum Sein, das Niedere zum Höheren.[3] Ist daher die φύσις bei Ar. auch keine Substanz, kein Einzelwesen, so doch etwas Einheitliches, nämlich das zweckbestimmte Gesamtleben der Körperwelt, und in diesem Sinne redet er von den Tätigkeiten, den Zwecken usw. „der Natur" und vergleicht sie auch geradezu mit einem verständigen Menschen.[4] Die Realität, welche Ar. der Materie zuweist, zeigt sich am deutlichsten in den Gegenwirkungen, welche er ihr im Verhältnis zur Zweckursache zuschreibt. Daß die Formen nicht vollständig realisiert werden, beruht eben auf der Unbestimmtheit der ὕλη.[5] Sie ist in dieser Beziehung ein Prinzip der Hemmung, und damit hängt es zusammen, daß für Ar. die Naturgesetze, welche aus den begrifflichen Formen der Dinge stammen, nicht ausnahmslos, sondern nur ἐπὶ τὸ πολὺ gelten. Auf diese Weise erklärt er die ungewöhnlichen Naturerscheinungen (τέρατα), wie Mißgeburten usw. Noch mehr aber zeigt sich die Positivität der Materie darin, daß dieselbe bei der Bewegung vermöge ihrer unbestimmten Möglichkeit Nebenwirkungen herbeiführt,[6] welche mit dem Wesen, dem Zweck nicht in Verbindung stehen.[7] Sie sind κατὰ συμβεβηκός, zufällig, ihr Eintreten ist Zufall, αὐτόματον,[8] und auf dem Gebiete des absichtlichen Geschehens τύχη.[9] Sein Zufallsbegriff ist daher durchaus teleologisch und, sofern der Zweck mit dem Begriff identisch ist, logisch. (Vgl. W. Windelband, Die Lehren vom Zufall, Berl. 1870, S. 58 ff., 69 ff.)

Schon die Bezeichnung der Wirksamkeit des Stoffes durch ἀνάγκη läßt die Absicht des Ar. erkennen, dem demokritischen Prinzip des Mechanismus gerecht zu werden, während die Zwecktätigkeit der Form offenbar nur eine Ausführung des platonischen Begriffs der αἰτία ist. Aber im ganzen überwiegt, so sehr der Philosoph dem demokritischen Motiv nachgeht, doch offenbar der platonische Gedanke. Denn nicht nur kommt der Zweckursache an sich selbst die höhere Wirklichkeit der Stoffursache gegenüber zu, sondern auch in ihren Wirkungen unterscheiden sie sich so, daß aus der ersteren alles Wertvolle, aus der letzteren alles Minderwertige hervorgeht. Die Materie ist, wie bei Platon, der Grund aller Unvollkommenheit, aller Veränderlichkeit und Vergänglichkeit. Die Anlehnung des Stagiriten an seinen Lehrer zeigt sich in dieser Hinsicht auch darin, daß er die mechanischen Ursachen mit den im Phaidon und Timaios dafür ausgeworfenen Namen συναίτιον oder οὗ οὐκ ἄνευ einführt:[10] wodurch sie sogleich als Ursachen zweiter Klasse, als Nebenursachen charakterisiert sind. Der Stoff allein würde sich nicht bewegen; wenn er aber von der Form bewegt wird, so bestimmt er die Bewegung mit; er ist also in jeder Hinsicht sekundäre Ursache.

Mit dieser aktiven Entgegensetzung (Realrepugnanz) nimmt nun die arist. Lehre trotz ihrer harmonisierenden Tendenz einen ausgesprochen dualistischen Charakter an. Denn diese der Materie behufs der Naturerklärung zugestandene Selbständigkeit und Selbsttätigkeit bleibt durch das ganze System hindurch neben dem monistischen Grundgedanken bestehen, daß die Materie nur das Bestreben nach Realisierung der Form sei.

Ch. Lévêque, La physique d'A. et la science contemporaine (Par. 1863). — N. Kaufmann, Die teleologische Naturphilosophie bei Ar. usw. (Progr. Luz., 2. Aufl. Paderb. 1893). — Hans Meyer, Der Entwicklungsgedanke bei Ar. (Bonn 1909). — Joh. Zahlfleisch, Zur Kritik der Anschauungen des Ar. in Bezug auf physikal. Wissen (Zeitschr. f. Philos. usw., Bd. 100, 1892, S. 177 ff.) und sonstige zahlreiche Untersuchungen desselben über die Komposition der Φυσικά sowie über einzelne Fragen der arist. Physik.

---

[1] Met. 1034 a 7.

[2] Met. 1039 b 30; gen. an. 769 b 10 ff. — Vgl. H. Maier a. a. O. II 1 S. 425.

[3] Vgl. de gen. et corr. 336 b 27, de an. 415 a 26, de gen. an. 731 b 18.

[4] De part. an. 687 a 10, vgl. phys. 193 b 22 ff. und 198 b 10 ff. De coelo 271 a 33: ὁ θεὸς καὶ ἡ φύσις οὐδὲν μάτην ποιοῦσιν. Polit. 1256 b 20 und sonst.

[5] De gen. an. 778 a 6.

[6] Phys. II 4 ff.

[7] Sie geschehen daher παρὰ φύσιν (Phys. 197 b 34), wobei φύσις = οὐσία = εἶδος. (Vgl. den Ausdruck παραφυάς. Eth. Nik. 1096 a 21.)

[8] Phys. 197 b 18. [9] Ibid. 196 b 23.

[10] Phys. 200 a 5. Met. 1015 a 20.

Der Faktor aber, durch den sich der teils im Wesen der Einzeldinge selbst, teils in ihrem Verhältnis zueinander begründete Übergang aus dem Zustande der Möglichkeit in denjenigen der Verwirklichung vollzieht, ist die Bewegung, mit der als der wesentlichsten Eigenschaft der natürlichen Dinge sich der zweite Abschnitt des allgemeinen Teils der Naturphilosophie beschäftigt. Aristoteles definiert die Bewegung, die, wie er überzeugt ist, nur an einem Seienden[1] und nur durch Berührung *(θίξις)*[2] stattfinden kann, und als deren Arten er im Anschluß an seine Kategorienlehre[3] die vier der substanziellen Veränderung (*κατ' οὐσίαν — γένεσις καὶ φθορά*), des Ortswechsels (*κατὰ τὸ ποῦ — φορά*), der Eigenschaftsverwandlung (*κατὰ τὸ ποιόν — ἀλλοίωσις*) und der Größenveränderung (*κατὰ τὸ ποσόν — αὔξησις καὶ φθίσις*) nennt,[4] als Verwirklichung des der Möglichkeit nach Seienden, sofern es ein solches — der Möglichkeit nach Seiendes — ist.[5] Jede *κίνησις* setzt also einerseits den bewegten Stoff (den Anfangszustand der Möglichkeit), andrerseits die bewegende Form (den Zielzustand der Wirklichkeit) voraus und ist der Übergang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit, in der sie in jedem einzelnen Falle zugleich ihr — wenn auch nur vorläufiges — Ende findet.[6] Als Ursache der Bewegung aber erscheint allemal die Form, die insofern als bewegende Ursache bezeichnet wird.

Unter dem Gattungsbegriff der *μεταβολή*, der freilich auch oft mit *κίνησις* gleichgesetzt wird, stellt Ar. der *κίνησις* (im engeren Sinne) das Entstehen und Vergehen (*γένεσις* und *φθορά*) gegenüber. Diese Art der Veränderung trifft aber nur das zusammengesetzte Einzelding, da es ein absolutes Entstehen und Vergehen nicht gibt,[7] und dabei ist dann doch immer wieder eine der drei Arten der Bewegung wirksam.

C. Hüttig, Die Arten des Werdens u. d. Veränd. bei Ar. (G. P. Züllichau 1874).

Die im Zusammenhange der allgemeinen Bewegungslehre vorgenommene Untersuchung über die Grundbegriffe der Mechanik führt Aristoteles zu der Ansicht, daß es keine aktuelle Unendlichkeit gibt, sondern im Großen wie im Kleinen von Unendlichkeit nur in potenziellem Sinne gesprochen werden dürfe,[8] daß der Ort eines Dinges ferner als die Grenze des es umschließenden Körpers aufzufassen sei,[9] daß ein leerer Raum nicht existiere und um der Bewegung willen nicht zu existieren brauche, da alle Bewegung auch als ein Nebeneinanderhergleiten der Dinge aufgefaßt werden könne,[10] und endlich mit Rücksicht auf die Zeit, daß sie das an der Bewegung sei, wodurch diese hinsichtlich ihres Vorher und Nachher gemessen werde.[11]

Ueber die besonderen, bei der mechanischen Bewegung in Betracht kommenden Begriffe hat Ar. keine eigenen Untersuchungen angestellt. Eine sehr anthropomorphistische Einteilung in Ziehen, Stoßen, Tragen, Drehen[12] hat er nicht weiter verfolgt. Gesetze der Mechanik hat er noch nicht gesucht.

R. Stoelzle, Ueber d. Lehre vom Unendl. bei Ar. (Würzb. 1882). — Leo Reiche, Das Problem des U. bei Ar. (Diss. Bresl. 1911). — O. Ule, Die Raumtheorien des Ar. und Kants

[1] Phys. 200 b 32.

[2] Phys. 202 a 6. — Diese Berührung muß jedoch nicht eine unmittelbare sein, sondern kann auch wie bei den automatischen Figuren durch Mittelglieder erfolgen (de gen. an. 734 b 10 ff., vgl. H. Meyer a. a. O. S. 58).

[3] Phys. 200 b 33, 225 b 5. [4] Ib.

[5] Phys. 201 a 9: *ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, ᾗ τοιοῦτον.*

[6] Phys. 241 a 26. — Die Notwendigkeit eines solchen Abschlusses jeder besonderen Bewegung ergibt sich für Ar. aus der Einsicht, daß das Durchlaufen eines Unendlichen unmöglich wäre, Unmögliches aber nicht stattfinden kann (de coelo 300 b 4).

[7] De gen. et corr. 317 a 32.

[8] Phys. 206 a 14. [9] Ibid. 212 a 5.

[10] Ibid. 214 a 28. [11] Ibid. 223 a 28.

[12] Ib. 267 b 11.

(Halle 1850). — H. Bergson, Quid Ar. de locò senserit (Par. 1889). — A. Torstrick, Ueber des Ar. Abhandlung von d. Zeit (Phil. 26, 1868, S. 446 ff.). — G. Wunderle, Die Lehre des Ar. von d. Zeit (Fulda 1908). — F. Th. Poselger, Ar. mechan. Probleme (Hannov. 1881).

Besonderen Wert legt Aristoteles auf den Nachweis der Kontinuierlichkeit von Größe, Bewegung und Zeit.[1] Mit dieser Annahme glaubt er einmal die zenonischen Beweise gegen die Möglichkeit einer räumlichen Bewegung widerlegen und andrerseits in gewisser Weise die Ewigkeit des Geschehens in der Welt sichern zu können. Mit der potenziellen Unendlichkeit von Raum, Zeit und Bewegung ist in seinen Augen der Argumentation Zenons der Boden entzogen. Kann auch eine unendliche Strecke nicht in endlicher Zeit durchlaufen werden, so läßt sie sich doch durchmessen, wenn beide in gleicher Weise potenziell unendlich sind. Und der fliegende Pfeil kann im unteilbaren Jetzt nicht ruhen, weil die Kontinuierlichkeit der Zeit ein solches Jetzt ausschließt.[2] Die Ewigkeit des Geschehens aber ergibt sich im Sinne der Anfangslosigkeit aus der Auffassung der Bewegung als eines Kontinuums, weil dieses wegen seiner unendlichen Teilbarkeit keinen Anfang zu haben vermag.[3] Im Sinne der Unaufhörlichkeit aber folgt sie aus dem mit ihr verbundenen Momente der Zeit, die weder Anfang noch Ende haben kann.[4] Die Ursachen dieses ewigen und in sich gegensätzlichen Weltgeschehens findet Aristoteles in der unaufhörlichen und selbst gegensätzlichen Bewegung der Planeten in der Ekliptik, deren Unaufhörlichkeit er aus der gleichförmigen Bewegung des Fixsternhimmels erklärt, die als Raumbewegung allen andern Bewegungen vorausgeht und als kreisförmig die Eigenschaft der Unaufhörlichkeit besitzt.[5] Und die ist es, die ihm als das eigentliche naturphilosophische Prinzip gilt.[6]

Weiter hinauf führt die naturphilosophische Untersuchung an sich nicht. Der unbewegte Beweger, den Ar. auch schon in diesem Zusammenhange erwähnt,[7] spielt hier mehr die Rolle eines Mittelbegriffes in einer auf naturphilosophische Ziele gerichteten Argumentation. Er ist aber nicht mehr Gegenstand der Naturphilosophie, sondern gehört in die Metaphysik.[8] Die allgemeine naturphilosophische Spekulation ist für Ar. mit der Einsicht abgeschlossen, daß die Natur in einer zuhöchst durch die Bewegung des Fixsternhimmels verursachten unaufhörlichen Bewegung begriffen ist, die gewissermaßen ihr Leben ausmacht.[9]

H. Siebeck, Die Lehre des Ar. von d. Leben u. d. Beseelung des Univers. (ZfPh. N. F. 60, 1872, S. 1 ff.). — J. Schmitz, De *φύσεως* ap. Ar. notione eiusque ad animam ratione (Diss. Bonn 1884).

Diesen allgemeinen naturphilosophischen Erörterungen steht die Behandlung der Welt im ganzen und in ihren Einzelheiten als spezieller Teil gegenüber.[10]

Die Welt als Ganzes, deren Einzigkeit Aristoteles aufs entschiedenste betont,[11] gilt ihm ihrer Gestalt nach als Kugel, in der auch er, alter pythagoreischer Überlieferung folgend, den vollkommensten Körper sieht. Innerhalb derselben aber gibt es zwei Grundformen der Bewegung: die kreisförmige und die geradlinige,[12] von denen die erstere als die in sich begrenzte und einheitliche die vollkommenere ist, während die letztere den Gegensatz der zentripetalen und zentrifugalen Richtung einschließt. Die ursprüngliche Tendenz zu beiden Arten der räumlichen Bewegung verteilt sich deshalb

[1] Phys. 231 b 18.
[2] Phys. 233 a 21, vgl. 263 a 15.
[3] Phys. 236 a 13.
[4] Phys. 251 b 10, vgl. met. 1071 b 3.
[5] Phys. 259 b 32 ff.
[6] Phys. 260 a 1, de gen. et corr. 318 a 3, meteor. 339 a 23.
[7] Phys. 258 b 8.
[8] De gen. et corr. 318 a 5: *τούτων δὲ περὶ μὲν τῆς ἀκινήτου ἀρχῆς τῆς ἑτέρας καὶ προτέρας διελεῖν ἐστὶ φιλοσοφίας ἔργον.*
[9] Phys. 250 b 14: *οἷον ζωή τις οὖσα τοῖς φύσει συνεστῶσι πᾶσιν.*
[10] Vgl. phys. 200 b 24.
[11] De coelo 276 a 18 ff.
[12] Ibid. 268 b 17.

auch auf verschiedene Arten des Stoffs: der natürliche Träger der Kreisbewegung ist der Aether, aus dem die himmlischen Körper gebildet sind, die geradlinigen Bewegungen haften an den Elementen (*στοιχεῖα*) der irdischen Welt.

Hiernach zerfällt das Weltall in zwei wesentlich verschiedene Teile: den Himmel mit den gleichmäßigen, kreisförmigen Bewegungen des Aethers und die Welt unter dem Monde mit den wechselnden, geradlinigen, einander entgegengesetzten Bewegungen der Elemente, — jener der Sitz der Vollkommenheit, Gleichmäßigkeit und Unveränderlichkeit (des *ἀεί*),[1] diese der Schauplatz der Unvollkommenheit und der ewig wechselnden Mannigfaltigkeit (des *ἐπὶ τὸ πολύ*). Während irdische Einzeldinge entstehen und vergehen, Eigenschaften empfangen und verlieren, wachsen und schwinden, sind die Gestirne ungeworden und unvergänglich; seligen Göttern gleich erleiden sie keine Veränderung und bewegen sich nur in unabänderlichem Umschwung auf ihren für immer gleich bestimmten Bahnen.[2]

Wegen der Ewigkeit der Bewegung und der damit gegebenen Konsequenzen gibt es für Ar. keine Entstehung der Welt. Seine Philosophie liefert also, im Gegensatz gegen alle früheren, keine Darstellung der Weltentstehung und bekämpft gerade in dieser Hinsicht den platonischen Timaios.[3] Andrerseits aber steht sie ganz wesentlich unter dem Einflusse dieses Werks. Denn der von Ar. in einer für viele Jahrhunderte maßgebenden Weise formulierte Gegensatz der himmlischen und der irdischen Welt läuft doch schließlich auf die Gesichtspunkte hinaus, welche Platon bei der Einteilung des Weltsystems (bezw. der Weltseele; vgl. S. 149) entwickelt hatte, und damit auf jene dualistischen Ueberlegungen, die schon den Pythagoreern eigen waren (vgl. S. 39, 80). Ar. entwickelt auch diese Motive rein theoretisch (wobei er sie im Verhältnis zu Platons mathematischer Ausführung mehr begrifflich zuspitzt), aber sie gehen ihm doch zugleich in Wertbestimmungen über.

Eine solche macht sich auch in der Gegenüberstellung des Aethers und der vier Elemente geltend; auch hier wird die eleatische Gleichmäßigkeit, Ungewordenheit usw. mit der Göttlichkeit[4] in dem Maße gleichgesetzt, daß auch Ar. die Gestirne für lebendige, von vernünftigen Geistern höherer, übermenschlicher Art[5] bewegte Dinge (*θεῖα σώματα*)[6] erklärt. Für sie muß deshalb, der höheren Form entsprechend, auch ein besserer Stoff, der Aether, angenommen werden, den erst Ar. in die philosophische Betrachtung eingeführt hat.[7] Auch scheint von ihm die Definition des Elements als des *ἀδιαίρετον εἰς ἕτερα τῷ εἴδει*[8] zu stammen.

Ed. Zeller, Ueber d. Lehre des A. von d. Ew. der Welt (Vortr. u. Abh. 3 S. 1 ff.).

Die astronomische Vorstellung des Stagiriten ist die, daß um die ruhende Erdkugel sich konzentrisch die Kugelschalen bewegen, in denen Mond, Sonne, die fünf Planeten und endlich die Fixsterne befestigt sind. Für die letzteren nimmt Aristoteles mit Rücksicht auf ihre immer sich gleichbleibende Lage zueinander nur eine gemeinsame Sphäre an, den Fixsternhimmel (*πρῶτος οὐρανός*) am äußersten Umkreise der Welt. Jedem Planeten wies er dagegen. der Annahme des Eudoxos und dessen Schülers Kallippos folgend, eine Mehrzahl von Sphären zu, indem er zur Erklärung

[1] Bekannt ist die Behauptung des Ar. (de coelo 270 b 11): *ἐν ἅπαντι γὰρ τῷ παρεληλυθότι χρόνῳ κατὰ τὴν παραδεδομένην ἀλλήλοις μνήμην οὐδὲν φαίνεται μεταβεβληκὸς οὔτε καθ' ὅλον τὸν ἔσχατον οὐρανὸν οὔτε κατὰ μόριον αὐτοῦ τῶν οἰκείων οὐθέν.* Die Astronomie bedurfte erst anderer methodischer Hilfsmittel, als das Altertum besaß, ehe sie diesen error fundamentalis einer ganzen Weltanschauung überwinden konnte.

[2] Diese „theologisch gefärbte Astronomie" (Th. Gomperz III S. 85), die freilich in merkwürdigem Gegensatz steht zu der sublunarischen Nüchternheit des Philosophen, ist ein Erbstück von Platon (s. unten), wirkt aber bei Ar. wesentlich stärker, weil sie, wie alles bei ihm, weit mehr lehrhaft gefaßt ist: aber gerade deshalb ist nicht Platon, sondern Ar. der philosophische Patron des christlichen Dogmas geworden.

[3] De coelo 279 b 4.

[4] Meteor. 339 b 25.

[5] Eth. Nik. 1141 b 1, vgl. met. 1074 b 8.

[6] Met. 1074 a 30.

[7] Vgl. de coelo 392 a 5, Wilamowitz-Moellendorff, Platon I 707.

[8] De coelo 302 a 18.

der Aberrationen für jeden einzelnen ein System von ineinander geschachtelten und in ihrer Bewegung voneinander abhängigen Sphären konstruierte, in deren unterster jedesmal das betreffende Gestirn seinen Sitz haben sollte. Durch Ausführung dieser Theorie kam er im ganzen zu 55 Sphären. Der von dem Umlauf des Fixsternhimmels abhängigen Bewegung der Wandelsterne schrieb er einen Einfluß auf diejenige der Elemente und damit auf das terrestrische Geschehen überhaupt zu, so daß schon bei ihm der Gedanke eines inneren Zusammenhangs der Teile der Welt vorhanden ist.

Die Sphärentheorie hat in dieser durch die Autorität des Ar. festgestellten Form zunächst die reiferen Vorstellungen der Pythagoreer und Platoniker verdrängt; sie selbst hat später der Hypothese der Epizyklen weichen müssen. — J. L. Ideler, Ueber Eudoxus (BerlAkAbh. 1828 S. 189 ff. und 1830 S. 49 ff.). — G. V. Schiaparelli, Le sfere omocentriche di Eudosso, di Callippo e di Aristotele (Mail. 1875; deutsch von W. Horn in Zeitschr. f. Math. u. Phys., Jahrg. 22, 1877, SupplBd. Nr. II). — A. Pluzanski, Aristotelea de natura astrorum opinio (Par. 1887).

Die Lehre von der Abhängigkeit des irdischen Daseins von den Gestirnen hat Ar. zur Erklärung einer ganzen Reihe von meteorologischen, klimatischen, biologischen usw. Erscheinungen benutzt. Insbesondere führt er auf die wechselnde Stellung von Sonne, Mond und Planeten zur Erde den ewigen Wechsel zurück, der das irdische Leben einerseits zwar in Gegensatz zu der ewigen Gleichmäßigkeit des „ersten Himmels" bringt,[1] in dem sich andrerseits aber auch sein Streben zum Sein ausspricht, das es nur in dieser Form des unaufhörlichen Werdens verwirklichen kann.[2]

Die Verschiedenheit der irdischen Elemente entwickelt Aristoteles zunächst aus dem Gegensatz der geradlinigen Bewegungstendenzen. Das Feuer ist das zentrifugale, die Erde das zentripetale Element; zwischen beiden ist die Luft das relativ Leichte, das Wasser das relativ Schwere. Danach hat das Erdige seinen natürlichen Ort, d. h. den Ort, an den es sich, wenn es nicht mit Gewalt daran gehindert wird, von selbst hinbewegt, im Mittelpunkt des Weltalls, darauf der Reihe nach aufwärts zur himmlischen Peripherie Wasser, Luft und Feuer.

Zu den mechanischen treten nun aber die qualitativen Differenzen der Elemente, welche ebenfalls ursprünglich und insbesondere aus mathematischer Verschiedenheit nicht abzuleiten sind. In deren Entwicklung[3] verwendet Aristoteles dieselben Gegensatzpaare, welche schon in der ältesten Naturphilosophie und dann bei den jüngeren Physiologen eine wichtige Rolle gespielt hatten: warm und kalt, trocken und feucht. Von diesen vier Grundqualitäten des Tastsinns bezeichnet er die beiden ersten als wirkend, die beiden letzten als leidend, und konstruiert nun aus den vier möglichen Kombinationen die Qualitäten der vier Elemente, deren jedes ein tätiges und ein leidendes Moment enthält.[4] Das Feuer ist warm und trocken, die Luft warm und feucht; die Erde ist kalt und trocken, das Wasser kalt und feucht. Wegen der teilweisen Gemeinsamkeit dieser Qualitäten können alle Elemente ineinander übergehen. Sie tun das in der Weise, daß sich ein Element zunächst in das ihm qualitativ ähnliche verwandelt, also in der Form des Kreislaufes. Aus den Elementen setzen sich dann die Einzeldinge zusammen, aber so, daß in jedem alle gemischt sind.

Aus dem durch die von der Sonnenwärme bewirkten Verdunstungsvorgänge bestimmten Kreislauf der Elemente, mit dem diese zugleich die

[1] De gen. et corr. 366 a 26.
[2] Ibid. 336 b 30.
[3] Ibid. 329 b 7 ff.
[4] Meteor. 378 b 12.

Bewegung des höchsten naturphilosophischen Prinzips nachahmen, erklärt dann Aristoteles mit umfassendster Benutzung der früheren Theorien die meteorologischen und die tellurischen Erscheinungen, soweit sie anorganischen Charakter tragen. Er versteht darunter die aus qualitativ gleichen Teilen bestehenden „gleichteiligen" Körper und sucht ihre Entstehung im einzelnen zu erklären. So kommt er zuerst zu einem eigentlich chemischen Studium. Er verwendet dabei Begriffe wie Kochen und Rösten und findet die letzten Ursachen aller dieser Vorgänge in den Prinzipien Wärme und Kälte.

Ueber die Vorgänger des Ar. in der Elementenlehre s. E. Zeller II 2³ S. 441 Anm. 2. Die Uebernahme der Vierzahl von Empedokles entspricht einer auch sonst bei Ar. bemerkbaren Berücksichtigung dieses Philosophen. Die Behauptung der Ursprünglichkeit der Qualitäten wird ausdrücklich gegenüber Demokritos und Platon verfochten, und damit lenkt Ar. von der mathematischen Naturwissenschaft wieder zu einer anthropozentrischen Naturbetrachtung ab. Denn wie die ersten Qualitäten der Elemente aus den Empfindungen des Tastsinns abgeleitet werden, so beziehen sich auch die weiteren chemischen Untersuchungen der Hauptsache nach auf die aus der Mischung herzuleitende Entstehung der übrigen Sinnesqualitäten, vornehmlich des Geschmacks und Geruchs, aber auch des Gehörs und des Gesichts. In dieser Hinsicht ergänzen die Untersuchungen der physiologischen Psychologie (De an. II u. in den kleineren Abhh.) die spezifisch chemische Abhandlung, welche Meteor. IV bildet.

Der Gegensatz der tätigen und der leidenden Qualitäten schließt einerseits den Gedanken der inneren Lebendigkeit aller Körper ein, andrerseits führt er im ganzen des Systems zu der Verwendung hinüber, welche die Stoffe in den Organismen finden. Dagegen ist die heutige Einteilung der unorganischen und der organischen Chemie in den Gegensatz der *ὁμοιομερῆ* und *ἀνομοιομερῆ* in gar keiner Weise hineinzudeuten.

Daß endlich dieser Anfang der chemischen Wissenschaft nur erst über sehr sporadische und ungenaue Kenntnisse verfügt und noch auf so grobe Begriffe wie Kochen, Rösten usw. beschränkt ist,[1] kann weder wundernehmen, noch den Wert dieser ersten gesonderten Behandlung der chemischen Probleme beeinträchtigen. — J. L. Ideler, Meteorologia veterum Gr. et Rom. (Berl. 1832). — J. Lorscheid, Ar.' Einfluß auf die Entwickl. d. Chemie (Münst. 1872).

Aus den gleichteiligen Körpern entstehen die ungleichteiligen, die bei der Teilung nicht wieder in ihresgleichen zerlegt werden können. Von ihnen kommen für Aristoteles nur die Organismen in Betracht, die sich von den anorganischen Körpern durch die Fähigkeit unterscheiden, sich in irgendeiner Art der Bewegung sowohl so als auch anders verhalten zu können.[2]

In der Beschreibung der Organismen, besonders der Tiere, besteht die Bedeutung des Aristoteles als Naturforscher. Unter seinem teleologischen Hauptgesichtspunkte behandelt er die Fragen der Systematik und Morphologie, der Anatomie und Physiologie und auch der Biologie in einer für die Kenntnisse seiner Zeit erschöpfenden und für viele Jahrhunderte maßgebenden Weise. Der philosophische Grundgedanke ist dabei, daß die Natur in ihrem Streben nach dem Sein in einer ununterbrochenen Stufenleiter von den niedrigsten, aus Urzeugung hervorgegangenen Bildungen zu der höchsten Form des irdischen Lebens aufstrebt, die sich im Menschen, genauer gesprochen im männlichen Hellenen, darstellt.

Diese Stufenreihe der Lebewesen ist aber durch die Artunterschiede der Seele bestimmt, welche ihr eigentümliches Prinzip ausmacht[3] und in allen als „Entelechie des Leibes" die den Stoff bewegende, verändernde und gestaltende Form bildet. Unter ihnen waltet das Rangverhältnis ob,[4]

---

[1] Vgl. meteor. 379 b 10 ff.
[2] Phys. 255 a 5.
[3] Vgl. meteor. 390 b 9, de part. an. 641 a 18.
[4] De an. 414 b 29.

daß die niederen wohl ohne die höheren, diese aber nur in der Verbindung mit jenen bestehen können. Die unterste Art der Seele ist die vegetative (τὸ θρεπτικόν), welche, auf Ernährung und Fortpflanzung beschränkt, den Pflanzen zukommt; bei den Tieren verbindet sich damit die empfindende Seele (τὸ αἰσθητικόν), welche zugleich begehrend (ὀρεκτικόν) und zum Teil auch bewegungsfähig (κινητικὸν κατὰ τόπον) ist. Beim Menschen endlich tritt noch die Vernunft (τὸ διανοητικόν τε καὶ νοῦς) hinzu.[1]

Aus der Wirksamkeit der vegetativen Seele erklärt sich die Zweckmäßigkeit der Organismen: sie baut sich aus den Stoffen den Leib als ihr Organ oder als ein System von Organen auf,[1] und sie findet ihre Schranke nur an dem Widerstreben des Stoffs, dessen Naturnotwendigkeit unter Umständen zu zwecklosen oder zweckwidrigen Bildungen führt.

Indem Ar. die Seele als das Prinzip selbständiger Bewegung des Einzeldinges faßt, teilt er ihr eine Anzahl von Funktionen (insbes. alle vegetativen) zu, die der heutigen Wissenschaft als rein physiologisch gelten. Dabei aber ist ihm die Seele ihrem Wesen nach an sich unkörperlich, jedoch an den Stoff als die Möglichkeit ihrer Tätigkeit gebunden und darum nichts für sich allein Bestehendes. Sie hat deshalb auch ihren Sitz in einem besonderen organischen Stoffe, dem θερμὸν oder πνεῦμα, der, dem Aether verwandt, bei den Animalien hauptsächlich im Blut zu suchen sein soll. (Vgl. oben S. 92 Anm. 2.) Durch diese Lehre ließ sich Ar. verführen, mit der populären Ansicht und gegen die Einsicht von Alkmaion, Demokritos und Platon wieder das Herz als Hauptorgan der Seele aufzufassen und das Gehirn zu einem Kühlapparat für das dort gekochte Blut herabzusetzen. Aus seiner Hypothese haben sich die spiritus animales der späteren physiologischen Psychologie ergeben.

Die drei Stufen des Seelenlebens erinnern einigermaßen an die drei Seelenteile bei Platon, bedeuten aber doch etwas anderes, auch insofern als die Seele als Form des Leibes nicht in Teile zerfallen kann.[2]

Das teleologische Vorurteil hat Ar. auf dem Gebiete der organischen Wissenschaften, in deren Behandlung seine gewaltige Durcharbeitung des Tatsachenmaterials am glänzendsten hervortritt, durchaus nicht an sorgfältiger Beobachtung und Vergleichung gehindert, vielmehr seinen Blick für den anatomischen Bau der Organe, ihre morphologischen Beziehungen, ihre physiologische Funktion und ihre biologische Bedeutung in ganz hervorragendem Maße geschärft. Einzelne verfehlte Analogien und verunglückte Reflexionen, wie sie ihm neuere Forscher wohl vorgeworfen haben, können den Ruhm, den er gerade dieser Richtung seiner Arbeit mit Recht verdankt, um so weniger beeinträchtigen, als sie doch nur Auswüchse und Schattenseiten der großartigen Gesamtauffassung sind.[3] Im einzelnen benutzt er hier am meisten die Vorarbeiten Demokritos', den ja auch umgekehrt seine mechanistische Theorie nicht an der Auffassung und Bewunderung der Zweckmäßigkeit der Organismen gehindert hatte.

Vgl. J. B. Meyer, Ar.' Tierkunde (Berl. 1855). — Th. Watzel, Die Zoologie des Ar. (Progr. Reichenb. 1878, 79, 80). — L. Heck, Die Hauptgruppen des Tiersystems bei Ar. u. seinen Nachfolgern (Diss. Lpz. 1885). — G. Pouchet, La biologie Arist. (Par. 1885). — H. Stadler, Biologie einst und jetzt (BlfG. 45, 1909, S. 409 ff.). — Ders. in Vom Altertum zur Gegenwart (2. Aufl., Lpz. u. Berl. 1921). — Franz Boll, Die Lebensalter (NJbb. 31, 1913, S. 89 ff.).

In der Psychologie des Aristoteles sind zwei Teile zu unterscheiden, welche, obwohl ineinandergearbeitet, doch die Vorherrschaft verschiedener wissenschaftlicher Gesichtspunkte deutlich erkennen lassen: die allgemeine Theorie der animalischen Seele, die Lehre von den psychischen Vorgängen, welche dem Tier und dem Menschen gemeinsam, wenngleich bei

[1] Vgl. die klassische Entwicklung der Gestalt des Menschen in de part. an. 686 a 25.

[2] Vgl. Th. Gomperz III S. 137: „Platons Unterscheidung ganz eigentlich getrennter, an verschiedene körperliche Sitze gebundener substantieller Seelen ist seinem Schüler fremd."

[3] Allerdings hindert Ar. seine Methode, überall Spekulation und Erfahrung (λόγοι und αἰσθήσεις) zusammen zu benutzen (vgl. z. B. de part. an. 680 a 2), von vornherein daran, ein eigentlicher „Naturforscher" zu sein. Insbesondere muß zugegeben werden, daß ihm „jeder Gedanke an eine eigentliche, das heißt eine in der Zeit sich vollziehende Evolution im Sinne Spencers oder Darwins fremd war". (Th. Gomperz III S. 65. Vgl. auch S. 43 ff., 113, 120 und Hans Meyer a. a. O. S. 87).

dem letzteren in reicherer und vollkommener Weise entwickelt sind, und andrerseits die Lehre vom νοῦς als dem den Menschen auszeichnenden Vermögen. Man kann beide als die empirische und die spekulative Seite seiner Psychologie bezeichnen: denn die erstere behandelt er wesentlich als Naturforscher mit sorgfältiger Aufzeichnung, Ordnung und Erklärung der Tatsachen; in der letzteren dagegen walten besonders die Interessen der Erkenntnistheorie und der Ethik vor.[1]

W. F. Volkmann, Die Grundzüge der arist. Psychologie (Abh. d. böhm. Ges. d. Wiss. V F. Bd. 10, 1859). — Herm. Schell, Die Einheit d. Seelenlebens aus den Prinzipien der arist. Philos. entwickelt (Freib. i. B. 1873). — A. E. Chaignet, Essai sur la psychologie d'Aristote (Par. 1883). — V. Knauer, Grundlinien zur arist.-thomistischen Psychologie (Wien 1885). — Hans Poppelreuter, Zur Psychol. d. Ar., Theophrast, Straton (Progr. Lpz. 1891). — E. Rolfes, Die substantiale Form u. der Begriff der Seele bei Ar. (Paderb. 1896). — P. Marcht, Des Ar. Lehre von d. Tierseele (4 Progr. Metten 1897—1900). — Vgl. auch H. Siebeck, Gesch. d. Psych. I 2 S. 1—127.

Für die empirische Psychologie, die nach heutigem Sprachgebrauch zum Teil physiologische Psychologie ist, aber durchaus nicht darin aufgeht, fand Ar. Vorarbeiten teils bei den Aerzten und späteren Naturphilosophen (vgl. §§ 28, 33), teils bei Demokritos und auch wohl in Platons Timaios;[2] aber auch er verfiel in der Lehre vom νοῦς der Neigung, welche alle früheren Philosophen dazu geführt hatte, die Grundbegriffe der Psychologie ihren erkenntnistheoretischen und ethischen Ansichten gemäß zu gestalten.

Die animalische Seele unterscheidet sich von der vegetativen wesentlich durch ihre Fähigkeit der Empfindung (αἴσθησις), deren Betätigung Aristoteles aus einem bei den verschiedenen Sinnen durch verschiedene Medien vermittelten Zusammenwirken des (aktiven, formgebenden) Wahrgenommenen und des (passiven, die Anlage enthaltenden) Wahrnehmenden erklärt.[3] Der ursprünglichste, allen Tieren gemeinsame Sinn ist der Tastsinn,[4] dem er auch den Geschmack einordnet, der wertvollste Sinn ist das Gehör.

Während aber die Tätigkeit der einzelnen Sinne auf die Aufnahme der ihnen eigentümlichen, in ihren Stoffen als möglich angelegten Qualitäten der Außenwelt beschränkt ist, nimmt Aristoteles, um auch für die verschiedenen Sinnen gemeinsamen Empfindungen wie die der Zahl der Dinge, ihrer räumlichen und zeitlichen Verhältnisse, ihres Bewegungszustandes, eine eigentliche und nicht nur nebenher gehende Erkenntnis sicherstellen zu können, noch einen besonderen Sinn, den Gemeinsinn (αἰσθητήριον κοινόν) an.[5] Er, der seinen Sitz im Herzen hat, ist das sinnliche Zentralorgan, in dem alle Empfindungen zusammenlaufen und miteinander verglichen und verbunden werden, und in dem auch unser Wissen von unsern eigenen Tätigkeiten entsteht;[6] in ihm bleiben aber die Vorstellungen auch nach Fortfall der äußeren Reize erhalten,[7] und werden zu Erinnerungen (μνήμαι), sobald sie als Abbild einer früheren Wahrnehmung rekognosziert werden. Das Auftreten erinnerter Vorstellungen ist durch ihre Ähnlichkeit oder ihren Kontrast oder durch die Reihenfolge bedingt, in der sie mit-

[1] Ar. scheidet aber von dieser „physischen" Behandlung der Seelenlehre noch eine metaphysische, von der schlechterdings nichts erhalten ist (vgl. Goedeckemeyer, Die Glied. d. arist. Ph. S. 61 f.).

[2] Ueber die Behandlung psychologischer Probleme vor Ar. orientiert kurz und klar A. Busse in der Einleitung zu seiner Uebersetzung von Ar. περὶ ψυχῆς.

[3] De an. 417 a 6.

[4] Ibid. 434 b 10 ff.

[5] Ibid. 425 a 27.

[6] Ibid. 425 b 17.

[7] Ibid. 427 b 14.

einander verbunden sind: auf Grund dieser Ideenassoziation ist bei dem Menschen die willkürliche Erinnerung möglich (*ἀνάμνησις*).[1]

H. Beck, Ar. de sensuum actione (Berl. 1860). — F. F. Kampe, Die Erkenntnistheorie des Ar. (Lpz. 1870). — Cl. Baeumker, Des Ar. Lehre v. d. äußeren u. inneren Sinnesvermögen (Lpz. 1877). — J. Neuhäuser, Ar. Lehre von dem sinnlichen Erkenntnisvermögen u. seinen Organen (Lpz. 1878). — J. Freudenthal, Ueber den Begriff des Wortes *φαντασία* bei Ar. (Gött. 1863). — Fr. O. Schieboldt, De imaginatione disquisitio ex Ar. libris repetita (Lpz. 1882). — J. Ziaja, Die arist. Lehre vom Gedächtnis u. von der Assoziation der Vorstellungen (Leobsch. 1872). — A. Biach, Ar. Lehre von d. sinnl. Erk. in ihrer Abh. von Pl. (Philos. Monatsh. 26, 1890, S. 270 ff.).

Die Auffassung der einzelnen Vorgänge der Empfindung ist durch die allgemeinen naturwissenschaftlichen Vorstellungen des Philosophen bedingt und vielfach von der seiner Vorgänger verschieden. Die Frage aber, ob Ar. das Zentralorgan, in dem alle Sinne zusammenlaufen, auch als das Umwandlungsorgan der Reize in Empfindungen angesehen habe, ist strittig.[2] Das Wichtigste in dem theoretischen Teil der animalen Psychologie ist die Einsicht in den synthetischen Charakter der Wahrnehmung, die sich in der Hypothese des Gemeinsinns ausspricht. Den wertvollen Gedanken, daß in der Synthesis auch das Bewußtsein von den Tätigkeiten im Unterschiede von ihren Gegenständen, d. h. die innere Wahrnehmung wurzelt, hat Ar. nicht weiter verfolgt. In der Lehre von den Ideenassoziationen und der Unterscheidung zwischen unwillkürlicher und willkürlicher Erinnerung überschreitet er kaum die platonische Erkenntnis.

Neben der Empfindung und ihren verschiedenen Stufen ist die zweite[3] Grundfunktion der animalen Seele das Begehren (*ὄρεξις*). Ihr Ursprung ist das Gefühl der Lust oder Unlust (*ἡδὺ* und *λυπηρόν*), welches aus den Empfindungen insofern folgt, als der Inhalt derselben dem natürlichen Streben des Wesens nach dem Sein oder dem Guten entspricht oder nicht. Daraus ergibt sich die Bejahung oder Verneinung, welche das Wesen des praktischen Seelenlebens und die Grundlage aller Selbsterhaltung ausmacht, als Erstreben oder Verabscheuen (*διώκειν* — *φεύγειν*).[4] In allen Fällen also ist die Vorstellung des Guten oder Schlechten, oder des das eigene Sein Fördernden oder Hemmenden die Ursache der Lust und des Begehrens, bezw. der Unlust (*λύπη*) und des Meidens (*φυγή*).[5]

Bei der Haupteinteilung der Seelentätigkeiten in theoretische und praktische fügt Ar. das Gefühl dem Begehren als stete Begleiterscheinung bei; andrerseits lehrt er aber auch (ganz im Sinne der sokratischen Psychologie, vgl. S. 99), daß jedes Begehren die Vorstellung seines Gegenstandes als eines wertvollen voraussetze, und es ist interessant, daß Ar. den Akt der Zustimmung oder Abweisung in diesen praktischen Funktionen des Fühlens und Begehrens mit den logischen Terminis des affirmativen und des negativen Urteils (*κατάφασις* und *ἀπόφασις*) vergleicht.[6] Bei ihm bedeutet dies die nicht nur für seine Psychologie, sondern für sein ganzes Wesen charakteristische Tendenz, das Praktische unter die prävalierenden Bestimmungen des Theoretischen zu stellen. — P. Meyer, *Ὁ θυμὸς* ap. Ar. Platonemque (Bonn 1876). — J. Dembowski, Quaestiones Aristotelicae duae (II: de natura et notione *τοῦ θυμοῦ* — Diss. Regiom. 1881).

Zu allen diesen Funktionen der animalischen Seele tritt nun im Menschen das Denkvermögen hinzu, das im Gegensatz zu den Empfindungen

[1] Vgl. die Schrift *περὶ μνήμης καὶ ἀναμνήσεως*.

[2] Nach H. Poppelreuter (a. a. O.) hat erst Straton die Lehre von einem Zentralorgan der Wahrnehmung unzweideutig in dem Sinne aufgestellt, daß nur in ihm die seelische Empfindung zustande kommt. In der vielumstrittenen Frage, die später auch bei den Stoikern nicht zur Ruhe kam (Epikt. Diss. I 27, 17), ob der psychische Akt der Wahrnehmung sich in den einzelnen Sinnesorganen oder erst in dem Zentralorgan vollziehe, nimmt P. zwischen Cl. Baeumker und J. Neuhäuser eine mittlere Stellung ein, indem er darzutun sucht, daß Ar. sich dieses Problem noch gar nicht mit Bestimmtheit vorgelegt, sondern das äußere Organ samt seiner (kanalartigen) Verbindung mit dem Zentralorgan und dem zugehörigen Teile des letzteren als ein einziges Ganze angesehen habe, das in jedem seiner Teile Träger psychischer Empfindung sein könne (S. 8).

[3] De an. 432 b 16.

[4] De an. 431 a 15, vgl. 434 b 17.

[5] Vgl. de an. 431 a 10, de an. hist. 589 a 8.

[6] Eth. Nik. 1139 a 21.

und Vorstellungen auf das Allgemeine geht. Da es dasselbe aber nur dann unverfälscht in sich aufnehmen kann, wenn es gänzlich rein ist,[1] so muß es an sich einer unbeschriebenen Tafel gleichen[2] und auch von aller Vermischung mit dem Körper frei sein.[3] Das ist der passive Geist (*νοῦς παθητικός*).[4] Um aber aus der bloßen Fähigkeit zur Tätigkeit zu werden, bedarf er eines aktualisierenden Faktors. Ihn bezeichnet Aristoteles als wirkenden Geist (*ποιοῦν*),[5] der ewig und unvergänglich ist, für sich zu bestehen vermag und immer in Tätigkeit begriffen ist.[6] Er entsteht nicht mit dem Leibe wie die animalischen Funktionen der Seele, sondern kommt als ein Höheres, Göttliches von außen herein,[7] und deshalb überdauert auch nur er den Untergang des Leibes.[8]

Seine Grundtätigkeit aber ist das Denken mit seinen beiden Arten des diskursiven und intuitiven Denkens,[9] von denen dieses auf das absolut Einfache und Erste und daher auch auf die obersten Prinzipien (vgl. S. 180) alles Wissens geht, während es das diskursive Denken mit dem Zusammengesetzten und demgemäß der richtigen Verknüpfung der Begriffe zu tun hat.[10] Da aber das Allgemeine und Begriffliche, auf das sich die denkende Erkenntnis richtet, nur im einzelnen existieren soll, das Gegenstand des Vorstellens ist, so erklärt Aristoteles, daß die Seele niemals ohne Vorstellung denkt,[11] wobei er allerdings die bloß repräsentative Bedeutung dieser Vorstellung betont.[12] Insofern endlich, als die vernünftige Einsicht auch in das Begehren eingreifen und dadurch zur Ursache einer besonderen, höheren Art desselben (*βούλησις*) werden kann, ist die Vernunft auch praktisch.[13]

Durch den Besitz dieses Geistes wird der Mensch zu dem Lebewesen, das unter allen am meisten am Göttlichen teilhat. Denn der Geist allein ist göttlich, während alle anderen Seelenvermögen an einen dem Gestirnelement analogen Stoff gebunden sind.[14]

Jul. Wolf, Ar. de intellectu agente et patiente doctrina (Berl. 1844). — W. Biehl, Ueber den Begriff des *νοῦς* bei Ar. (Progr. Linz 1864). — F. Brentano, Die Psychologie des Ar., insbes. s. Lehre vom *νοῦς ποιητικός* (Mainz 1867). Ders., Ar. (1911) S. 132 ff. — Ant. Bullinger, Ar. Nus-Lehre (Progr. Dillingen 1882). Ders., Hegels Lehre vom Widerspruch (Progr. Dill. 1884). — E. Zeller, Ueber die Lehre des Ar. von der Ewigkeit des Geistes (BerlAkSB. 1882, erweit. Abdr. in dessen „Vorträge u. Abh.", 3. Samml., Lpz. 1884, S. 1 ff.). — H. Kurfess, Zur Gesch. d. Erkl. d. arist. Lehre vom sog. *νοῦς ποιητ.* u. *παθ.* (Diss. Tüb. 1911). — B. Kellermann, Das Nusproblem (in Phil. Abh. H. Coh. dargebr., Berl. 1912, S. 152 ff.).

Die Schwierigkeiten der Lehre vom *νοῦς* bei Ar. liegen zunächst darin, daß die „Ver-

---

[1] De an. 429 a 15.
[2] Ibid. 429 b 31. [3] Ibid. 429 a 24.
[4] Ibid. 430 a 24. [5] Ibid. 430 a 12, 19.
[6] Ibid. 430 a 17, 413 b 26.
[7] De gen. an. 736 b 27.
[8] De an. 430 a 23. — Daher wird er als *ψυχῆς γένος ἕτερον* bezeichnet (ibid. 413 b 25).
[9] Ibid. 429 a 23, vgl. 430 a 26. — Ar. hält die beiden Arten des Denkens sehr wohl auseinander (vgl. bes. met. 1025 b 15, 1051 b 23, 1072 b 21), wenn er auch in der Terminologie, *διάνοια* und *νόησις*, schwankt.
[10] Vgl. ibid. 430 a 26, b 26, 407 a 6.
[11] Ibid. 431 a 16: *οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἡ ψυχή.* Vgl. b 2, 432 a 8.
[12] De mem. 450 a 2.
[13] Ibid. 433 a 14. — Daß der psychische Ursprung des vernünftigen Handelns nach Ar. nicht im Begehren, sondern im Denken zu suchen ist, wird besonders nachdrücklich von Rich. Loening betont in seiner Gesch. d. strafrechtl. Zurechnungslehre, deren 1. Band (Jena 1903) ganz dem Ar. gewidmet ist (S. 34: „Der erste psychische Bewegungsakt spielt sich in der Vernunft ab; er besteht im geistigen Erfassen und Würdigen des *ὀρεκτόν*, welches eben insofern *ἀρχὴ τοῦ πρακτικοῦ νοῦ* ist, wie andrerseits der *νοῦς* selbst deshalb als *ἀρχή* alles Weiteren bezeichnet wird — Eth. Nik. 1150 a 5 —"). Bestritten wird diese Ansicht von M. Wundt, Gesch. d. gr. Ethik II S. 120.
[14] Vgl. de part. an. 656 a 4, de gen. an. 736 b 29.

nunft" der üblichen Ausdrucksweise gemäß als das Eigentümliche der menschlichen „Seele" bestimmt und behandelt, dabei aber so definiert wird, daß sie nicht mehr unter den Gattungsbegriff der Seele als „Entelechie des Leibes" fallen kann. Er ist an sich, als reine Wirklichkeit gedacht, ohne Beziehung zum Körper, kommt von außen in ihn hinein und überlebt ihn.[1]

Mit dieser Auffassung vom *νοῦς* hängt es zusammen, daß Ar. die individuelle Unsterblichkeit ablehnte.[2] Allerdings hat er sich darüber in seiner Psychologie vielleicht nicht bestimmt ausgesprochen, so daß schon unter den alten Kommentatoren ein Kampf darüber entbrennen konnte, der bis in die Renaissance hinein fortgesponnen worden ist.[3] Aber zweifellos gehören nach den arist. Begriffsbestimmungen alle diejenigen psychischen Inhalte, welche das Wesen des Individuums ausmachen, dem mit dem Leibe vergänglichen *νοῦς παθητικός* an, während die reine, allgemeine Vernunfterkenntnis des *νοῦς ποιητικός* so wenig Individuelles mehr an sich hat, daß, auch nach den Merkmalen, die ihr zugesprochen werden (reine Aktualität, Unveränderlichkeit, Ewigkeit), ein Unterschied zwischen ihr und dem göttlichen Geiste eigentlich nicht mehr aufzuweisen ist.

Jedenfalls aber zeigt die spekulative Psychologie des Ar. eine starke Abhängigkeit von der platonischen und speziell von der Gestalt, wie dieselbe im Timaios auftritt. Beidemal wird an die Unterscheidung eines vernünftigen und eines unvernünftigen Teils[4] der „Seele" die Annahme geknüpft, daß der erstere unsterblich, der letztere mit dem Leibe sterblich sei. (Vgl. S. 128.)

[1] Die Bedeutung des *νοῦς παθητικός* im Gegensatz zum *ποιοῦν* — denn der Ausdruck *νοῦς ποιητικός* kommt erst bei den späteren Peripatetikern vor — ist auch heute noch keineswegs geklärt. Während Winnelbann ihn der animalischen *ψυχή* sehr nahe rückt und in ihm eigentlich nichts weiter sieht als die wahrnehmende Seele, sofern sie die Möglichkeit besitzt, durch den *νοῦς ποιητικός* eine denkende Seele zu werden — eine Anschauung, mit welcher sich diejenige Brentanos nahe berührt —, vertritt O. Gilbert in seinem Opus postumum (Griech. Religionsphilosophie, Lpz. 1911, S. 426 ff.) sehr entschieden die substantielle Identität beider *νοῦς*: der Unterschied zwischen beiden sei nur ein ideeller, d. h. *παθητικός* sei der *νοῦς*, sofern er durch die Unvollkommenheit der Psyche, mit der er verbunden ist, an der vollen Entfaltung seiner Tätigkeit gehindert werde; *ποιητικός* dagegen, sofern er dieser Beschränkung gegenüber imstande sei, seine eigentliche Denkfähigkeit zur Entfaltung zu bringen und die Begriffe, in deren Herausbildung seine eigentliche Aufgabe und Tätigkeit bestehe, rein und unverfälscht zu erzeugen. Demnach wäre der *νοῦς παθ.* ein Nichtnichtsein des eigentlichen *νοῦς*, das jedoch sukzessive zu verschwinden hätte. Genau so schildert Themistios (Commentaria in Ar. V 3 p. 98 ff.) das Verhältnis zwischen dem *νοῦς παθ.* oder dem *δυνάμει νοῦς* und dem *ποιητικός* oder *ἐνεργείᾳ νοῦς*, wiewohl er nicht umhin kann, von dem ersteren zu sagen, daß er, wenngleich auch er Anspruch auf den Namen *νοῦς* mit seinen Prädikaten (*χωριστός*, *ἀπαθής*, *ἀμιγής*) habe, doch mehr mit der Seele verwachsen sei (*συμφυής*). Diese beiden entgegenstehenden Ansichten sucht B. Bokownew (Der *νοῦς παθ.* bei Ar., Arch. 22, 1909, S. 493 ff.) zu verbinden, indem er die ganze Konzeption des *νοῦς παθ.* als ein Symptom des Widerstreits des Rationalismus und Empirismus in Ar. und als einen verunglückten Versuch betrachtet, diese Gegensätze zu vereinigen. Zu diesem Zweck treibt er die möglichen Verschiedenheiten der Auffassung auf die Spitze, indem er erklärt: der *νοῦς παθ.* des Rationalisten Ar. hat mit der Sinnlichkeit nichts zu tun; der *νοῦς παθ.* des Empirikers Ar. ist gar kein *νοῦς* und erweist sich als überflüssig. Indessen ist kaum eine dieser Stellungnahmen zutreffend. Die animalische Seele kann nicht in dem Sinne potenziell die denkende sein, daß diese sich aus ihr entwickle, weil sich davon kein Wort bei Ar. findet. Ar. faßt die Denkfähigkeit genau so gut als ein selbständiges Vermögen auf (de an. 429 a 10) wie die Ernährungs- und Empfindungsfähigkeit (de an. II 3), und sowenig er die vegetative Seele der Potenz nach mit der empfindenden identifiziert, so wenig faßt er diese potenziell als denkende. Eher ist das Gegenteil richtig! *Ἀεὶ γὰρ ἐν τῷ ἐφεξῆς ὑπάρχει δυνάμει τὸ πρότερον . . . οἷον . . . ἐν αἰσθητικῷ τὸ θρέπτικον* (ibid. 414 b 29). Aber auch die substantiale Identität beider Nus kann nicht zutreffen, da der passive als *φθαρτός* bezeichnet wird (430 a 24). Und die letzte Auffassung verkennt, daß das Motiv des *νοῦς παθ.* allein der Wunsch gewesen ist, *ἐπεὶ . . . ἐν ἁπάσῃ τῇ φύσει ἔστι τι τὸ μὲν ὕλη ἑκάστῳ γένει . . ., ἕτερον δὲ τὸ ποιητικόν, . . . ἀνάγκη καὶ ἐν τῇ ψυχῇ ὑπάρχειν ταύτας τὰς διαφοράς* (430 a 10). — Sehr eingehend behandelt die „Lehre vom sog. *νοῦς ποιητικός* und *παθητικός*" Hans Kurfess in seiner Diss. (Tüb. 1911), welche zunächst, auf breitester Grundlage, die verschiedenen Erklärungen dieser Begriffe im Altertum wie in der Neuzeit bis auf Bokownew herab registriert, im übrigen nur der Vorläufer einer zusammenfassenden Untersuchung über die arist. Nuslehre sein soll.

[2] Vgl. de an. 430 a 22, eth. nic. 1111 b 22, 1115 a 26.

[3] Vgl. Winnelbann, Gesch. der neueren Philosophie I[3] (Lpz. 1911) S. 12 ff.

[4] Eth. Nik. 1102 a 27. Auch bei Ar. ist der Nus *χωριστός*: De an. 430 a 22.

Die *διάνοια* (diskursive Erkenntnis) teilt sich bei Ar. den Arten des Seins entsprechend in ein Wissens- und ein Meinungsvermögen (*ἐπιστημονικὸν* und *δοξαστικὸν* oder *λογιστικὸν*).[1] Das ersterc umfaßt Wissenschaft (*ἐπιστήμη*), Intuition (*νοῦς*) und Weisheit (*σοφία*) als Verbindung beider, während dieses außer einem theoretischen Teil (*δόξα*) auch einen praktischen (*φρόνησις*) und technischen (*τέχνη*) enthält.[2]

Leonh. Schneider, Die Unsterblichkeitslehre d. Ar. (Passau 1867). — K. Schlottmann, Das Vergängliche u. Unvergängliche in d. menschl. Seele nach Ar. (Progr. Halle 1873). — E. Rolfes, Der Beweis d. Ar. für die Unsterblichkeit d. Seele (JbfPhilos. u. spek. Theol. 9, 1895, S. 181 ff.).

W. Schrader, Ar. de voluntate doctrina (Progr. Brand. 1847). — C. F. Heman, Des Ar. Lehre v. d. Freiheit d. menschl. Willens (Lpz. 1887). — Jul. Walter, Die Lehre v. d. prakt. Vernunft in d. griech. Philos. (Jena 1874).

49. Auf diesen theoretisch-naturphilosophischen Grundlagen baut sich nun auch die praktische Philosophie des Aristoteles auf. Das Ziel des menschlichen Handelns ist etwas, was nicht mehr um eines andern, sondern nur um seiner selbst willen erstrebt wird. Aristoteles bezeichnet es als Glückseligkeit, genauer als die menschliche Glückseligkeit (*εὐδαιμονία ἀνθρωπίνη*[3]), d. h. als die, welche Menschen überhaupt zu erringen vermögen. Zu ihr gehören nun zwar auch die Güter des Leibes, der Außenwelt und des Glücks,[4] aber ihr wesentlichstes Moment ist die Tätigkeit, und zwar die dem Menschen eigentümliche Tätigkeit: diejenige der Vernunft.[5]

Die Beschaffenheit (*ἕξις*)[6] nun, durch welche der Mensch die ihm eigne Tätigkeit in vollkommener Weise ausübt, ist die Tugend. Sie hat in gewissen natürlichen Veranlagungen ihre Grundlage, aus der heraus sie sich erst durch die Vernunft entwickelt.[7] Mit ihrer Ausübung ist als notwendige Wirkung der vollkommenen Tätigkeit die Lust[8] unmittelbar verbunden.

Die Tätigkeit der Vernunft aber ist ihrem teils theoretischen, teils praktischen Vermögen gemäß doppelt: sie besteht einerseits in der Erkenntnis, andererseits in der Leitung des Begehrens und Handelns. Demgemäß unterscheidet Aristoteles die dianoëtischen und die ethischen Tugenden.[9] Die ersteren sind die höheren; sie entfalten den *νοῦς* in seiner reinen Formtätigkeit und geben die edelste, vollkommenste Lust: in ihnen gewinnt der Mensch den ihm möglichen Anteil an der göttlichen Seligkeit.[10]

A. Trendelenburg (s. bei Ueberweg-Praechter). — G. Hartenstein, Ueber den wissenschaftl. Wert der arist. Ethik (SächsGWB. 1859, S. 49 ff., wieder abgedr. in dessen: Hist.-philos. Abh., Lpz. 1870). — Rud. Eucken, Ueber d. Methode u. d. Grundlagen d. arist. Ethik (Frankf. a. M. 1870). — P. Paul, An analysis of Ar. Ethics (Lond. 1874). — A. Hägerström, Ar. etiska Grundtankar etc. (Diss. Ups. 1893). — E. Arleth, Die metaphys. Grundlagen der arist. Ethik (Prag 1903). — Th. Marshall, Ar.s theory of conduct (Lond. 1906). — M. Makarewicz, Die Grundprobleme d. Ethik bei Ar. (Lpz. 1914). — H. Meyer, Pl. u. die arist. Ethik (Münch. 1919). — M. Wittmann, Die Ethik des Ar. (Regensb. 1920). — A. Goeneckemeyer, Ar.' prakt. Philosophie, Ethik u. Politik (Lpz. 1922).

Ueber das höchste Gut: G. Teichmüller, Die Einheit der arist. Eudämonie (Mélanges gréco-romains T. 2, St. Peterb. 1859). — G. Riva, Il concetto di Ar. sulla felicità etc. (Prato 1883). — M. Heinze, Ethische Werte bei Ar. (Abh. Lpz., Bd. 27, 1909, S. 1 ff.).

Ueber die ethischen Tugenden vgl. H. Kalchreuter, Die *μεσότης* bei u. vor Ar. (Diss. Tüb. 1911). Siehe im übr. Ueberweg-Praechter[11] S. 140* f.

Ueber die dianoëtischen Tugenden vgl. C. Prantl (Münch. 1852, Glückw.-Schreiben an

---

[1] Eth. Nik. 1139 a 7 ff., vgl. 1140 b 26.

[2] Vgl. A. Goedeckemeyer, Ar.' praktische Philosophie, Lpz. 1921, S. 85 ff.

[3] Eth. nic. 1102 a 15.

[4] Ibid. 1153 b 17. [5] Ibid. 1097 b 24.

[6] Ibid. 1106 b 11. [7] Ibid. 1144 b 4.

[8] Ibid. 1174 b 31. [9] Ibid. 1103 a 2.

[10] Ibid. 1177 b 30. — Dieses Ideal des *βίος θεωρητικός* hat freilich auch eine schlimme Kehrseite: die Geringschätzung der Arbeit. Zudem ist es beschränkt auf den Freien und schließt den Sklaven aus (ibid. 1177 a 8) — also dieselbe Schranke, die das gesamte griechische Denken vor Ar. mit wenigen Ausnahmen unter den Sophisten auf dem Gebiete der Ethik kennzeichnet.

F. v. Thiersch) und A. Kühn (Diss. Berl. 1860). — L. Eberlein, Die dianoët. Tugend d. nikom. Ethik (Diss. Lpz. 1888). — Werner Luthe, Begriff der *σοφία* des Ar. (Lpz. 1884).

Der Sinn für die Wirklichkeit, die Durcharbeitung des Tatsächlichen und die Neigung, dem Werte desselben Rechnung zu tragen, zeigt sich in der praktischen Philosophie des Ar. fast noch mehr als in der theoretischen. Die nikomachische Ethik nimmt ihren Ausgangspunkt ausdrücklich und im ausgesprochenen Gegensatz zu Platon nicht in der abstrakten Idee des Guten, sondern in dem Guten, sofern es Objekt der menschlichen Tätigkeit sein kann: *πρακτὸν ἀγαθόν* (1097 a 23). Auch in die Begriffsbestimmung der Glückseligkeit (die ihm selbstverständlich das höchste Gut ist) nimmt er den Besitz irdischer und vom Weltlauf abhängiger Güter auf, freilich nur so, daß sie zur Ausübung der Vernunft sich hinzugesellen müssen, wenn diese sich vollkommen und ungehindert entfalten soll. Nur dieser dienende Wert gibt ihnen Bürgerrecht in der Ethik. Ebenso macht Ar. mit genialer Einfachheit den dialektischen Schwierigkeiten, welche sich unter den Schülern des Sokrates über das Verhältnis von Tugend und Lust erhoben hatten, ein Ende, indem er unter Bekämpfung der verschiedenen Einseitigkeiten lehrt, die Lust sei niemals der Zweck, aber stets die Folge der Tugend, und der Wert ihrer verschiedenen Arten richte sich lediglich nach der in der Tugend sich entfaltenden Tätigkeit (Eth. nic. 1174 a 13 ff.).

Hinsichtlich der psychologischen Charakteristik der Tugend ist es besonders bemerkenswert, daß Ar. sie nicht als einzelnen Zustand, sondern als dauernde Beschaffenheit aufgefaßt wissen will, andrerseits bestrebt ist, auch die natürlichen Grundlagen des sittlichen Handelns, die Eigentümlichkeiten des Naturells, des Temperaments und der Gemütsart zu berücksichtigen und bei seiner intellektualistischen Grundauffassung doch auch dem Naturhaften und Individuellen möglichst gerecht zu werden. Diese natürlichen ethischen Unterschiede erkennt er auch bei Kindern und Tieren, nur treten sie hier nicht unter die Herrschaft der Vernunft, die bei den Tieren überhaupt fehlt und bei den Kindern noch unentwickelt ist.

Die dianoëtischen Tugenden finden sich sowohl in der theoretischen als auch in der praktischen Tätigkeit. Die letztere ist entweder technische *σοφία* als die zum künstlerischen Erzeugen oder *φρόνησις* als die zum Handeln im privaten wie im öffentlichen Leben erforderliche Erkenntnis des Richtigen (Eth. nic. 1140 a 24 ff.); die *φρόνησις* wird wieder in *σύνεσις*, das Verständnis der Gegenstände und Verhältnisse, um die es sich handelt, und in *εὐβουλία*, die Kenntnis des zweckmäßigen Verfahrens, gespalten. Wertvoller ist die theoretische *σοφία*, das auf keinen Zweck bezogene, um seiner selbst willen gesuchte Wissen, dessen Inhalt die höchste Wirklichkeit, die letzten Gründe mitsamt den aus ihnen abzuleitenden Einsichten bilden, wobei Ar. die Erkenntnis der letzten Gründe als *νοῦς* und die Ableitung ihrer Konsequenzen als *ἐπιστήμη* bezeichnet. Diese *σοφία* ist jene *θεωρία*, in der die höchste Lust besteht (Met. 1072 b 24, vgl. Eth. nic. 1177 a 13) und welche die Vollkommenheit der Gottheit ausmacht: *ἡ θεωρία τὸ ἥδιστον καὶ ἄριστον*, — das ist ethisch wie metaphysisch der in der Persönlichkeit des Ar. wurzelnde Grundgedanke seiner Philosophie, der Ausdruck jener reinen Freude am Wissen, welche die Grundlage aller Wissenschaft u. die Bedingung ihrer Selbständigkeit ausmacht, mit der sich aber schon bei ihm eine gewisse Abneigung gegen die politische Betätigung und eine starke Hinneigung zum kontemplativen Leben verbindet (eth. nic. 1177 b 1). In Ar. beginnt die Wendung der griechischen Ethik von der vita activa zur vita contemplativa.

Die ethische Tugend ist unzertrennlich verbunden mit der *φρόνησις*. Die *φρόνησις* ist die praktische Klugheit, die dem Menschen zeigt, wie er seine Handlungen richtig gestalten muß, um sein Ziel zu erreichen, und die ethische Tugend sorgt für die Richtigkeit und Güte dieses Zieles. Beide weisen somit aufeinander hin und führen erst zusammen zur wahren Tugend.[1]

Von der Tugend als Weg zur Glückseligkeit scharf zu unterscheiden ist die Selbstbeherrschung (*ἐγκράτεια*). Zwar herrscht beim *ἐγκρατής* auch die Vernunft, aber sie hat noch mit schlechten Affekten zu kämpfen. Vollkommene Tugend ist erst erreicht, wenn die Sinnlichkeit nicht mehr der Vernunft widerstrebt, sondern völlig mit ihr im Einklang steht, wenn also die Vernunft die ihr von der Natur zugedachte Stellung als Prinzip besitzt[2] und die Seele frei von allen schlechten Affekten[3] sich in einer stets und gleichmäßig auf das Gute gerichteten *ἕξις* befindet.[4] Zur Ausbildung

[1] Eth. nic. 1144 b 30: *οὐχ οἷόν τε ἀγαθὸν εἶναι κυρίως ἄνευ φρονήσεως, οὐδὲ φρόνιμον ἄνευ τῆς ἠθικῆς ἀρετῆς.* — Vgl. Loening a. a. O. S. 80 ff.

[2] Ibid. 1151 a 25, pol. 1254 b 6.

[3] Eth. nic. 1152 a 1.

[4] Eth. nic. 1106 b 36. — Vgl. Loening a. a. O. S. 118 ff., Goedeckemeyer a. a. O. S. 95 f., 103.

dieses Zustandes bedarf es außer der Anlage und Einsicht vor allem der Übung,[1] indem sich durch Gewöhnung die Richtung des Willens festsetzen muß: aus dem ἔθος entwickelt sich das ἦθος.[2]

Diese rechte Beschaffenheit der Seele besteht nun darin, daß zwischen den Extremen, auf welche die ungezügelten Begierden hindrängen, der ὑπερβολή und der ἔλλειψις, dem Zuviel und dem Zuwenig, die μεσότης, die richtige Mitte gewählt wird.[3] Und zwar richtet sich diese Mitte nach den jeweils verschiedenen Verhältnissen des handelnden Subjekts, sie ist eine μεσότης πρὸς ἡμᾶς.

Aus diesem Prinzip entwickelt Aristoteles mit feinsinniger Welt- und Menschenkenntnis die einzelnen ethischen Tugenden in einer aufsteigenden Reihe, welche im Hinblick auf den Aufbau des Lebens von den individuellen zu den sozialen Tugenden, und in ihnen wiederum von den mehr äußerlichen zu den für das Gemeinschaftsleben wichtigsten fortschreitet, um endlich mit der höchsten, alle andern in sich befassenden und zu größter Vollkommenheit steigernden Tugend den Abschluß zu machen. Der Begriff der μεσότης aber, welchen die zünftige Philosophie aus der Heilkunst und Naturwissenschaft,[4] wo er als Grundsatz für Lebensweise und Krankenbehandlung wie als Beobachtung an Vorgängen und Zuständen des natürlichen Lebens eine wichtige Rolle spielt, übernommen hat, zeigt die echt griechische Wertschätzung des Maßes. Daß Aristoteles diesen Begriff in den Mittelpunkt seiner Ethik gestellt hat, ist in erster Linie die Konsequenz seiner naturphilosophischen Überzeugung, daß alles Vergängliche zum Sein strebt und daß dieses sein Abbild auf Erden gerade in Maß und Mitte hat.[5]

Obwohl Ar. die rechte Einsicht als die conditio sine qua non des rechten Handelns betrachtet, so bleibt er sich doch bewußt, daß es schließlich Sache der rechten Beschaffenheit des Begehrungsvermögens oder des Willens ist, der Einsicht zu folgen, und daß der Wille die Fähigkeit besitzt, auch der rechten Einsicht gegenüber das Unrechte zu tun. Es steht bei uns (ἐφ' ἡμῖν), ob wir gut oder böse handeln wollen. Die Untersuchung über das übrigens auch bloße Triebhandlungen umfassende Gewollte (ἑκούσιον), welche Ar. im Anfang des 3. Buches der nikomachischen Ethik gibt, richtet sich allerdings gegen den sokratischen Intellektualismus, steht aber wesentlich unter dem Gesichtspunkte der Verantwortlichkeit:[6] es fragt sich, inwieweit der Mensch als ἀρχή seiner Handlungen angesehen und behandelt werden darf.[7] Als nicht gewollt oder wider Willen geschehen gelten dabei Handlungen, die aus Unkenntnis der Sachlage oder durch äußere Gewalt erfolgen; als spezifisch sittliche Form des Gewollten aber erscheint das Vorsätzliche (προαιρετόν), das auf einer auf Grund einer vorhergehenden Ueberlegung getroffenen Wahl beruht (Wahlhandlung).[8]

A. Trendelenburg, Das Ebenmaß, ein Band der Verwandtschaft zwischen der griech. Archäologie und griech. Philosophie (Berl. 1865). — J. Aumüller, Vergleichung der drei arist.

[1] Eth. nic. 1105 b 2 ff.

[2] Ueber die Bedeutung der Erziehung in der arist. Ethik vgl. bes. O. Willmann, Ar. als Pädagog und Didaktiker (Die großen Erzieher, Bd. 2, Berl. 1909).

[3] Ibid. 1106 a 28.

[4] Dahin weist namentlich der subjektive Charakter (πρὸς ἡμᾶς). Vgl. H. Kalchreuter, Die μεσότης bei und vor Ar. (Diss. Tüb. 1911).

[5] Vgl. de part. an. 652 b 16, de gen. an. 767 a 15, auch eth. nic. 1106 a 24 ff.

[6] Sogar mit ausdrücklicher Beziehung auf die Strafgesetzgebung: Eth. nic. 1109 b 34.

[7] Eth. nic. 1112 b 31; vgl. 1111 a 73.

[8] Die Stellung des Ar. zur Willensfreiheit ist neuerdings wieder sehr umstritten. Sehr energisch und mit Recht tritt Loenino für den Determinismus des Ar. ein, indem er die Ausdrücke ἑκούσιον und ἐφ' ἡμῖν in dem oben erwähnten Abschnitt der nikomachischen Ethik so deutet, daß aus ihnen kein Beweis für den Indeterminismus entnommen werden kann (das ἐφ' ἡμῖν bedeute nur, „daß begangene Handlungen ihre Ursache im Willen haben", sage aber nichts darüber, ob dieser selbst und wie er bedingt ist oder nicht — a. a. O. S. 153 u. 282; vgl. A. Goedeckemeyer a. a. O. S. 55 ff.). Es fehlt Ar. überhaupt noch das Problem der Willensfreiheit im Sinne einer Ueberlegung darüber, ob das Wollen des Menschen motiviert ist oder nicht.

