

Erster Teil

Griechische Philosophie

Einleitung

Bei dem Namen Griechenland ist es dem gebildeten Menschen in Europa, insbesondere uns Deutschen, heimatlich zumute. Die Europäer haben ihre Religion, das Drüben, das Entferntere, einen Schritt weiter weg als Griechenland, aus dem Morgenlande, und zwar aus Syrien empfangen. Aber das Hier, das Gegenwärtige, Wissenschaft und Kunst, was unser geistiges Leben befriedigend, es würdig macht sowie zielt, wissen wir von Griechenland ausgegangen, direkt oder indirekt - indirekt durch den Umweg der Römer. Der letzte Weg war die frühere Form, in welcher diese Bildung an uns kam, auch von seiten der vormals allgemeinen Kirche, welche als solche ihren Ursprung aus Rom ableitet und die Sprache der Römer selbst bis jetzt beibehalten hat. Die Quellen des Unterrichts sind nebst dem lateinischen Evangelium die Kirchenväter gewesen. Auch unser Recht rühmt sich, seine vollkommenste Direktion aus dem römischen zu schöpfen. Die germanische Gedrungenheit hat es

Geschichte der Philosophie rehat durch den harten Dienst der Kirche und

des Rechts, die uns von Rom gekommen, hindurchzugehen und in Zucht gehalten zu werden. Erst dadurch ist der europäische Charakter mürbe und fähig gemacht für die Freiheit. Nachdem also die europäische Menschheit bei sich zu Hause geworden ist, auf die Gegenwart gesehen hat, so ist das Historische aufgegeben, das von Fremden Hineingelegte. Da hat der Mensch angefangen, in seiner Heimat zu sein. Dies zu genießen, hat man sich an die Griechen gewendet. Lassen wir der Kirche und der Jurisprudenz ihr Latein und ihr Römertum. Höhere, freiere Wissenschaft (philosophische Wissenschaft) wie unsere schöne freie Kunst, den Geschmack und die Liebe derselben wissen wir im griechischen Leben wurzelnd und aus ihm den Geist desselben geschöpft zu haben. Wenn es erlaubt wäre, eine Sehnsucht zu haben, so nach solchem Lande, solchem Zustande.

Was aber uns heimatlich bei den Griechen macht, ist, daß wir sie finden, daß sie ihre Welt sich zur Heimat gemacht; der gemeinschaftliche Geist der Heimatlichkeit verbindet uns. Wie es im gemeinen Leben geht, daß uns bei den Menschen und Familien wohl ist, die heimatlich bei sich, zufrieden in sich sind, nicht hinaus, hinüber, so ist es der Fall bei den Griechen. Sie haben freilich die substantiellen Anfänge ihrer Religion, Bildung, gesellschaftlichen Zusammenhaltens mehr oder weniger aus Asien, Syrien und

Ägypten erhalten; aber sie haben das Fremde dieses Ursprungs so sehr getilgt, es so umgewandelt, verarbeitet, umgekehrt, ein Anderes daraus gemacht, daß das, was sie wie wir daran schätzen, erkennen, lieben, eben wesentlich das Ihrige ist.

Man kann deswegen bei der Geschichte des griechischen Lebens ebensowohl, als man weiter zurückgeht und zurück gehen muß, auch diesen Rückgang entbehren und innerhalb ihrer Welt und Weise die Anfänge, das Aufkeimen, den Fortgang von Wissenschaft und Kunst bis zu ihrer Blüte wie selbst den Quell des Verderbens rein umschlossen in ihrer Sphäre verfolgen. Denn ihre geistige Entwicklung braucht das Empfangene, Fremde nur als Materie, Anstoß. Sie haben sich darin als Freie gewußt und betragen. Die Form, die sie der fremden Grundlage gegeben, ist dieser eigentümliche geistige Hauch - der Geist der Freiheit und Schönheit, der als Form einerseits genommen werden kann, der es aber andererseits eben ist, was in der Tat das höhere Substantielle ist.

Nicht nur aber haben sie so das Substantielle ihrer Bildung sich selbst erschaffen (und gleichsam undankbar den fremden Ursprung vergessen, in den Hintergrund gestellt, vielleicht in das Dunkel der Mysterien, das sie vor ihnen selbst sich geheim gehalten, vergraben), sich ihre Existenz heimatlich gemacht, sondern diese ihre geistige Wiedergeburt - was ihre

eigentliche Geburt ist - auch geehrt. Sie sind nicht nur Diese gewesen, haben dies gebraucht und genossen, was sie vor sich gebracht und was sie aus sich gemacht, sondern haben diese Heimatlichkeit ihrer ganzen Existenz, den Anfang und den Ursprung ihrer selbst, bei sich gewußt und dankbar und freudig sich vorgestellt, - nicht *um* zu sein, zu haben und zu gebrauchen. Denn eben ihr Geist, als aus geistiger Wiedergeburt geboren, ist dies, sich dessen bewußt zu sein als des Ihrigen: α) es zu sein und β) es auch entstanden zu wissen, und zwar bei sich. Sie stellen sich ihre Existenz abgetrennt von ihnen als Gegenstand vor, der sich für sich erzeugt und für sich ihnen zugute wird. Sie wissen von dem Grunde und Ursprung als einem Grunde und Ursprung, aber bei ihnen. Sie haben somit von allem, was sie besessen und gewesen, eine Geschichte sich gemacht. Nicht nur die Entstehung der Welt, d. i. der Götter und Menschen, der Erde, Himmel, Winde, Berge, Flüsse, haben sie sich vorgestellt, sondern von allen Seiten ihres Daseins - wie ihnen das Feuer gebracht und die Opfer, die damit verbunden, die Saaten, Ackerbau, Ölbaum, Pferd, Ehe, Eigentum, Gesetze, Künste, Gottesdienst, Wissenschaften, Städte, Geschlechter der Fürsten usf. -, von allem diesen so den Ursprung in anmutigen Geschichten sich vorgestellt, wie bei ihnen es geworden. Nach dieser äußerlichen Seite haben sie es historisch

bei sich entstehen sehen als ihre Werke und Verdienste.

In dieser existierenden Heimatlichkeit selbst, aber dann dem Geiste der Heimatlichkeit, in diesem Geiste des vorgestellten Beisichselbstseins, des Beisichselbstseins in seiner physikalischen, bürgerlichen, rechtlichen, sittlichen, politischen Existenz, in diesem Charakter der freien, schönen Geschichtlichkeit, der Mnemosyne (daß, was sie sind, auch als Mnemosyne bei ihnen ist), liegt auch der Keim der denkenden Freiheit und so der Charakter, daß bei ihnen die Philosophie entstanden ist.

Wie die Griechen bei sich zu Hause, so ist die Philosophie eben dies: bei sich zu Hause zu sein, - daß der Mensch in seinem Geiste zu Hause sei, heimatlich bei sich. Wenn es uns sonst bei den Griechen heimatlich ist, so müssen wir besonders in ihrer Philosophie zu Hause bei ihnen sein, nicht aber als bei ihnen, da die Philosophie eben bei sich selbst zu Hause ist und wir es mit Gedanken, unserem Eigensten, dem Freien von allen Besonderheiten zu tun haben. Die Entwicklung des Gedankens ist bei ihnen von ihren uranfänglichen Elementen hervorgetreten, hat sich entfaltet, und wir können sie betrachten, ohne weitere äußere Veranlassungen aufsuchen zu müssen. Um griechische Philosophie zu begreifen, können wir bei ihnen selbst stehenbleiben.

Wir müssen aber ihren Charakter und Standpunkt näher bestimmen. Die Griechen haben ebensowohl eine Voraussetzung, als sie aus sich selbst hervorgegangen sind. Diese ist geschichtlich. In Gedanken aufgefaßt, ist sie die orientalisch-substantialistische Einheit des Geistigen und Natürlichen. Sie ist natürliche Einheit. Nur aus sich hervorgehen, in sich sein, ist das andere Extrem der abstrakten Subjektivität (der reine Formalismus), wenn sie noch leer ist oder viel mehr sich leer gemacht hat, - das abstrakte Prinzip der modernen Welt. Die Griechen stehen zwischen beiden in der schönen Mitte, welche darum die Mitte der Schönheit ist, weil sie zugleich natürlich und geistig ist, aber so, daß die Geistigkeit das herrschende, bestimmende Subjekt bleibt. Der Geist, in die Natur versenkt, ist in substantieller Einheit mit ihr, und indem er Bewußtsein ist, ist er vornehmlich Anschauung, Maßloses überhaupt; als subjektives Bewußtsein allerdings gestaltend, aber maßlos. Die Griechen hatten die substantielle Einheit der Natur und des Geistes zur Grundlage, zu ihrem Wesen; und es so zum Gegenstande habend und wissend, aber als darin nicht untergehend, sondern in sich gegangen, sind sie nicht zum Extrem der formellen Subjektivität zurückgetreten, sondern zugleich im Einen bei sich, also als freies Subjekt, das zum Inhalt, Wesen, Substrat noch jene erste Einheit hat, - als freies Subjekt seinen

Gegenstand zur Schönheit bildend. Die Stufe des griechischen Bewußtseins ist die Stufe der Schönheit. Denn Schönheit ist das Ideal, der Gedanke aus dem Geiste entsprungen, - aber so, daß die geistige Individualität noch nicht für sich ist als abstrakte Subjektivität, die sich dann in ihr selbst ihr Dasein zur Gedankenwelt auszubilden hat; sondern diese Subjektivität hat die natürliche, sinnliche Weise noch an ihr, so daß aber diese natürliche Weise nicht in gleichem Range, Würde steht, noch das Überwiegende ist wie im Orient. Jetzt hat das Prinzip des Geistigen den ersten Rang, und das Naturwesen gilt nicht mehr für sich in seinen existierenden Gestaltungen, sondern ist vielmehr nur Ausdruck des durchscheinenden Geistes und zum Mittel und Weise der Existenz des Geistes herabgesetzt. Der Geist hat aber noch nicht sich selbst als Medium, sich in sich selbst vorzustellen und darauf seine Welt zu gründen.