Ethiken hinsichtl. ihrer Lehre über die Willensfreiheit (Progr. Landsh. 1899/1900). — Kastil, Zur Lehre v. d. Willensfreiheit in d. nik. Ethik (Prag 1901). — Osk. Kraus, Die Lehre von Lob, Lohn, Tadel und Strafe bei Ar. (Halle a. S. 1905).

Die von Ar. behandelten einzelnen Tugenden sind: die Tapferkeit, richtiger Mannhaftigkeit (*ἀνδρεία*) als *μεσότης* zwischen Furchtsamkeit und Verwegenheit; die Mäßigkeit (*σωφροσύνη*) zwischen Genußsüchtigkeit und sinnlicher Stumpfheit; die Liberalität (*ἐλευθεριότης*) und in größeren Verhältnissen die Generosität (*μεγαλοπρέπεια*) zwischen Geiz und Verschwendung; die Seelengröße (*μεγαλοψυχία*) und in kleineren Verhältnissen der Bürgerstolz zwischen Selbstüberhebung und Selbsterniedrigung; die Sanftmut (*πραότης*) zwischen Jähzorn und Gleichgültigkeit; die gesellige Liebenswürdigkeit (auch *φιλία* genannt) zwischen Gefallsucht und Ungehobeltheit; die Wahrhaftigkeit (*ἀλήθεια*) zwischen Prahlerei und Schüchternheit; die Urbanität (*εὐτραπέλεια*) zwischen Tändelei und Morosität;[1] und die spezielle Gerechtigkeit (*δικαιοσύνη*), die darin besteht, dem Nebenmenschen nicht zu wenig und nicht zu viel an Gütern, Ehren usw. zuzuerkennen, und über die der Philosoph besonders ausführlich handelt (Eth. nic. V), weil sie die Grundlage des menschlichen Gemeinlebens ist. Ihr Grundprinzip ist dasjenige der Gleichheit,[2] aber entweder der proportionalen Gleichheit des Verdienstes oder der absoluten Gleichheit des Rechtsanspruchs. Deshalb unterscheidet Ar. die austeilende Gerechtigkeit (*τὸ ἐν ταῖς διανομαῖς* oder *τὸ διανεμητικὸν δίκαιον*) und die ausgleichende Gerechtigkeit (*τὸ ἐν τοῖς συναλλάγμασι* oder *τὸ διορθωτικὸν δίκαιον*).[3] Beide Untersuchungen führen in interessante staatswirtschaftliche und staatsrechtliche Details. Den Abschluß des Ganzen aber bildet die allgemeine Gerechtigkeit, die die Anwendung aller speziellen Tugenden im Zusammenleben der Menschen bedeutet und mit der Seelengröße verbunden die höchste Tugend, die *καλοκαγαθία*, ist.

Das Buch über die Freundschaft (*φιλία*),[4] deren Bedeutung für das tugendhafte Leben Ar. ganz im griechischen Geiste aufs stärkste betont, hat in erster Linie den Zweck, durch eine Bestimmung der Freundschaft und einen Ueberblick über ihre Arten dem Geiste seiner Philosophie entsprechend die Grenzen der ethischen Betätigung anzudeuten und einen übertriebenen Philanthropismus abzuweisen.[5] Freundschaft in vollstem Sinne als gemeinsames Streben nach dem Schönen und Guten ist nach seiner Ansicht nur zwischen sehr wenigen möglich.[6] — E. Krantz, De amicitia apud Ar. (Par. 1882). — Rud. Eucken. Ar. Anschauung von Freundschaft und Lebensgütern (Berl. 1884). Ders., Ar. Urteil über die Menschen (Arch. 3, 1890, S. 541 ff.).

Realisiert werden können aber tugendhaftes Leben und Glückseligkeit erst in der Gemeinschaft (*κοινωνία*), deren natürliche Grundform die Familie (*οἰκία*) und deren vollkommenste Form der Staat ist. Darum hat die Natur den Menschen dadurch, daß sie ihm den Sinn für Recht und Unrecht verlieh,[7] auch von vornherein zu dieser Form des Gemeinschaftslebens bestimmt (*φύσει πολιτικὸν ζῶον*).[8] Doch läßt sich in einer Menge von Menschen, wie der Staat es ist, nur die ethische Tugend als die eigentlich menschliche Tugend verwirklichen,[9] so daß die Aufgabe des Staates auch nur darin gesehen werden kann.[10] Insofern aber ist der Staat, wie auch immer er aus den Bedürfnissen des Nutzens heraus entstanden sein möge,[11] doch seinem Wesen und Begriffe nach die Verwirklichung des höchsten Gutes für den Menschen durch Erziehung zur Tugend.

Dies gilt für Ar. in solchem Maße, daß er im Beginn der Ethik die gesamte praktische Philosophie[12] als *πολιτικὴ* bezeichnet, die sich in die Ethik als die Theorie vom sittlichen Verhalten und die eigentliche Politik als die Technik seiner Verwirklichung gliedere.[13] Auch ist das Verhältnis nicht so aufzufassen, als stelle etwa die Ethik das Ideal des vollkommenen Einzelmenschen auf, während dann die Politik zeige, wie dies durch die staatliche Gemein-

[1] Auch Schamhaftigkeit (*αἰδώς*) und Mitleid (speziell mit unschuldig Leidenden, daher: *νέμεσις*) erwähnt Ar. in dieser Reihe, bezeichnet sie aber als Temperamentsvorzüge (Eth. nic. 1108 a 32), also als *φυσικαὶ ἀρεταί*.

[2] Ibid. 1130 b 9.

[3] Wo sie dem ethischen Bedürfnis nicht genügen würden, waltet die Tugend der Billigkeit (*τὸ ἐπιεικές*).

[4] Eth. nic. VIII.

[5] Eth. nic. 1097 b 11, rhet. 1367 b 6, 1390 a 20.

[6] Eth. nic. 1170 b 29.

[7] Pol. 1253 a 15.

[8] Pol. 1253 a 3, vgl. eth. 1097 b 11, 1169 b 18.

[9] Eth. nic. 1178 a 10, b 15.

[10] Ibid. 1094 b 7, vgl. 1179 a 33 ff.

[11] Pol. 1253 a 14.

[12] Eth. nic. 1181 b 15 nennt er sie auch anthropologische Philosophie (*ἡ περὶ τὰ ἀνθρώπινα φιλοσοφία*).

[13] Eth. nic. 1179 a 33, vgl. 1094 b 7, 1095 a 5, 1102 a 7, 1103 b 26.

schaft herbeizuführen sei: sondern, wie überhaupt das Ganze wertvoller und dem Wesen nach früher ist als der Teil, so gelangt auch in dem staatlichen Gesamtleben die dem Menschen als handelnden Wesen zukommende Eigentümlichkeit vollständiger zur Verwirklichung als im Einzelleben (Eth. nic. 1094 b 7).

Die ethisch-teleologische Auffassung des Staatslebens hat somit Ar. mit Platon gemein: aber wie überall, so gilt bei ihm auch hier nicht die transzendente, sondern die immanente Teleologie. Sein Staat ist keine Erziehungsanstalt für das überirdische, sondern ein Mittel für die möglichste Vollendung des irdischen Lebens. Darum bildet auch die Tugend dieses Lebens, die ethische, sein eigentliches Problem, während die Teilnahme an der göttlichen Seligkeit der *θεωρία* ein selbständiger Genuß auserwählter Individuen bleibt, die Ar. über die Masse der Menschen stellt und von der Zugehörigkeit zu einem Staate ausnimmt.[1] Im übrigen wahrt Ar. dem Bürger bei aller Unterordnung unter das Gemeinwesen doch in jeder Hinsicht einen viel größeren Umkreis selbständiger Betätigung im privaten Leben,[2] wie er denn ausdrücklich die platonische Frauen-, Kinder- und Gütergemeinschaft bekämpft,[3] und überhaupt nicht durch Zwangsmaßregeln nach dem Vorbild Platons, sondern vielmehr *τοῖς ἔθεσι καὶ τῇ φιλοσοφίᾳ καὶ τοῖς νόμοις* sein Ziel erreichen will.[4]

Eine solche relative Selbständigkeit gibt Ar. auch der Familie, der natürlichen Gemeinschaft, auf der sich der Staat aufbaut und die in den Verhältnissen des Haushcrrn zur Frau, der Eltern zu den Kindern und des Herrn zu den Sklaven schon die staatlichen Lebensformen vorbildet.[5] Die Auffassung der Ehe steht bei Ar. auf einer Höhe, welche das Altertum nicht überschritten hat. Er sieht in ihr ein ethisches Verhältnis zwischen von Natur aufeinander Angewiesenen, in der nur der natürlichen Anlage gemäß der Mann das bestimmende, das Weib das bestimmte Element bilde. Die Sklaverei, die er mit aller Humanität behandelt wissen will, hält auch er für die unentbehrliche Grundlage des häuslichen, wie des staatlichen Lebens und begründet sie — im Sinne ihrer tatsächlichen Bedeutung für das Griechentum — damit, daß nur durch sie für den Bürger das Gut der Muße (*σχολή*)[6] ermöglicht werde, welches die Voraussetzung seiner Tugendübung bilde. Ihre Rechtfertigung aber findet er echt griechisch in der Annahme, daß verschiedene Naturbeanlagung den einen zum Sklaven, den andern zum freien Bürger bestimmt habe.[7]

W. Oncken, Die Staatslehre des Ar. (Lpz. 1870/75). — C. Bradley, Ueber die Staatslehre des Ar., deutsch von J. Imelmann (Berl. 1884, 2. Aufl. 1886). — P. Janet, Histoire de la science politique (Par. 1887), I 165 ff. — E. Szanto, Ausgew. Abh. (Tüb. 1906) S. 301 ff. — Joh. Kinkel, Die sozialökonom. Grundlagen d. Staats- u. Wirtschaftslehre des Ar. (Lpz. 1911).

Im einzelnen aber kann das Ziel des Staates nur an dem Stoff der natürlich und historisch gegebenen Volksgemeinschaft und ihrer äußeren, durch den Wohnort bestimmten Verhältnisse verwirklicht werden.[8] So wenig es daher möglich ist, eine für alle Staaten gültige Verfassung festzustellen, so muß doch unter allen Umständen die wirkliche Verfassung an dem allgemeinen Zwecke des Staates gemessen und ihr Wert danach beurteilt werden, ob sie recht (*ὀρθή*) oder verfehlt (*ἡμαρτημένη*) ist. Die Staatsverfassung aber ist eine Ordnung der im Staate vorhandenen drei Gewalten (*τάξις περὶ τὰς ἀρχάς*), der beratenden, verwaltenden und richterlichen,[9] von denen die erste die eigentlich herrschende ist.[10] Daher wird der Wert des Staates davon abhängen, ob die herrschende Gewalt den Staatszweck (*τὸ*

---

[1] Ar. wirft pol. 1324 a 18 die Frage auf: *εἴτε πᾶσιν ὄντος αἱρετοῦ κοινωνεῖν πόλεως εἴτε καὶ τισὶ μὲν μὴ τοῖς δὲ πλείοτοις.* Er hat sie nicht behandelt, aber alles spricht dafür, daß er den Weisen (*σοφός*), um den es sich handelt, als *ἄπολις διὰ φύσιν* aufzufassen gewillt war (vgl. pol. 1253 a 2, auch eth. nic. 1178 a 21, 1179 a 30).

[2] Er betont nachdrücklich, daß der Staat aus solchen bestehe, welche in gewissen Beziehungen gleich, in anderen aber ungleich seien: Pol. 1295 a 25.

[3] Ibid. 1261 a 9 ff.

[4] Pol. 1263 b 40.

[5] Eth. nic. 1160 b 22.

[6] Ueber den Wert der Muße: Eth. nic. 1174 b 4.

[7] Pol. I 4 ff., 1253 b ff. — Ar. gibt hier in seiner Ausdrucksweise im wesentlichen die Gedanken Platons wieder, und wendet sie, wie dieser, auf das Verhältnis der Hellenen zu den Barbaren an, von denen jene zum Herrschen bestimmt seien (ibid. 1252 a 9).

[8] Pol. 1325 b 35.

[9] Ar. unterscheidet in einer der neueren Lehre von den drei Gewalten zwar nicht ganz entsprechenden, aber doch sehr stark sich annähernden Weise *τὸ βουλευόμενον περὶ τῶν κοινῶν, τὸ περὶ τὰς ἀρχάς, τὸ δικάζον* (Pol. 1297 b 41).

[10] Ibid. 1298 a 3, 1299 a 1.

κοινὸν συμφέρον) im Auge hat oder nicht. Da nun die Herrschaft in den Händen entweder eines oder weniger oder der Menge ist,[1] so ergeben sich[2] sechs Grundformen der wirklichen Staatsverfassung, drei rechte und drei verfehlte: Monarchie (βασιλεία), Aristokratie, Volksherrschaft (πολιτεία), bezw. Despotie (τυραννίς), Oligarchie, Pöbelherrschaft (δημοκρατία).[3] Aristoteles untersucht mit der feinen Analyse des beobachtenden Staatsmannes das Wesen dieser verschiedenen Verfassungsformen, ihre Bedingungen, ihre Entstehung und ihren Untergang, ihren gesetzmäßigen Übergang ineinander, und er zieht mit der sicheren Hand des Philosophen vom „Begriff" des Staates aus die Linien ihrer Beurteilung. Dabei erscheinen Monarchie und Aristokratie als Herrschaft des Besten oder der Besten (im ethischen Sinne der Tüchtigkeit) als die vollkommensten, ohne daß Aristoteles der einen vor der andern einen Vorzug verliehe.[4] Unter den Abarten ist die Massenherrschaft noch immer die erträglichste, die Tyrannis die verabscheuungswürdigste.

Die Einrichtung aller dieser Verfassungen aber, die Aristoteles im einzelnen behandeln will,[5] ist unvollständig. Am wichtigsten ist dabei auch für ihn selbst die Konstituierung des besten Staates, der, wie er unter dem Eindruck der für die ganze Politik grundlegenden ethischen Aufstellungen erklärt, nicht der Machtentfaltung nach außen, sondern der inneren Vollkommenheit zu dienen hat, nicht ein Staat des Krieges, sondern des Friedens sein muß,[6] und für den er die wünschenswerte Beschaffenheit seines Materials, d. h. von Land und Leuten, wie auch dessen Formung aufs sorgfältigste beschreibt. Als seine Hauptaufgabe ergibt sich dabei die rechte Erziehung aller Bürger, welche nicht nur praktisch tüchtig, sondern auch für die Schönheit empfänglich und schließlich des höchsten Genusses, der Erkenntnis, fähig werden sollen.[7]

H. Schmidt, Die Erziehungsmethode des Ar. (Diss. Halle 1878). — J. Polach, Erziehungsideale bei Pl. und Ar. (Brünn 1904). — O. Willmann, Ar. als Päd. u. Didakt. (Berl. 1909).

Vielleicht bei keinem der arist. Werke ist die Unvollendetheit in dem Maße zu beklagen wie bei der Politik. Der Torso dieses Werks zeigt eine bewunderungswürdige Durcharbeitung und philosophische Durchdringung der gesamten staatlichen Wirklichkeit der hellenischen Geschichte, das feinste Verständnis für die Bedingungen und Entwicklungen des politischen Lebens bis zu den Ursachen für den Verfall und die Erhaltung der Staaten, und erweckt um so mehr das Bedauern darüber, daß die zur Vollendung des von Natur Gegebenen bestimmte τέχνη ein Fragment geblieben ist. Das gilt auch für den pädagogischen Schluß, in den die Politik als Mittel, ein Volk durch Tugend zur Glückseligkeit zu führen, ausklingt. Nach einer an wertvollen Gesichtspunkten überreichen Skizzierung des Elementarunterrichts bricht sie ab, läßt aber doch den Grundgedanken erkennen, durch ästhetische Bildung zur ethischen und theoretischen Entfaltung des menschlichen Wesens hinüberzuführen. Daß aber Ar. trotz der Gründung des Alexanderreichs in dem griechischen Polisstaate befangen bleibt, erklärt E. Salin[8] daraus, daß das, was Alexander brachte, dem Zeitgenossen nur als widernatürliche Verschmelzung des Griechen- und Persertums erscheinen konnte.

An die praktische schließt sich bei Aristoteles die poietische Philosophie, die Wissenschaft von der schöpferischen Tätigkeit des Menschen.

[1] Den etwas äußerlichen Einteilungsgrund der Zahl der Herrschenden vertieft Ar. durch Zurückführung auf die verschiedene Eignung der Menschen zur Tugend (ibid. 1328 a 37, vgl. 1279 a 39).

[2] Ibid. 1279 a 25.

[3] Was Ar. hier πολιτεία (im engeren Sinn) nennt, wurde später als δημοκρατία bezeichnet; für die arist. Demokratie hat Polybios die bezeichnendere Benennung ὀχλοκρατία.

[4] Pol. 1288 a 34, 1289 a 32.

[5] Pol. VI—VIII.

[6] Ibid. 1325 b 14, vgl. 1327 a 40.

[7] Ibid. VIII.

[8] Platon u. d. gr. Utopie, Münch. u. Lpz. 1921, S. 180.

Aber diese ist in den erhaltenen Lehrschriften nur nach der Seite der schönen Kunst und insbes. der Dichtung in der „Poetik“ ausgeführt.

J. Bernays, Zwei Abh. über die aristot. Theorie d. Dramas (Berl. 1880). — A. Döring, Die Kunstlehre des Ar. (Jena 1876). — G. Finsler, Platon und die aristot. Poetik (Lpz. 1900). — F. Knoke, Begriff der Tragödie nach Ar. (Progr. Osnabr. 1906). — A. Gudemann, Ar. üb. d. Dichtkunst, neu übers. usw. (Phil. Bibl. Bd. 1, Lpz. 1920). — Weitere Literatur, auch zur Katharsisfrage, s. bei Ueberweg-Praechter[11] S. 142* ff. u. bei Christ-Schmid[6] S. 261, 1 u. 755, 2.

Das uns erhaltene Bruchstück des Werkes beschränkt sich auf die Behandlung von Tragödie und Epos. Diese Ausführungen sind erst ins rechte Licht gerückt worden, seit man ihr Verhältnis zu Platon verstehen gelernt hat: „Er hat am vorhandenen Drama die Gedanken Platons geprüft und selbständig weiter entwickelt.“[1]

Die Kunst ist *μίμησις*, Nachahmung. Die einzelnen Dichtungsarten unterscheiden sich nach drei Gesichtspunkten: nach den Mitteln der Nachahmung, nach den Gegenständen, nach der Art und Weise der mimetischen Darstellung.[2] Das Versmaß darf nicht einseitig zum Kennzeichen der Poesie gemacht werden: Mimen und „sokratische Gespräche“ gehören zur Poesie, nicht aber Lehrgedichte. Die Mittel der Dichtung sind Rhythmus, Wort und Harmonie.[3] Objekt der Dichtung sind handelnde Menschen, gute und schlechte.[4] Aber auch die Personen mit fehlerhaften Zügen müssen daneben als sittlich vornehm erscheinen.[5]

Die Tragödie ist dramatische Nachahmung einer in sich abgeschlossenen und ein Ganzes bildenden Handlung von einer gewissen Größe, abgefaßt in geschmückter Sprache. Das Wichtigste an der Definition[6] ist dem Philosophen aber die Wirkung: *δι' ἐλέου καὶ φόβου περαίνουσα τὴν τῶν τοιούτων παθημάτων κάθαρσιν.* Während Aristoteles in den übrigen Ausführungen mit Platon durchaus einig ist, bezeichnet diese Definition der tragischen Wirkung den Versuch, die Tragödie gegen Platons Verdammungsurteil (bes. Politeia X 602 c ff.) in Schutz zu nehmen — freilich wieder unter Verwendung platonischer Gedanken.[7] Er beschränkt die dabei beteiligten Affekte auf Mitleid und Furcht, die er aber als zwei voneinander unabhängige Gefühle betrachtet.[8] Die Tragödie nun weckt sie und übt eben durch diese künstliche Hervorrufung und Auswirkung eine heilende Wirkung auf die Seele, so daß der normale, tugendhafte Zustand derselben hergestellt wird.[9]

---

[1] G. Finsler a. a. O. S. 59.

[2] Poet. 1 ff., 1447 a 8 ff.

[3] Ibid. 1447 a 22. [4] Ibid. 2 ff., 1448 a 1 ff.

[5] Ibid. 1454 b 8.

[6] Ibid. 1449 b 24: *ἔστιν οὖν τραγῳδία μίμησις πράξεως σπουδαίας καὶ τελείας, μέγεθος ἐχούσης, ἡδυσμένῳ λόγῳ, χωρὶς ἑκάστου τῶν εἰδῶν ἐν τοῖς μορίοις, δρώντων καὶ οὐ δι' ἀπαγγελίας, δι' ἐλέου καὶ φόβου περαίνουσα τὴν τῶν τοιούτων παθημάτων κάθαρσιν.*

[7] Die Ansicht Platons von der Tragödie stellt G. Finsler (a. a. O. S. 177) in folgender Formulierung der aristotelischen gegenüber: „Sie bewirkt durch Erregung von Mitleid, Sinnenlust, Zorn und allen Begierden, Schmerzen und Freuden der Seele eine mit Lust verbundene Befriedigung dieser krankhaften Seelenzustände.“ Diese einseitig asketische Beurteilung der Tragödie ist bekanntlich von den Stoikern später wieder aufgenommen worden.

[8] G. Finsler a. a. O. S. 96.

[9] In dieser Uebertragung des Begriffs der *κάθαρσις* aus der medizinischen in die psychologische Sphäre, welche P. Deussen mit Unrecht als roh und des Ar. unwürdig bezeichnet (Gesch. d. griech. Philos. S. 382), ist schon Platon (Tim. 89 a ff.) vorangegangen (G. Finsler a. a. O. S. 101 ff.). — Auf ästhetische Wirkungen ist die medizinische Analogie aller Wahrscheinlichkeit nach erstmals von der attischen Rhetorik angewandt worden (W. Süss, Ethos S. 84 ff.). — Die Zahl der versuchten Erklärungen der *κάθαρσις* ist neuestens durch die nicht uninteressante Abhandlung K. Töpfers (Zeitschr. f. d. österr. Gymn. 62, 1911, S. 960 ff. u.

Für den Verlauf der Handlung fordert Aristoteles Wahrscheinlichkeit und innere Notwendigkeit, nicht historische Treue: denn der Dichter ist nicht Historiker.[1] Weil so die Poesie nicht das Einzelne, Zufällige, sondern das Allgemeine, Typische zum Gegenstand hat, ist sie philosophischer als die Geschichtschreibung.

Wie die Tragödie, so wird auch das Epos — freilich in wesentlich kürzerer Behandlung (c. 23—26) — rehabilitiert. Den Homer nimmt Aristoteles gegen seine Tadler in Schutz, indem er der Kunst das Recht zur Darstellung nicht wirklicher, aber glaubhafter Dinge wahrt und den Dichter gegenüber der namentlich an seiner Götterwelt geübten Kritik[2] als Kind seiner Zeit, der die „gangbare Meinung" wiedergibt, betrachtet wissen will.[3]

Richtig verstanden und gewertet wird also die aristotelische Poetik, die zunächst freilich einen analytisch gewonnenen Kanon für Dichter aufstellen will, nur, wenn man in ihr einen Versuch sieht, die von Platon hinausgewiesene Poesie dem besten Staat als Element der Erziehung zu erhalten.[4]

50. Im Unterschied von der „zweiten" Philosophie, die es mit dem Bewegten zu tun hatte, geht die „erste" Philosophie oder die später so genannte Metaphysik auf das Unbewegte. Und ist die Aufgabe der Philosophie dem aristotelischen Wissensbegriffe gemäß die Erforschung der Ursachen, haben daher die Disziplinen der zweiten Philosophie jede auf ihrem Gebiete die Ursachen und Prinzipien aufgesucht, so muß auch die erste Philosophie auf Ursachen gehen, aber im Unterschiede von der zweiten auf die letzten und höchsten Ursachen und Prinzipien,[5] oder auf die Prinzipien nicht eines bestimmten Seinsgebietes, sondern auf die des Seins überhaupt oder des Seienden als solchen (*ὄν ἁπλῶς ἢ ᾗ ὄν*).[6]

Die erste Philosophie hat es daher einerseits mit den allgemeingültigen logischen Prinzipien zu tun, die dem realistischen Charakter der aristotelischen Logik zufolge zugleich Prinzipien des Seins sind. Hier bemüht sich Aristoteles vor allen Dingen, den Satz vom Widerspruch, der ihm als das gewisseste Prinzip aller Seinserkenntnis gilt,[7] zwar nicht direkt zu beweisen, da das bei dem obersten Prinzip schon rein logisch ausgeschlossen ist,[8] wohl aber indirekt durch den Nachweis, daß ohne seine Anerkennung überhaupt kein vernünftiges Denken und Reden möglich ist.[9]

Neben den logischen Prinzipien, durch deren Behandlung die erste Philosophie des Aristoteles in gewisser Weise zur Erkenntnistheorie wird, hat sie aber auch die letzte Ursache des Seins zu bestimmen, oder das, was in höchstem Sinne Substanz, in vollstem Sinne *οὐσία* ist.[10] Darum wird zunächst die Frage behandelt, was man an den allgemein als Substanzen

---

1057 ff.) um eine weitere vermehrt worden, insofern er die Musik als das eigentliche Vehikel der Katharsis betrachtet. Vgl. auch Ueberweg-Praechter[11] S. 420 A.

[1] Poet. 1451 b 5 ff.

[2] Ibid. 1460 b 35 ff.

[3] Am Schlusse der ganzen Erörterung (1461 b 26 ff.) macht Ar. noch die interessante Bemerkung, daß bloße Lektüre eines Dramas vor einer die Wirkung vergröbernden Aufführung den Vorzug verdieno — ein Urteil, das für sich allein schon die Erklärung Töpfers unmöglich zu machen scheint (vgl. hierzu E. Szanto a. a. O. S. 343 ff.).

[4] G. Finsler a. a. O. S. 214.

[5] Met. 982 b 13: *δεῖ γὰρ ταύτην τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτιῶν εἶναι θεωρητικήν.*

[6] Met. 1025 b 3 ff.

[7] Met. 1005 b 6 ff.

[8] Ibid. 1006 a 5.

[9] Ibid. 1006 a 11 ff.

[10] Ibid. 1003 a 21, 1028 a 2, b 2: *καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ αἰεὶ ζητούμενον καὶ αἰεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν, τοῦτό ἐστι τίς ἡ οὐσία.*

anerkannten sinnlichen Dingen als Usie zu betrachten habe. Ihre Beantwortung beruht auf dem Substanzbegriffe der aristotelischen Philosophie. Nach ihm bedeutet Substanz das, was weder von einem Zugrundeliegenden ausgesagt wird noch in einem solchen existiert,[1] was ferner definierbar[2] ist, für sich zu existieren vermag[3] und endlich den Charakter der Ursächlichkeit besitzt.[4] Daraus folgt, daß an den Einzeldingen nicht der Stoff als Usie bezeichnet werden kann, weil er weder an und für sich erkennbar ist noch auch für sich bestehen kann;[5] aber auch nicht der von ihnen geltende Allgemeinbegriff, weil er einerseits von einem Zugrundeliegenden prädiziert wird und andrerseits als eine qualitative Bestimmung und nicht ein bestimmtes Dieses auch nicht für sich existieren kann.[6] Als Usie der Einzeldinge kann vielmehr nur ihre besondere, unentstandene und unvergängliche ursächliche Naturform, die zugleich volle Aktualität ist, angesehen werden,[7] ihr *ἔσχατον εἶδος*.[8]

Aber auch sie ist noch nicht Usie im höchsten Sinne. Denn wenn auch alle andern Merkmale des Substanzbegriffes auf sie zutreffen, so gilt doch auch von ihr, daß sie nicht für sich existieren kann. Sie existiert nur in dem Dinge, dessen Form sie ist, also stets zusammen mit dem Stoff. Nur im Denken ist sie von ihm zu trennen, besitzt eine nur logische Selbständigkeit.[9] Die Substanz im vollen Sinne aber muß auch reale Selbständigkeit haben. Nur dann also wird es sie geben, wenn es eine auch für sich bestehende Form gibt. Damit erst sieht sich die erste Philosophie des Aristoteles vor ihr eigentliches Problem gestellt.

Die genaue Bestimmung der *οὐσία*, dieses Zentralbegriffs der aristotelischen Philosophie, ist ebenso schwierig wie wichtig. Wenn Platon diesen Begriff im Gegensatz zur *γένεσις* fixiert und ebenso den analogen Gegensatz zwischen *λόγος* und *αἴσθησις* statuiert hatte, so bleibt Ar. diesem Wortgebrauch überall getreu: aber er gibt (objektiv) der *οὐσία* und (damit subjektiv) dem *λόγος* einen ganz anderen Inhalt als jener. Dem *χωρισμὸς* gegenüber behauptet er auf das hartnäckigste, daß nur den Einzelwesen volle Realität zukomme.[10] Die Gattungsbegriffe (*εἴδη* und *γένη* — Arten und Gattungen) sind immer nur Eigenschaften der Dinge, welche mehreren Dingen gemeinsam sind, nur an ihnen wirklich sein können und von ihnen ausgesagt werden.[11] Sie subsistieren nicht *παρὰ τὰ πολλά* (neben der Vielheit der Einzeldinge), sondern *κατὰ πολλῶν* (in ihr).[12] Dieses Moment der Lehre des Ar. hat in der Schrift *περὶ κατηγοριῶν* in ihrer vorliegenden Gestalt den Ausdruck gefunden,[13] daß die Einzeldinge als *πρῶται οὐσίαι* bezeichnet werden, neben denen die *γένη* nur abgeleitetcrweise, d. h. *δεύτεραι οὐσίαι* genannt werden dürften. In der Schrift *περὶ ἑρμηνείας* werden sogar nur die *ἄνευ δυνάμεως ἐνέργειαι*, also die selbständig existierenden stofflosen Formen *πρῶται οὐσίαι* genannt. Und das ist in der Tat die eigentliche Meinung des Ar. In vollem Sinne Substanz sind für ihn nur die stofflosen Götter.[14] Von irgendeinem wirklichen Widerspruch,[15] wie ihn besonders D. Neumark, Geschichte der jüdischen Philosophie des Mittelalters (Berl. 1907/10) I S. 295 ff. behauptet, kann gar keine Rede sein, so wenig wir auch wegen des Fehlens der endgültigen Bearbeitung des positiven Teils der Metaphysik über alles orientiert sind. — Gegen

---

[1] Cat. 2 a 11: *οὐσία δέ ἐστιν ἡ κυριώτατά τε καὶ πρώτως καὶ μάλιστα λεγομένη ἣ μήτε καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται μήτ' ἐν ὑποκειμένῳ τινί ἐστιν.* Vgl. met. 1017 b 13.

[2] Met. 1042 a 17, vgl. 1027 b 21.

[3] Ibid. 1029 a 27.

[4] Ibid. 1041 a 9, b 7, da an. 415 b 12.

[5] Met. 1036 a 8, 1029 a 27.

[6] Ibid. 1038 b 8 ff.

[7] Ibid. 1038 b 10, 1041 b 30, 1050 b 2,

[8] De part. an. 644 a 23, vgl. met. 1038 b 10, 1071 a 14.

[9] Phys. 193 b 4: *εἶδος οὐ χωριστὸν ὂν ἀλλ' ἢ κατὰ τὸν λόγον.* Vgl. met. 1042 a 29, 1025 b 27.

[10] Met. 1003 a 9.

[11] Met. 1038 b 8. Anal. post. 73 b 26.

[12] Anal. post. 77 a 5.

[13] Cat. 2 a 11. Vgl. Met. 1017 b 10.

[14] Vgl. met. 1074 b 9.

[15] Met. 1032 b 1. Der Widerspruch zwischen dieser Stelle und der oben zitierten in den „Kategorien" ist nur terminologisch. Vgl. A. Goedeckemeyer, Die Glied. d. ar. Phil. 107.

Neumark wendet sich Is. Husik, A recent view of Matter and Form in Aristotle (Arch. 23, 1910, S. 477 ff.); des ersteren Entgegnung s. ebd. 24, 1911, S. 271 ff.

Der Einblick in die aristotelische Metaphysik ist deshalb schwierig, weil der Hauptteil des erhaltenen Werkes nur vorbereitenden Charakter trägt, und die eigentliche Metaphysik in ihrem positiven Teile allein in dem einer älteren Bearbeitung angehörenden zwölften Buche vorhanden ist. Es ist ganz irrig, zu glauben, daß die Erörterungen über die *οὐσίαι αἰσθηταί* oder deren *εἶδος* in den Augen des Ar. metaphysischen Charakter trügen. Sie dienen lediglich der Vorbereitung der ersten Philosophie,[1] deren Gegenstand allein die unbewegte Substanz ist.[2]

Die Lösung des metaphysischen Problems findet Aristoteles im Anschluß an seine naturphilosophischen Spekulationen, die ihn zu der Annahme einer ewigen Bewegung geführt hatten. Da jede Bewegung in der Welt ihre (relative) *ἀρχή* in der bewegenden Form hat, diese aber wegen ihrer Verbindung mit dem Stoff selbst wieder ein Bewegtes ist, so würde die Reihe der Ursachen keinen Abschluß finden,[3] wenn nicht als absolute *ἀρχή* aller Bewegung die reine, keiner bloßen Möglichkeit und deshalb auch keiner Bewegung teilhaftige Form, die Gottheit, bestände. Sie ist, selbst unbewegt, die Ursache aller Bewegung: das *πρῶτον κινοῦν*.[4] Ewig wie die Bewegung selbst,[5] einheitlich und einzig wie der Zusammenhang des ganzen Weltsystems,[6] unveränderlich,[7] ruft sie die ganzen Bewegungen des Weltalls nicht durch eigene Tätigkeit — denn das wäre eine Bewegung, der sie als stofflos nicht teilhaftig sein kann[8] —, sondern dadurch hervor, daß alle Dinge nach ihr hinstreben und die in ihr ewig realisierte Form *κατὰ τὸ δυνατὸν* zu verwirklichen bemüht sind. Als Objekt der Sehnsucht ist sie Ursache aller Bewegung: *κινεῖ ὡς ἐρώμενον*.[9]

Das Wesen der Gottheit ist Immaterialität,[10] völlige Unkörperlichkeit, reine Geistigkeit: *νοῦς*. Sie ist das Denken, welches nichts anderes zu seinem Inhalte (seinem Stoff) hat als sich selbst, *νόησις νοήσεως*,[11] und diese Selbstanschauung (*θεωρία*) ist ihr ewiges, seliges Leben.[12] Gott will nichts, Gott tut nichts:[13] er ist das auf sich selbst, als das höchste Objekt, bezogene Denken, das volle Sein, das das Ziel alles Werdens bildet.

In dem Begriffe der Gottheit als des absoluten Geistes, der, selbst unbewegt, das Universum bewegt, gipfelt die Weltanschauung des Ar. derartig, daß er seine Prinzipienwissenschaft selbst als Theologie bezeichnete.[14] Dabei liegt die Sache übrigens nicht so, daß Ar. nur eine einzige Gottheit anerkannt hätte. Dieselbe Ueberlegung, die ihn für die ewige Bewegung des Fixsternhimmels einen unbewegten Beweger annehmen läßt, bestimmt ihn dazu, das Gleiche für die Bewegungssphären der Planeten zu tun.[15] Die Einheit der Welt hält er aber unter diesen Umständen durch den Gedanken aufrecht, daß alle diese Prinzipien dem unbewegten Beweger der Fixsternsphäre untergeordnet sind, der damit als das erste und höchste Prinzip der ganzen Welt erscheint,[16] dem die andern gewissermaßen als mittelbare Ursachen zur Seite stehen.[17] Für diese Gotteslehre des Ar. sind die Grundgedanken Platons von ausschlaggebender Bedeutung gewesen. Denn auf die Gottheit allein konzentriert das aristotelische System alle die Prädikate, welche Platon den Ideen zugeschrieben hatte.

---

[1] Met. 1037 a 13: *τούτου γὰρ χάριν καὶ περὶ τῶν αἰσθητῶν οὐσιῶν πειρώμεθα διορίζειν, ἐπεὶ τρόπον τινὰ τῆς φυσικῆς καὶ δευτέρας φιλοσοφίας ἔργον ἡ περὶ τὰς αἰσθητὰς οὐσίας θεωρία.* Vgl. 1041 a 8, 1069 a 36.

[2] Ibid. 1026 a 27, vgl. 1069 a 30, 1071 b 1.

[3] Met. 1071 b 6, vgl. 994 a 19; 1050 b 4.

[4] Ibid. 1012 b 31.

[5] Phys. 258 b 10.

[6] Met. 1074 a 36.

[7] Ibid. 1073 a 11: *ἀναλλοίωτος* und *ἀπαθής*.

[8] Met. 1072 b 7, vgl. eth. nic. 1178 b 17.

[9] Met. 1072 a 26.

[10] Ibid. 1073 a 4: *κεχωριομένη τῶν αἰσθητῶν*, vgl. 1044 b 27.

[11] Met. 1074 b 34.

[12] Met. 1072 b 24.

[13] Eth. nik. 1178 b 8. De coelo 292 b 4.

[14] Met. 1026 a 28.

[15] Ibid. XII 8. — Mit diesen Untergöttern schuf Ar. Raum für eine spätere Dämonologie.

[16] Dieser monistischen Tendenz gibt er dem Speusippos gegenüber Ausdruck durch das homerische Zitat: *οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη· εἷς κοίρανος ἔστω* (Met. 1076 a 4).

[17] Vgl. Brentano, Aristoteles S. 120.

Doch ist die Art, wie der Stagirit das Verhältnis der Gottheit zur Welt bestimmt, die genaue Umkehrung der platonischen Auffassung: an die Stelle des Schöpfergottes tritt der Gott als Ziel, an die Stelle der Kausalität die Finalität.

Die Selbstgenügsamkeit des aristotelischen Gottes, zu dessen absoluter Vollkommenheit es gehört, nichts zu bedürfen,[1] und dessen Tätigkeit, auf sich selbst und auf nichts anderes gerichtet, kein Tun und Schaffen sein kann, hat dem späteren religiösen Bedürfnis nicht genügt. Im Zusammenhange des Systems aber ist dieser Begriff der durchaus korrekte Schlußstein, und zugleich ist diese Lehre ein beredtes Zeugnis für den rein theoretischen Charakter des aristotelischen Geistes.

Jul. Simon, De deo Aristotelis (Par. 1839) und Études sur la théodicée de Platon et d'Aristote (ib. 1840). — A. L. Kym, Die Gotteslehre des Aristoteles und das Christentum (Zür. 1862). — L. F. Goetz, Der aristotelische Gottesbegriff, mit Bezug auf die christliche Gottesidee (Lpz. 1871). — Conr. Elser, Die Lehre des Ar. über das Wirken Gottes (Münst. 1893). — A. Boehm, Die Gottesidee bei Ar., Diss. Straub. 1915.

So stellt sich die aristotelische Philosophie als ein Entwicklungssystem dar, von dessen einzelnen Stufen zwar nicht die höheren aus den niederen hervorgehen, die aber doch dadurch, daß sie das die ganze Welt bewegende Streben nach dem Sein in zunehmender Vollkommenheit zum Ausdruck bringen, eine aufsteigende Stufenreihe bilden, die in der Gottheit als dem absoluten Sein ihren Abschluß findet.[2]

Den Gegenpol des ersten Bewegers bildet dabei die Materie als die ungewordene und unvergängliche Grundlage (*ὑποκείμενον*) aller Dinge,[3] die allerdings im Gegensatz zu Gott als die bloße Möglichkeit niemals für sich, sondern immer nur im geformten Zustande existiert, und zwischen beiden entfaltet sich die ganze Mannigfaltigkeit der Welt der Bewegung oder der Natur. So statuiert auch die aristotelische Philosophie, ähnlich wie die platonische, verschiedene Stufen und Arten der Realität: als die niedrigste die Materie — deren positiven Charakter Ar. durch die Verwerfung des demokritisch-platonischen Terminus *μὴ ὄν* anerkennt und die er nur, sofern sie in abstracto als aller Form bar gedacht wird, *στέρησις* genannt haben will —, als die höchste die in sich fertige, veränderungslose Form, der Idee oder *αἰτία* Platons entsprechend, dazwischen das ganze Stufenreich der Dinge, in denen und zwischen denen die Bewegung von den niederen zu den höheren Stufen der Wirklichkeit hinüberführt. Und diesen verschiedenen Stufen des Seins entsprechen auch bei Ar. verschiedene Stufen der Erkenntnis. Die Materie als das *ἄμορφον*, *ἄπειρον* und *ἀόριστον* ist auch das *ἀειδὲς* und das *ἄγνωστον*,[4] die Gottheit ist, da alles Wissen auf das *εἶδος* und die *οὐσία* gerichtet, Gott aber reine Form und erstes Wesen ist, der Gegenstand der höchsten und vollkommensten Erkenntnis; die werdenden Dinge aber müssen begriffen werden, indem ihr *εἶδος* aus der *ὕλη* heraus entwickelt wird.

4. Die pyrrhonische Skepsis, Epikuros und die Stoa.

51. Als in der Philosophie des Aristoteles das Wesen des Griechentums seinen begrifflichen Ausdruck gefunden hatte, stand dieses bereits auf der

[1] Er ist *αὐτάρκης*: Met. 1091 b 16.

[2] Vgl. met. 1090 b 19: *οὐκ ἔοικε δ' ἡ φύσις ἐπεισιώδης οὖσα ἐκ τῶν φαινομένων ὥσπερ μοχθηρὰ τραγῳδία.*

[3] Phys. 192 a 28, vgl. met. 1042 a 32, 1043 b 14. — Mit Recht bemerkt übrigens H. Siebeck (a. a. O. S. 46), daß Ar. dem Gedanken von der „Sehnsucht der Materie nach der Gottheit" keine nähere Klarlegung gegeben habe, wohl in dem richtigen Gefühl, sich damit allzusehr einer pantheistischen Auffassung zu nähern. Auch Fr. Brentano erklärt, Ar. habe der Materie nicht im Ernste eine solche Sehnsucht beilegen wollen, da sie ja Gott nicht zu denken vermöge, und faßt diese *ὄρεξις* nur als einen metaphorischen Ausdruck für die tatsächliche Einwirkung Gottes (Aristoteles S. 93 ff.: „Statt zu sagen, der Schütze, der einen Pfeil abschoß, habe das Streben gehabt, die Scheibe zu treffen, sagen wir, der von ihm abgeschossene Pfeil strebe nach diesem Ziel und gehe darauf aus, die Scheibe zu treffen etc."). Doch dürfte dieser Versuch, den Ar. von einem Widerspruch oder einer Unklarheit freizusprechen, kaum Anklang finden, wie überhaupt die ganze idealisierende Auffassung Brentanos dem von „pantheistischen Zügen durchsetzten Monotheismus" des Ar. (Th. Gomperz III S. 164) so wenig gerecht wird wie die Deutung des aristotelischen Gottes als Weltseele bei Charles Werner, Aristote et l'idéalisme platonicien. — Ganz richtig führt Hans Meyer (Der Entwicklungsgedanke bei Ar.) den Gedanken der Sehnsucht der Materie auf den Einfluß Platons zurück.

[4] Phys. 207 a 25; de coelo 306 b 17; met. 1036 a 8.

Schwelle des politischen Unterganges: sie war das Vermächtnis des sterbenden Griechentums an alle folgenden Geschlechter der Menschheit.

Schon seit dem Ausgange des peloponnesischen Krieges, der die Lebenskraft des Zentrums der griechischen Kultur, Athens, für immer brach, war der Einfluß der persischen Macht in der Politik der hellenischen Staaten maßgebend geworden, und aus dieser traurigen Lage wurden sie nur durch die Unterwerfung unter das makedonische Reich befreit. Ebenso aber schwankte in der Folgezeit Griechenland, von vereinzelten erfolglosen Regungen zur Selbständigkeit abgesehen, zwischen den Geschicken der hellenistischen Reiche, insbesondere Makedoniens hin und her, bis es schließlich durch seine Einverleibung in das römische Weltreich seine politische Selbständigkeit vollständig verlor, um nur hie und da einen kümmerlichen Schein davon zu retten.

Allein gerade durch seinen politischen Untergang erfüllte das Griechentum im höheren Sinne seine Kulturaufgabe. Der königliche Zögling des universellsten griechischen Philosophen hatte mit dem Siege seiner Waffen auch den griechischen Geist in die weiten Länder des Ostens getragen, und in der ungeheueren Völkermischung, welche durch seinen Eroberungszug eingeleitet und durch die wechselnden Kämpfe seiner Nachfolger befördert wurde, ist die griechische Bildung zum Gemeingut der antiken Welt, schließlich zur herrschenden Geistesmacht im Römerreich und zu einem unverlierbaren Besitztum der Menschheit geworden.

Auf die schöpferische Periode der griechischen Philosophie folgen deshalb Jahrhunderte der Verarbeitung und Aneignung, der Anpassung und Umschmelzung. Der Zeit nach viel ausgedehnter, ist dieser zweite Abschnitt der Geschichte des antiken Denkens an spekulativem Gehalt entschieden ärmer. Die wichtigsten begrifflichen Grundformen für die Auffassung und Beurteilung der Wirklichkeit hatte die griechische Wissenschaft in jugendlicher Genialität erzeugt, und so wertvolle Neubildungen auch diese hellenistische und nachklassische Zeit hervorgebracht hat, so waren es doch im ganzen nur, allerdings unter neuen und eigenartigen Gesichtspunkten erfolgende, Weiterbildungen früherer Richtungen oder Gruppierungen überkommener Gedanken. Eine Ausnahme macht einzig und allein die Skepsis, die allerdings auch nicht ohne jeden Einfluß älterer Gedanken entstanden ist, aber doch durch die Hervorkehrung des erkenntnistheoretischen Problems etwas Neues bietet und darum für die Entwicklung der nacharistotelischen Philosophie auch von fundamentaler Bedeutung geworden ist.

Einzelne dieser Neubildungen, so die spekulativ bedeutendste des Neuplatonismus, wollen selbst nichts anderes sein als eine Erneuerung früherer Systeme; auch die Stoa gab sich, namentlich in ihren späteren Vertretern, in der Hauptsache als eine Fortsetzung der Sokratik. Nur Epikuros, obwohl gerade er die beiden Hauptgrundlagen seiner Lehre, den Hedonismus und den Atomismus, in verhältnismäßig wenig veränderter Gestalt aufgenommen und kombiniert hat, war so eitel, seinen Zusammenhang mit den Vorgängern geflissentlich zu ignorieren.

Die stärkste Eigenart und die universellste Ausbildung unter den metaphysischen Systemen zeigt zweifellos die stoische Philosophie, deren Wertschätzung in jüngster Zeit erheblich zugenommen hat, so daß einer der ersten Forscher auf diesem Gebiet sie sogar „die letzte große selbständige Systembildung der Antike“ nennt, die an historischer Bedeutung für die antike Kultur der platonischen und aristotelischen noch gleichkomme.[1] Gleichwohl ist es nicht die

[1] H. v. Arnim, Die europäische Philosophie des Altertums, S. 249.

Menge oder Tiefe neuer philosophischer Gedanken, was ihr diese Bedeutung verleiht, sondern der einheitliche Geist, der ausgeprägt persönliche und innerliche Charakter, der sich durch das ganze System hindurchzieht.

Mit dem relativen Mangel an Originalität hängt es zusammen, daß in der nacharistotelischen Philosophie die großen Schulverbände stärker hervortreten als bisher. Zwar lassen sich auch hier, wenn auch zum Teil ohne völlige Sicherheit, individuelle Nüancen in der Ausbildung der einzelnen Lehren erkennen und unterscheiden, aber an Wert und Bedeutung stehen sie doch hinter den großen allgemeinen Gegensätzen der Schulsysteme zurück: und diese Gegensätze kulminieren in dem Streit zwischen Dogmatismus und Skeptizismus und dem Versuch, zwischen beiden eine Versöhnung herzustellen, der nach und nach zu einem Zurückstellen der rein theoretischen Fragen und zu immer stärkerer Betonung der für das Leben wichtigen Probleme führt.

Daher bietet die nacharistotelische Philosophie die eigentümliche Erscheinung, daß — ähnlich wie bei den großen vorsokratischen Systemen die theoretischen — so nun die praktischen Überzeugungen in den Vordergrund treten. Die eigentlich theoretische Tätigkeit dagegen wendet sich Spezialuntersuchungen zu und findet teils in der Naturforschung, teils in der Geschichte (insbesondere der Literaturgeschichte) neutrale Gebiete, auf denen mit einer gewissen Gemeinsamkeit der Grundauffassungen und der Methoden die Vertreter der verschiedenen Schulen miteinander wetteifern. Die Gelehrsamkeit verdrängt den spekulativen Sinn: die Spezialwissenschaften sind selbständig geworden.

Der Anfang dieser Arbeitsteilung der Wissenschaften findet sich schon in der abderitischen, der platonischen und besonders der aristotelischen Schule: in der hellenistischen Zeit aber nimmt sie im selben Maße zu, in welchem es an großen, bestimmenden Persönlichkeiten und an organisatorischen Grundgedanken fehlt. Dabei bleibt dieser Massenbetrieb der geteilten Disziplinen nicht auf Athen oder Griechenland beschränkt: Rhodos, Alexandreia, Pergamon, Antiocheia, Tarsos etc. werden wissenschaftliche Mittelpunkte, an denen die gelehrte Arbeit, mit den Hilfsmitteln großer Bibliotheken und Sammlungen, eine systematische Förderung findet: später tritt Rom, schließlich auch Byzanz in den Mitbewerb.

Daß nun aber das Interesse der Schulen sich aus dem theoretischen auf das praktische Gebiet hinüberzog, hing nicht nur mit innerphilosophischen Momenten, sondern auch mit den veränderten Zeitverhältnissen zusammen, durch welche auch an die Philosophie andere Anforderungen gestellt wurden. Je mehr in der allgemeinen Mischung der Völker und der Völkergeschicke das nationale Leben und Interesse unterging, um so mehr zog sich aus dem Wechsel des äußeren Weltlaufs das Individuum auf sich selbst zurück und suchte aus dem großen Strudel möglichst viel innere Sicherheit und wandelloses Glück in die Stille des Einzeldaseins zu retten. Und dies ist es nun, was man in der hellenistischen Zeit von der Philosophie erwartet: sie soll die Führerin des Lebens werden, sie soll das Individuum lehren, wie es sich von der Welt frei macht und unabhängig auf sich selbst stellt. Der bestimmende Gesichtspunkt der Philosophie wird derjenige der Lebensweisheit.

Ansätze zu dieser Wendung bot schon das griechische Aufklärungszeitalter bei Sokrates, besonders aber in den kynischen und kyrenaischen Lehren, welche die atomistische Zerstückelnng der giechischen Gesellschaft zum prinzipiellen Ausdruck brachten (vgl. §§ 36 f.): demgegenüber hatten die großen Systeme der griechischen Wissenschaft der Ethik eine wesent

lich politische Tendenz gegeben. Das gilt namentlich für Platon, während sich bei Ar. schon eine gewisse Neigung, den Weisen von der Politik zu lösen, geltend macht. Die nacharistotelische Philosophie[1] schlug, selbst in der akademischen Schule, sogleich die Bahnen der Individualethik ein, suchte also vor allem das persönliche Glücksbedürfnis zu befriedigen und dem Einzelleben sein Recht werden zu lassen. Doch sind die Gegensätze, welche sie dabei entwickelt, im Grund genommen nur Verfeinerungen und bereicherte Ausgestaltungen der einfachen Typen, welche die Blüte des griechischen Lebens horvorgebracht hatte.

A. Schmekel, Die hellen.-röm. Ph. in E. v. Aster, Große Denker 209 ff. — P. Wendland, Die hellen.-röm. Kultur in ihr. Beziehungen zu Jud. u. Christent. (Handb. z. neuen Test. I 2, Tüb. 1907. 2. u. 3. Aufl. 1912). — J. Kaerst, Gesch. d. hellenist. Zeitalters II 1: Das Wesen des Hellen. (Lpz. u. Berl. 1909). — M. Pohlenz, Die hellenist. Poesie u. d. Phil. (*Χάριτες* Leo, Berl. 1911, S. 76 ff.). — R. Glaser, Griech. Eth. auf röm. Boden (Pr. Bensheim 1914). — E. Neustadt, Die rel.-phil. Bewegung des Hellen. u. der Kaiserzeit (Lpz. 1914).

52. Dadurch, daß Aristoteles nicht in die Nachfolge Platons eintrat, sondern eine eigene Schule eröffnete, war der Akademie eine starke Konkurrenz erwachsen, die sie bald überflügelte, weil in ihr der nüchternwissenschaftliche Geist des Meisters fortlebte, während die Schüler Platons in eine abstruse Metaphysik hineingeraten waren. Doch nahm die Entwicklung der peripatetischen Schule einen ähnlichen Verlauf wie diejenige der Akademie (vgl. § 44). Zwar hatte sie anfangs einen bedeutenden Mittelpunkt in des Stifters langjährigem Freunde und Mitarbeiter Theophrastos, der die Arbeitstätigkeit der Mitglieder zasammenzuhalten, die Ausführung des Systems der Wissenschaften treu im Geiste des Meisters zu fördern und durch den Glanz seiner Vorträge dem Lyzeum eine hochgeachtete Stellung in dem geistigen Leben Athens zu erhalten wußte. Allein, wie schon in seinen Umformungen und Ergänzungen der aristotelischen Lehre, die er in der Hauptsache festhielt, so überwiegt noch mehr bei der großen Menge seiner Genossen das empiristische über das philosophische Interesse, und mehr und mehr wird in der Schule die Tendenz der Spezialisierung der wissenschaftlichen Arbeit maßgebend. So förderte Theophrast hauptsächlich die Botanik, Aristoxenos die Theorie der Musik, Dikaiarchos die historischen Disziplinen. Die letzteren scheinen in der wissenschaftlichen Tätigkeit des Lyzeums den breitesten Raum eingenommen zu haben: namentlich literarhistorische und wissenschaftsgeschichtliche Arbeiten werden aus dieser und den nächsten Generationen der peripatetischen Schule in solchen Mengen angeführt, daß diese als der eigentliche Herd jenes sehr gelehrten, aber wenig schöpferischen Treibens zu bezeichnen ist.

Auch die ethischen Fragen werden bei allen diesen Männern, insbesondere aber auch bei Eudemos mehr von der empirischen Seite uud mit Rücksicht auf die populäre Moral behandelt, andrerseits aber einem theologischen Interesse unterstellt, auf welches sich das metaphysische Bedürfnis konzentriert zu haben scheint. Dabei waltet bei Eudemos, wohl nicht ohne Einfluß platonischer und pythagoreischer Elemente, die Neigung vor, die Transzendenz des göttlichen Wesens und in ähnlicher Weise auch die spekulative Psychologie des Aristoteles mit ihrer Transzendenz (*χωρισμός*) der Vernunft aufrecht zu halten. Diesen Versuchen aber läuft, schon bei Theophrast beginnend, eine andere Tendenz zuwider, welche in meta-

[1] Für die Entwicklung der Spezialwissenschaften seit Ar. sind die entsprechenden Teile dieses Handbuches zu vergleichen.

physischer wie in psychologischer Hinsicht das Prinzip der Immanenz konsequenter durchführt und in dem „Physiker" Straton, der (287→269) als Schulhaupt dem Theophrast folgte, zu durchgängig pantheistischen und naturalistischen Vorstellungen hindrängt.

Indem dieser den Begriff der reinen Form für entbehrlich und für ebenso unmöglich erklärte wie denjenigen des bloßen Stoffs, beseitigte er sowohl den göttlichen als auch den menschlichen Nus. Er erklärte daher das ganze Weltsystem und alles einzelne Geschehen nach dem Prinzip der mechanischen Naturnotwendigkeit nur aus der Schwere und der Bewegung[1] der von ihm als *ποιότητες* bezeichneten Urkörper. Die als *πνεῦμα* aufgefaßte Seele betrachtete er als einheitliche Vernunftkraft (*ἡγεμονικόν*), welche die Sinne zu ihren Organen habe, so daß schon die Tätigkeit der letzteren niemals ohne Denken sich vollziehe, andrerseits aber auch alles Denken durch die Wahrnehmung bedingt und auf einen anschaulich gegebenen Inhalt beschränkt sei. Von ihrer Präexistenz und Unsterblichkeit wollte er bei dieser Auffassung nichts wissen.

Der Stratonismus erscheint somit im ganzen als ein Sieg des demokritischen Moments in der aristotelischen Lehre, nähert sich aber zugleich mit seiner monistischen Tendenz stark der stoischen Philosophie.

H. Meurer, Peripateticorum philos. moralis (Weim. 1859). — G. V. Lyng, Die peripatetische Schule (Philos. Studien, Christiania 1878, S. 1 ff.). — H. Siebeck, Die Umbildung der peripatetischen Naturphilosophie in die der Stoiker (Unters. z. Philos. d. Griech., 1888, S. 181 ff.) — Ueber die gelehrte, insb. die biographische Tätigkeit innerhalb des Peripatos handelt sehr eingehend Fr. Leo, Die grieh.-römische Biographie (Lpz. 1901).

Theophrastos von Eresos auf Lesbos war etwa zwölf Jahre jünger als Aristoteles, mit dem er wahrscheinlich noch in der Akademie bekannt wurde und zeitlebens befreundet blieb.[2] Er teilte den Aufenthalt des Freundes nach dessen Verabschiedung vom makedonischen Hofe und stand ihm treu in der Leitung des Lyzeums zur Seite, die er nach dessen Tod selbst übernahm und bis 287 mit größtem Erfolge führte. Ein Versuch, die philosophischen Schulen aus Athen zu vertreiben (im Jahr 306), scheint wesentlich an seinem Ansehen gescheitert zu sein.[3] Von seinen zahlreichen, bei Diog. L. aufgeführten Schriften (ed. J. G. Schneider, Lpz. 1818—21, und F. Wimmer, Lpz., bezw. Par. 1862—66) sind die beiden botanischen Werke *περὶ φυτῶν ἱστορίας* und *περὶ φυτῶν αἰτιῶν* (um so wichtiger, als das Pflanzenbuch des Ar. verloren ist) und neben einigen kleineren Abhandlungen (*περὶ λίθων; περὶ πυρός*, neu hgg. von A. Gercke, Progr. Greifsw. 1896) Fragmente der Metaphysik (ed. H. Usener, Bonner Index lect. 1890/91) und der *Φυσικῶν δόξαι*, der Grundlage aller späteren Doxographie (H. Diels, Dox. gr. p. 91 ff., 475 ff.), erhalten. Dazu kommt noch das interessante Büchlein (*Ἠθικοί*) *χαρακτῆρες*, 30 kurze Schilderungen moralischer Schwächen oder Eigentümlichkeiten, welche, mehr nach der Bühne als nach dem Leben entworfen, eine feine psychologische Beobachtung und echt attische, humorvolle Eleganz bekunden[4] (Ausgabe — mit Erklärung und Uebersetzung — von der philol. Gesellschaft zu Lpz. 1897, und neuerdings von H. Diels, Oxf. 1909), sowie meteor. Fragm., arab. u. deutsch von G. Bergsträsser (Sitzgsber. der Heid. Ak. 1918, Abh. 9). — H. Usener, Analecta Theophrastea (Diss. Bonn 1858). Ders. im RhM. 16, 1859, S. 259 ff. u. 470 ff. — H. Diels, Theophrastea (Progr. Berl. 1883). — J. Bernays, Th.s Schrift über Frömmigkeit etc. (Berl. 1866). — Th. Gomperz, Ueber die Charaktere Th.s (Wien. AkSb. 1888). — Hans Poppelreuter, Zur Psychologie des Ar., Theophr., Straton (s. oben S. 193). — E. Norden, Ueber den Streit des Th. und Zeno bei Philo *περὶ ἀφθαρσίας κόσμου*

[1] Cic. ac. II 38, 121: *quidquid sit aut fiat naturalibus fieri . . . docet ponderibus et motibus.*

[2] Diog. L. V 36 ff.

[3] Franz Al. Hoffmann, De lege contra philosophos, imprimis Theophrastum, auctore Sophocle . . . lata (Karlsr. 1842). — G. F. Unger, Das Sophistengesetz des Demetrius Phalereus (Jahrbb. f. Philol. 1887, S. 755 ff.).

[4] Die auch von Windelband geteilte Ansicht, wonach die „Charaktere" nur ein Auszug aus größeren Werken des Th. wären, ist neuerdings ziemlich allgemein aufgegeben, wogegen das Proömium und manches Einzelne als spätere Zutat erkannt ist. — Sehr eingehend und sympathisch handelt über Th. überhaupt, besonders aber über seine „Charaktere" Th. Gomperz (III S. 360 ff.).

(Beitr. z. Gesch. d. gr. Philos., JbbfklPh., Suppl.Bd. 19, 1892). — H. Bretzl, Botan. Forschungen des Alexanderzuges (Lpz. 1903). — Weitere Literatur über die verschiedenen Seiten seiner Schriftstellerei s. bei Ueberweg-Praechter[11] S. 145* ff. — Die Schrift περὶ λέξεως hat H. Rabe (Diss. Bonn 1890) und neuestens Aug. Mayer (Lpz. 1910) zu rekonstruieren versucht.

Im allgemeinen vertritt Theophrastos in allen wichtigen Hauptlehren den Standpunkt des Ar., wenn er es auch nicht an selbständiger und fruchtbarer Kritik im einzelnen fehlen ließ. So scheint er an der Vorstellung, daß der νοῦς von außen in den Menschen hineingelange, Anstoß genommen und überhaupt die bei Straton dann voll zum Ausdruck kommende naturalistische Reaktion gegen die spiritualistische Auffassung seines Meisters wenigstens einigermaßen angebahnt zu haben. Auch in der Logik hat er manche Verbesserungen angebracht, speziell betr. die hypothetischen Schlüsse und die von ihm im subjektiven Sinne gefaßte Modalität der Urteile. In der Politik ergänzte er die Verfassungssammlung des Ar. durch eine Sammlung der Gesetze der verschiedenen Völker. Seine hervorragendste Bedeutung liegt aber doch auf dem Gebiet der beschreibenden Naturwissenschaft, speziell der Botanik, in welcher er in mannigfacher Hinsicht bahnbrechend gewirkt hat.[1]

Weniger selbständig dem Meister gegenüber, den er übrigens am besten von allen erfaßt haben soll, aber wissenschaftlich ebenfalls bedeutend erscheint Eudemos von Rhodos; der ein großes enzyklopädisches Wissen besaß und über Geschichte der Geometrie, der Arithmetik, der Astronomie umfangreiche, später viel benutzte Werke schrieb. Seine von Platon abhängige theologische Neigung kommt teilweise auch in seiner Bearbeitung der aristotelischen Ethik (s. oben S. 174) zutage, in der er die besonders gute ethische Beschaffenheit mancher Menschen (εὐφυεῖς) auf Gott zurückführt,[2] und das letzte Ziel alles Erkennens in der Betrachtung Gottes sieht,[3] seine Abweichung von ihren politischen Grundgedanken zeigt sich in der Einschiebung der Oekonomik zwischen Ethik und Politik. — A. Th. H. Fritzsche, De Eudemi Rhodii vita et scriptis (Regensb. 1851) mit Ausgabe der Ethik. — Fragmenta quae supersunt ed. L. Spengel (Berl., 2. Aufl., 1870).

Aristoxenos von Tarent war durch die pythagoreische Lehre angeregt, der er z. B. auch auf psychologischem und ethischem Gebiete folgte; er ist darum auch besonders als Theoretiker und Historiker der Musik tätig gewesen, suchte aber dank der aristotelischen Schulung im Gegensatz zu den Spekulationen der Pythagoreer von den Tatsachen auszugehen. Von seinen musikalischen Schriften sind zwei, aber unvollständig, bezw. nicht in der ursprünglichen Form erhalten, nämlich 3 Bücher der ἁρμονικὰ στοιχεῖα (ed. P. Marquard, Berl. 1868; H. S. Macran, Oxf. 1903) und einige Bruchstücke der ῥυθμικὰ στοιχεῖα (gr. u. deutsch hgg. von H. Feussner, Hanau 1840. — Eléments harmoniques d'Aristoxène . . . par Ch. E. Ruelle (Par. 1871). — R. Westphal, A. von Tarent, Melik und Rhythmik etc., Bd. 1. 2 (Lpz. 1883/93). — L. Laloy, A. de T. et la musique de l'antiquité (Par. 1904). — Ueber die neuen Papyrusfragmente s. Christ-Schmid II 1 S. 52. — Die sonstigen Fragmente des A., wie diejenigen der historischen Werke der Peripatetiker überhaupt s. bei C. Müller, FHG II 269 ff.

Wie Aristoxenos, so weicht auch Dikaiarchos von Messene bewußt von Aristoteles ab, indem er die Unsterblichkeit der Seele energisch bestritt, in ihr nur eine Harmonie des Leibes sehen wollte und vor allem in ausgesprochenem Gegensatz zu jenem das praktische Leben vor dem theoretischen, das politische vor dem philosophischen bevorzugte, was freilich dem Historiker und Staatstheoretiker nahe lag. Aus seinen zahlreichen Werken zur politischen und literarischen Geschichte, worunter der Βίος Ἑλλάδος, der erste Versuch einer selbständigen Kulturgeschichte, das bedeutendste war, sowie von seinem Τριπολιτικός, der sein Staatsideal enthielt, ist nur weniges erhalten. — F. Osann, Beitr. zur griech. u. röm. LitGgesch. II (Kass. 1839). Die Fragmentsammlung von M. Fuhr (Darmst. 1841) ist veraltet.

Philosophisch am originellsten tritt Straton von Lampsakos hervor, der den Beinamen des Physikers führt und dadurch in der Tat hinsichtlich seiner Selbständigkeit dem Aristoteles gegenüber richtig bezeichnet wird. Was von dem platonischen Immaterialismus bei Aristoteles erhalten geblieben war, die reine Geistigkeit Gottes und der übersinnliche Ursprung und Charakter der menschlichen Vernunft, wird hier über Bord geworfen. Wenn damit der Schlußstein der aristotelischen Theologie beseitigt war, so bekämpfte andrerseits Straton auch den demokritischen Atomismus dadurch, daß er die Atome durch ποιότητες (vielleicht: körperlich gedachte Eigenschaften wie die Stoa) ersetzte. Damit vollzog sich in der peripatetischen Schule dieselbe Erneuerung altionischer Vorstellungsweisen, welche gleichzeitig in der stoischen Physik zur Erscheinung kam, ein für die Epigonenzeit charakteristisches Zurückbiegen.[4]

---

[1] Vgl. — abgesehen von den Spezialwerken von K. Sprengel und E. Meyer — namentlich wieder die Darstellung bei Th. Gomperz III S. 368 ff.

[2] Eth. eud. 1284 a 24 ff.

[3] Ibid. 1249 b 16.

[4] G. Rodier, La physique de Str. d. L. (Par. 1891). — Epochemachend für die Erkenntnis der wissenschaftlichen Physiognomie des Straton ist die Abh. von H. Diels:

Weitere, vielfach nicht näher bekannte Peripatetiker sind Klearchos, Pasikles, Phanias, Demetrios Phalereus, Hipparchos, Duris, Chamaileon, Lykon, Ariston von Keos, Ariston von Kos, Kritolaos — welcher der berühmten Philosophendeputation nach Rom, 155 v. Chr., angehörte und im Kampf gegen die Stoa auch philosophisch wieder mehr hervortrat —, Diodoros von Tyros u. a. (s. Christ-Schmid II 1 S. 56 ff., Ueberweg-Praechter S. 423 ff. und die betr. Art. bei Pauly-Wissowa). — Aus der literarhistorischen und speziell philosophiegeschichtlichen Tätigkeit der Peripatetiker sind hervorzuheben die *Βίοι* von Hermippos und von Satyros (um 200 v. Chr.), die *Διαδοχαὶ τῶν φιλοσόφων* von Sotion, welche Herakleides Lembos (um 150) mit den Vitae des Satyros zu einem kürzeren Werke verarbeitete. Aus diesen Sammelwerken haben die späteren Schriftsteller, die unsere sekundären Quellen bilden (s. ob. S. 5 f.), geschöpft.

53. Das eigentliche Ferment der nacharistotelischen Philosophie bildet der Umstand, daß durch die neu auftretende Skepsis das erkenntnistheoretische Problem in den Vordergrund geschoben wurde. Denn wenn die Frage nach der Möglichkeit und den Grenzen der menschlichen Erkenntnis auch schon in der früheren Entwicklung der griechischen Philosophie wiederholt aufgeworfen war,[1] so ist doch erst jetzt der Zeitpunkt dafür gekommen, daß sie zum charakteristischen Thema einer besonderen philosophischen Richtung wird und dadurch die ganze Fortentwicklung des philosophischen Denkens entscheidend beeinflußt. Das hängt wenigstens zum Teil mit der starken Betonung des Wissens in der attischen Philosophie zusammen. Daß Tugend im Sinne von Rechthandeln nicht ohne Wissen, d. h. aber gleich ohne ein Wissen um das wahrhaft Seiende möglich sei, ohne Wissen darum auch die Glückseligkeit nicht gewonnen werden könne, war, wenn auch mit gewissen Modifikationen, die gemeinsame Anschauung der sokratisch-platonisch-aristotelischen Philosophie. Das Wissen war dadurch in seinem Werte unendlich gesteigert und geradezu zum Fundament eines glücklichen Lebens geworden. Je mehr daher die Philosophie zur Weisheitslehre wurde, um so selbstverständlicher wurde es, daß man sich auch mit dieser vermeintlich unumgänglichen Bedingung eines glücklichen Lebens beschäftigte. Das ist die Tat der Skepsis,[2] die im übrigen

---

Ueber das physikalische System des Straton (BerlAkSb. 1893, 1, S. 101 ff.), der, hauptsächlich aus dem Proömium der Pneumatik Herons, nachweist, daß Str. eine ganz bestimmte, zwischen Aristoteles und den Atomisten vermittelnde Lehre über das *κενὸν* aufgestellt hatte, die von maßgebendem Einfluß auf die Entwicklung der Mechanik gewesen ist, wie er andrerseits durch seine Pneumalehre auch auf die Mediziner und möglicherweise, wenn auch nur indirekt, durch Uebermittlung der Gedanken des Eudoxos und Herakleides Pontikos, auch auf die Astronomie (heliozentrisches System des Aristarchos von Samos) eingewirkt habe.

[1] Darauf machen die Skeptiker selbst aufmerksam und benutzen diese Tatsache sogar gern zur Begründung ihrer Stellung. Vgl. A. Goedeckemeyer, Gesch. d. gr. Sk., 1905, S. 25, 33, 104 u. ö.

[2] So gesehen kann man die Skepsis in gewissem Sinne als eine Reaktion des sophistischen Denkens gegen die Sokratik in ihrer dogmatisch-metaphysischen Auswirkung bei Platon und Aristoteles bezeichnen. Doch ist ihre äußere Abhängigkeit von der Sophistik eine sehr vermittelte, und innerlich bedeutet die Skepsis etwas durchaus Neues. Mit Recht betont R. Richter, daß die Sophistik einen ausgebildeten philosophischen Skeptizismus noch nicht gehabt habe, und daß sich auch in den geistigen Motiven der beiderseitigen Standpunkte eine große Verschiedenheit zeige, insofern sie dort ethischer, hier dialektischer Natur gewesen seien (a. a. O. S. 24 ff., 310 ff.). Aehnlich urteilt A. Döring, der jedoch die Adiaphorie Pyrrhons aus seinem Bekanntwerden mit der indischen Askese herleiten möchte (Gesch. d. griech. Philos. Bd. 2 S. 105: „Wir haben hier zum erstenmal . . . den Fall einer urkundlich erwiesenen Beeinflussung des griechischen Denkens durch das indische vor uns"). Die Möglichkeit dieses Einflusses ist nicht zu bestreiten: doch läßt sich Pyrrhons Anschauung hinlänglich aus einer Kombination der demokritischen *εὐθυμία* bezw. der kynischen *ἀδιαφορία* mit der megarischen Eristik erklären.

dem allgemeinen Zuge der Zeit folgend die Frage der weisen Lebenseinrichtung ebenfalls als ihr Hauptthema betrachtet.

K. F. Stäudlin, Geschichte und Geist des Skeptizismus (Lpz. 1794/95.) — N. Maccoll, The greek sceptics from Pyrrho to Sextus (Lond. and Cambr. 1869). — P. Natorp, Forschungen usw. S. 127 ff. — V. Brochardt, Les sceptiques Grecs (Par. 1887). — Raoul Richter, Der Skeptizismus in der Philosophie, Bd. 1 (Lpz. 1904). — A. Goeneckemeyer, Die Geschichte des griech. Skeptizismus (Lpz. 1905). — Die beiden zuletzt genannten, fast gleichzeitig erschienenen Monographien ergänzen sich insofern, als es Richter mehr um die philosophische Beurteilung der antiken Skepsis von einem umfassenderen Standpunkt aus zu tun ist, während sich Goeneckemeyer auf die historische Darstellung und Erklärung der griechischen Skepsis konzentriert.