Freie Sittlichkeit konnte und mußte also hier stattfinden, da die geistige Substanz der Freiheit die Grundlage ihrer Sitten, Gesetze und Verfassungen war. Weil das Naturmoment noch darin enthalten ist, so ist die Weise der Sittlichkeit des Staats noch mit Natürlichkeit behaftet. Die Staaten sind kleine Naturindividuen, die sich nicht zu einem Ganzen vereinigen konnten. Das Allgemeine steht nicht frei für sich; das Geistige ist so noch beschränkt. In der griechischen

Welt wird die an und für sich seiende ewige Sache ausgeführt durch den Gedanken, zum Bewußtsein gebracht, aber so, daß die Subjektivität noch in zufälliger Bestimmung ihr gegenübersteht, weil sie noch wesentliche Beziehung auf die Natürlichkeit hat.

Die orientalische maßlose Kraft der Substanz ist durch den griechischen Geist zum Maße gebracht und in die Enge gezogen worden. Er ist Maß, Klarheit, Ziel, Beschränkung der Gestaltungen, Reduktion des Unermeßlichen, des unendlich Prächtigen und Reichen auf Bestimmtheit und Individualität. Der Reichtum der griechischen Welt besteht nur in einer unendlichen Menge schöner, lieblicher, anmutiger Einzelheiten, in dieser Heiterkeit in allem Dasein. Das Größte unter den Griechen sind die Individualitäten: diese Virtuosen der Kunst, Poesie, des Gesanges, der Wissenschaft, Rechtschaffenheit, Tugend. Wenn, der Pracht und Erhabenheit, dem Kolossalen der orientalischen Phantasien, der ägyptischen Kunstbauten, der morgenländischen Reiche usf. gegenüber, die griechischen Heiterkeiten (schönen Götter, Statuen, Tempel) wie ihre Ernsthaftigkeiten (Institutionen und Taten) schon als kleinliche Kinderspiele erscheinen können, so ist der Gedanke, der hier aufblüht, es noch mehr, der diesen Reichtum der Einzelheiten, so wie die orientalische Größe, in die Enge zieht und auf seine einfache Seele reduziert, die aber in sich der Quellpunkt

des Reichtums einer höheren idealen Welt, der Welt des Gedankens wird.

»Aus deinen Leidenschaften, o Mensch«, sagte ein Alter, »hast du den Stoff deiner Götter genommen«, - wie die Morgenländer (Inder vornehmlich) aus den Naturelementen, Naturkräften, Naturgestaltungen; »aus dem Gedanken«, kann man hinzusetzen, »nimmst du das Element und den Stoff zu Gott«. Hier ist der Gedanke der Boden, aus dem Gott hervorgeht. Es ist nicht der anfangende Gedanke, der die Grundlage ausmacht, aus dem die ganze Bildung zu begreifen ist. Im Gegenteil. So erscheint der Gedanke als ganz arm, höchst abstrakt und von geringem Inhalt gegen den Inhalt, den das Orientalische seinem Gegenstande gibt. Der Anfang ist selbst, als unmittelbarer, Anfang in der Form der Natürlichkeit, der Unmittelbarkeit selbst. Dies teilt er mit dem Orientalischen selbst. Indem er aber den Inhalt des Orients auf ganz arme Bestimmungen reduziert, so sind für uns diese Gedanken kaum zu beachten, da sie noch nicht als Gedanken und in der Form und Bestimmung des Gedankens, sondern der Natürlichkeit vorhanden sind. Also Gedanke ist das Absolute, aber nicht als Gedanke. Wir haben nämlich immer zweierlei zu unterscheiden: das Allgemeine oder den Begriff und dann die Realität dieses Allgemeinen, da es denn darauf ankommt, ob die Realität selber Gedanke oder Natürliches ist.

Indem nun zuerst die Realität noch die Form der Unmittelbarkeit hat und nur der Gedanke an sich ist, so liegt darin der Grund, daß wir bei den Griechen mit der Naturphilosophie der ionischen Schule anfangen.

Was den äußerlichen historischen Zustand Griechenlands zu dieser Zeit betrifft, so fällt dieser Anfang der griechischen Philosophie ins sechste Jahrhundert vor Christi Geburt, zu den Zeiten des Kyros, in die Epoche des Untergangs der ionischen Freistaaten in Kleinasien. Indem diese schöne Welt, die sich für sich zu hoher Bildung ausgebildet hatte, zugrunde ging, trat die Philosophie auf. Krösus und die Lydier hatten zuerst die ionische Freiheit in Gefahr gebracht; später erst zerstörte die persische Herrschaft sie ganz, so daß die meisten Bewohner andere Sitze suchten und Kolonien stifteten, besonders im Abendlande. Zu gleicher Zeit mit diesem Untergang der ionischen Städte hatte das andere Griechenland aufgehört, unter seinen alten Fürstenhäusern zu stehen. Die Pelopiden und die anderen, größten teils fremden Königsstämme waren untergegangen. Griechenland war in vielfache Berührung nach außen gekommen, teils suchten die Griechen in sich selbst nach einem gesellschaftlichen Bande. Das patriarchalische Leben war vorbei; es trat in vielen Staaten das Bedürfnis zu gesetzlichen Bestimmungen und Einrichtungen, sich frei zu konstituieren, ein. Wir sehen viele Individuen auftreten, die

nicht mehr durch ihren Stamm Herrscher ihrer Mitbürger waren, sondern durch Talent, Phantasie, Wissenschaft ausgezeichnet und verehrt. Solche Individuen sind in verschiedene Verhältnisse zu ihren Mitbürgern gekommen. Sie sind teils Berater gewesen - der gute Rat wurde häufig auch nicht befolgt -, teils sind sie von ihren Mitbürgern gehaßt und verachtet worden: diese Männer zogen sich vom öffentlichen Wesen zurück. Andere sind gewaltsame, wenn auch nicht grausame Beherrscher ihrer Mitbürger geworden, andere endlich Gesetzgeber der Freiheit gewesen.

Die Sieben Weisen

Unter diese sieben charakterisierten Männer gehören die in neueren Zeiten aus der Geschichte der Philosophie ausgeschlossenen sogenannten *Sieben Weisen*. Insofern sie als nähere Denkmale der Geschichte der Philosophie gelten, so ist ihr Charakter im Eingang der Philosophie kurz näher anzugeben. Sie treten in jenen Verhältnissen auf, teils an dem Kampfe der ionischen Städte teilnehmend, teils auswandernd, teils auch als angesehene Individuen in Griechenland. Die Namen der Sieben werden verschiedentlich angegeben, gewöhnlich: Thales, Solon, Periander, Kleobulos, Cheilon, Bias, Pittakos. »Hermippos« bei