Der erste, welcher das erkenntnistheoretische Problem in systematischer Weise behandelte, war Pyrrhon von Elis, dessen Wirksamkeit noch zu Lebzeiten des Aristoteles einsetzte, sich jedoch auf mündlichen Unterricht und persönliches Vorbild beschränkte, während erst sein Schüler Timon von Phlius als Prophet Pyrrhons der skeptischen Richtung auf literarischem Wege und zwar hauptsächlich durch seine Spottgedichte (*σίλλοι*) Gehör zu verschaffen suchte. Doch hing es mit dem Inhalte dieser Lehre zusammen, daß sie zu keinem festen Schulverband führte, und so tritt sie denn auch schon mit der nächsten Generation als philosophische Richtung von der literarischen Bildfläche zurück.

Ch. Wandinoton, Pyrrhon et le Pyrrhonisme (Par. 1877). — Simon Sepp, Pyrrhonische Studien I. II. (Freis. 1893). — Gius. Calni, Lo scetticismo critico della scuola Pirroniana (Udine 1896). — Den Ursprung und die Entwicklung der pyrrhonischen Skepsis behandelt ausführlich R. Hirzel in seinen „Untersuchungen zu Ciceros phil. Schriften" Bd. 3, S. 1 ff.

Pyrrhons Leben erstreckte sich von 365—275. Wahrscheinlich schon in seiner Heimat durch den Megariker Bryson mit der elisch-eretrischen, bezw. megarischen Sophistik (vgl. § 35) bekannt geworden, schloß er sich später besonders an den Demokriteer Anaxarchos an, den er auf den Feldzügen Alexanders nach Asien begleitete. Später lebte und lehrte er, in ärmlichen Verhältnissen, aber von seinen Mitbürgern hochgeehrt, in seiner Vaterstadt, als edelste Verkörperung des asketisch-skeptischen Ideals.

Wenn von einer skeptischen „Schule" die Rede ist, so liegt es in der Natur der Sache, daß diese nicht ein organisierter Verband wissenschaftlicher Arbeit war wie die vier andern, sondern nur eine Methode der Lebensführung, wie sie denn selbst, in bewußter Unterscheidung von den (notwendig dogmatisch gerichteten) Schulen nur eine *ἀγωγή* sein wollte. Der einzige bedeutende literarische Vertreter der alten pyrrhonischen Skepsis war der Dichterphilosoph Timon von Phlius (320—230, bezw. bis 226), der zuletzt in Athen lebte und aus dessen umfangreicher schriftstellerischer Tätigkeit in Poesie und Prosa nur einige Verse aus seinen *Ἰνδαλμοί* (Meinungen) und größere Bruchstücke der Sillen erhalten sind, in welchen er die griechischen Philosophen, außer Xenophanes, verspottete. — Die Reste gesammelt bei C. Wachsmuth, De Timone Phl. etc. (Lpz. 1859, neu bearb. im Corpusculum poesis gr. ludib. II, 1885) und H. Diels (Poetarum philosophorum fragmenta, Berl. 1901). Nach dem Tode Timons scheinen seine Anhänger nach Alexandreia übergesiedelt zu sein und sich mit der vielleicht schon unter dem Einfluß der Skepsis entstandenen empirischen Aerzteschule verbunden zu haben.

In dem Streben nach Glückseligkeit, die Pyrrhon wie Demokritos in dem ruhig-heitren Leben (*γαλήνη*) fand, sah er sich der ganzen Zeitlage gemäß an die Philosophie gewiesen, als deren Aufgabe es galt, die Wahrheit oder Wirklichkeit zu erkennen, um von da aus das Leben auf sein letztes Ziel hin einrichten zu können. Hier besteht nun die geniale Leistung des Mannes darin, daß er die Notwendigkeit erkenntnistheoretischer Untersuchungen vor aller Beschäftigung mit den Dingen erkannte. Dabei führt ihn eine mittelbare Kritik der Erkenntniskräfte durch eine aporetische Erörterung ihrer Leistungen zu der Ansicht, daß sich für jede Behauptung gleich gute Gründe anführen ließen (*ἰσοσθένεια τῶν λόγων*), daß daher

die eine *οὐ μᾶλλον* gelte als die andere und man gar keine bestimmte Aussage machen könne (*ἀφασία*), sich vielmehr jedes Urteils enthalten müsse (*ἐποχή*). Und zu derselben Überzeugung kam er auf Grund einer unmittelbaren Kritik derselben, die ihm zeigte, daß sowohl die Sinne wie der Verstand die Dinge nicht geben, wie sie sind, sondern nur wie sie erscheinen.[1]

Trotz dieser Aufhebung des Dogmatismus glaubt er aber die Möglichkeit des Handelns und der Glückseligkeit festhalten zu können. Denn was er bestreitet, ist lediglich, daß wir etwas von den Dingen an sich wissen, nicht aber das Gegebensein der Erscheinungen (*φαινόμενα*). Die bleiben dem Menschen und können ihn darum auch bei seinem Handeln leiten. Und zur Glückseligkeit kann die skeptische Philosophie, und sie gerade und allein, ihn führen, weil sie durch den Nachweis von der Unmöglichkeit einer Erkenntnis des wahrhaft Seienden die Dinge an sich zu etwas völlig Bedeutungslosem macht (*ἀδιάφορον*) und dem Menschen dadurch einerseits zur Freiheit von allen leeren Einbildungen (*ἀτυφία*) und den damit verbundenen grundlosen Beunruhigungen über den Tod und das Leben nach dem Tode verhilft (*ἀταραξία*), und ihn andrerseits so von allen Vorurteilen erlöst bereit macht, sich überall nach den Erscheinungen zu richten.[2] Sie folgt der *ἐποχή* wie der Schatten dem Körper.[3]

Auch wenn die sog. 10 Tropen, mit denen die spätere Skepsis die Relativität der Erkenntnis begründete, in dieser bestimmten und ausgebildeten Form nicht von Pyrrhon herrühren — wie so ziemlich allgemein angenommen wird —, so ist ihm doch der sie durchziehende protagoreische Grundgedanke durchaus geläufig. Daß er sich bemühte, die skeptische Lehre einigermaßen in ein System zu bringen, darf man gewiß daraus schließen, daß sein Schüler Timon die Quintessenz seiner Lehre in die drei großen, klar disponierten Fragen faßte: Wie sind die Dinge beschaffen? Wie müssen wir uns zu ihnen verhalten? Was gewinnen wir, wenn wir uns richtig zu ihnen verhalten? (Aristocles bei Euseb. praep. evang. XIV 18, 2). Die Antwort auf diese drei Fragen wird am kürzesten durch die drei Worte *ἀκαταληψία*, *ἐποχή*, *ἀταραξία* bezeichnet. Daß die letztere das eigentliche Ziel der ganzen Betrachtung ist, leuchtet von selbst ein: die Ataraxie ist des Skeptikers Eudämonie. Dabei ist die *ἐποχή* natürlich nicht nur im theoretischen, sondern auch im praktischen Sinne gemeint, als Enthaltung nicht nur vom Urteil über das Absolute, sondern speziell auch von einer absoluten Wertbeurteilung und damit als Ausschaltung des auf die Dinge an sich gerichteten oder durch sie bestimmten Begehrens und Fühlens.

54. Von der Skepsis haben nun bereits die Begründer der neuen dogmatischen Schulen dieser Zeit, des Epikureismus und der Stoa, die in der ausschließlich praktischen Tendenz mit ihr ganz übereinstimmen, einen beachtenswerten Einfluß erfahren, der in ihrer Hinwendung zu erkenntnistheoretischen Fragen zutage tritt. Von ihnen scheint Epikuros seine Schule in seinem „Garten" in Athen um 306 begründet zu haben und hat seiner Lehre eine solche Form gegeben, daß sie schon von Anfang an als eine fertige Lebensweisheit dasteht, an welcher die zahlreichen Schüler, die sie während des ganzen Altertums fand, kaum Nebensächliches mehr geändert haben, und welche sich von aller Berührung mit anderen philosophischen Richtungen und vom Betrieb uninteressierter Wissenschaft fernhielt und

[1] Erst Timon hat dieser These die Zuspitzung gegeben, daß, wenn zwei Betrüger zusammenwirken, auch das Ergebnis nur Betrug sein könne (D. L. IX 114).

[2] Die Gewohnheit hat vielleicht erst Timon hinzugefügt (vgl. Diels a. a. O. fr. 81), wie auch auf ihn wohl erst die vermutlich den Stoikern zugedachte Erläuterung der skeptischen *ἐποχή* zurückgeht, daß die Skeptiker selbstverständlich nur in dem mit ihrem Urteil zurückhielten, was *περὶ ἡμᾶς ἐστίν* (D. L. IX 108).

[3] Timon bei D. L. IX 107, vgl. S. E. I 29.

gleichsam in sich selber einspann. Neben Epikuros selbst sind daher selbständige Philosophen aus derselben nicht zu nennen. Als literarische Vertreter in dieser und der nächstfolgenden Zeit mögen etwa erwähnt werden: Metrodoros von Lampsakos, der Freund des Stifters, und Kolotes aus derselben Stadt.

Vgl. P. Gassendi, De vita moribus et doctrina Epicuri (Leyd. 1647). — G. Trezza, Epicuro e l'Epicureismo (Flor. 1877, 2. Aufl. Mil. 1885). — P. v. Gizycki, Ueber das Leben und die Moralphilosophie des E. (Diss. Halle 1879). — W. Wallace, Epicureanism (Lond. 1880). — R. Schwen, Ueber griech. und röm. Epikureismus (Tarn. 1881). — Jos. Kreibig, E., seine Persönlichkeit und seine Lehren (Wien 1886). — Marcel Renault, Epicure (Par. 1903). — H. v. Arnim, Epikuros (bei Pauly-Wissowa, Bd. 5, 1909, S. 133 ff.). — E. Joyan, Epicure (Par. 1910). — H. Mutschmann, Seneca und Epikur (Herm. 50, 1915, S. 321 ff.).

Als Originalquellen kommen neben dem, was von Epikuros übrig ist (Epicurea ed. H. Usener, Lips. 1887 — D. L. X ist von A. Kochalsky übers. u. mit krit. Bem. versehen (Lpz.-Berl. 1914) —, und „Epikureische Spruchsammlung" entdeckt von K. Wotke, eingeleitet und besprochen von H. Usener und Th. Gomperz in: WSt. 10, 1888, S. 175 ff.), das Lehrgedicht des Lucretius „De rerum natura" (ed. C. Lachmann, Berl. 1850 u. ö., Ad. Brieger, Lpz. 1894, G. A. Merrill, Berkeley 1917; Buch III mit ausführl. Kommentar R. Heinze, Lpz. 1897) und die in Herculanum aufgefundenen, namentlich von Philodemos herrührenden Schriften in Betracht (Herculanensium voluminum quae supersunt, Collectio prior, Neap. 1793—1858. Coll. altera, ib. 1861—1876. — Die zahlreichen, noch immer nicht abgeschlossenen Einzelausgaben der Philodemischen Schriften von Th. Gomperz, J. Kemke, S. Mekler, S. Sudhaus, H. v. Arnim, Chr. Jensen u. a., ebenso die Erläuterungsschr. von D. Comparetti, Th. Gomperz, Fr. Bahnsch, R. Philippson, A. Körte usw. s. bei Ueberweg-Praechter). Als sekundäre, aber ebenfalls sehr wichtige Quellen aus dem Altertum sind neben dem 10. Buch des D. L. namentlich Cicero (besonders De finibus und De natura deorum) und Seneca hervorzuheben.

Epikuros war 341 in Samos als Sohn eines Atheners aus dem Demos Gargettos, wie es scheint eines Schullehrers, geboren und wuchs in einfachen Verhältnissen auf. In Samos hörte er den Platoniker Pamphilos, der ihn für die akademische Lehre gewann, so daß er bei seinem Aufenthalt in Athen (323) in die Schule des Xenokrates eintrat. Doch verließ er die Stadt schon im folgenden Jahre und begab sich nach Vertreibung seiner Eltern aus Samos an deren neuen Wohnsitz in Kolophon. Von hier aus suchte er die schon berühmte Schule des Demokriteers Nausiphanes in Teos auf, der ihn nicht nur mit der atomistischen Philosophie, sondern auch mit der pyrrhonischen Skepsis bekannt machte. So erhielt er hier den für seine Philosophie entscheidenden Anstoß. Streitigkeiten mit Nausiphanes trennten ihn von ihm und veranlaßten ihn, sich vor allem durch die Lektüre der Werke des Demokritos und Anaxagoras selbständig fortzubilden. Doch hat er auch Aristoteles und die Sokratiker gut gekannt. Erst von 310 an trat er als Lehrer der Philosophie auf, zuerst in Mytilene, dann in Lampsakos, wo er einen entscheidenden Erfolg hatte und viele Anhänger gewann, darunter seine bedeutendsten, treu ergebenen Schüler und Freunde Metrodoros, Polyainos und Hermarchos, die ihm auch nach Athen folgten, wohin er 306 seine Schule verlegte. Er lehrte bezeichnenderweise nicht in einem öffentlichen Gebäude inmitten der Stadt, sondern in einem von ihm erworbenen Garten, weshalb seine Anhänger als *οἱ ἀπὸ τῶν κήπων*, seine Schule, analog der „Stoa", kurzweg der *κῆπος* genannt wurde. Seine Lehre war zeitgemäß, leicht verständlich und der großen Masse sympathisch, ihrer Gesinnung entsprechend: und so erklärt es sich, daß er neben den anderen Schulen großen Anklang fand und mit seiner persönlichen Liebenswürdigkeit, die weder an das Denken noch an die Lebensführung seiner Zuhörer so hohe und strenge Anforderungen stellte wie andere, ein viel verehrtes Schulhaupt wurde. Als solches wirkte er bis zu seinem Tode im Jahre 270. Er hat sehr viel geschrieben; aber nur weniges ist davon erhalten: von den 37 Bb. *περὶ φύσεως* nur zwei, in der herkulanensischen Bibliothek gefundene (erstmals für sich hgg. von J. Conr. Orelli, Lpz. 1818), ferner drei Lehrbriefe und die *Κύριαι δόξαι*, daneben aber eine große Anzahl mehr oder minder ausgedehnter Fragmente. Ein der Pietät des Meisters alle Ehre machender Brief an seine Mutter nebst anderen Fragmenten ist durch die Entdeckung der Rieseninschrift in Oinoanda ans Licht gekommen, welche etwa um 200 n. Chr. der Epikureer Diogenes an der Wand einer Säulenhalle hat anbringen lassen. Erstmals von G. Cousin im Bull. de corr. hell. (16, 1892, S. 1 ff.) veröffentlicht, ist diese Inschrift, die auch eine Darstellung epikureischer Lehren von Diogenes enthält, auf Grund von H. Useners Vorarbeit (RhM. 47, 1892, S. 417 ff.) von R. Heberdey und E. Kalinka in oben genanntem Bulletin (21, 1897, S. 346 ff.) und neuerdings mit ausführlicher Einleitung u. Komm. von J. William herausgegeben worden (Lpz. 1907). Ein epikureisches Fragment über Götterverehrung hat H. Diels (Sitz. d. Berl. Ak. 1916 S. 886 ff.) herausgegeben.

Epikurs vertrauter Freund und berühmter Lehrgenosse Metrodoros (Metrodori fragm. coll. A. Körte, Lpz. 1890; weiteres bei S. Sudhaus, Herm. 41, 1906, S. 45 ff. u. 42, 1907, S. 645 ff.) starb vor ihm. Die Schulleitung ging daher an Hermarchos (K. Krohn, Der Epikureer H., Berl. 1922) über. Von da an werden zahlreiche Schüler und Schulhäupter genannt (s. bei E. Zeller III 1[4] S. 378 ff.), ohne daß sie jedoch als Persönlichkeiten von selbständiger philosophischer Bedeutung hervortreten. Kolotes kennen wir aus der Schrift, die Plutarchos merkwürdigerweise gegen ihn als Vertreter der Schule richtete (W. Crönert, Kolotes und Menedemos).

Der praktischen Tendenz der epikureischen Philosophie gemäß bildet ihr Motiv das Streben nach Glückseligkeit. Die Philosophie gilt Epikuros daher allein als eine Untersuchung über die Mittel zur Herbeiführung individueller Glückseligkeit.[1] Ihre Beschränkung auf diese Leistung ist von ihm am schroffsten ausgesprochen und mit rücksichtsloser Zurückdrängung jedes anderen Interesses, insbesondere des rein theoretischen, durchgeführt worden. Als Teile der Philosophie ergeben sich aus dieser Zielsetzung aber zunächst eine Betrachtung über das Ganze der Welt, die Physik, und eine solche über den Gegenstand des menschlichen Strebens und Meidens, die Ethik. Um der Möglichkeit des Handelns willen, das auch er wie die Sokratiker ohne ein sicheres Wissen für ausgeschlossen hielt, fügte er aber zur Abwehr der Skepsis[2] noch eine Untersuchung über die Erkenntnismittel, insbesondere über das Kriterium der Wahrheit, und zwar als Einleitung der Physik hinzu, die Kanonik.[3]

Die Mangelhaftigkeit der wissenschaftlichen Bildung Epikurs zeigt sich in der Unsicherheit seiner Ausdrucksweise und an der geringen Schärfe seiner Beweisführung; sie hat aber auch wohl zu seiner Mißachtung aller rein theoretischen Beschäftigungen beigetragen. Er hat kein Verständnis für wissenschaftliche Untersuchungen, welche keinen Nutzen abwerfen: Mathematik, Geschichte, spezielle Naturforschung sind ihm verschlossen.[4]

Als Kriterien der Wahrheit gelten ihm auf theoretischem Gebiete die der Anschauung unmittelbar, d. h. ohne Mitwirkung reflektierenden Denkens, gegebenen Faktoren, die Wahrnehmungen und die aus ihnen bei wiederholtem Auftreten entstehenden Allgemeinvorstellungen (*προλήψεις*), aber auch die ebenso unmittelbar gegebenen Traumbilder und Wahnvorstellungen, und auf praktischem die Gefühle von Lust und Unlust (*πάθη*). Den Gegenstand der theoretischen Kriterien aber sah er nicht in den Dingen selbst (*στερέμνια*), sondern in den von ihnen herkommenden Bilderchen (*εἴδωλα*), die auf dem Wege bis zum Sinnesorgan unter Umständen Veränderungen sollten erleiden können. Und wenn es ihm mit dieser Annahme auch gelang, die Relativität insbesondere der Wahrnehmungen zu erklären, so wußte er dem, der auch den Dingen entsprechende Wahrnehmungen erhalten wollte, keinen andern Rat zu geben als den, sie aus der Nähe zu betrachten.[5]

Fand er aber in der unmittelbaren Evidenz (*ἐνάργεια*) dieser Kriterien das Fundament aller Erkenntnis,[6] so reichten sie zu einer die Glückseligkeit des Menschen verbürgenden Weltanschauung doch nicht aus. Dazu bedurfte es auch einer Ansicht (*ἐπίνοια*) über das zu Erwartende (*προσ-*

---

[1] Sie ist *ἐνέργεια λόγοις καὶ διαλογισμοῖς τὸν εὐδαίμονα βίον περιποιοῦσα* (fr. 219 Us., vgl. D. L. X 142).

[2] Vgl. fr. 238 Us.

[3] Vgl. Sen. ep. 89, 11.

[4] Vgl. fr. 163, 277 ff. Us. — Bezeichnend ist für seine Abneigung gegen die Wissenschaft, wie zugleich gegen alle öffentliche Tätigkeit fr. 58 Wotke (Wiener Studien 10, 1888): *ἐκλυτέον ἑαυτοὺς ἐκ τοῦ περὶ τὰ ἐγκύκλια καὶ πολιτικὰ δεσμωτηρίου.*

[5] S. E. VII 207 (fr. 247 Us.).

[6] S. E. VII 216 (ib.).

μένον) und das der Wahrnehmung entweder überhaupt nicht oder nicht genügend Zugängliche (*ἄδηλον*). Da die aber dadurch entsteht, daß wir zu dem unmittelbar Gegebenen von uns aus etwas hinzufügen (*προσδοξάζειν*), so besitzt sie nicht mehr den Charakter der Evidenz, sondern ist eine bloße Meinung (*δόξα*), deren Wahrheitswert immer nur dadurch festgestellt werden kann, daß das unmittelbar Gegebene für sie Zeugnis ablegt und ihr nicht widerspricht.[1] Evidenz und Meinung sicher auseinanderzuhalten, sollte jedoch nur der Weise imstande sein.[2]

Die Methode aber, die von dem unmittelbar Gegebenen zu den Ansichten über das Zukünftige und das den Sinnen Unzugängliche führen sollte, fand Epikuros in dem Analogieverfahren (*σημείωσις*),[3] wobei er die Voraussetzung machte, daß sich das *προσμένον* und *ἄδηλον* dem sinnlich Gegebenen analog verhalte. Sorgfältigere Bestimmungen dieses Verfahrens hat er aber nicht gegeben, sondern sich seiner in oft höchst oberflächlicher Weise bedient.[4]

Epikurs Erkenntnistheorie ist in ihren Einzelheiten höchst bedenklich und angreifbar. Die Beziehung des Wahrheitsbegriffes auf die *εἴδωλα* kompliziert die Frage nach der Möglichkeit einer Erkenntnis, statt sie zu lösen, wie sich ja auch Epikuros selbst schließlich nur mit dem Appell an den Weisen zu helfen weiß. Unter den theoretischen Kriterien spielen natürlich die Wahrnehmungen faktisch die Hauptrolle, trotzdem ihnen Epikur die *προλήψεις*, Traumbilder und Wahnvorstellungen gleichsetzt. Und insofern kann man ihn als Sensualisten bezeichnen.[5] Und daß er auch mit seiner *πρόληψις* nicht etwa (wie die Stoiker) ein rationalistisches Element einführen wollte, ist allgemein zugestanden, wenn auch die Erklärung des Ausdrucks selbst nicht ganz feststeht. H. v. Arnim faßt die *προλήψεις* als natürliche Ideen, als den Niederschlag einer Menge von gleichen Einzelwahrnehmungen, der in der Wortbezeichnung seinen Ausdruck findet. Diese *προλήψεις* seien nicht etwa eine selbständige Erkenntnisquelle neben der *αἴσθησις*, sondern können nur insofern Kriterien genannt werden, „weil ihr [bei allen Menschen gemeinsamer] Inhalt nicht Gegenstand der Kontroverse werden kann". Noch bestimmter erklärt Fr. Sandgathe (Die Wahrheit der Kriterien Epikurs, Bonn. Diss., Berl. 1909) die *προλήψεις* für diejenigen geistigen Vorstellungen, die den Worten zugrunde liegen (S. 41). Doch scheint Epikuros auch die Wahrheit der *προλήψεις* auf ihre Beziehung zu feineren *εἴδωλα* gegründet zu haben (vgl. Goedeckemeyer, Es. Verh. zu Dem. i. d. Naturphilos. S. 76 ff.). Daß die *πάθη* als Kriterien bezeichnet werden, ist bei dem hedonistischen Standpunkt Epikurs begreiflich, bringt aber ebenfalls keine neue Erkenntnisquelle hinzu, weil sie, sofern sie Empfindungen eines objektiv Vorhandenen sind, unter die *αἴσθησις* im weiteren Sinne fallen. Mit der Erklärung der *φανταστικαὶ ἐπιβολαὶ τῆς διανοίας* haben sich Fr. Sandgathe und Fr. Merbach in ihren Dissertationen, die zu eindringenderer Behandlung der epikureischen Kanonik Anlaß geben und tüchtige Vorarbeit liefern, viel Mühe gegeben, ohne jedoch zu übereinstimmenden Ergebnissen zu gelangen. Nach Tohte (s. u.) stehen sie lediglich im Gegensatz zu den *αἰσθήσεις* und *πάθη* und bezeichnen alle Vorstellungen. Dafür spricht besonders D. L. X 147 (Us. p. 76). — Daß jedoch Epikuros trotz alledem den Sensualismus nicht konsequent durchzuführen vermochte, geht z. B. aus der *πρόληψις θεῶν* hervor. Denn wenn auch die Existenz der Götter nach E. auf sinnlicher Wahrnehmung der auch von ihnen ausfließenden *εἴδωλα* beruht, so konnte doch auf diesem Wege die Vorstellung ihrer Ewigkeit, Seligkeit und Leidlosigkeit (vgl. H. v. Arnim a. a. O. S. 210) unmöglich abgeleitet werden.

Th. Tohte, Epikurs Kriterien d. Wahrheit (Progr. Clausth. 1874). — P. Natorp, Forschungen usw. S. 209 ff. — Fr. Sandgathe (s. o.), Fr. Merbach (s. u. A. 3).

Wenn die Philosophie dem Menschen die Glückseligkeit gewähren soll, so tut sie das vor allem dadurch, daß sie ihn von aller Furcht vor den Göttern und dem Tode, von allen irrtümlichen Vorstellungen über die Natur der Dinge und damit auch von allen daran geknüpften törichten Befürchtungen durch richtige Erkenntnis befreit. Zu diesem Zwecke glaubt Epikur

[1] D. L. X 34 (Us. p. 372), 50 f. (Us. p. 12 f.).

[2] Cic. Luc. XIV 45 (fr. 223 Us.): *sapientis esse opinionem a perspecuitate seiungere.*

[3] Vgl. Fr. Merbach, De Ep. canon (Diss. Lips. 1909) p. 22.

[4] Vgl. D. L. X 100.

[5] Vgl. D. L. X 32 (Us. p. 371): *πᾶς γὰρ λόγος ἀπὸ τῶν αἰσθήσεων ἤρτηται.* Auch ib. 33 (Us. p. 372).

einer physikalischen Weltansicht zu bedürfen, welche alles Mythische und Wunderbare, insbesondere den Gedanken an ein Eingreifen der Götter in die Welt und an die Unsterblichkeit ausschließt und für alles natürliche oder besser gesagt die Möglichkeit natürlicher Ursachen aufweist. Denn er ist überzeugt, sein Ziel schon mit dem Nachweis der Möglichkeit natürlicher Erklärungen erreichen zu können, und steht darum der positiven Lösung der naturphilosophischen Probleme im wesentlichen ablehnend gegenüber, um so mehr, als er der Ansicht ist, daß derartige Versuche die Erkenntnisfähigkeit des Menschen weit überschreiten.[1] Er findet die gesuchte Weltansicht bei Demokritos.

Ueber das Verhältnis der Physik des Epikuros zu der demokritischen und das Maß ihrer Uebereinstimmung mit dieser sind erst in neuerer Zeit eingehendere Untersuchungen angestellt worden, die die philosophische Selbständigkeit Epikurs bedeutend höher einschätzen, als es früher üblich war. Vgl. Alb. Goedeckemeyer, Es Verhältnis zu Demokrit in der Naturphilosophie (Diss. Straßb. 1897) und H. v. Arnim a. a. O. Dieser, dem manche Abweichungen des Epikuros (z. B. daß er auch die Farbe zu den primären, objektiven Eigenschaften der Dinge rechnete) weniger belangreich und mehr formeller Natur zu sein scheinen (a. a. O. S. 205), erblickt besonders in seiner Lehre vom mathematischen Minimum (das ebensowenig unendlich teilbar sei wie das physikalische, das Atom) und der damit zusammenhängenden Leugnung der unendlichen Zahl der Atomformen eine wichtige Neuerung, welche zeige, daß Epikur, weit entfernt, ein unselbständiger Nachbeter Demokrits zu sein, vielmehr eine große Gedankenarbeit auf die Klärung der Grundprinzien verwendet habe (Almanach der WAk. 57, 1907, S. 383 ff.).

Epikurs Erneuerung des Atomismus beschränkt sich im wesentlichen auf die Lehre, daß nichts wirklich ist als das Leere und die Atome, und daß alles Geschehen lediglich in der Bewegung der letzteren in dem leeren Raume besteht. Den demokritischen Grundgedanken der rein mechanischen Naturnotwendigkeit aller Bewegung lehnt er dagegen ab. Die ursprünglich regellose Bewegung der Atome in dem an sich richtungslosen unendlichen Raume, wie sie Demokritos gelehrt hatte, ersetzt er unter dem Einfluß der aristotelischen Lehre von der Bewegung des Schweren nach unten durch eine ursprünglich gleichmäßige Fallbewegung derselben in der Richtung von oben nach unten, den „Landregen der Atome".[2] Da aber hiernach das Zusammenkommen der Atome nicht erklärbar gewesen wäre, so nimmt er an, daß einzelne Atome von dieser geraden Fallrichtung ursachlos um ein ganz Geringes abgewichen seien. Dadurch nun kommen die Zusammenstöße und Atomanhäufungen zustande, aus denen, wenn sie, wie er empedokleische Gedanken aufnehmend erklärt, aus geeigneten Atomen bestehen, die Welten entstehen. Das Ordnungsprinzip, dessen er sich dabei bedient, ist aber nicht der demokritische Wirbel, sondern wiederum die Schwere. Und dem entsprechen auch die weiteren Stufen der Weltentstehung. Aber es kommt ihm auch nur auf diese allgemeinsten Grundzüge des Antiteleologismus und Antispiritualismus an: hinsichtlich aller besonderen Fragen der Naturlehre erklärt er, wie gesagt, ausdrücklich, daß ihre Beantwortung ganz gleichgültig, ja sogar unwissenschaftlich sei. Um jedoch das Einwirken der Götter auf die Welt, das durch seine bisherigen Ausführungen nur als überflüssig erwiesen war, ganz fernzu-

[1] Wer nur eine Ursache anzugeben sucht *ἐκ παντὸς ἐκπίπτει φυσιολογήματος, ἐπὶ δὲ τὸν μῦθον καταῤῥεῖ* (D. L. X 87, vgl. 94, 99, 114. Auch Goedeckemeyer a. a. O. S. 144 ff.).

[2] Lucr. II 222.

halten, versetzte er sie, die zu leugnen er wegen der bei allen Völkern vorhandenen Vorstellungen (*προλήψεις*) von ihnen Bedenken trug,[1] in die Intermundien, die leeren Räume zwischen den Welten, und erklärte, daß die Sorge derselben für die Welt mit ihrer vollkommenen Seligkeit unvereinbar sei.[2]

Die willkürliche Abweichung vom senkrechten Fall, mit deren Annahme Epikur den ganzen Demokritismus zerstört, ist also nur die Lösung einer selbsgeschaffenen Schwierigkeit.[3] Daß Epikur sich letztere bereitete, ist wohl aus seiner Abhängigkeit von der aristotelischen Lehre von der natürlichen Bewegung zu erklären. Ihre Lösung aber fand er von der „Erfahrung" des Zufalls und der Willensfreiheit aus.[4]

Diese antiteleologische Naturauffassung, die namentlich Lucretius im einzelnen ausgeführt und auch auf die scheinbar zweckmäßigen organischen Gebilde nach dem empedokleischen Grundgedanken (vgl. S. 49 Anm. 1) ausgedehnt hat, gilt den Epikureern als Befreiung von allem Aberglauben. Dennoch hat Epikuros von einer Verehrung der Götter gesprochen, die freilich nicht in zwecklosen Gebeten und Opfern aus eigensüchtigen Motiven bestehen, sondern lediglich aus dem Gefühl der Bewunderung heraus erfolgen sollte, das den Menschen gegenüber so vollkommenen Wesen ergreift, die in ewigem Genuß ihrer selbstgenügsamen Ruhe wie eine verklärte Verwirklichung des Ideals des Weisen erscheinen, der auf der Erde nie vollkommen existiert.[5]

Materialistisch wie seine Physik ist auch Epikurs Psychologie, deren Aufgabe es ist, den Menschen von der Furcht vor dem Tode zu befreien. Die Seele ist ihm etwas Körperliches, da nur dieses wirken und leiden kann. Und zwar galt sie ihm als eine Zusammensetzung aus vier verschiedenen Körpern oder Stoffen, einem Feuerartigen, Luftartigen, Hauchartigen und einem nicht näher zu Benennenden (*ἀκατονόμαστον*). Jedem der drei ersten Elemente, die zusammen die durch den ganzen Körper verbreitete vernunftlose Seele (*ἄλογον*) bilden, wird eine besondere Funktion zugeschrieben, die aber nichts spezifisch Psychisches, sondern nur sozusagen das Vegetative und Physiologische des Lebewesens darstellt. Der vierte Bestandteil, das in der Brust, wo wir Furcht und Freude empfinden, lokalisierte *λογικόν*, ist der Träger des eigentlich seelischen und geistigen Lebens. Mit dem Tode aber löst sich die Seele auf, so daß weder von einer Unsterblichkeit noch von einer Seelenwanderung die Rede sein kann und damit auch alle die Schrecken fortfallen, die sich an diese Gedanken knüpfen. Und auch der Tod selbst kann uns keine Furcht einflößen, weil, solange wir sind, er nicht ist, und sobald er eintritt, wir nicht mehr sind.[6]

Die Auffassung der Seele als einer Mischung aus einem feuer- usw. artigen Stoffe schien E. nötig zu sein, weil er keinen der empirisch gegebenen Stoffe für fein und beweglich genug hielt, um die Aufgaben der Seele zu lösen. Und nur eine Weiterführung dieses Gedankens wird die Annahme des *ἀκατονόμαστον* als Trägers der psychischen Funktionen sein.

Eine ganz besondere Bedeutung erhielt aber für Epikuros die Willensfreiheit, die bei ihm zum ersten Male in der griechischen Philosophie mit voller Klarheit und Deutlichkeit im Sinne des Indeterminismus auftritt. Eine Philosophie, die nur das eine Ziel kannte, den Menschen zur Glückseligkeit zu führen, hatte Anlaß genug, den Nachweis zu führen, daß er nicht der Spielball einer blinden Notwendigkeit sei, sondern selbst sein

[1] D. L. X 123.

[2] D. L. X 77, vgl. Lucr. II 1090.

[3] Neuerdings findet H. Gomperz in dieser sonst allgemein verurteilten Velleität Epikurs einen tieferen und berechtigten Gedanken, insofern er hierin die Grundlage der sogen. spontanistischen Theorie erblickt (Das Problem der Willensfreiheit, Jena 1907, S. 155 ff.).

[4] Vgl. Philod. *περὶ σημ.* col. 36 *τ*.

[5] Vgl. zu der Theologie des Epikureismus H. Diels, Philodemos über die Götter, Berl. AkAbh. 1915 Nr. 7, 1916 Nr 4 u. 6.

[6] D. L. X 125: *ὁ θάνατος οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς.*

Geschick zu schmieden vermöge. Darum erklärte Epikuros trotz aller Einsicht in die Abhängigkeit des Wollens und Handelns von inneren und äußeren Umständen, daß der Mensch diesen Einflüssen nicht absolut unterliege, sondern sich gegebenenfalls ganz unabhängig von ihnen und auch gegen sie entscheiden, ursachlos wählen (*ἀναιτίως προαιρεῖσθαι*) könne.[1]

Was die Physik vorbereitet hat, hat die Ethik zu vollenden. Sie muß dem Menschen zeigen, was er als Glückseligkeit anzusehen, was er zu fliehen und zu suchen hat, und wie er sich überhaupt im Leben einrichten muß. Hier erneuert nun Epikuros unter Berufung auf das Verhalten aller Lebewesen im ausgesprochenen Gegensatz gegen den griechischen Idealismus[2] den kyrenaischen Hedonismus (§ 37), jedoch in einer wesentlich modifizierten Form. Unter der Lust (*ἡδονή*), welche das natürliche und selbstverständliche Ziel alles Strebens und Wollens ist, versteht er zunächst ein Kompositum aus körperlicher und geistiger Lust, in dem aber das erste Element die eigentliche Basis bildet. Geistige Lüste kommen trotz ihrer stärkeren Intensität, die ihnen wegen ihrer größeren, auch Vergangenheit und Zukunft umspannenden Reichweite eigen ist, doch nicht für sich, sondern nur so weit in Betracht, als sie sich auf den Leib beziehen.[3] Dazu kommt zweitens, daß er unter der Lust nicht sowohl die (im engeren Sinne so zu nennende) positive Lust, die es nach seiner Ansicht überhaupt nicht gibt, sondern vielmehr die negative im Sinne von Freiheit von Unlust, d. h. von körperlichen Schmerzen (*ἀπονία*) und seelischer Beunruhigung (*ἀταραξία*) versteht.[4] Und wenn er endlich noch zwischen bewegter und ruhender Lust (*ἡδονὴ ἐν κινήσει* und *ἡδονὴ καταστηματικὴ*) unterscheidet,[5] oder zwischen einer solchen, die mit der üppigeren Befriedigung der körperlichen Bedürfnisse, und einer solchen, die mit ihrer bloßen Beseitigung verbunden ist, so gilt ihm hier wiederum die ruhende als die eigentlich naturgemäße und darum wertvollere.[6] Und so konnte er alle diese Überlegungen in dem Satz zusammenfassen, daß das Ziel des Lebens nichts anderes sei als die augenblickliche Schmerzlosigkeit des Körpers, angenehme Erinnerungen an seine früheren Zustände und Zuversicht hinsichtlich der kommenden. Ein epikureischer Spruch lautet: „Nicht hungern, nicht dürsten, nicht frieren, so ruft die Stimme des Fleisches. Wer dies besitzt und in Zukunft zu besitzen hoffen darf, der kann in der Seligkeit selbst mit Zeus den Kampf aufnehmen.“[7]

Die Einführung des Begriffs der Ataraxie, mit dem jedoch das Lebensziel Epikurs keineswegs ausreichend bestimmt ist,[8] geht wahrscheinlich auf Demokritos zurück (vgl. S. 87), und wenn die *πάθη* als „Stürme“ nnd die Beruhigung als *γαληνισμός* (D. L. X 83) bezeichnet werden, so erinnert dies an die Ausdrucksweise des großen Abderiten. Man ist überhaupt neuerdings geneigt, den Kreis der Vorgänger, an welche Epikuros sich angeschlossen hat,

---

[1] Vgl. Alex. Aphr. de an. 171 22 Bruns. Außerdem Goedeckemeyer a. a. O. S. 92 ff.

[2] Plut. adv. Col. 17 p. 1117 a (fr. 116 Us.): *ἐγὼ δ' ἐφ' ἡδονὰς παρακαλῶ καὶ οὐκ ἐπ' ἀρετὰς κενὰς κτλ.*

[3] Fr. 409 Us. u. ö. — Vgl. H. v. Arnim (in Pauly-Wissowa): „Die geistige Lust hat keinen eigenen, von der sinnlichen unabhängigen Gegenstand . . . sie ist nur die Spiegelung der sinnlichen Lust im Denkvermögen.“ O. Gilbert (Griech. Rel.philos. S. 498 ff.

[4] D. L. X 128 vgl. 136, Sen. ep. 66, 45 (fr. 434 Us.).

[5] Fr. 416 Us.

[6] Vgl. M. Wundt, Griech. Eth. II 189.

[7] *Σαρκὸς φωνὴ τὸ μὴ πεινῆν, τὸ μὴ διψοῦν, τὸ μὴ ῥιγοῦν· ταῦτα γὰρ ἔχων τις καὶ ἐλπίζων ἔχειν κἂν Διὶ ὑπὲρ εὐδαιμονίας μαχέσαιτο* (Wotke in Wien. Stud. X 193, vgl. H. Diels, BerlAkSb. 1916, S. 895 3, auch fr. 602 Us.).

[8] Vgl Anm. 4.

zu erweitern, z. B. auf Platon und Aristoteles (vgl. V. Brochard, Études de phil. anc. et de phil. mod., Par. 1912, 269 ff.), insbesondere aber eine Beeinflussung durch Demokritos nicht bloß in der Physik, sondern auch in der Ethik zu finden. (So namentlich Fr. Lortzing in E. Zellers Grundriß, auch H. v. Arnim, während M. Wundt sich entschieden dagegen ausspricht.)

In dieser Formulierung des Lebenszieles kommt zugleich die Notwendigkeit einer Einschränkung der zahlreichen Bedürfnisse des Menschen zum Ausdruck. Sie können nicht alle Befriedigung finden. Epikuros teilt sie deshalb ein in natürliche und notwendige (*φυσικαὶ καὶ ἀναγκαῖαι*) wie das Bedürfnis nach Nahrung, natürliche, aber nicht notwendige (*φυσικαὶ καὶ οὐκ ἀναγκαῖαι*) wie das nach reichhaltiger Nahrung, und weder natürliche noch notwendige (*οὔτε φυσ. οὔτ' ἀν.*) wie das nach äußeren Ehren.[1] Er betont, daß zur Erreichung der Glückseligkeit nur die Befriedigung der ersten erforderlich sei und preist im Hinblick auf die Leichtigkeit ihrer Befriedigung die Natur, die das Notwendige leicht beschaffbar, das schwer zu Beschaffende aber nicht notwendig machte.[2] Darin liegt der Grund für den Optimismus der epikureischen Philosophie.[3] Was aber die aus Krankheit entspringende Unlust angeht, so glaubte sich Epikuros mit dem Gedanken helfen zu können, daß andauernde Schmerzen nur geringfügig seien, heftige dagegen nur kurze Zeit dauerten und dem Menschen am Ende immer das Mittel bleibe, *animo aequo e vita tanquam e theatro exire.*[4] Denn für den Grad der Glückseligkeit war in seinen Augen die Dauer ohne Bedeutung.[5]

Nur als Mittel für die rechte Gestaltung des Lebens kommen auch die Tugenden in Betracht. Sie haben keinen Wert für sich, sondern nur sofern sie der Glückseligkeit dienen, das *ἡδέως ζῆν* nicht ohne das *καλῶς ζῆν* möglich ist.[6] Das gilt vor allem für die vernünftige Einsicht (*φρόνησις*), die Grundtugend des Menschen, welche ihn zugleich die Notwendigkeit auch der andern Tugenden (*ἐγκράτεια, ἀνδρεία, δικαιοσύνη*) erkennen läßt und darum geradezu als das höchste Gut (*μέγιστον ἀγαθόν*) bezeichnet werden kann.[7] Durch sie wird der Weise instand gesetzt, die Lüste im Hinblick auf ihre Folgen gegeneinander abzuwägen, den verschiedenen Trieben nur je nach ihrem Werte für die Gesamtbefriedigung Folge zu geben, Erwartungen und Befürchtungen auf ihr rechtes Maß zurückzuführen, von eingebildeten Vorstellungen, Gefühlen und Begehrungen sich zu befreien und in richtig abgewogenem Lebensgenuß jene Heiterkeit der Seele zu finden, die nur ihm beschieden ist.

Je mehr Epikurs Philosophie auf die praktische Lebensregelung sich konzentriert, um so mehr ist es zu beklagen, daß der Abriß der Ethik, welchen der dritte der bei D. L. erhaltenen Lehrbriefe enthält, in wissenschaftlicher Beziehung höchst unbefriedigend und gegenüber der Physik, welche der erste Brief behandelt, weit weniger sorgfältig abgefaßt ist. Immerhin aber steht die für ihn offenbar durch seine materialistische Physik nahe gelegte Eigentümlichkeit seiner Ethik fest, daß er die *σάρξ* als einzige Quelle der Lust, also auch als einzigen Gegenstand der seelischen Lust betrachtet hat. Die wesentlich negative Auffassung dieser Lust führt ihn aber schließlich zu einer fast asketischen Lebensauffassung, die nur durch die Beschränkung auf die Befriedigung der notwendigsten Bedürfnisse das Glück des Menschen glaubt gewinnen zu können.

Nur aus dem Gesichtspunkte des *ἡδέως ζῆν* heraus beurteilt Epikuros auch die geselligen Verhältnisse. Seinem ethischen Atomismus gemäß er-

---

[1] D. L. X 149 *λ'*.
[2] Fr. 469 Us.
[3] Vgl. V. Brochard a. a. O. 270 f.
[4] Cic. de fin. I 15, 49 (fr. 397 Us.).
[5] D. L. X 145 *κα'*.
[6] Fr. 70 Us., vgl. D. L. X 140 *ε*.
[7] D. L. X 132.

kennt er keine natürliche Gemeinsamkeit der Menschen an, sondern behandelt alle Beziehungen der Individuen untereinander als solche, welche von der Willkür der einzelnen und von ihrer vernünftigen Überlegung der nützlichen Folgen abhängen: er sieht auch sie nicht als höhere Mächte, sondern nur als selbstgewählte Mittel für die individuelle Glückseligkeit an. In diesem Sinne widerrät er dem Weisen sogar den Eintritt in die eheliche Gemeinschaft, die ihn mit Sorge und Verantwortung bedroht. In gleicher Weise empfiehlt er Enthaltung vom öffentlichen Leben (*λάθε βιώσας*).[1] Den Staat sieht er als einen aus dem Bedürfnis des gegenseitigen Schutzes hervorgegangenen, durch die Überlegung der Individuen erzeugten, auf Vertrag beruhenden Verband an, dessen Einrichtungen in ganzer Ausdehnung durch den Gesichtspunkt des gemeinsamen Nutzens bedingt seien:[2] dieser Zweck des Rechts führe gewisse allgemeinste Bestimmungen überall mit gleicher Notwendigkeit herbei, gestalte sich aber unter verschiedenen Umständen zu der Mannigfaltigkeit der einzelnen Rechtsbestimmungen.

Das des Weisen würdige Verhältnis menschlicher Gemeinschaft ist allein die Freundschaft. Auch sie freilich beruht nach Epikuros auf der Berechnung gegenseitigen Nutzens; aber unter weisen und tugendhaften Menschen steigere sie sich zu einer uneigennützigen Lebensgemeinschaft, in welcher die Eudämonie des Individuums ihren höchsten Grad erreiche.

Es ist für die epikureische Lebensauffassung durchaus charakteristisch, daß ihr soziales Ideal ein rein individuelles Verhältnis, die Freundschaft, ist, welche in dieser Schule ganz besonders gepflegt wurde und im Zusammenhange mit der sonstigen Ansicht vom Weisen leicht einen süßlichen Charakter gegenseitiger Bewunderung angenommen hat. Als Kehrseite dazu gilt das *λάθε βιώσας*, womit die Gleichgültigkeit gegen politische Interessen und Verantwortung, die selbstsüchtige Vereinzelung der Individuen, der Verfall staatlicher Gemeinsamkeit zum Prinzip erhoben wurde. Mit diesem egoistischen Rückzug in das Privatleben ist der Epikureismus die Realphilosophie der römischen Weltmonarchie geworden: denn die stärkste Grundlage der Despotie war jene Genußsucht, mit der aus der allgemeinen Verwirrung jeder einzelne noch so viel wie möglich von individuellem Behagen in die Stille des Sonderdaseins zu retten suchte.

Auch die utilistische Staatslehre Epikurs hat ihre Keime in der Sophistik: doch scheint erst er sie prinzipiell durchgeführt und dabei schon die Grundzüge jener Theorie vom Staatsvertrage (*συνθήκη*) entwickelt zu haben, durch welche auch die Aufklärung des 17. und 18. Jahrh. den Staat als das Erzeugnis vernünftiger Ueberlegung der egoistischen, an sich staatslosen Individuen zu begreifen suchte. Lucretius hat diesen vermeintlichen Uebergang der Menschheit aus dem Stande der „Wildheit" in den Staatsverband in typischer Weise dargestellt (V 922 ff.).

M. Guyau, La Morale d'Epicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines (Par. 1878, 2. éd. 1881). — V. Brochard (s. bei Ueberweg-Praechter). — A. Haas, Ueber d. Einfluß der ep. Staats- und Rechtsphilos. auf d. Phil. des 16. u. 17. Jahrh. (Diss. Berl. 1896). — E. Bignone, Il concetto della vita intima nella filosofia di Epicuro (Atene et Roma 1908). — R. Philippson, Die Rechtsphil. der Ep. (Arch. 23, 1910, S, 289 ff., 433 ff.).

Die Sätze seiner Philosophie galten Epikuros als absolut gewisse Dogmen.[3] Darum faßte er sie in kurze Thesen (*κύριαι δόξαι*) zusammen[4] und

[1] Plut. de lat. viv. 4.

[2] D. L. X 150 (*Κύριαι δόξαι* 33): *οὐκ ἦν τι καθ' ἑαυτὸ δικαιοσύνη, ἀλλ' ἐν ταῖς μετ' ἀλλήλων συστροφαῖς . . . συνθήκη τις ὑπὲρ τοῦ μὴ βλάπτειν ἢ βλάπτεσθαι*, was dann die weitere Folge hatte, daß es solchen Wesen oder Völkern gegenüber, mit denen eine *συνθήκη* nicht bestand, auch weder Recht noch Unrecht geben sollte (D. L. X 150, 32). — In Wirklichkeit war es aber dem Epikuros bei seinem grundsätzlichen Egoismus, der eben das (relativ) Große an ihm ist, keineswegs um den gemeinsamen Nutzen, sondern lediglich um den ungestörten Lebensgenuß der Weisen zu tun (fr. 530 Us.: *οἱ νόμοι χάριν τῶν σοφῶν κεῖνται, οὐχ ὅπως μὴ ἀδικῶσιν ἀλλ' ὅπως μὴ ἀδικῶνται*).

[3] D. L. X 121 (fr. 562 Us.): *δογματεῖν τε (τὸν σοφὸν) καὶ οὐκ ἀπορήσειν.*

[4] Vgl. dazu H. Diels, D. L. Z. 1920 S. 661,

empfahl sie seinen Anhängern zum Auswendiglernen. Ihre Befolgung sollte dazu führen, ein Weiser zu werden und damit für immer der vollen Glückseligkeit, der ungetrübten Lust, teilhaftig zu sein. Der Weise, so sagt Epikuros, wird selbst am Kreuze noch glücklich sein.[1]

Der starre Dogmatismus charakterisiert den Epikureismus unter allen antiken Systemen. Er ging so weit, daß eine abweichende Meinung zum Ausschluß aus der Schule führte und hat vermutlich dazu beigetragsn, daß der Epikureismus für die weitere Entwicklung der griechischen Philosophie keine Rolle mehr spielte.

Die Lehre vom Weisen bildet den Abschluß des epikureischen Systems. Weise zu werden, sollte nicht leicht sein. Natürliche Beschaffenheit und Erziehung galten als Vorbedingungen und auch dann blieb es noch schwer genug. Darum unterschied E. Grade der Weisheit und wollte als vollkommen weise nur sich und Metrodoros gelten lassen. In dieser ganzen Lehre, die in ihren Einzelheiten übrigens viel unausgesprochene Polemik gegen Aristoteles zu enthalten scheint, zeigt sich so recht die innere Unsicherheit des ganzen Systems. Wenn darauf auch schon der Dogmatismus hinweist, so muß der „Weise" nicht nur dazu dienen, die Lücke der epikureischen Erkenntnistheorie zu schließen, sondern auch dazu, mit Preisgabe der grundsätzlichen Bedeutung der Schmerzlosigkeit für die Glückseligkeit und der Hinwendung zu Phrasen die Ethik ihr Ziel erreichen zu lassen.

55. Das bedeutendste philosophische System der hellenistischen Zeit ist der Stoizismus. Sein Begründer ist Zenon von Kition auf Kypros,[2] der in Athen zuerst Schüler des Kynikers Krates wurde, dann aber auch die Megariker Stilpon und Diodoros und den Platoniker Polemon hörte und nach langer Vorbereitung, aber wohl noch vor Ablauf des 4. Jahrhunderts seine Schule in der *Στοὰ ποικίλη* eröffnete, welche dieser Genossenschaft den Namen gab. Von seinen Schülern haben die meisten, nämlich sein Landsmann Persaios, Ariston von Chios, Herillos aus Karthago, Sphairos von Bosporos, die Lehre des Meisters mehr oder weniger individuell abgeändert, bezw. der peripatetischen und kynischen Lehre angenähert; ja einer ist, als zweiter Aristipp, geradezu ins entgegengesetzte Lager übergegangen, Dionysios *ὁ Μεταθέμενος*. Nur Kleanthes aus Assos, der denn auch Zenons Nachfolger im Scholarchat wurde, hat sein System als Ganzes übernommen und mit einem gewissen Maß von Selbständigkeit weitergebildet.

Die Hauptquelle für die Geschichte und Lehre der Stoa ist das, freilich nur fragmentarisch erhaltene, 7. Buch des Diogenes Laert.[3] Daneben kommen noch, außer den herkulanensischen Philodemos-Resten, besonders Galenos (De placitis Hipp. et Plat.), Sextus Emp. und Plutarchos (in seinen Streitschriften), Cicero und Seneca in Betracht. Die Fragmente der älteren Stoiker sind mustergültig gesammelt von H. v. Arnim (Stoicorum veterum fragmenta Vol. 1—3, Lips. 1903—05).

Mit der stoischen Philosophie hat sich die gelehrte Forschung schon vom Beginn der Neuzeit an befaßt, und die Werke dieser alten berühmten Philologen (Just. Lipsius, Dan. Heinsius, Gataker) sind immer noch wertvoll. Die erste systematische Darstellung in deutscher Sprache hat Dietr. Tiedemann gegeben (System der stoischen Philosophie, Bd. 1—3, Lpz. 1776). Von neueren Monographien sind hervorzuheben: G. P. Weygoldt, Die Philosophie der

der meint, daß die Sammlung der Herrenworte unter den Augen, gewiß auch mit Zutun des Meisters enstanden, aber allmählich . . . erweitert worden sei.

[1] D. L. X 118 (fr. 601 Us.), vgl. überhaupt fr. 561 ff. Us.

[2] Die beliebte Annahme eines semitischen oder halbsemitischen Ursprungs Zenons, die für die unhellenisch scheinenden Züge des Stoizismus eine so bequeme Erklärung zu geben schien, wird mehr und mehr fallen gelassen. Mag Zenon Semit gewesen sein oder nicht, jedenfalls trägt seine Lehre nichts weniger als semitische Züge, ja es läßt sich kein größerer Gegensatz gegen die semitische Lebensliebe denken als die kynisch-stoische Verachtung der äußeren Lebensgüter, die übrigens in der Hauptsache auch schon den großen Hellenen Sokrates und Platon eigen war. Weit eher könnte man in der pythagoreischen Askese eine Verwandtschaft mit semitischem Geiste finden. Vgl. A. Gercke, Gesch. d. Philos. (Einl. i. d. Altertumswiss. II, 1910) S. 356.

[3] Ueber die Quellenfrage s. A. Bonhöffer in „Deutsche LitZ." 1907, Nr. 22.

Stoa (Lpz. 1883). — F. Ogereau, Essai sur le système philosophique des Stoiciens (Par. 1885). — P. Barth, Die Stoa (Stuttg. 1903, 3. u. 4. Aufl. 1922, = Frommans Klassiker d. Philos. 16). Ueberaus wertvoll ist das große, in vieler Hinsicht bahnbrechende Werk von R. Hirzel, Untersuchungen zu Ciceros philos. Schriften (Lpz. 1877—83), das im 2. Bd. eine großzügige Entwicklung der stoischen Philosophie enthält. Außerdem ist hier schon zu nennen das Werk von A. Bonhöffer, Epiktet u. die Stoa (Stuttg. 1890). — Aus der reichen Lit. über die Beziehungen des Stoizismus zum Christentum seien nur erwähnt: H. Winckler, Der Stoizismus eine Wurzel d. Christentums (Lpz. 1879). — W. L. Davidson, The Stoic creed (Edinb. 1907). — A. Bonhöffer, Epiktet und das Neue Test. (= Rel. V. u. V., Bd. 10, Gieß. 1911). Viel Einschlägiges bieten hierzu auch E. Hatch, Griechentum und Christentum, deutsch von E. Preuschen (Freib. i. Br. 1892) und P. Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur (Handb. zum Neuen Test. I 2, Tüb. 1907).

Ueber die Erkenntnislehre der Stoiker handeln: Lunw. Stein, Die Erkenntnistheorie der Stoa (= Psychol. d. St. Bd. 2, 1888). — A. Bonhöffer, Epiktet und die Stoa. — Wern. Luthe, Die Erkenntnislehre der Stoiker (Progr. Emmerich 1890). — Hub. Poppelreuter, Die Erkenntnislehre der Stoiker Zenon und Kleanthes (Progr. Cobl. 1891). — F. L. Ganter, Das stoische System der αἴσθησις (Philol. 53, 1894, S. 465 ff., und dazu A. Bonhöffer ebd. 54, 1895, S. 403 ff.). — Die Beziehungen zwischen Stoa und Skepsis untersucht Enw. Bevan, Stoics and Sceptics (Oxf. 1913).

Ihre Logik behandeln: Run. Hirzel, De logica Stoicorum (Berl. 1880). — V. Brochard, Sur la logique des Stoiciens (Arch. 5, 1892, S. 449 ff.). — W. Crönert, Die λογικὰ ζητήματα des Chrysippos etc. (Herm. 36, 1901, S. 548 ff.). — R. Schmidt, Stoicorum grammatica (Halle 1839). Vgl. auch die sprachphilosophischen Werke von Lersch und H. Steinthal. — F. Striller, De Stoicorum studiis rhetoricis (Bresl. Philol. Abh. 1, 1886). — R. Reitzenstein, Scipio Aemilianus und die stoische Rhetorik (Straßb. Festschr. 1901).

Zur Physik vgl. H Siebeck, Die Umbildung der perip. Naturph. in die der St. (Unt. zur Ph. d. Gr.², Frbg. 1888). — E. Bréhier, La théorie de l'incorporel dans l'ancien stoicisme (Arch. 22, 1909, S. 114 ff.). — M. Heinze, Die Lehre vom Logos (S. 79 ff.). — A. Aall, Gesch. der Logosidee i. d. gr. Ph. (S. 89 ff.). — W. Gundel, Beiträge zur Entwicklungsgeschichte der Begriffe Ananke und Heimarmene (Gieß. 1914, S. 61 ff.). — W. Capelle, Zur antiken Theodizee (Arch. 20, 1907, S. 173 ff.). — P. Barth, Die stoische Theodizee bei Philo (Philos. Abh. für M. Heinze, Berl. 1906, S. 14 ff.). — C. Reinhardt, De Graecorum theologia capita duo (Diss. Berl. 1910).

Psychologie: L. Stein, Die Ps. der Stoa, Bd. 1 u. 2 (Berl. 1886—88). — A. Bonhöffer, Zur st. Ps. (Philol. 54, 1895, S. 403 ff.).

Ethik: A. Dyroff, Die Ethik der alt. Stoa (Berl. 1897). — W. Kutschbach, Das Verh. der st. E. zur E. Platons (Diss. Lpz. 1912). — G. Bohnenblust, Die Entstehung des st. Moralprinzips (Arch. 27, 1914, S. 171 ff.). — M. Heinze, Stoic. de affect. doctr. (Berl. 1861). — O. Apelt, Die st. Defin. der Aff. u. Poseid. (JbbfclPh. 1885 S. 513 ff.). — H. Ringeltaube, Quaest. ad vet. phil. de aff. pertin. (Diss. Gott. 1913). — Gute Bemerkungen zur st. Affektenlehre enthält die Praefatio Arnims zu den StoFr. p. XXIII ss., und Max Pohlenz' Vom Zorne Gottes (Gött. 1909).

Die Stoa charakterisiert sich als die typische Philosophie des Hellenismus durch den Umstand, daß sie in Athen mit den Grundgedanken der attischen Philosophie von Männern geschaffen und ausgebildet wird, welche aus den Mischbevölkerungen des Ostens stammen; und ebenso ist es für den Gesamtverlauf der weltgeschichtlichen Bewegung bedeutsam, daß gerade diese Lehre sich nachher mit mächtigster Entfaltung im Römerreich ausdehnte.

Zenon von Kition (336/5—264/3), der Sohn eines Kaufmanns Mnaseas war als junger Mensch um 314 nach Athen gekommen. Hier wurde er durch die Lektüre der Memorabilien Xenophons und der Apologie Platons für Sokrates begeistert und schloß sich hauptsächlich an den Kyniker Krates an, welcher ihm unter den Philosophen der Zeit jenem am nächsten zu kommen schien. So waren seine ersten Schriften, besonders die Politeia, noch ganz vom kynischen Standpunkt aus geschrieben und wegen ihres anstößigen Naturalismus, der aber lediglich doktrinären Charakter hatte, im ganzen Altertum und namentlich bei den Vätern der christlichen Kirche viel geschmäht. Das Große und philosophisch Bedeutende an ihm ist das, daß ihm trotz seiner ursprünglichen Hinneigung zum Kynismus doch, sei es plötzlich, sei es allmählich, die entscheidende Erkenntnis aufgegangen ist, daß die sittliche Freiheit nicht in der rücksichtslosen und schamlosen Verachtung aller menschlichen Sitte und Ordnung, sondern in einer höheren Art von Natürlichkeit, in wahrer Humanität besteht. Es wäre ganz verkehrt und ungerecht, seine prinzipielle Trennung vom Kynismus aus persönlichem Interesse oder auch nur aus seinen Beziehungen zum makedonischen König Antigonos Gonatas herzuleiten, der ihn später, aber vergeblich, an seinen Hof zu ziehen suchte. Es muß durchaus eine innerliche Abkehr vom Kynismus in ihm erfolgt sein, und daß er dessen Lehre milderte, tat er nicht, um selbst von äußeren Lebensfreuden mehr zu haben, da er ja notorisch ein Muster der Mäßigkeit und Genügsamkeit geblieben ist und deshalb bei den

αὐτὸ τὸ ὑπάρχον ἐναπομεμαγμένη καὶ ἐναπεσφραγισμένη, ὁποία οὐκ ἂν γένοιτο ἀπὸ μὴ ὑπάρχοντος), die aber außerdem und zugleich eine zwar freiwillige, aber doch überzeugte Zustimmung (*συγκατάθεσις*) gefunden habe.[1] In ihr also sah er das Kriterium der Wahrheit und damit den Ausgangspunkt alles Wissens und aller Wissenschaft als eines Systems von wissenschaftlichen Sätzen. Denn aus ihr sollten zunächst mit Hilfe des Gedächtnisses als einer Schatzkammer von Vorstellungen[2] die, wie er seiner kynischen Herkunft treu Platon gegenüber bemerkte, trotz aller Beziehung auf ein Wirkliches für sich genommen doch nur subjektiven Begriffe (*ἐννοήματα*)[3] entstehen und weiterhin die Prinzipien und Methoden alles Wissens, das er als eine auch durch vernünftige Überlegungen nicht mehr zu widerlegende *κατάληψις* bestimmte.[4] So steht also für ihn das Wissen noch über der *κατάληψις*. Sie galt ihm als ein Mittleres zwischen *ἐπιστήμη* und *δόξα*[5] und sollte auch bei Toren vorkommen.[6] *Ἐπιστήμη* dagegen hat nur der Weise, und zwar in dem doppelten Sinne, als absolut sichere Einzelerkenntnis (*κατάληψις ἀσφαλὴς καὶ ἀμετάπτωτος ὑπὸ λόγου*) wie als habituellen Zustand der Unempfänglichkeit für Trugvorstellungen (*ἕξις ἐν φαντασιῶν προσδέξει ἀμετάπτωτος ὑπὸ λόγου*).[7]

Der speziellen Logik oder Dialektik aber ließ ihn seine vorwiegend praktische Tendenz keinen großen Wert beilegen,[8] und von der Rhetorik hielt er überhaupt nichts. Die Dinge bei rechtem Namen zu nennen, schien ihm das einzige Erfordernis zu sein, das man an den Ausdruck zu stellen habe.[9]

aktiv zu verstehen ist, einmal aus sprachlichen Gründen, sodann weil synonym mit *καταληπτικός* auch *ἀντιληπτικός* vorkommt, was nur aktiv gedeutet werden kann (Sext. Emp. VII 248: *ἄκρως ἀντιληπτικὴ τῶν ὑποκειμένων*; vgl. Ant. VI 13: *φαντασίαι καθικνούμεναι αὐτῶν τῶν πραγμάτων καὶ διεξιοῦσαι δι' αὐτῶν*). Daß als Gegensatz zu *καταληπτικός* das Wort *ἀκατάληπτος* figuriert, das passivische Form hat, erklärt sich einfach daraus, daß *ἀκαταληπτικός* sprachlich unmöglich war: die abgeleitete Form richtet sich in der Bedeutung natürlich nach der Grundform. Umgekehrt ist es wohl verständlich, daß wiederum die Form *ἀκατάληπτος* dazu verführen konnte, gelegentlich auch *καταληπτός* (*comprendibilis*) zu setzen, zumal auch die passive Bedeutung keineswegs sinnlos ist, insofern eben dann die *φαντασία* nicht in subjektivem Sinne (Vorstellung), sondern in objektivem (das vorgestellte Objekt, *visum*) verstanden worden ist. Eine beabsichtigte Zweideutigkeit brauchen wir aber deshalb nicht anzunehmen, müssen vielmehr festhalten, daß der eigentliche, originale terminus techn. *φαντασία καταληπτική* ist, der nichts anderes bedeutet als eine (das Objekt) erfassende, erkennende oder zu erkennen befähigte Vorstellung.

[1] Cic. ac. pr. II 144 (fr. 66 Arn.); vgl. S. E. VII 151 (fr. 67 Arn.), VII 155. Auch Cic. ac. post. I 40 (p. 61 Arn.). [2] Fr. 64 Arn.

[3] Die Unklarheit, welche E. Zeller (III 1 S. 78 ff.) und Windelband darin fanden, daß den *ἔννοιαι* einerseits nicht ein eigentlich Wirkliches entspreche, während sie doch andrerseits die Faktoren der wissenschaftlichen Erkenntnis bilden sollen, ist also nicht vorhanden. Wohl ist die *ἔννοια* als *φαντασία λογική*, als objektiviertes Gedankengebilde — nicht zu verwechseln mit der *φαντασία* als einem Vorgang in einem wirklichen *ἡγεμονικόν*! — etwas Unkörperliches und damit Unwirkliches, und in diesem Sinne hat Zenon die platonischen Ideen als bloße *ἐννοήματα* bezeichnet. Aber in der körperlichen Wirklichkeit existiert nach den Stoikern etwas, was den *ἔννοιαι* entspricht, und die wissenschaftliche Erkenntnis besteht nach ihnen nicht darin, das Wesen der Ideen als eines selbständigen geistigen Reiches und ihre essentiellen Beziehungen zueinander zu erkennen, sondern in der richtigen Anwendung der *ἔννοιαι* oder *προλήψεις* auf die Dinge und Geschehnisse der Wirklichkeit.

[4] Cic. ac. pr. II 144 (fr. 66 Arn.).

[5] Cic. ac. I 42 (fr. 60 Arn.): *inter scientiam et inscientiam comprehensionem .... collocabat.* S. E. VII 151 (fr. 69 Arn.).

[6] S. E. VII 152. [7] Cic. l. c.; S. E. l. c.

[8] Cic. de fin. IV 9 (fr. 47 Arn.). — Charakteristisch ist die von ihm vollzogene Umstellung der Worte der von Aristoteles (Eth. nic. 1095 b 10) benutzten Hesiodischen Verse:

οὗτος μὲν πανάριστος ὃς αὐτὸς πάντα νοήσῃ,
ἐσθλὸς δ' αὖ κἀκεῖνος ὃς εὖ εἰπόντι πίθηται

in *κεῖνος μὲν πανάριστος ὃς εὖ εἰπόντι πίθηται,*
ἐσθλὸς δ' αὖ κἀκεῖνος ὃς αὐτὸς πάντα νοήσει.
D. L. VII 25 (fr. 5 Arn.).

[9] Fr. 77 Arn.

Auch der Versuch Zenons, sich von der Skepsis zu befreien, ist objektiv unzulänglich. Wenn auch der Tor eine *κατάληψις* soll haben können und erst der Weise die Fähigkeit besitzt, die volle Wahrheit zu erreichen (vgl. auch Stvfr. III p. 147, 17), so ist nicht die *κατάληψις*, sondern der Weise das Kriterium der Wahrheit.

Von der kynischen Schule hängt Zenon auch in seiner materialistischen Metaphysik ab. Die monistische Tendenz, welche darin zum Ausdruck gelangt, entwickelt sich in offenbarer Polemik gegen den aristotelischen Dualismus und bildet in gewissem Sinne den Abschluß in dem seit Platon bestehenden Kampfe um die Existenzweise der Form. An die Stelle der ursprünglichen Transzendenz tritt jetzt in vollem Umfange ihre Immanenz.[1] Aber unfähig zu eigener Schöpfung nimmt Zenon die Metaphysik der vorsokratischen Naturphilosophie in der Gestalt der heraklitischen Lehre wieder auf, erklärt aber ausdrücklich, daß nur Körperliches wirklich sei, weil es allein zum Wirken und Leiden tauge,[2] und darum auch das Weltprinzip als körperlich aufgefaßt werden müsse. In ihm aber unterscheidet er wieder, ganz nach Art der aristotelischen Dualität, ein leidendes und ein tätiges Moment (*πάσχον* und *ποιοῦν*),[3] den bewegten Stoff und die bewegende Kraft (*πρώτη ὕλη* und *αἴτιον*). Und während er nun den primären Stoff in platonisch-aristotelischer Weise als quantitativ unveränderlich und an sich völlig qualitätslos bezeichnet,[4] gibt er der ihn ganz durchdringenden Kraft[5] alle Merkmale des heraklitischen *λόγος* und des anaxagoreischen *νοῦς*: er ist das vernünftige Ordnungsprinzip der Welt.[6] Zenons Metaphysik trägt also keinen mechanischen, sondern einen dynamischen Charakter.

Wenn Zenon nicht bloß die Substanzen, sondern auch die Eigenschaften, Zustände, Tätigkeiten, Affekte u. dgl. als etwas Körperliches bezeichnet hat, so mag dies als eine doktrinäre Uebertreibung des Materialismus erscheinen. In Wirklichkeit sollte aber damit nichts anderes gesagt sein, als daß sie nur als Affektionen eines Substantiellen etwas Reales, folglich, da dieses ein Körper ist, ebenfalls etwas Körperliches seien. (Vgl. E. Zeller III 1[4] S. 120 ff.)

Das einheitliche Weltprinzip, welches Zenon sowohl Gott als auch Natur nennt, ist seinem Wesen nach Feuer,[7] und es zeigt sich darin deutlich der Anschluß der stoischen Physik an Herakleitos. Jedoch hat sie dessen Lehre insofern weiter entwickelt, als sie ausdrücklich unterscheidet zwischen dem gewöhnlichen Feuer (*ἄτεχνον πῦρ*), das nur verzehrt, und dem vernünftigen, künstlerischen Feuer (*πῦρ νοερόν, τεχνικόν*), das rationell oder methodisch schafft und bildet und Leben zeugt und fördert.[8] Nur in diesem höheren Sinn deckt sich die Gottheit mit dem Feuer, das sich mit den in ihm liegenden Keimkräften (*λόγοι σπερματικοί*)[9] nach ewigem Gesetze in die Gesamtheit der immer weiter sich vergröbernden einen Welt entfaltet. In seiner ursprünglichen Reinheit ist dieses *πῦρ νοερὸν* nur in den Gestirnen vorhanden, welche sich auch Zenon als vollkommen vernünftige Lebewesen vorstellt; in den übrigen Gebilden des Kosmos aber wirkt es als pneumatische Spannung (*πνευματικὸς τόνος*)[10] zwar überall erhaltend und ge-

---

[1] Die *οὐσία* Gottes ist ihm nicht die reine Aktualität, sondern *ὁ ὅλος· κόσμος καὶ ὁ οὐρανὸς* (D. L. VII 148, fr. 163 Arn.). — Vgl. Ueberweg-Praechter (11. Aufl. S. 444), der im Hinblick auf die Untrennbarkeit der beiden stoischen *ἀρχαί* urteilt, daß die Stoiker von Aristoteles aus in derselben Richtung weiter gegangen seien wie dieser von Platon aus.

[2] Fr. 90 Arn.

[3] Die Möglichkeit der Durchdringung zweier körperlicher Faktoren schuf er sich durch die These von der *κρᾶσις δι' ὅλου*.

[4] Fr. 87 f. Arn. [5] Fr. 85 Arn.

[6] Fr. 85 Arn., vgl. 160, 162 u. ö.

[7] Fr. 98 Arn. [8] Fr. 101, 120 Arn.