Diogenes Laertios (I, § 42) »erwähnt siebzehn, unter denen verschiedene sieben verschiedentlich auswählen.« Nach Diogenes Laertios nennt schon ein älterer, Dikaiarch, nur vier, die einstimmig nach allen unter den Sieben vorkommen: Thales, Bias, Pittakos und Solon (I, § 41). Sonst werden noch genannt: Myson, Anacharsis, Akusilaos, Epimenides, Pherekydes usf. Dikaiarch bei Diogenes (I, § 40) sagt von ihnen, sie seien weder Weise noch Philosophen, sondern verständige Männer und Gesetzgeber gewesen - geniale Männer. Und dies Urteil ist das allgemeine geworden und für richtig anzunehmen. Sie fallen in die Periode des Übergangs der Griechen aus einem patriarchalischen Verhältnisse der Könige zu einem gesetzlichen oder gewalttätigen. Der Ruhm der Weisheit jener gründet sich einerseits darauf, daß sie das praktisch Wesentliche des Bewußtseins, d. i. das Bewußtsein der an und für sich allgemeinen Sittlichkeit auffaßten, es als Sittensprüche und zum Teil als bürgerliche Gesetze aussprachen und diesen auch in Staaten Wirklichkeit verschafften, teils indem sie Theoretisches in sinnreichen Sprüchen ausdrückten. Einige solcher Sprüche könnten nicht bloß als tiefsinnige oder gute Gedanken, sondern insofern als philosophisch und spekulativ angesehen werden, als ihnen eine umfassende allgemeine Bedeutung zugeschrieben wird, welche jedoch nicht an ihnen selbst erhellt. Diese Männer

haben nicht wesentlich die Wissenschaft, das Philosophieren zu ihrem Zwecke gemacht, und von Thales heißt es ausdrücklich, er habe erst in der späteren Zeit seines Lebens dem Philosophieren sich gewidmet. Politisches Verhältnis war das häufigste. Es waren praktische Männer, Geschäftsmänner, aber nicht in dem Sinne, wie dies bei uns genommen wird, wo die praktische Tätigkeit einem besonderen Zweig der Staatsverwaltung, Gewerbe, Ökonomie usw. sich widmet, sondern sie lebten in demokratischen Staaten und teilten so die Sorge für die allgemeine Staatsverwaltung und Regierung. Sie waren auch nicht Staatsmänner wie die großen griechischen Individuen Miltiades, Themistokles, Perikles, Demosthenes, sondern Staatsmänner in einer Zeit, wo es sich um die Rettung, Feststellung, ganze Anordnung und Einrichtung, beinahe um die Gründung von Staatsleben, wenigstens um Gründung gesetzlich fester Zustände handelte.

So erscheinen besonders Thales und Bias für die ionischen Städte. Herodot (I, 169-171) spricht von beiden und sagt von Thales, daß er schon vor der Unterwerfung der Ionier (wie es scheint durch Krösus) ihnen angeraten habe, eine oberste Ratsversammlung (*hen bouleutêrion*) in Teos, dem Mittelpunkt der ionischen Völker, zu konstituieren - also einen Föderativstaat mit Haupt- und Bundesstadt -, wobei sie nichtsdestoweniger besondere Völkerschaften (*dêmoi*)

bleiben sollten. Diesen Rat haben sie jedoch nicht befolgt. Dies hat sie vereinzelt, geschwächt, und davon war die Folge ihre Besiegung. Es ist den Griechen immer schwer geworden, sich ihrer Individualität zu begeben. Ebenso wenig haben die Ionier den Rat des Bias von Priene befolgt, der später (als Harpagos, der Feldherr des Kyros, welcher die Unterwerfung der Ionier vollendete, sie ins Gedränge gebracht hatte) im entscheidenden Zeitpunkt ihnen, als sie in Panionion versammelt waren, den heilsamsten Rat gegeben: sie sollten in einer gemeinschaftlichen Flotte nach Sardinien ziehen, dort *einen* ionischen Staat errichten; so würden sie der Knechtschaft entgehen, glücklich sein und, die größte Insel bewohnend, sich die anderen unterwerfen; wenn sie aber in Ionien blieben, so sehe er keine Hoffnung zu ihrer Freiheit. Diesem Rat gibt auch Herodot seine Zustimmung: »Wenn sie denselben befolgt hätten, so wären sie die glücklichsten der Griechen geworden.« So etwas geschieht nur durch Gewalt, nicht freiwillig.

In ähnlichen Verhältnissen sehen wir auch die anderen Weisen. Solon war Gesetzgeber in Athen und ist dadurch vornehmlich berühmt. Wenige Menschen haben diese hohe Stellung gehabt, den Ruhm eines Gesetzgebers zu erlangen. Mit ihm teilen ihn nur Moses, Lykurg, Zaleukos, Numa usw. Es finden sich unter den germanischen Völkern keine Individuen, die

diesen Ruhm haben, die Gesetzgeber ihrer Völker zu sein. Heutzutage kann es keine Gesetzgeber geben; die gesetzlichen Einrichtungen, rechtlichen Verhältnisse sind in neuerer Zeit immer schon vorhanden. Es ist sehr wenig mehr zu machen; nur weitere Bestimmung des Details, sehr unbedeutende Nebenbestimmungen können noch durch den Gesetzgeber, gesetzgebende Versammlungen gegeben werden. Es handelt sich nur um Sammlung, Redaktion und Ausbildung des Einzelnen. Und doch auch Solon und Lykurg haben nichts getan, als der eine den ionischen Geist wie der andere den dorischen Charakter, die sie vor sich hatten und [die] nur das an sich Vorhandene waren, zum Bewußtsein (in eine andere Form) zu bringen, das Momentane der Zerrüttung zu Ende zu bringen und diesem Übelstande auch durch wirkliche Gesetze abzuhelpfen.

Solon ist dabei kein vollkommener Staatsmann gewesen; dies zeigt sich im Verfolg seiner Geschichte. Eine Verfassung, die dem Peisistratos gestattete, sich sogleich, noch in seiner Gegenwart, zum Tyrannen aufzuwerfen, welche Verfassung so wenig kraftvoll in sich, organisch war, daß sie ihrem Umsturz nicht begegnen konnte - und welcher Macht? -, setzt einen inneren Mangel in ihr voraus. Das kann sonderbar scheinen; einem solchen Angriff muß eine Verfassung Widerstand leisten können. Aber näher, was tat

Peisistratos? Das Verhältnis der sogenannten Tyrannen wird am klarsten durch das Verhältnis des Solon zum Peisistratos. Als ordentliche Verfassungen und Gesetze bei den Griechen notwendig wurden, so sehen wir Gesetzgeber und Regenten von Staaten entstehen, die dem Volke Gesetze auflegten und es nach diesen beherrschten. Das Gesetz als allgemein erscheint dem Individuum als Gewalt, insofern es das Gesetz nicht einsieht, nicht begreift, - so als Gewalt noch jetzt, - so zuerst dem ganzen Volke, bis nachher nur dem Einzelnen. Es ist notwendig, ihm zuerst Gewalt anzutun, bis es zur Einsicht kommt und das Gesetz ihm zu seinem Gesetz wird, aufhört, ein Fremdes zu sein. Die meisten Gesetzgeber und Einrichter der Staaten übernahmen es selbst, dem Volke diese Gewalt anzutun und die Tyrannen desselben zu sein. Welche es nicht selbst übernahmen, in solchen Staaten mußten es andere Individuen übernehmen; die Sache selbst ist notwendig.

So sehen wir Solon - dem seine Freunde rieten, sich der Herrschaft zu bemächtigen, »weil das Volk selbst es gern gesehen hätte, wenn er die Tyrannis übernehme«, - »sie ausschlagen und es zu verhindern suchen, als ihm Peisistratos deswegen verdächtig wurde. Als er nämlich die Absicht des Peisistratos merkte, kam er in die Volksversammlung mit Panzer und Schild«, was damals schon ungewöhnlich war¹¹,

»und gab dem Volke das Vorhaben des Peisistratos an. Er sagte: ›Männer von Athen! ich bin weiser als einige und mutiger als andere; weiser als diejenigen, welche den Betrug des Peisistratos nicht merken, mutiger als die, welche ihn wohl einsehen, aber aus Furcht schweigen.« Als er nichts vermochte, verließ er Athen.« Nach Diogenes Laertios (I, § 53-54) soll Peisistratos sogar einen ehrenvollen Brief, den Diogenes uns erhalten, an Solon in dessen Abwesenheit geschrieben haben, ihn einzuladen, nach Athen zurückzukommen und als freier Bürger in Athen bei ihm zu leben: »Weder habe ich unter den Griechen allein der Tyrannis mich bemächtigt, noch als etwas, das mir nicht gebührte; denn ich bin aus Kodros' Geschlecht. Ich habe also nur das wieder an mich genommen, was die Athener dem Kodros und seinem Geschlechte zu erhalten geschworen, aber entrissen hatten. Sonst tue ich nichts Unrechtes gegen Götter und Menschen; sondern wie du den Atheniensern die Gesetze bestimmt hast, so halte ich darauf (*epitropô*), daß sie im bürgerlichen Leben sich verhalten (*politeuein*)« (sein Sohn Hippias ebenso). »Und diese Verhältnisse erhalten sich besser als in einer Volksregierung. Denn ich erlaube niemand, Unrecht zu tun (*hybrizein*), und ich als Tyrann nehme mir nicht mehr heraus (*pleion ti pheromai*) als das Ansehen und die Ehre und die festgesetzten Gaben« (Einkünfte, *ta rhêta gera*), »wie sie

den früheren Königen dargebracht wurden. Jeder Athener gibt den Zehnten seiner Einnahme nicht mir, sondern für die Kosten der öffentlichen Opfer mahle und sonst für das Gemeinwesen und für den Fall eines Krieges. Ich zürne dir nicht, daß du meinen Anschlag auf decktest. Denn du tatest dies mehr aus Liebe zum Volk als aus Haß gegen mich, und weil du noch nicht wußtest, wie ich die Regierung führen würde. Denn wenn du sie schon gekannt hättest, würdest du sie dir haben gefallen lassen und nicht geflohen sein« usw. Solon in der Antwort sagt, daß er weder auf Peisistratos einen persönlichen Groll habe und ihn den besten aller Tyrannen nennen müsse. Allein zurückzukehren, zieme sich ihm nicht. Da er den Atheniensern die Gleichheit der Rechte zum Wesen ihrer Verfassung gemacht, die Tyrannis selber ausgeschlagen, so würde er durch seine Rückkehr das billigen, was Peisistratos tue.