[9] Fr. 102 Arn. [10] Fr. 106 p. 30, 35 Arn.

staltend, aber in abgestufter Weise, in den Vernunftwesen als Vernunft, in den ζῷα überhaupt als ψυχή, in den Pflanzen als φύσις (im engeren Sinn), in den unorganischen Dingen — auch in den schmutzigsten und häßlichsten Gebilden — als ἕξις oder als πνεῦμα ἑκτικόν.[1]

Das die Gründe und Ursachen aller Dinge in sich enthaltende Feuer hat sich im Beginne der Welt in Luft, Wasser und Erde verwandelt und so die einzelnen Teile der Welt zustandegebracht, die nun durch den ihnen allen zukommenden Zug nach der Mitte zur Einheit der Welt zusammengeschlossen werden sollten. Von einer Ewigkeit der Welt wollte aber Zenon im Gegensatz zu den Peripatetikern nichts wissen, sondern suchte mit dem Hinweis auf die noch vorhandene Unebenheit der Erdoberfläche, das durch das Auftauchen von Inseln festgestellte Zurückweichen des Meeres, die Vergänglichkeit der Teile und die durch die Jugend der Künste bestätigte späte Entstehung der Menschen ihre Vergänglichkeit ausdrücklich zu beweisen.[2] In dem Lebensprozeß des Universums soll daher allmählich das Urfeuer die Welt der Einzeldinge wieder in sich zurücknehmen (ἐκπύρωσις) und dadurch zugleich reinigen (κάθαρσις).[3] Dieser gesamte Ablauf des Weltgeschehens ist aber mit allen seinen Einzelheiten durch das göttliche Urwesen so völlig bestimmt, daß er sich in genau derselben Weise periodisch wiederholt.[4] Und insofern die Gottheit dabei mit Naturnotwendigkeit wirkt, ist diese absolute Determination aller Einzeldinge und ihrer Bewegung das Geschick (εἱμαρμένη); insofern sie aber doch zugleich auch zwecktätig ist, erscheint sie als Vorsehung (πρόνοια): nach dieser Identifikation versteht es sich für Zenon von selbst, daß der Naturprozeß nur zu vollkommenen und zweckmäßigen Bildungen und Verhältnissen führen kann.[5]

Der pantheistische Charakter dieser Naturauffassung führt zu einer Naturreligion, die zugleich Vernunftreligion ist. Dabei konnte Zenon aber dem pantheistischen Prinzip entsprechend das ganze Urprinzip ebensogut wie die ihm enthaltene Kraft (λόγος) oder die Welt als Ganzes oder die Teile der Welt als göttlich und als Gott oder Götter bezeichnen, konnte ebenso auf seine Lehre von der Vorsehung gestützt an der Divination festhalten und gewann so die für die Stoa sehr wertvolle Möglichkeit, zur Volksreligion in freundliche Beziehungen zu treten. Da er aber in letzter Linie doch an der Einheit Gottes festhielt, so sah er sich genötigt, die positive Religion in seine Naturreligion hineinzuarbeiten, indem er vermöge der allegorischen Ausdeutung der Mythen die Götter und Dämonen des Volksglaubens als Sondergestalten der allgemeinen göttlichen Urkraft behandelte.[6]

Den allgemeinen physikalischen Voraussetzungen entspricht auch die Anthropologie Zenons. Der aus den vier gröberen Elementen zweckvoll zusammengefügte Leib ist in seiner ganzen Ausdehnung durchsetzt und in allen seinen Funktionen beherrscht von der Seele, dem warmen Hauch (πνεῦμα ἔνθερμον), welcher als eine Ausdünstung (ἀναθυμίασις) des Körpers[7] zugleich das ihn zusammenhaltende Prinzip sein sollte. An ihr unterschied er acht verschiedene Teile, die Vernunft, die fünf Sinne, die Sprach- und die Zeugungskraft, die aber alle nur verschiedene Modifikationen oder Ausstrahlungen der einheitlichen, leitenden Lebenskraft des Menschen (ἡγεμονικόν) sein sollten,[8] der er wie Aristoteles ihren Sitz in der Brust anwies. Dieses ἡγεμονικόν — das übrigens einen der größten Fortschritte der

[1] Fr. 158 Arn.
[2] Fr. 106 Arn.
[3] St. vet. fr. II Nr. 598.
[4] Fr. 98, 107 Arn.
[5] Fr. 98 Arn.
[6] Fr. 152 ff. Arn.
[7] Fr. 139 f. Arn.
[8] Fr. 150 f. Arn.

antiken Psychologie darstellt[1] — ist in allen den besonderen, an ein eigenes körperliches Organ geknüpften Seelentätigkeiten das eigentlich Wirksame, geht aber natürlich nicht in ihnen auf, sondern ist zugleich das Organ der höchsten seelischen Tätigkeit, des Denkens und Urteilens. Äußerst originell und fruchtbar ist weiterhin die Vorstellung, daß dieses *ἡγεμονικὸν* eine gewisse Elastizität besitzt, d. h. sich selbst zum Schlimmen und wiederum zum Guten abzuwandeln vermag. Irrtum, Leidenschaft und Sünde sind nicht etwa bloß partikuläre Seelenvorgänge, sondern Wendungen und Veränderungen (*τροπαί, μεταβολαί*) des ganzen *ἡγεμονικόν*, ebenso umgekehrt die Impulse zur sittlichen Selbstbesinnung und Besserung.[2]

Die Wesensgleichheit der menschlichen mit der göttlichen Seele (die in ähnlicher Weise von der vorsokratischen Philosophie gelehrt worden war) wurde von Zenon namentlich nach der ethischen und religiösen Seite ausgeführt:[3] ihr entspricht das Analogieverhältnis zwischen der Beziehung der menschlichen Seele zu ihrem Leibe und derjenigen der göttlichen Vernunft zum Universum. Andrerseits scheint schon er aus ethischen Gründen zwischen der menschlichen und tierischen Seele eine fundamentale Differenz angenommen und alles scheinbar überlegte Verhalten der Tiere auf eine bloß natürliche Ausstattung (*φυσική τις κατασκευή*) zurückgeführt zu haben.[4]

Konsequenterweise sprach er der Seele des Menschen keine absolute Unsterblichkeit zu, wenn er sie auch nicht gleich mit dem Leibe zugrunde gehen lassen wollte.[5] Nach Kleanthes sollten sie bis zur *ἐκπύρωσις*, bis zur Rückkehr aller Dinge in die göttliche Urseele dauern, während Chrysippos diesen Vorzug nur die Seelen der Weisen genießen und diejenigen der *φαῦλοι* mit dem Körper sich zerstreuen ließ.[6]

Stärker noch als die Physik ist die Ethik Zenons von kynischen Gedanken beeinflußt. Sie hat wie diejenige des Sokrates einen ausgesprochen intellektuellen Charakter: niemand kann richtig und tugendhaft handeln und dadurch die Glückseligkeit, die *εὔροια βίου*,[7] erwerben, der nicht eine richtige, d. h. wissenschaftliche Erkenntnis hat von dem Wert der Dinge und dem Wesen und der Stellung des Menschen im All; und andrerseits ist mit dem richtigen Wissen auch sogleich das richtige Tun und Verhalten gegeben.[8] Diese Einheit von Wissen und Tun, welche ein Hauptcharakterzug der stoischen Lehre ist, kommt denn auch darin zum Ausdruck, daß sie ihre Auffassung von ethischer Vollkommenheit mit anschaulicher Per-

[1] Mit Bezug hierauf sagt A. Schmekel mit Recht: „So begründen sie, was bisher nie geschehen war, die Einheit der Persönlichkeit und des Ichs“ (Die hellenist.-röm. Philos. S. 216). — Auch hier ist vielleicht das *ἡγούμενον* des Aristoteles (eth. nic. 1113 a 6) vorbildlich gewesen, mit dem ihm auch der Gedanke einer erst allmählichen Entwicklung der höheren Seelenkräfte gemein ist. Vgl. fr. 149 Arn.

[2] Hierdurch wird der auch von Windelband betonte Widerspruch zwischen der Vernünftigkeit der Naturausstattung und der tatsächlich nur auf die Weisen beschränkten wirklichen Vernünftigkeit hinfällig. Die von der Natur dem Menschen verliehene Vernünftigkeit ist noch keine aktuelle, sondern muß sich erst durch richtige Erziehung allmählich bilden und kräftigen und durch fortdauernde Selbstzucht festigen und erhalten: das Goethesche Wort von dem Erwerben des Ererbten wäre gewiß den Stoikern aus dem Herzen gesprochen gewesen.

[3] Fr. 146 Arn. — Diese theologisierende Psychologie hat sich, mit unzweifelhafter Anlehnung an platonische Gedanken, besonders in der Anschauung vom *δαίμων* als dem göttlichen Prinzip einen Ausdruck gegeben und tritt, wiewohl auch den älteren Stoikern nicht fremd, namentlich in der römischen Stoa, am allermeisten bei M. Aurel hervor (vgl. A. Bonhöffer, Epiktet I S. 81 ff.).

[4] St. vet. fr. II p. 255, 25, vgl. 206, 30.

[5] Fr. 146 Arn. [6] II fr. 811.

[7] Fr. 184 Arn.

[6] Zum richtigen Verständnis der zenonischen Ethik ist von vornherein zu beachten, daß sie das Wissen nicht als etwas rein Theoretisches, sondern unter kynischem Einfluß als etwas zugleich praktisch Lebendiges, den Willen Bewegendes betrachtet hat: nur dieses, nicht ein totes Gedächtniswissen hat sie im Auge, wenn sie vom Weisen redet. Vgl. fr. 199 Arn. — Auch A. Schmekel, Die hellen.-röm. Philos. (Große Denker hg. von E. v. Aster I, 1911, S. 221).

sonifikation in dem Ideal des Weisen verdichtet, der ihr identisch ist mit dem Tugendhaften und den sie durchweg nach dem Muster des Sokrates und des Antisthenes zeichnet. Als das Wichtigste an der Tugend, in der Zenon im Gegensatz zur Lustlehre Epikurs das natürliche Ziel des Menschen sah, das ihn durch seinen Glanz unmittelbar und ohne jede Rücksicht auf die Folgen fesseln sollte,[1] erschien ihm aber die Übereinstimmung mit der Natur,[2] oder — was seinen physikalischen Lehren gemäß dasselbe war — mit der Vernunft. So wird denn das Ideal des Weisen zunächst positiv so bestimmt: seine Tugend besteht in der vernünftigen Einsicht und der aus ihr folgenden Willenskraft, sie ist die rechte Beschaffenheit der Vernunft (recta ratio). Sie liegt vor, wenn sich der Mensch dem seinem Wesen nach vernünftigen Weltlauf unterwirft, dem er sich doch nicht entziehen und dem er nur dadurch seinen Stachel nehmen kann, daß er ihn ganz in seinen Willen aufnimmt.[3] Gehorsam gegen das Weltgesetz ist das ethische Prinzip der Stoa, welches eben damit von vornherein eine religiöse Färbung gewinnt.

Negativ aber ist der Weise dadurch charakterisiert, daß ihm der Gegensatz der Tugend, die Schlechtigkeit, völlig fehlt. Denn die hat für Zenon im Unterschied zu der platonisch-aristotelischen Psychologie ihren Grund nicht in einem besonderen unvernünftigen Seelenteil, sondern ist seinem psychologischen Monismus gemäß nichts anderes als das durch einen übermächtigen Trieb seiner wahren Natur entfremdete *ἡγεμονικὸν* selbst, und ist daher mit der Beschaffenheit des Weisen unvereinbar.[4] Der Weise wird also in seinem Wollen und Handeln von den Affekten unabhängig sein (*ἀπάθεια*). Doch besteht diese Apathie nicht darin, daß er die natürlichen Triebe und menschlichen Gefühlsregungen überhaupt nicht empfindet,[5] wohl aber darin, daß er keine unvernünftigen Gefühle und kein Übermaß der Triebe aufkommen läßt, welches aus einer falschen Wertung der Dinge entspringt und notwendig zum Affekt, zum *πάθος*, führt. Der Weise weiß nichts von Furcht oder Trauer, von Mitleid und Verzeihen u. a. m.[6] Ob der Mensch aber die Vernunft oder die Affekte in sich walten lassen will, steht bei ihm. Denn da kein Willensakt und keine Handlung ohne den intellektuellen Akt des Urteils, d. h. des nur unter der Vorstellung eines Gutes erfolgenden zustimmenden Urteils vor sich geht, so kommt alles darauf an, ob der Mensch einer richtigen oder falschen Vorstellung von dem Erstrebens- und Meidenswerten seine Zustimmung gibt. Das aber hängt von ihm ab.[7] Er selbst ist daher Herr seines Geschicks. Denn wie die Schlechtigkeit zur Unseligkeit, so ist die Tugend zur Glückseligkeit ausreichend (*αὐτάρκης*).[8] So erklärt es sich auch, warum die Stoiker jederzeit — wenigstens die überzeugten und echten — der Anerkennung irgendeines Einflusses der äußeren Güter auf die *εὐδαιμονία* sich mit aller Zähigkeit widersetzten.

Der ethische Dualismus Zenons weist mit seiner Entgegensetzung des Natürlichen und des Naturwidrigen, und ebenso mit seiner Identifikation des Natürlichen und des Vernünftigen auf den Grundgedanken der sophistischen Aufklärung (S. 70 ff.) zurück, vermeidet aber die

[1] Fr. 186 Arn., vgl. fr. 181.
[2] Fr. 179 Arn.: *ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν*; vgl. fr. 181 ff.
[3] Vgl. A. 4; Chr. fr. log. et phys. 975 Arn.
[4] Fr. 202, 205 ff. Arn.
[5] Fr. 215 Arn.
[6] Fr. 214 Arn.
[7] Fr. 207 Arn.
[8] Fr. 187 f. Arn.

kynische Zuspitzung auf die Antithese von Natur und Zivilisation, verlegt vielmehr das Naturwidrige in die Uebermacht des individuellen Trieblebens, das Natürliche dagegen in die jedem innewohnende und für alle gleiche Vernunft. Der letztere Gedanke, welcher zu dem sittlich-religiösen Prinzip der Unterwerfung unter die Weltvernunft führt, ist eine offenbare Erneuerung der heraklitischen Logoslehre (S. 33 f.).

Mit der metaphysischen Ausbildung jedoch, welche dieselbe Lehre bei ihm gefunden hatte, mit seiner Vorstellung von Schicksal und Vorsehung, ließ sich die Möglichkeit naturwidriger und vernunftwidriger Erscheinungen, wie sie in den Affekten vorliegen sollen, absolut nicht vereinbaren: der ethische Dualismus und der metaphysische Monismus stehen in unlösbarem Widerspruch. Diese schwere Aporie kam den Stoikern später in der Form des Problems von Willensfreiheit und Verantwortlichkeit zum Bewußtsein, wenn es ihnen auch nie gelang, eine Lösung zu finden, die die Einwürfe ihrer akademischen, epikureischen und peripatetischen Gegner zum Schweigen zu bringen vermocht hätte.

Dennoch haben sie das Verdienst, durch Betonung des Gegensatzes des Vernünftigen und des Naturwidrigen und durch die Definition der Tugend als Unterwerfung unter das Weltgesetz in die Moralphilosophie das Prinzip der Pflicht eingeführt und energischer den Gegensatz zwischen dem, was ist, und dem, was sein soll, betont zu haben. Damit hängt auch die pessimistische Auffassung zusammen, welche sie meistens über die große Masse der Menschen und über die gegebenen Zustände entwickeln.

Der sokratische Tugendbegriff der Stoa konzentriert in der praktischen Einsicht (*φρόνησις*) die Gesamtheit des sittlichen Lebens und erlaubt eine Mannigfaltigkeit von Tugenden nur in dem Sinne der Anwendung dieser einheitlichen Grundtugend der Einsicht auf verschiedene Gegenstände: in dieser Weise wurden z. B. die vier platonischen Kardinaltugenden abgeleitet, dabei jedoch an dem Gedanken der Einheit der Tugend in der Weise festgehalten, daß alle die einzelnen Ausgestaltungen der Tugend in untrennbarer Verbundenheit nicht nur die dauernde Eigenschaft (*διάθεσις*) des Weisen ausmachen, sondern auch in jeder seiner Handlungen sich betätigen.

Der Ueberzeugung von dem Vorhandensein eines intellektuellen und eines emotionellen Elements in der Tugend entspricht auch Zenons Auffassung, daß der Affekt nicht ohne weiteres als *κρίσις ἡμαρτημένη* bezeichnet werden könne, sondern die zu ihr hinzukommenden „Spannungen und Lösungen der Seele" (*ἐπάρσεις τε καὶ πτώσεις τῆς ψυχῆς*) wesentlich zu ihm gehörten.[1] So erklären sich auch die verschiedenen Ueberlieferungen seiner Definition des *πάθος*, nach denen er es bald als *ὁρμὴ πλεονάζουσα*, bald als *ἄλογος καὶ παρὰ φύσιν ψυχῆς κίνησις* oder geradezu als (falsche) *κρίσις* definiert.[2] Als die vier Hauptaffekte gelten ihm die beiden korrespondierenden Paare *ἡδονὴ* und *λύπη*, *ἐπιθυμία* und *φόβος*, von denen sich jene auf die Gegenwart und diese auf die Zukunft beziehen sollen.[3] Vom *πάθος*, das eine einzelne vorübergehende, unvernünftige Seelenbewegung ist, unterscheidet die Stoa zwei habituelle oder chronische Störungen oder Krankheiten der Seele, das *ἀῤῥώστημα* (böser Hang) und das *νόσημα* (leidenschaftliche Sucht). Das Nähere hierüber, wie über die ganze stoische Lehre vom *πάθος* s. bei A. Bonhöffer a. a. O. S. 262 ff., A. Dyroff a. a. O. S. 150 ff., P. Barth a. a. O.[2] S. 76 ff.

Mit der Autarkie der Tugend steht die stoische Güterlehre im engsten Zusammenhang: wenn die Tugend für sich allein die vollkommene Glückseligkeit gewährt, so folgt daraus mit Notwendigkeit, daß außer ihr nichts den Namen eines Gutes verdient, daß also alle von den gewöhnlichen Menschen so hoch bewerteten Dinge wie Reichtum, Sinnengenuß, Ehre und Würde, Gesundheit, ja sogar das Leben selbst im Grunde für den Weisen gleichgültig (*ἀδιάφορον*) sind.[4] Indessen konnte Zenon sich nicht verhehlen, daß gewisse Dinge, wenn sie auch für die Glückseligkeit gleichgültig sein sollten, doch für die natürliche Existenz ihren Wert (*ἀξία*) besitzen und das Begehren erregen.[5] So kam er zu der Erklärung, daß man von den völlig gleichgültigen Dingen sowohl solche unterscheiden müsse, die der menschlichen Natur gemäß, als auch solche, die ihr zuwider sind, und nahm in beiden Gebieten überdies noch graduelle Abstufungen an. Das führte zu der Lehre von den *προηγμένα* und *ἀποπροηγμένα*, in der

[1] Vgl. fr. 209 Arn.

[2] Fr. 205 ff. Arn. Wirkliche Widersprüche oder Unklarheiten in den verschiedenen Definitionen der *πάθη* findet H. v. Arnim (Die europ. Philos. S. 245 ff.).

[3] Fr. 211 Arn., vgl. Fr. stoic. vet. III 385.

[4] Fr. 190 ff. Arn., vgl. 239, 253 ff. u. ö.

[5] Fr. 189 Arn.

das unterscheidende Merkmal des Stoizismus gegenüber dem Kynismus, auch des Ariston, liegt.[1]

Zu den *προηγμένα* gehört in erster Linie das Leben selbst, das den Beziehungspunkt aller *καθήκοντα* bildet (s. unten). Aber auch es ist nicht wie die Tugend ein absolutes Gut und darum unter Umständen wegzuwerfen. — Vgl. R. Hirzel, Der Selbstmord (Arch. f. Rel-Wiss. 11, 1908, S. 75 ff.).

Der Differenzierung innerhalb der Güter entspricht eine solche innerhalb der Handlungen. Zenon teilt sie in rechte (*κατορθώματα*) und schlechte (*ἁμαρτήματα*), pflichtgemäße (*καθῆκον*) und pflichtwidrige und — als neutrale Mitte — in völlig gleichgültige ein.[2] Als rechte Handlungen galten ihm aber diejenigen, welche aus der rechten Beschaffenheit des Hegemonikon hervorgingen, und als schlechte die, welche einer verderbten Vernunft entsprangen. Unter dem von ihm neu gebildeten Begriff des *καθῆκον* dagegen verstand er eine Handlung, die nicht aus der Vernunft, sondern aus dem natürlichen Selbsterhaltungstriebe sich ergibt, aber trotz ihres an sich sittlich gleichgültigen Charakters einer nachträglichen Rechtfertigung vor der Vernunft fähig ist.[3] Hinsichtlich der rechten und schlechten Handlungen aber hat er den Satz aufgestellt, der wegen seines paradoxen Scheines in alter und neuer Zeit viel verlästert und selten verstanden worden ist, daß nämlich, wie alle *κατορθώματα*, so auch alle *ἁμαρτήματα* gleich, d. h. für die sittliche Beurteilung gleich verwerflich seien, da sie eben eine Abweichung von der geraden Linie, von dem *ὀρθὸς λόγος* darstellen, wobei das Mehr oder Weniger im Verhältnis zur Tatsache der Abweichung nicht ins Gewicht fällt und an dem Gesamtcharakter der Handlung als solcher nichts ändert. In Wahrheit ist dies einer der tiefsten ethischen Gedanken, den das Altertum erzeugt hat. Das Kriterium der Sittlichkeit wird mit äußerstem Radikalismus in die Gesinnung verlegt.

Auf diesen Voraussetzungen beruht schließlich Zenons Lehre von der Absolutheit der Gegensätze von Guten und Bösen, Weisen und Unweisen: die Menschen sind entweder gut (*σοφοί, σπουδαῖοι, ἀστεῖοι*) oder schlecht (*φαῦλοι, ἀπαίδευτοι*), handeln entweder sittlich oder unsittlich, und zwar bis zu dem Grade, daß die Handlungen des Weisen, auch die scheinbar geringfügigsten, lauter *κατορθώματα* sind, weil sie aus der rechten Gesinnung fließen, während die des Unweisen, selbst diejenigen, die auf verständiger Berechnung beruhen oder dem allgemeinen rechtlichen und sittlichen Bewußtsein entsprechen, doch im letzten Grunde *ἁμαρτήματα* sind, weil er alles ohne richtige und konstante ethische Zweckbeziehung tut.[4] Zu den Unweisen gehören aber alle, welche das Ideal der Weisheit nicht erreichen, gleichgültig ob sie ihm näher oder ferner sind. Sie alle sind Toren, geistig Kranke. Diese schroffe Gegenüberstellung der Weisen und Unweisen ließ sich aber auf die Dauer nicht halten. Platon in derselben Weise wie Dionysios als unweise anzusehen, hatte seine Bedenken.[5] Und so schob Zenon

[1] Fr. 192 Arn. [2] Fr. 231 Arn.

[3] Fr. 230 Arn.: *ὁρίζεται δὲ τὸ καθῆκον· τὸ ἀκόλουθον ἐν ζωῇ, ὃ πραχθὲν εὔλογον ἀπολογίαν ἴσχει*, vgl. 216. — Mit Recht erklärt Bonhöffer, Die Eth. des Stoikers Epiktet S. 198 ff., daß sich der Gegensatz *καθῆκον* und *κατόρθωμα* nur mit Einschränkung der Disjunktion in Legalität und Moralität gleichsetzen läßt.

[4] Fr. 216 Arn.: *καὶ τὸ μὲν (γένος) τῶν σπουδαίων διὰ παντὸς τοῦ βίου χρῆσθαι ταῖς ἀρεταῖς, τὸ δὲ τῶν φαύλων ταῖς κακίαις· ὅθεν τὸ μὲν ἀεὶ καθορθοῦν ἐν ἅπασιν οἷς προσίθεται, τὸ δὲ ἁμαρτάνειν.*

[5] Fr. 232 Arn.

ebenso wie er in der Güterlehre und der Lehre von den Handlungen eine Differenzierung vorgenommen hatte, auch hier einen Zwischenstand ein, den Fortschreitenden (*προκόπτων*),[1] der formell zwar noch zur Kategorie der *κακοί* gehört, in Wirklichkeit aber doch höher steht als sie, und ein Zeichen dieses seines Fortschritts in seinen immer reiner und besser werdenden Träumen besitzt.[2] So zerfallen denn die Menschen tatsächlich in vier Klassen: die ausgesprochen oder unheilbar Schlechten, die Masse der gewöhnlichen Menschen, denen noch keine wahrhaft sittliche Erkenntnis aufgegangen ist, die jedoch alle an sich besserungsfähig sind, die Fortschreitenden, unter welchen es wiederum verschiedene Stufen gibt, und endlich die Weisen, die aber auch in Zenons Augen äußerst selten sind.[3]

Die nähere Ausführung dieser Darstellung und die Belegstellen s. bei A. Bonhöffer, Die Ethik des Stoikers Epiktet S. 144 ff., A. Dyroff a. a. O. S. 196 ff., P. Barth a. a. O.[3] S. 91 ff. — Der Versuch Bonhöffers, schon bei der alten Stoa jeden ursprünglichen Rigorismus zu leugnen und anzunehmen, daß die Zwischenstufen auf allen Gebieten von allem Anfang an vorgesehen seien, ist mit Cic. fin. IV 20, 56 kaum zu vereinigen. Es muß doch wohl bei der früheren, auch von Windelband in der 2. Aufl. noch vertretenen Ansicht, daß die Einschiebung des Begriffs des *προκόπτων* und ebenso des *προηγμένον* und *καθῆκον* erst auf einer späteren Milderung des ursprünglichen Rigorismus beruht, bleiben. Zenon war im Prinzip offenbar wie die Kyniker ein starrer Doktrinär, der sich aber im Unterschied von ihnen durch die widersinnigen Folgen seines Doktrinarismus zu Einschränkungen bewegen ließ.

Der individualistischen Tendenz, welche sich in der Ausmalung des Ideals des selbstgenügsamen Weisen ausspricht, wird in der stoischen Ethik durch den Begriff der Unterordnung unter das Weltgesetz und die darin gegebene Gemeinsamkeit der tugendhaften Individuen das Gleichgewicht gehalten. Zenon erkennt daher das Geselligkeitsbedürfnis des Menschen als einen natürlichen und vernünftigen Trieb an, sieht aber dessen Befriedigung nur einerseits in dem Freundschaftsverhältnis der einzelnen Weisen, andrerseits in der Gemeinschaft aller vernünftigen Menschen. Was dazwischen liegt, das nationale Leben mit seinen politischen Sondergestaltungen, gilt ihm mehr oder minder als ein politisches *ἀδιάφορον*, dem sich der Weise als einem Geschick des Weltlaufs zu fügen, aber doch möglichst fernzuhalten hat. Der sich selbst genügende Weise bedarf des Staates nicht mehr,[4] und die historisch-nationalen Unterschiede verschwinden vor der Vernunft, welche allen das gleiche Gesetz und das gleiche Recht gibt: der Standpunkt des stoischen Weisen ist der Kosmopolitismus.

Für die merkwürdige Synthese von Individualismus und Universalismus, welche die Stoa charakterisiert, ist es bezeichnend, daß sie in ihrer sozialen Theorie vom Individuum gleich auf die generellste Gemeinschaft überspringt. Wohl hat Zenon vom Weisen verlangt, dem Staate zu dienen, wenn ihn nichts daran hindere, haben namentlich die späteren Stoiker sich auch mit der Staatstheorie abgegeben und dabei vielfach aristotelische Gedanken verfolgt: aber das Ideal der Schule bleibt doch das Weltbürgertum, die Verbrüderung aller Menschen, die ethisch-rechtliche Ausgleichung aller Standes- und Volksunterschiede.[5] Aus diesem mittelbar aus der Sophistik stammenden Gedanken sind die Anfänge des Naturrechts oder Vernunftrechts hervorgegangen, welche später der wissenschaftlichen Theorie des römischen Rechts zugrundo gelegt wurden:[6] sie spiegeln in theoretischer Form jene Nivellierung der historischen Unterschiede wieder, welche mit der Zeit Alexanders d. Gr. immer weiter um sich griff.

---

[1] Fr. 234 Arn. [2] Ibid.

[3] Fr. 331 Arn., vgl. fr. 232 Arn.

[4] Daraus erklärt sich Zenons Ablehnung der Politeia Platons (Plut. stoic. rep. VIII 2).

[5] Vgl. A. Dyroff a. a. O. S. 231 ff.; A. Bonhöffer a. a. O. S. 92 ff.

[6] Vgl. Mor. Voigt, Die Lehre vom jus naturale etc. bei d. Römern (Lpz. 1856), S. 81 ff. — A. Schmekel a. a. O. S. 454 ff. — P. Barth a. a. O.[3] S. 39 ff. — Franz Vollmann, Ueber das Verhältnis der späteren Stoa zur Skaverei im röm. Reiche (Diss. Erl. 1890).

Die religiöse Tendenz der Stoa hat allem Anschein nach unter dem Einfluß platonischer Gedanken bei Zenons Schüler Kleanthes, der ihm im Jahre 283 im Scholarchat folgte, eine recht erhebliche Verstärkung erfahren. Es findet sich bei ihm nicht nur ein besonderer Gottesbeweis, der von der aristotelischen Voraussetzung aus, daß die Natur einerseits eine Stufenfolge von zunehmender Vollkommenheit sei, andrerseits aber nicht ins Unendliche gehe, die Existenz eines Wesens von höchster Vollkommenheit erschließt,[1] es scheint ihm mit dieser Vollkommenheit Gottes auch der Gedanke nicht recht vereinbar, ihn dem stoischen Pantheismus gemäß als Urheber auch der Taten der Schlechten aufzufassen.[2] Als ἡγεμονικὸν der Welt identifizierte er ihn mit der Sonne.[3]

Mit diesem religiösen Zuge steht auch eine andere Abweichung von der zenonischen Lehre in Verbindung. An die Stelle der Einheit der Seele setzte Kleanthes wieder die platonische Zweiteilung in einen vernünftigen und einen unvernünftigen Seelenteil,[4] was ihn dann weiterhin dazu führte, die Gotteskindschaft der Menschen und die Abhängigkeit ihres Geschicks von Gottes Hilfe stark hervorzuheben.[5] Und auch sein entschiedener Kampf gegen diejenigen, welche das Gerechte nicht auch zugleich als das für den Menschen Vorteilhafte gelten lassen wollten, hängt mit seiner religiösen Neigung zusammen.[6]

Die Betonung des religiösen Moments ist das Charakteristische an der Leistung des Kleanthes. Er ergänzte die kühle Verstandesmäßigkeit des Zenon durch edle Herzenswärme und brachte in die Stoa jenen Hauch tiefer Religiosität, der sich besonders in dem mit Recht berühmt gewordenen Hymnus auf Zeus (fr. 537 Arn.) bekundet, wie er sich überhaupt als ernste, feierliche Persönlichkeit gerne der gebundenen Rede zur Verkündigung seiner Lehren bediente.[7] Eine Begleiterscheinung dieser Religiosität ist eine gewisse, schon beim greisen Platon wahrnehmbare Intoleranz, wofern die Plutarchische Anekdote, er habe den Aristarchos wegen seiner astronomischen Neuerung der Asebie bezichtigt, Glauben verdient (fr. 500 Arn.).

5. Die akademische Skepsis und die Kompromißphilosophie.

56. Während der Entwicklung der beiden dogmatischen Systeme, des Epikureismus und der Stoa, hat nun die pyrrhonische Skepsis dadurch einen erheblichen Erfolg davongetragen, daß sie in einer der großen Schulen zur Herrschaft gelangte: durch Arkesilaos, der dem Krates (268/7) als Schulhaupt folgte, wurde sie in die platonische Genossenschaft eingeführt und behauptete sich darin etwa anderthalb Jahrhunderte lang, eine Periode, welche man als diejenige der mittleren Akademie — der zweiten und dritten — zu bezeichnen pflegt.

Aus der gesamten mittleren Akademie tritt außer Arkesilaos nur noch die Persönlichkeit des Karneades deutlicher hervor. Beide scheinen jedoch nichts Schriftliches hinterlassen zu haben. Ihre Lehre, von ihren Schülern und Nachfolgern (Pythodoros und Lakydes, bezw.

---

[1] Fr. 529 Arn.

[2] Fr. 537 p. 122, 13 Arn. — Damit hängt zweifellos sein Versuch zusammen, zwischen Fatum und Vorsehung zu unterscheiden (fr. 551 Arn.). [3] Fr. 510 Arn. [4] Fr. 570 f. Arn.

[5] Fr. 537 p. 122, 28 ff. Arn. [6] Fr. 558 Arn.

[7] U. v. Wilamowitz-Moellendorff sagt von dem Kleanthischen „Tischgebet", es sei „in Form und Inhalt gleich erhaben, ein viel zu wenig gewürdigtes Kleinod wahrhaft religiöser Dichtung" (D. gr. Lit. d. Alt. in Kult. d. Gegenw. I 8 S. 132). — Dem stoischen Kreise und speziell der Religiosität des Kl. steht nahe der Dichter der Φαινόμενα, Aratos aus Soloi. — Die gebundene Rede soll Kl. sogar aus prinzipiellen Gründen vorgezogen haben, weil sie dem hohen Gegenstand (der Philosophie) angemessener sei und uns zu deutlicherem Ausdruck unserer Gedanken nötige (fr. 486 f. Arn.).

Kleitomachos) aufgezeichnet, ist uns außer durch Diogenes L. hauptsächlich durch Cicero und Sext. Emp. bekannt.

Arkesilaos (Arkesilas) (316/5—241/0), aus Pitane in Aeolien, ursprünglich Schüler des Theophrastos, trat zur Akademie über und genoß den Unterricht des Krantor, Polemon und Krates, hat jedoch auch von den Megarikern sowie namentlich von Pyrrhon Einflüsse erfahren: er war als scharfsinniger, witziger Redner berühmt. — A. Geffers, De Arcesila (Progr. Gött. 1841) und „De A. successoribus" (Gött. 1845). — G. Paleikat, Die Quellen der akad. Skepsis (Diss. Königsb. 1916).

Den negativen Teil der pyrrhonischen Doktrin hat sich Arkesilaos in der Hauptsache unverändert zu eigen gemacht, wobei er sich, um auch weiterhin als Akademiker gelten zu können, bemühte, die skeptischen Seiten der platonischen, vor allem aber der sokratischen Philosophie besonders hervorzuheben. Indem er seinen Standpunkt jedoch wesentlich zur Polemik gegen die Stoiker benutzte,[1] spitzte er die skeptischen Argumente auf eine Bestreitung der gegnerischen Lehre vom Kriterium der Wahrheit zu. Der *κατάληψις* hält er nicht nur ihre sie zum Wahrheitskriterium ganz ungeeignet machende Mittelstellung zwischen Wissen und Meinen entgegen, sondern auch die Behauptung, daß sie als Zustimmung zu einer kataleptischen Vorstellung schon deshalb wertlos sei, weil es eine solche Vorstellung gar nicht gebe. Jeder von einem Wirklichen stammenden Vorstellung lasse sich eine von einem Nichtwirklichen kommende zur Seite stellen, die ihr ununterscheidbar ähnlich sei.[2] Das zeigten die widerstreitenden Ansichten der Dogmatiker, die Sinnestäuschungen, die Träume, die Einbildungen der Wahnsinnigen. Auch des Sorites bediente er sich, um die Unmöglichkeit zu erweisen, kataleptische und akataleptische Vorstellungen voneinander zu scheiden.[3] Und indem er dann außer den Sinnen auch noch den Verstand als Quelle der Wahrheit zurückwies,[4] kam er wie Pyrrhon zu der Erklärung, daß sich nichts erkennen lasse.[5] Aber in einem Punkte geht er über die pyrrhonische Skepsis hinaus. Um sich auch von Sokrates zu unterscheiden, auf den er sich zur Rechtfertigung seiner Skepsis seinen akademischen Schulgenossen gegenüber berufen hatte, betonte er, daß auch der Satz, daß sich nichts wissen lasse, selbst dem Zweifel ausgesetzt sei,[6] und machte damit die dogmatische Skepsis der Pyrrhoneer zu einer absoluten. Dadurch öffnete er ihr aber eine ganz neue Einstellung zur Wissenschaft, die die Möglichkeit einer Fortbildung auch der Skepsis selbst involvierte. Der Skeptiker, der die Zweifelhaftigkeit auch des skeptischen Grundsatzes zugab, brauchte der Aufstellung positiver Thesen nicht prinzipiell ablehnend gegenüber zu stehen, sondern konnte bei allen Bedenken gegen die vorhandenen Lösungen doch die Zulässigkeit weiteren Suchens anerkennen. Das ist genau die Stellungnahme der akademischen Skepsis,[7] in deren Interesse sie nun auch die alte sokratische Dialektik wieder aufnehmen konnte,[8] wenn diese bei Arkesilaos, der gern die *ἰσοσθένεια τῶν λόγων* der Pyrrhoneer zur Anwendung brachte, auch noch ganz eine negative Zuspitzung erhält[9] und ebenso wie seine erkenntnistheoretischen Argumentationen sich allein gegen die naturphilosophischen und ethischen Dogmen der Stoa wendet. Den aus der geistigen Atmosphäre des Dogmatismus gegen den ganzen skeptischen Standpunkt

[1] S. E. adv. Math. VII 159.
[2] S. E. l. c. 154.
[3] Aug. contra ac. II 5, 17.
[4] Cic. ac. I 12, 44.
[5] Cic. ac. I 12, 45.
[6] Ib.
[7] Cic. ac. fr. 20.
[8] Cic. ac. II 18, 60.
[9] Cic. de fin. V 4, 10.

erhobenen Einwand aber, daß die Aufhebung des Wissens alles Handeln und damit auch die Erreichung der Glückseligkeit unmöglich mache, wies Arkesilaos mit der Bemerkung zurück,[1] daß schon die Vorstellung eines erstrebenswert Erscheinenden genüge, um Begehren und Tätigkeit zu erwecken. Und das Kriterium dieses Handelns sah er, auch hierin von der pyrrhonischen Skepsis abweichend und für seine sokratische Herkunft Zeugnis ablegend, nicht in der bloßen Erscheinung und der Gewohnheit, sondern in der Wohlbegründetheit (*εὔλογον*).[2]

Wenn von Arkesilaos erzählt wird (Sext. Emp. I 234 ff.), er habe die Skepsis nur einerseits als Polemik und andrerseits als geistige Gymnastik verwendet, im engsten Schülerkreise aber am Platonismus festgehalten, so ist das ein Mißverständnis, veranlaßt vielleicht durch seine neuartige Einstellung zur Wissenschaft. Jedenfalls knüpft der Platonismus, den Arkesilaos bona fide für sich in Anspruch nahm, nur an die antidogmatischen Züge des platonischen Philosophierens, die geringe Bewertung der Sinneswahrnehmung und die anscheinende Resultatlosigkeit seiner Begriffsuntersuchungen an.[3] — Es ist nicht ohne Interesse, zu sehen, daß das praktische Kriterium der Akademie dasselbe ist wie dasjenige, welches Zenon für das *καθῆκον* anführt (fr. 230 Arn.). Wer hier vorangegangen ist, ist natürlich nicht zu entscheiden. Doch spricht die psychologische Wahrscheinlichkeit für Arkesilaos, dessen beständige Angriffe gegen Zenon[4] für dessen Hinausgehen über den kynischen Rigorismus wohl überhaupt von erheblicher Bedeutung gewesen sind. Wie stark das polemische Interesse bei den Scholarchen war, zeigt sich besonders an Karneades (s. u.), der neben den formalen Einwänden noch zahlreiche sachliche gegen den Stoizismus richtete und namentlich dessen Theologie, Teleologie, Determinismus und Naturrecht zum Teil mit großem Scharfsinn bekämpfte.

57. Mit dem Auftreten des Arkesilaos gegen die Stoiker begann der Kampf zwischen der Skepsis und der Stoa, der bis ins erste vorchristliche Jahrhundert andauert und schließlich zu einem Kompromiß zwischen beiden führt. Auf stoischer Seite nimmt ihn zunächst Chrysippos auf, der sog. zweite Begründer der Stoa. Seine Bedeutung für die Stoa besteht aber darin, daß er, die Lehren der beiden Vorgänger benutzend und ergänzend, mit allseitiger Gelehrsamkeit und großer dialektischer Gewandtheit ein bis ins Einzelne ausgearbeitetes System entwarf, das von nun an als das eigentliche System der orthodoxen Stoa galt und nicht bloß von seinen nächsten Nachfolgern, Zenon von Tarsos, Diogenes dem Babylonier (aus Seleukeia), Antipatros von Tarsos, Archedemos, im wesentlichen unverändert festgehalten wurde, sondern auch neben und nach der eine selbständige Neben-

---

[1] Vgl. Goedeckemeyer a. a. O. S. 42$_5$.

[2] S. E. l. c. 158. — Dieses *εὔλογον* gilt ihm als etwas, was gar keine erkenntnistheoretische, sondern lediglich eine praktische Bedeutung habe. Gerade deshalb ist es auch durchaus glaubhaft, daß er sich die stoische Definition des *καθῆκον* (*ὅπερ πραχθὲν εὔλογον ἔχει τὴν ἀπολογίαν*) angeeignet hat: denn auch in dieser hat das *εὔλογον* keinen erkenntnistheoretischen Sinn. Gewiß besteht zwischen dem *εὔλογον* einerseits und der *κατάληψις* andrerseits — die Ark. bestritten hat — eine gewisse Korrespondenz, aber nicht in dem von H. v. Arnim angenommenen Sinne, daß, wer das eine bestreitet, auch das andere bestreiten müßte. Das *εὔλογον* ist das Prinzip der natürlichen Klugheit, welches auch von den Unweisen befolgt werden kann und ihrem Handeln den Charakter des *καθῆκον* verleiht. Für den Stoiker ist aber damit noch kein wahrhaft sittliches Handeln erreicht, da zum *κατόρθωμα* eine *ἐπιστήμη* gehört, welche erstens jenes kluge Handeln auf ein wesentlich höheres Niveau hebt und zweitens vielfach ein Handeln vorschreibt, das jener natürlichen Klugheitsmoral widerstreitet. Arkesilaos aber gibt sich eben mit dieser zufrieden und nimmt bezeichnenderweise dafür den Ausdruck *κατόρθωμα* in Anspruch, während er doch die *ἐπιστήμη* und das *κατόρθωμα* im stoischen Sinne verwirft.

[3] Vgl. A. Döring a. a. O. II S. 204. Noch bestimmter vertritt H. v. Arnim diese Ansicht, daß Ark. glaubte und glauben durfte, dem Geiste Platons treu zu sein, indem er den Kampf gegen den Dogmatismus als solchen aufnahm. — Vgl. auch A. Goedeckemeyer a. a. O. S. 38$_7$.

[4] Stoic. vet. fr. I Nr. 12 Arn.

linie bildenden mittleren Stoa bis in die ersten christlichen Jahrhunderte herein als das genuine in Geltung blieb. Im Zusammenhang mit der stoischen Schule standen von den großen Gelehrten des alexandrinischen Zeitalters besonders Eratosthenes und Apollodoros.[1]

Chrysippos aus Soloi oder Tarsos (281/78—208 5), ein Schüler des Kleanthes, aber auch der skeptischen Akademie, ist durch seine von den Alten fast vergötterte dialektische Kunst,[2] der eine ungewöhnliche Gelehrsamkeit und Arbeitskraft, aber auch ein großes Systematisierungstalent zur Seite stand, der zweite, d. h. definitive Begründer der stoischen Schule geworden, wie das geflügelte Wort beweist: *εἰ μὴ γὰρ ἦν Χρύσιππος, οὐκ ἂν ἦν Στοά* (fr. 6 Arn.). An persönlicher Größe scheint er aber die zwei Vorgänger nicht erreicht zu haben, wie denn auch seine Schwächen, seine mit Zitaten prangende Eitelkeit und Weitschweifigkeit, seine oft flüchtige Arbeitsweise, die Nachlässigkeit und das Unkünstlerische seines Stils, reichlichen Tadel gefunden haben. — F. N. G. Baguet, De Chrysippi vita, doctrina et reliquiis (Lovanii 1822). — Th. Bergk, De Chrysippi libris *περὶ ἀποφατικῶν* (Cass. 1841). — Alfr. Gercke, Chrysippea (Jahrb. f. Philol., Suppl.Bd. 14, 1885, S. 689 ff.). — W. Crönert, Die *λογικὰ ζητήματα* des Chr. . . . (Herm. 36, 1901, S. 548 ff.). — P. Melcher, Chr.s Lehre von den Affekten (Progr. Hohensalza 1908). — E. Bréhier, Chr. (Par. 1910). — H. v. Arnim, Artikel Chr. 14 bei Pauly-Wissowa).

Die von Chrysippos eingeführten Neuerungen aber bestehen in Folgendem. Die Philosophie überhaupt faßte er als das Streben nach Weisheit, die ihm als die Wissenschaft von den göttlichen und menschlichen Dingen galt.[3] Dieser in gewissem Sinne mehr theoretischen Einstellung scheint er dann auch die Ordnung ihrer Teile angepaßt zu haben, wenn er erklärte, daß an sich die Physik der Ethik erst folgen und der Abschnitt über die göttlichen Dinge um seiner Schwierigkeit willen die letzte Stelle einnehmen müsse.[4] Doch hat er in der Darstellung die in der Stoa übliche Anordnung beibehalten.[5]

Die Logik verdankt überhaupt erst ihm ihre Bedeutung in der Stoa.[6] Aber auch er zählt zu ihr die Erkenntnistheorie, in der er sich vor allem mit Arkesilaos auseinandersetzt. Das Problem vom Kriterium der Wahrheit steht darum im Zentrum. Da es eine Art der Vorstellung (*φαντασία*) ist, schickt er eine Erörterung über deren Entstehung voraus.[7] Er definiert sie im Gegensatz zu seinen Vorgängern als *ἑτεροίωσις ψυχῆς*, zerlegt sie in sinnliche (*φ. αἰσθητική*) und nichtsinnliche oder geistige (*φ. λογική* oder *ἐννόημα*) und erklärt hinsichtlich der Entstehung der letzteren, daß sie entweder auf natürliche Weise, gleichsam von selbst (*φυσικῶς, ἀνεπιτεχνήτως*) sich bilden, oder durch bewußte Verstandestätigkeit zustande kommen (*δι' ἡμετέρας διδασκαλίας καὶ ἐπιμελείας*).[8] Entstehen sie auf natürlichem Wege, so bleiben wiederum zwei Möglichkeiten. Die erste und ursprünglichere besteht darin, daß sich von den auf der zuerst einer unbeschriebenen Tafel vergleichbaren Seele (*χάρτη εὔεργος εἰς ἀπογραφήν*) durch die Sinneswahrnehmungen entstandenen und durch das Gedächtnis aufbewahrten Vor-

---

[1] Außer diesem berühmten Grammatiker, dessen Chronikfragmente F. Jacoby gesammelt hat (Philol. Unters., Heft 16, Berl. 1902), gab es noch einen, möglicherweise sogar zwei spätere Stoiker dieses Namens.

[2] *Εἰ παρὰ θεοῖς ἦν διαλεκτική, οὐκ ἂν ἦν ἄλλη ἢ ἡ Χρυσίππειος* (Arn. StvFr. II p. 1, 14).

[3] St. vet. fr. II 36: *τὴν φιλοσοφίαν φασὶν ἐπιτήδευσιν εἶναι σοφίας, τὴν δὲ σοφίαν ἐπιστήμην θείων τε καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων.* — Diese Definition entspricht am ehesten der von Aristoteles stark beeinflußten theoretischen Tendenz des Chrysippos.

[4] Ibid. fr. 42, vgl. 44. — Hier scheint ein Anklang an die aristotelische Denkweise vorzuliegen.

[5] Vgl. II fr. 43, III fr. 68, 326. Dazu Arnims Bemerkung zu II fr. 43.

[6] Ibid. fr. 134.

[7] Ibid. fr. 52; 56.

[8] Ibid. fr. 83.

stellungen die gleichartigen zu einer begrifflichen Einheit zusammenfinden. Das ist die Begriffsbildung *κατὰ περίπτωσιν.*[1] Die andere dagegen, die er Begriffsbildung *κατὰ τὴν ἀπὸ τῶν ἐναργῶν μετάβασιν* nennt, kommt noch in verschiedenen Formen vor. Begriffsbildung *καθ' ὁμοιότητα, κατ' ἀναλογίαν, κατὰ μετάθεσιν* usw.[2] Da aber auch diese im allgemeinen aus Anlaß von Wahrnehmungen erfolgt (so z. B. wenn ich durch das Bildnis einer bekannten Person an diese erinnert werde) oder irgendwie in Anknüpfung an sie, so gehen schließlich alle diese natürlichen Begriffe (*προλήψεις* oder *κοιναὶ ἔννοιαι*) auf Sinneswahrnehmungen zurück, und es ergibt sich als erkenntnistheoretischer Grundsatz der Satz, daß sich im Denken nichts findet, was nicht aus der Wahrnehmung stammt.[3] Entwickelt sich aber mit dem siebenten Jahre die Vernunft, so setzt auch die bewußte Begriffsbildung ein (*ἐννοήματα*). Von den Begriffen unterscheidet er dann mit seinen Vorgängern die freiwillige Zustimmung, obwohl er betont, daß die kataleptischen Vorstellungen uns zur Zustimmung geradezu nötigen.[4]

Um nun von hier aus die skeptische Leugnung eines Kriteriums der Wahrheit abzuwehren, machte er dem Hinweis auf die Sinnestäuschungen gegenüber darauf aufmerksam, daß eine untrügliche Wahrnehmung nur zustande kommen könne, wenn es mit den jede Wahrnehmung bedingenden fünf Momenten: Sinnesorgan, Objekt, Raum, bestimmte Art und Weise der Affektion und Verstand seine Richtigkeit habe,[5] während er das Herbeiziehen der Träume mit der Bemerkung ablehnte, daß die Wahrnehmungen viel klarer und sicherer seien[6] und auch allein zu entsprechenden Handlungen führten,[7] und schließlich der Ununterscheidbarkeit vieler Dinge mit der Behauptung der Unmöglichkeit einer völligen Gleichheit zweier Objekte zu entgehen suchte,[8] obwohl er sich dem Sorites gegenüber doch nicht anders zu helfen wußte als durch die Erklärung, daß der Weise, sobald die Sache bedenklich werde, mit seiner Entscheidung zurückhalten müsse.[9] Die skeptische Ablehnung der Zustimmung aber wies er mit der Erklärung zurück, daß ohne Zustimmung weder ein Erkennen noch Handeln möglich sei, damit aber das ganze Leben vernichtet werde.[10] Als Kriterien der Wahrheit bezeichnete er nicht nur die kataleptische Vorstellung, sondern auch die auf natürlichem Wege aus den Wahrnehmungen entstandenen Begriffe, die *προλήψεις.*[11]

Es ist zu vermuten, daß noch mehr der überlieferten Fragmente auf Chrysippos zurückgehen, doch fehlen darüber noch genauere Untersuchungen. — Besonders erwähnenswert ist die Antwort auf den akademischen Einwand, daß das Kriterium ja selbst wieder eine Beglaubigung, also ein zweites Kriterium und so fort bis ins Unendliche erfordern würde:

[1] Ibid.

[2] S. E. adv. math. IX 393, 396, 402; vgl. fr. 87 f.

[3] Fr. 88: *οὐδέν ἐστιν εὑρεῖν κατ' ἐπίνοιαν, ὃ μὴ ἔχει τις αὐτῷ κατὰ περίπτωσιν ἐγνωσμένον.* — Von einem Rationalismus und von angeborenen Begriffen kann bei Chrysipp keine Rede sein. Die Zellersche Deutung (III 1 S. 74 ff.) der *φυσικαὶ ἔννοιαι*, wonach es Begriffe sind, die von allen gleichmäßig, aber kunstlos, aus der Erfahrung abgeleitet werden, besteht vollkommen zu Recht. Auch der Ausdruck *ἔμφυτοι προλήψεις* (nicht *ἔννοιαι*) nötigt in keiner Weise dazu, von einer Durchbrechung des Sensualismus zu sprechen. Vgl. III fr. 72; M. Wundt, Gesch. d. griech. Ethik II S. 280 ff.

[4] Vgl. fr. 131, 67 und l. c. III p. 42, 29.

[5] Vgl. fr. 68, 33 und p. 100, 30 ff.

[6] Fr. 62.

[7] Vgl. fr. 67; S. E. adv. math. VII 403, 407; st. vet. fr. III Nr. 177.

[8] Vgl. fr. 113 f. und p. 24, 45; 26, 8.

[9] Fr. 276: *στήσεται ὁ σοφὸς καὶ ἡσυχάζει.*

[10] Fr. 127; st. vet. III fr. 177.

[11] Fr. 105. — Nach p. 154, 29 hat er sie auch *κοιναὶ ἔννοιαι* genannt (vgl. auch fr. 762).

sie nahmen nämlich keinen Anstand zu erklären, daß etwas recht wohl Kriterium seiner selbst sein könne, da ja z. B. das Gerade Maßstab seiner selbst und des andern sei und das Licht sowohl die Dinge als auch zugleich sich selbst offenbar werden lasse (fr. 118). Auch die Bemerkung, daß ohne ein sicheres Wissen die höchsten Tugenden, *scientia* und *sapientia* = *σοφία* und *φρόνησις* des Aristoteles, nicht möglich seien, und die damit zusammenhängende, daß der Sinn alles Forschens das Finden einer sicheren Erkenntnis sei, darum aber auch sicherer Ausgangspunkte bedürfe (fr. 102 ff., 111), verdient Beachtung.

Der durch die erkenntnistheoretischen Überlegungen als möglich erwiesenen Erkenntnis der Wahrheit sollte dann die Logik als Dialektik die Formen und Methoden der Forschung zur Verfügung stellen und sie als Rhetorik mit den Mitteln der guten und wirkungsvollen Rede bekannt machen.[1] Dabei hat sich Chrysippos im einzelnen im weitesten Maße an Aristoteles gehalten. Vor allem ist die Zielsetzung der wissenschaftlichen Erkenntnis als das in der Definition (*ἡ τοῦ ἰδίου ἀπόδοσις*)[2] formulierte Wesen der Dinge[3] auf akademisch-peripatetischen Einfluß zurückzuführen. In gewissem Sinne neu ist aber die Einteilung des *λόγος* in einen äußeren und einen inneren (*λόγος προφορικὸς* und *ἐνδιάθετος*) und die damit zusammenhängende Aufnahme auch der Grammatik in die Logik. Denn mit dem ersteren (*σημαινόμενον*) hat es die eigentliche Logik zu tun und behandelt ihn in der Lehre vom Urteil, das Chrysippos als *ἀξίωμα* bezeichnet,[4] und das er im Anschluß an aristotelische Ausführungen bis ins einzelne hinein erörtert. Mit dem *λόγος προφορικὸς* oder dem *σημαῖνον* beschäftigt sich die der Lehre vom Urteil nachgeordnete grammatische Untersuchung, durch deren Aufnahme sich die Stoa ein besonderes Verdienst erworben hat. Chrysippos hat die drei aristotelischen Wortarten — Nomen, Verbum, Bindewort — durch zwei weitere bereichert[5] und der Kasuslehre sowie der Lehre vom Verbum durch genauere Unterscheidung des genus, der tempora und modi ihre nicht bloß im Altertum gültige, sondern auch unserer heutigen Grammatik in der Hauptsache noch zugrunde liegende Form gegeben. Auf die Frage nach dem Ursprung der Worte gab er die Antwort, daß sie auf Nachahmung der Natur beruhten.[6] In der Lehre vom Schluß behandelte er besonders die Einteilung desselben und hat vor allem die hypothetische und disjunktive Schlußform kultiviert.

Auch mit den Sophismen hat sich Chr. eingehend beschäftigt. Besondere Beachtung verdient seine Mahnung zur Vorsicht bei der Benutzung der disputatio in utramque partem, deren rücksichtslose Anwendung zwar die Ziele der Skepsis fördere, zur Erreichung einer wissenschaftlichen Fundierung der Lebensführung aber nicht zu empfehlen sei.[7] Seine Rhetorik endlich ist dadurch charakterisiert, daß sie für die Güte der Rede nicht nur deren richtigen Aufbau, sondern auch die Modulation der Stimme und mimische und pantomimische Hilfsmittel für wesentlich hält.[8]

In der Physik hat Chrysippos im wesentlichen den Standpunkt seiner Vorgänger festgehalten und ihn nur nach dieser und jener Richtung hin systematisch erweitert oder apologetisch ergänzt. In der Erörterung der Usie findet sich die Bemerkung, daß die Ideen, die er im übrigen wie Zenon für bloße Gedanken hielt, nur dazu da seien, die Unendlichkeit des einzelnen in begrenzte Topen zusammenzufassen.[9] Er vielleicht hat auch erst

[1] Fr. 129, 131, vgl. fr. 292.
[2] Fr. 226. [3] Fr. 230. [4] Fr. 193.
[5] Fr. 147 f.: *ὄνομα, ῥῆμα, πρόθεσις, ἄρθρον, σύνδεσμος*. — Vgl. übrigens hierüber P. Wendland, Anaximenes S. 46 ff.
[6] Vgl. fr. 146 ff.
[7] Fr. 127 ff. [8] Fr. 297 f.
[9] Fr. 364 f. — Hier tritt zuerst der Gedanke an die nur denkökonomische Bedeutung der Begriffe auf.

das *λεκτόν*, d. h. den Sinn oder das Gemeinte, die Zeit, den Ort und das Leere als lediglich im Denken bestehende unkörperliche Faktoren (*ἀσώματα*) dem eigentlich Seienden, dem Körperlichen also, koordiniert und sich dadurch genötigt gesehen, dem Begriffe des *ὄν* den noch allgemoineren des *τὶ* überzuordnen,[1] und seine überall zu konstatierende Abhängigkeit von Aristoteles läßt vermuten, daß auf ihn die Reduktion der aristotelischen Kategorien auf die vier Arten des Seins (*γένη τοῦ ὄντος*): *ὑποκείμενον, ποιόν, πὼς ἔχον, πρός τί πως ἔχον*[2] zurückgeht, wobei dann dem in die völlig eigenschaftslose erste und die schon irgendwie bestimmte Materie eingeteilten *ὑποκείμενον*[3] die übrigen als Eigenschaften (*συμβεβηκότα*) gegenübergestellt werden.[4]

Die *ποιότης* bestimmte Chrysippos genauer als *πνεῦμά πως ἔχον*[5] und unterschied zwischen einem *κοινῶς* und *ἰδίως ποιόν*, das ihm als das eigentliche principium individuationis galt.[6] Zum *πὼς ἔχον* gehörten alle übrigen aristotelischen Kategorien mit alleiniger Ausnahme einer bestimmten Art des *πρός τι*, des sog. *πρός τί πως ἔχον*, das wie z. B. rechts und links eine nur relative und subjektive Bedeutung besitzen sollte.[7]

Von Aristoteles ist er auch in der Lehre von den Ursachen abhängig. Von dessen vier Ursachen will er nur eine, die wirkende, gelten lassen.[8] Und wenn ihn nun der Materialismus der Stoa der Wirksamkeit der *ἀσώματα* gegenüber in Verlegenheit brachte, so suchte er sich durch den Gedanken zu helfen, daß sie das *ἡγεμονικὸν* nicht so beeinflussen, daß es durch sie verändert wird, sondern so, daß es sich über sie Vorstellungen macht.[9]

Die Ursachenlehre verdankt Chrysipps[10] Interesse, Willensfreiheit und Fatum zu vereinigen, eine sehr eingehende Ausgestaltung, die zur Unterscheidung einer ganzen Anzahl von Ursachen führt. Die wichtigste Differenz ist die zwischen dem *συνεκτικόν*, d. h. der für sich ausreichenden Ursache, dem *συνεργόν*, der für sich nicht ausreichenden, aber die Wirksamkeit eines *συνεκτικὸν* verstärkenden Ursache und dem *συναίτιον* als der Ursache, die zu einem *συνεργὸν* hinzutretend mit ihm zusammen die Wirkung hervorbringt.[11]

A. Schürenberg, Die Kausaltheorie der Stoiker (Diss. Bonn 1921).

In der Kosmologie ferner hat vielleicht erst er der *ἐκπύρωσις* als ihren äußersten Gegensatz die Überschwemmung (*κατακλυσμὸς*) hinzugefügt. Jedenfalls aber geht auf ihn, wenn nicht überhaupt die Annahme, so doch die starke Betonung des sympathetischen Zusammenhangs aller Teile der Welt (*συμπάθεια τῶν ὅλων*) zurück, den er aus der Einheit des Prinzips ableitete.[12] Und wenn er damit auch im Grunde nur einen Gedanken des Aristoteles aufnahm, so hat er ihn doch viel weiter durchgeführt und z. B. auch die geistige Beschaffenheit der Völker aus der von der Einwirkung der Gestirne bedingten klimatischen Beschaffenheit ihres Wohnsitzes zu erklären gesucht.[13] Ganz besonders aber hat er sich bemüht, die stoische Lehre vom Fatum, d. h. von dem unverbrüchlichen und notwendigen kausalen Zusammenhang alles Geschehens[14] sicherzustellen und gegen alle Bedenken zu verteidigen. Sie zu beweisen berief er sich nicht nur auf die Unmöglichkeit eines ursachlosen Geschehens, die ihm sowohl durch den aus der Einheit des Weltprinzips folgenden inneren Zusammenhang des Weltgeschehens als auch

[1] Vgl. fr. 329, 333.
[2] Vgl. fr. 369 ff.
[3] Vgl. fr. 374.
[4] Vgl. fr. 373, 380.
[5] Fr. 449.
[6] Fr. 396 f., vgl. 398.
[7] Vgl. fr. 403.
[8] Fr. 346 a.
[9] Fr. 85, vgl. 345.
[10] Fr. 974.
[11] Fr. 974, vgl. 346 ff.
[12] Fr. 473 u. ö.
[13] Fr. 950.
[14] Fr. 1000 definiert die *εἱμαρμένη* als *φυσικήν τινα σύνταξιν τῶν ὅλων ἐξ αἰδίου τῶν ἑτέρων τοῖς ἑτέροις ἐπακολουθούντων καὶ μεταπολουμένων ἀπαραβάτου οὔσης τῆς τοιαύτης ἐπιπλοκῆς.* — Damit war denn auch der aristotelische Begriff des Meistenteils aufgehoben (vgl. fr. 963 und p. 271, 39 ff.).

durch die Tatsache der Mantik[1] und der göttlichen Vorsehung, und endlich durch den Satz vom ausgeschlossenen Dritten festgestellt zu sein schien,[2] sondern zog auch etymologische Erklärungen[3] und Unmassen von Dichterstellen als Belege heran.[4] Mit den Bedenken gegen die Lehre vom Fatum, der sog. faulen Ausrede (*ἀργὸς λόγος*), dem Vorhandensein eines Möglichen, dem Zufall, der Willensfreiheit und der Berechtigung von Lob und Tadel suchte er in folgender Weise fertig zu werden.[5] Der Ansicht, daß, wenn doch alles vom Schicksal bestimmt sei, jedes Eingreifen des Menschen sinnlos wäre, suchte er durch die Annahme bedingt notwendiger Ereignisse (*συνειμαρμένα*) Herr zu werden — mit dem Gesundwerden sei das Hinzuziehen des Arztes mitbestimmt usw.[6] Die Möglichkeit rettete er durch die gegen Diodoros gerichtete Erklärung, daß möglich alles sei, dessen Eintreten für unsere Einsicht nichts im Wege stehe, auch wenn es in Wirklichkeit nicht eintreten werde.[7] Und durch die gleiche subjektive Wendung suchte er den Zufall beizubehalten.[8] Die Willensfreiheit aber konnte er nur dadurch mit der Lehre vom Fatum vereinigen, daß er ihre epikureische Fassung a limine abwies,[9] unter einer freien Handlung nur eine solche verstand, die das Ergebnis einer von außen bewirkten Vorstellung sei, welche die Zustimmung der Vernunft des Handelnden erhalten habe,[10] und nun unter Benutzung seiner Ursachenlehre erklärte, daß die dem Menschen von außen zufließenden Vorstellungen nicht für sich ausreichende Ursachen des Handelns seien, sondern der von ihnen erregte Trieb (*ὁρμή*) erst zusammen mit der Zustimmung, die von ihm abhänge oder in seiner Gewalt stehe, die Handlung bewirke.[11] Damit schien ihm dann auch das letzte Bedenken beseitigt zu sein, das das Recht betraf, zu loben und zu tadeln, zu belohnen und zu bestrafen.[12]

Die wesentliche Bedeutung dieser Ueberlegungen Chrysipps besteht in der Ueberwindung der realistischen Auffassung von Möglichkeit und Zufall, wie sie bei Aristoteles noch vorhanden war. Dagegen kommt sein Versuch, die Willensfreiheit zu retten, nur auf ein Spiel mit Worten hinaus,[13] da er unter dem *ἐφ' ἡμῖν* zuletzt nichts anderes versteht als das, was durch unsere von der *εἱμαρμένη* abhängige Natur geschieht (*τὰς διὰ τῶν ζῴων ὑπὸ τῆς εἱμαρμένης γενομένας* (sc. *κινήσεις*) *ἐπὶ τοῖς ζῴοις λέγουσιν*),[14] und daher auch erklärt: *ἀλλὰ παρ' ἡμᾶς μὲν ἔσται, περιειλημμένου μέντοι τοῦ παρ' ἡμᾶς ὑπὸ τῆς εἱμαρμένης.*[15] Die *ἡμιδούλεια*, von der er sprach,[16] ist ein noch sehr optimistischer Ausdruck für das tatsächliche Verhältnis und das auch von ihm aufgenommene Beispiel von dem an den Wagen gebundenen Hund — *ἐὰν μὲν βούληται ἕπεσθαι, καὶ ἕλκεται καὶ ἕπεται, ποιῶν καὶ τὸ αὐτεξούσιον μετὰ τῆς ἀνάγκης· ἐὰν δὲ μὴ βούληται ἕπεσθαι, πάντως ἀναγκασθήσεται*[17] — gibt seine Ansicht schon besser wieder. — Ueberdies steht die Unvereinbarkeit der Willensfreiheit mit der stoischen Metaphysik ohne weiteres fest.

Auf Chrysippos geht auch die breite Ausführung der stoischen Theologie zurück. Ihren Pantheismus bringt er Kleanthes' Bedenken nicht weiter beachtend wieder zur vollen Geltung,[18] so daß er Gott und Natur identifizierend im ausdrücklichen Gegensatz gegen Epikuros für die Vorsehung eintreten[19] und mit größerem Rechte als Aristoteles sagen konnte, daß die

[1] In ihr unterscheidet er eine natürliche (im Traume) und eine künstliche. Vgl. fr. 1187, 1189.
[2] Fr. 912 ff. [3] Fr. 914. [4] Fr. 925 u. ö.
[5] Im zweiten Buch der Schrift *περὶ εἱμαρμένης* nach fr. 998.
[6] Fr. 956 ff. [7] Fr. 202 f., vgl. 959 ff.
[8] Vgl. 965 ff.: *τύχη* als *αἰτία ἄδηλος ἀνθρωπίνῳ λογισμῷ*. Dazu fr. 973.
[9] Fr. 973, vgl. 978. [10] Fr. 974 ff.
[11] Fr. 974, vgl. p. 285, 37: es sind Handlungen *δι' ὁρμῆς τε καὶ συγκαταθέσεως* und *τὸ γινόμενον ⟨καθ' ὁρμὴν⟩ δι' ἡμῶν* bezeichnete er als *ἐφ' ἡμῖν* (p. 285, 3). [12] Fr. 998 ff.
[13] Vgl. Gellius = fr. 977.
[14] Fr. 979 p. 285, 33; vgl. fr. 1000.
[15] Fr. 998 p. 293, 4. [16] Fr. 978.
[17] Fr. 975. [18] Fr. 933.
[19] Fr. 1115, vgl. 1170.

Natur nichts ohne Zweck tue, sondern alles aufs beste einrichte.[1] Und von diesem Boden aus fand er nicht nur mit Hilfe der allegorischen Deutung leicht den Weg von seiner philosophischen Religion zu der mythischen der Dichter bis zu den üblichen Ansichten über Dämonen und Heroen hin,[2] sondern konnte Gott auch geradezu als Vater und Helfer (σωτήρ)[3] der Menschen bezeichnen, um deret- und der Götter willen die ganze Welt und alles in ihr geschaffen sein sollte,[4] und seine Theologie in eine Teleologie und Theodizee ausklingen lassen, die für die spätere Zeit eine immer wieder benutzte Fundgrube geworden ist.

Im einzelnen ist seine Teleologie oft in kleinlich anthropozentrischem Geiste ausgeführt, der schon ganz die Geschmacklosigkeiten der Aufklärungsphilosophie des 18. Jahrhunderts antezipiert,[5] während die Theodizee mit alle den Argumenten operiert, die seitdem in ähnlichen Lagen stets verwendet worden sind: der Korrelativität von Gut und Böse, der Beurteilung der Dinge vom Standpunkt des Ganzen aus, des Nutzens auch des scheinbar Schädlichen für die Tugend, der Vernachlässigung des Kleinen usw.[6]

Die Leistung Chrysippos' in der Ethik ist ebenfalls in der genaueren Abgrenzung der einzelnen Probleme[7] und ihrer eingehenden, aber auch hier oft genug recht weitschweifigen Behandlung zu sehen. Die Lehre vom τέλος verdankt ihm methodisch und sachlich gewisse Neuerungen. Methodisch insofern, als er die Streitfrage über das Ziel des Lebens dadurch zu lösen suchte, daß er zunächst an der Hand einer historisch-kritischen Erörterung die überhaupt möglichen Stellungnahmen aufsuchte, um von da aus durch sachliche Erwägungen zu einem positiven Ergebnis zu gelangen.[8] Sachlich insofern, als er den auf diesem Wege erhaltenen fundamentalen Gegensatz von Lust und Tugend durch eine eingehende Erörterung des Triebes (ὁρμή) zur Entscheidung zu bringen suchte. Indem er den primären Trieb aller Lebewesen überhaupt nicht wie Epikuros auf die Lust, sondern auf die Selbsterhaltung gerichtet sein ließ, hob er die Lust als höchstes Ziel auf, und indem er das eigentliche Selbst des Menschen in der mit zunehmendem Alter sich entwickelnden Vernunft sah, stellte sich für ihn das vernunftgemäße Leben, d. h. die Tugend, als das letzte Ziel menschlichen Strebens heraus.[9] Eben deshalb wollte Chrysippos unter der Natur, der sich der Mensch unterwerfen sollte, auch nicht so sehr die Natur überhaupt, als vielmehr die Modifikation derselben verstehen, die sie im Menschen angenommen habe.[10] Wie seine Vorgänger trat er dann auch für die Autarkie der Tugend, ihren unbedingten, von keiner andern Rücksicht abhängenden Wert und ihre Lehrbarkeit ein, scheint aber darin wieder über sie hinausgegangen und aristotelischen Gedanken gefolgt zu sein, daß er der ihm eigentümlichen Lehre von den auf natürlichem Wege entstehenden Begriffen gemäß auch von so entstandenen Keimen der Tugend sprach, die dann durch die rechte Erziehung vor Schädigungen durch Dinge und Menschen bewahrt und zur vollen Entwicklung gebracht werden müßten.[11] Auch in der Lehre von den Affekten hat er infolge der Bedeutung, die er dem Triebe fürs Handeln

[1] Fr. 1140, 1150.
[2] Fr. 1074, 1077, vgl. 1061 ff.
[3] Fr. 1177. [4] Fr. 1169.
[5] Vgl. fr. 1152 ff.
[6] Vgl. fr. 1168 ff., 1152. [7] Fr. III 1.
[8] Fr. III 21 f. — Es ist das eine Ausbildung der zuletzt auf die Sophistik zurückweisenden aporetischen Methode des Aristoteles, deren sich auch die Skeptiker bedient hatten und die in der späteren Zeit (Varro) immer größere Bedeutung erhielt. Zu Chrysippos' historischem Interesse vgl. fr. 322.
[9] Fr. III 178, vgl. 186. [10] Fr. III 4.
[11] Vgl. fr. III 69; II 87; III 229a, 220.

beilegte, eine gewisse Neuerung gebracht, indem er, ohne die Forderung der Apathie des Weisen fallen zu lassen, als Motive der *ὁρμή* doch sog. gute Affekte (*εὐπάθειαι*) in ihm zulassen wollte,[1] und bei der Heilung der Affekte nicht bloß an die Beseitigung der „Meinungen" dachte, sondern auch den Wert der Übung betonte.[2]

In der Einzelbesprechung der Tugenden und Laster fällt die schon mehr kleinliche Sorgfalt auf, mit der er sie in ihre Arten und Unterarten zu teilen und durch verschiedene Benennungen zu bezeichnen suchte,[3] die aber für ihn überhaupt charakteristisch ist. Von den Tugenden selbst spielt für ihn die Gerechtigkeit als die fundamentale soziale Tugend die Hauptrolle.[4] Als ihre Quelle gilt ihm Gott oder die allgemeine Natur (*κοινὴ φύσις*).[5] In diesem ihrem Herkommen aus der göttlichen Vernunft, an der auch die Menschen teilhaben, findet er den Grund für das Vorhandensein eines natürlichen Rechtsverhältnisses zwischen Gott und Mensch und Mensch und Mensch, während zwischen Mensch und Tier wegen des Fehlens eines sie verbindenden Vernunftfaktors etwas derartiges nicht existieren soll.[6] Das Dasein eines positiven Rechts dagegen rechtfertigte er mit der besonderen Lage der einzelnen Völker,[7] wenn er es auch dem Doktrinarismus der Schule gemäß für verfehlt erklärte.[8]

Während Chrysippos' Güterlehre (*περὶ ἀγαθῶν*) abgesehen von der auch hier wieder auftretenden minutiösen Klassifikation und Denomination von der seiner Vorgänger nicht abweicht, steht es mit der Lehre von den Handlungen (*περὶ πράξεων*) wieder anders. Hier ließ er nicht nur den Gedanken von der völligen Identität aller rechten und aller schlechten Handlungen fallen,[9] sondern kam auch insofern von dem alten Doktrinarismus ab, als er sich vor allem mit dem *καθῆκον* beschäftigte.[10] Das hängt vielleicht mit dem bei ihm noch stärkeren Mißtrauen gegen die Erreichbarkeit des stoischen Ideals zusammen. Wenn Zenon die Möglichkeit, ein Weiser zu werden, noch offen gelassen hatte, so ist Chrysippos der Ansicht, daß es höchstens einen oder zwei Weise gegeben habe, da die Weisheit im allgemeinen etwas sei, was über die Natur des Menschen hinausliege.[11] Damit aber war für den Ethiker die Betrachtung der dem Menschen eigentlich zukommenden Handlungen gegeben und in weiterer Folge die Beschäftigung mit dem Leben und der ganzen Lebensführung, in der sie sich auswirkten.[12]

In diesem Zusammenhang untersucht Chrysippos auch die Frage, wie der Weise seinen Lebensunterhalt gewinnen könne, und unterscheidet bei dieser Gelegenheit drei *βίοι*: das höfische (*ἀπὸ βασιλέως*), das staatsbürgerliche (*ἀπὸ φιλίας*) und das philosophische (*ἀπὸ σοφίας*),[13] von denen ihm dieses als das wertvollste erschien, obwohl er auch die stoische Apathie urgierend es für gleichgültig erklärte, wie der Weise sein Leben führe.[14]

58. Inzwischen erstand der Stoa und vor allem Chrysippos ein neuer skeptischer Gegner in Karneades von Kyrene, bei dem indes auch die Angriffe der Dogmatiker[15] eine gewisse Wirkung zu üben begannen.

Karneades (214/3—129/8), seit 164/60 Schulhaupt der Akademie, hat sich hauptsächlich die Bekämpfung des Chrysippos zur Lebensaufgabe gemacht.[16] Er ist, neben dem Stoiker Diogenes und dem Peripatetiker Kritolaos, als Mitglied der Philosophengesandtschaft vom Jahre 156/5 in Rom aufgetreten und hat dort von der in der Akademie geübten Kunst des

---

[1] Vgl. fr. III 440, 431 f., Dyroff a. a. O. S. 174. [2] Fr. 447. [3] Fr. 255.
[4] Vgl. fr. 288. [5] Fr. 326.
[6] Fr. 371, 367. [7] Fr. 371.
[8] Fr. 324. [9] Fr. 210 f.
[10] Vgl. fr. 491, 123. Die besondere Behandlung des *καθῆκον* scheint erst mit ihm begonnen zu haben (vgl. fr. 1).
[11] Fr. 545, 662, 668. — Nichtsdestoweniger hat auch er über die Frage, wie aus einem Toren ein Weiser werde, spekuliert und dabei vielleicht im Anschluß an Platon (ep. VII p. 341 c) die Plötzlichkeit (*ἐξαίφνης*) dieser Wandlung betont (fr. 539 und Plut. stoic. quam poet. absurd. dic. cap. 2 et 4 [1057 d f.]).
[12] Fr. 685 ff. [13] Fr. 685. [14] Fr. 688, 694, 702.
[15] Nicht nur die Stoiker, sondern auch die Epikureer und Peripatetiker beteiligen sich an dem Kampfe gegen die Skepsis. Vgl. Goedeckemeyer a. a. O. S. 52.
[16] D. L. IV 62: *εἰ μὴ γὰρ ἦν Χρύσιππος, οὐκ ἂν ἦν ἐγώ.*

in utramque partem disputare in seinen beiden Vorträgen für und wider die Gerechtigkeit ein glänzendes Beispiel gegeben. — Roulez, De C. (Gent 1824/25). — C. Vick, Quaestiones Carneadeae (Diss. Rost. 1901) und „Karneades' Kritik der Theologie usw." (Hermes 37, 1902, S. 228 ff.). — B. Detmar, K. u. Hume, ihre Wahrscheinlichkeitstheorie (Diss. Berl. 1910). — H. Mutschmann, Die Stufen der Wahrscheinlichkeit bei K. (RhM. 66, 1911, S. 190 ff.).

Unter dem Einflusse der von seiten der Dogmatiker gegen die Skepsis erhobenen Einwände, daß die völlige Zurückhaltung der Zustimmung der Natur des Menschen widerspreche und zudem alles Handeln und das Leben selbst zur Unmöglichkeit mache,[1] ließ Karneades einerseits die Forderung der absoluten Epoche fallen und erkannte andrerseits die Existenz eines auch theoretisch bedeutsamen Kriteriums an.[2] Er wies darauf hin, daß sich alle Vorstellungen sowohl von der Seite des Objekts als auch von der des Subjekts betrachten ließen und daß sie in ihrer Beziehung zum Objekt in wahre und falsche, in ihrer Beziehung zum Subjekt dagegen in wahrscheinliche und nicht wahrscheinliche eingeteilt werden könnten. Darauf gestützt erklärte er, daß man zwar von keiner Vorstellung sagen könne, daß sie wahr oder falsch sei, wohl aber von einigen, daß sie den Eindruck des Wahrscheinlichen machten.[3] Ihnen als wahrscheinlichen[4] zuzustimmen, hielt er darum auch nicht mehr für bedenklich und sah in diesem Wahrscheinlichen nun das Kriterium nicht nur des Handelns, sondern auch theoretischer Erörterungen, die freilich niemals zu einem absoluten Wissen, sondern immer nur zur Meinung sollten führen können.[5] Allerdings besitzt diese Meinung noch eine verschiedene Gewißheit, je nach dem Grade der Wahrscheinlichkeit der verschiedenen Vorstellungen. Davon unterscheidet er aber drei Stufen — zwischen welchen natürlich mannigfaltige Übergangsstufen zu denken sind —: die *φαντασία πιθανή*, die *φαντασία πιθανὴ καὶ ἀπερίσπαστος* und die *φαντασία πιθανὴ καὶ ἀπερίσπαστος καὶ περιωδευμένη*.[6] Die erste ist die einfach einleuchtende Vorstellung, welche in der Regel als Kriterium ausreicht; die zweite ist diejenige, welche nach allen Seiten genau geprüft ist, und die dritte diejenige, bei der außerdem feststeht, daß weder in den subjektiven noch objektiven Bedingungen ein störendes Hemmnis vorhanden war. Trotz dieser Probabilitätslehre, die übrigens keine originelle Leistung, sondern lediglich eine Ausgestaltung der stoischen Lehre von der *φαντασία καταληπτική* ist — unter Vermeidung dieses verpönten Ausdrucks und unter Ablehnung der dogmatischen Bewertung —, ist Karneades der ursprünglichen Stellung der Skepsis nicht untreu geworden. Den Satz, daß nichts im eigentlichsten Sinne erkannt werden könne, hat er stets festgehalten und die historisch-kritische Methode des Chrysippos aufnehmend alle möglichen Auffassungen des Kriteriums der Wahrheit, in erster Linie freilich wiederum die der Stoa, mit größter Schärfe abgewiesen. Dabei ergänzte er die alten Gründe der Skepsis noch durch die Argumentation gegen den syllogistischen Beweis, der zu seiner Geltung wieder eines Beweises bedürfe, und so fort in infinitum.[7] Auch hat er selbst von seiner Wahrscheinlichkeitstheorie nur auf praktischem Boden Gebrauch gemacht, auf theoretischem dagegen den Dogmatismus auf allen Gebieten bekämpft

[1] Cic. ac. II 33, 107 f. [2] Ibid. 31, 99 ff.
[3] Ibid., vgl. Eus. pr. ev. 7, 15.
[4] Cic. l. c. [5] Cic. ib. 10, 32.
[6] S. E. adv. math. VII 173 ff., hyp. I 228 ff.
[7] S. E. adv. math. VIII 347.

und zwar wiederum der historisch-kritischen Methode gemäß unter Voranstellung nicht der einzelnen faktischen Lösungsversuche, sondern der Probleme selbst.[1] Und in Nachahmung des sokratischen Verfahrens ist er dabei so vorgegangen, daß er sich niemals selbst in positiver Weise äußerte, sondern nur jede Aufstellung als in sich unhaltbar zu erweisen suchte mit der Absicht, seine Schüler dadurch vom Autoritätsglauben zu befreien und zum Selbstdenken anzuregen.[2]

Ueber die Stufenfolge der drei Wahrscheinlichkeitsgrade, die bei Sextus selbst in verschiedener Weise dargestellt ist — insofern bald die *φαντασία ἀπερίσπαστος* bald die *φαντασία περιωδευμένη* an zweiter Stelle erscheint —, hat H. Mutschmann sehr instruktiv gehandelt (RhM. 66, 1911, S. 190 ff.). Er entscheidet sich nach hyp. I 228 f. für die Reihenfolge *πιθανή, περιωδευμένη, ἀπερίσπαστος*. Hier liegt eine Unstimmigkeit der Ueberlieferung vor. Doch dürfte die Darstellung adv. math. die genuine sein: auch wenn alle Vorstellungen übereinstimmen, kann noch ein Irrtum herauskommen, wenn ein äußeres oder inneres für den Prozeß wichtiges Moment — Auge oder Entfernung u. a. — nicht in Ordnung ist.

59. Das Auftreten des Karneades hatte für die Philosophie eine ganz neue Situation geschaffen. Seine in erster Linie zwar gegen die Stoa, letzten Endes aber wegen der prinzipiellen Form seiner Argumentationen gegen jeden Dogmatismus gerichteten Angriffe hatten bei dessen Vertretern neben dem Aufkommen doxographischer Tendenzen teils eine Neigung zu einer gewissen Einschränkung der dogmatischen Starrheit, teils eine stärkere Betonung der dem Zweifel scheinbar weniger ausgesetzten praktischen Fragen zur Folge, und seine Wahrscheinlichkeitstheorie, die er prinzipiell auch auf theoretische Untersuchungen bezogen hatte, wenn er selbst auch nur auf praktischem Boden von ihr Gebrauch machte, führte die Skeptiker schließlich auch zur Aufstellung theoretischer Ansichten, wenn auch nur in der Form wahrscheinlicher Urteile. So kam nach und nach durch Entgegenkommen von beiden Seiten eine Annäherung zwischen Dogmatismus und Skeptizismus zustande, in der sich die Tendenz geltend machte, die Unterscheidungslehren weniger scharf zu betonen, das Vereinbare aus den verschiedenen Systemen herauszuheben und sich über das Gemeinsame zu einigen, das man in den allgemeinsten Morallehren besaß. Sie fand schließlich in einer Kompromißphilosophie ihren Abschluß, in der die Ethik in noch stärkerem Maße überwog als bisher.

Allerdings kommt die epikureische Philosophie für diese Entwicklung kaum noch in Betracht. Ihre ganz materialistische und mechanistische Metaphysik machte sie für eine Annäherung an die anderen Schulen dieser Zeit ebenso unfähig wie ihr starres Festhalten an der Autorität ihres Gründers. Und das einzige Ergebnis, das die karneadeische Skepsis für sie gehabt hat, ist der von ihren damaligen Schulhäuptern Apollodoros und Zenon aus Sidon unternommene Versuch, dem oberflächlichen Analogieverfahren des Epikuros durch Aufstellen von Regeln, unter denen die Forderung einer umfassenden Beobachtung eine besondere Rolle spielt, einen wissenschaftlichen Charakter zu verleihen. — In Lucretius Carus' Gedicht de rerum natura hat dann der Epikureismus noch einmal eine begeisterte Darstellung gefunden.

Apollodoros war in der zweiten Hälfte des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts Scholarch. Er schrieb eine *συναγωγὴ δογμάτων*.[3] Ihm folgte Zenon von Sidon (um 100 v. Chr.), von

[1] Cic. n. d. III 39, 93. [2] Cic. ib. I 5, 11; II 18, 60. [3] D. L. VII 181, X 13.

dem wir wissen, daß er Karneades gehört und bewundert hat.[1] Sein Nachfolger Phaidros, den Cicero um 90 v. Chr. in Rom hörte, und ebenso Zenons Schüler Philodomos von Gadara[2] (um 60 v. Chr.) sind uns durch Cicero bekannt. Fr. Bahnsch, Des Epikureers Philodemos Schrift *περὶ σημείων καὶ σήμειώσεων* (Lyck 1879); R. Philippson (über dieselbe und die epikureische Logik überhaupt, Diss. Berl. 1881). Die Lebensgeschichte eines Epikureers Philonides (175—150 v. Chr.) enthalten die herkulanensischen Rollen (W. Crönert in dem BerlAkSB. 1900, S. 942 ff.), ebenso die Schrift des Polystratos *Περὶ ἀλόγου καταφρονήσεως* (ed. C. Wilke, Lips. 1905).

Unter den Römern, denen er in ihrer Sprache zuerst durch C. Amafinius nicht lange nach der Philosophengesandtschaft des Jahres 156/5 zugänglich gemacht wurde, fand der Epikureismus großen Anklang und erlangte besonders vom ersten vorchristl. Jahrh. an große Verbreitung. Seinen Einfluß zeigen, teils im Gegensatz zur Stoa, teils neben dieser, namentlich Cicero, Horatius und Seneca. Der klassische Vertreter der epikureischen Lehre unter den Römern aber ist der Dichter T. Lucretius Carus (95—55), dessen ebenso wissenschaftlich energisches wie poetisch hervorragendes Lehrgedicht nicht bloß eine der wertvollsten Quellen für die Kenntnis der Philosophie Epikurs bildet, sondern geradezu als eine Neuschöpfung derselben in lateinischer Sprache und im Gewande der Dichtung betrachtet werden kann. — C. Martha, Le poème de Lucrèze, morale, religion, science (Par. 1868, 7. éd. 1909). — J. Woltjer (Hauptwerk), Lucretii philosophia cum fontibus comparata (Groningae 1877). — I. Bruns, Lucrezstudien (Freib. i. B. 1884). — O. Weissenfels, Analyse des Lehrgedichts de rerum natura (N. Laus. Mag. 65, 1889). — R. Reitzenstein, L. u. Cicero (Marb. 1893). — C. Pascal, Studi critici sul poema di Lucrezio (Roma-Milano 1903). — F. Jobst, Ueber das Verhältnis zwischen L. und Empedokles (Diss. Erl. 1907). — A. Brieger, Die Unfertigkeit des lukrez. Gedichtes (Phil. 67, 1908, S. 279 ff.). — E. Clodd, L. and the Atomists (Lond. 1909). — J. Masson, L. Epicurean Poet (Lond. 1909). — L. Volkmann, L., der Jünger Ep. (Gütersl. 1913). — J. Paulson, Index Lucret. 1911. — Ueberaus wertvoll für die geschichtl. Entwickl. des Epikureismus sind R. Hirzels Unterss. zu Ciceros philos. Schriften (I S. 98 ff.), ebenso, namentl. für die Fixierung der einzelnen bedeutenderen Persönlichkeiten der Schule, die Unterss. W. Crönerts (s. o.).

Im stärkeren Maße zeigt sich die synkretistische Tendenz im Peripatos. Das beweist, von dem uns nicht genauer bekannten Nachfolger des Kritolaos,[3] Diodoros von Tyros, abgesehen, der damit auf ethischem Boden scheinbar den Anfang machte, vor allem die pseudoaristotelische Schrift *περὶ κόσμου*,[4] welche höchst wahrscheinlich von einem Peripatetiker, und zwar vermutlich im 1. Jahrhundert unserer Zeitrechnung,[5] verfaßt worden ist. Sie enthält den interessanten Versuch, den aristotelischen Theismus dem stoischen Pantheismus einigermaßen anzunähern, indem zwar die Transzendenz des göttlichen Geistes anerkannt, die zweckmäßige Welteinrichtung aber auf die Immanenz seiner gestaltenden Kraft zurückgeführt wird.

Der peripatetische Grundcharakter der Schrift tritt durchweg deutlich hervor, was namentlich E. Zeller in seiner eingehenden Analyse (III 1[4] S. 653 ff.) mit Entschiedenheit betont hat. Abgesehen von dem Eintreten für die peripatetische Lehre von der Unvergänglichkeit der Welt und der Unwandelbarkeit des göttlichen Elements, des *αἰθήρ*, wird der eigentliche stoische Pantheismus ausdrücklich bekämpft, und namentlich die stoische Vorstellung von dem *διὰ πάντων διήκων θεός* als eine der Majestät Gottes unwürdige verpönt. Der Hauptgedanke, der den Verfasser beherrscht, ist — wie Capelle richtig hervorhebt — ein erhabener Monotheismus; das anscheinend Pantheistische reduziert sich eigentlich auf die lebhafte Ab-

[1] Cic. ac. I 12, 46.

[2] Der bedeutendste unter den späteren Schulvorständen scheint Zenon gewesen zu sein, auf dessen Vorträge die Schriftstellerei des Philodemos hauptsächlich sich gründete (W. Crönert a. a. O. S. 8). — Aus den Schriften des letzteren (vgl. Ueberweg-Praechter[11] S. 463 ff.) ersieht man übrigens, daß die Epikureer der späteren Zeit, hauptsächl. unter dem Einfluß der Stoa, ihre Geringschätzung der Wissenschaft wesentl. eingeschränkt haben.

[3] Kritolaos war der Peripatetiker in der Philosophengesandtschaft des Jahres 156/5.

[4] Aristoteles, Akademieausgabe, Vol. 1 p. 391 ff. Eine deutsche Uebers. mit treffl. Einl. gibt W. Capelle, Die Schrift „Von der Welt" (Jena 1907).

[5] W. Capelle, der anfangs die Schrift sogar ins 2. Jahrh. herabrücken wollte (NJbb. 1905 S. 529 ff.), hat sich in der Einl. zur Uebers. nun bestimmt für das 1. Jahrh. ausgesprochen, ein Ansatz, dem auch E. Zeller nicht widerspricht. — Vgl. J. Morr, Der Verf. der Schrift *π. κ.* (Progr. Wien 1910).

wehr eines bloß außerweltlichen Gottes; und wenn nicht andere Anzeichen es verbieten würden, so könnte man einen hellenistisch gebildeten Juden als Verfasser vermuten: der israelitische Theismus und der stoische Panthcismus haben gegenüber der aristotelischen Theologie das gemeinsame Interesse, die lebendige und wirksame Gegenwart Gottes in der Welt zu betonen.

Trotz dieser in den dogmatischen Kernfragen antistoischen Richtung liegt aber der Anschluß an die Stoa in mehr nebensächlichen Dingen, so namentlich in der allegorischen Erklärung der Götternamen und besonders in den geographischen und naturwissenschaftlichen Einzelheiten, die sicherlich den Schriften des Poseidonios entnommen sind,[1] nebenher auch in der Berufung auf Herakleitos offen zutage. Andrerseits finden sich auch Anklänge an die platonische Mystik und ein Wort des „edlen Platon" (Nomoi 715e) beschließt das Ganze.

Ebenfalls aus dem peripatetischen Lager scheint die kleine pseudoaristotelische Schrift *περὶ ἀρετῶν καὶ κακιῶν* zu stammen (Aristoteles, Vol. 2 p. 1249 ff.). An die Stoa erinnern bloß einige termini (wie *ἐπαινετόν, ψεκτόν, σπουδαία διάθεσις*), während der ethische Standpunkt im wesentl. der aristotelische ist: das Eklektische besteht nur darin, daß die peripatetische Tugendlehre in den Rahmen der platonischen Dreiteilung der Seele gefaßt ist. — Eine Bearbeitung des Traktats mit erhebl. Beimischung stoischen Gutes liegt vor im 2. Teil der unter dem Namen des Andronikos von Rhodos laufenden Schrift *περὶ παθῶν* (ed. Xav. Kreuttner et C. Schuchhardt, I Heid. 1885, II Darmst. 1883).

Doch macht sich gegen diese Neigung gewisser Peripatetiker, mit andern Schulen Kompromisse zu schließen, auch eine starke Reaktion geltend, die die Schule wieder zu der echten Lehre des Aristoteles zurückzuführen bestrebt ist. Ihr Haupt ist Andronikos von Rhodos, ein Zeitgenosse des Cicero, der von 78—47 die Schule leitete. Mit seiner Ausgabe der aristotelischen Schriften beginnt eine systematische Reproduktion, Interpretation und Verteidigung der ursprünglichen Lehre. Diese Tätigkeit zieht sich dann durch die folgenden Jahrhunderte hin, findet in Alexandros von Aphrodisias (um 200 n. Chr.) ihren bedeutendsten Vertreter und hält sich auch noch in der späteren Zeit, wo sich die peripatetische Schule in den Neuplatonismus verlor.

Andronikos hat auch Kommentare zur aristotelischen Ethik, Physik und zu den Kategorien verfaßt. Unecht ist dagegen eine ihm zugeschriebene Paraphrase der nikomachischen Ethik und die in der Hauptsache stoische Schrift *περὶ παθῶν* (s. o.). — Fr. Sittig, A. v. Rh., Teil 1—3 (mit Sammlung d. Fragm.) (Münch. bezw. Erl. 1890—95).

Die verdienstvolle Tätigkeit des Andronikos wurde zunächst von seinem Schüler Boëthos aus Sidon fortgeführt, von diesem jedoch schon in einem dem Stratonismus und Stoizismus zuneigenden Sinne. Die folgenden Exegeten, wie Nikolaos von Damaskos, später Aspasios, Adrastos, Herminos und Sosigenes, hielten sich mehr an die logischen Schriften des Meisters. Eine umfassende, philosophisch durchweg auf der Höhe stehende Darstellung und Würdigung fand dessen Lehre erst in den Kommentaren des Alexandros von Aphrodisias, des „Exegeten". Von seinen Kommentaren sind die zu Anal. pr. I., Topik, Soph. Elench., Meteorol., De sensu, und vor allem zu Met. I—V erhalten.[2] In seinen eigenen Schriften (*περὶ ψυχῆς — περὶ εἱμαρμένης — περὶ μίξεως — φυσ. καὶ ἠθ. ἀπορίων καὶ λύσεως β. δ.* u. a.) verteidigt er seine etwas naturalistisch umgebildete Auffassung der arist. Lehre insbesondere auch gegen die Stoiker. — I. Bruns, Studien zu Al. v. Aphr. (RhM. 44, 1889, S. 613 ff.; 45, 1890, S. 138 ff. u. 223 ff.). — O. Apelt, Die kleinen Schriften des Al. v. Aphr. (RhM. 49, 1894, S. 49 ff.). — Joh. Zahlfleisch, Die Polemik Al.s v. Aphr. gegen die verschiedenen Theorien des Sehens (Arch. 8, 1895, S. 373 ff. u. 498 ff.; 9, 1896, S. 149 ff.). — G. Volait, Die Stellung des Al. v. Aphr. zur arist. Schlußlehre (Bonn. Diss., Halle a. S. 1907).

Am lebhaftesten zeigt sich aber die Neigung zu Kompromissen in der Stoa des zweiten und ersten vorchristlichen Jahrhunderts, die man als die mittlere zu bezeichnen pflegt. Unter Milderung ihres ethischen

[1] Daß die ganze Schrift nicht von Poseidonios verfaßt sein kann, zeigt E. Zeller a. a. O.

[2] Der Kommentar zu Metaph. VI—XIV ist nicht von Alexandros, sondern von Michael von Ephesos; vgl. J. Freudenthal (Berl. Abh. 1885) und K. Praechter (Gött. G. Anz. 1906, S. 882 ff.). Sämtl. Kommentare des Alexandros sind in der Ausgabe der Berl. Akademie, Vol. 1—3, ebenso die Scripta minora im Supplementum Aristotelicum, von M. Wallies, M. Hayduck, P. Wendland, I. Bruns neu hgg.

Rigorismus und mit Bereicherung ihrer wissenschaftlichen Interessen nahm sie mancherlei Platonisches und Aristotelisches in ihre Lehre auf, wobei sich der teleologische Grundzug der Weltanschauung als wirksamstes Bindemittel erwies. Ihre Hauptvertreter sind Panaitios und Poseidonios.

Panaitios von Rhodos (ca. 180—110) übernahm, nachdem er durch seine freundschaftlichen Beziehungen zu dem jüngeren Scipio und dessen Gesinnungsgenossen dem Stoizismus in Rom ein fruchtbares Wirkungsfeld erschlossen hatte, im Jahre 129 als Nachfolger des Antipatros die Leitung der Schule in Athen. Er und sein größter Schüler, Poseidonios aus Apamea in Syrien (ca. 135—51), der in Rhodos eine Schule gründete, nahmen innerhalb der stoischen Schule eine deutliche Sonderstellung ein, die neben wichtigen gemeinsamen Zügen doch auch starke individuelle Verschiedenheiten, in Persönlichkeit und Lehre, aufweist.

Wie weit diese zu Ausgleichen geneigte Strömung in der Stoa schon durch die Vorgänger und Lehrer des Panaitios (Diogenes und Antipatros) vorbereitet war, ist bis jetzt nicht sicher festgestellt. Gewiß ist nur, daß auch sein Mitschüler Boethos aus Sidon († 119) einzelne stoische Dogmen, wie die Weltverbrennung, die Identität Gottes mit der Welt, aufgab und auch in der Erkenntnistheorie dem Peripatos sich näherte.[1] Als Schüler des Panaitios ist Hekaton aus Rhodos von Bedeutung gewesen; doch ist nicht zu ermitteln, ob er sämtliche Abweichungen seines Lehrers sich angeeignet hat. Im ganzen beschränkt sich jedenfalls diese Mittelstoa auf die beiden überragenden Persönlichkeiten des Panaitios und Poseidonios, und es hat ganz den Anschein, als ob mit dem Nachlassen der persönlichen Wirkung dieser Männer die alte orthodoxe Richtung wieder die Oberhand gewonnen hätte. Ein starkes Präjudiz für diese Auffassung gibt die Tatsache, daß der ausgesprochen orthodoxe Stoiker Epiktetos (um 100 n. Chr.), wenigstens soweit sich aus den erhaltenen Aufzeichnungen Arrians erkennen läßt, auf Panaitios und Poseidonios, auch Hekaton, niemals, dagegen sowohl auf ihre Vorgänger (bes. Chrysippos) wie auf spätere Stoiker wie Archedemos sich öfters beruft, und zwar in einer Weise, die ersichtlich macht, daß er eine eigentliche Lehrdifferenz zwischen ihnen und den Begründern der Schule nicht angenommen hat.

Grundlegend für die genauere Kenntnis der sog. mittleren Stoa ist das Buch von A. Schmekel über die Philosophie der mittleren Stoa, der auf Grund sorgfältiger Quellenanalyse das philosophische System des Panaitios und des Poseidonios herausgearbeitet und ihre Abweichungen vom stoischen Dogma im wesentlichen auf den Einfluß der akademischen Skepsis zurückführt (a. a. O. S. 304 ff.). Mit dem Nachweis des großen Einflusses, den namentlich die platonisierende Mystik des Poseidonios auf die alexandrinische Philosophie der Folgezeit geübt hat, hat sich in den letzten Jahren die gelehrte Forschung in energischer Weise und mit sehr erfreulichem Ergebnis geworfen, wenngleich auch bereits mit Recht vor der Ueberschätzung dieses Einflusses und vor einer gewissen Sucht, hinter allem den großen Apameer zu finden, gewarnt worden ist.

Die Fragmente des Panaitios und Hekaton sind gesammelt von N. Fowler (Diss. Bonn 1885), die von Poseidonios in einer heute nicht mehr ausreichenden Gestalt von J. Bake (Lugd. B. 1810). — F. G. van Lynden, Disp. hist. crit. de Panaetio (Lugd. B. 1802). — Henr. Doege, Quae ratio intercedat inter Panaetium et Antiochum Ascal. in morali philosophia (Diss. Halle 1896). — Aus der reichen Lit. über Poseidonios seien nur die wichtigsten neueren Untersuchungen hervorgehoben: P. Corssen, De Posidonio . . . Ciceronis in libro I Tusc. . . . auctore (Diss. Bonn 1878). — O. Apelt, Die stoischen Definitionen der Affekte und Poseidonios (JbfPhilol. 1885, S. 513 ff.). — P. Wendland, P.' Werk περὶ θεῶν (Arch. 1, 1888, S. 200 ff.). — M. Pohlenz, De P.i περὶ παθῶν (JbfPhilol. Suppl.Bd. 24, 1898, S. 535 ff.). — E. Martini, Quaest. Pos. (Diss. Lpz. 1895). — W. Capelle, Der Physiker Arrian und P. (Herm. 40, 1905, S. 614 ff.). — H. Binder, Dion Chrysost. und P. (Diss. Tüb. 1905). — Mathilde Apelt, De rat. quib., quae Philoni Alex. cum P. intercedunt (Lips. 1907). — W. Gerhäusser, Der Protrept. des P. (Diss. Heid. 1912). — H. Ringeltaube, Quaest. ad vet. phil. de aff. doctr. pert. (Diss. Gott. 1913). — O. Viedebantt, Eratosth., Hipparchos, P. (Klio 14, 1914, S. 207 ff.). — W. W. Jaeger, Nemesios v. Emesa, Quellenforsch. z. Neuplat. u. s. Anf. bei P., 1914. — G. Rudberg, Forsch. zu P. (Lpz. 1918). — O. Immisch, Agatharchidea (HeidAkSb. 1919 Abh. 7). — K. Reinhardt, Pos. (Münch. 1921).

Die Annäherung an die platonische und peripatetische Philosophie tritt schon rein äußerlich in der Verehrung zutage, die beide, Panaitios sowohl als auch Poseidonios, den Gründern und den hervorragenderen Vertretern derselben entgegenbringen. Platon und Aristoteles, Xenokrates und Theophrastos haben für sie keine geringere Bedeutung als die Häupter der Stoa

[1] Als Kriterien bezeichnete er νοῦν καὶ αἴσθησιν καὶ ὄρεξιν καὶ ἐπιστήμην (Fr. 1 bei Arnim, St. vet. fr. III p. 265).

selbst. Bei Poseidonios kommt außerdem noch die Bewunderung des Pythagoreismus und selbst der orientalischen Denkweise hinzu.[1]

Schon darin deutet sich aber ein gewisser Unterschied ihrer eigenen Stellungnahme an. Während Panaitios unter dem starken Einfluß der karneadeischen Skepsis zu vorsichtiger Zurückhaltung neigte und den Stoizismus mehr in rationalistischem und naturalistischem Sinne umbildete, ergriff Poseidonios mehr das intuitive Element in Platon und wandte sich einer mehr gefühlsmäßigen Weltbetrachtung zu.

Im einzelnen hat Panaitios nicht nur die von der alten Stoa hoch geschätzte Mantik sehr stark in Zweifel gezogen,[2] sondern auch gewisse stoische Grundlehren wie die Unsterblichkeit der Seele[3] und die Weltverbrennung aufgegeben, an deren Stelle er die aristotelische Ewigkeit der Welt für glaubwürdiger erklärte.[4] Auch seine freiere Stellung zur Volksreligion, die sich in seiner chrysippeische Gedanken fortsetzenden Unterscheidung einer Religion der Dichter, der Philosophen und der Staatsmänner und einer Stellungnahme für die letztere und damit für eine nur politische Bedeutung der bestehenden Religion ausspricht,[5] ist wohl nicht ohne Mitwirkung der skeptischen Kritik zustande gekommen. In der Reduzierung der acht altstoischen Seelenvermögen auf sechs unter Abscheidung besonders der Zeugungskraft und ihrer Übertragung auf die *φύσις* bereitet sich aber die Aufgabe des psychologischen Monismus der alten Stoa vor, die Poseidonios dann faktisch vollzogen hat. Und auch in der Ethik zeigt sich eine freilich in gewisser Weise schon von Chrysippos durchgeführte Milderung, wenn er sich vor allem den für den gewöhnlichen Menschen geltenden pflichtgemäßen Handlungen, dem *καθῆκον*, zuwandte,[6] und, wie sein Lob der Schrift Krantors über den Schmerz zeigt,[7] auch zu der Apathie eine gemäßigtere Stellung einnahm.

Die ausgleichende Neigung des Panaitios tritt auch darin zutage, daß er für philosophiegeschichtliche Untersuchungen größeres Interesse hegte und ein Werk über die philosophischen Richtungen (*περὶ αἱρέσεων*) schrieb. Außerdem verfaßte er einen Kommentar zum platonischen Timaios. — Sein Nachfolger im Scholarchat war Mnesarchos, der Lehrer des Akademikers Antiochos (s. u.).

Im Gegensatz zu der vorsichtigen Haltung des Panaitios sucht Poseidonios sein stark ausgeprägtes Bedürfnis nach einer systematischen Weltanschauung in ganz dogmatischer Weise zu befriedigen. Der Widerspruch der Systeme ist ihm kein Grund dafür, von der Philosophie abzustehen, weil damit das ganze Leben zusammenbrechen müßte.[8] Doch sind es bei ihm nicht so sehr rationale als empirische Argumente, deren er sich bedient.[9] Seine weniger auf logische Deduktion als auf anschauliche Erfassung gerichtete Begabung[10] veranlaßte ihn, die Philosophie zu den Einzelwissen-

---

[1] Vgl. Galen. V 478 K., F. Cumont, Die orient. Rel. im röm. Heid., übers. von Gehrich, Lpz. 1910.

[2] Cic. div. I 7, 12; vgl. 3, 6.

[3] Cic. tusc. I 32, 78. [4] Stob. ecl. I 414.

[5] Vgl. Aet. plac. I 6, 9; Aug. civ. dei IV 27; vgl. Zeller III a S. 566 f.

[6] Vgl. Cic. off. III 3, 13 f.

[7] Cic. ac. II 44, 135. — Auch seine Bestimmung des *τέλος*: *ζῆν κατὰ τὰς δεδομένας ἡμῖν ἐκ φύσεως ἀφορμάς* (Clem. strom. II S. 183 St.), die die höhere Wertung der *φύσις* des Menschen dokumentiert, stimmt damit überein.

[8] D. L. VII 129.

[9] Vgl. Galen V 502 K.

[10] Vgl. K. Reinhardt a. a. O. S. 187, 223 f. u. ö. — Auch im Folgenden verdanke ich vieles dem Werke Reinhardts, wenn ich ihm auch in seiner Schätzung des Poseidonios nicht folgen kann. Von der Bemerkung Strabos:

schaften in ein engeres Verhältnis zu setzen, als es die Stoa bisher getan hatte, und sie auf ein umfassendes Studium der Fachwissenschaften zu stützen.[1]

Zugrundegelegt wird dabei wie bei Aristoteles der Organismus,[2] aber weniger als Begriff denn als unmittelbar erfaßte lebendige Einheit von Kräften. So erlebt Poseidonios das Weltganze als einen großen Organismus, dessen eine Lebenskraft (*ζωτικὴ δύναμις*)[3] durch ein System ineinandergreifender Kräfte alle seine Teile in allmählich aufsteigender Stufenreihe erzeugt[4] und das Viele zu einer durch sympathetische Beziehungen verbundenen Einheit zusammenschließt. Ohne daß er das System der alten Stoa verläßt — Panaitios gegenüber bedeutet er sogar eine Reaktion —, gewinnt es in seiner Hand doch insofern eine neue Gestalt, als das dynamische Moment stärker zum Ausdruck kommt und statt der gelehrten Beschreibung der Welt das Gefühl für ihre Lebendigkeit in den Vordergrund tritt.[5]

Nur in einem Punkte weicht Poseidonios dank seiner Neigung zur Anschauung wesentlich von der alten Stoa ab und gerät auf den Boden der akademisch-peripatetischen Philosophie. Das ist seine Psychologie und alles, was damit zusammenhängt. Die Erklärung, die Chrysippos von den Affekten als überschießender Triebe gegeben hatte, genügte seinem ätiologisierenden Aristotelismus deshalb nicht, weil sie die zur vernünftigen Kraft hinzutretende Ursache des Überschießens nicht angab,[6] die nach seiner Überzeugung nur in einer unvernünftigen Kraft stecken konnte. Das bestimmte ihn dazu, in der Auffassung der Seele die platonische Lehre in der abgewandelten Form zu übernehmen, daß er mit Aristoteles unter den platonischen Teilen nur verschiedene Kräfte ein und derselben Substanz verstehen wollte.[7] Diese Abweichung von der alten Stoa führte aber weiter. Zunächst wurde dadurch seine Anthropologie insofern beeinflußt, als er den von ihm lebhaft betonten[8] Gegensatz zwischen der Vernunft und den unvernünftigen Seelenkräften wegen deren Abhängigkeit vom Leibe[9] bis zu dem Gegensatze des Göttlichen (*δαίμων*) und Tierischen (*ζωῶδες*) im Menschen steigert[10] und trotz der sachlichen Differenz in ganz platonischer Weise die Wertlosigkeit des nur zur Nahrungsaufnahme tauglichen Körpers hervorhebt und ihn als Kerker der Seele bezeichnet.[11]

Diese Auffassung bestimmt dann sowohl seine Erkenntnislehre als auch

---

„Denn es ist bei ihm (Pos.) allzuviel Kausalerklärung und Aristotelismus", auf die er sich im wesentlichen stützt, vernachlässigt er zu sehr den zweiten Teil. Und auch sonst scheint er mir die Abhängigkeit bei Pos. zu unterschätzen. Vgl. Immisch a. a. O. 42₁, 109.

[1] Sen. qu. nat. I 5, 10; 13; vgl. Cic. off. I 45.

[2] Das zeigt sich schon in seiner Definition der Philosophie, insofern als er *ζῴῳ μᾶλλον εἰκάζειν ἠξίου τὴν φιλοσοφίαν* (S. E. adv. math. VII 19).

[3] Vgl. Reinhardt a. a. O. 103, der ib. 243 die Neuheit dieses Terminus betont.

[4] Von Interesse ist dabei, daß Pos. den Magneten, „der das Eisen sichtbar an sich zieht und festhält, als wolle er's zu seiner Nahrung machen", zum Bindeglied zwischen der anorganischen und organischen Natur macht. Vgl. Reinhardt a. a. O. S. 105.

[5] Reinhardt bezeichnet ihn S. 373 als „einen nicht mehr naiven, sondern bewußten ‚sentimentalen' Hylozoisten". Darin scheint mir aufs glücklichste die ganze „Originalität" des Pos. ausgedrückt zu sein.

[6] Galen l. c. IV 3 p. 378 f.

[7] Ib. V 1 p. 429; VI 2 p. 515; V 4 p. 454.

[8] Ib. IV 7 p. 424 ss.; vgl. VI 1 p. 510 (das Bild vom Rossegespann).

[9] Ib. V 5 p. 463 f.

[10] Ib. V 6 p. 469. Vgl. H. Leisegang, Der heil. Geist I, 1919, S. 106, der an Platons *δαίμων εἰληχώς* erinnert.

[11] Sen. ep. 92, 10; Cic. div. I 49, 110; 57, 129.

seine Ethik. Die Erkenntnis wird um so vollkommener sein, je weniger die Seele durch den Körper und die unvernünftigen Vermögen beeinträchtigt wird, am besten daher im Urzustande der Kultur, in dem der Mensch seinem göttlichen Ursprunge noch näher stand, und in allen den Lagen, in denen sich die Seele mehr oder weniger vom Körper löst und in unmittelbare Verbindung mit dem ihr verwandten Göttlichen tritt, wie es im Traum und in der geistigen Erhebung der Fall sein soll. Erst dann kann sie die volle Wahrheit erfassen.[1] Im Urzustande sollte es darum auch allein Weise gegeben haben, deren der Natur abgelauschte politische Maßnahmen und technische Erfindungen Poseidonios zugleich als die Grundlagen aller Kulturentwicklung galten.[2] In der Ethik aber führte ihn der aus seiner Affektlehre entwickelte Gegensatz im Menschen dazu, in die altstoische Bestimmung der Glückseligkeit als des naturgemäßen Lebens ausdrücklich die Unabhängigkeit von dem unvernünftigen Seelenvermögen aufzunehmen[3] und in der Tugendlehre nicht nur die peripatetische Einteilung der Tugenden in solche des vernünftigen und solche des unvernünftigen Vermögens zu akzeptieren, sondern demgemäß neben der Belehrung auch die Gewöhnung als Erziehungsmittel zur Tugend stärker zu betonen.[4] Schließlich wird auch noch seine Eschatologie von diesem Gegensatz beeinflußt. Wie er die Präexistenz der Seele und ihr von einer Naturnotwendigkeit verhängtes Herabkommen aus ihrem ursprünglichen Wohnsitze, dem Luftraume, in den Körper lehrte, so ließ er die Seele, auch darin Platon folgend, nach dem Tode und nach einer noch in der irdischen Sphäre erfolgenden Läuterung in diejenige Schicht über der Erde gelangen, die dem Zustande ihrer Reinheit entspricht, um dann bis zu der von ihm ebenfalls wieder aufgenommenen *ἐκπύρωσις* entweder von aller Sinnlichkeit und aller Neigung zum Sinnlichen frei in der nun ungehemmten Welterkenntnis der vollen Glückseligkeit teilhaftig zu werden oder von neuem in einen ihrer Beschaffenheit entsprechenden Körper einzugehen.[5]

Mit Poseidonios kommt in der Stoa das schon bei Kleanthes vorhandene und zuletzt aus dem Einflusse des Platonismus zu erklärende gefühlsmäßige Element zum entschiedenen Ausdruck. Die rationale Betrachtung der Welt macht trotz allem Empirismus und aller Wertung der Aetiologie einer mehr sentimentalen Einstellung zu ihr Platz. Doch geht es zu weit, wenn Reinhardt ihn zum letzten schöpferischen Geist der ersten hellenistischen Periode und zum Reformator der Stoa an Haupt und Gliedern macht.[6] Er sieht das stoische System zwar mit seinen Augen, aber zu einer eigenen „Form" hat der in allem von der älteren Philosophie beeinflußte Mann ihr nicht verholfen, insbesondere kann von einem psychophysischen Parallelismus[7] bei ihm keine Rede sein. Und selbst die Aetiologie, die Reinhardt an ihm besonders rühmt, ist von der des Aristoteles und selbst der chrysippeischen nicht wesentlich verschieden. Nur insofern aristotelisiert er in höherem Grade als

---

[1] Cic. div. I 57, 129: *animi . . . cum aut somno soluti vacant corpore aut mente permoti per se ipsi liberi incitati moventur, cernunt ea, quae permixti cum corpore animi videre non possunt.* — Genaueres über die Traummantik gibt ibid. 30, 64: *tribus modis censit* (sc. Pos.) *deorum adpulsu homines somniare, uno, quod provideat animus ipse per sese, quippe qui deorum cognatione teneatur, altero, quod plenus aer sit immortalium animorum, in quibus tanquam insignitae notae veritatis apparent, tertio, quod ipsi di cum dormientibus conloquantur.*

[2] Sen. ep. 90, 4 ff.; D. L. VII 90.

[3] Clem. Alex. strom. 2, 21, 129, 4: *ζῆν θεωροῦντα τὴν τῶν ὅλων ἀλήθειαν κτλ., κατὰ μηδὲν ἀγόμενον ὑπὸ τῆς ἀλόγου μέρους τῆς ψυχῆς.*

[4] Galen l. c. V 5 p. 466 f.

[5] Vgl. Badstübner, Beitr. zur Erkl. der ph. Schriften Senecas, Pr. Hamb. 1901, S. 1 ff.; Diels, Dox. gr. p. 587 n b 13.

[6] a. a. O. S. 54, 239, 273 u. ö.

[7] Ib. S. 232, 469 u. ö.

seine unmittelbaren Vorläufer, als er den Einzelwissenschaften einen größeren Wert für die Philosophie zuerkennt. Seine Hauptbedeutung aber liegt darin, daß er durch die Aufnahme einer irrationalen Erkenntnis das schon bei Platon vorhandene mystische Element wieder aufnahm und damit der Folgezeit ein Mittel an die Hand gab, dessen sie sich zur Ueberwindung der Skepsis in umfassendster Weise bedient hat.

Das Auftreten der Kompromißphilosophie in der zu dieser Zeit angesehensten und einflußreichsten dogmatischen Schule blieb nicht ohne Einfluß auf ihre Gegnerin. Das zeigt sich zunächst darin, daß Antiochos von Askalon, ein Schüler des damaligen Hauptes der akademischen Skepsis, Philons von Larissa, von der Skepsis zum Dogmatismus übertrat und über die skeptische Akademie wieder auf die alte dogmatische zurückgriff. Das historische Argument seiner bisherigen Genossen, die Berufung auf die älteren Philosophen, insbesondere einen Sokrates und Platon, hielt er für reine Demagogie und meinte, daß selbst dann, wenn das nicht der Fall wäre, die Philosophie es seitdem so weit gebracht habe, daß das Festhalten an der Skepsis unberechtigt sei.[1] Den sachlichen Argumenten gegenüber wies er aber einerseits im Anschluß an Chrysippos auf die unmittelbar einleuchtende[2] Wahrnehmung des normalen Menschen unter normalen Umständen hin[3] und nahm außerdem[4] den praktischen Einwand in der Form auf, daß mit dem Bezweifeln der Wahrnehmung auch alle aus ihr entstehenden und auf sie zurückgehenden Allgemeinvorstellungen oder Begriffe hinfällig würden, damit aber die ganze praktische, künstlerische und wissenschaftliche Tätigkeit des Menschen, m. a. W. sein ganzes Leben, das auf ihnen beruhe und nur, wenn sie fest und sicher stünden, in ihnen Anfang und Ende seines auf Gewißheit bedachten und ohne diese ganz leeren Strebens besitze. Denn das Wahrscheinliche, auf das sich die Skepsis seit Karneades bezogen hatte, schien ihm als Fundament des Lebens ganz untauglich zu sein. In seinen Augen war es nicht nur unmöglich, von einem Wahrscheinlichen als einem dem Wahren Ähnlichen zu sprechen, wenn man kein Wahres gelten lassen wollte,[5] das Wahrscheinliche ließ überdies auch das vermissen, auf das für den Dogmatiker alles ankam, die Sicherheit. Und nur im festen Wissen sah er das Ziel alles Suchens und seine Befriedigung.[6] Sein materieller Standpunkt aber ist in der Hauptsache der stoische,[7] und wenn er sich trotzdem als Vertreter der Akademie betrachtete, so konnte er dies nur tun durch die Fiktion, das platonische und das aristotelische System seien nur verschiedene Ausdrücke für dieselbe Sache, die mit einigen terminologischen Verschiebungen sich schließlich auch im Stoizismus wiederfinde.

Unter dem Eindruck der Angriffe des Antiochos nahm dann auch Philon selbst eine gewisse Modifikation seines bisherigen Standpunktes vor, die allerdings genau genommen einen nur terminologischen Charakter trägt.

---

[1] Cic. ac. II 5, 13 ff.

[2] Ib. II 16, 51.

[3] Ib. II 7, 19.

[4] Ib. II 7, 21 ff., 8, 23 ff., 10, 31.

[5] Ib. II 11, 33 f.

[6] Ib. II 11, 35 f., vgl. 8, 26: *quaestio autem est adpetitio cognitionis quaestionisque finis inventio.* — Das ist der dogmatische Standpunkt des Aristoteles (eth. nic. 1177 a 2 f): *δοκεῖ γοῦν ἡ φιλοσοφία θαυμαστὰς ἡδονὰς ἔχειν καθαριότητι καὶ τῷ βεβαίῳ, εὔλογον δὲ τοῖς εἰδόσι τῶν ζητούντων ἡδίω τὴν διαγωγὴν εἶναι.*

[7] S. E. pyrrh. I 235: *ὁ Ἀντ. τὴν Στοὰν μετήγαγεν εἰς τὴν Ἀκαδημίαν, ὡς καὶ εἰρῆσθαι ἐπ' αὐτῷ, ὅτι ἐν Ἀκαδημίᾳ φιλοσοφεῖ τὰ Στωικά.* So hat er z. B. selbst die platonische Ideenlehre abgelehnt (Cic. ac. I 8, 30 u. 9, 33).

Drehte sich der ganze Streit zwischen Stoa und Skepsis um das Wissen und hatte schon Karneades dem Skeptiker das Recht zuerkannt, eine Vorstellung für wahrscheinlich zu halten oder zu „meinen", so glaubte Philon dieses Meinen auch als Wissen bezeichnen zu können. Denn die einzige Differenz zwischen sich und der Stoa sah er darin, daß die Stoa das Begreifen bezeichnete als Zustimmung zu einer Vorstellung, die von einem Seienden herkommt und so beschaffen ist, wie sie nicht beschaffen sein würde, wenn sie von einem Nichtseienden herkäme, während er diesen Zusatz nicht gelten lassen, also auch für die kataleptische Vorstellung die Möglichkeit des Irrens offen lassen wollte. Und indem er nun darauf hinwies, daß die älteren Philosophen, die Akademiker und Peripatetiker, von deren sachlicher Übereinstimmung auch er überzeugt war, diesen Zusatz ebenfalls nicht gemacht hätten, hielt er sich für berechtigt, in derselben Weise wie sie von einem Wissen zu sprechen, und damit auch die Kluft zu überbrücken, die bis dahin zwischen seiner Schule und der Stoa bestanden hatte. Nach einem solchen Wissen mit Hilfe der Methode der allseitigen Erörterung zu streben, galt ihm daher als die Aufgabe der Philosophie, und im ausgesprochenen Gegensatz zu Antiochos erklärte er für die einzig mögliche Freude des nach Wissen strebenden Menschen die Freude über ein auf diesem Wege gefundenes Wahrscheinliches.[1] Er selbst hat sich in diesem Geiste freilich nur auf dem Gebiete der Ethik betätigt, das auch ihm als das eigentlich wertvolle galt, während ihn logische und physikalische Fragen nicht angezogen haben.

Philon (160/59—ca. 79) ist ein Schüler der karneadeischen Akademie und folgt im Jahre 110/9 Kleitomachos im Scholarchat nach. Im Jahre 88 scheint er sich nach Rom gewandt zu haben. Sein langjähriger Schüler Antiochos († ca. 68), der aber auch den Stoiker Mnesarchos, den Schüler des Panaitios, gehört hatte, eröffnete seinen Angriff auf die Skepsis erst nach Philons Abreise aus Athen und gab damit den Anlaß zu einer lebhaften und wiederholten Polemik.[2] Nach 88 befindet er sich in Alexandreia und hat wahrscheinlich nach Philons Tode die Leitung der — fünften — Akademie übernommen, die damit ganz zum Dogmatismus zurückkehrte. — Grundlegend für die genauere Erforschung des philos. Standpunkts dieser beiden Vertreter der dritten (bezw. der vierten u. fünften) Akademie sind die Unterss. R. Hirzels u. A. Schmekels, weiterhin H. v. Arnims (Dion von Prusa, 1898) und A. Goedeckemeyers. Im einzelnen ist freilich noch vieles strittig, insbes. auch die Frage, wie weit Cicero, der den Antiochos im Winter 79/78 in Athen hörte, Schriften des letzteren u. des Philon benutzt hat. C. J. Grysar, Die Akademiker Philon u. Antiochos (Progr. Köln 1849). — C. F. Hermann, De Philone Larissaeo (Gött. 1851 u. 1855). — C. Chappuis, De Antiochi Ascalonitae vita et scriptis (Par. 1854). — R. Hoyer, De Antiocho Ascalonita (Diss. Bonn 1883). — H. Doege, Quae ratio intercedat inter Panaetium et A. Asc. in mor. phil. (Diss. Hal. 1896). — H. v. Arnim, Leben u. Werke des Dion v. Prusa (Berl. 1898, S. 97 ff.: Philon als Quelle von Ciceros de orat.). — W. Kroll, Stud. über Cic. Schrift de or. (RhM. 58, 1903, S. 552 ff.: Ant. als Quelle Cic.). — H. Strache, Der Eklekt. des A. v. A. (Berl. 1922).

Besonders zusagen mußte die allmählich zur Herrschaft gelangte Kompromißphilosophie den Römern. Als diese nach Überwindung ihrer anfänglichen Abneigung in die Schule der griechischen Wissenschaft gingen, brachten sie ihr mit dem ihnen eigentümlichen praktischen Sinn das Be-

[1] Cic. ac. II 41, 127: *Indagatio ipsa rerum ... habet oblectationem; si vero aliquid occurrit, quod veri simile videatur, humanissima completur animus voluptate.* — Damit erst wird die Wissenschaft in ihrem eigentlichen Werte erkannt. Es ist der unvergängliche Ruhm der antiken Skepsis, diese Einsicht gewonnen zu haben. Zu erinnern ist an Lessings berühmtes Wort in den Theologischen Streitschriften 1778 Duplik unter I: Nicht die Wahrheit, in deren Besitz irgendein Mensch ist oder zu sein vermeint, sondern die aufrichtige Mühe, die er angewandt hat, hinter die Wahrheit zu kommen, macht den Wert des Menschen.

[2] Vgl. A. Goedeckemeyer a. a. O. S. 103, 123.

dürfnis nach ethischer Orientierung und nach der für den Staatsmann erforderlichen allgemeinen Bildung entgegen. Unbekümmert um die Feinheiten und Spitzfindigkeiten der Schulkämpfe griffen sie nach der Philosophie, die darüber hinausgewachsen war, und eigneten sie sich in den beiden Gestalten an, die sie zu dieser Zeit in der vierten und fünften Akademie erhalten hatte, die damit neben die schon längst vorhandenen älteren Systeme der Stoa und des Epikureismus trat. Die Philosophie Philons aber nahm Cicero auf, während Varro sich an Antiochos anschloß. Ohne selbständige philosophische Bedeutung hat namentlich Cicero den großen Erfolg gehabt, den philosophischen Gehalt der griechischen Bildung in der gesamten lateinischen Literatur einzubürgern und damit noch über das Römertum hinaus kulturhistorisch fruchtbar zu machen.

E. Zeller, Ueber die Rel. u. Philos. bei den Römern (Vortr. u. Abhh. II S. 93 ff.). — H. Durand de Laur, Le mouv. de la pensée philos. depuis Cicéron jusqu' à Tacité (Par. 1874). — C. Martha. Les moralistes sous l'empire Romain (6. éd. Par. 1894).

Die Furcht, welche die strengeren Römer hegten, daß die neue Weisheit die alte Sitte des Staates untergraben würde, führte noch im Jahre 161 v. Chr. zu einem Senatsbeschluß, welcher die Philosophen und Rhetoren aus Rom verbannte; aber mit der Mitte des Jahrhunderts, nicht zum wenigsten durch die schon mehrfach erwähnte athenische Philosophengesandtschaft im Jahre 156 5, begann unaufhaltsam die griechische Philosophie auch den römischen Geist in seinen Bann zu schlagen, indem einerseits griechische Lehrer in Rom eine Stätte fanden, andrerseits es unter den jungen Römern Sitte wurde, ihre Bildung an den Zentren der griechischen Wissenschaft, in Athen, Rhodos, Alexandreia zu vervollkommnen.

Der gelehrte M. Terentius Varro (116—27) hatte sich mit der Geschichte der griechischen Philosophie eingehend beschäftigt, sich jedoch nach Ciceros Zeugnis vornehmlich an den ganz dogmatischen Standpunkt des Antiochos angeschlossen und nebenher besonders an den Stoikern Panaitios und Poseidonios gebildet. Von ersterem stammt vermutlich seine Unterscheidung einer dreifachen Theologie, der mythischen oder poetischen, der physischen oder philosophischen und der bürgerlichen oder praktischen (Augustinus de civ. Dei VI 5 u. ö.). Wie viel stoisches Gut er sich angeeignet hat, ist namentlich von A. Schmekel aufgezeigt worden, der das Werk des Poseidonios περὶ θεῶν als die gemeinsame Quelle für das erste Buch der Tusculanen Ciceros und der Antiquitates rerum divinarum des Varro dargetan hat (a. a. O. S. 132 ff.). So sehr aber auch im allgemeinen der Verlust der varronischen Schriften zu beklagen ist, so hat er doch in der Philosophie kaum größere Selbständigkeit entwickelt, und das Kuriosum von den 288 möglichen philosophischen Sekten, das wir ihm verdanken und das allerdings seiner Vorliebe für Zahlenschematismus wohl ansteht, ist aller Wahrscheinlichkeit nach schon von einem seiner griechischen Vorgänger ausgeklügelt worden.[1]

M. Tullius Cicero (106—43) hatte in Athen und Rhodos griechische Philosophen aller Schulen gehört und vieles gelesen, so daß ihm, als er in seinen letzten Lebensjahren daran ging, die griechische Philosophie römisch reden zu machen, ein reiches Material zu Gebote stand, aus dem er mit großer Geschicklichkeit eine im einzelnen freilich nirgends originale, als Ganzes aber doch eigenartige und in sich geschlossene Welt- und Lebensanschauung zustandebrachte, die weit höher steht als die eingebildete Nichtachtung, die ihr vielfach zuteil wird.[2] Cicero hat mit der der akademischen Skepsis, zu der er sich zählte, seit Karneades zwar prinzipiell zugestanden, aber von keinem früheren wirklich ausgeführten Möglichkeit einer positiven Philosophie auf skeptischem Boden Ernst gemacht. In seiner philosophischen Schriftstellerei kann man zwei Perioden unterscheiden, die frühere (Ende der fünfziger Jahre), die noch von dem praktischen Interesse bestimmt ist, die Theorien der griechischen Philosophen, besonders die sozialpolitischen, für die Gegenwart nutzbar zu

[1] Wie er von den verschiedenen Telosauffassungen aus unter Berücksichtigung des Gegensatzes der dogmatischen und skeptischen Richtung und der verschiedenen äußeren Lebensweisen zu obiger Zahl gelangte, s. bei E. Zeller III 1[4] S. 694 Anm. 1.

[2] Diesen Urteilen gegenüber sei statt aller weitläufigen Polemik auf ein altes und ein neues Zeugnis hingewiesen. Augustinus sagt: *ergone Cicero non sapiens fuit, a quo in latina lingua philosophia et inchoata est et perfecta?* (contra ac. I 3, 8), und bei Wilamowitz-Moellendorff (Platon I 734/5) heißt es: Epoche macht erst Cicero (nach Platon) ... Er ist seinem Volke Platon und Demosthenes zugleich geworden: unverzeihlich, die Größe seiner Leistung zu verkennen. Vgl. Th. Zielinski, C. im Wandel der Jahrh.[3] (Lpz.-Berl. 1912).

machen, und die spätere (45—43), welche die Zeit seiner definitiven Abwendung vom öffentlichen Leben ausfüllt und, ohne seine prinzipielle Bewertung des politischen Lebens aufzugeben, zunächst dem Zwecke dient, sich selbst im Unglück Trost und nützliche Tätigkeit zu schaffen und seinem Volke die Schätze der griechischen Gedankenarbeit zu vermitteln. Der ersten Periode gehören an die nur zum kleineren Teil erhaltenen sechs Bücher de republica und das unvollendet gebliebene Werk de legibus, der zweiten alle anderen, nämlich die Consolatio,[1] der (verlorene) Hortensius, die unvollständig erhaltenen Academica, dann außer den kleineren Abhandlungen über die Freundschaft und das Alter (Laelius, Cato), den Paradoxa und De fato (unvollständig) die großen philosophischen Hauptwerke De finibus bonorum et malorum, Disputationes Tusculanae, De natura deorum und De divinatione, De officiis. Doch bedeuten diese Perioden keine Aenderung in Ciceros Weltanschauung. In der Aufzählung seiner philosophischen Schriften (div. II 1, 1 f.) konnte er darum das Werk de republica ans Ende stellen.

Der philosophische Standpunkt Ciceros ist im Prinzip der der skeptischen Akademie, genauer derjenige Philons vor der durch Antiochos veranlaßten Modifikation. Doch hat er die Erkenntnistheorie der Akademie in nicht gerade ungeschickter Weise dadurch ergänzt, daß er dem Wahrscheinlichen die stoische *πρόληψις* zur Seite stellte.[2] Das beruht auf dem bei ihm viel stärker entwickelten Bedürfnis nach positiven, wenn auch immer nur als wahrscheinlich zu betrachtenden Entscheidungen auch auf naturphilosophischem Boden, soweit wenigstens diese Probleme mit der Frage der Lebensführung zusammenhängen,[3] die auch für ihn in erster Linie steht.[4] Dazu gehören aber vor allem zwei: die Frage nach dem Wesen des Menschen und die nach seiner Stellung in der Welt. Beide beantwortet Cicero im Anschluß an die Ansichten der drei dogmatischen Schulen, der akademischen, peripatetischen und stoischen, von deren grundsätzlicher Übereinstimmung auch er überzeugt ist. In der Antwort auf die erste Frage tritt er für die Zusammengesetztheit des Menschen aus Leib und Seele, für die höhere Bedeutung der Seele gegenüber dem Leibe und der von außen in den Menschen hineingekommenen, gottverwandten und darum ewigen Vernunft gegenüber der unvernünftigen Seele ein, und erweitert unter platonischem Einflusse den stoischen Gedanken von der natürlichen Anlage des Menschen zum Guten zu einer ursprünglichen, wenn auch ganz unklaren Ausstattung der Seele mit allen möglichen Kenntnissen, die sie in ihrer Präexistenz erworben hat. Die Beantwortung der zweiten aber führt ihn zunächst zu der alten aristotelischen Einteilung der Welt in eine Welt über dem Monde, die vollkommen und unveränderlich ist, und eine Welt unter dem Monde, die unvollkommen und vergänglich ist, läßt ihn weiterhin die platonisch-stoische Lehre akzeptieren, daß die Welt durch Gott geschaffen ist und von ihm versorgt wird, und von da aus zu der Erklärung fortschreiten, daß Gott vor allem für den Menschen Sorge trägt, der wegen seiner Verwandtschaft mit Gott in der Welt unter dem Monde die herrschende Stellung einnimmt, aus demselben Grunde aber auch nicht eigentlich in ihr, sondern im Himmel seine wahre Heimat hat.

Die ethischen Konsequenzen aber, die sich für Cicero aus dieser Ein-

[1] Ueber die 1583 in Cöln erschienene, der verlorenen echten unterschobene Consolatio s. E. T. Sage, The pseudo-ciceronian consolatio (Chicago 1910).

[2] Vgl. de nat. deor. I 6, 13.

[3] Vgl. ac. II 20, 66; n. d. I 5, 10; off. II 2, 7 f.

[4] Daher sein bekanntes Lob des Sokrates: *S. autem primus philosophiam devocavit e caelo et in urbibus conlocavit et in domus etiam introducit et coegit de vita et moribus rebusque bonis et malis quaerere* (tusc. disp. V 4, 10).

sicht in das Wesen des Menschen und seine Stellung in der Welt ergeben, sind folgende. Wegen der Zusammengesetztheit des Menschen muß das höchste Gut in der Vollkommenheit von Leib und Seele gesucht, wegen des Vorzugs des Geistes aber seine Vollkommenheit oder die seiner beiden Funktionen, des Denkens und Wollens, vorangestellt werden. Von ihnen wiederum besitzt für Cicero die praktische Vollkommenheit, und in erster Linie die soziale Tugend der Gerechtigkeit, den Vorzug. Die Ethik hört also bei Cicero auf, Individualethik zu sein, und erhält wieder den sozialen Charakter, den sie zu Platons Zeiten besessen hat. Darum ist für ihn auch nicht das der bloßen theoretischen Tätigkeit gewidmete philosophische Leben das beste, sondern dasjenige, welches mit der in angemessener Weise betriebenen wissenschaftlichen Betätigung die Tätigkeit für die Gemeinschaft und zwar in erster Linie für die staatliche Gemeinschaft zu verbinden weiß. Das Leben des wissenschaftlich gebildeten Politikers ist für Cicero das wertvollste, und darum kulminieren seine Gedanken auch wie diejenigen Platons in dem Entwurf eines Idealstaates.

Mit seinem Eintreten für die politische Tätigkeit steht Cicero im schärfsten Gegensatz zu den griechischen Philosophen seiner Zeit. Hier äußert sich seine eigene Persönlichkeit am deutlichsten, und von hier aus ist er zu der ganzen Entwicklung seiner philosophischen Gedanken gekommen. In den Einzelheiten seiner Ausführungen hat er sich dann freilich an die ihm bekannten Systeme gehalten, sogar einschließlich der im Prinzip abgelehnten Epikureer, und sich jeweils von dem vorzüglich leiten lassen, das seiner Auffassung am meisten entsprach. Zu warnen ist aber vor einer Ueberschätzung seines bekannten Selbstzeugnisses ad Att. XII 52, 3: *ἀπόγραφα sunt, minore labore fiunt: verba tantum adfero quibus abundo.* — Wo und inwieweit er aber seine Gewährsmänner benützt hat, ist im einzelnen noch nicht überall festzustellen, so wertvolle Ergebnisse auch die durch R. Hirzels großzügiges Werk inaugurierte neuere Quellenforschung (hauptsächl. durch A. Schmekel u. M. Pohlenz) erzielt hat. Die zahlreiche Lit. s. bei Ueberweg-Praechter; betr. des Inhalts der philos. Schr. Ciceros sind immer noch lehrreich Krisches „Forschungen" und Madvigs Komm. zu De finibus. Von neueren Werken sind außer E. Zeller u. M. Schanz (Gesch. d. röm. Lit., 3. Aufl. 1909) besonders wichtig R. Hirzel, Der Dialog, E. Norden, Die antike Kunstprosa. Eine ausführliche systemat. Darstellung gibt A. Goedeckemeyer a. a. O. S. 130 ff. — Vgl. B. Jansen, C. als Philosoph (Philos. Jahrb. 22, 1909, S. 359 ff.). — K. Müller, C. als Ph. (Progr. Zug 1911). — C. Bardt, Röm. Charakterköpfe (2. Aufl. Lpz. 1913). — R. Reitzenstein, Die Idee des Principats bei C. u. Augustus (Gött. Nachr. 1917 S. 399 ff., 481 ff.). — W. Schink, C. als Ph. (Neue Jahrb. f. d. kl. Alt. usw. 34, 1914, S. 513 ff.). — T. Peterson, C., a biography (Berkeley 1920). — H. Merouet, Lexikon zu d. philos. Schr. Cic. (Jena 1887—94).

In derselben Weise wie Cicero haben sich die Alexandriner Eudoros und Areios Didymos, der Freund und Hofphilosoph des Kaisers Augustus, verhalten. Auch sie sind Anhänger der akademischen Skepsis, gehen aber ebenfalls über die bloße Erwägung zu positiver Stellungnahme fort. — A. Goedeckemeyer a. a. O. S. 201 ff. — H. Strache, De Areii Didymi in morali philos. auctoribus (Diss. Berol. 1909). — E. Howald, D. philosophiegesch. Comp. des A. D. (Herm. 55, 1920, S. 68 ff.).

Zu der gleichen Zeit wie Varro und Cicero die beiden Formen der damaligen Akademie in Rom vertraten, wird dort von Publius Nigidius Figulus auch der Pythagoreismus aufgenommen, der wahrscheinlich in der ersten Hälfte des letzten vorchristlichen Jahrhunderts in Alexandreia wieder aufgekommen war und bald zahlreiche Anhänger gefunden hat. Sie haben ihre Ansichten, die in Wahrheit nichts anderes sind als eine durch die Aufnahme spezifisch pythagoreischer Momente modifizierte Form der herrschenden Kompromißphilosophie während der nächsten beiden Jahrhunderte in einer umfangreichen Literatur niedergelegt, welche sie fast durchgängig dem Pythagoras oder anderen älteren Pythagoreern, insbesondere dem Archytas unterschoben. Unter den Persönlichkeiten, welche diese Richtung vertraten und deshalb

Neupythagoreer genannt werden, sind außer P. Nigidius Figulus, Moderatos aus Gades und besonders Apollonios von Tyana, aus der späteren Zeit Nikomachos von Gerasa zu erwähnen. Aber auch die Schule der Sextier steht ihr nahe.

Die Namen der ersten Vertreter dieses Neupythagoreismus sind unbekannt. Angeknüpft hat er aber, nachdem der alte Pythagoreismus um 320 als Schule erloschen war, an die nie verschwundene Pythagoraslegende und die orphisch-pyth. Mysterien. P. Nigidius Figulus, den Cicero (Tim. I 1) als seinen Begründer bezeichnet, war einer seiner Freunde und mit der von ihm vertretenen Skepsis wohlbekannt. Er war 58 v. Chr. Prätor und starb 45. Sein Interesse galt nach Ciceros Mitteilung (ib.) den Dingen, *quae a natura involutae videntur*.

H. Jülg, Neupyth. Studien (Wien 1892). Ders., Stnd. z. neupyth. Philos. (Progr. Bad. Oe. 1892). — O. Immisch (Agath. [s. o. S. 250] S. 26, 34 ff.). — M. Hertz, De Nigidii Figuli studiis atque operibus (Berl. 1845). — H. Röhrio, De P. Nig. F. (Diss. Coh. 1887). — A. Swoboda, P. Nigidii F. reliquias coll. quaest. Nigid. praemisit (Wien etc. 1888). — J. Geffcken (Herm. 49, 1914, S. 327 ff.).

Apollonios galt sich selbst und andern als Ideal neupyth. Weisheit und trat als Wundertäter, Prophet und Religionsstifter zur Zeit des Nero[1] mit vielem Geräusch auf. Sein auf die Nachahmung des Pythagoras bedachtes Leben wurde in abenteuerlicher Ausschmückung von Philostratos (um 220) beschrieben (Vita A. i etc. ed. E. A. Westermann, Par. 1848 und C. L. Kayser, 2. edit. Lpz. 1870/71. — Ins Deutsche übers. u. erl. von E. Baltzer, Rud. 1883). — F. Chr. Baur, Apollonius von Tyana u. Christus (in: Drei Abhh. usw., hgg. von E. Zeller, Lpz. 1876). — G. R. S. Mead, Apollonius of Tyana, philos.-reformer etc. (Lond. 1901). — Th. Whittaker, Ap. of T. (Lond. 1906). — M. Wundt, Apollonius von T. (Ztschr. f. wiss. Theol. 49, 1906, S. 309 ff.). — F. W. Gr. Campbell, A. of T. (Lond. 1908). — Joh. Hempel, Unters. zur Ueberl. von A. v. T. (Diss. Halle 1920). — Weitere Lit., auch über die Apollonius-Biogr. des Fl. Philostratos, s. bei Ueberweg-Praechter.

Zu Moderatos, der ebenfalls dem 1. Jahrh. angehört, vgl. Fr. Bücheler im RhM. 37, 1882, S. 335 f. — Zu Nikomachos, der in der 1. Hälfte des 2. nachchristl. Jahrh. lebte, Fr. Bücheler a. a. O. 63, 1908, S. 192. Seine Einführung in die Arithmetik ist hgg. von R. Hoche, Lpz. 1866. Ein Auszug seiner *Ἀριθμητικὰ θεολογούμενα* findet sich in der Bibl. des Photios cod. 187. — Die sog. hermetische Literatur ist durch die rel.geschichtl. Forschung der neueren Zeit, bes. durch Albr. Dieterichs u. R. Reitzensteins epochemachende Werke (Zwei rel.geschichtl. Fragen, Straßb. 1901; Poimandres, Lpz. 1904) eingehender dargestellt und auf ihren Zusammenhang mit der ägypt. Religion u. ihre Einwirkung auf die spätjüdische u. frühchristl. Lit. untersucht worden. — Jos. Kroll, Die Lehren des Hermes Trismegistos (Beitr. z. Gesch. d. Ph. des MA. Bd. 12, Münst. 1913).

Die pseudopythagor. Lit. (enthalten in Mullachs Fragmenta), die sich wesentlich aus dem Autoritätshedürfnis d. Schule erklärt, s. bei Fr. Beckmann, De Pythag. rel. (Berl. 1844, 50) u. E. Zeller III[4] S. 115 ff. Die Fragm. d. Ps. Archytas *περὶ τῶν καθόλου* u. *περὶ τῶν ἀντικειμένων* hat Fr. Schulte in vollständiger Weise gesammelt (Diss. Marb. 1906).

Ganz in derselben Weise, die schon bei den alten Pythagoreern und bei Platon bemerkbar ist und in systematischer Entwicklung bei den Stoikern auftritt, verbindet der vor allem theosophisch und okkultistisch orientierte[2] Neupythagoreismus mit dem phantastischen Kult der niederen Götter und Dämonen den Monotheismus. Doch zeigen sich in seinen theologisch-metaphysischen Spekulationen gleich von vornherein zwei Richtungen. Von ihnen geht die eine auf den Pythagoreismus der alten Akademie zurück und findet in der Eins und der unbestimmten Zweiheit, die zusammen — jene als wirkend und diese als leidend — die Zahlen, Punkte, Linien, Flächen und Körper erzeugen sollen, die Prinzipien der Welt; dagegen läßt die andere, stoisch beeinflußt, alles dieses aus einer ursprünglichen Einheit, die in Fluß gerät (*ῥυὲν*), entstehen. Und während nun diese Richtung ihre ursprüngliche Einheit unmittelbar mit der Gottheit identifiziert, stellt jene Gott noch über die Eins und die unbestimmte Zweiheit als die Ursache, welche beide zusammenbringt. Sie läßt darum auch wie z. B. Nikomachos[3] die Zahlen

[1] Nach Ed. Meyer (Herm. 52, 1917, S. 404) erst unter Domitian.

[2] Vgl. H. Diels, DLZ. 1913 S. 904.