Die Herrschaft des Peisistratos gewöhnte die Athener an die Gesetze des Solon und machte sie zur Sitte, so daß nach Vollendung dieser Angewöhnung die Oberherrschaft überflüssig wurde und seine Söhne aus Athen vertrieben wurden und jetzt erst die Solonische Verfassung sich für sich erhielt. Solon hat so die Gesetze wohl gemacht, aber ein anderes ist es, diese gesetzlichen Einrichtungen zur Gewohnheit, Sitte, zum Leben eines Volkes zu machen.

Was in Solon und Peisistratos getrennt war, sehen wir bei Periander in Korinth und Pittakos in Mitylene beides vereinigt.

Dies mag genug sein von dem äußeren Leben der Sieben Weisen. Sie sind dann auch berühmt durch die Weisheit ihrer Sprüche, die man aufbewahrt hat; diese erscheinen uns aber zum Teil sehr oberflächlich und abgedroschen. Dies hat seinen Grund darin, weil unserer Reflexion allgemeine Sätze ganz gewöhnlich sind; auch in den Sprüchen Salomonis wird uns vieles oberflächlich und alltäglich vorkommen. Aber ein anderes ist es, dergleichen Allgemeines in der Form der Allgemeinheit zuerst zur Vorstellung zu bringen.

Dem Solon werden viele Distichen zugeschrieben, die wir noch haben; sie sind in dem Charakter, daß sie ganz allgemeine Pflichten gegen die Götter, die Familie, das Vaterland in Gnomen ausdrücken. Diogenes sagt (I, § 58), Solon habe gesagt: »Die Gesetze gleichen den Spinnweben: Kleine werden gefangen, Große zerreißen sie«, die Sprache sei Bild der Handlung usw. Solche Sätze sind nicht Philosophie, sondern allgemeine Reflexionen, Ausdrücke sittlicher Pflichten, Maximen, wesentliche Bestimmungen. Dieser Art sind die Sprüche ihrer Weisheit; manche sind unbedeutend, manche aber erscheinen unbedeutender, als sie sind. So sagt Chilon z.B.: »Verbürge dich, so steht dir Schaden bevor (*engya, para d' ata*).«

Einerseits ist dies eine ganz gemeine Lebens-, Klugheitsregel; aber die Skeptiker haben diesem Satze eine viel höhere, allgemeinere Bedeutung gegeben, die dem Chilon auch zuzutrauen ist. Dieser Sinn ist: »Knüpfe dein Selbst an irgend etwas Bestimmtes, so gerätst du in Unglück.« Die Skeptiker führten diesen Satz für sich an, als läge der Skeptizismus darin; das Prinzip der Skeptiker ist: nichts Endliches, Bestimmtes ist an und für sich, es ist nur ein Schein, ein Wankendes, nicht Aushaltendes. Kleobulos sagt: *metron ariston*, ein anderer: *mêden agan*; dieses hat auch allgemeineren Sinn. Das Maß, das *peras*; des Platon, gegen das *apeiron*, das Bestimmte ist das Beste - das sich selbst Bestimmende gegen das Unbestimmte. Das Maß ist so im Sein die höchste Bestimmung.

Einer der berühmtesten Sprüche ist der von Solon in seiner Unterredung mit Krösus, die Herodot (I, 30-33) nach seiner Weise sehr ausführlich erzählt. Das Resultat davon ist, »daß niemand vor seinem Tode glücklich zu preisen ist«. Aber das Merkwürdige dieser Erzählung ist, daß wir daraus den Standpunkt der (griechischen) Reflexion Solons und seiner Zeit näher erkennen können. Wir sehen, daß die Glückseligkeit vorausgesetzt ist als das wünschenswerte höchste Ziel, als die Bestimmung des Menschen; vor der Kantischen Philosophie ist die Moral so, als Eudämonismus, auf die Bestimmung der

Glückseligkeit gebaut worden. In Solons Rede liegt ein Erheben über das Sinnliche, was angenehm, Genuß für das Gefühl ist. Fragen wir, was Glückseligkeit ist, was für die Reflexion darin liegt, so enthält sie allerdings eine Befriedigung des Individuums - auf welche Weise es auch sei - durch äußere und innere (physische und geistige) Genüsse, wozu die Mittel in der Hand des Menschen sind. Ferner aber liegt darin, daß nicht jeder sinnliche, unmittelbare Genuß zu ergreifen sei; sondern die Glückseligkeit enthält eine Reflexion auf das Ganze des Zustandes. Nicht allein liegt darin das Prinzip des Genusses, des Vergnügens, sondern das Ganze ist das Prinzip; das Einzelne muß zurückgesetzt werden. Eudämonismus enthält die Glückseligkeit als Zustand für das ganze Leben, stellt Totalität des Genusses auf. Diese ist etwas Allgemeines und eine Regel für die einzelnen Genüsse, sich nicht dem Momentanen zu überlassen, sondern die Begierde zu hemmen, allgemeinen Maßstab vor Augen zu haben. Mit der indischen Philosophie verglichen, zeigt sich der Eudämonismus dieser entgegengesetzt. Dort ist die Befreiung der Seele vom Körperlichen Bestimmung des Menschen, daß die Seele einfach bei sich sei, - vollkommene Abstraktion. Bei den Griechen ist hiervon das Gegenteil vorhanden; es ist auch Befriedigung der Seele, aber nicht durch Flucht, Abstraktion, Zurückziehen in sich

selbst, sondern Befriedigung in der Gegenwart - konkrete Befriedigung in Beziehung auf die Umgebung. Die Stufe der Reflexion, die wir in der Glückseligkeit sehen, steht in der Mitte zwischen der bloßen Begierde und dem anderen, was Reche als Reche und Pflicht als Pflicht ist. In der Glückseligkeit ist der Inhalt Genuß, Befriedigung des Subjekts, aber auf allgemeine Weise; der einzelne Genuß ist verschwunden; die Form der Allgemeinheit ist schon darin, aber das Allgemeine tritt auch noch nicht für sich heraus. Dies ist es, was aus der Unterredung des Krösus mit Solon hervorgeht. Der Mensch als denkend geht nicht bloß auf den gegenwärtigen Genuß, sondern auch auf die Mittel für den künftigen. Krösus zeige ihm diese Mittel; aber Solon lehne die Bejahung der Frage des Krösus ab. Denn um jemand glücklich zu preisen, müsse man erst seinen Tod abwarten, da zur Glückseligkeit der Zustand bis ans Ende und selbst das dazu gehöre, daß der Tod auf fromme Weise geschehe, in der höheren Bestimmung liege; weil das Leben des Krösus noch nicht abgelaufen sei, so könne Solon ihn nicht glücklich preisen. Und der Verlauf der Geschichte des Krösus gibt dann den Beweis, daß kein momentaner Zustand den Namen Glückseligkeit verdient. Diese erbauliche Geschichte charakterisiert ganz den Standpunkt der Reflexion damaliger Zeit.

Einteilung

Bei der Betrachtung der griechischen Philosophie haben wir nun näher drei Hauptperioden zu unterscheiden: 1. von Thales bis Aristoteles; 2. die griechische Philosophie in der römischen Welt; 3. die neuplatonische Philosophie.

1. Wir fangen mit dem Gedanken an, aber dem ganz abstrakten, in natürlicher oder sinnlicher Form; wir gehen fort bis zur bestimmten Idee. Diese Periode stellt den Anfang des philosophierenden Gedankens dar bis zu seiner Entwicklung und Ausbildung als Totalität der Wissenschaft in sich selbst. Das ist Aristoteles; das ist Vereinigung der Bisherigen. Solche Vereinigung der Früheren hat schon Platon, aber nicht durchgeführt; er ist die Idee nur überhaupt. Man hat die Neuplatoniker eklektisch genannt; Platon hat ebenso vereinigt. Sie sind aber nicht Eklektiker, sondern hatten bewußte Einsicht in die Notwendigkeit und Wahrheit dieser Philosophien.

2. Es war zur konkreten Idee gekommen; diese Idee tritt jetzt auf als in Gegensätzen sich ausbildend, sich durchführend. Die zweite Periode ist das Auseinandergehen der Wissenschaft in besondere Systeme. Durch das Ganze der Weltvorstellung wird ein einseitiges Prinzip hindurchgeführt; jede Seite ist, als

Extrem gegen die andere, in sich zur Totalität ausgebildet. Das sind die philosophischen Systeme des Stoizismus und Epikureismus; der Skeptizismus macht gegen deren Dogmatismus das Negative aus. Die anderen Philosophien verschwinden.

3. Die dritte Periode ist hierzu das Affirmative, die Rücknahme des Gegensatzes in *eine* Ideal-, Gedankenwelt, göttliche Welt, - die zur Totalität entwickelte Idee, die Subjektivität, das unendliche Fürsichsein fehlt.

Erster Abschnitt. Von Thales bis Aristoteles

In dieser ersten Periode machen wir wieder drei Abteilungen:

1. Die erste reicht von Thales bis Anaxagoras - vom abstrakten Gedanken, der in unmittelbarer Bestimmtheit ist, bis zum Gedanken des sich selbst bestimmenden Gedankens. Hier wird angefangen mit dem Absoluten, mit dem Einfachen; die ersten Bestimmungen zeigen sich sodann darin; es sind Versuche, Weisen der Bestimmung bis zum Anaxagoras. Dieser hat das Wahre bestimmt als den *nous* als den bewegenden Gedanken; der Gedanke ist nicht mehr in einer Bestimmtheit, sondern ist der sich selbst bestimmende.

2. Die zweite Abteilung enthält die Sophisten, Sokrates und die Sokratiker. Hier ist der sich selbst bestimmende Gedanke als gegenwärtig, konkret in mir aufgefaßt. Das ist das Prinzip der Subjektivität, wenn auch nicht der unendlichen Subjektivität, - das Denken zunächst teils als abstraktes Prinzip, teils als zufällige Subjektivität.

3. Die dritte Abteilung ist Platon und Aristoteles - die griechische Wissenschaft, wo der objektive Gedanke die Idee sich zum Ganzen gestaltet. Bei Platon

ist der konkrete, sich in sich selbst bestimmende Gedanke die noch abstrakte Idee, nur in der Form der Allgemeinheit; bei Aristoteles ist die Idee als das Sichselbstbestimmen, in der Bestimmung ihrer Wirksamkeit, Tätigkeit aufgefaßt worden.

Erstes Kapitel.

Von Thales bis Anaxagoras

Indem wir von dieser Epoche nur Überlieferungen und Fragmente besitzen, so können wir hier von den Quellen sprechen.

a) Die erste Quelle ist Platon, der häufig der älteren Philosophen erwähnt. Indem er die früher selbständig auftretenden Philosophien, die nicht soweit auseinanderliegen, sobald ihr Begriff bestimmter gefaßt wird, zu konkreten Momenten *einer* Idee machte, so erscheint Platons Philosophie oft als entwickelteres Vortragen der Lehren älterer Philosophen und zieht sich den Vorwurf des Plagiats zu. Er ließ es sich viel Geld kosten, die Schriften älterer Philosophen herbeizuschaffen, und bei seinem tiefen Studium derselben sind seine Anführungen von Wichtigkeit. Allein indem er in seinen Schriften nie selbst als Lehrer auftritt, sondern immer andere Personen in seinen Dialogen als philosophierend darstellt, so ist in seinen Darstellungen nicht geschieden, was geschichtlich ihnen angehöre und welche Entwicklungen er selbst ihren Gedanken gegeben hat. So im *Parmenides* ist eleatische Philosophie; die weitere Entwicklung dieser Lehre ist ihm eigentümlich.

b) Aristoteles ist die reichhaltigste Quelle. Er hat

die älteren Philosophen ausdrücklich und gründlich studiert und im Beginne seiner Metaphysik vornehmlich (auch sonst vielfach) der Reihe nach von ihnen geschichtlich gesprochen. Er ist so philosophisch wie gelehrt; wir können uns auf ihn verlassen. Für die griechische Philosophie ist nichts Besseres zu tun, als das erste Buch seiner *Metaphysik* vorzunehmen. Wenn auch der gelehrt sein wollende Scharfsinn gegen Aristoteles spricht und behauptet, daß er den Platon nicht richtig aufgefaßt habe, so ist zu entgegenen, daß, da er mit Platon selbst umgegangen ist, bei seinem tiefen gründlichen Geist ihn vielleicht niemand besser kennt.

c) Cicero kann uns auch hier einfallen, obgleich er schon eine trübere Quelle ist, weil er zwar viele Nachrichten enthält; aber da es ihm überhaupt an philosophischem Geiste fehlte so hat er die Philosophie mehr nur geschichtlich zu nehmen verstanden. Er scheint nicht die Quellen selbst studiert zu haben, gesteht selbst, daß er z.B. Heraklit nicht verstanden habe; und weil ihn diese alte und tiefe Philosophie nicht interessierte, gab er sich nicht die Mühe, sich hineinzustudieren. Seine Nachrichten beziehen sich vornehmlich auf die Neueren: Stoiker, Epikureer, neue Akademie, Peripatetiker. Er sah das Alte durch deren Medium und überhaupt durch ein Medium des Rasonierens, nicht des Spekulierens.

d) Sextus Empiricus, ein späterer Skeptiker, wichtig durch seine *Pyrrhoniae Hypotyposes* und *Adversus mathematicos*. Indem er als Skeptiker teils die dogmatischen Philosophien bekämpft, teils andere Philosophen als Zeugnisse für den Skeptizismus anführt (so daß der allergrößte Teil seiner Schriften mit Lehrsätzen anderer Philosophen angefüllt ist), so ist er auf diese Weise die fruchtbarste Quelle für die Geschichte der alten Philosophie geworden. Viele kostbare Fragmente hat er uns erhalten.

e) Diogenes Laertios. Sein Buch (*De clarorum philosophorum vitis*, ed. Meibom. c. notis Menagii Amstel. 1692) ist eine wichtige Kompilation; er führt seine Zeugen häufig ohne viel Kritik an. Philosophischen Geist kann man ihm nicht zuschreiben. Er treibt sich mit äußerlichen schlechten Anekdoten herum. Fürs Leben der Philosophen, hier und da für die Philosophie, ist er wichtig.

f) Simplicius, ein späterer Grieche aus Kilikien unter Justinian, in der Mitte des 6. Jahrhunderts, der gelehrteste und scharfsinnigste der griechischen Kommentatoren des Aristoteles. Mehreres ist von ihm noch ungedruckt; wir verdanken ihm Verdienstliches.

Weiter will ich keine Quellen angeben; man findet sie ohne Mühe in jedem Compendium. In dem Gange der griechischen Philosophie pflegte man sonst der Ordnung zu folgen, wie nach der gemeinen

Vorstellung ein äußerer Zusammenhang sich zeigte, daß ein Philosoph einen anderen zum Lehrer gehabt haben sollte, - ein Zusammenhang, der sich einesteils von Thales, andernteils von Pythagoras aus sollte aufzeigen lassen. Allein dieser Zusammenhang ist zum Teil selbst unvollkommen, teils ist er etwas Äußeres. Die eine Reihe der philosophischen Sekten, wie der Philosophen zusammen, die man zu einem Systeme rechnete - die von Thales ausgeht -, läuft weit herab in der Zeit und im Geiste getrennt von der anderen fort. Allein so isoliert geht keine Reihe (wenn sie auch eine Reihe der Aufeinanderfolge und jenes äußeren Zusammenhangs als Lehrer und Zuhörer gemacht hätten, was sie nicht tun) in Wahrheit fort; sondern der Geist hat eine ganz andere Ordnung. Jene Reihen greifen sowohl dem Geiste nach als dem bestimmten Inhalt nach ineinander ein.

Zuerst begegnet uns Thales im ionischen Volke, zu dem die Athener gehörten oder von denen die kleinasiatischen Ionier überhaupt ihren Ursprung herhatten. Der ionische Stamm erscheint früher im Peloponnes, scheint daraus verdrängt; es ist aber unbekannt, welche Völkerschaften zu ihm gehörten, da die anderen Ionier und selbst die Athenienser diesen Namen ablegten. Nach Thukydides (I, 2) stammten die ionischen Kolonien in Kleinasien überhaupt meist aus Athen her. Die größte Regsamkeit des griechischen

Lebens sehen wir an den Küsten von Kleinasien und auf den griechischen Inseln und dann gegen Westen im griechischen Italien (Großgriechenland); wir sehen unter diesen Völkern durch innere politische Tätigkeit und Verkehr mit fremden Völkern eine Verwicklung und Mannigfaltigkeit ihrer Verhältnisse entstehen, worin sich die Beschränktheit abreibt und das Allgemeine sich über sie erhebt. Diese zwei Punkte, Ionien und Großgriechenland, sind die beiden Lokalitäten, wo diese erste Periode der Geschichte der Philosophie spielt, bis sie am Ende derselben im eigentlichen Griechenland sich aufpflanzt und heimisch wird. Jene Punkte waren Sitz des früheren Handels und Bildung; das eigentliche Griechenland ist in dieser Rücksicht später.