[3] Arithm. introd. I 6 S. 8.

vor der Entstehung der Welt im Geiste Gottes existieren und nimmt damit zu der Frage nach der Existenz der Ideen eine vom echten Platonismus stark abweichende Stellung ein, die aber in gewisser Weise durch die stoische Lehre von dem in dem Urprinzip enthaltenen *λόγος σπερματικὸς* vorbereitet war. Für beide Richtungen bildet aber die ganze reich ausgestaltete Zahlenspekulation nur ein mystisches Symbol geheimnisvoller und schwer zu erfassender Wahrheiten.[1] Auch die schon bei Philolaos vorhandene Lehre von drei Welten — im Gegensatz zu der Zweiweltentheorie der akademisch-peripatetischen Philosophie — tritt hier in Verbindung mit ihrer Lehre von den Dämonen wieder auf,[2] und in Zusammenhang damit der Hinweis auf einen höchsten Gott (*πρῶτος θεός*), der als über alles Stoffliche und auch über alles Erkennen erhaben (*σεμνὸς*) vorgestellt wird.[3]

Dieser religiösen Tendenz entspricht auch die Ethik dieser Neupythagoreer, die sich auf einer dualistischen Anthropologie aufbaut. Der unsterbliche Geist, zur Strafe in den leiblichen Körper gebannt, soll sich durch Reinigungen und Sühnungen, durch Abtötung der Begierden und gottergebenes Leben wieder frei machen. Unterdrückung der Sinnlichkeit und die rechte Verehrung der Götter ist darum die ethisch-religiöse Aufgabe, die der Mensch aber nur durch die Hilfe der göttlichen Offenbarung, welche in heiligen Männern redet, und der vermittelnden Dämonen zu erfüllen vermag. Und hier gilt insbesondere vom höchsten Gotte, daß er als reiner Geist nicht durch äußere Opfer und Handlungen, sondern nur im Geiste, mit wortlosem Gebet,[4] mit Tugend und Weisheit verehrt werden kann. Als Verbreiter dieser reinen Gotteserkenntnis und dieses höheren Gottesdienstes zog Apollonios in der alten Welt umher: Pythagoras und er werden als die vollkommenen Menschen verehrt, in denen die Gottheit sich geoffenbart hat.

Während nach der E. Zellerschen Darstellung, die auch Windelband vertrat, der religiöse Platonismus die eigentl. philos. Substanz der neupythag. Richtung bildet und ihm gegenüber die bei einigen Vertretern derselben deutlich zutage kommenden stoischen Elemente nur als verhältnismäßig nebensächliche Ausnahmen erscheinen, hat A. Schmekel aus der bei Sextus Emp. (X 281) vorliegenden Unterscheidung zweier neupyth. Richtungen (*στάσεις*) in scharfsinniger Beweisführung erschlossen, daß in der Tat der im ersten vorchristl. Jahrh. neu erstehende Pythagoreismus sich gleich zu Anfang und gleichzeitig in zwei verschiedene Linien gespalten habe, eine platonisch-stoische, monistische, deren geistiger Vater Poseidonios war und eine platonisch-peripatetische, dualistische, die an Antiochos anknüpfte, an dessen Stelle Immisch a. a. O. S. 54 f. freilich den im 2. Jahrh. in Alexandreia lebenden (ib. 9[3]) Peripatetiker Agatharchides setzen will. Bezüglich der Zuteilung der einzelnen Philosophen an die eine oder die andere Richtung freilich ist noch nicht alles geklärt.

Die wesentliche Abweichung des Neupythagoreismus von der platonischen Metaphysik ist die, daß die Ideen (und Zahlen) ihrer metaphysischen Selbständigkeit entkleidet und zu Gedanken im göttlichen Geiste gemacht werden: diese Auffassung ist dann auch für den Neuplatonismus maßgebend geworden. (Vgl. S. 128.) Die sehr weittragende Bedeutung dieser Aenderung liegt darin, daß die immaterielle Substanz als Geist, d. h. als bewußte Innerlichkeit gedacht wird. Der Anfang dazu ist in der aristotelischen *νόησις νοήσεως* zu finden, eine weitere Vorbereitung in der stoischen Lehre, welche den Vorstellungsinhalt (*τὸ λεκτόν*) als unkörperlich den Gegenständen, die sämtlich Körper sein sollten, gegenüberstellte (vgl. S. 241 f.); zu vollkommener Entfaltung gelangt diese Tendenz in Philons Begriff der göttlichen Persönlichkeit.

Der Neupythagoreismus ist das erste System, welches das Prinzip der Autorität in der Form der göttlichen Offenbarung ausspricht und damit dem Sensualismus und Rationalismus gegenüber die Herrschaft der mystischen Richtung des antiken Denkens inauguriert.

---

[1] Vgl. Plut. qu. conv. VIII 8, 1 f., vgl. 7, 1 p. 727 C. [2] Vgl. Statius Theb. IV 516 f.
[3] Apoll. bei Eus. pr. ev. 4, 13.
[4] Apollonios v. T.: *διὰ σιγῆς καθαρᾶς*. Vgl. O. Casel, De philos. graec. sil. myst. (Rel.-gesch. Vers. u. Vorarb. XVI 2, Gieß. 1919, S. 67).

Die Heiligen dieser philosophischen Religion sind gottbegnadete Menschen, welchen die reine Lehre zuteil geworden ist. Theoretisch wird diese neue Erkenntnisquelle hier noch als νοῦς, als unmittelbare Intuition des Intelligiblen (νοητόν) bezeichnet und von der διάνοια, der Verstandeserkenntnis, ebenso wie von δόξα und αἴσθησις unterschieden.[1] Auch die Lehre vom Kriterium ist diesen Neupythagoreern nicht fremd.

Die theoretische Basis für die eigentümliche Verquickung dieses Monotheismus mit den Mysterienkulten stellt die Dämonenlehre dar. Beruhend auf dem Bedürfnis, die Kluft zwischen der göttlichen Transzendenz und der Welt auszufüllen, gibt sie zugleich die Möglichkeit, alle noch so phantastischen Glaubens- und Kultusformen dem Systeme einzugliedern. Im Zusammenhange damit steht auch die weitausgeführte Mantik, welche die Neupythagoreer von den Stoikern übernahmen.

Mit dem Neupythagoreismus in manchen Stücken verwandt und, nach E. Zellers energisch durchgeführter Ansicht, nur aus der Berührung mit diesem zu erklären, ist die merkwürdige jüdische Sekte der Essener, über deren Provenienz und Stellung übrigens noch keine Einigung erzielt ist.

Nahe verwandt mit dem Neupythagoreismus und von ihm beeinflußt[2] ist nun auch die Schule der Sextier, die ihren Namen von dem Begründer Quintus Sextius hat, der um 70 v. Chr. geboren ist. Aber auch diese von einem Römer begründete Sekte zeigt in philosophischer Hinsicht keine Originalität, ist vielmehr in der Hauptsache auch nur eine Form der damaligen Kompromißphilosophie mit einer gewissen Hinneigung zu pythagoreischer Askese. Es war ihr daher nur eine kurze, wenngleich eindrucksvolle Wirksamkeit beschieden, die in erster Linie auf der würdigen Persönlichkeit ihrer Vertreter beruhte (Sextius Vater und Sohn, Sotion, Lehrer des Seneca, Corn. Celsus, L. Crassitius, Fabianus Papirius). Eigentümlich ist dieser Schule nicht so sehr die ausgesprochene Bevorzugung der Ethik als vielmehr der Umstand, daß sie die theoretische Erörterung gegenüber der Betätigung im Leben durchaus zurückstellt und so gewissermaßen den Ton von der Lebensansicht auf die Lebensführung übergehen läßt.[3] Erklärlich, daß schon Sextius von hier aus zu der pythagoreischen Forderung der täglichen Selbstprüfung kam und auch auf die Enthaltung von tierischer Nahrung Wert legte.[4]

Die sog. Sextussentenzen (hgg. von Ant. Elter, Gnomica I, Lpz. 1892) haben, wie neuerdings festgestellt ist, mit den Sextiern nichts zu tun, ebensowenig mit dem christl. Bischof Xistus, höchstens insofern, als das zugrunde liegende Gnomologium sehr stark christlich oder jüdisch überarbeitet ist. (Vgl. V. Ryssel, der auch eine deutsche Uebers. gibt: Ztschr. f. wiss. Theol. 38, 1895, S. 617 ff.; 39, 1896, S. 568 ff.; 40, 1897, S. 131 ff.)

Die „eklektische Richtung" des Alexandriners Potamon, wie sie ihr Urheber, der vor und zur Zeit des Augustus (30 v.—14 n. Chr.) lebte, selbst nannte, hat nur als ein Zeichen der Zeit Interesse, scheint aber irgendeinen Einfluß nicht gehabt zu haben.

Nicht schulmäßig, aber als Ueberzeugung gebildeter Männer pflanzte sich die eklektische Popularphilosophie durch das ganze Altertum hindurch fort. Die hervorragendste liter. Erscheinung, an der sie mit leichter Skepsis verbunden später zutage tritt, ist der bekannte Arzt Claudius Galenos (139—200), der neben seiner umfassenden u. epochemachenden medizinischen Fachschriftstellerei, die ihn für Jahrhunderte zur medizinischen Autorität hat werden lassen, auch auf dem Gebiet der von ihm zu den größten Gütern gerechneten Philosophie,[5] eine große Gelehrsamkeit entwickelt hat. Unter den erhaltenen philos. Schrr. ist die wichtigste die aus 9 Bb. bestehende De Hippocratis et Platonis placitis, in welcher er in weitschweifiger Polemik gegen die Stoa die platon. Dreiteilung der Seele erörtert und wertvolles Material für die Kenntnis der Psychologie des Chrysippos u. Poseidonios liefert. Gegen die stoische Lehre von der Körperlichkeit der ποιότητες ist die kleine, scharfsinnige Schrift De qualitatibus incorporeis gerichtet, die jedoch nach J. Westenberger (Diss. Marb. 1906) höchst wahrscheinlich unecht ist (vgl. A. Bonhöffers Rez. in WfklPh. 1907 S. 1219 ff.). In der Hauptsache hält er sich in seinen philos. Anschauungen an Platon u. an Aristoteles,

[1] Den Ausgangspunkt bildet Platon rep. VI 509d ff. (vgl. E. Zeller III 2 S. 144 1).

[2] Vgl. H. Diels, DLZ. 1913 S. 904.

[3] Vgl. Sen. ep. 59, 7; 64, 3.

[4] Sen. de ira III 36, 1; ep. 108, 17 ff.

[5] Protrept. 1.

dessen Schlußfiguren er auf Grund der von Theophrastos u. Eudemos angebrachten Modifikationen um eine vierte von zweifelhaftem Werte bereichert hat. Doch hat er auch von der Stoa, so tapfer er sie bekämpft — ähnlich wie Plutarchos —, nicht weniges angenommen.— Kurt Sprengel, Beitr. zur Gesch. d. Med. I (Halle 1794/96) S. 117 ff. — Ch. Daremberg, Fragments du commentaire du Galien sur le Timée de Platon — suivis d'un essai sur G. considéré comme philosophe (Par.-Lpz. 1848). — E. Chauvet, La psychologie de G. (Caen 1860—67) nebst andeen Abhandlungen über G. (s. bei Ueberweg-Praechter). — Iw. Müller, Ueber G.s Werk vom wissenschaftl. Beweis (MünchAkAbh. Bd. 20, 1897, Abt. 2, S. 403 ff.). Ders., Ueber die Unechtheit d. Schrift περὶ τῆς ἀρίστης αἱρέσεως (MünchAkSb. 1898, S. 53 ff.). — W. W. Jaeger, Nemesios von Emesa (Berl. 1914) S. 4 ff.

Die Bedeutung G.s als Quelle für Poseidonios hat M. Pohlenz eingehend erörtert in seiner Abhandlung über Posid. περὶ παθῶν (JbbfklPh. Suppl.Bd. 24, 1898, S. 535 ff.). — Im Zusammenhang mit der von Iw. v. Müller, J. Ilberg, C. Kalbfleisch, M. Wellmann, G. Helmreich und anderen inaugurierten Neuherausgabe der Werke des Galenos, die nun im großen Corpus medicorum vollständig durchgeführt werden soll, hat die Galenosforschung einen mächtigen Aufschwung genommen. Die Lit. s. bei Ueberweg-Praehter u. in dem Art. Galenos von J. Mewaldt bei Pauly-Wissowa.

Von den Sextiern hat auch die sog. jüngere Stoa dadurch eine beachtenswerte Einwirkung erfahren, daß ihr Begründer Seneca ein Schüler Sotions war,[1] und daher freilich nicht ohne Mitwirkung auch skeptischer Einflüsse[2] in der Stoa eine Richtung inaugurierte, welche sich, wesentlich auf der Grundlage des orthodoxen Systems, doch zugleich mit stärkerer Betonung des religiösen Moments auf die praktische Philosophie beschränkt und auf die Verwirklichung und Verbreitung der stoischen Grundsätze im Leben dringt. Ihre Hauptvertreter sind neben Seneca der römische Ritter Musonius Rufus und sein Schüler, der freigelassene Sklave Epiktetos aus Hierapolis in Phrygien. Den würdigen Abschluß der ganzen Entwicklung bildet der stoische Kaiser Marcus Aurelius, der, ähnlich wie Seneca das Wissenschaftliche und Praktische verbindend, doch mit tiefererem Geiste und persönlicherer Note in seinen Meditationen „an sich selbst" der Menschheit eines der kostbarsten Dokumente innerer Kultur gestiftet hat, das römische Gegenbild zu dem geistesverwandten Kleanthes.

Obenan steht, zwar nicht dem Charakter nach — obwohl derselbe gewöhnlich zu ungünstig beurteilt wird —, aber als Schriftsteller und seiner geistigen Gesamtbedeutung nach L. Annaeus Seneca aus Corduba (3—65 n. Chr.), der Erzieher und Minister des Nero, der ihm seine Dienste mit dem Todesurteil lohnte. Senecas philosoph. Schriften sind eine unschätzbare Quelle für die Kenntnis und das Verständnis der stoischen Lehre, in ihrer alten orthodoxen Fassung wie auch in ihren späteren Umbildungen. Am meisten altstoischen Charakter tragen die Abhh. De providentia, de constantia sapientis, de ira, de brevitate vitae, de otio, de vita beata, de tranquillitate animi: die Kasuistik jüngerer Stoiker (namentlich des Hekaton) gibt er wieder in de beneficiis und de clementia; hauptsächlich dem Poseidonios folgt er in den Quaestiones naturales und den stark sentimentalen Trostschriften. Mehr eklektisch, aber stets anregend und geistreich, plaudert er in den Epistolae morales ad Lucilium, in welchen er neben der Stoa auch den Epikureismus mit feinem Verständnis und gerechter Würdigung zu Wort kommen läßt. — Die philos. Schriften Senecas sind von F. Haase hgg. (Lips. 1862—78); die neue Teubnersche Ausgabe, von verschiedenen bearbeitet (1898 ff.), harrt noch des letzten, IV. Bandes. Die überreiche Lit. über S. s. bei Ueberweg-Praechter. Von bes. wichtigen oder neueren beachtenswerten Schriften seien genannt: F. Chr. Baur, S. u. Paulus (Ztschr. f. wiss. Theol. 1858, abgedr. in „Drei Abhandl. zur Gesch. d. alten Philos., hgg. von E. Zeller, Lpz. 1875). — W. Ribbeck, S. der Philosoph und sein Verhältnis zu Epikur, Plato u. dem Christentum (Hann. 1887). — A. Gercke, Senecastudien (JbbfklPh. Suppl.Bd. 22, 1896, S. 1 ff.). — E. Badstübner, Beitr. z. Erklärung u. Kritik d. philos. Schriften S.s (Progr. Hamb. 1901). — S. Rubin, Die Ethik S.s in i. Verhältnis z. älteren u. mittleren Stoa (Diss. Bern 1901). — Ch. Burnier, La morale de S. (Laus. 1908). — R. Waltz, La vie politique de S. (Par. 1909). — Th. Birt, S. (Pr. Jahrb. 144, 1911, S. 282 ff.). — H. Mutschmann, S. u. Epikur (Herm. 50, 1915, S. 321 ff.). — G. Stauber, De L. A. S. phil. epigr. auct. (Diss. Wirc. 1920). — K. Münscher, S.s Werke, Unt. z. Abfzeit u. Echth. (Phil. Suppl.Bd. XI 1,

[1] Epist. 49, 2.

[2] Ep. 65, 10; n. quaest. VII 25, 1.

1922). — Fr. Walter, Zu d. Dial. S.s (Phil. Bd. 78, 1922, S. 180 ff.). — Vgl. C. Martha, Les moralistes sous l'empire Romain (Par. 1864; 7. ed. 1900) u. R. Hirzel, in s. Werk über den Dialog, auch G. Misch, Gesch. d. Autobiogr. I, Lpz. 1907, u. E. Vernon Arnold, Roman Stoicism (Cambr. 1911).

C. Musonius Rufus aus Volsinii, von ritterlichem Stand, ein würdiger Vertreter der stoischen Ethik von echt römischer Strenge, wurde im Jahr 65 und später noch einmal aus Rom verbannt. Seine von Lucius aufgezeichneten *ἀπομνημονεύματα* sind z. T. bei Stobaios erhalten (Reliquiae ed. O. Hense, Lips. 1905). — P. Wendland, Quaest. Musonianae (Berl. 1886) u. in „Beiträge etc." von P. Wendland u. O. Kern (Berl. 1895). — Ch. P. Parker, Musonius (Harvard studies etc. VII, 1896, S. 123 ff.). — T. Pflieger, M. bei Stobaeus (Progr. Tauberb. 1897).

Ein Schüler des Musonius war Epiktetos aus Hierapolis (ca. 50—130 n. Chr.), Sklave des kaiserlichen Leibwächters Epaphroditos, später Freigelassener. Er trat in Rom, nach der Vertreibung der Philosophen durch Domitian im J. 94 n. Chr. in Nikopolis in Epirus als Lehrer auf und wurde eine der meistgefeierten philos. Persönlichkeiten des Altertums. Seine unvergleichlich lebensvollen und packenden Vorträge wurden von dem nachmaligen Feldherrn Arrianos aufgezeichnet und sind uns etwa zur Hälfte erhalten (rec. H. Schenkl, Lips. 1894, 2. Aufl. 1916), eines der kostbarsten Vermächtnisse der hellenischen Lebensweisheit. Das vielgelesene, ebenfalls von Arrian verfaßte Encheiridion ist ein kurzer Auszug aus den *Διατριβαί*. — Immer noch wertvoll ist der Kommentar von J. Schweighaeuser (Philosophiae Epicteteae monumenta, Lips. 1799/1800, nebst dem alten Kommentar des Simplikios zum Encheiridion). — A. Bonhöffer, E. u. die Stoa (Stuttg. 1890); Die Ethik des Stoikers E. (ebd. 1894); E. und das Neue Test. (RelVuV. Bd. 10, Gieß. 1911). — C. Hilty, Epiktet (in dessen „Glück", 3. Aufl., 1892, Bd. 1, S. 21 ff.). — I. Bruns, De schola E.i (Festschr. Kil. 1897). — Th. Colardeau, Étude sur E. (Par. 1903). — L. Weber, La morale d'Epictète (in Revue de métaph. etc. 1906 ff. — sehr tiefgründig und beherzigenswert). — O. Halbauer, De diatribis E.i (Diss. Lips. 1911).

Ein Seitenstück zu Epiktetos' Diatriben, nicht reformatorisch nach außen, sondern beschaulich nach innen gewendet, in ihrer Art nicht weniger wertvoll als jene, bilden die philosophischen Betrachtungen des edlen Kaisers Marcus Aurelius Antoninus (reg. von 161 bis 180), die er zu seiner eigenen Orientierung und Stärkung niedergeschrieben hat (*Εἰς ἑαυτόν* recogn. J. H. Leopold, Oxonii 1908; ed. H. Schenkl, Lips. 1913). Weniger einseitig stoisch und spekulativer als Epiktet, aber einheitlicher und charaktervoller als Seneca legt er in diesen Niederschlägen seiner täglichen inneren Erfahrung ein ergreifendes Bekenntnis ab von der bewahrenden und beruhigenden Macht des stoischen Glaubens. — E. Zeller, M. A. A. (Vortr. u. Abh., 1865, S. 82 ff.). — A. Braune, M. A.s Meditationen in ihrer Einheit und Bedeutung (Lpz. Diss. Altenb. 1878). — J. Dartigue-Peyron, M. A. dans ses rapports avec le christianisme (Par. 1897). — G. G. Fusci, La filosofia di Antonino etc. (Modica 1904). — F. W. Bussell, M. A. et the later stoics (Edinb. 1909). — G. Breithaupt, De M. A. A. comment. quaest. sel. (Diss. Gott. 1913). — H. Eberlein, Kaiser M. A. u. d. Christen (Diss. Bresl. 1914). — Daß die stoischen Lehren und Grundsätze auch bei den römischen Dichtern der Kaiserzeit (Horatius, Persius), teils als Objekt der Polemik teils aber auch als ernsthaft angeeignete Weltanschauung eine Rolle spielen, ist bekannt, ebenso daß die wissenschaftliche Ausbildung des römischen Rechts stark von stoischen Gedanken beeinflußt ist.

Wenn Seneca wie die ganze Zeit die Ethik an die erste Stelle setzte[1] und den logischen und naturphilosophischen Erörterungen nur insoweit eine Bedeutung zuerkennen wollte, als sie für jene von Nutzen sind,[2] so wird es dem Einflusse Sotions zuzuschreiben sein, daß er auch hier die Theorie noch hinter die Praxis, die Lebensansicht hinter die Lebensführung und die Untersuchung hinter die Ermahnung zurückstellte.[3] Darum haben für ihn ähnlich wie für Cicero nur noch die metaphysischen Probleme einen Wert, die zum Leben in unmittelbarer Beziehung stehen, die Frage nach dem Wesen Gottes und des Menschen und nach dem Verhältnis zwischen Gott und Mensch und den Menschen untereinander. In ihrer Beantwortung steht aber auch er im Grunde auf dem Boden der Kompromißphilosophie, die er nur insofern modifiziert als er sie absichtlich in eklektischem Sinne umgestaltet. Denn wenn er sich auch zur Stoa rechnet,[4] so behält er sich

[1] Auch bei ihm findet sich der Hinweis auf Sokrates, *qui totam philosophiam revocavit ad mores* (ep. 71, 7).

[2] Vgl. ep. 65, 16 ff.

[3] Ep. 20, 2: *facere docet philosophia, non dicere.* Vgl. ep. 106, 11; 111, 2.

[4] E. 82, 9.

doch das Recht eigenen Urteils vor, d. h. aber für ihn nichts anderes als das Recht, auch in fremden Gärten zu pflücken.[1] So hat er insbesondere der stoischen Metaphysik unter platonischem Einflusse eine zwar nirgends bis zum eigentlichen Bruch mit dem stoischen Monismus getriebene, aber doch überall spürbare dualistische Wendung dadurch gegeben, daß er nicht nur Gott und Welt schärfer als es auf altstoischem Boden zulässig gewesen wäre einander gegenüberstellt,[2] sondern auch die väterliche Liebe Gottes zu den Menschen so stark betont, daß der pantheistische Charakter des stoischen Systems fast verschwindet.[3] Und in der Anthropologie hat er nach dem Vorgange des Poseidonios, der für ihn überhaupt der maßgebende Vertreter des Stoizismus gewesen ist, einen gottverwandten und unsterblichen vernünftigen Seelenteil von einem in seiner Existenz an den Leib gebundenen unvernünftigen unterschieden[4] und nun ebenso wie jener Geist und Fleisch einander entgegengesetzt und in diesem als der Ursache aller von ihm besonders stark betonten sittlichen Schwäche und Sündhaftigkeit des Menschen den Kerker der Seele gesehen,[5] aus dem sich die Menschen durch ständige auf Selbsterkenntnis und täglicher Prüfung beruhende Arbeit an sich selbst und gegenseitige Liebe und Hilfe, zu der sie durch ihre natürliche Verwandtschaft verpflichtet sind,[6] zu befreien haben, um dadurch in ihre wahre Heimat zurückzukehren und des wahren Lebens teilhaftig zu werden.[7] Aus diesem Überwiegen des stark religiös gerichteten praktisch-ethischen Interesses erklärt sich auch sein umfassendes Eingehen auf die speziellen Lebensvorschriften,[8] deren Behandlung in ihrer von reinster Gesinnung und tiefstem Ernste getragenen Ausführlichkeit und Eindringlichkeit und ihrem Mangel an wissenschaftlicher Gründlichkeit allerdings oft genug den Charakter von Deklamationen annimmt.

Diesen vorwiegend moralisierenden Charakter hat der Stoizismus der Kaiserzeit auch bei seinen übrigen Vertretern behalten. Besonders eindringlich waren die Moralpredigten des Musonius,[9] während Epiktetos als Haupt einer eigenen Schule von allen diesen jüngeren Stoikern einerseits das größte theoretische Interesse besaß,[10] und daher auch über die mittleren Stoiker zu den älteren, vor allem Chrysippos, zurückstrebte, andererseits aber das religiöse Moment noch stärker in den Vordergrund treten ließ, wenn er nicht nur den schon altstoischen Gedanken der Gotteskindschaft aller Menschen einschließlich der Sklaven besonders lebhaft betonte und dadurch einer der wärmsten Propagatoren der Humanität wurde,[11] sondern darüber weit hinausgehend die Quelle der ganzen Philosophie im Bewußtsein der menschlichen Schwäche fand[12] und die von den Fortschreitenden scharf getrennten Philo-

[1] Dial. VII 3, 2; ep. 45, 4; 4, 10; 2, 5.
[2] Vgl. nat. qu. praef. 1; ep. 58, 24 f.; 65, 24.
[3] Vgl. ep. 110, 9; de benef. 4, 4, 1 ff.
[4] Ep. 92, 1 ff.
[5] Adv. Helv. 11, 7; ep. 65, 16 f.
[6] Ep. 48, 2.
[7] Ep. 65, 21; 102, 26; 120, 14.
[8] Bes. ep. 94.
[9] Epikt. diss. III 23, 29: *οὕτως ἔλεγεν, ὥσθ' ἕκαστον ἡμῶν καθήμενον οἴεσθαι ὅτι τίς ποτε αὐτὸν διαβέβληκεν· . . . οὕτω πρὸ ὀφθαλμῶν ἐτίθει τὰ ἕκάστου κακά.*
[10] Vgl. Ench. 51.
[11] Diss. I 13, 2 ff. — Nicht ohne Interesse ist es, wie er aus dem Gedanken der Gotteskindschaft die Forderung, sich an der Schönheit der Natur zu freuen und ihre Gaben zu genießen, ableitet (III 24, 2; II 14, 6). — Das bekannte *ἀνέχου καὶ ἀπέχου* (fr. 179) klingt isoliert viel pessimistischer als er es meinte.
[12] Ibid. II 11, 1: *ἀρχὴ φιλοσοφίας . . . συναίσθησις τῆς αὐτοῦ ἀσθενείας καὶ ἀδυναμίας περὶ τὰ ἀναγκαῖα.*

sophen[1] als Seelenärzte[2] und Diener Gottes[3] bezeichnete, die vermöge göttlicher Erleuchtung dazu befähigt werden sollten, der Masse der Menschen ihre Pflicht mitzuteilen.[4] Ihm hat sich dann, allerdings wieder mehr in rein moralisierender Absicht, Marc Aurel angeschlossen und ist nur in dem einen Punkte von ihm abgewichen, daß er die Sorge für den eigenen Staat dem Gedanken der Humanität überordnete.[5]

Von andern Stoikern dieser Zeit geben uns Herakleitos (unter Augustus?), der Verfasser der *Ὁμηρικὰ προβλήματα* (hgg. v. F. Oelmann, Lips. 1910) und L. Annaeus Cornutus (Mitte des 1. Jahrh. n. Chr.) mit seinem „Kompendium der hellenischen Theologie" (ed. C. Lang, Lips. 1881) einen Einblick in die allegorische und etymologisierende Homer- und Mythendeutung der Stoiker: im 2. christl. Jahrh. schrieb Kleomedes seine *κυκλικὴ θεωρία μετεώρων*, in welcher er, hauptsächlich nach Poseidonios, die stoische Astronomie darstellt (hgg. mit lat. Uebers. von Herm. Ziegler, Lpz. 1891).

Durch einen Papyrusfund ist ein Fragment der ethischen Elementarlehre eines andern Stoikers jener Zeit ans Licht gekommen, des Hierokles, dessen bei Stobaios erhaltenen andersartigen Fragmente früher irrtümlich dem Neuplatoniker Hierokles, dem Kommentator des carmen aureum zugeschrieben wurden (K. Praechter, Hierokles der Stoiker, Lpz. 1901). Das Fragment der *ἠθικὴ στοιχείωσις* (hgg. von H. Arnim in Berl. Klassikertexte, Heft 4, 1906) ist nicht bloß inhaltlich interessant, sondern namentlich deshalb äußerst wichtig, weil es den Beweis liefert, daß auch in der späteren Stoa, nicht etwa bloß auf dem mehr peripheren Gebiete der allegorischen Mythendeutung, wissenschaftliche, systematische Arbeit geleistet wurde.

Im Zusammenhang mit der z. T. schon dem Kynismus sich zuneigenden moralisierenden Richtung der Stoa tritt im 1. u. 2. Jahrh. n. Chr. auch der eigentliche Kynismus wieder mehr hervor in jenen Wanderpredigern, welche im Philosophenkostüm mit aufdringlicher Rücksichtslosigkeit und schauspielerhafter Bettelei von Stadt zu Stadt zogen — wunderliche Erscheinungen, die mehr kulturhistorisch als wissenschaftlich von Interesse sind. Hierher gehört vor allem Demetrius, welchen Seneca als Zeitgenossen mehrfach lobend erwähnt, ja mit Stolz den „unsern" nennt. Unter Hadrian lebte Oinomaos von Gadara, der in seiner Schrift *γοήτων φωρὰ* den Orakelglauben bekämpfte, und der abenteuerliche Peregrinus Proteus, den Lukian geschildert hat. Neben diesen ausgesprochenen Kynikern, die von der Stoa sich deutlich unterscheiden, ja mehr oder weniger zu ihr in Gegensatz treten, stehen solche milderer oder eklektischer Richtung, wie Demonax, der Zeitgenosse des Oinomaos, von welchem Lukian eine sympathische Schilderung entworfen hat, deren Aufrichtigkeit mit Unrecht bezweifelt wurde, Kebes, der angebliche Verfasser des in das Gewand der Allegorie gekleideten stoisch-pythagoreischen Moralbüchleins (Cebetis tabula rec. K. Praechter, Lips. 1895), endlich der berühmte Rhetor Dion von Prusa (geb. um 40 n. Chr.), der in späteren Jahren sich zum Prediger eines edlen, positiv nationalen Kynismus entwickelt hat, mit seiner schriftstellerischen Wirksamkeit jedoch mehr der allgemeinen Literaturgeschichte als der Geschichte der Philosophie angehört.

J. Bernays, E. Weber s. S. 105. — Th. Saarmann, De Oenomao Gadareno (Tüb. Diss., Lpz. 1887). — F. V. Fritzsche, De fragm. Demonactis (Rost. u. Lpz. 1866). — K. Funk, Unterss. über die Lukianische Vita Demonactis (Philol. Suppl.Bd. 10, 1907, S. 559 ff.). — K. Praechter, Cebetis tabula etc. (Diss. Marb. 1885). — W. Capelle, De Cynic. epist. (Gött. 1896). — H. v. Arnim, Leben u. Werke d. Dio von Prusa (Berl. 1898). — E. Thomas, Quaest. Dion. (Diss. Lips. 1909).

6. Die ainesidemische Skepsis, der Positivismus und die Offenbarungsphilosophie.

60. Von größerer philosophischer Bedeutung als die in Rom und Epirus sich abspielende Entwicklung der Kompromißphilosophie des 1. Jahrhunderts zu einer mehr oder weniger rein moralisierenden Richtung in der jüngeren Stoa war ihre Ausgestaltung im Osten. Hier suchte in Alexandreia Ainesidemos, ein etwas jüngerer Schüler der skeptischen Akademie als Cicero, unzufrieden mit den Konzessionen, die die akademische Skepsis mit ihrer Wahrscheinlichkeitstheorie und deren Anwendung auf praktischem und theo-

[1] Sie allein sind fähig zum *κυνίζειν* (vgl. ib. III 22, 2).
[2] Ibid. III 23, 30.
[3] Ibid. III 22, 82: *τοῦ κοινοῦ πατρὸς ὑπέρετης τοῦ Διός.*
[4] Ibid. III 1, 36.
[5] VI 44: *πόλις καὶ πατρὶς ὡς μὲν Ἀντωνίνῳ μοι ἡ Ῥώμη, ὡς δὲ ἀνθρώπῳ ὁ κόσμος.*

retischem Gebiete dem Dogmatismus gemacht hatte, und die durch den Sieg der antiocheischen Richtung in der Akademie noch verhängnisvoller erschienen, ihn zu seiner ursprünglichen Form, wie er sie bei Pyrrhon und Timon besessen hatte, zurückzuführen und wurde dadurch der Begründer einer neuen pyrrhoneischen Skepsis.

E. Pappenheim, Der Sitz der Schule der pyrrhon. Skeptiker (Arch. 1, 1888, S. 37 ff.). — Ch. Waddington, Le scepticisme après Pyrrhon etc. (Ac. d. sciences mor., Par. 1902, p. 223 ff.). — A. Goedeckemeyer a. a. O. S. 209 ff.

Ainesidemos aus Knosos lebrte in Alexandrien und schrieb *Πυῤῥώνειοι λόγοι*, die er einem Akademiker L. Tubero dedizierte (Auszug bei Photios Bibl. cod. 212). Seine Lebenszeit wird jetzt allgemein in das erste vorchristliche Jahrhundert gelegt; uneins ist man nur noch darüber, ob seine Wirksamkeit der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts angehört oder einige Jahrzehnte früher zu setzen ist. Für die erstere Annahme spricht die Tatsache, daß Cicero ihn offenbar nicht gekannt hat, während Philon Judaeus ihn benutzt: der Tubero, dem sein Werk gewidmet war, kann deshalb doch der bekannte Freund Ciceros gewesen sein, nur muß es dann allerdings kurz vor oder bald nach des letzteren Tod geschrieben sein.

Bei der Ausführung seiner Absicht ging Ainesidemos erheblich geschickter zu Werke als seine älteren Vorgänger. Er fand zunächst den entscheidenden Grund für die zurückhaltende Stellung (*ἐποχή*) des Skeptikers in der nicht zu bestreitenden unaufhörlichen Veränderung der menschlichen Wahrnehmungen und Urteile, die selbst er wiederum mit den erst von ihm aufgestellten zehn Tropen zu erklären und zu stützen suchte. Von ihnen gehen die ersten fünf[1] mit ihrem Hinweis auf die Verschiedenheit der Lebewesen überhaupt, ferner der Menschen unter sich, der Sinnesorgane, der Zustände (Krankheit — Gesundheit) und der Ergebnisse der Erziehung im weitesten Sinne die subjektiven Ursachen für jene Tatsachen an, während die letzten fünf, die auf das Hineingestelltsein jedes Dinges in irgendein Milieu, wie Luft oder Wasser usw., auf seine wechselnde Lage zum Subjekt, den Einfluß der Veränderung seines Quantums oder gewisser Qualitäten, wie Wärme und Kälte u. a., die bloße Relativität gewisser Eigenschaften, wie z. B. rechts und links, und schließlich auf den Einfluß der Häufigkeit oder Seltenheit für die Auffassung und Beurteilung hinweisen, die im Dinge selbst gelegenen Ursachen dafür aufzählen wollen. Auf diese grundlegende Untersuchung gestützt, nahm dann Ainesidemos ebenfalls den Kampf gegen den Dogmatismus auf, gestaltete aber auch ihn in Fortbildung und Vertiefung des schon von Karneades angewandten Verfahrens prinzipieller, indem er nicht alle dogmatischen Thesen angriff, sondern nur die Grundannahmen der einzelnen Disziplinen: die Existenz eines wahrhaft Seienden, einer Ursache, des Werdens, der Wahrnehmung, den Übergang von den Wahrnehmungen zu dem nicht Wahrnehmbaren oder die Induktion, ferner die Deduktion und schließlich auch die ethischen Prinzipien beleuchtete und, wiederum unter dem Eindruck der Entwicklung, den der skeptische Gedanke in der Akademie erfahren hatte, auch nicht mehr behauptete, daß nichts erkannt werden könne, sondern nur, daß bisher nichts erkannt sei, und darum fürs erste die skeptische *ἐποχή* noch das richtigste Verhalten bleibe, wenn auch die Berechtigung weiterer Forschung (*ζήτησις*) nicht bestritten werden dürfe.[2]

Dieses Ergebnis seiner erkenntnistheoretischen Erörterung, das durch

[1] Bei D. L. IX 79 ff., der die bessere Quelle ist. Vgl. A. Goedeckemeyer a. a. O. S. 217 1.

[2] Aus diesem Grunde bezeichnete er seine *ἀγωγή* auch als *ζητητική* (S. E. hyp. I 7).

die ebenfalls der Akademie entnommene Bemerkung, daß es sich bei der skeptischen Grundthese nicht um ein Dogma, sondern nur um ein subjektives Bekenntnis handle, noch unterstrichen wurde, hat nun aber den Erneuerer des Pyrrhonismus, der ursprünglich selbst der konniventeren Akademie angehört hatte, schließlich dazu verleitet, ebenfalls eine positive Weltanschauung zu geben, die unter stoischem Einflusse zwar nicht die aus der *πρόληψις* entwickelte allgemeine, aber doch ihre dem ainesidemischen Standpunkte angepaßte Modifikation der Übereinstimmung der Mehrzahl zum Kriterium machte und materiell natürlich auf die in der ganzen Zeit herrschende Kompromißphilosophie hinauskam, in der Ainesidemos nur das heraklitische Moment stärker betonte, zu dem er sich infolge seines Hinweises auf die beständige Veränderung der Vorstellungen besonders hingezogen fühlen mochte.[1]

E. Saisset, Le scepticisme: Aenésidème, Pascal, Kant (2. ed. Par. 1867). — P. Natorp, Forschungen etc. S. 63 ff. u. 256 ff. — E. Pappenheim, Der angebliche Heraklitismus des Skeptikers Aen. (Berl. 1889). — S. Sepp, Pyrrh. Studien (Freis. 1893) S. 66 ff., 133 ff.

Von der oben gegebenen Darstellung der Tropen weicht Richter insofern ab, als er sämtliche Tropen außer dem zehnten, der mit den andern nicht zusammenhänge und von allgemeinerer Bedeutung sei, ausschließlich auf die Sinneswahrnehmung bezogen sein läßt. Von ihrem hohen Werte ist aber auch er überzeugt.

Die Streitfrage, ob Ainesidemos wirklich von der allen Skeptikern gemeinsamen sophistischen Theorie der *ἰσοσθένεια τῶν λόγων* eine Brücke zur Wiederaufnahme der metaphysischen Ansicht von dem Nebeneinanderbestehen der Gegensätze, d. h. zum heraklitischen System gefunden habe, suchte E. Zeller (III 2[4] S. 36 ff.) durch die Anuahme eines Mißverständnisses der Berichterstatter zu schlichten und Fr. Lortzing findet diese Lösung als die annehmbarste (Grundriß[10] S. 302). — Ein Mißverständnis seitens der Anhänger des Aines. nimmt auch A. Döring an, insofern sie ihn so verstanden hätten, als ob er die Skepsis für einen Weg zum Heraklitismus halte, während er umgekehrt diesen als einen Weg zur Skepsis betrachtet habe. Die verschiedenen Lösungsversuche sind bei R. Richter (a. a. O. S. 321 ff.) übersichtlich zusammengestellt.

61. Das Auftreten des Ainesidemos ist für die weitere Entwicklung der antiken Philosophie im Osten epochemachend geworden. Seine Begründung der skeptischen Haltung hat dem rationalen Dogmatismus in gewissem Sinne den Gnadenstoß gegeben. War er in der Zeit der beständigen Kämpfe zwischen der skeptischen Akademie und den andern Schulen schon immer mehr ins Hintertreffen geraten, und hatte er sich schließlich nur durch den Rekurs auf den gesunden Menschenverstand zu helfen, damit allerdings bis zu einem gewissen Grade auch seinen Gegner selbst lahmzulegen gewußt, so ist er seit dem Auftreten des Ainesidemos auf Jahrhunderte hinaus zusammengebrochen. Die Entwicklung, die sich in der Zeit nach ihm in der antiken Philosophie vollzieht, weiß von einer rationalen Erkenntnis des wahrhaft Seienden nichts mehr. Sie schlägt die beiden Wege ein, die angesichts der für unmöglich gehaltenen rationalen Metaphysik noch offen blieben: den ganz neuen des Positivismus und den in älterer Zeit schon vorbereiteten der Offenbarung.

A. Goedeckemeyer, Einteilung der griech. Philos. (Arch. 18, 1905, S. 312).

Die Wendung zum Positivismus nimmt die antike Philosophie in der Schule des Ainesidemos selbst unter dem Einfluß ihrer Verbindung mit den empirischen Ärzten. Unter den Nachfolgern des Ainesidemos kommen für diese Entwicklung Agrippa, Menodotos und Sextos Empeirikos in Betracht.

[1] So ist es zu verstehen, wenn er seine Skepsis den Weg zur heraklitischen Philosophie nannte (S. E. hyp. I 210).

Von Agrippa wissen wir nur durch Erwähnung seiner Lehre von den fünf Tropen, sind aber berechtigt, ihn vor Menodotos anzusetzen.

Menodotos war der vierte Nachfolger des Ainesidemos und stand zugleich an der Spitze der empirischen Aerzteschule. Vermutlich lebte auch er noch in Alexandreia. Er gehört dem 2. christlichen Jahrhundert an.

Sein zweiter Nachfolger Sextos Empeirikos, dessen Wirksamkeit in die zweite Hälfte des 2. christlichen Jahrhunderts fällt, war ebenfalls Leiter der empirischen Aerzteschule. Aber weder seine Heimat noch sein Wohnort ist sicher bekannt. Seine Schriften dagegen bilden den vollständigsten Komplex der skeptischen Lehren. Erhalten sind die *Πυῤῥώνειοι ὑποτυπώσεις* in 3 Bb. u. zwei andere Werke, die unter dem Titel Adversus Mathematicos zusammengefaßt zu werden pflegen. — E. Pappenheim, De S. E. librorum numero et ordine (Berl. 1874). Ders., Lebensverhältnisse des S. E. (Berl. 1875). — L. Haas, Leben des S. E. (Progr. Burgh. 1883). Ders., Ueber die Schr. d. S. E. (Freis. 1883). — C. Hartenstein, Ueber die Lehren der antiken Skepsis, bes. d. S. E. in Betracht der Kausalität (Ztschr. f. Philos. etc. 93, 1888, S. 217 ff.). — M. M. Patrick, S. E. and greek scepticism (Berner Diss., Cambr. 1899). — W. Vollgraff, La vie de S. E. (Rev. de philol. 1902, S. 195 ff.). — Die Editio von I. Bekker (Berl. 1842) wird nun ersetzt durch eine krit. Ausg. von H. Mutschmann (Lpz. 1911 u. 1914). — Eine deutsche Uebers. der Hypotyposen nebst Erl. hat E. Pappenheim geliefert (Lpz. 1877—81). — Von vielen andern Skeptikern ist nicht viel mehr als der Name erhalten (vgl. A. Goedeckemeyer a. a. O. S. 235 ff., 263 ff.; E. Zeller III 2⁴ S. 2 ff.).

Die Schule des Ainesidemos ging zunächst in dem Versuche, die Prinzipien der neupyrrhonischen Skepsis möglichst scharf herauszuarbeiten, weiter. Agrippa führt in systematischer Folge ihrer fünf auf: 1. den Streit der Ansichten (*ὁ ἀπὸ τῆς διαφωνίας*), 2. den schon von Karneades berührten Gedanken, daß das Beweisen entweder einen unendlichen Regreß von Prämissen erfordere (*ὁ εἰς ἄπειρον ἐκβάλλων*) oder 3. unerlaubterweise unbewiesene Prämissen voraussetze (*ὁ ὑποθετικός*), 4. die Betrachtung, daß das wissenschaftliche Verfahren seine Beweise auf Annahmen stütze, die selbst erst durch das zu Beweisende erhärtet werden könnten (*ὁ διάλληλος*), und 5. die Relativität der Wahrnehmungen und Urteile (*ὁ ἀπὸ τοῦ πρός τι τόπος*). Zugleich aber radikalisiert er den Standpunkt der Schule dadurch, daß er in diesen Tropen Gründe für die völlige Unmöglichkeit der Lösung eines metaphysischen Problems sieht und damit den neuen Pyrrhonismus ganz von den Nachwirkungen der Akademie befreit und ihn wieder zu dem Rigorismus des alten zurückführt. Durch Menodotos, der im übrigen auf dem Standpunkt des Agrippa steht, wurden diese fünf Tropen noch weiter reduziert, nämlich auf die einfache Disjunktion, daß die Erkenntnis entweder eine unmittelbare oder mittelbare sein müßte: die erste gibt es nicht wegen der in allen Fragen bestehenden Diaphonie, und die zweite ist ausgeschlossen, weil man den Erkenntnisgrund weder durch ein Drittes sicherstellen könnte wegen des regressus in infinitum, noch durch seine Folge wegen der Diallele, noch auf dem Wege unmittelbarer Erkenntnis wegen deren schon festgestellter Unmöglichkeit.[1] Dennoch nötigte ihn seine Zugehörigkeit zur empirischen Ärzteschule, über die bloße Kritik des Dogmatismus hinauszugehen, und führte ihn zu einer ganz neuartigen Auffassung der wissenschaftlichen und philosophischen Tätigkeit, die mit ihrer Ablehnung aller Metaphysik und ihrer Beschränkung auf die Erscheinungen nur als positivistische bezeichnet werden kann.

Seine volle Ausführung hat dieser Positivismus aber erst bei Sextos Empeirikos gefunden. In seiner eingehenden, dem richtigen Verständnis wie

[1] S. E. hyp. I 178 f. Vgl. Goedeckemeyer a. a. O. S. 258₁.

der Verteidigung des skeptischen Standpunktes gewidmeten Darstellung führt ihn die Abweisung des alten Einwands der Dogmatiker, daß die Skepsis alles Leben und Handeln prinzipiell unmöglich mache, zu der Erklärung, daß es außer dem Transzendenten noch Erscheinungen gebe, die als solche zu leugnen dem Skeptiker gar nicht in den Sinn komme. Sie bilden nach ihm das Gebiet, mit dem es der Skeptiker zu tun hat und in dem er sich mit Hilfe gewisser, von der vernünftigen Überlegung ihm gebotenen Kriterien zurechtzufinden sucht. Als solche nennt er vier: die Anleitung der menschlichen Natur (*ὑφήγησις φύσεως*), den Zwang der physischen Bedürfnisse (*ἀνάγκη παθῶν*), die heimische Überlieferung auf rechtlichem und sittlichem Gebiete (*παράδοσις νόμων τε καὶ ἐθῶν*) und die Lehren der Wissenschaften (*διδασκαλία τεχνῶν*).[1] Unter diesen Wissenschaften aber versteht er nun nicht mehr die auf die Erkenntnis des wahrhaft Seienden gerichteten Bemühungen der Dogmatiker, sondern diejenigen, welche erstens nur auf die Erscheinungen gehen und mit Hilfe der Erinnerung und Zusammenfassung nur diese Erscheinungen und ihre zeitliche Folge betreffende allgemeine Sätze in systematischer Form aufzustellen suchen, die zweitens für das Leben zu brauchen sind und drittens ihr Ziel, den Nutzen fürs Leben, auch wirklich erreichen. Medizin als die Kenntnis von den körperlichen Leiden und den Mitteln, sie zu heilen, und Philosophie als die Fähigkeit, den an der seelischen Krankheit des dogmatischen Wahns Leidenden zu helfen, gelten daher dem skeptischen Führer der empirischen Ärzteschule als die wertvollsten Wissenschaften, von denen er zugleich überzeugt ist, daß sie — die Philosophie immer und die Medizin wenigstens zumeist — ihre Absicht auch wirklich erreichen können. Diese nicht leere und nur eingebildete, sondern positive und in jeder Weise lebenswichtige Wissenschaft bildet aber zusammen mit den drei andern Kriterien die metaphysikfreie Empirie (*ἀφιλόσοφος τήρησις*),[2] die dem Menschen nicht nur das Handeln gestattet, sondern auch der sicherste, ja einzige Weg zur Glückseligkeit ist, die in der Form der Seelenruhe auch für ihn das Ziel jeder Philosophie und das Motiv alles Philosophierens bildet.

Daß erst die Tropen Agrippas die skeptischen Prinzipien in ihrem vollen Umfang und in ihrer ganzen Tiefe zum Ausdruck bringen, hebt auch Richter hervor. Sie enthalten aber nicht, wie er meint, die Quintessenz der rationalen Skepsis (während die des Ainesidemos nur die sensuale enthüllen), sondern fassen die Gesamtheit der zur Epoche führenden Faktoren, von denen Aines. nur einen, den Widerstreit der Ansichten, hervorgehoben hatte, systematisch zusammen.

Von den Werken des Sextos bildet das erste Buch der Hypotyposen die systematische Darstellung des skeptischen Standpunktes, während das zweite und dritte Buch ebenso wie die Bücher adversus mathem. seine Anwendung auf die verschiedenen Wissenschaften enthalten, und zwar so, daß die Parallelen hyp. II u. III und adv. math. VII—XI auf die philosophischen Disziplinen der Logik, Physik und Ethik und adv. math. I—VI auf die encyclischen Wissenschaften, Grammatik, Rhetorik, Geometrie, Arithmetik, Astronomie, Musik, gehen. Im einzelnen hat Sextos in weitgehendstem Maße ältere Schriften benutzt, dabei aber seinen Standpunkt durchaus festgehalten und die Skepsis auch wieder von dem rigoristischem Standpunkte seiner nächsten Vorgänger befreit. Interessant ist seine Einteilung aller philosophischen Schulen in dogmatische, akademische und skeptische, wobei er den Unterschied zwischen akademischer und skeptischer Philosophie in freilich nicht zutreffender Weise darin findet, daß jene das wahrhaft Seiende für unerkennbar erklärt, während diese nur behaupte, es noch nicht gefunden zu haben und darum im Suchen noch fortfahre.[3] Tatsächlich war das ja gerade die Eigentümlichkeit der akademischen Skepsis.

[1] S. E. hyp. I 23 f. [2] Adv. math. XI 165. [3] Hyp. I 1 ff.

Mit den Ansichten der empirischen Aerzteschulen, die unter Ablehnung aller ätiologischen Theorien sich lediglich auf die medizinische Beobachtung (τήρησις) beschränkten (vgl. S. 92), hängt die ausführlichere Behandlung zusammen, welche die Skeptiker seit Ainesidemos dem Begriff der Kausalität angedeihen ließen, in dem sie mannigfache dialektische und metaphysische Schwierigkeiten aufdeckten: seine Relativität, das Zeitverhältnis zwischen Ursache und Wirkung, die Vielheit der Ursachen für jedes Geschehen, die Unzulänglichkeit der Hypothesen, welche selbst wieder kausale Erklärungen verlangen. — Vgl. E. Hartenstein, Ueber die Lehren der ant. Sk. (Ztschr. f. Phil. u. phil. Krit. 93, 1888).

62. Während die Skepsis in dieser Weise in der Schule des Ainesidemos zu einem Positivismus führte, der auf die Erkenntnis des Absoluten letzten Endes verzichtete und die Lage und Kraft des Menschen auf das hinlenkte, was dem Leben Nutzen zu bringen vermochte, hat sie bei allen denen ganz anders gewirkt, die unter dem Eindruck der religiösen Stimmung standen, die sich inzwischen in den Völkern des Römerreichs eingestellt hatte und zu mächtiger Sehnsucht nach einer rettenden Überzeugung herangewachsen war. In diesen Kreisen — und es sind die der großen Masse — war zwar auch das Vertrauen in die unbegrenzte Leistungsfähigkeit der menschlichen Erkenntniskräfte verloren gegangen, aber an seine Stelle war nicht eine kritische Selbstbescheidung getreten, sondern ein vages Suchen nach einer höheren, geheimnisvollen Befriedigung und eine Sehnsucht nach überirdischer Hilfe, die, nachdem sich der alte, im nationalen Zusammenhang wurzelnde Polytheismus überlebt hatte, in der begierigen Aufnahme orientalischer Kulte und sodann in der Bekehrung zu dem Evangelium sich Genüge tat, das allen, auch den Armen und Geringen, ein besseres Jenseits in Aussicht stellte.

O. Seeck, Geschichte des Unt. d. ant. Welt (Berl. 1895—1920, I[4], II[2], III[2], Stuttg. 1921). — J. Geffcken, Der Ausgang d. gr.-röm. Heidentums (Heid. 1920). — Ders., Rel. Ström. i. 1. J. n. Chr. (Gütersl. 1922). — Weitere Lit. s. S. 210 u. 276 f.

Angesichts dieser gewaltigen Macht des religiösen Triebes mußte auch die Philosophie, um sich selbst zu behaupten, in religiöse Bahnen einlenken, und so war es nur natürlich, daß sie aus dem Sensualismus und Rationalismus, welche die nacharistotelische Zeit beherrscht hatten, in Mystizismus überging und nun in weiterer Fortsetzung des für diese ganze Zeit charakteristischen Rückgangs auf ältere Systeme die Weltanschauung ergriff, in der die religiöse Stimmung bisher ihren stärksten Ausdruck gefunden hatte: den Platonismus. Seine transzendente Metaphysik, seine Scheidung der immateriellen und materiellen Welt, sein teleologisches Prinzip, welches Natur- und Menschenleben unter dem Gesichtspunkte des göttlichen Weltzwecks betrachten lehrte, ließ ihn dazu berufen erscheinen, dem Assimilationsprozeß der Religionen die wissenschaftliche Form zu geben. Seine Begriffswelt war imstande, die religiösen Vorstellungen des Orients in sich aufzunehmen; er gab das philosophische Material her, mit welchem die neue Religion, das Christentum, sich zum Lehrsystem entwickelte; aus ihm heraus machte endlich das Hellenentum noch einmal einen großartigen Versuch, die Religion aus der Philosophie selbst zu erzeugen und dem objektiven Offenbarungsglauben einen durch subjektive Offenbarung errungenen Glauben an die Seite zu stellen.

Der Mittelpunkt auch dieser Bewegung war Alexandreia, wo im lebhaftesten Verkehr der Völker des Orients und des Okzidents auch die Ver-

schmelzung der Religionen sich im größten Maßstabe vollzog. Hier findet um die Wende unserer Zeitrechnung eine eigentümliche Verschmelzung des Platonismus mit der jüdischen Religionslehre in der sog. alexandrinischen Religionsphilosophie statt: ihr Träger ist Philon von Alexandreia.

Ausgabe seiner Werke von L. Cohn u. P. Wendland (Berl. 1896 ff.).

J. Matter, Essai sur l'école d'Alex. (Par. 1820, 2. ed. 1840—48). — Th. Ziegler, Ueber die Entstehuug der alexandr. Philos. (Verh. d. Philol.Vers. Karlsr. 1882, S. 136 ff.). — A. F. Dähne, Geschichtl. Darstellung d. jüd.-alexandr. Rel.philos. (Halle 1834). — J. C. L. Georgii, Ueber die Auffassung d. alexandr. Rel.philos. (Ztschr. f. hist. Theol. 1839, Heft 3). — Aug. Gfrörer, Philon u. die alexandr. Theos. (2. Aufl. Stuttg. 1835). — F. Keferstein, Ph.s Lehre von dem göttl. Mittelwesen (Lpz. 1846). — M. Wolff, Die philon. Philos. (2. Aufl. Goth. 1858). — M. Heinze, Die Lehre vom Logos S. 204 ff. — H. v. Arnim, Quellenstudien zu Philon (Philol. Unterss. 11, 1888). — J. Drummonn, Philo Jud. etc. (Lond. 1888). — M. Freudenthal, Die Erkenntnislehre Philons (Berl. Stud. 13, 1891). — P. Wendlann, Philon u. die kyn.-stoische Diatribe (Wennland u. Kern, Beitr. Berl. 1895). — J. Horovitz, Ueber Ph.s u. Platons Lehre von der Weltschöpfung (Marb. 1900). — Paul Krüger, Ph. u. Josephus als Apologeten d. Judentums (Lpz. 1906). — P. Barth, Die stoische Theodizee bei Ph. (Philos. Abh. f. M. Heinze, 1906, S. 14 ff.). — G. Falter, Ph. u. Plotin (= Beitr. z. Gesch. d. Idee I, Gieß. 1906). — Math. Apelt, Ph.s Bezieh. zu Poseidonios (Diss. Lips. 1907). — E. Bréhier, Les idées philos. et relig. de Ph. (Par. 1908). — J. Martin, Philon (Les grands philosophes, Par. 1908). — K. S. Guthrie, The message of Ph. (Chicago 1909). — D. Neumark, Gesch. d. jüd. Phil. des Mittelalt. II 1 (Berl. 1910, S. 391 ff.). — L. Cohn, Zur Lehre vom Logos bei Ph. (Judaica, Festschr. zu H. Cohens 70. Geb., Berl. 1912, S. 303 ff.). — H. Leisegang, Der Heilige Geist I 1 (Lpz.-Berl. 1919).

Philon (etwa 20 v. Chr. bis 50 n. Chr.) stammte aus einer der angesehensten jüdischen Familien in Alexandreia; er führte im J. 40 die Gesandtschaft, welche die alexandr. Juden an den Kaiser Caligula sendeten. Alles Nähere über Philons Leben u. über s. zahlreichen u. verschiedenartigen Schriften bei Christ-Schmid-Stählin II 1 S. 478 ff. Zu der Anordnung seiner Schriften vgl. L. Cohn, Einteilung und Chronologie der Schriften Ph.s (Philol. Suppl. 7, 1899, S. 387 ff.).

Schon seit der Mitte des 2. Jahrh. v. Chr. ist ein Einfluß der griech. Philosophie, insbes. platonischer, stoischer u. aristotelischer Theorien auf die jüdische Schriftauslegung zu bemerken. Der früheste Zeuge dieses Einflusses ist der jüdische „Peripatetiker" Aristobulos (um 100 v. Chr.), dessen Existenz übrigens von manchen bestritten, bezw. in eine spätere Zeit — die Ansichten schwanken zwischen 100 v. Chr. u. 200 n. Chr. — gesetzt wird. Die Lehren dieses Aristobulos, falls sie jener früheren Zeit angehören (transzendente Gottheit, wirkende Gotteskraft in der Weise der stoischen Immanenz, Mittelwesen zwischen Gott und Welt, Abhängigkeit der griech. Philosophie von der jüdischen Offenbarung)[1] sind dieselben, die in voller und klarer Ausbildung bei Philon erscheinen, der erst wirklich den Versuch gemacht hat, die Lehren des A. T. mit der griechischen Philosophie systematisch zu verbinden. Dasselbe gilt von dem sog. Brief des Aristeas, der wahrscheinlich von einem Juden um 100 v. Chr. verfaßt worden ist (Ausgabe von P. Wennlann, Lpz. 1900). Unter den bibl. Schr. selbst zeigen starken Einfluß der griech. Philos. das vor Philon erschienene pseudosalomonische Buch der Weisheit, das mit stoischen Vorstellungen u. Ausdrücken (*πνεῦμα νοερὸν διῆκον διὰ πάντων, ἀπόῤῥοια* etc.) operiert, und noch mehr das sog. vierte Makkabäerbuch, das nichts anderes ist als eine philos. Diatribe im Rahmen der jüd. Theologie, in welcher das stoische Kapitel von der Ueberwindung der Affekte in stoischen Ausdrücken behandelt wird.

L. C. Valckenaer, Diatribe de Aristobulo Judaeo (Lugd. Bat. 1806). — A. Lobeck, Aglaophamus S. 438 ff. — A. Elter, De gnomologiorum Graec. historia etc. part. V—VIII (Progr. Bonn 1894/95). — E. Pfleiderer, Die Philosophie des Heraklit. Nebst Anhang über heraklit. Einflüsse . . . im Buch der Weisheit. — P. Heinisch, Die griech. Philos. im Buche der Weisheit (Münst. 1908). (Vgl. a. J. Geffcken, Zwei griech. Apologeten, Lpz. u. Berl. 1907). — J. Freudenthal, Die Fl. Josephus beigelegte Schrift über die Herrschaft d. Vernunft (Bresl. 1869). — A. Deissmann (Die Apokryphen u. Pseudepigraphen d. A. Test.s, von E. Kautzsch, II, S. 150 ff.). — P. Heinisch, Gr. Ph. u. A. T. (Bibl. Zeitfr. gemeinverst. erört. 6. Folge Heft 6 u. 7, 7. Folge Heft 3, Münst. 1913 f.). — J. Heinemann, Poseidonios' metaph. Schr. I S. 136 ff. (Berl. 1921).

[1] Aristobulos suchte diese Behauptung teils durch Fälschungen, teils durch das Märchen von einer alten, schon den Griechen bekannten Uebersetzung des A. T. zustützen. Sie ist die Quelle für die lange Zeit geltende Beurteilung des Verhältnisses zwischen griechischer Philosophie und Bibel bei den christlichen Theologen.

Bei Philon hat die ainesidemische Skepsis dazu geführt, daß er die Möglichkeit, aus eigener Kraft zur vollen Erkenntnis der Wahrheit zu gelangen, für ausgeschlossen hielt und darum auch an die Existenz eines vollkommenen Weisen unter Menschen nicht mehr glaubte. Nur Gott gilt ihm als Weiser und nur von ihm kann der Mensch die Wahrheit bekommen.[1] Niedergelegt ist sie in den Schriften des Alten Testaments, insbesondere in den mosaischen Büchern. Philons Philosophie will darum nichts anderes sein als eine Auslegung der von Gott stammenden Urkunden, bei der er sich in ausgiebigster und zugleich willkürlichster Weise der allegorischen Deutung bedient. Doch ist die auf diesem Wege gewonnene „Philosophie" im Grunde auch nur eine Modifikation der damals herrschenden Kompromißphilosophie mit der Eigentümlichkeit, daß zu ihr nunmehr auch ein spezifisch jüdischer Einschlag hinzutritt.

Das zeigt sich vor allem in der von Philon besonders stark betonten Transzendenz Gottes. Er wird über alles Endliche so weit emporgehoben, daß er eigentlich nur negativ, durch die Verneinung aller empirischen Qualitäten (*ἄποιος*) und ganz abstrakt als das absolute Sein (*τὸ ὄν* — nach platonischem Prinzip auch *τὸ γεννικώτατον*) gefaßt werden kann, welches über alle dem Menschen vorstellbaren Vollkommenheiten, auch über Tugend und Weisheit, ja sogar über alle Benennung (*ἄρρητος*), erhaben ist. Gleichwohl ist das am äußersten Ende des Himmels thronende göttliche Wesen die das ganze Weltall mit seiner Güte schaffende und mit seiner Macht beherrschende Kraft.[2] Da die Gottheit aber mit der unreinen und bösen Materie, die ihr gegenüber das leidende Stoffprinzip bildet, nicht in direkte Verbindung treten kann, so gehen aus ihr die Kräfte hervor (*δυνάμεις*), vermöge deren sie die Welt bildet und lenkt. Diese (stoischen) Kräfte werden einerseits mit den (platonischen) Ideen, andrerseits mit den Engeln der jüdischen Religion identifiziert: ihre Einheit aber ist der *λόγος*, der zweite Gott, der Inbegriff einerseits aller urbildlichen Ideen (*λόγος ἐνδιάθετος* = *σοφία*), andrerseits der zwecktätig bildenden, das göttliche Wesen in der Welt offenbarenden Kräfte (*λόγος προφορικός*) und zugleich das Werkzeug Gottes bei der Erschaffung der Welt. Aber dieser Logos ist nun für Philon nicht mehr ein nur kosmologischer Faktor, sondern erhält als der allgemeinste Vermittler zwischen Gott und Welt auch den Charakter eines soteriologischen Prinzips, indem er vor Gott Fürbitte für die Welt einlegt.[3]

Im Menschen als Mikrokosmos steht der göttlichem Ursprung entstammende und von außen in den Menschen hineingekommene Geist (*νοῦς*) der verderblichen Sinnlichkeit (*σάρξ*) gegenüber und ist darin wie in einen Kerker durch eigne Schuld so verstrickt, daß er aus seiner so bedingten Sündhaftigkeit nur durch göttliche Hilfe erlöst werden kann. Seine Aufgabe ist, sich dem rein geistigen Wesen der Gottheit zu verähnlichen: aber die Ertötung aller sinnlich egoistischen Begehrungen und die über dieses ethische Ideal sich noch erhebende intellektuelle Reinigung, welche der Mensch in der Erkenntnis findet, aber nur durch göttliche Gnade erreichen kann,

[1] Migr. Abr. § 408d: *τὸ γὰρ μηδὲν οἴεσθαι εἰδέναι πέρας ἐπιστήμης, ἑνὸς ὄντος μόνου σοφοῦ τοῦ καὶ μόνου θεοῦ.*

[2] Diese Beziehungen werden hier ähnlich wie in der pseudoaristotelischen Schrift *περὶ κόσμου* gedacht.

[3] Vgl. Zeller III 2[4] S. 420.

sind doch nur Vorstufen für jene höchste Seligkeit, welche durch die volle Hingabe der Individualität an das göttliche Wesen, durch mystische Vereinigung mit ihm gewonnen wird. Diese über alles Bewußtsein hinausliegende Verzückung (*ἔκστασις*), die hier zum ersten Male als Erkenntnisprinzip in der Philosophie auftritt, wird als unbeschreibliche und geheimzuhaltende Offenbarung der Gottheit nur den vollkommensten Menschen zuteil, nur denen, die Gott lieb hat.[1] Sie allein erheben sich über die immer nur schattenhafte Erkenntnis Gottes, zu der es die von den Dingen als seinen Wirkungen ausgehende philosophische Erkenntnis zu bringen vermag, und erreichen die *ἔμφασιν ἐναργὴν τοῦ ἀγενήτου*.[2] Es sind die göttlichen Menschen im Unterschiede von den geistigen und irdischen.[3]

Platonische und stoische Gedanken, gelegentlich auch aristotelische, kreuzen sich in Philons System in der allermannigfaltigsten Weise: er deutet sie mit ausgiebigster Benutzung der stoischen Methode der allegorischen Mythendeutung in die Urkunden seiner Religion, in die „Lehre des Moses" hinein, an welcher er einen leiblichen oder buchstäblichen und einen geistigen, begrifflichen Sinn unterscheidet. Aber nicht nur in ihr, sondern auch in den Lehren der griechischen Philosophen findet er die Offenbarungen der Gottheit, zu welcher die menschlichen Erkenntnismittel allein nie zureichen würden. Er spricht es geradezu aus, daß Zenon seine Lehre *ὥσπερ ἀπὸ τῆς πηγῆς τῆς Ἰουδαίων νομοθεσίας* geschöpft habe.[4] In Wirklichkeit ist es umgekehrt hauptsächlich Zenons, überhaupt die stoische Weisheit besonders in der heraklitisierenden Form des Ainesidemos, die er, z. T. in äußerst frostiger und gezwungener Weise, z. T. aber auch mit anerkennenswerter Geschicklichkeit, ja nicht ohne Originalität und Geist, in das A. T., dessen Anschauungen denen der Stoa in manchen Stücken in der Tat verwandt sind, hineinlegt. Während das Platonische und Peripatetische eigentlich nur in der Metaphysik und Theologie zum Vorschein kommt, doch so, daß es zur stoischen Immanenz, die er im ganzen vertritt, nur noch gewissermaßen als krönender Abschluß hinzukommt, zeigt sich Philon in der Ethik, aber auch in der Anthropologie und Erkenntnistheorie fast ganz als Stoiker, und zwar als ein Stoiker strengster Observanz, der sich nicht scheut, auch die meisten angefochtenen Sätze (von der *ἀπάθεια*, von der Verwerflichkeit des Mitleids, von der Königsnatur des Weisen, von der Einerleiheit der Tugend, von der durch sie, ganz unabhängig von der Zeitdauer, gewirkten vollkommenen Glückseligkeit u. dgl.) mit Ueberzeugung zu vertreten. Dies schließt natürlich nicht aus, daß er überall da, wo sein spezifisch jüdischer Theismus in Frage steht und wo ihm die stoische Weltauffassung nicht mehr genügen konnte, instinktiv an den Platonismus sich anlehnt, der ihm jedoch in der Hauptsache wohl nur aus den Werken der platonisierenden Stoiker, besonders des Poseidonios bekannt war. Eine eigentliche Polemik gegen die Stoa, und zwar vom peripatetischen Standpunkt aus, entwickelt er nur in der Schrift *περὶ ἀφθαρσίας κόσμου*, deren Authentizität jedoch auch nach den Argumentationen von F. Cumont in der Präfatio seiner Ausgabe (Berl. 1891) noch keineswegs über jeden Zweifel erhaben ist.[5]

Unter dem Einfluß der ainesidemischen Skepsis und vielleicht durch Vermittlung Philons[6] wendet sich auch der Platonismus des ersten und zweiten Jahrhunderts n. Chr. der Offenbarungsphilosophie zu. Als sein Hauptvertreter ist Plutarchos von Chaeronea zu nennen, in dessen Philosophie einerseits die Werke Platons nahezu dieselbe Rolle spielen wie in

---

[1] Leg. alleg. III 71. [2] Ibid. 99 f.
[3] De gig. 60 f. [4] Quod. omn. prob. lib. 8.
[5] Während P. Wendland der Ansicht F. Cumonts beipflichtet, selbst auf die Gefahr hin, eine der jüdisch kontaminierenden Schriftstellerei Philons vorausgehende paganistische annehmen zu müssen (Berl. PhW. 1891 S. 1030 ff.), hält E. Schürer (ThLZ. 1891 S. 441 ff.) und H. v. Arnim an der Unechtheit fest. Es ist ja wohl richtig, daß die Schrift gerade da, wo sie abbricht, eine Erörterung der *ἐναντιώσεις* gegen die zuvor ausführlich dargelegte peripatetische Anschauung in Aussicht stellt. Aber diese selbst ist mit so unverkennbarer Sympathie gegeben — werden doch ihre Vertreter als *θεόληπτοι* bezeichnet —, daß eine Zurücknahme oder ernstliche Kritik derselben offenbar nicht beabsichtigt war. Mit den sonstigen Anschauungen des Philon läßt sich aber diese Verherrlichung des peripatetischen Dogmas, das der Welt eine viel zu große Selbständigkeit Gott gegenüber beilegt, schlechterdings nicht vereinigen.
[6] Vgl. Joh. Schröter (s. u.) S. 46 ff.

derjenigen Philons die mosaischen Schriften,[1] während sie auf der andern Seite ebenfalls im wesentlichen mit Philon übereinstimmend in der durch Ablösung von der Sinnlichkeit und völlige Selbstaufgabe vorbereiteten und durch die Güte Gottes dem Menschen im Zustande des Enthusiasmus (*μανία*) als eine blitzartige Erleuchtung (Platon)[2] zuteil werdenden Offenbarung das Mittel sieht, die Wahrheit zu erreichen.

In den Einzelheiten seiner Philosophie, die im allgemeinen wiederum ein Zeichen der Kompromißphilosophie, aber mit einem Vorwiegen platonischer Gedanken ist, und sich darum ebenfalls auf die ethisch-theologischen Fragen beschränkt, tritt vor allem der besonders von Philon betonte, aber auch schon bei Platon und den von ihm beeinflußten Stoikern und Neupythagoreern vorhandene Dualismus zwischen Gott und Welt, vernünftiger und unvernünftiger Seele (*νοῦς* und *ψυχή*)[3] hervor. Die Transzendenz der im Gegensatz zu der zusammengesetzten, gewordenen und in beständiger Veränderung begriffenen Welt[4] einfachen, ewigen und unveränderlichen Gottheit sucht auch er nach Möglichkeit zu steigern und sieht sich dadurch ebenfalls genötigt, ein besonderes Prinzip des Bösen, das er in einer schlechten Weltseele findet,[5] anzunehmen und zwischen Gott und Welt allerlei Mittelwesen einzuschieben, wodurch ihm zugleich die Gelegenheit geboten wurde, mit Hilfe der allegorischen Deutung auch den religiösen Synkretismus der Zeit sich zu eigen zu machen.[6] Dadurch bildet er eine wichtige Vorbereitung des Neuplatonismus. In der Ethik aber, die er auf seine ebenfalls dualistische Anthropologie und Psychologie stützt, stellt er sich in der Güterlehre ebenso wie in der Lehre von den Affekten und den Tugenden unter starker Polemik gegen die Epikureer und auch die Stoiker auf den Standpunkt der peripatetischen und besonders der akademischen Schule und tritt aus diesem Grunde nicht nur für den Vorrang der praktischen,[7] insbesondere politischen Tätigkeit vor der bloß theoretischen ein, sondern spricht sich auch trotz aller Anerkennung der Verwandtschaft aller Menschen und des stoischen Kosmopolitismus ähnlich wie Cicero und mit aller Entschiedenheit für die Betätigung im Leben des eigenen Staates aus, der ihm als der wahre Schauplatz aller Tugenden gilt. Die Bedingung alles sittlichen Tuns aber ist ihm der Glaube an Gott, den sich die Menschen zum Vorbild zu nehmen haben und dessen Existenz Plutarchos gegen allen Atheismus mit größter Entschiedenheit verteidigt.[8] Damit wird aber auch für ihn die nur auf mystischem Wege zu erlangende Erkenntnis Gottes, das Schauen Gottes, zum Ziel der Philosophie,[9] und die Philosophie selbst der Weg zur Theologie.[10]

Die — im weitesten Sinne des Wortes — philos. Schriften des Plutarchos (ca. 45—125 n. Chr.), der in Athen ein Schüler des Platonikers Ammonios war und auch in Rom und

---

[1] Vgl. de inim. util. 8 p. 90 c: *κατὰ τὸν θεῖον Πλάτωνα.* [2] De Is. et Osir. 77 p. 382 c ff.