Es ist so zu bemerken, daß es zwei Seiten sind, der Osten und der Westen, in welche sich diese Philosophien unterscheiden; die eine Partie sind Kleinasiaten, die anderen Okzidentalern, griechische Italiern. Geographisch teilt sich die Philosophie in die ionische und italische Philosophie; der Charakter (Inhalt) der Philosophien teilt den Charakter des geographischen Unterschiedes. Auf der Seite von Kleinasien, zum Teil auch auf den Inseln, ist zu Hause: Thales, Anaximander, Anaximenes, Heraklit, Leukipp, Demokrit, Anaxagoras, Diogenes aus Kreta. Andererseits sind Italiern: Pythagoras aus Samos, der aber in Italien lebte,

Xenophanes, Parmenides, Zenon, Empedokles; von den Sophisten lebten ebenso mehrere in Italien. Erst Anaxagoras kommt nach Athen; und so nimmt aus beiden Extremen die Wissenschaft in der Mitte sich zusammen und macht Athen zum Hauptsitz. Dies ist der geographische Unterschied; der zweite ist in der Darstellung des Gedankens. Bei den Orientalen ist eine sinnliche, materielle Seite vorherrschend; im Abendlande ist der Gedanke überwiegend, er wird in der Gedankenform zum Prinzip gemacht. Jene Philosophen haben, nach dem Morgenlande gekehrt, das Absolute in einer Naturbestimmung erkannt; die reale Bestimmung des Absoluten fällt dahin. Nach Italien fällt die ideale Bestimmung des Absoluten. Man kann mit diesen Bestimmungen hier auskommen. Empedokles, den wir in Sizilien haben, ist mehr Naturphilosoph; Gorgias, der Sophist aus Sizilien, hat die ideale Seite der Philosophie.

Näher haben wir hier zu betrachten: A. die Ionier: Thales, Anaximander, Anaximenes; B. Pythagoras und seine Schüler; C. die Eleaten: Xenophanes, Parmenides usw.; D. Heraklit; E. Empedokles, Leukipp und Demokrit; F. Anaxagoras.

Auch in dieser Philosophie ist der Fortgang zu finden und aufzuzeigen. Die ersten ganz abstrakten Bestimmungen sind bei Thales und den anderen Ioniern; sie haben das Allgemeine in Form einer

Naturbestimmung gefaßt: Wasser, Luft. Der Fortgang muß dann sein, daß diese bloß unmittelbare Naturbestimmung verlassen wird. Dieses treffen wir bei den Pythagoreern; sie sagen: die Zahl ist die Substanz, das Wesen der Dinge. Die Zahl ist nicht sinnlich, auch nicht der reine Gedanke: ein unsinnliches Sinnliches. Das Eins ist die Form der Bestimmung, aber es geht schon auseinander in 1, 2, 3 usw.; die Bestimmung dessen, was an und für sich ist, geht so dem Konkreten zu. Bei den Eleaten geschieht nun die gewaltsame, reine Losreißung des Gedankens von der sinnlichen Form und der Form der Zahl, - das Hervortreten des reinen Gedankens. Und von ihnen tut sich die dialektische Bewegung des Denkens auf, die das Bestimmte negiert, um zu zeigen, daß nicht das Viele wahrhaft sei, sondern nur das Eine. Heraklit spricht das Absolute als diesen Prozeß selbst aus, was bei den Eleaten dieser subjektive Prozeß ist. Er ist zum objektiven Bewußtsein gekommen; das Absolute ist hier, was bewegt, was verändert. Empedokles, Leukipp und Demokrit gehen dagegen vielmehr wieder in das andere Extrem, zum einfachen, materiellen, ruhenden Prinzip über - so daß die Bewegung, der Prozeß davon unterschieden sei -, zu Substraten des Prozesses. Bei Anaxagoras ist es dann der bewegende, sich selbst bestimmende Gedanke selbst, der als das Wesen erkannt wird; dies ist ein großer Fortschritt.

A. Philosophie der Ionier

Hierher fällt die ältere ionische Philosophie. Wir wollen dies so kurz als möglich behandeln, und dies ist um so leichter, als die Gedanken sehr abstrakt, sehr dürftig sind. Andere als Thales, Anaximander, Anaximenes kommen nur literarisch in Betracht. Wir haben nichts als ein halbes Dutzend Stellen von der ganzen altionischen Philosophie; und das ist denn ein leichtes Studium. Zwar tut sich die Gelehrsamkeit am meisten auf die Alten zugute; aber wovon man am wenigsten weiß, darüber kann man am gelehrtesten sein.

1. Thales

Mit Thales beginnen wir eigentlich erst die Geschichte der Philosophie. Das *Leben* des Thales fällt in die Zeit, wo die ionischen Städte durch Krösus unterjocht worden - durch dessen Sturz (Ol. 58, 1; 548 v. Chr.) Anschein von Befreiung vorhanden war -, die meisten aber von den Persern bezwungen worden sind. Und diese Katastrophe überlebte Thales noch um einige Jahre. Er ist ein Milesier; seine Familie wird angegeben als die phönizische der Theliden.

Seine Geburt wird nach den genauesten Bestimmungen ins erste Jahr der 35 Olympiade (640 v. Chr.) gesetzt, nach Meiners ein paar Olympiaden später (38. Ol., 629 v. Chr.).

Er hat als Staatsmann teils bei Krösus gelebt, teils in Milet. Herodot führt ihn mehrere Male an. Er erzählt (I, 75), daß nach den Erzählungen der Griechen, als Krösus gegen Kyros zu Felde zog und über den Fluß Halys zu setzen in Verlegenheit war, Thales, der sich bei dem Heere befand, diesen Fluß durch einen Graben, den er in Form eines halben Monds hinter dem Lager herumführte, abgeleitet habe, so daß jetzt der Fluß zu durchwaten war. Ferner wird noch im Verhältnis zu seinem Vaterlande von ihm erzählt, daß er die Milesier abgehalten, sich mit Krösus zu verbinden, als er gegen Kyros zog. Als daher nach der Niederlage des Krösus die übrigen ionischen Staaten von den Persern unterworfen wurden, blieben die Milesier allein unbeunruhigt. Sonst aber wird von ihm erzählt, daß er sich früh den Staatsgeschäften entzogen und nur mit der Wissenschaft beschäftigt habe.

Es werden von ihm Reisen nach Phönizien erzählt, die aber auf einer schwachen Sage beruhen. Aber daß er im Alter in Ägypten gewesen, scheint unbezweifelt. Dort soll er vorzüglich Geometrie erlernt haben; allein, viel scheint es nicht gewesen zu sein nach der Anekdote, die Diogenes (I, § 27) einem gewissen

Hieronymos nacherzählt: daß Thales nämlich die Ägypter gelehrt habe, aus dem Schatten die Höhe ihrer Pyramiden zu messen, nach dem Verhältnis der Höhe eines Mannes und seines Schattens. Die Data der Proportion sind: wie sich der Schatten des Mannes zur Höhe des Mannes, so verhält sich der Schatten der Pyramide zur Höhe der Pyramide. Wenn den Ägyptern dies etwas Neues gewesen ist, so sind sie in der theoretischen Geometrie sehr weit zurück gewesen. Sonst erzählt Herodot (I, 74), daß er eine Sonnenfinsternis vorhergesagt habe, die gerade an einem Schlachttage zwischen den Medern und Lydern viefiel. Noch andere einzelne Daten und Anekdoten von seinen astronomischen Kenntnissen und Beschäftigungen werden angeführt: Er sei, nach den Sternen hinaufsehend und sie beobachtend, in einen Graben gefallen, und das Volk habe ihn darüber verspottet, wie er die himmlischen Dinge erkennen könnte, da er nicht einmal sähe, was vor den Füßen läge. - Das Volk lacht über dergleichen, hat den Vorteil, daß die Philosophen ihm dies nicht heimgeben können. Sie begreifen nicht, daß die Philosophen über sie lachen, die freilich nicht in die Grube fallen können, weil sie ein für allemal darin liegen, - weil sie nicht nach dem Höheren schauen. Auch zeigte er, daß ein Weiser, wenn er wolle, sich wohl Reichtümer erwerben könne. Wichtiger ist, daß er das Jahr, als Sonnenjahr, auf

365 Tage bestimmte. Die Anekdote von dem goldenen Dreifuß (dem Weisesten zu geben) wird von Diogenes (I, § 27-33) mit vieler Wichtigkeit erzählt, indem er alle Varianten darüber gesammelt: er sei dem Thales (oder Bias) übergeben worden, dieser habe ihn einem anderen gegeben; er habe so einen Kreis durchlaufen, bis er wieder zu ihm kam; er (oder auch Solon) habe geurteilt, daß Apoll der Weiseste sei, und ihn nach Didyme (oder Delphi) geschickt. Thales starb übrigens 78 oder 90 Jahre alt in der 58. Olympiade, nach Tennemann (Bd. I, S. 414) Olympiade 59, 2 (543 v. Chr.), als Pythagoras nach Kroton kam, - wie erzählt wird bei einem Kampfspiel, von Hitze und Durst überwältigt.

Was nun seine *Philosophie* betrifft, so gilt er also nach der Übereinstimmung aller als der erste Naturphilosoph. Aber es ist wenig, was wir davon wissen; und doch scheinen wir das meiste davon zu wissen. Denn die weitere philosophische Entwicklung und Bewußtsein über seine Sätze, die sie allein haben konnten, sehen wir bei den Späteren hervortreten und ihm zugeschrieben. Wenn auch eine Menge anderer seiner Gedanken verlorengegangen, so sind dies keine eigentlich philosophisch spekulativen gewesen. So wird uns zum Beispiel erzählt von Herodot, daß er die Anschwellung des Nils den ihm entgegenwehenden etesischen Winden zugeschrieben, welche das Wasser

zurücktreiben. Solche Gedanken sind nicht philosophisch. Wir wissen aus der Philosophie, welchen weiteren philosophischen Fortgangs seine spekulative Idee fähig wäre; aber, wie gesagt, dieser ist nicht vorhanden gewesen. Die weiteren philosophischen Entwicklungen machen besondere Epoche bei den folgenden Philosophen, welche gerade durch diese Bestimmtheit sich auszeichnen; und es kann uns daher eigentlich nichts verlorengegangen sein. Seine Philosophie zeigt sich nicht als ein ausgebildetes System, und zwar nicht aus Mangel an Nachrichten, sondern weil die erste Philosophie noch kein System sein konnte.

Wir haben keine Schriften von Thales und wissen nicht, ob er deren überhaupt aufgesetzt. Diogenes Laertios (I, § 23, 34-35) spricht von Poemen (200 Verse) über Astronomie, einzelnen Denkprüchen, z.B.: »Nicht die vielen Worte beweisen verständige Meinung.«

Über diese älteren Philosophen haben wir den Aristoteles zu hören, der von ihnen meist gemeinschaftlich spricht. In der Hauptstelle heißt es: »Von den ersten Philosophen haben die meisten die Prinzipien aller Dinge allein in etwas gesetzt, das die Weise der Materie hat (*en hylês eidei*)«; (Aristoteles zählt vier erste Ursachen auf: 1. Wesen und Form, z. Materie und Substrat, 3. Ursache der Bewegung, 4. Zweck).

»Denn woraus alles Seiende ist und woraus es als aus dem Ersten entsteht und worein als in das Letzte es zugrunde geht (*eis ho phtheiretai*), das als die Substanz (*ousia*) immer dasselbe bleibt und nur in seinen Bestimmungen (*pathesi*) sich ändert, dies sei das Element (*stoicheion*) und dies das Prinzip (*archê*) alles Seienden.« Es ist das absolute Prius. »Deswegen halten sie dafür, daß kein Ding werde (*oute gignesthai ouden*) noch vergehe, weil dieselbe Natur sich immer erhält.« Zum Beispiel: »Wie wir auch sagen, daß Sokrates absolut weder werde, wenn er schön oder musisch wird, noch vergehe, wenn er diese Eigenschaften verliert, weil das Subjekt (*to hypokeimenon*) Sokrates dasselbe bleibt; und so von dem übrigen allem. Denn es müsse *eine* Natur oder mehr als eine sein, woraus alles andere wird, indem sie sich erhält« (besteht, *ex hôn gignetai talla sôzomenês ekeinês*); das heißt, daß deren Veränderung keine Wahrheit hat. »Die Anzahl und die Bestimmtheit (*eidos*) eines solchen Prinzips geben nicht alle auf dieselbe Weise an. Thales, der Anführer solcher Philosophie« (welche ein Materielles als Prinzip und Substanz von allem Vorhandenen erkennt), »sagt, es sei das Wasser. Daher er auch behauptete (*apephênato*), die Erde sei auf dem Wasser (*eph' hydatos*)«, das Wasser also das *hypokeimenon* der Grund. Es scheint, nach Senecas Erklärung, ihm nicht sowohl das Innere der Erde als vielmehr die

Umschließung das allgemeine Wesen gewesen zu sein.

Diese Prinzipien näher, ihrer Bestimmtheit nach zu betrachten, hat kein Interesse; das einzige Interesse ist, zu fragen: inwiefern ist dies Philosophie überhaupt, zu sagen, das Prinzip sei das Wasser. Dies sieht bei uns nicht philosophisch aus, sondern physikalisch; das Materielle hat aber philosophische Bedeutung. Zunächst könnten wir Aufschluß davon erwarten, wie solche Prinzipien ausgeführt seien, bewiesen sei, daß das Wasser die Substanz von allem sei, - auf welche Weise die besonderen Gestalten deduziert werden aus diesem Prinzip. In dieser Rücksicht ist jedoch zu bemerken, daß besonders von Thales uns nichts weiter als sein Prinzip, das Wasser sei das Prinzip, der Gott von allem, bekannt ist; ebenso wenig wissen wir von Anaximander, Anaximenes und Diogenes etwas weiter als ihre Prinzipien.

Aristoteles führt als Vermutung (*isôs*) an, wie Thales gerade auf das Wasser gekommen: »*Vielleicht* hat den Thales dies auf diese Gedanken gebracht, weil er sah, daß alle Nahrung feucht sei und das Warme selbst aus diesem Feuchten werde und das Lebendige dadurch lebe. Das aber, woraus etwas wird, *ist* das Prinzip von allem. Deswegen faßte er diese Gedanken, und auch deswegen, weil alle Samen eine feuchte Natur haben, das Wasser aber das Prinzip des

Feuchten ist.« »Es sind auch einige«, fährt Aristoteles fort, »die dafür halten, daß auch die ganz Alten, die viel vor der jetzigen Generation und zuerst theologisierten, so die Natur genommen haben. Sie machten den Okeanos und die Tethys zu Erzeugern alles Entstehenden (*tês geneseôs pateras*) und zum Eide der Götter das Wasser, das von den Dichtern Styx genannt wird (*kai ton horkon tôn theôn hydôr, tèn kaloumenên hyp' autôn Styga tôn poiêtôn*). Denn das Älteste ist das Geehrteste, der Eid aber ist das Geehrteste.« Man schwört beim absolut Festen.

a) *Das Wesen als formloses*. Dies ist die Hauptstelle über Thales' Prinzip. Es ist wesentlich zu bemerken, daß die von Aristoteles mit einem Vielleicht angeführten Umstände, die den Thales darauf gebracht hätten, das Wasser zum absoluten Wesen aller Dinge zu machen, nicht als Gründe, die dem Thales angehören, angeführt werden, ferner nicht sowohl als Gründe; sondern Aristoteles tut mehr, was wir »in der Wirklichkeit nachweisen« (daß sie dem Gedanken entspricht) nennen - oder: »das Allgemeine des Wassers, an der Wirklichkeit«. Die Späteren, z.B. Pseudoplutarch, haben es als Gründe des Thales genommen und positiv, nicht vielleicht. Tiedemann bemerkt sehr gut, daß Plutarch das Vielleicht weggelassen. So sagt Plutarch: »Daß alles aus dem Wasser entstehe und sich darein auflöse, vermutet (*stochazetai*)

Thales, α) weil, wie der Samen alles Lebendigen als dessen Prinzip feucht sei, so wohl (*eikos*) auch alles andere sein Prinzip aus dem Feuchten habe; β) weil alle Pflanzen aus dem Wasser ihre Nahrung ziehen und dadurch Frucht tragen, wenn sie aber dessen ermangeln, verdorren; γ) weil selbst das Feuer der Sonne und der Sterne und die Welt selbst durch die Ausdünstungen des Wassers ernährt werden.« Aristoteles ist mit dem oberflächlichen Aufzeigen des Feuchten, daß es überall wenigstens vorkommt, zufrieden. Indem Plutarch es bestimmter als Gründe anführt, daß das Wasser das einfache Wesen der Dinge [sei], so ist zu sehen, ob die Dinge, insofern sie als einfaches Wesen sind, Wasser sind. α) Die Tiere; das Tier als einfaches Wirkliches oder als Wesen seiner Wirklichkeit, unentwickelte Wirklichkeit, ist der Same des Tiers, - der allerdings feuchter Natur. β) Bei den Pflanzen ist ihre Nahrung erwähnt; Wasser kann dafür angesehen werden. Aber die Nahrung ist eben das Sein eines Dinges, als formlose Substanz, die von der Individualität erst individualisiert wird, oder das Ding also Form erhält; - hier objektive Formlosigkeit, wie das Tier als subjektive Formlosigkeit. γ) Sonne, Mond und die ganze Welt durch Ausdünstungen, gleichsam wie die Nahrung der Pflanze, werden zu lassen, liegt freilich der Vorstellung der Alten näher, die die Sonne und den Mond noch nicht

zu dieser Selbständigkeit und Existenz gelangen ließen wie wir.