[3] De gen. Socr. 22 p. 591 d ff.

[4] Hier spielt der ainesidemische Heraklitismus hinein. Vgl. Schröter a. a. O. S. 48 f.

[5] De Is. et Osir. p. 369 d; de an. procr. in Tim. Plat. p. 1014 a ff.

[6] Vgl. bes. die Schrift De Is. et Osir.

[7] Das erklärt seine eingehende Beschäftigung mit ethischen Fragen wie auch seine Abfassung der Lebensbeschreibungen, die vor allem dem Verfall der Sittlichkeit entgegenwirken wollen. Vgl. R. Volkmann (s. u.) S. 7.

[8] Vgl. Amat. p. 756 c; de Is. et Osir. p. 379 e; de superst. p. 167 a f.

[9] De Ei p. 384 d ff., 393 d; de Is. et Osir. p. 351 c ff.

[10] De def. orac. p. 410 b: *φιλοσοφίας θεολογίαν . . . τέλος ἐχούσης.*

Alexandreia gewesen ist, sind im Gegensatz zu seinen Biographien unter dem Titel „Moralia" zusammengefaßt (Vol. 3 u. 4 der Dübnerschen Ausgabe [Par. 1841], neu herausgegeben von G. N. Bernardakis in sieben Bänden [Lpz. 1888—96]). Diese zahlreichen, im einzelnen an Gehalt sehr verschiedenen Schriften und von keiner selbständigen philos. Bedeutung, sind doch in ihrer Gesamtheit äußerst wertvoll, nicht bloß wegen des reichen darin verarbeiteten Gedankenmaterials, sondern auch als Dokumente eines klugen und vielseitig gebildeten, auf der Basis des Platonismus ernsthaft nach einem sittlichen Lebensinhalt und religiöser Befriedigung trachtenden Geistes, der freilich unter dem Einflusse Philons und der Skepsis mehr und mehr einem superstitiösen Mystizismus sich ergab, dabei aber doch ähnlich wie Cicero die Betätigung im praktischen und zwar vor allem im politischen Leben mit Platon gegen Stoiker und Epikureer festhielt. — Rich. Volkmann, Leben, Schriften u. Philosophie des Pl. (2. Aufl. Berl. 1872). — W. Möller, Ueber die Religion Pl.s (Rekt.rede Kiel 1881). — E. Dassaritis, Psych. u. Päd. d. Pl. (Gotha 1889). — A. Dyroff, Die Tierpsychologie des Pl. (Progr. Würzb. 1897). — Th. Eisele, Zur Dämonologie Pl.s (Arch. 17, 1904, S. 28 ff.) — Joh. Schröter, Pl.s Stellung zur Skepsis (Abh. z. Gesch. des Skept. 1, hgg. von Goedeckemeyer, Lpz. 1911). — R. Hirzel, Pl. (Lpz. 1912). — J. J. Hartmann, De Pl. scriptore et philosopho (Lugd.-Bat. 1916). — P. Geigenmüller, Pl.s Stellung zur Rel. u. Philos. s. Zeit (NJbb. 1921 S. 251 ff.). Spezielleres, namentlich über einz. Schrr. Pl.s u. ihre Quellen s. bei Ueberweg-Praechter. — Eine treffl. Charakteristik d. Persönlichkeit u. schriftstell. Bedeutung d. Mannes gibt Christ-Schmid.

Die philos. Schrr. des um 125 geborenen Apuleius (De deo Socratis, De dogmate Platonis, De mundo), v. P. Thomas hgg. (Lips. 1908), zeigen ihn als einen ziemlich unklaren, superstitiös gerichteten Mystiker.

Zum eklektischen Platonismus des 2. Jahrh. können auch noch der philosophierende Rhetor Maximos aus Tyros (ed. H. Hobein, Lips. 1910), der Mathematiker Theon aus Smyrna zur Zeit Hadrians, der in der ersten Hälfte des 2. Jahrh. lebende Platonkommentator Gaios, sowie sein Schüler Albinos und der durch die Streitschrift des Origines bekannte Gegner d. Christentums, Kelsos, dessen „Wahres Wort" um 178 geschrieben ist und besonders die Transzendenz Gottes gegen seine Menschwerdung ausspielt (vgl. S. 285), gezählt werden.

Auch Numenios aus Apamea,[1] der in der zweiten Hälfte des 2. Jahrh. lebte und schon unter dem Einfluß des Philon Jud. und wahrscheinlich auch der Gnostiker steht, gehört in diese Entwicklungslinie. Auf ihr liegt seine Hervorhebung der Transzendenz Gottes, die ihn zu der für ihn charakteristischen Lehre von den drei Göttern: dem höchsten übersinnlichen, dem die Materie gestaltenden Demiurgen und dem so gewordenen Universum führt; ebenso seine Betonung des Dualismus im Menschen, den er bis zur Annahme zweier für sich bestehender Seelen steigert, sein Mystizismus ferner und die damit verbundene Neigung zur Geheimniskrämerei und zum Mysterienwesen sowie sein religiöser und philosophischer Synkretismus, der auch das Judentum umfaßt und in der Auffassung Platons als des *Μωϋσῆς ἀττικίζων* einen höchst bezeichnenden Ausdruck gefunden hat. — N.ii Fragm. ed K. S. Guthrie (Lond. 1917). — Fr. Thedinga, De Numenio philos. Platonico (Diss. Bonn 1875 mit Fragmentensammlung). — Simon Sepp, Der Neupythagoreer N. (= Pyrrhon. Studien, Freis. 1893, Abschn. 6). — C. E. Ruelle, Le philosophe N. et son prétendu traité de la matière (Rev. de philos. 20. 1896, p. 36 ff.).

63. Wie die hellenistischen Systeme durch ihre Konzentrierung auf die Ethik der Entwicklung der griechischen Philosophie eine neue Wendung gegeben hatten, so brachte die letztlich vom Platonismus getragene religiöse Tendenz, welche in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung im römischen Reiche immer stärker zum Durchbruch kam und die verschiedensten religiösen Überzeugungen sich zu assimilieren wußte, eine neue Veränderung des philosophischen Gesichtspunktes: auch die Wissenschaft wird in der Hauptsache — denn der an sich höchst bedeutungsvolle Positivismus der skeptischen Ärzteschule bleibt ohne Einfluß auf weitere Kreise — in den Dienst des zu fieberhafter Erregung gesteigerten religiösen Bedürfnisses gestellt. Die Philosophie soll nicht mehr eine ethische Lebenskunst, sie soll eine Religion sein. Während sich aber an diesem Problem die Wissenschaft abmüht, beginnt eine neue Religion ihren Siegeslauf über die antike Welt.

[1] Numenios wird neuerdings oft zu den Neupythagoreern gerechnet. Doch ist eben die Grenze zwischen den späteren pythagoreisierenden Platonikern und den eigentlichen Neupythagoreern nicht leicht zu ziehen.

Seinem anfänglichen Wesen nach war das Evangelium der Wissenschaft fremd, nicht Feind noch Freund: es verhielt sich zu ihr ähnlich wie zum antiken Staate. Aber zu beiden mußte es mit der Zeit ein positives Verhältnis um so mehr gewinnen, je mehr es sich, seinem inneren Triebe gemäß, über die Völker des Mittelmeeres verbreitete: und in beiden Fällen war der Verlauf der, daß die Kirche aus dem Bedürfnis der Verteidigung heraus die positive Berührung mit der Welt fand, das antike Leben sich allmählich assimilierte und so schließlich die griechische Wissenschaft wie den römischen Staat[1] eroberte, — wobei naturgemäß aber auch die Rückwirkung eintrat, daß das Christentum wesentliche Momente des Altertums in sich aufnahm.

Die philosophische Verweltlichung des Evangeliums, welche sonach mit der Organisation und dem politischen Machtgewinne der Kirche parallel geht, wird mit dem Namen der Patristik bezeichnet und zieht sich vom 2. bis in das 4. und 5. Jahrhundert n. Chr. hinein.

Die Patristik pflegt in der allgemeinen Geschichte der Philosophie aus der Entwicklung des antiken Denkens herausgehoben und erst nachher als Anfang der christlichen Philosophie behandelt zu werden. Ueber Berechtigung und Zweckmäßigkeit dieser üblichen Anordnung soll damit nicht geurteilt sein, daß die vorliegende Darstellung, davon abweichend, wenigstens die allgemeinsten Umrisse der patristischen Philosophie in ihren Kreis hineinzieht: es geschieht dies nicht nur deshalb, weil sie zeitlich dem „Altertum" angehört, sondern hauptsächlich aus dem Grunde, weil in ihr eine dem Neuplatonismus durchaus entsprechende Schlußentwicklung des antiken Denkens zu sehen ist.[2] Um so mehr aber versteht es sich dabei von selbst, daß von allen spezifisch theologischen Momenten abgesehen und der Ueberblick auf die möglichst knappe Hervorhebung des philosophisch Bedeutsamen beschränkt wird. Freilich ist philosophische Originalität hier nicht viel zu erwarten (sie findet sich nur im gewissen Sinne bei den Gnostikern und bei Origenes), sondern ebenfalls nur ein Verschieben und Verarbeiten der griechischen Gedanken, aber hier nun eben unter dem religiösen Gesichtspunkte nicht mehr des sehnsuchtsvollen Suchens, sondern der glaubensicheren Ueberzeugung.

Außer den Lehrbüchern der Geschichte der Philosophie sind hier auch diejenigen der Kirchen- u. Dogmengeschichte, bezw. der altchristl. Litgesch. zu vergleichen, von denen jedoch hier nur die wichtigsten aus neuester Zeit aufgeführt werden können: A. Harnack, Lehrbuch d. Dogmengesch. Bd. 1 (4. Aufl. Tüb. 1909). Ders., Die Mission u. Ausbreitung d. Christentums in den ersten 3. Jahrh. (Lpz. 1902, 2. Aufl. 1906). Ders. (mit E. Preuschen), Gesch. d. altchristl. Lit. bis Eusebius (Lpz. 1893—1904). — O. Bardenhewer, Patrologie (3. Aufl. Freib. i. B. 1910). Ders., Gesch. der altkirchl. Lit. (ebd. 1902 ff.) — A. Ehrhard, Die altchristl. Lit. u. ihre Erforschung seit 1880 (Freib. i. B. 1894 ff.). — G. Krüger, Gesch. d. altchristl. Lit. (Freib. u. Lpz. 1895). — Th. Zahn (u. a.), Forsch. z. Gesch. d. neutest. Kanons u. d. altkirchl. Lit. (Erl. 1881 ff.). — J. M. S. Baljon, De Oud-Christelijke letterkunde (Utrecht 1895). — K. Müller, Kirchengeschichte I (Tüb. 1892 ff.). — W. Möller, Lehrb. d. Kirchengesch. Bd. 1 (2. Aufl. bearb. von H. v. Schubert, Tüb. 1902). — F. Loofs, Leitf. z. Studium d. Dogmengesch. (4. Aufl. Halle 1906). — R. Seeberg, Lehrb. d. Dogmengesch. (2. Aufl. Lpz. 1908 ff.). — Al. Knöpfler, Lehrb. d. Kirchengesch. (5. Aufl. Freib. i. B. 1910). — L. Duchesne, Hist. anc. de l'Eglise, T. 1—3 (5. éd. Par. 1911).

Spezialwerke: A. Ritschl, Die Entstehung d. altkath. Kirche (2. Aufl. Bonn 1857). — Alb. Stöckl, Gesch. d. Philos. d. patrist. Zeit (Würzb. 1859). — J. Huber, Die Philos. d. Kirchenväter (Münch. 1859). — F. Chr. Baur, Das Christentum d. ersten 3. Jahrh. (Tüb. 1860). — E. Renan, Hist. des orig. du christ., Vol. 1—8 (Par. 1863—83). — E. Havet, Le christ. et ses orig. (Par. 1871). — Franz Overbeck, Studien z. Gesch. d. alten Kirche (Schloß-Chemnitz 1875). Ders., Ueber die Anfänge d. patrist. Lit. (Hist. Ztschr. 48, 1882, S. 417 ff.). — Th. Keim, Rom u. das Christentum (Berl. 1881). — V. Schultze, Gesch. d. Untergangs d. griech.-röm. Heidentums (Jena 1887/92). — G. Boissier, La fin du pag. (Par. 1891). — E. Hatch, The

[1] Vgl. K. J. Neumann, Der römische Staat und die allgemeine Kirche bis auf Diokletian, I (Lpz. 1890).

[2] Diese sachlichen Beziehungen erweisen sich allerdings als so stark, daß Windelband die hier eingeführte Anordnung mit vollem Recht auch in seiner „Geschichte der Philosophie" durchgeführt und als die bei weitem günstigste für die Darstellung der wissenschaftlichen Entwicklung in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung bewährt gefunden hat.

influence of greek ideas and usages upon the christian church (2. ed. Lond. 1891, deutsch von E. Preuschen mit dem Titel „Griechentum u. Christentum", Freib. 1892). — A. C. Mac Giffert, Hist. of christ. in the apost. age (Edinb. 1897). — G. Heinrici, Das Urchristentum (Gött. 1902). — O. Pfleiderer, Das Urchristentum (2. Aufl. 1902). Ders., Die Vorbereitung d. Christentums in d. griech. Philos. (= Relgesch. Volksbb., Reihe 3, Heft 1, 2. Aufl. Tüb. 1912).— C. Weizsäcker, Das apostol. Zeitalter (3. Aufl. Tüb. 1902). — P. Wernle, Die Anfänge uns. Rel. (2. Aufl. Tüb. u. Lpz. 1904). — J. Geffcken, Aus d. Werdezeit des Chr. (Lpz. 1904, 2. Aufl. 1909). — R. Knopf, Das nachap. Zeitalter (Tüb. 1905). — E. G. Hardy, Studies in roman hist. (Lond. 1906). — W. Soltau, Das Fortleben d. Heidentums in der altchristl. Kirche (Berl. 1906). — P. Wendland, Die hellenist.-röm. Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum u. Christentum (Handb. zum N. T., Bd. 1, Heft 2, Tüb. 1907, 2. u. 3. Aufl. 1912). — F. C. Burkitt, Urchristentum im Orient (deutsch von E. Preuschen, Tüb. 1907). — Th. Zahn, Skizzen aus dem Leben d. alten Kirche (3. Aufl. Lpz. 1908). — M. Pohlenz, Vom Zorne Gottes. Eine Studie über den Einfl. d. gr. Ph. auf das alte Chr. (Gött. 1909). — Gesch. der christl. Rel. von J. Wellhausen usw. (Kultur d. Gegenw., Teil 1, Abt. 4, 2. Aufl. Berl. u. Lpz. 1909). — A. Deissmann, Licht vom Osten (2. u. 3. Aufl. Tüb. 1909). — C. Cumont, Die orient. Religionen im röm. Heidentum (deutsch von E. Preuschen, Lpz. u. Berl. 1910). — H. Holtzmann, Die Entst. d. N. T. (= Relgesch. Volksbb., Reihe 1, Heft 11, 2. Aufl. Tüb. 1911). — Außerdem sind noch zu nennen die Werke über die Gesch. u. Rel. d. Juden z. Z. Jesu (W. Baldensperger, W. Bousset, M. Friedländer, A. Hausrath, O. Holtzmann, E. Schürer, J. Wellhausen) sowie die Einleitungen ins N. T. (H. J. Holtzmann, A. Jülicher, Th. Zahn u. a.) u. namentl. auch die einschläg. Artikel in der prot. Realenzykl. (3. Aufl. Lpz. 1896), dem Kirchenlex. von H. J. Wetzer u. B. Welte usf., endlich die umfassende Publikation d. „Texte u. Unterss. z. Gesch. d. altchristl. Lit." begründet von Gebhardt und Harnack, sowie die „Forschungen z. Rel. u. Lit. d. A. u. N. T." von W. Bousset u. H. Gunkel (Gött. 1903 ff.). — Den Einfluß der heidn. Philos. u. Rel. auf das N. T., überhaupt auf das Urchristentum behandeln die Werke von A. Deissmann (Licht vom Osten, 2. u. 3. Aufl. Tüb. 1909) u. C. Clemen (Relgesch. Erklärung des N. T., Gieß. 1909), vgl. auch die schon, bezw. weiter u. gen. Bücher von Geffcken, Hatch u. Wendland. Speziell die Einwirkung des Stoizismus auf die ntliche u. patr. Lit. hat P. Barth im 6. Teil der 3. u. 4. Aufl. seiner Stoa (Tüb. 1922) dargestellt.

Die patr. Lit. ist gesammelt in J. P. Migne Patrologiae cursus completus (Par. 1844—94). Noch nicht vollendet ist die Wiener Akademieausgabe des CSEL. (Vindob. 1866 ff.) und das von der Kirchenväterkommission der BerlAk. herausgegebene Seitenstück GrChrSchr. der ersten 3 Jahrh. (Lpz. 1897 ff.), erst im Anfang begriffen das Corpus script. christ. orientalium ed. J. B. Chabot etc. (Par. 1903 ff.). — Von der deutschen Uebers. der wichtigsten patr. Werke „Bibl. d. Kirchenväter" (Kempt. 1860 ff.) ercheint eine gänzlich neubearb., mit reichlichen Einleitungen versehene Angabe von O. Bardenhewer u. a. (Kempt. u. Münch. 1911 ff.).

Die Veranlassung, zur griechischen Wissenschaft Stellung zu nehmen, ergab sich für das Christentum teils aus polemisch-apologetischem, teils aus organisatorisch-dogmatischem Interesse.

Mit seiner propagatorischen Tendenz trat es in eine Welt, in der auch die weniger Gebildeten aus ihren religiösen Zweifeln zu philosophischen Lehren zu flüchten gelernt hatten und in der eben die Philosophie sich anstrengte, dem religiösen Bedürfnis die verlorene Befriedigung zu gewähren; zugleich trat es in den Wettkampf der Religionen, der unter diesen Umständen sich nur für diejenige entscheiden konnte, welche den philosophischen Gehalt des Altertums am vollständigsten in sich aufzusaugen vermochte. Hieraus folgte, daß die neue Religion den Versuch machen mußte, sich als eine den vorhandenen nicht nur gleichberechtigte, sondern ihnen überlegene und das religiöse Bedürfnis der Zeit in vollstem Maße befriedigende Philosophie mit einem festen, begrifflich entwickelten Dogmensystem zu geben. Dazu nötigte sie zugleich die Gefahr, daß mit der Ausbreitung der Gemeinden vermöge ihrer mannigfachen Berührungen nicht nur mit den griechisch-römischen, sondern auch mit den orientalischen Vorstellungskreisen und deren religiösem Inhalt die Einheit und Reinheit der christlichen Weltauffassung verloren zu gehen drohte, die Kirche aber auch behufs ihrer inneren Konstitution nicht mehr bloß der einfachen *regula fidei*, sondern

einer wissenschaftlich begründeten Ausbildung dieser Formel bedurfte. Der so von zwei Seiten nahegelegten Aufgabe konnte das Christentum aber entweder dadurch gerecht werden, daß es sich zu einer Philosophie erst auszubilden suchte, oder dadurch, daß es sich als die „wahre Philosophie" ohne weiteres proklamierte. Den ersten Weg schlugen die Gnostiker ein, den zweiten die Apologeten. Da aber die Gnostiker im ersten Anlauf weit aus dem Rahmen der Glaubensregel herausstürmten, so fiel die Lösung ihrer Aufgabe erst der alexandrinischen Katechetenschule zu, welche aus der Fülle der griechischen Gedankenwelt heraus und unter gleichzeitiger Berücksichtigung der Glaubensregel dem Christentum seine wissenschaftliche Lehrform schuf.

64. Der Wunsch, über den Glauben (*πίστις*) und seinen überlieferten Vorstellungsinhalt zu einem unmittelbaren Wissen um die göttlichen Geheimnisse (*γνῶσις*)[1] fortzuschreiten, stellte sich, wie die paulinischen Briefe mit ihrer Überordnung des Schauens über das Glauben[2] zeigen, innerhalb der christlichen Gemeinden schon früh ein: eine Erfüllung im größeren Stile fand er zuerst seit dem Beginne des 2. Jahrhunderts in syrisch-alexandrinischen Kreisen des Christentums, wo sich neupythagoreisch-platonische und philonische Gedanken mit den aufgeregten Phantasien begegneten, zu welchen die syrische Mischung orientalischer und okzidentaler Kulte und Mythologien Veranlassung gab. Der Wettkampf der Religionen verdichtete sich in der Vorstellung dieser Gnostiker zu einer christlichen Religionsphilosophie, deren Anhänger, größtenteils den hellenisch gebildeten Mitgliedern der Gemeinde angehörig, sich zu eigenen weitverbreiteten Mysterien konstituierten, ihre der damaligen Kompromißphilosophie, besonders der von Philon vertretenen Form entnommenen philosophischen Gedanken mit phantastischen Mythologemen des Morgenlandes durchsetzten und die Fühlung mit dem Ganzen der christlichen Gemeinschaft derart verloren, daß sie schließlich als Häretiker beiseite geschoben wurden. Die hauptsächlichsten Vertreter des Gnostizismus, der übrigens keine Einheit ist, sondern eine Reihe von zum Teil sehr verschiedenen Sekten und Richtungen umfaßt, sind Basileides, Valentinos, Marcion und Bardesanes.

A. W. Neander, Genet. Entwicklung der vornehmsten gnost. Systeme (Berl. 1818). — F. Chr. Baur, Die christl. Gnosis oder Relphilos. (Tüb. 1835). — A. Lipsius, Der Gnostizismus (Lpz. 1860, Sepabdr. aus Ersch u. Gruber Bd. 71). — W. Möller, Kosmologie in der griech. Kirche (Halle 1860). — H. S. Mansel, The gnostic heresies (Lond. 1875). — A. Harnack, Zur Quellenkritik d. Gesch. d. Gnost. (Lpz. 1873, u.: Ztschr. f. d. hist. Theol. 46, 1874, S. 193 ff.). — A. Hilgenfeld, Die Ketzergesch. d. Urchristentums, urkundlich dargest. (Jena 1884). — J. Kunze, De hist. gnost. font. (Lpz. 1894). — R. Liechtenhan, Die Offenbarung im Gnostizismus (Gött. 1901). — E. de Faye, Introduction à l'étude du Gnosticisme (Par. 1903). — W. Bousset, Hauptprobleme der Gnosis (Gött. 1907). — W. Schultz, Dokum. der Gn. (Jena 1910). — F. Haase, Zur

[1] Unter Gnosis verstand man „unmittelbares, aus direktem Verkehr mit der Gottheit entnommenes Wissen ihrer Geheimnisse, die dem natürlichen Menschen und seinem Verstande verborgen bleiben müßten, ein Wissen zugleich, das auf unser Verhältnis zu Gott und selbst auf unsere eigene Beschaffenheit, unsere *φύσις*, entscheidende Rückwirkungen übt — kurz so ziemlich das gerade Gegenteil von Philosophie oder selbst Religionsphilosophie" (R. Reitzenstein, Die hellen. Mysterienreligionen, Lpz. u. Berl. 1910, S. 40 ff.). Damit hat R. im Grunde vollkommen recht. Wie die Philosophie entstanden ist, als „man aufhörte, Mythen zu erzählen", ist es mit ihr genau genommen zu Ende, wo man damit wieder anfängt. Aber diese jüngere Mythologie bedient sich doch überall der inzwischen entstandenen philosophischen Formen und kann daher fürs erste noch zur Philosophie gerechnet werden.

[2] II Kor. 5, 7: *διὰ πίστεως γὰρ περιπατοῦμεν, οὐ διὰ εἴδους*. Vgl. I 1, 4 f.; 12, 8; Math. 13, 11.

bardesan. Gn. (TU. z. Gesch. d. altchr. Lit. Bd. 34, 3, Lpz. 1910). — W. Köhler, Die Gn. (= Rel.-gesch. Volksb., Reihe 4, Heft 16, Tüb. 1911). — H. Achelis, Das Chr. in d. ersten 3 Jahrh. I (Lpz. 1912).

Von den Lebensverhältnissen auch der hervorragenden Gnostiker ist wenig bekannt; von Schriften sind nur ganz geringe Fragmente erhalten. Mehr oder weniger vollständig auf uns gekommen sind nur ethische gnostische („ophitische") Schriften in koptischer Uebersetzung, vor allem die Pistis Sophia in vier Bb., deren letztes jedoch eine bes. Schrift darzustellen scheint; ferner die sog. Bb. Jeû und eine kleinere namenlose. Ueber Alter und Provenienz dieser Schriften sowie über ihr gegenseitiges Verhältnis ist noch keine Einigung erzielt: die Hauptmasse scheint dem 3. Jahrh. anzugehören und in Aegypten entstanden zu sein, einzelne Bestandteile sind wohl älter.[1] Unsere Kenntnis der gnost. Lehren u. Systeme im allgemeinen beruht lediglich auf den Mitteilungen ihrer Gegner, der apostolischen Väter, der Apologeten (bes. Justin), der Kirchenväter bis auf Augustinus (Irenaios, *Ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως* abgekürzt: Adversus haereses — Hippolytos, *Ἔλεγχος κατὰ πασῶν αἱρέσεων*, bekannt unter dem Titel Philosophumena — Tertullianus, Adversus Valentinianos, Adversus Marcionem u. a.) und des Neuplatonikers Plotinos (Ennead. II 9).

Als Vertreter der ältesten christlichen Gnosis,[2] die vielleicht auf den Apostelgesch. VIII 9 ff. erwähnten Simon Magus zurückgeht, kann Basileides betrachtet werden, der zur Zeit Hadrians in Alexandreia lehrte. Ein Zeitgenosse von ihm ist Saturnilus aus Antiochia, ein Nachfolger sein Sohn Isidoros. Ueber alle anderen ragte an geistiger Bedeutung empor Valentinos, der wahrscheinlich aus Aegypten stammte, alexandrinisch gebildet war, zunächst in Alexandreia und dann etwa von 135—160 in Rom lebte und eine weitverbreitete Schule hinterließ, welcher unter anderen Herakleon und Ptolemaeus angehörten (italischer Zweig). Ebenfalls eine Schule gründete in dieser Zeit der Alexandriner Karpokrates, dessen Sohn Epiphanes, im Alter von 17 Jahren gestorben, eine Schrift *περὶ δικαιοσύνης* hinterlassen hat. Als jüngster gnostischer Schulgründer gilt der Syrer Bardesanes (ca. 154—222 in Edessa), der den Marcion bekämpfte, hauptsächlich astrologischen und kosmogonischen Spekulationen sich hingab und von manchen als Vorläufer des von dem Perser Mani (ca. 216—276) i. J. 242 gegründeten Manichäismus betrachtet wird. Eine besondere Stellung nimmt der Pontiker Marcion ein, der um 140 nach Rom kam, indem er hauptsächlich das Judentum und das A. T., ebenso alle jüdischen Elemente im N. T. verwarf und in dualistischen Gegensatz zum echten, paulinischen Christentum als der Offenbarung des wahren Gottes brachte. Er wird jedoch von manchen, z. B. von Harnack, nicht zu den Gnostikern gerechnet.

G. Uhlhorn, Das basilidianische System (Gött. 1855). — H. Windisch, Das Evangelium des Bas. (Ztschr. f. d. ntest. Wissensch. 7, 1906, S. 236 ff.). — G. Heinrici, Die valentin. Gnosis u. die hl. Schrift (Berl. 1871). — Fr. Lipsius, Valentinus u. s. Schule (Jahrb. f. prot. Theol. 13, 1887, S. 585 ff.). — K. R. Köstlin, Das gnost. System d. Buchs *πίστις σοφία* (Th. Jahrb. Tüb. 13, 1854, S. 1 ff., 137 ff.). — A. Harnack, Ueber das gnost. Buch Pistis Sophia (TU. VII 2, 1891, S. 1 ff.). — A. Merx, Bardesanes von Edessa (Halle 1863). — A. Hilgenfeld, Bard., der letzte Gnostiker (Lpz. 1864). — F. Haase, Zur bardesan. Gnosis (TU. XXXIV 4, 1910). — R. A. Lipsius, Die Zeit d. Markion u. d. Herakleon (ZwTh. 10, 1867, S. 75 ff.). — H. U. Meyboom, Marcion en de Marcionieten (Leid. 1888). — A. v. Harnack, M. (Lpz. 1921).

Der Grundgedanke, welcher den Gnostikern trotz der sinnlichen und mythologischen Phantastik, mit der sie ihn ausgeführt haben, eine bleibende Stelle in der Geschichte der Philosophie sichert, ist der ihrer religiösen Grundanschauung entspringende Entwurf einer Geschichtsphilosophie im größten Stil. Indem sich das Christentum als Überwindung des Judentums wie des Heidentums begreifen will, setzt sich für die des begrifflichen Denkens noch ungewohnte Gnosis der Kampf der Religionen mythisch in einen Kampf ihrer Götter und gedanklich in die Lehre um, daß mit dem Erscheinen Christi nicht nur die Entwicklung des Menschengeschlechts, sondern auch die Geschichte des gesamten Weltalls ihre entscheidende Wendung gefunden hat. Diese Wendung aber besteht in dem Kernpunkte des Christentums, in der Erlösung vom Bösen durch die volle Offenbarung des höchsten Gottes in Jesus Christus.

[1] Eine deutsche Uebers. s. bei C. Schmidt, Kopt.-gnost. Schr. 1, Lpz. 1905 (in: Die griech.-christl. Schriftsteller der ersten 3 Jahrh.).

[2] Ueber den Begriff der *γνῶσις* und seine geschichtliche Entwicklung vgl. R. Reitzenstein, Die hell. Mysterienrel. S. 38, 112 ff.

Die Umsetzung aller naturphilosophischen in ethisch-religiöse Kategorien ist somit die Grundform des Philosophierens der Gnostiker: sie versuchen zuerst mit radikaler Einseitigkeit das Universum lediglich unter dem religiösen Gesichtspunkte zu begreifen und fassen den Weltprozeß als einen Kampf des Guten und des Bösen auf, der vermöge der Erlösung durch Christus mit dem Sieg des ersteren ende.

Sofern dieser Gegensatz gedanklich gefaßt wird, erscheint er in der Form des der Zeitphilosophie entnommenen Dualismus von Geist und Materie: in der mythologischen Ausführung aber, die bei weitem den größten Raum in den gnostischen Systemen einnimmt, werden als die zu überwindenden Weltmächte teils die heidnischen Dämonen, teils der Gott des Alten Testaments (in der Gestalt des platonischen Demiurgen) vorgeführt und (in demselben Maße, wie die entsprechenden Religionen zum Christentum) in Gegensatz zu dem wahren Gotte gebracht, der sie durch seine Offenbarung in Jesus besiegt habe.

Es hing mit den naturwissenschaftlichen Anfängen der griech. Philosophie (vgl. § 12) zusammen, daß sie sich selbst in ihren großen teleologischen Systemen die Frage nach dem Gesamtsinn der hist. Entwicklung nicht vorgelegt hat: die Disziplin, die ihr fehlt, ist die Geschichtsphilosophie, und dieser Mangel mußte gerade in dieser Zeit des Greisenalters der antiken Kultur zum Bewußtsein kommen. Die Gnostiker sind die ersten Geschichtsphilosophen, und da sie in den Mittelpunkt ihrer Geschichtsphilosophie das christliche Prinzip der Welterlösung durch Jesum stellten, so müssen sie (trotz ihrer metaphysischen Abweichungen von der späteren Orthodoxie) durchaus als christliche Geschichts- u. Religionsphilosophen anerkannt werden.

Die Ueberwindung des Judentums durch das Christentum wird auch von Männern wie Kerinthos (um 115) und dem Syrer Kerdon (um 140), besonders aber von Marcion und seinem Schüler Apelles dahin mythologisiert, daß der Gott des Alten Testaments, der die Welt gebildet und das (jüdische) Gesetz gegeben hat, als ein niederer Dämon von dem höchsten, in Christo geoffenbarten Gotte unterschieden wird. Jener ist (aus der Natur und dem Alten Testament) erkennbar, dieser an sich unsagbar und unerkennbar;[1] jener ist nur gerecht, dieser ist gut (den ethischen Unterschied betont namentlich Marcion).

Diese Vorstellungsweise ziehen die Gnostiker in den Dualismus von Gut und Böse, Geist und Materie hinein. Der letztere wird von Karpokrates ganz hellenistisch mit entschiedenster Hinneigung zu dem platonischen Synkretismus, von Saturnilus dagegen und namentlich von Basileides (nach der Darstellung des Irenaios) zugleich mit Benutzung orientalischer Mythologeme ausgeführt. Der astronomische Pluralismus der pythagoreisch-aristotelischen Vorstellung (vgl. S. 80, 189) läßt zwischen der Gottheit und der Erde ganze Geschlechter von Engeln und Dämonen (in zahlsymbolischer Verteilung) Platz finden, von denen dann der unterste weit genug von der göttlichen Vollkommenheit entfernt ist, um mit der unreinen Materie in Berührung zu treten und als Demiurg sie zur Welt zu gestalten. In dieser wogt dann, wie schon in der Geisterwelt, der Kampf des Vollkommenen und des Unvollkommenen, des Lichts und der Finsternis, bis zur Erlösung des in die Materie eingefangenen Geistes der λόγος, der νοῦς, der vollkommenste der Aeonen, Christus, in die Welt des Fleisches niedersteigt. Dies ist der Grundgedanke des Gnostizismus, dessen einzelne mythologische Nuancen von keinem philosophischen Belang sind.

Eine entsprechende Anthropologie unterscheidet im Menschen das Sinnlich-Materielle (ὕλη), das Seelisch-Dämonische (ψυχή) und das Geistig-Göttliche (πνεῦμα). Je nach dem Vorwalten eines dieser drei Elemente sind die Menschen entweder Pneumatiker, die allein als τέλειοι im Zustande der Exstase der γνῶσις teilhaftig werden,[2] oder Psychiker oder Hyliker, eine Unterscheidung, die dann wohl gelegentlich mit derjenigen in Christen, Juden und Heiden identifiziert wird (Valentinos).

Der Dualismus dieser Anschauungen entstammt sichtlich dem alexandrinischen, d. h. dem hellenistischen Gedankenkreise und hat sich einige Analogien aus orientalischen Religionen (Parsismus) erst nachträglich assimiliert; aus der Einwirkung der Gnosis auf die orientalischen Religionen ist dann der Manichäismus entstanden, die extrem dualistische Religion, welche in den Geisteskämpfen der folgenden Jahrhunderte eine so bedeutende Rolle gespielt hat. —

[1] Die Bezeichnung θεὸς ἄγνωστος findet sich bei Saturnilus (vgl. Iren. adv. haer. I 24).

[2] Vgl. O. Casel, De philos. graec. sil. myst., 1919, p. 107 ff. Vgl. oben S. 273.

F. Chr. Baur, Das manich. Religionssystem (Tüb. 1831). — O. Flügel, Mani und seine Lehre (Lpz. 1862). — A. Geyler, Das System d. Man. (Jena 1875). — E. Bochat, Essai sur M. et sa doctrine (Genève 1897).

Indessen entsprach dieser Dualismus (seiner ursprünglichen Tendenz gemäß) zwar den ethischen und den aus dem Erlösungsbedürfnis erwachsenden Ueberzeugungen des Christentums, nicht aber seinem methaphysischen Grundgedanken, der nach jüdischem Vorgang keine Weltmacht neben dem lebendigen Gotte anerkennen konnte und mit diesem monistischen Triebe den Dualismus der griechischen Philosophie abwies und zu überwinden suchte. Die späteren Systeme der Gnostiker nähern sich daher mehr dem Monismus, welcher in der kirchlichen Orthodoxie herrschte, indem sie die Dualität aus dem göttlichen Urwesen durch eine Emanation zu erklären suchten, die ihr Vorbild in der stoischen Lehre von der Verwandlung des Weltfeuers in die Elemente hat und selbst wieder vorbildlich für den Neuplatonismus geworden zu sein scheint. So versuchte zuerst Valentinos die Gegensätze in das göttliche Urwesen (*προπάτωρ*) zu verlegen, indem er es als die ewige Untiefe (*βυθός*) bezeichnet, welche aus ihrem ursprünglichen unsagbaren Inhalt (*σιγή* = *ἔννοια*) zuerst das *πλήρωμα*, das Reich der göttlichen Lebensfülle oder die Welt der Aeonen, erzeugt, von denen einer, die *σοφία*, durch ihre ungezügelte Sehnsucht, es dem Vater gleichzutun, die Fehlgeburt der Materie hervorbringt, die dann durch den Demiurgen zur Sinnenwelt gestaltet wird usw. In rein mythischer Form wird hier zuerst die Ueberwindung des griechischen Dualismus und die Statuierung eines spiritualistischen Monismus versucht, eine phantastische Vorschöpfung des Neuplatonismus.

65. Während die Gnostiker den philosophisch freilich ganz unzulänglichen Versuch machten, das Christentum zur Philosophie erst auszubilden, suchten die Apologeten es ohne weiteres als die wahre Philosophie hinzustellen und es dadurch zugleich gegen alle Angriffe zu verteidigen. Zu ihnen gehören aber Männer, die in weit höherem Grade als die Gnostiker rationalistisch gesinnt auch den Gedankengehalt der griechischen und hellenistischen Philosophie in höherem Maße beherrschten: ebendeshalb aber mußten sie, zumal wenn sie für die Vernünftigkeit der neuen Religion eintraten, auch geneigt sein, den neuen Glaubensinhalt so nahe wie möglich an die Resultate der antiken Wissenschaft zu rücken und diese in jenen hineinzudeuten. So vollzieht sich durch sie unbeabsichtigt schon die Hellenisierung des Evangeliums. Die bedeutendsten sind Justinus und Athenagoras, unter den Römern Minucius Felix und später Lactantius.

Die in der Mitte zwischen den neutestamentlichen Schriften und der apologetischen Literatur stehenden sog. Patres apostolici (Ausgaben von O. Gebhardt, A. Harnack und Th. Zahn, Lips. 1875 ff., J. B. Lightfoot, Lond. 1885 ff., F. X. Funk, 2. ed. Tub. 1901) haben im allgemeinen noch keine ausgesprochene Stellungnahme zur griech. Philosophie, zeigen aber doch zum Teil schon in Wortschatz und Begriffswelt eine deutliche und wachsende Beeinflussung durch die hellenistische Kultur.[1]

Die Schriften der Apologeten sind gesammelt in den neun Bden des Corpus apologetarum christian. secundi seculi ed J. C. Th. Otto (Jenae 1847—72; Vol. 1—5, Justinus, 2. ed. 1876—81), die älteren bis Athenagoras von E. J. Goodspeed (Gött. 1914); außerdem gibt es verschiedene Einzelausgaben in „Texte u. Unterss.", Zahns „Forschungen etc." und sonst. Eine Ausgabe des Aristides u. Athenagoras mit sehr lehrreicher Einleitung u. Kommentar gibt J. Geffcken (Zwei griech. Apologeten, Teubnersche Sammlung wissenschaftl. Kommentare, Lpz. 1907).

Der wichtigste Vorgänger d. Justinus ist Aristides, der „Philosoph" aus Athen, dessen erst in den letzten Jahrzehnten vollständig aufgefundene u. wiederhergestellte, dem Kaiser Antoninus gewidmete Apologie den Reigen dieser Litgattung eröffnet (Ausgabe von J. Geffcken s. o., bei dem auch die vorausgegangenen Teilausgaben u. die Rekonstruktionsversuche von R. Seeberg u. E. Hennecke nachzusehen sind.) Sie enthält eine gut disponierte, aber nicht sehr tief dringende Bekämpfung d. Heidentums und Judentums und eine spätplatonisch gefärbte Argumentation für das Christentum mit seinem Monotheismus als wahre Philosophie.

Flavius Justinus Martyr aus Sichem (Flavia Neapolis) in Samaria, von griech. Abstammung und Bildung, war nach Durcharbeitung der verschiedenen Systeme der zeitgenössischen Wissenschaft, unter denen ihm das platonische am meisten zusagte, zu der

[1] Eine Abhängigkeit des „Pastor Hermae" vom ägyptischen Mystizismus sucht R. Reitzenstein zu erweisen (Poimandres S. 33 ff.).

Ueberzeugung gekommen, daß nur der Christenglaube die wahre Philosophie sei, und erlitt in der Verteidigung dieser Lehre den Tod zu Rom (zwischen 163 u. 167). Von seinen Schriften sind jedenfalls echt der Dialog mit dem Juden Tryphon und die beiden Apologien. — K. Semisch, Justin der Märtyrer (Bresl. 1840—42). — B. Aubé, S. J., philosophe et martyr (Par. 1861). — M. v. Engelhardt, Das Christentum J.s d. M. (Erl. 1878). — Pfättisch, Der Einfluß Platos auf die Theologie J. d. M. (Paderb. 1910).

Ein Schüler Justins war Tatian der Assyrer, der später ins gnostische Lager überging. Er schrieb um 165 einen *λόγος πρὸς Ἕλληνας* (Corpus Bd. 6; Ausgabe von E. Schwartz in TU. 1888), der eine teilweise originelle, im ganzen aber durch ihren leidenschaftlichen Griechen- und Bildungshaß — neben unverkennbarer Imitation der griechischen Rhetorik — abstoßende Verteidigung des Christentums gibt.[1]

Der gebildetste und wissenschaftlich vornehmste unter den griech. Apologeten, wenngleich nicht weniger vom jüd. Hellenismus abhängig, ist Athenagoras von Athen. Er reichte um 177 an Marc Aurel seine *πρεσβεία περὶ Χριστιανῶν* ein; sonst ist von ihm noch *περὶ ἀναστάσεως τῶν νεκρῶν* erhalten (Corpus apolog. Bd. 7; Ausgabe von E. Schwartz in TU. 1891; Apologie bei J. Geffcken). — F. Schubrino, Die Philosophie des A. (Bern 1882). — L. Richter, Philosophisches in der Gottes- und Logoslehre des Apologeten Ath. (Diss. Lpz. 1905).

Von geringerer Bedeutung ist die Apologie des Theophilos von Antiocheia (ad Autolycum — Corpus Bd. 8) um 180 und die nur fragmentarisch erhaltene des Apollinaris von Hierapolis um 172 und eine unter dem Namen des Melito von Sardes überlieferte (Corpus Bd. 9). — A. Pommrich, Die Gottes und Logoslehre des Theophilus von A. und Athenagoras von A. (Lpz. 1904).

Vollendeter, zum mindesten in formeller Hinsicht, als die Versuche der griechischen Apologeten ist der apologetische Dialog „Octavius" des Römers Minucius Felix (bald nach 180)[2], der in seiner ausgesprochenen Anlehnung an Cicero und Seneca auch inhaltlich der paganischen Weisheit am nächsten kommt und das Christentum fast ganz im Sinne eines ethischen Rationalismus darstellt. — Ausgaben von C. Halm (im Corpus script. eccl., Wien 1867), von E. Bährens (Lpz. 1886), von H. Boenig (Lpz. 1903) und. J. P. Waltzing (Löwen 1903; 2. ed. 1912). — R. Kühn, Der Oktavius des M. F. (Lpz. 1882). — J. P. Waltzing, Minucius Felix et Platon (Par. 1903). — F. X. Burger, Minucius F. und Seneca (Münch. 1904). — A. Elter, Prolegomena zu M. F. (Progr. Bonn 1909).

Die apologetische Literatur hat auch noch im 3. u. 4. Jahrh., als das vitale Interesse der Christenheit nicht mehr auf die Rechtfertigung vor der heidnischen Bildung und dem römischen Staat, sondern den inneren Aushau der Kirche, ihrer Lehre und Lebensordnung gerichtet war, etliche Nachblüten getrieben. Zunächst gehört hierher das Apologeticum, mit welchem Tertullianus im Jahre 197 seine schriftstellerische Tätigkeit eröffnet. Seine Hauptbedeutung liegt jedoch auf einem anderen Gebiet (s. u.). Ueber 100 Jahre später schrieb der afrikanische Rhetor Arnobius, zunächst zur Rechtfertigung und Bestätigung seines eigenen Uebertritts, eine umfangreiche Streitschrift gegen das Heidentum (Adversus gentes), die manches wertvolle Material zur Geschichte der alten Philosophie enthält (s. im übrigen weiter u.!). Die nach Form und Inhalt vollkommenste, wenngleich ohne selbständige Kritik und philosophische Bedeutung, lieferte sein Schüler L. Cael. Firmianus Lactantius, der „christliche Cicero", in den sieben Bh. Divinae institutiones, einer systematischen Darstellung der christl. Weltanschauung und Moral, deren einzelne Züge sich zwar schon in der griech. Philosophie verstreut fänden, die aber in ihrer Gesamtheit nur durch die göttliche Erleuchtung aufgefaßt und begründet werden könne. — J. G. Th. Müller, Quaest. Lactantieae (Gött. 1875). — Fr. Marbach, Die Psychologie des F. L. (Diss. Halle 1889). — P. G. Frotscher, Des Apologeten L. Verhältnis zur griech. Phil. (Diss. Lpz. 1895). — F. Fessler, Benutz. d. phil. Schrr. Ciceros durch L. (Lpz. 1913). — Eine umfassende Monographie über L. hat R. Pichon veröffentlicht (Par. 1904).

Das Bestreben dieser hellenisierenden Apologeten ist darauf gerichtet, zu beweisen, daß das Christentum die allein „wahre Philosophie" sei, indem es nicht nur die richtige Erkenntnis, sondern auch die rechte Lebensführung und die wahrhafte Seligkeit in diesem wie in jenem Leben gewähre: diesen Vorzug der christlichen Philosophie aber führen sie darauf zurück, daß sie allein auf der vollen Offenbarung der Gottheit in Jesus Christus beruhe. Denn alles Vernünftige kommt dem in die böse Sinnen-

[1] Die wissenschaftliche und persönliche Minderwertigkeit des Tatian hat J. Geffcken (a. a. O. S. 105 ff.) schlagend nachgewiesen.

[2] Die Lebenszeit des Minucius sowie sein zeitliches Verhältnis zu Tertullian ist noch eine offene Frage. Vgl. die Literatur bei Ueberweg-Baumgartner 1915 S. 44* f.

welt verstrickten und in seiner Erkenntnis äußerst beschränkten Menschen nur durch göttliche Offenbarung zu. Diese ist zwar von Anfang an in der Menschenwelt tätig gewesen, und alles, was die großen Lehrer des Griechentums (ein Pythagoras, Sokrates, Platon) an Wahrheit erkannt haben, verdanken sie nicht eigner Vernunft, sondern teils direkt der göttlichen Offenbarung, teils indirekt den geoffenbarten Lehren von Moses und den Propheten, die sie benutzt haben sollen: aber alle diese Offenbarungen sind nur sporadisch und unvollkommen (als *λόγος σπερματικός*) aufgetreten, und erst in Jesus ist der göttliche Logos ganz und voll geoffenbart, ist er Mensch geworden: denn die an sich namenlose und unaussagbare Gottheit hat in dem Sohn ihr ganzes Wesen entfaltet.

Das Eigentümliche in der Lehre dieser Männer, besonders des Justin, ist die durchgeführte Identifikation des Vernünftigen und des Geoffenbarten: sie war vorbereitet durch den stoischen Logosbegriff und dessen Umbildung bei Philon, wodurch der materielle Charakter des *λόγος* abgestreift worden und nur die Allgegenwart des göttlichen Geistes in Natur und Geschichte übrig geblieben war.[1] Wenn deshalb Justin fast alle einzelnen Momente der christlichen Wahrheit, die er vorwiegend vom moralischen Gesichtspunkt aus betrachtet, schon bei den antiken Philosophen findet, wenn er meint, daß durch göttlichen Einfluß allen Völkern etwas von der Heilswahrheit, insbesondere die Gottesvorstellung und die allgemeinsten ethischen Begriffe, als natürliche Mitgift (*ἔμφυτον*) zuteil geworden sei, so betrachtet er das, was der griechischen Wissenschaft als rational und natürlich gilt, seinerseits als inspiriert, findet daher in den von ihm angenommenen und als „christlich" gebilligten Lehren teils unmittelbare Offenbarung, teils eine Aneignung der Verkündigungen von Moses und den Propheten, deren Kenntnis er z. B. bei Platon als zweifellos ansieht, wie dies schon vor ihm Philon getan hatte. Andrerseits haben die Apologeten, gegenüber dem unbestimmten Suchen nach einer Offenbarung, welches den Neupythagoreismus und die übrigen Formen des mystischen Platonismus charakterisiert, den ungeheuren Vorteil des Glaubens an eine bestimmte, absolute, positive und geschichtliche Offenbarung in Jesus Christus voraus. In der Vorstellung von ihm verknüpfen sie den philonischen Logosbegriff mit der ethisch-religiösen Deutung des jüdischen Messiasideals und bezeichnen ihn deshalb als den vom Vater erzeugten „zweiten Gott", in dem die göttliche Offenbaruug Fleisch geworden ist.

Im genauen Zusammenhange mit der Offenbarungstheorie der Apologeten steht ihr metaphysischer Dualismus, mit dem sie, ganz im platonisch-philonischen Sinne, der durch den Logos die Welt gestaltenden Gottheit die *ἄμορφος ὕλη* gegenüberstellen, um alles Materielle als ein an sich Vernunftloses und Böses aufzufassen. So ergibt sich als Grundlehre: der Logos, als ewiger Inbegriff der göttlichen Offenbarung, ist in Christo Mensch geworden, um die Erlösung der dem Bösen verfallenen Menschen zu bringen und das Reich Gottes zu errichten.

Die Gnostiker entfernten sich in ihrer Lehre (und auch wohl in ihrem Kultus) von der sich mehr und mehr organisierenden christlichen Kirche so weit, daß sie als Häretiker ausgeschlossen wurden: ihr Antijudaismus und ihre kühne Religionsphilosophie riefen den Widerspruch der Rechtgläubigen hervor, der zugleich in eine nun auch ins Extrem gehende Abneigung gegen die Verbindung des Christentums mit der Philosophie, in der man die Quelle aller Häresie fand, zum Ausdruck kam. Zu nennen sind besonders Irenaios (ca. 140—202) und sein Schüler Hippolytos, welche aller Erkenntnis Gottes aus der Natur und aller mystischen Phantastik der Gnostiker die von Gott geoffenbarte und von der Kirche überlieferte apostolische Lehre als die wahre Gnosis gegenüberstellen und der antijudaistischen Geschichtsphilosophie der Gnostiker gegenüber die paulinische Lehre von dem göttlichen

[1] Dagegen ist es nicht richtig, daß die Anerkennung der Offenbarung bei den Apologeten durch den philosophischen Skeptizismus mitbedingt wäre (Harnack, Dogmengesch. I⁴ S. 513₂, 520). Soweit sie ihn überhaupt kennen — und davon kann erst bei Minucius Felix und Tertullianus die Rede sein —, lehnen sie ihn aufs entschiedenste ab, ohne auch nur daran zu denken, sich seiner in ihrem Interesse zu bedienen.

Erziehungsplan aufrechterhalten, wonach das jüdische Gesetz der „Zuchtmeister auf Christum“ ist: auch sie geben eine religiöse Geschichtsphilosophie, indem sie den historischen Prozeß als die planvolle Reihenfolge der Erlösungstaten Gottes auffassen und den idealen Lebenszusammenhang der Menschheit in dem Begriffe Kirche (ἐκκλησία) zum Ausdruck bringen. — In der Bekämpfung des Gnostizismus liegt aber auch die wesentliche Bedeutung des Tertullianus, der als der geistvolle, aber in seiner temperamentvollen Einseitigkeit bornierte Antitheoretiker den anthropologischen Dualismus so weit treibt, daß ihm die Wahrheit des Evangeliums gerade durch den Widerspruch zur menschlichen Vernunft erhärtet erscheint: *credo quia absurdum.* Indessen ist auch dieser Antignostizismus außerstande, sich ohne Anlehnung an griechische Philosopheme (Philon bei Irenaios und Hippolytos, Stoa bei Tertullian) zu behaupten.

Die antignostische Schrift des Irenaios, der seit 177 Bischof von Lyon war, ist als Ganzes nur in latein. Uebers. erhalten. — Opera ed. A. Stieren (Lpz. 1848—53). — H. Ziegler, Irenäus, der Bischof von Lyon (Berl. 1871). — J. Kunze, Die Gotteslehre des Ir. (Lpz. 1891). — E. Klebba, Die Anthropologie des hl. Ir. (Münst. i. W. 1894). — P. Battifol, Le catholicisme de S. Irénée (L'Eglise naissante et le Catholicisme, Par. 1909, S. 195 ff.). — Das große antihäretische Werk des Hippolytos, dessen früher allein bekanntes erstes Buch fälschlich dem Origenes zugeschrieben war (neue Textrezension von H. Diels in Doxogr. Gr. S. 551 ff.), ist herausg. von P. Wendland (Die gr. chr. Schriftst. der ersten drei Jahrh., Lpz. 1916). — Chr. J. C. Bunsen, H. u. s. Zeit (Lpz. 1852—53). — K. J. Neumann, H. v. Rom in seiner Stellung zu Staat u. Welt, I (Lpz. 1902). — A. d'Alès, La théologie de S. Hippolyte (Par. 1906).

Tertullian (160—220), in seiner letzten Zeit Vertreter der montanistischen Sekte, ist der Stoiker des Christentums: mit seiner strengen, rücksichtslosen Moral, mit der schroffen Gegenüberstellung von Sinnlichkeit und Sittlichkeit, verbindet er einen phantastischen Materialismus und Sensualismus. Seine zahlreichen, teils apologetischen teils dogmatisch-polemischen teils praktisch-asketischen Schriften sind von F. Oehler (Lpz. 1851—54) und von A. Reifferscheid und G. Wissowa, fortges. von E. Kroymann (im CSE. 1890 ff.) herausgegeben. — J. A. W. Neander, Antignostikus. Geist d. Tertullianus und Einleitung in dessen Schriften (2. Aufl. Berl. 1849). — A. Hauck, T.s Leben u. Schriften (Erl. 1877). — G. R. Hauschild, Die rationale Psychologie u. Erkenntnistheorie T.s (Lpz. 1880). — E. Nöldechen, Tertullian (Gotha 1890). — J. Turmel, T. (Par. 1904). — G. Esser, Die Seelenlehre T.s (Paderb. 1893). — K. Holl, Tert. als Schriftsteller (PrJbb. 88, 1897, S. 262 ff.). — A. d'Alès, La theol. de Tertullien (Par. 1905). — Eine treffliche Analyse u. Charakteristik des Tertullianischen Apologetikums gibt R. Heinze (SächsGWB. 62, 1910, S. 281 ff.).

Dem Tertullian in der empirisch-skeptischen, dem spekulativen Platonismus abholden Sinnesart verwandt, freilich ohne seine geist- und charaktervolle Ursprünglichkeit, ist der ein Jahrhundert jüngere Arnobius (s. oben!). Er und noch mehr sein Schüler Lactantius bieten die typische Erscheinung dafür dar, daß die Orthodoxie in dem Interesse, Autorität, Gnade und Offenbarung als durchaus für den Menschen erforderlich darzustellen, die natürliche Erkenntniskraft so tief wie möglich herabdrückt.[1] — Arnobius adv. gentes ed. A. Reifferscheid (Corp. script. eccl. lat. IV, Vindob. 1875). — Lactantius, Opera omnia rec. S. Brandt u. G. Laubmann (ib. XIX, XXVII, Vindob. 1890, 1897). — A. Röhricht, Die Seelenlehre des Arnobius (Hamb. 1893). — Kurt Meiser, Studien zu A. (Münch. 1908). — W. Kroll, Die Zeit des Corn. Labeo (RhM. 71, 1916, S. 309 ff.). Ders., Arnobiusstudien (ib. 72, 1917/8, S. 63 ff.). — Von Tertullian u. A. handelt auch eingehend P. Monceaux, Hist. littéraire de l'Afrique chrétienne (Par. 1901 ff.).

66. Die wissenschaftliche Formulierung des religiösen Bewußtseins der christlichen Kirche vollzog sich schließlich ebenfalls wie bei den Juden in Alexandreia unter Benutzung teils der apologetischen, teils der gnostischen Theorien durch die dortige Katechetenschule: ihre Führer waren um und nach 200 Clemens Alexandrinus und der eigentliche Begründer der christlichen Theologie: Origenes.

---

[1] Lact. div. inst. III 4: *ergo si neque sciri quicquam potest, ut Socrates docuit, nec opinari oportet, ut Zeno: tota philosophia sublata est.*

H. E. F. Guerike, De schola, quae Alexandriae floruit catechetica (Halle 1824 f.). — C. F. W. Hasselbach, De schola, quae A. floruit catechetica (Stett. 1826—39). — E. Vacherot, Hist. crit. de l'école d'A. (Par. 1846—51). — Ch. Bigg, The christian platonists of Alex. (Oxf. 1886). — Lehmann, Die Katechetenschule zu A. (Lpz. 1896).

Die erhaltenen drei Hauptschriften des Clemens (ca. 150—216) sind: *λόγος προτρεπτικὸς πρὸς Ἕλληνας* — *παιδαγωγός* — *στρωματεῖς*; die letztere namentlich von philosophiegeschichtlicher Bedeutung. In der Lehre des Clemens tritt die Abhängigkeit von Philon deutlich hervor: sie ist *mutatis mutandis* die Anwendung der philonischen Prinzipien auf das Christentum und verhält sich zu dem letzteren genau so wie der Philonismus zum Judentum. Obwohl daher philosophisch durchaus unselbständig, hat doch Clemens die große Bedeutung, daß durch ihn und die selbständigere Ausgestaltung seiner Lehre bei Origines der mit stoischen Elementen[1] stark versetzte Platonismus definitiv in die christliche Dogmenbildung hinübergenommen wird. — J. H. Reinkens, De Cl. presbytero Al. (Bresl. 1851). — H Preische, De *γνώσει* Cl. Al. (Diss. Jena 1871). — C. Merk, Kl. Al. in s. Abhängigkeit von der griech. Philos. (Diss. Lpz. 1879). — F. J. Winter, Die Ethik d. Kl. v. Al. (Lpz. 1882). — Bratke, Die Stellung des Kl. Al. zum antiken Mysterienwesen (ThStuKr. 60, 1887, S. 647 ff.). — E. de Faye, Clément d'Al., étude sur les rapports du Christianisme et de la philos. grecque (Par. 1898, 2. éd. 1906). — W. Scherer, Kl. v. A. u. seine Erkenntnisprinz. (Münch. 1907). — M. J. Dasdalakis, Die eklekt. Anschauungen d. Kl. v. Al. und s. Abhängigkeit von d. griech. Philos. (Diss. Münch. 1908). — H. U. Meyboom, Cl. A. (Leyd. 1912). — Ueber d. Quellen des Cl. s. nam. P. Wendland, Quaest. Musonianae (Berl. 1886) u. Wendland-Kern, Beiträge S. 68 ff., sowie Herm. 31, 1896, S. 435 ff., u. die ausgedehnten, freilich nicht einwandfreien Unterss. von J. Gabrielsson (Ups. 1906—09). Die Werke d. Cl. neu hgg. von O. Stählin (GrChrSchr. I—III, Lpz. 1905—09).

Origenes (185—254), mit dem Beinamen Adamantius, trat schon früh als Lehrer an der von Clemens geleiteten Katechetenschule auf, beschäftigte sich aber auch eingehend mit der griechischen Philosophie, vor allem mit Platen, der Stoa und dem Neupythagoreismus und hörte auch noch die Vorträge des Ammonios Sakkas (vgl. § 68). Wegen seiner Lehren hatte er manche Verfolgung zu erdulden und brachte, aus Alexandreia vertrieben, sein Alter in Caesarea zu: in der decianischen Verfolgung litt er im Gefängnis zu Tyrus, wo er bald darauf gestorben ist. Die philosophisch wichtigsten seiner Schriften sind *περὶ ἀρχῶν* und *κατὰ Κέλσου*. (Des Philosophen Kelsos — vgl. S. 275 — *ἀληθὴς λόγος* hat sich aus der Gegenschrift des Origenes z. T. rekonstruieren lassen, er enthielt ein ganzes Arsenal von Angriffswaffen gegen das Christentum. Vgl. Th. Keim, C.s' wahres Wort, Zür. 1873; E. Pélagaut, Étude sur Celse, Lyon 1878; P. Koetschau, Die Gliederung des *ἀλ. λόγος* des Cels., Jbb. für prot. Th. 18, 1892, S. 604 ff.; J. Fr. S. Muth, Der Kampf d. C. gegen das Christentum, Mainz 1899. — H. Jordan, Celsus in Mod. Irrtümer . . . hgg. von W. Laible, Lpz. 1912, S. 1 ff.). Die Schrift *περὶ ἀρχῶν*, Or.s' dogmatisches Hauptwerk, ist vollständig nur in einer sehr ungenauen lat. Uebers. von Rufinus vorhanden. — Gesamtausgabe der Werke von C. H. E. Lommatzsch (Berl. 1831—48) und bei Migne XI—XVII. Neue Ausgabe in den GChrSchr. (Lpz. 1899) noch unvollständig. — G. Thomasius, Origenes (Nürnb. 1837). — E. R. Redepennig, Or. Eine Darstellung s. Lebens u. s. Lehre (Bonn 1841—46). — L. Denis, De la philos. d'Origène (Par. 1884). — G. Capitaine, De Originis Ethica (Diss. Münst. 1898). — L. Klein, Die Freiheitslehre d. Origenes (Diss. Straßb. 1894).

Von Clemens in loser Form vorbereitet, ist die christliche Theologie als wissenschaftliches System von Origenes begründet worden: denn wenn auch die Kirche (sogleich und später) an einzelnen seiner Lehren Anstoß genommen und sie durch andere ersetzt hat, so sind doch der philosophische Standpunkt und der begriffliche Unterbau für die Festlegung des christlichen Dogmas in der Weise maßgebend geblieben, wie sie Origenes aus dem Vorstellungskreise der platonisierenden alexandrinischen Philosophie heraus entwickelt hat. Diese Bedeutung erlangte Origenes dadurch, daß er sich bei dem Versuche, die *πίστις* in *γνῶσις* (er sagt dafür auch *σοφία*) umzugestalten, weder durch mythologische Spekulationen noch durch philosophische Theorien dazu fortreißen ließ, von den Grundüberzeugungen der christlichen Gemeinde abzugehen. Dem Zwecke nach ist somit seine Lehre durchaus eine Parallelerscheinung zum Gnostizismus: aber während dieser

[1] Nach Wendlands Nachweisen hat Clemens in dem *παιδαγωγὸς* vor allem Musonius benutzt (s. Lit.-Ang.).

in kühnem Ansturm eine willkürliche Sonderform des Christentums erzeugte, sucht die alexandrinische Katechetenschule in ruhig methodischer Arbeit, die sich vor allem, auch in ihrer Wertung der Mathematik, an Platon orientiert, den allgemeinen Christenglauben auf die Stufe des wissenschaftlichen Bewußtseins zu heben, und Origenes zieht mit sicherer Hand die Grundlinien, in deren Rahmen sich die spätere Ausgestaltung der christlichen Lehre entfaltet hat.

Die Quelle und den Maßstab der religiösen Erkenntnis bildet für Origines die *regula fidei* und der von der Kirche akzeptierte Kanon der heiligen Schrift des Alten und des Neuen Testaments. Die Glaubenswissenschaft ist methodische Schrifterklärung. Diese Methode besteht (nach der Weise Philons) in der Umsetzung der historischen in begriffliche Beziehungen. Das Geschichtliche in der Offenbarung ist nur der für die Masse verständliche „somatische" Sinn derselben; der „psychische" Sinn ist die (namentlich für das Alte Testament anzuwendende) moralische Ausdeutung: über beiden aber steht der „pneumatische" Sinn der in den heiligen Schriften angedeuteten philosophischen Lehren. Wird damit ein esoterisches von dem exoterischen Christentum (*χριστιανὸς σωματικός*) unterschieden, so rechtfertigt dies Origenes damit, daß die ihrem Inhalt nach überall gleiche Offenbarung sich ihrer Form nach den verschiedenen Begabungen und Entwicklungsstadien der Geister anpasse. Wie deshalb der wahre Sinn des Alten Testaments erst im Evangelium enthüllt worden ist, so ist auch hinter diesem noch das ewige, pneumatische Evangelium zu suchen, das allein durch die nur wenigen zuteil gewordene göttliche Gnadengabe der allegorischen Deutung gefunden werden kann.

An die Spitze des Systems stellt Origenes von dem Grundsatze aus, daß in der systematischen Darstellung von dem an sich Ersten ausgegangen werden müsse, den Begriff Gottes als des reinen Geistes, der in völliger Unveränderlichkeit und Einheitlichkeit (*ἑνάς — μονάς*) über alle Vernunft und alles Wesen hinaus (*ἐπέκεινα νοῦ καὶ οὐσίας*) der ewige Urheber aller Dinge, in seiner ganzen Fülle aber von keiner Kreatur erkennbar ist. Sein wesentliches Merkmal ist die absolute Kausalität seines Willens: er kann nicht sein ohne zu schaffen, und seine schöpferische Tätigkeit ist deshalb ebenso ewig wie er selbst. Da er jedoch selbst keiner Veränderung fähig ist, so kann sich diese Erzeugung nicht direkt auf die wechselnden Einzeldinge beziehen, sondern nur auf die ewige Offenbarung seines eigenen Wesens, auf sein Abbild, den *λόγος*. Dieser wird von Origenes ausdrücklich als Person, als selbständige Hypostase gedacht: er ist zwar nicht *ὁ θεός*, aber doch *θεός, δεύτερος θεός*, ist also bei aller Homousie mit dem Urbild ihm doch subordiniert, und zu ihm verhält sich ebenso, wie er zum Vater, der heilige Geist. Der Welt gegenüber ist der *λόγος* sowohl die *ἰδέα ἰδεῶν*, das Urbild, nach dem, als auch das Werkzeug, mit dem der göttliche Wille Alles erschafft. Auch die Schöpfung ist demnach ewig; sie besteht aus der unendlichen Zahl der Geister, welche zur Teilnahme an der göttlichen Seligkeit bestimmt sind und schließlich alle göttlichen Wesens (*θεοποιούμενοι*) werden sollen. Aber sie sind mit Freiheit ausgestattet, und in dieser ihrer Freiheit ist es begründet, daß sie sämtlich, jeder in seiner Weise, mehr oder minder von dem göttlichen Wesen abfallen. Zu ihrer Läuterung schafft Gott erst jetzt die Materie, und so finden die Geister je nach ihrer Würdigkeit eine abgestufte Materialisierung: die Engel, die Gestirne, die Menschen, die finstern Dämonen.

Vom Gnostizismus weicht Origenes wesentlich durch die Identifizierung des Weltschöpfers mit dem höchsten Gotte ab. Charakteristisch und spezifisch christlich gegenüber dem hellenistischen Intellektualismus ist die Hervorhebung des Willens und die metaphysische Bedeutung, welche diesem zuerkannt wird. Dabei erscheint der Wille Gottes als notwendige,

ewige Entfaltung seines Wesens, der Wille der Geister dagegen als freie zeitliche Entscheidung. Beide werden zueinander in das Verhältnis gesetzt, welches im platonischen System zwischen οὐσία und γένεσις besteht. Der Unveränderlichkeit und Einheit des göttlichen Willens gegenüber enthält die Willensfreiheit der Geister das Prinzip der Verschiedenheit, der Veränderung, — des einzelnen Geschehens; sie ist zugleich der Grund der Sünde und der Materialität. So gewinnt Origenes die Möglichkeit, mit der absoluten Kausalität Gottes, die neben sich keine Ursprünglichkeit der Materie duldet, die Tatsachen des Bösen, des Sinnlichen, des Unvollkommenen zu vereinbaren, — die ethische Transzendenz mit der physischen Immanenz auszugleichen, — Gott als Schöpfer und doch nicht als Urheber des Bösen zu begreifen. Der Glaube an die göttliche Allmacht und das Sündenbewußtsein sind die beiden antithetischen Grundelemente der christlichen Metaphysik: Origenes vermittelt zwischen ihnen durch den Begriff der Freiheit.

Die ewige Schöpfung schließt die Annahme einer sukzessiven Unendlichkeit von Aeonen oder Weltsystemen ein, worin sich Fall und Erlösung immer an neuen Geistern wiederholen: doch ist dieser schwierige Punkt bei Origenes nicht ausführlicher behandelt, sondern durch die Zuspitzung auf das gegebene Geisterreich umgangen.

Die gefallenen Geister ringen sich aus der Materie im Kampfe mit den bösen Geistern, die sie versuchen, zu dem göttlichen Ursprunge wieder zurück. Sie vermögen dies, insofern auch die am tiefsten Gesunkenen ihr göttliches Wesen nicht ganz verlieren können, kraft ihrer Freiheit, aber nicht ohne Hilfe der Gnade, d. h. der göttlichen Offenbarung, welche von jeher in der Menschheit tätig war — hier wird nach Art der Apologeten auch der heidnischen Philosophie und namentlich der platonischen und stoischen Ethik ein propädeutischer Wert zuerkannt —, vollständig aber erst in Jesus gegeben ist. Mit seiner schuldlosen ψυχή hat sich der ewige λόγος zu gottmenschlicher Einheit verbunden: durch sein Leiden hat er für die Gesamtheit der Gläubigen die Erlösung als vorbildliche Tatsache dargestellt, durch sein Wesen aber den Auserwählten (Pneumatikern) die wahre Erleuchtung gebracht. Mit seiner Hilfe erringt der endliche Geist die verschiedenen Stufen der Erlösung: den Glauben, das religiöse Verständnis der sichtbaren Welt, die Erkenntnis des λόγος und schließlich die selige Versenkung in die Gottheit, so daß der λόγος dadurch auch eine soteriologische Bedeutung erhält. Durch das Zusammenwirken der Freiheit und der Gnade sollen endlich alle Geister erlöst, das materielle Wesen abgetan und die Rückkehr aller Dinge in Gott vollbracht werden (ἀποκατάστασις).

Dies sind die begrifflichen Grundzüge der christlichen Theologie, wie sie Origenes entwickelt hat: sie bedeuten, daß das Christentum von dem Ideengehalt der antiken Philosophie Besitz ergriffen, ihn mit seinem religiösen Prinzip verarbeitet hat. Die Aenderungen, welche die dogmatische Entwicklung an diesem System vorgenommen hat, betreffen hauptsächlich die Eschatologie und die Christologie: in der letzteren hatte Origenes noch mehr das kosmologische als das soteriologische Moment des λόγος betont und vor allem noch nicht von einer satisfaktorischen Bedeutung des Todes Christi gesprochen. Aber die Kämpfe, welche auf dem Boden seiner Lehre im 3. und 4. Jahrh. bis zur vollständigen Verfestigung des katholischen Dogmas ausgefochten worden sind, beruhen auf spezifisch theologischen Motiven und ändern an den philosophischen Grundlagen nichts mehr.

67. Die hellenistische Parallelerscheinung zur christlichen Glaubenswissenschaft ist die neuplatonische Philosophie. Aus denselben Kreisen der alexandrinischen Bildung, in der sich mit allen Religionen alle Formen der griechischen Wissenschaft begegneten, sind beide Lehren, das System des Origenes und dasjenige des Plotinos, gleichzeitig hervorgegangen: und wie in der „Gnosis“ eine Art von Vorschöpfung der christlichen Theologie, so kann man in den von Philon und Plutarchos abhängigen Platonikern, bezw. Neupythagoreern, insbesondere in Numenios, eine Vorbereitung des Neuplatonismus sehen.

Zu dieser Gemeinsamkeit des Ursprungs kommt diejenige des Zwecks. Beide sind wissenschaftliche Systeme, welche eine religiöse Überzeugung methodisch entwickeln, begründen und als die einzig wahre Heilsquelle für das erlösungsbedürftige Individuum erweisen wollen.

Aber dabei besteht zwischen beiden ein großer Unterschied. Die christliche Theologie findet nicht nur ihren Rückhalt, sondern vor allem ihr von Schritt zu Schritt mehr maßgebendes Regulativ in dem religiösen Bewußtsein einer sich zur Kirche herausbildenden und organisierenden Gemeinde; der Neuplatonismus ist eine von einzelnen philosophierenden Individuen erdachte und verteidigte Doktrin, welche sich wissenschaftlichen Schulverbänden mitteilt und erst von diesen aus Fühlung mit allerlei Mysterien zu gewinnen sucht. Die christliche Theologie ist die wissenschaftliche Ausgestaltung eines vor ihr schon mächtig entwickelten Glaubens: der Neuplatonismus ist eine Gelehrtenreligion, welche sich die bestehenden Kulte zu assimilieren sucht. In diesem Verhältnis war, obwohl die wissenschaftliche Kraft des Neuplatonismus gewiß nicht die geringere war, der Grund seines Unterliegens gegeben.

Die historische Entfaltung des Neuplatonismus zerlegt sich in drei Stadien. Er ist zuerst eine wesentlich wissenschaftliche Theorie; er gestaltet sich sodann — und hierbei in ausdrücklichstem Gegensatze zum Christentum — zu einer systematischen Theologie des Polytheismus; er zieht sich endlich, nachdem er damit gescheitert ist, auf eine scholastische Rekapitulation der gesamten griechischen Philosophie zurück. Man bezeichnet diese Phasen als die alexandrinische, die syrische und die athenische Schule und knüpft sie an die drei Hauptvertreter Plotinos, Jamblichos und Proklos.[1]

Außer den schon oben S. 271 u. 285 angeführten Werken, bes. von E. Vacherot, ferner dem Artikel „Neuplatonische Philosophie" von K. Steinhart und der reichhaltigen, in der Hauptsache maßgebenden Darstellung E. Zellers (III 2[4] S. 468—931) sind folgende Spezialwerke zu erwähnen: K. Vogt, Neoplatonismus und Christentum (Berl. 1836). — K. Kellner, Hellenismus und Christentum oder die geistige Reaktion des antiken Heidentums gegen das Christentum (Köln 1866). — P. Tannery, Sur la période finale de la philosophie grecque (Rev. philos. 42, 1896, p. 266 ff.). — Th. Whittaker, The Neo-Platonists (Cambr. 1901). — H. Krause, Studia Neoplatonica (Diss. Lpz. 1904). — A. Harnack, Der Neuplatonismus (im Anhang zu seiner Dogmengeschichte). — K. Praechter, Richtungen und Schulen im Neuplat. (Genethliakon, Berl. 1910, S. 105 ff.). — W. W. Jaeger, Nemesios von Emesa. Quellenforschungen zum Neu-

[1] Für eine andere Disposition der Geschichte des Neuplatonismus tritt K. Praechter, in teilweiser Anknüpfung an C. H. Kirchners Buch über die Philosophie des Plotin a. a. O. ein. Daß der Neuplatonismus durch Jamblichos eine wesentlich verschiedene Richtung bekommen hat, gibt er im vollsten Umfang zu; nur sieht er dieses Neue nicht sowohl in den theologischen oder gar theurgischen Neigungen — diese dritte Richtung weist er vielmehr der pergamenischen Abzweigung der syrischen Schule zu — als vielmehr in der Ausbildung einer festen Norm für die Exegese der platonischen Dialoge, die das Fundament des Neuplatonismus bilden. Dieses exegetische Verfahren sei von der athenischen Schule, die im allgemeinen nur eine Fortsetzung der jamblichischen Richtung sei, einfach rezipiert worden, wie ihr denn auch ihr Begründer als höchste Autorität gegolten habe. Eine vierte Richtung bildet dagegen nach Praechter die alexandrinische Schule, die eine nüchterne, mehr gelehrte, pädagogische Haltung zeigt und, dem Bedürfnis der Zeit sich anpassend, „das Gepräge der αἵρεσις mehr und mehr verlor und zur Anstalt für allgemeine philosophische Ausbildung wurde, deren Bildungsmittel aber ... wesentlich die Exegese der beiden großen hellenischen Philosophen sein mußte". Dieselbe gelehrte Richtung vertreten die Neuplatoniker des Westens. — Indes kann die exegetische Leistung des Jamblichos philosophisch kaum so hoch gewertet werden, daß man in ihr den eigentlichen Fortschritt seiner Stellung zu sehen hätte.

plat. u. s. Anfängen bei Poseidonios (Berl. 1914). — Den Einfluß der Stoa auf den Neuplatonismus behandelt P. Barth im Anhang seines Werkes „Die Stoa", 3. Aufl. 1922, S. 149 ff.

68. Der Begründer des Neuplatonismus ist Plotinos, der 203/4 zu Lykopolis in Ägypten geboren war und seine philosophische Bildung in Alexandreia erhielt, wo namentlich Ammonios Sakkas einen bestimmenden Einfluß auf ihn ausübte. Nach dem unglücklich verlaufenen persischen Kriegszuge des Kaisers Gordian, dem er sich angeschlossen hatte, um die orientalische Weisheit an Ort und Stelle kennen zu lernen, trat er um 244 in Rom als Lehrer auf und wirkte dort hochverehrt mit großem Erfolge ein Vierteljahrhundert hindurch, bis eine Erschütterung seiner Gesundheit ihn veranlaßte, sich auf ein kampanisches Landgut zurückzuziehen, wo ihn 269 der Tod von der von ihm als Bürde empfundenen Leiblichkeit erlöste. Von seinen Schülern hat sich außer Amelios namentlich Porphyrios hervorgetan, der die Abhandlungen seines Meisters nach dessen Tode herausgab.

Die alte Ueberlieferung bezeichnet als Urheber der neuplatonischen Lehre den Ammonios[1] (175—242), der vom Christentum zum Hellenismus übertrat und in Alexandreia eindrucksvolle Vorträge hielt. Zu seinen Schülern werden außer Plotin und dem Christen Origenes[2] noch der Platoniker Origenes, Herennios (Erennios) und der bekannte Grammatiker Longinos (213—273) gerechnet. Von der Lehre des Ammonios, der keine Schriften hinterließ, ist, außer der Behauptung von der wesentlichen Uebereinstimmung des Platon und Aristoteles, nichts irgendwie Sicheres bekannt, und diejenigen seiner sog. „Schüler" gehen in so wesentlichen Punkten auseinander, daß die Philosophie des Plotinos und damit die Begründung des Neuplatonismus überhaupt jedenfals nur in sehr eingeschränktem Sinne auf ihn zurückgeführt werden kann.

G. V. Lyngg, Die Lehre des A. S. (Abhh. d. Ges. d. W. zu Christiania 1874). — H. v. Arnim, Quelle der Ueberlieferung über A. S. (RhM. 42, 1887, S. 276 ff.). Dagegen E. Zeller, A. S. und Plotinos (Arch. 7, 1894, S. 293 ff.).

Der Platoniker Origenes (der nicht, wie G. A. Heigl, Der Bericht des Porphyrios über O., Regensb. 1835, wollte, mit dem Patristiker zu identifizieren ist; vgl. G. Helberich, Unterss. aus d. Geb. der klass. Altertumsw., Progr. Heidelb. 1860) hat (vermutlich gegen Numenios) die Identität des höchsten Gottes mit dem Weltbildner in einer Schrift *ὅτι μόνος ποιητὴς ὁ βασιλεὺς* behauptet. (Vgl. E. Zeller III 2[4] S. 513 ff.).

Die unter dem Namen des Herennios überlieferte (von A. Mai, Class. auct. IX, Rom 1837, S. 513 ff. hgg.) Schrift *εἰς τὰ μετὰ τὰ φυσικὰ* ist eine in der Renaissance entstandene Kompilation. — E. Heitz, Die angebliche Metaphysik des H. (BerlAkSb. 1889, S. 1167 ff.). — R. Förster, Zu H.s Metaphysik (WfklPh. 1901, S. 221 ff.).

Longinos (213—273), der in Athen lehrte, vertrat, im Gegensatz zu Plotinos, die Ansicht von der selbständigen Realität der Ideen außerhalb des *νοῦς*, die auch Porphyrios anfänglich in einer besonderen Schrift *ὅτι ἔξω τοῦ νοῦ ὑφέστηκε τὰ νοητὰ* zu erweisen versucht hatte. Die berühmte Schrift *περὶ ὕψους*, die es übrigens fast nur mit dem rhetorischen, nicht mit dem philosophischen Begriff des Erhabenen zu tun hat, dessenungeachtet aber auch auf die Aesthetik großen Einfluß ausgeübt hat, ist sicher nicht von Longinos (vgl. G. Kaibel, C. L. und d. Schrift *π. ὕψους*, Herm. 34, 1899, S. 107 ff.). — Ausgabe von Jahn-Vahlen (4. Lpz. 1910). — Die Schrift über das Erhabene. Deutsch mit Einl. u. Erl. von H. F. Müller (Heid. 1911). — H. Lackenbacher, Die Behandlung des *πάθος* in der Schrift *π. ὕ.* (WSt. 33, 1911, S. 213 ff.). — H. Mutschmann, Tendenz, Aufbau u. Quellen d. Schrift vom Erhab. (Berl. 1913). — Br. Keil, Longinfragmente (Verhh. d. Philol. Vers. in Halle 1903 S. 54 ff.).

Plotin hat für seine Lehre in den höchsten Kreisen Roms so viel Anerkennung gefunden, daß er mit Hilfe des Kaisers Gallienus in Kampanien eine Philosophenanstalt gründen wollte, welche Platonopolis heißen, nach dem Muster der „Republik" eingerichtet sein und eine Stätte der religiösen Betrachtung — ein hellenistisches Kloster sein sollte; doch kam es nicht zur Ausführung des Gedankens. Die schriftstellerische Tätigkeit Plotins fällt erst in seine spätere Lebenszeit: er schrieb seine Lehre in einzelnen Abhandlungen und Gruppen von solchen nieder. Sie sind von seinem Schüler Porphyrios, in sechs Enneaden (also zusammen in 54 Bücher) geordnet, herausgegeben worden. Erste gedruckte Ausgabe in der latein. Uebersetzung des Marsilius Ficinus (Florenz 1492); erste griechische Ausgabe (mit

[1] Der Beiname Sakkas wird gewöhnlich als Berufsbezeichnung (Sackträger) gedeutet, kann jedoch auch ägyptischen Ursprungs sein.

[2] Die Schülerschaft des nachmaligen christl. Kirchenvaters Origines ist nicht ganz sicher.

latein. Uebers.) Bas. 1580. Neuere Ausgaben: von WYTTENBACH, MOSER und KREUZER (Oxonii 1835), von den beiden letzteren allein (Par. 1855); von A. KIRCHHOFF (Lpz. 1856); von H. F. MÜLLER (Berl. 1878—80), gleichzeitig in deutscher Uebers.; von R. VOLKMANN (Lpz. 1883/84). — Deutsche Ueberss. einzelner Teile der Enneaden s. bei UEBERWEG-PRAECHTER, Die neueste Uebers. (in Auswahl) von O. KIEFER (Jena 1905).

K. STEINHART, Plotinos (in PAULYS Realenz.). — C. H. KIRCHNER, Die Philosophie des Pl. (Halle 1854). — ARTHUR RICHTER, Neu-Platonische Studien. Darstellung d. Lebens u. d. Philos. d. Pl. (Halle 1867, bezw. 1864—67). — H. v. KLEIST, Plotinische Studien I (Heid. 1883) u. verschiedene andere Abhh. über Pl. (s. bei UEBERWEG-PRAECHTER). — A. DREWS, Plotin u. der Untergang der antiken Weltanschauung (Jena 1907). — J. WHITBY, The wisdom of Pl. (Lond. 1909). — K. S. GUTHRIE, Pl., his life, times and philosophy (Chic. 1909). — R. EUCKEN, Die Lebensanschauungen der großen Denker (9. Aufl. Lpz. 1911) S. 108 ff. — K. P. HASSE, Von Plotin zu Goethe (2. Aufl. Lpz. 1912). — FR. THEDINGA, Num. od. P. (Herm. 52, 1917; 54, 1919; 57, 1922). — M. WUNDT, Pl. (Lpz. 1919). — FR. HEINEMANN, Pl. (Lpz. 1921). — Weitere Lit. über einzelne Seiten der plotin. Philos., vor allem die Arbeiten von H. F. MÜLLER, bei UEBERWEG-PRAECHTER 218* ff., 243* ff. Ueber Pl.s Aesthetik s. weiter u. — Aus der Lit. über Pl.s Verhältnis zum Christentum sei erwähnt: E. ROCHOLL, Pl. u. d. Christentum (Diss. Jena 1898), F. PICAVET, Pl. et les mystères d'Eleusis (Par. 1903) und bes. C. SCHMIDT, Pl. Stellung zum Gnostizismus u. kirchl. Christentum (TU. N F. V 4).

Porphyrios, um 232 zu Tyros (oder Batanea) in Syrien geb., in ersterer Stadt aufgewachsen, gesellte sich in Rom zu Plotin, dessen treuer Schüler er wurde. Außer der Darstellung u. Verteidigung der plotin. Lehre beschäftigte er sich hauptsächlich mit Kommentaren platon. u. aristotel. Schriften, unter den letzteren bes. der logischen. Erhalten ist seine *Εἰσαγωγὴ εἰς τὰς κατηγορίας* (hgg. in der Berl. Arist. Ausg. IV S. 1 ff. von A. BRANDIS und in den Berliner Aristoteles-Kommentaren (IV_1) von A. BUSSE, 1887), welche in der mittelalterl. Geschichte der Philosophie eine große Rolle gespielt hat, sodann seine Biographie Plotins (abgedr. in Cobets Ausg. des Diog. L. (Par. 1850), sowie in der Kirchhoffschen u. Müllerschen Ausgabe der plotinischen Werke), ferner seine *ἀφορμαὶ πρὸς τὰ νοητά* (Ausgabe von B. MOMMERT, Lpz. 1907). — Opuscula selecta ed. A. NAUCK (Lips. 1886). — Seine Schrift „Gegen die Christen" hat A. HARNACK, BerlAkAbh. 1916, herausgegeben. Nachträge dazu BerlAkSb. 1921 S. 266 ff., 835 f.

N. BOUILLET, Porphyre etc. (Par. 1864). — J. BERNAYS, Theophrastos' Schrift über Frömmigkeit etc. mit . . . Bemerkungen zu Porphyrios' Schrift über Enthaltsamkeit (Berl. 1866). — A. J. KLEFFNER, Porphyrius, der Neuplat. und Christenfeind (Paderb. 1896). — J. BIDEZ, Vie de P. (Lpz. 1913).

Das Problem der alexandrinischen Religionsphilosophie ist für die Hellenen dasselbe wie für die Christen. Mißtrauen gegen den Rationalismus und Verinnerlichung halten in der Entwicklung der antiken Kultur gleichen Schritt und erzeugen schließlich die brennende Sehnsucht, mit der innersten Tätigkeit der Seele das göttliche Wesen unmittelbar zu erfassen und sich mit ihm zu restloser Einheit zu verbinden. Aber je mehr dabei auch das Vertrauen zu den altbekannten Gestalten der mythischen Vorstellung geschwunden ist, um so ferner, um so unbekannter und unfaßbarer erscheint das göttliche Wesen. Diesen Gegensatz überwand der Christenglaube durch das Prinzip der Liebe, der Mythos durch die Einschiebung zahlloser Zwischenstufen zwischen Gott und Materie, die Wissenschaft durch das Bestreben, die Gesamtheit der Dinge als eine Stufenreihe abnehmender Vollkommenheit aus der einen, alles erzeugenden göttlichen Urkraft und umgekehrt das ganze Weltleben als die in denselben Stufen sich vollziehende Rückkehr der Dinge in Gott zu begreifen. Der platonisch-neupythagoreische Dualismus soll metaphysisch und ethisch zugleich überwunden werden. Darin stimmen Plotin und Origenes überein. Aber wenn dieser mit dem den Christenglauben beherrschenden Mysterium von Sündenfall und Erlösung das ganze physische Dasein in ethisch-religiöse Bestimmungen auflöst, so ringt jener mit sinnlichen Bildern, um den geistigen Zusammenhang des Universums begreiflich zu machen: und während die Rückkehr in Gott sich bei Origenes zu einem großartigen weltgeschichtlichen Prozeß des

ganzen Geisterreiches gestaltet, schrumpft sie bei Plotin zu der geheimnisvollen Verzückung des einzelnen Menschen zusammen.

Metaphysik und Ethik stehen somit bei Plotin in umgekehrtem Parallelismus: diese lehrt als Heilsweg dieselbe Reihenfolge von Entwicklungsstadien, welche in jener als Prozeß der Entstehung erkannt worden sind.

Die Gottheit ist für Plotin als das Erste absolute Einheit. Deshalb muß sie über alles, was Vielheit enthält, hinaus (ἐπέκεινα) sein, nicht nur über das substanzielle Sein, das immer durch die Kategorien bestimmt werden muß, und das Denken (νοῦς), das stets Denken eines Gedachten ist, sondern über jede Bestimmtheit überhaupt, die zu ihr hinzutretend sie zur Vielheit machen würde. Sie ist also das über alle Gegensätze erhabene, jeder positiven Bestimmung unzugängliche, unendliche,[1] völlig unaussagbare (ἄρρητον) Urwesen. Sie ist nur durch relative Bestimmungen zu begreifen als Weltzweck (τὸ ἀγαθόν) und Weltkraft (πρώτη δύναμις), als reine, substratlose, stets aktuelle Tätigkeit. Als solche erzeugt sie vermöge ihrer Überfülle (ὑπερπλῆρες) nicht willkürlich, sondern mit Notwendigkeit, ewig und zeitlos, aus sich die Welt: sie ist alles, sofern sie alles erzeugt, aber sie selbst ist von dem Vielen getrennt und verschieden. Ewig in sich selbst fertig, läßt sie die Fülle der Dinge aus sich hervorgehen, ohne dadurch sich zu teilen oder etwas von ihrem Wesen herzugeben: die Emanation der Welt aus der Gottheit ist ein Ausstrahlen (περίλαμψις), wobei die Gottheit unverändert bleibt, wie das Licht, wenn es um sich seinen Glanz in die Tiefe der Finsternis wirft. Aber wie der Glanz mit der Entfernung von dem Lichtquell mehr und mehr abnimmt, so sind auch die Erzeugnisse der Gottheit ein Abglanz ihrer Herrlichkeit, der sich von Stufe zu Stufe mehr verdunkelt und schließlich in der Finsternis endet, wobei sie jedoch alle eine Sehnsucht und ein Streben nach dem Urquell, dem sie entstammen, behalten.

Das Bestreben, die monistische Kausalität der Gottheit mit der Tatsache der Unvollkommenheit der Einzeldinge und andrerseits die (platonische) Transzendenz mit dem (stoischen) Pantheismus auszugleichen, tritt auch bei Plotin deutlich hervor: sein „dynamischer Pantheismus" ergänzt einen abstrakten Monotheismus, der die Gottheit nicht als Geist, nicht als Seele, nicht als Materie, überhaupt nach keiner Kategorie bestimmt denken und sie doch bei dieser vollständigen Inhaltslosigkeit als Urquell aller Bestimmungen begreifen und über diese hinaussetzen will.

Insbesondere sind es drei Stufen, in denen sich die Emanation aus dem göttlichen Wesen entwickelt: der Geist, die Seele, die Materie.

Der Geist (νοῦς) als die erste Emanation des Einen und sein nächstes Abbild (εἰκών) trägt in sich das Prinzip der Zweiheit: denn als Denken, zu dem er dadurch wird, daß er sich sehnend zu seinem Urgrunde zurückwendet und sich mit ihm erfüllt, schließt er den Gegensatz von Subjekt und Objekt, von Denktätigkeit und Denkinhalt (νοητόν) ein. Der aus der Gottheit quellende νοῦς ist somit zwar eine einheitliche denkende Substanz: aber er zerlegt in seiner Betrachtung das Ur-Eine in eine Vielheit und enthält somit in sich die ganze Mannigfaltigkeit der Ideen, die also für Plotin nicht mehr außerhalb des Geistes, sondern als seine Gedanken in ihm existieren, und zwar, wie er unter dem Eindruck der stoischen Lehre von der Verschiedenheit aller Einzeldinge annimmt, so, daß für jedes Einzelwesen eine

[1] Enn. VI 9, 6. Hier tritt der Begriff des ἄπειρον mit positivem Wertakzent auf. Vgl. auch II 4, 15, V 7, 1.

Idee vorhanden ist.[1] Diese Ideen werden dann selbst als einzelne Geisteskräfte, *νοῖ* (*νόες*), bezeichnet: sie bilden im *νοῦς* den *κόσμος νοητός*, sind als wirkende Mächte aber zugleich die besonderen Ursachen des Geschehens.

Mit der Reflexion auf die zum Wesen des Denkens gehörige Zweiheit von Tätigkeit und Inhalt hängt es zusammen, daß die Neuplatoniker zuerst den psychologischen Begriff des „Bewußtseins" (*συναίσθησις*) genauer formuliert und untersucht haben. Die aristotelische Lehre vom *αἰσθητήριον κοινὸν* gab ihnen dazu Anknüpfungspunkte, die sie glücklich weiterverfolgt haben.[2] Die ihnen geläufige Unterscheidung des unbewußten Vorstellungsinhaltes und der darauf zu richtenden Vorstellungstätigkeit ist vielleicht die wertvollste Errungenschaft ihrer Psychologie. Vgl. H. Siebeck, Gesch. d. Psych. Ib S. 331 ff.

Für den göttlichen *νοῦς* fällt natürlich diese Unterscheidung insofern fort, als dieser seinen ganzen Ideeninhalt auch ewig wirklich denkt. In aristotelischer Wendung drückte Plotin dies so aus, daß der Nus *ἐνεργείᾳ* sei, während sich die Materie, die ihm als *ὑποκείμενον* der Vielheit seines Inhalts zukommen mußte, von der sinnlichen dadurch unterscheiden sollte, daß sie restlos geformt, zeitlos wirksam sei. Die Ideen selbst aber ließ er wie die spätplatonische Lehre und die Anschauungen seiner Zeit mit den Zahlen zusammenfallen.

Für die intelligible Welt kommen die aristotelischen Kategorien, sofern sie sich auf räumliche und zeitliche Verhältnisse und überhaupt auf das empirische Geschehen beziehen, nicht in Geltung: für sie führt Plotin die fünf Grundbegriffe ein, welche Platons Sophistes (254b) als *κοινωνία τῶν εἰδῶν* versuchsweise behandelte: *ὄν, στάσις, κίνησις, ταὐτότης, ἑτερότης.*[3]

Sofern die Ideen Ursachen des Geschehens sind, werden sie auch *λόγοι* genannt; wie denn der plotinische *νοῦς* durchweg die Stelle des *λόγος* in der philonischen und in der christlichen Philosophie zu vertreten hat. Vgl. M. Heinze, Die Lehre vom Logos, S. 306 ff.

Zum Geist verhält sich die Seele (*ψυχή*) wie jener zum *ἕν*. Aber im Unterschiede vom Nus besitzt die Seele noch das Begehren (*ὄρεξις*) und blickt darum nicht nur zum Höheren zurück, sondern sucht das Geschaute auch in einem Niederen nachzubilden. Daher ist in ihr ein Zwiefaches zu unterscheiden: Einheitlichkeit und Teilbarkeit,[4] oder die höhere und die niedere Seele. Das gilt zunächst von der Weltseele, welche von Plotin in zwei Potenzen gespalten wird, von denen erst die niedere, die *φύσις*, als direkt gestaltende Kraft den Weltkörper erzeugt und durch die in ihr enthaltenen Kräfte gestaltet.[5] Ebenso aber ist es mit den einzelnen Seelen, welche in

[1] Vgl. Drews a. a. O. S. 74.

[2] Nicht zu vergessen ist hier das Mittelglied der Stoa, von welcher Plotinos, obwohl er naturgemäß deren metaphysische Anschauungen scharf bekämpft, in seiner Ethik, ja sogar in seiner Physik — man denke an die Bedeutung der *λόγοι* in seinem System! — erheblich mehr, als gewöhnlich angenommen wird, beeinflußt ist. Bekanntlich treten gerade bei der Stoa, wofür namentlich Epiktetos (II 11, 1) Zeuge ist, erstmals die Begriffe des Bewußtseins und Selbstbewußtseins (*συναίσθησις, συνείδησις, παρακολούθησις*) hervor und gerade der dem Epiktet so geläufige Ausdruck *παρακολουθεῖν* (denkende, bewußte Begleitung der psychischen Vorgänge) wird auch von Pl. häufig angewendet. — Freilich ist dies nun nicht so zu verstehen, als ob dem Plotinos die Bewußtheit das Höchste gewesen wäre; vielmehr ist nicht bloß sein Urwesen über den Gegensatz von Bewußtsein und Unbewußtheit hinaus, sondern auch dessen erste Emanation, der *νοῦς*, ist, wie A. Drews (a. a. O. S. 95 ff.) zeigt, kein bewußtes, diskursives Denken, und Drews hat bis zu einem gewissen Grade recht, wenn er sagt: „Viel eher denn als Vater der Bewußtseinsphilosophie könnte man den Plotin als den Vater der Philosophie des Unbewußten bezeichnen". Auch J. Lindsay (a. a. O.) hat sich in ähnlichem Sinne geäußert; und R. Herbertz (Studien zum Methodenproblem, Köln 1910, S. 167 ff.) bezeichet die neuplatonische Methodenlehre mit Recht als eine suprarationalistische. Aber eben um zur bewußten Erfassung des Begriffs des Unbewußten zu gelangen, mußte zuvor derjenige des Bewußtseins klar herausgearbeitet sein.

[3] Schr eingehend behandelt und als die bedeutendste Leistung (auf diesem Gebiet) innerhalb der gesamten antiken Philosophie gewertet wird die plotinische Kategorienlehre von Drews (a. a. O. S. 158 ff.).

[4] Das *ταὐτὸν* und das *θάτερον* aus dem platonischen Timaios (s. S. 149).

[5] Die Bedeutung des Begriffs „Natur" im plotinischen System und sein Verhältnis zur Weltseele ist nicht leicht zu bestimmen. Daß Plotin, wenn auch nicht immer und mit vollendeter Deutlichkeit, eine doppelte Weltseele unterscheidet, eine höhere, rein intelligible und eine niedere, dem körperlichen Sein sich zuwendende, ist allgemein anerkannt. Nicht so fest steht es jedoch, ob nun die *φύσις* mit dieser niederen Weltseele geradezu sich deckt. (Vgl.

der Weltseele ebenso enthalten sind wie die einzelnen *νοῖ* im Nus; auch im Menschen ist die übersinnliche Seele (der in der Hauptsache die Funktionen des aristotelischen *νοῦς* zugeschrieben werden, vgl. S. 195 ff.), welche im seligen Zustande vor dem irdischen Leben existiert hat und nach dem Tode je nach ihrem Verdienst das Geschick der Metempsychose, bezw. der endgültigen Befreiung vom Körperlichen oder von der Sinnenwelt überhaupt erleben soll, von der niedereren Seele zu scheiden, welche den Leib als Organ ihrer Kraftwirkung aufgebaut hat und in jedem seiner Teile wie in jeder seiner sensiblen und motorischen Tätigkeiten gegenwärtig ist.

Wie das Licht bei seiner allmählichen Abschwächung zuletzt in Finsternis, so schlägt auch die Ausstrahlung des göttlichen Wesens am Ende in Materie um. Plotin betrachtet diese ausdrücklich als *μὴ ὄν*, in dem Sinne, daß ihr nicht (dualistisch) eine metaphysische Selbständigkeit der Gottheit gegenüber zukomme: sie ist die absolute *στέρησις*, das *ἄπειρον*, die *πενία παντελής*, und als *ἀπουσία τοῦ ἀγαθοῦ* auch das *πρῶτον κακόν*. Auf diese negativen Bestimmungen gründet Plotin seine an die Stoa sich anschließende Theodizee: was wahrhaft ist, ist göttlich und gut; schlecht ist nur, was dem *μὴ ὄν* angehört.[1] Mit derselben Notwendigkeit, womit der Glanz sich in die Finsternis verliert, sollen die Seelen aus sich die Materie erzeugen und in diese als sie bald so, bald anders gestaltende Kräfte eingehen. Eine sinnliche Erscheinungswelt existiert daher ebenso ewig wie die Seele, die sie erzeugt und erhält und die Abbilder der Ideen, wie er die Dinge nennt, zu einer lebendigen Einheit zusammenschließt. Hieraus folgt für Plotin nicht etwa nur eine teleologische, sondern eine geradezu magische Naturauffassung; alles Geschehen ist Seelentätigkeit, die reine Weltseele läßt Götter, die Gestirngeister, die *φύσις* Dämonen aus sich hervorgehen, während die irdischen Dinge als Wirkungen der Erdseele erscheinen; in dem geheimnisvollen Zusammenwirken des Ganzen ist alles Einzelne sympathetisch bestimmt und ahnungsvoll vorherzusehen, besteht aber auch die Möglichkeit der sympathetischen oder magischen Einwirkung des Niederen auf das Höhere durch Gebet oder Beschwörung. Alle Naturforschung ist hier aufgehoben, allem Glauben und Aberglauben das Tor geöffnet.

Aber die Gesamtbetrachtung der Natur wird unter diesen Voraussetzungen

---

a. H. v. Arnim, Die europ. Philos. S. 279: „in ihrer der Körperwelt zugewandten Funktion heißt sie Natur“.) Nach der Darstellung von Drews — die jedoch hier auch nicht ganz klar ist — ist die Natur, als die unvernünftige, gleichsam blinde Energie der Weltseele etwas Drittes neben den beiden Begriffen der letzteren (vgl. Fr. Lortzing in Zellers Grundriß S. 330 A). Einerseits spricht Plotin (besonders in III 8 u. IV 4) von der Natur deutlich als von einer von der Seele verschiedenen Potenz und bezeichnet sie, d. h. das Seiende, das in ihr seine Subsistenz hat, als das *ἔσχατον τοῦ νοητοῦ* (IV 4, 13; cf. III 8, 8: *τῆς θεωρίας ἀναβαινούσης ἐκ τῆς φύσεως ἐπὶ ψυχὴν καὶ ἀπὸ ταύτης εἰς νοῦν*); andrerseits bezeichnet er die *φύσις* geradezu als *ψυχή* (III 8, 4: *ἡ λεγομένη φύσις ψυχὴ οὖσα, γέννημα ψυχῆς προτέρας δυνατώτερον ζώσης*) und jedenfalls findet sich gerade da, wo er das Verhältnis der Natur zur Seele entwickelt, die Unterscheidung einer doppelten Seele nicht. Ein selbständiger Begriff der *φύσις* neben dem Doppelwesen der *ψυχή* und des *νοῦς* will auch nicht recht in die Symmetrie der plotinischen Prinzipienlehre passen: man sollte erwarten, daß auch die *φύσις* in zwei Begriffe, einen höheren und niederen, auseinandergelegt würde, was jedoch der Stufenfolge *τὸ ἕν, νοῦς, ψυχή, ὕλη* widerspricht.

[1] Mit vollem Recht nennt Drews die plotinische Theodizee die großartigste und ausführlichste, die wir aus dem Altertum besitzen (S. 196), wie auch als Aesthetiker Plotin den Höhepunkt des antiken Denkens darstellt (S. 311).

zwiespältig. Das Eingehen der Seele in die von ihr erzeugte Materie ist ihr Fall in die Finsternis, ihre Entfremdung von dem göttlichen Lichtquell; die Sinnenwelt ist böse und unvernünftig. Aber andrerseits ist sie doch auch von der Seele, die in sie (*λόγος σπερματικός*) einging, gestaltet, und insofern ist sie vernünftig und schön. In dieser Hinsicht hält Plotin trotz des dualistischen Ausgangspunktes, den ihm sein religiöses Problem notwendig machte, die griechische Auffassung von der Schönheit der Sinnenwelt mit voller Energie aufrecht und weiß sie in glücklichstem Gefüge an die Grundlinien seines Weltgemäldes anzuknüpfen. Indem er (besonders auch gegen die gnostische Naturverachtung, Enn. II 9) die Harmonie, die Beseeltheit, die Vollkommenheit der Welt begeistert preist und aus seiner spiritualistischen Weltkonstruktion begründet, gibt er eine metaphysische Ästhetik. Schön ist das Sinnending, indem es seinen *λόγος*, seine ideale Urform, sein *εἶδος* in der sinnlichen Gestalt zur Erscheinung bringt: schön ist die Welt, weil sie von dem göttlichen Wesen bis in ihre letzten Tiefen hinein durchdrungen und durchleuchtet ist.

Wie ein Scheidegruß der Griechenwelt wirkt in Plotins System die Lehre vom Schönen, die er mit den letzten Prinzipien seiner Lehre in innigsten Zusammenhang gebracht und als einen integrierenden Bestandteil des Systems der Philosophie zuerst behandelt hat. Gewiß benutzt er dabei stark platonische und auch aristotelische Gedanken: aber selbst bei Platon war die Theorie des Schönen weder so ausführlich entwickelt noch ein so wesentliches Moment der Gesamtlehre wie bei ihm. Die berühmte Abhandlung Enn. I 6 ist vielleicht die originellste wissenschaftliche Leistung Plotins. Die Unterscheidung der körperlichen und der geistigen Schönheit, die Gegenüberstellung des Naturschönen und des Kunstschönen, die organische Einfügung des ästhetischen Moments teils in das metaphysische System, teils in die ethische und intellektuelle Entwicklung — alles dies sind große Gesichtspunkte, die in dieser begrifflichen Klarheit bei Plotin als etwas völlig Neues hervorgetreten.[1]

Ed. Müller, Gesch. der Theorie der Kunst bei den Alten II, 285 ff. (Berl. 1837). — R. Zimmermann, Gesch. der Aesthetik (Wien 1858) S. 122 ff. — R. Volkmann, Die Höhe der antiken Aesthetik oder Pl.s Abh. vom Schönen (Stett. 1860). — A. J. Vitringa, De egregio, quod in rebus corporeis constituit Pl. pulcri principio (Amsterd. 1864). — J. Walter, Gesch. der Aesthetik im Altertum S. 736 ff. — F. Scharrenbroich, P.i de pulchro doctrina (Diss. Halle 1898). — Karl Horst, Pl.s Aesthetik, Vorstudien zu einer Neuuntersuchung I (Gotha 1905). — H. F. Müller, Die Lehre vom Schönen bei Pl. (Sokrates 3, 1905, S. 593 ff.). — O. Walzel, Pl.s Begriff der ästh. Form (NJbb. 37, 1916, S. 186 ff.).

Zunächst von der entgegengesetzten Betrachtung geht die Ethik Plotins aus, wenn sie die „Gottähnlichkeit“ und die Unabhängigkeit von der „Welt“ als Ziel des Menschen, die „Reinigung“ der Seele vom Sinnlichen und im ausgesprochenen Gegensatz zum Christentum ihre Befreiung vom Körper als sittliche Hauptaufgabe bezeichnet. Aber dieser negativen Moral fehlt es nicht an der positiven Ergänzung. Nur in geringem Maße freilich findet der Philosoph eine solche bei den ethischen oder, wie er sie nennt, politischen Tugenden, die ihm mit den traditionellen Kardinaltugenden zusammenfallen. Die Praxis hat für ihn nur geringen Wert; sie bindet die Seele an die materielle Welt; bürgerliche und politische Tüchtigkeit sind deshalb nur Vorstufen, in denen die Seele von der Gewalt der Sinnenwelt frei zu werden lernt. Darum hat Plotin auch für das Staatsleben keinen Sinn: sein Vorschlag, die platonische Republik zu verwirklichen, sollte kein politisches Experiment sein. Vielmehr denkt er dabei in Erinnerung an die Bemerkung Platons über die „Pflicht“ der Philosophen, den Staat zu leiten,[2] die schon

[1] Das haben besonders Ed. Müller und A. Drews nachgewiesen.
[2] Rep. 540 a f.

bei Aristoteles zur erklärten Überordnung des philosophischen über das politische Leben geführt hatte,[1] an die Herbeiführung eines Zustandes, in welchem ausgewählte Menschen ihrer wahren Bestimmung, der „Betrachtung", leben könnten. Deshalb stehen auch die auf sie bezogenen reinigenden Tugenden viel höher als die bürgerlichen: sie führen zur völligen Loslösung von aller sinnlichen Weltliebe und sündhaften Unvollkommenheit. Auch diese *καθάρσεις* jedoch bilden nur die unerläßliche Voraussetzung für die vergöttlichende Tugend, welche in der *θεωρία* Gottes besteht und durch welche erst das letzte und höchste Ziel, die Rückkehr der Seele zu Gott, erreicht wird.

Dieser „theoretische" Weg geht nun aber auch durch verschiedene Stufen hindurch. Lebhafte Anregung zum Streben nach oben findet die Seele vermöge der Sinneswahrnehmung und der denkenden Überlegung in der Liebe zum Schönen (dem platonischen *ἔρως*), indem sie von dem Sinneneindruck sich auf die durchscheinende Idee richtet. Zu höherer Vollkommenheit dringt derjenige empor, welcher die reine Idee unmittelbar erkennt: aber die wahre Seligkeit besteht doch erst darin, daß der Mensch über alle Bewegung des Denkens hinaus im Zustande völliger Ruhe sich selbst und die Dinge vergißt, aus sich heraustretend (*ἔκστασις*) zu voller Berührung (*ἁφή*) mit der göttlichen Einheit gelangt und für solche Weihemomente, die nur erlebt und höchstens symbolisch beschrieben werden können, mit der Gottheit eins wird (*ἅπλωσις*).

Plotin betrachtet diese höchste Seligkeit als eine Gnade, die wenigen und auch diesen selten zuteil wird; als eine Hilfe zur Erreichung des verzückten Zustandes läßt er den Kultus der positiven Religion gelten, der er sonst frei gegenübersteht. Aber schon bei Porphyrios, der die von Plotin erwähnten Tugenden auf die vier Gruppen der politischen, kathartischen, psychischen und paradigmatischen (Tugenden des Nus) verteilt, wird diese übernatürliche Hilfe zu etwas Wesentlichem, und bei den Späteren wird sie zur Hauptsache.

69. Von einem Schüler des Porphyrios, dem Syrer Jamblichos, wurde die Philosophie Plotins als Grundlage für eine spekulative Theologie des Polytheismus benützt, welche die gesamten Kulte der antiken Religionen zu einem systematischen Ganzen zusammenfassen und damit die religiöse Bewegung unter Ausschluß des Christentums zum Abschluß bringen wollte. Unter ihren Anhängern sind in Syrien Theodoros von Asine, in Pergamon, wo nach Jamblichos Tode sein Schüler Aidesios eine Schule gegründet hatte, Maximos von Ephesos, ferner Kaiser Julian und sein Freund Sallustios, endlich in Alexandreia die Märtyrerin Hypatia hervorzuheben.

Jamblichos stammte aus Chalkis in Coelesyrien und hörte in Rom den Porphyrios und dessen Schüler Anatolios; er selbst trat in Syrien als Lehrer und religiöser Reformator auf und war bald von einer Schar von Schülern umgeben, die ihn als Wundertäter zu preisen wußten. Näheres aus seinem Leben ist nicht bekannt, auch sein Tod ist nur annähernd um 330 zu setzen. Seine schriftstellerische Tätigkeit schloß sich zum großen Teil kommentierend nicht nur an platonische und aristotelische Werke, sondern auch an theologische Lehren der Orphiker, der Chaldäer, der Pythagoreer an. Erhalten sind Teile seiner Darstellung des Pythagoreismus: *περὶ τοῦ Πυθαγορικοῦ βίου* (hgg. von Th. Kiessling, Lpz. 1815—16; A. Nauck, Petersb. 1884): *λόγος προτρεπτικὸς εἰς φιλοσοφίαν* (ed. Th. Kiessling, Lips. 1813; H. Pistelli, Lpz. 1888); *περὶ τῆς κοινῆς μαθηματικῆς ἐπιστήμης* (hgg. von Villoison in seinen Anecd. graec. II, Ven. 1781; ed. M. Festa, Lps. 1891); *τὰ θεολογούμενα τῆς ἀριθμητικῆς* (ed. Fr. Ast, Lips. 1817; de Falco, Lips. 1922); *περὶ τῆς Νικομάχου ἀριθμητικῆς εἰσαγωγή* (ed. H. Pistelli, Lpz. 1894). — Die Schrift De mysteriis Aegyptiorum (ed. G. Parthey, Berol. 1827; engl. übers. von T. Taylor, 2. ed. Lond. 1895) ist, wenn nicht von Jamblichos selbst, so doch aus seinem Kreise hervorgegangen (Harless, Das Buch von den ägypt. Mysterien, Münch. 1858; H. Kellner, Analyse

[1] Vgl. S. 197 f.

der Schrift des Jambl. de myst., ThQu. 1867, S. 359 ff.; C. Rasche, De Jambl. libri qui inscrib. de myst. auct., Diss. Münst. 1911).

Zur syrischen Schule gehört noch Dexippos, von dem eine Schrift über die aristotelischen Kategorien erhalten ist (ed. L. Spengel, Mon. 1859; Ad. Busse, Comment. in Arist. gr. IV 2, Berl. 1888. — Vgl. des letzteren Abh. in Herm. 23, 1888, S. 402 ff.). — Eunapios aus Sardes ist bekannt durch seine zeitgenössische Philosophengeschichte (*βίοι σοφιστῶν* ed. J. Fr. Boissonade, Amsterd. 1822 u. Par. 1849), Maximos, Priskos und Eusebios, ebenso Sallustios, der Verfasser eines Kompendiums der jamblichischen Theologie (De diis et mundo ed J. C. Orellius, Turici 1821), gehören zu dem Kreise des von edler Begeisterung erfüllten, aber philosophisch nicht selbständigen Kaisers Julian, der seinen unglücklichen antichristlichen Restaurationsversuch mit Hilfe der neuplatonischen Religionsphilosophie durchzuführen trachtete. (Quae supersunt rec. F. C. Hertlein, Lips. 1875—76; Contra christianos quae supersunt ed. C. J. Neumann, Lips. 1880; dass. deutsch ebd. 1880; Philos. Werke, übers. und erklärt von R. Asmus in „Philos. Bibliothek" 116, Lpz. 1908.) — A. W. Neander, Ueber den Kaiser Julian und sein Zeitalter (Lpz. 1812, 2. Aufl. Gotha 1867). — W. S. Teuffel, De Jul. imp. Christianismi contemtore et osore (HabShr. Tüb. 1844). — D. Fr. Strauss, Julian der Abtrünnige, der Romantiker auf dem Thron der Cäsaren (Mannh. 1847; Ges. Schr. I, 1876, S. 177 ff.). — E. Talbot, Franz. Uebers. mit Erl. (Par. 1863). — A. Naville, Julien l'Apostat et sa philos. du polythéisme (Neuchatel 1877). — A. Gardner, Julian philosopher and emperor and the last struggle of Paganisme against Christ. (Lond. 1895). — J. R. Asmus, J. und Dio Chrysostomus (Progr. Tauberb. 1895). — J. G. Brambs Studien zu den Werken Julians des Ap. Teil 1. 2 (Progr. Eichst. 1897—99). — P. Allard, Julien l'Apostat I. II (Par. 1900—02). — Joh. Geffcken, Kaiser Julianus u. die Streitschr. s. Gegner (NJbb. 21, 1908, S. 161 ff.) Ders., Kaiser Jul. (Lpz. 1914). — R. Asmus, Der Alkibiades-Komm. des Jambl. als Hauptquelle für Kaiser J. (Sitzgsber. d. Heid. Ak. d. Wiss. 1917). Ders., Kaiser J.s Misopogon u. s. Quelle (Phil. 76 f., 1920 f.). — Weitere Lit., bes. auch über die problematischen Briefe Julians bei Ueberweg-Praechter.

E. Passamonti, La dottr. dei miti die Sallustio (Rendiconti dell' Acc. dei Lincei Ser. 5, Vol. 1, 1892, p. 643 ff., 712 ff.). — F. Cumont, S. le philosophe (Rev. de philol. 16, 1892, p. 49 ff.). — Rich. Hoche, Hypatia, die Tochter Theons (Phil. 15, 1860, S. 435 ff.). — St. Wolff, H., die Philosophin von A. (Progr. Czern. 1879). — H. Ligier, De H. phil. et eclecticismi Alexandrini fine (Dijon 1880). — H. v. Schubert, H. v. A. (Pr. J. 124, 1906, S. 42 ff.). — R. Asmus, H. in Tradition u. Dichtung (Studien z. vergl. Lit. gesch. 7, 1907, S. 11 ff.). — Ein Schüler Hypatias war Synesios, der später zum Christentum übertrat u. Bischof wurde. Seine Schriften (Orat. et homil. fragm. recogn. J. G. Krabinger, Landsh. 1850; Epistolae bei P. Hercher, Epistologr. gr. p. 638 ff.) zeigen, wie auch das für die antike Philosophiegeschichte wichtige Werk des Bischofs Nemesios *περὶ φύσεως ἀνθρώπου* (ed. C. F. Matthaei, Halae 1802), eine eigentümliche Verbindung von Neuplatonischem (bezw. bei Nemesios: Stoischem) und Christlichem. R. Volkmann, Synesius von Kyrene (Berl. 1869). — C. Schmidt, Synesii philosophumena eclectica (Diss. Halis S. 1889). — O. Seeck, Studien zu S. (Phil. 52, 1893, S. 442 ff.). — W. Fritz, Die Briefe des Bischofs S. v. K. (Lpz. 1898). — D. Bender, Untersuchungen zu Nemesius von Emesa (Diss. Heidelb. 1898). — B. Domanski, Die Lehre des N. über das Wesen der Seele (Diss. Münster i. W. 1897). Ders., Die Psychologie des N. (ebd. 1900). — J. R. Asmus, S. und Dio Chrysost. (Byz. Zeitschr. 9, 1900, S. 85 ff.). — W. S. Crawford, Synesius the Hellen (Lond. 1901). — G. Grützmacher, S. v. Kyr. (Lpz. 1913).

Die Theologie des Jamblichos enthält in philosophischer Hinsicht keinerlei neue Gesichtspunkte. Seine Metaphysik und Ethik sind vollständig plotinisch, soweit es sich um das begriffliche Gepräge handelt. Aber eben dies genügt dem Theologen nicht. Ihm ist die Gottheit Plotins noch nicht erhaben genug. Darum setzt er einerseits über den *πρῶτος θεὸς* noch einen *πρότερος* unbewegt in der Einzigkeit seiner Einheit bleibenden Gott (*ἡ πάντῃ ἄρρητος ἀρχή*) und stellt andrerseits den Grundsatz auf, daß der Übergang vom Höheren zum Niederen durch besondere Mittelwesen bewirkt werden müsse. Damit aber war dem aus dem Lande der mannigfachsten Religionsmischungen (dem auch die christliche Gnosis entstammte) gebürtigen Manne die für ihn besonders wertvolle und für die weitere Entwicklung des Neuplatonismus richtunggebende Möglichkeit geboten, die neuplatonische Philosophie zu einer Verschmelzung aller Religionen umzubilden. In die von ihm gesetzten Zwischenstufen schiebt er durch allegorische Deutung die Göttergestalten aller Religionen griechischer und orien-

talischer Herkunft ein und bedient sich zur Systematisierung dieses phantastischen Pantheons des pythagoreischen Zahlenschematismus, wobei die Trias eine besonders große Rolle spielt.

Der Vergrößerung des Abstandes zwischen Gott und Welt entspricht auf der andern Seite die starke Betonung der Unerläßlichkeit göttlichen Beistandes bei dem Versuche des Menschen, seiner sittlichen Aufgabe gerecht zu werden. Hier erhalten alle die Kulte der übernommenen Religionen ihre Stelle und werden besonders nach der Seite des Geheimnisvollen und Mystisch-Symbolischen hin ausgebaut, dessen volles Verständnis nur dem Theurgen möglich sein soll, der sich im Besitz der über alle andern hinausliegenden hieratischen Tugenden befindet, die in der ekstatischen Vereinheitlichung mit Gott zum Ausdruck kommen. Das aber zusammen mit der aus der absoluten Ruhe Gottes gefolgerten Forderung der schweigenden Verehrung desselben bedeutet genau genommen nichts anderes als den Verzicht auf alle Philosophie, und es ist darum völlig begreiflich, wenn die aus der Schule Jamblichos' stammende Schrift von den Mysterien den von Gott erleuchteten Priester und Theurgen weit über den Philosophen stellt und damit jenen Prozeß zum Abschluß bringt, der mit der Überordnung des Philosophen über den Politiker begonnen hatte.

Der vorübergehende Erfolg, den dieser Versuch in der gelehrten und der politischen Welt hatte, beweist nur die Hartnäckigkeit, mit der die hellenistische Welt dem Christentum gegenüber an der Hoffnung festhielt, das religiöse Problem aus sich heraus zu lösen: nur auf diesem Hintergrund ist auch Julian zu verstehen, der dieser Phantastik welthistorische Bedeutung gegeben hat.

Die Einzelheiten der polytheistischen Konstruktion und gar die der theurgischen Bestrebungen von Jamblichos und seinen Schülern sind als Verzicht auf alle Philosophie philosophisch belangslos. Selbst der Einfall, über das plotinische ἓν noch die πάντῃ ἄρρητος ἀρχὴ zu setzen, ist ohne philosophischen Wert; ebenso, wenn Jamblichos aus der plotinischen Unterscheidung von Objekt und Subjekt im νοῦς eine Zweiheit von Welten (den κόσμος νοητὸς und νοερός) kostruiert, welche je mit besonderen Göttern bevölkert wurden und sich wieder drei- und siebenteilig gliederten. Unter den Schülern haben einige diese Gliederungen noch weiter geführt und sich dabei ebenfalls mit Vorliebe des triadischen Schemas bedient.

70. Der Mißerfolg dieser philosophischen Restauration der alten Religionen scheuchte den Neuplatonismus teils in schulmäßigen Betrieb, teils in gelehrte Studien zurück, als deren Mittelpunkt zum Schluß wieder Athen erscheint. Durch Plutarchos von Athen und seine Schüler Syrianos und Hierokles, von denen dieser in seiner Vaterstadt Alexandreia wirkte, kehrt die Schule, angeregt durch die von Jamblichos eingeführten Regeln für die Platonexegese, zum Studium nicht nur platonischer, sondern auch aristotelischer Werke zurück, wobei im allgemeinen die Philosophie des Aristoteles als die Vorhalle zum Heiligtum der platonischen galt. Aber gerade durch das eingehende Studium des Aristoteles wurde ihr die in dessen Philosophie enthaltene methodische Schulung zuteil, die nun ihren Hauptvertreter Proklos (410—485), den Schüler des Syrianos, zu dem Versuch befähigte, den gesamten historischen Inhalt des griechischen Philosophierens dialektisch zu systematisieren.

Vorteilhaft heben sich gegen die Phantastik des Zeitalters die gelehrten Kommentatoren ab: wie schon vorher der Peripatetiker Themistios, so liefern jetzt Simplikios und Philoponos ihre gelehrten Zusammenstellungen zu den Werken des Aristoteles, die für die Folgezeit wertvoll

geworden sind. Wo aber die Nachfolger des Proklos, ein Isidoros oder Damaskios das System des Meisters weiterzuspinnen unternehmen, da verfallen sie unfruchtbaren Phantastereien, deren Eindruck um so trauriger ist, je bombastischer und anspruchsvoller sie vorgetragen werden.

Die Kraft des griechischen Denkens ist erloschen. Der einfach große Geist der griechischen Philosophie hat sich, plotinisch zu reden, durch alle seine hellenistischen Emanationen so abgeschwächt, daß er in sein Gegenteil umschlägt, in prunkhafte Geistlosigkeit.

Das Edikt, durch welches im Jahre 529 Kaiser Justinian die Akademie schloß, ihr Vermögen einzog und den Vortrag griechischer Weisheit in Athen verbot, war nur die amtliche Beurkundung vom Lebensende der antiken Philosophie.

Plutarchos, zum Unterschiede von seinem bedeutenderen Namensgenossen (s. S. 273 ff.) gemäß der bei den Neuplatonikern Mode gewordenen maßlosen Bewunderung der Schulhäupter von seinen Schülern „der Große" genannt, gestorben 431/2, scheint sich namentlich mit psychologischen Fragen beschäftigt und die Theorie des Bewußtseins weiter ausgebildet zu haben, indem er es als Wirkung der Vernunft in der Wahrnehmung bestimmte. — Aus der früheren Zeit der athen. Schule stammt wohl auch der neuplat. Parmenideskommentar in einem Turiner Palimpsest (W. Kroll, Rhein. Mus. 47, 1892, S. 599 ff.).

Von Syrians Kommentaren zu aristot. Schrr. ist derjenige über einen Teil der Metaphysik erhalten (hgg. von H. Usener in der Akademieausgabe des Aristoteles Vol. 5, 1870, und von W. Kroll in den Commentaria VI 1, 1902). Des Hierokles Kommentar zum „goldenen Gedicht" der Pythagoreer findet sich in Mullachs Fragm. I, 416 ff.;[1] aus seiner Schrift *περὶ προνοίας* hat Photios (Cod. 214, 252) Auszüge bewahrt.

Syrians eng vertrauter Schüler und Nachfolger war Proklos, der aus einer lykischen Familie stammte, in Konstantinopel geboren und in Alexandreia unter dem Aristoteliker Olympiodoros gebildet war und als Schulhaupt von den Seinen schwärmerisch und überschwänglich verehrt wurde. Sein Leben ist von seinem Schüler Marinos beschrieben (abgedr. in der Cobetschen Ausgabe des Diog. Laert.). Unter den Werken des Proklos (s. J. Freudenthal im Herm. 16, 1881, S. 214 ff. und E. Zeller III 2[4] S. 838 ff.) ist außer den Kommentaren zum Timaios (ed. E. Diehl, Lips. 1903—06), zur Politeia (ed. W. Kroll, Lips. 1899—1901), zum Parmenides (ed. G. Stallbaum, Lpz. 1840 u. E. Chaignet, Par. 1901—03) und zum Kratylos (ed. G. Pasquali, Lips. 1908) bes. *περὶ τῆς κατὰ Πλάτωνα θεολογίας* und die *στοιχείωσις φυσική* (ed. Alb. Ritzenfeld, Lips. 1912) hervorzuheben. Gesamtausgabe von V. Cousin (Par. 1820—25; 2. Ausg. mit Suppl. 1864). — A. Berger, Proclus, exposition de sa doctrine (Par. 1840). — H. Kirchner, De Procli neoplat. metaphysica (Berl. 1846). — K. Steinhart (in Pauly-Wissowas Realenz.). — M. Altenburg, Die Methode der Hypothesis bei Platon, Aristoteles, und Pr. (Diss. Marb. 1905). — Ulr. v. Wilamowitz-Moellendorff, Die Hymnen des Pr. u. Synesios (BerlAkSb. 1907 S. 272 ff.). — N. Hartmann, Des Pr. philos. Anfangsgründe d. Math. (Gieß. 1909). — H. F. Müller, Dionysios, Pr., Plot. (Beitr. z. Gesch. d. Ph. d. MA. Bd. 20 H. 3 f., Münst. 1918).

Von den Schülern des Proklos sind neben s. Nachfolger und Biographen Marinos bekannt: Hermeias von Alexandreia, der den Phaidros kommentiert hat (ed. P. Couvreur, Par. 1901), und sein Sohn Ammonios, der die aristotel. Schriften bearbeitete (ed. A. Busse und M. Wallies in den Commentaria), der Mathematiker und Arzt Asklepiodotos von Alexandreia, der in Aphrodisias in Karien wirkte, ferner Isidoros, dessen Biographie von Damaskios bei Photios teilweise aufbewahrt ist. — Das Leben des Philos. Isid. wiederhergestellt von R. Asmus (Philos. Bibl. 125, Lpz. 1911).

Der letzte Scholarch der athenischen Schule war Damaskios, der, wie schon Isidoros, ganz zu dem phantastischen Wesen des Jamblichos zurückkehrte. Aus Damaskus gebürtig, hatte er in Alexandreia und Athen studiert. Nach der Aufhebung der Schule wanderte er 531 mit Simplikios und fünf anderen Neuplatonikern nach Persien aus: doch kehrten sie bald (533) schwer enttäuscht zurück. Von Damaskios besitzen wir außer Fragmenten aus verschiedenen Kommentaren und der Biographie des Isidoros noch einen Teil der Schrift *περὶ τῶν πρώτων ἀρχῶν* (hgg. von J. Kopp, Frankf. a. M. 1826, neuerdings von C. E. Ruelle, Par. 1889) und den Schluß seines (an Proklos sich anlehnenden) Komm. über den Dialog Parmenides (ed. A. E. Chaignet in Séances et travaux de l'Ac. 1897, p. 772 ff.). — C. E. Ruelle,

[1] Einen christianisierenden poetischen Abriß des Kommentars hat J. Nicole aus einer griech. Hdschr. der Genfer Bibl. herausgegeben (Un traité de morale payenne christianisé, Genève 1892).

Le philosophe Damascius, étude sur sa vie et ses ouvrages (Par. 1861). Ders., Ueber die Schrift von den ἀρχαί (Arch. 3, 1890, S. 379 ff., 559 ff.). — E. Heitz, Der Philosoph D. (Straßb. Abh. für E. Zeller, Freib. u. Tüb. 1884, S. 1 ff.).

Unter den Kommentatoren, die der neuplat. Doktrin freier gegenüberstanden, ist zuerst Themistios (wegen seiner vortreffl. Darstellung ὁ εὐφραδής genannt) hervorzuheben. Er lebte von 317 bis etwa 390 und lehrte zumeist in Konstantinopel, aber auch in Antiocheia und anderen Städten. Von seinen Paraphrasen aristotel. Werke sind erhalten diejenigen über die zweite Analytik, die Physik und die Psychologie (ed. L. Spengel, Lpz. 1866); die einzelnen Kommentare, auch der ihm fälschlich zugeschriebene zur ersten Analytik sind, neu hgg. von M. Wallies, P. Wendland u. a. in den Commentaria.

Von Simplikios, dem Kilikier, der neben Alexandros von Aphrodisias der bedeutendste Erklärer des Aristoteles ist, einem Zeit- und Schicksalsgenossen des Dasmaskios, sind die Kommentare erhalten zu den vier ersten Bb. der Physik (ed. H. Diels, 1882—95), zu de coelo (ed. J. L. Heiberg, 1894), zu de anima (ed. M. Hayduck, 1882), zu den Kategorien (ed. C. Kalbfleisch, 1907) und — was bei einem Neuplatoniker beachtenswert ist — zu Epiktets Encheiridion.

Weiterhin treten neben Priskianos, der ebenfalls ein Schicksalsgenosse des Damaskios war, die Schüler des Ammonios (s. o.) Asklepios und der jüngere Olympiodoros hervor, von welchem Kommentare zum Gorgias, Philebos, Phaidon und Alkibiades I (mit dem Leben Platons) und zu den Meteora und den Kategorien des Aristoteles (ed. Stüve, 1900; A. Busse, 1902) auf uns gekommen sind; endlich der christliche Aristoteles-Kommentator Johannes Philoponos (Ausgaben von H. Vitelli, M. Hayduck, M. Wallies), der auch zu den Schülern des Ammonios gehört.

Eine noch viel größere Bedeutung als diese Männer für unsre heutige Kenntnis der alten Philosophie besaß für das Mittelalter ein neuplatonischer Philosoph des Abendlandes: Boethius, der im Jahre 525 auf Befehl des Kaisers Theoderich hingerichtet wurde. Obwohl er sich zum Christentum bekannte, läßt er doch selbst in seiner im Gefängnis verfaßten Schrift De consolatione philosophiae (ed. R. Peiper, Lpz. 1871) lediglich die Gedanken der griechischen Philosophie, des Platon, Aristoteles und auch der Stoa, zu Wort kommen. Seine Ueberss. u. Erl. der log. Schrr. d. Aristoteles u. der Isagoge des Porphyrios bildeten für die ersten Jahrhunderte des Mittelalters die Hauptquelle der Kenntnis der griech. Philosophie (περὶ ἑρμηνείας, ed. Meiser, Lips 1877; Isagoge Porphyrii, ed S. Brandt [CSEL. Vol. 48, 1, 1906]). — F. Nitzsch, Das System d. Boëthius u. die ihm zugeschriebenen theolog. Schriften (Berl. 1860). — A. Hildebrand, B. und s. Stellung z. Christentum (Regensb. 1885). — H. Fr. Stewart, B., an essay (Ed. 1891). — G. Misch, Gesch. d. Autobiographie I (Lpz.-Berl. 1907 S. 463 ff.). — M. Grabmann, Die Gesch. d. scholast. Methode I (Freib. 1909 S. 148 ff.). — G. A. Müller, Die Trostschr. des B. (Diss. Berl. 1912).

Das Eigentümliche in der Persönlichkeit des Proklos ist die Verbindung von mythologischer Phantasie mit dürrem Begriffsformalismus, von unersättlichem Glaubensbedürfnis mit dialektischer Kombinationsgabe. Er ist in demselben Maße Theologe wie Jamblichos, aber er konstruiert für seine Lehre ein philosophisches Schema, welches mit strengster Genauigkeit bis in das kleinste Detail durchgeführt wird. Er übernimmt den Inhalt seiner Lehre von der Autorität, und zwar von den barbarischen Religionen ebenso wie von den hellenischen, und daneben von den großen Philosophen, insbesondere von Platon, Plotin und Jamblichos; er läßt sich in alle Mysterien einweihen und kein noch so kindischer Aberglaube ist ihm zu schlecht, um ihn aufzunehmen: aber er ruht nicht, bis er jedem so übernommenen Gedanken einen Platz in seinem allgemeinen Systeme angewiesen hat. Er ist der eigentliche Systematiker des Heidentums, der Scholastiker des Hellenismus.

Der konstruktive Grundgedanke seines Systems ist der abstrakte Ausdruck für das allgemeine Problem des Neuplatonismus, die Entfaltung des Einen zum Vielen und die Rückkehr des Vielen in das Eine begreiflich zu machen. Die mannigfaltige Wirkung ist ihrer einheitlichen Ursache ähnlich und doch von ihr verschieden; sie bleibt in ihr und tritt doch aus ihr

heraus, und dieser Gegensatz versöhnt sich darin, daß sie aus ihrer Gesondertheit zu der Ursache vermöge eben jener Ähnlichkeit zurückstrebt. Daher sind diese drei Momente, Beharren, Hervortreten und Rückwendung (*μονή, πρόοδος* und *ἐπιστροφή*) die notwendigen Momente jedes Geschehens. Dieser Gedanke bildete den Grundzug der Weltanschauung schon bei Plotinos, von dem auch schon der Grundsatz stammt, daß die Rückkehr dieselben Phasen durchlaufe wie der Hervorgang. Proklos aber wendet dieses triadische Schema mit gewaltsamer Dialektik auch auf jede besondere Phase der Weltentwicklung an und läßt es sich bis zu feinster Verzweigung immer wieder in sich selbst wiederholen, indem jede Gestalt seiner metaphysischen Theologie sich in drei andere spaltet, von denen jede wiederum demselben dialektischen Geschick unterliegt usf.

Eine gewisse formale Aehnlichkeit zwischen dieser Methode des Proklos und der Thesis, Antithesis und Synthesis bei den deutschen Dialektikern, Fichte, Schelling und Hegel, liegt auf der Hand: doch darf nicht übersehen werden, daß es sich bei den letzteren immer nur um das Verhältnis von Begriffen, bei Proklos dagegen um dasjenige mythologischer Potenzen handelt. Gemeinsam aber ist namentlich zwischen Hegel und Proklos das Bestreben, einen massenhaften gegebenen Ideengehalt dialektisch zu systematisieren. Vgl. W. Windelband, Gesch. der neueren Philos. II[5] (Lpz. 1911), 328 ff.

Die Entfaltung der Welt aus der Gottheit wird somit von Proklos als ein System triadischer Ketten dargestellt, in welchem von dem Allgemeinen zum Besonderen, von dem Einfachen zum Komplizierten, von dem Vollkommenen zu dem Unvollkommenen herabgestiegen wird. An die Spitze stellt auch er das Ur-Eine (*αὐτοέν*), welches über alle Bestimmungen erhaben, völlig unaussagbar (*πάσης σιγῆς ἀρρητότερον*) und nur uneigentlich als Eins, als das Gute und als selbst unbewirkte Ursache (*ἀναιτίως αἴτιον*) zu bezeichnen sei. Aus diesem aber läßt er zuerst (noch vor dem *νοῦς*) eine begrenzte, aber für unsere Erkenntnis nicht bestimmbare Anzahl von Einheiten (*ἑνάδες*) hervorgehen, welche auch unerkennbar, über Sein, Leben und Vernunft erhaben, aber Götter und Träger der in der Welt wirkenden Vorsehung sein sollen,

Diese Henaden haben für Proklos die theologische Bedeutung, daß er damit über eine ganze Anzahl überweltlicher, unfaßbarer Gottheiten verfügt: in der metaphysischen Konstruktion treten sie an die Stelle des zweiten *ἕν* bei Jamblichos. Dabei spielt jedoch vielleicht noch etwas anderes mit. Proklos ist, wie Porphyrios, ausgesprochener Realist (im Sinne der mittelalterlichen Terminologie): das Allgemeine gilt ihm als die höhere und ursprünglichere Wirklichkeit gegenüber dem Besonderen; die Ursache ist mit dem Allgemeinen identisch, die höchste Ursache, das *ἕν*, mit der höchsten, der vollkommen merkmallosen Abstraktion: danach könnte man in den Henaden diejenigen einfachsten Abstraktionsbegriffe vermuten, über welche hinaus eben nur das „Etwas" übrig bleibt; sie hätten danach eine ähnliche Bedeutung wie Spinozas Attribute der göttlichen Substanz.

Der nun folgende „Geist" zerfällt nach dem Schema des Proklos in das Intelligible (*νοητόν*), das Intelligible und Intellektuelle (*νοητὸν ἅμα καὶ νοερόν*), und das Intellektuelle. Die plotinische Unterscheidung von Denkinhalt und Denktätigkeit liegt dabei wohl zugrunde, wird aber behufs der theologischen Konstruktion sogleich beiseite geschoben. Denn nun teilt sich das *νοητὸν* wieder in drei Triaden, in deren Konstruktion die Begriffe des *πέρας, ἄπειρον* und des *μικτόν* (vgl. den platonischen Philebos, oben S. 153), die mit *πατήρ, δύναμις* und *νόησις* zusammengebracht werden, ferner diejenigen von *οὐσία* und *ὕπαρξις*, von *ζωή* und *αἰών* in so vielfacher Beziehung und in so mannigfach durcheinander schillernder Bedeutung kombiniert werden, daß sich

hier schon ein ganzes Heer von Göttern ergibt. Dasselbe Spiel aber wiederholt sich in der zweiten Sphäre zum Teil wiederum mit denselben Kategorien, und in der dritten gibt es dann sieben Hebdomaden intellektueller Götter, unter denen z. B. auch die Olympier erscheinen.

Diese ganze Konstruktion, welche sich nach demselben Schema auch in der psychischen Welt zunächst zu göttlichen, dämonischen und unvollkommenen Seelen und durch weitere Gliederung zu allen möglichen Göttern, zu Engeln, Dämonen i. e. S. und Heroen und schließlich in der dritten Art zu Menschen-, Tier- und Pflanzenseelen fortsetzt, — eine Art von philosophischer Mumifikation des Hellenismus, — hat ihre Gründe nicht in realen Denkmotiven, sondern teils in der dialektischen Architektonik, teils in dem Bedürfnis, jeder Gestalt des Polytheismus irgendwie ihre Stelle in der Hierarchie der Mythologeme anzuweisen, in welche sich für Proklos die griechische Begriffswelt verwandelt.

Die physischen und ethischen Lehren des Proklos zeigen geringe Eigentümlichkeit. Ersterem Gebiete stand er überhaupt fern, und nur darin erlaubte er sich eine Neuerung, daß er die Materie nicht aus dem Psychischen, sondern vielleicht unter dem Einfluß gnostischer Lehren aus dem ἄπειρον der ersten intelligiblen Triade direkt ableitete und durch die niedere Weltseele, die φύσις, nur traumartig gestalten ließ. — In der Ethik tritt das Bestreben, die metaphysische Dignität der — als ewiger mit einem ewigen und zwar ätherischen Leibe bekleideten — Menschenseele herabzusetzen und sie dadurch der Hilfe positiver Religionsübung und göttlicher wie dämonischer Gnade um so bedürftiger erscheinen zu lassen, darin hervor, daß Proklos als ihr charakteristisches Merkmal die Freiheit ansieht: aber nicht in dem kraftvollen Sinne ethischer Autonomie, sondern nur eben als Erklärung der — freilich damit noch keineswegs erklärten — Verschuldung, die ihm zugleich als ein wichtiges Argument in seiner Theodicee dienen mußte. Die Stufen ihrer Erlösung sind auch hier die seit Porphyrios und Jamblichos herkömmlichen Tugenden, die Proklos aber auf die Triade Eros, Wahrheit und Glaube verteilt, welch' letzterer mit der auch von ihm als Exstase gefaßten schweigenden Versenkung in die Gottheit zusammenfallen sollte, für die er aber eine eigene, noch über die intuitive Erkenntnis der Vernunft hinausliegende Seelenkraft als Korrelat annahm. Auch die aus der Unaussprechlichkeit Gottes abgeleitete und für die Schule Jamblichos' charakteristische Forderung der Geheimhaltung der Lehre und die Wertung der Mythen und Symbole tritt bei ihm auf. Das führte späterhin sogar zum Aufkommen eines Eremitentums, wofür Sarapion, der Freund des Isidoros (vgl. S. 298) ein Beispiel ist.[1]

Mit der Patristik und dem Neuplatonismus hat der griechische Geist seine Leistungsfähigkeit erschöpft. Die rationale Betrachtung, durch die er sich seiner Zeit aus der Mythologie befreite, ist wieder in den Irrationalismus mit allen seinen Konsequenzen umgeschlagen. Die griechische Philosophie hat sich damit selbst aufgegeben. Und während das einzige Rinnsal, das aus dem einst gewaltigen Strome des wissenschaftlichen Lebens in Griechenland noch fließt, der Positivismus der empirischen Ärzteschule, sich, wie es scheint, nach Osten hin verloren und erhalten hat, ist im Abendlande für lange Zeit der Theosophie der Sieg beschieden gewesen.

Ihr Geist, der am Anfang des 3. Jahrhunderts von Alexandreia aus einerseits die christlichen Glaubensvorstellungen zu einem System von Dogmen gestaltet, andrerseits durch Plotinos und seine Nachfolger die platonische Philosophie (im weitesten Sinne des Wortes) zu neuem, selbständigem Leben erweckt hatte, hatte damit zunächst zwei verschiedene Weltanschauungen geschaffen, welche bei aller inneren Verwandtschaft und vielfacher Berührung doch im Grunde polemisch zueinander standen und allen Ernstes

[1] Vgl. O. Casel, De phil. gr. sil. myst. (Gieß. 1919).

um die Herrschaft im sinkenden Römerreiche miteinander rangen. Je mehr das Christentum die Oberhand gewann, desto mehr näherte sich die hellenische Philosophie[1] durch Aufnahme abergläubischer Mystik dem Supranaturalismus des ersteren, so daß der Übertritt vom Heidentum zum christlichen Glauben, bezw. die Verbindung beider in einer Person wesentlich erleichtert wurde: das bezeichnendste Beispiel hierfür bietet der „christliche" Neuplatoniker Synesios.[2]

Doch lange konnte diese naive Verschmelzung heterogener Geistesrichtungen nicht dauern, geschweige denn allgemeinere Bedeutung erlangen. Der größte unter den lateinischen Kirchenvätern und zugleich der größte überhaupt, Augustinus, hat daher auch die ganze Gedankenwelt der antiken Philosophie noch einmal in großartiger Weise zwar rekapituliert und sich ihrer in gewissem Maße zum Aufbau seines „Gottesstaates" bedient, aber doch nur, um ihr in seinem rücksichtslosen Glaubensenthusiasmus alle selbständige Berechtigung zu entreißen und das allein gültige Weltbild und das wahre Heil der Seele auf eine ganz andere Grundlage zu stellen:[3] die Zeit des selbständigen Wahrheitssuchens im Vertrauen auf die Kraft der menschlichen Vernunft war fürs erste vorbei, um einer mehr als tausendjährigen Periode des Glaubensgehorsams und der demütigen Beugung unter die vermeintlich geoffenbarte göttliche Wahrheit Platz zu machen.

[1] Es ist dabei natürlich nur an den Neuplatonismus gedacht: die einzige philosophische Sekte, die außerdem noch bis gegen das Ende des Altertums sich erhielt, die kynische, hat mehr und mehr, freilich von einem ganz anderen Gesichtspunkt aus, dem Christentum sich amalgamiert, und Kaiser Julians Bestreben, den idealen Kynismus wieder zu beleben und mit der neuplatonischen Religion zu verbinden, ist wie sein ganzer Restaurationsversuch ergebnislos geblieben.

[2] Ulr. v. Wilamowitz-Moellendorff, Die Hymnen des Proklos und Synesios S. 280: „Das ist an dem aufrichtigen Manne das Merkwürdigste, daß von einem Bruche, einer Bekehrung keine Spur ist . . . Er hat sein Hellenentum niemals abgestreift; er hat sein Christentum nicht plötzlich als etwas Neues angezogen."

[3] Eine besonders treffende Charakteristik Augustins hat R. Eucken geliefert in seinen „Lebensanschauungen der großen Denker", und bei aller Bewunderung der philosophischen Tiefe des Mannes und seiner Bemeisterung der griechischen Weisheit doch, in zum Teil scharfen, aber gerechten Worten, seine im tiefsten Grunde wissenschaftsfeindliche und antihellenische Gesinnung hervorgehoben.

NACHTRAG.

Zu S. 18: Orphic. fragm. coll. O. Kern (Berl. 1922).
Zu S. 65: W. Nestle, Die Schrift des Gorgias über die Natur oder über das Nichtseiende (Herm. 57, 1922, S. 551 ff.).
Zu S. 93: E. Kühnemann, Sokrates (Logos 8, 1919/20).
Zu S. 121: Die Briefe Platons hgg. von E. Howald (Zür. 1923).
Zu S. 139: C. Ritter, Platons Religiosität u. Theol. (Z. f. Miss.Kunde u. Rlgw. 36 H. 1—3, 1921).
Zu S. 146: C. Ritter, Platons Stellung zu d. Aufgaben der Naturwiss. (HeidAkSb. 1919 Abh. 19).
Zu S. 192: H. Meyer, Das Vererbungsproblem bei Aristoteles (Phil. 75, 1918).
Zu S. 250: J. Heinemann, Poseidonios' metaph. Schr. I (Berl. 1921).

Namenverzeichnis.