Das gegenständliche Wesen, die Wirklichkeit ist in den sich in sich reflektierenden Begriff zu erheben, selbst als Begriff zu setzen (wie der sinnlichen Gewißheit jedes Ding in seiner Einzelheit gilt). Hierzu ist der Anfang darin, daß die Welt als Wasser gesetzt wird, - ein einfaches Allgemeines, das Flüssige überhaupt. In den sogenannten Gründen hat es die Form des seienden Allgemeinen. Wir geben diese allgemeine Wirksamkeit des Wassers zu und nennen es deswegen auch ein Element; aber wie wir es so als Allgemeines der Wirksamkeit finden, so finden wir es ebenso als dies Wirkliche auch nicht allenthalben, sondern auch noch andere Elemente. Das Wasser hat nicht sinnliche Allgemeinheit, - eben eine spekulative. Aber daß sie spekulative Allgemeinheit sei, muß sie Begriff sein, das Sinnliche aufgehoben werden. Die Flüssigkeit ist ihrem Begriffe nach Leben, - das spekulative Wasser, als selbst nach Geistesweise gesetzt, nicht wie die sinnliche Wirklichkeit sich darbietet. Es tritt der Streit zwischen sinnlicher Allgemeinheit und Allgemeinheit des Begriffs ein. Es soll das Wesen der Natur bestimmt, d.h. die Natur als einfaches Wesen des Gedankens ausgedrückt werden. Das einfache Wesen ist eben das Formlose, dies Wasser der Widerspruch des Begriffs des Allgemeinen

(Formlosen) und seines Seins. Denn wie es ist, tritt es in die Bestimmtheit, Form; es schwebt uns das letztere vor. Wasser ist bestimmt gegen Erde, Luft, Feuer, - gegen andere; aber gegen diese ist es die Bestimmtheit des Formlosen, Einfachen, - Erde Punktualität, Luft das Element aller Veränderung, Feuer das schlechthin sich in sich Verändernde. Als Begriff aber verschwindet es aus der Anschauung, ist nicht mehr Ding; wie bei Sauerstoff, Wasserstoff man darauf besteht, daß immer noch dies Ding vorhanden ist, - die unvertilgbare Dingheit des Vorstellens oder materielles Prinzip. Der Gegenstand ist α) für uns entzweit; β) an ihm selbst. In der Form hört das Ding auf zu sein, was es als sinnliches Ding ist; und in dieser Form, wenn sie nicht, wie hier, oberflächlich ist, ist es Allgemeines des Begriffs. Die Naturphilosophie muß diese sinnliche Weise aufgeben. Wir sind gewohnt, daß Materie kein sinnliches Ding: sie *ist*, hat gegenständliche Existenz, aber als Begriff; elektrische, magnetische Materie ist formlos, im Gegensatz zur sinnlichen.

Die alte Tradition, aus Wasser sei alles erzeugt und der Eid sei das Wasser, - dieser Satz erhält spekulative Bedeutung. Das Beste ist als Bestätigung. Es ist bekannte Vorstellung, daß die Götter beim Styx schwuren. Der Eid ist, die Vergewisserung, absolute Gewißheit meiner selbst als Gegenstand aussprechen.

Wenn etwas nicht bewiesen werden kann, d.h. die objektive Weise fehlt, wenn meine Gewißheit keine gegenständliche Wahrheit ist, so hilft es noch nichts. Bei der Bezahlung ist deren Gewißheit die Quittung, Zeugen; die Handlung ist als Gegenstand, - Tat, die viele gesehen. Ist sie aber nicht als Gegenstand, sondern nur als Gewißheit, so muß der Eid aussprechen, daß meine Gewißheit absolute Wahrheit ist. Das Wesen des Gedankens in gegenständlicher Weise, das innerste Sein, die Wahrheit, Realität ist das Wasser. Das Bewußtsein hat an dem Gegenstande seine Wahrheit; dieser Gegenstand, die Wahrheit, ist das unterirdische Wasser; ich spreche gleichsam diese reine Gewißheit meiner selbst als Gegenstand aus, - Gott, das reine Denken, als Gegenstand.

Der einfache Satz des Thales ist α) darum Philosophie, weil darin nicht das sinnliche Wasser in seiner Besonderheit gegen andere natürliche Elemente und Dinge genommen ist, sondern als Gedanke, in welchem alle wirklichen Dinge aufgelöst und enthalten sind, es also als das allgemeine Wesen gefaßt ist; und β) Naturphilosophie, weil dies Allgemeine als Reales bestimmt ist, also das Absolute als Einheit des Gedankens und Seins.

Daß das Wasser das Prinzip sei, ist die ganze Philosophie des Thales. Inwiefern ist dies wichtig, spekulativ? Wir müssen vergessen können, daß wir an

eine reiche, konkrete Gedankenwelt gewöhnt sind. Das Kind hört bei uns: »Es ist ein Gott, im Himmel, unsichtbar.« Solche Bestimmungen sind hier noch nicht vorhanden; die Gedankenwelt soll erst erbaut werden, keine reine Einheit ist vorhanden. Der Mensch hat die Natur vor sich: Wasser, Luft, Sterne, Himmelsgewölbe; darauf ist der Horizont seines Vorstellens beschränkt. Die Phantasie hat zwar Götter; ihr Inhalt ist aber auch natürlich: Sonne, Erde, Meer. Das Weitere (wie die Vorstellungen Homers) ist etwas, womit der Gedanke sich durchaus nicht befriedigen konnte. In dieser Bewußtlosigkeit einer intellektuellen Welt muß man allerdings sagen, daß eine große Kühnheit des Geistes dazu gehört, diese Fülle des Daseins der natürlichen Welt nicht gelten zu lassen, sondern auf eine einfache Substanz zu reduzieren, die als solche beharrt. Dieses Beharrende, das nicht entsteht und untergeht (auch die Götter haben Theogonie, sind tätig, mannigfaltig, veränderlich), auszusprechen, ist kühn; dies Wesen, sagt Thales, sei das Wasser. Dieses bietet sich leicht als das Eine dar wegen seiner Neutralität; es hat stärkere Materialität zugleich als die Luft.

Der Thaletische Satz, daß das Wasser das Absolute oder, wie die Alten sagten, das Prinzip sei, ist philosophisch; die Philosophie beginnt damit, weil es damit zum Bewußtsein kommt, daß Eins das Wesen,

das Wahrhafte, das allein Anundfürsichseiende ist. Es tritt hier eine Abscheidung ein von dem, was in unserer sinnlichen Wahrnehmung ist; von diesem unmittelbar Seienden, - ein Zurücktreten davon. Die Griechen hatten die Sonne, Berge, Flüsse usw. als selbständige Mächte betrachtet, als Götter verehrt, zu Tätigen, Bewegten, Bewußten, Wollenden durch die Phantasie erhoben. Dies macht uns die Vorstellung von bloßer Phantasiebildung, - unendliche, allgemeine Belebung, Gestaltung, ohne einfache Einheit. Mit jenem Satze nun ist diese wilde, unendlich bunte Homerische Phantasie beruhigt, dies Auseinanderfallen einer unendlichen Menge von Prinzipien, all diese Vorstellung, daß ein besonderer Gegenstand ein für sich bestehendes Wahrhaftes, eine für sich seiende, selbständige Macht und über andere ist, aufgehoben; und damit ist gesetzt, daß nur ein Allgemeines ist, das allgemeine Anundfürsichseiende, die einfache, phantasielose Anschauung, das Denken, daß nur Eines [sei]. Dies Allgemeine steht sogleich im Verhältnis zum Besonderen, zu der Erscheinung, zur Existenz der Welt.

Das erste Verhältnis, was in dem Gesagten liegt, ist, daß die besondere Existenz keine Selbständigkeit hat, nichts an und für sich Wahrhaftes ist, nur ein Akzidentelles, eine Modifikation. Aber das affirmative Verhältnis ist, daß aus dem Einen alles andere

hervorgehe, daß das Eine dabei die Substanz von allem anderen bleibe, es nur eine zufällige, äußere Bestimmung sei, wodurch die besondere Existenz wird; ebenso, daß alle besondere Existenz vergänglich ist, d.h. die Form des Besonderen verliert und wieder zum Allgemeinen, zu Wasser wird. Dies ist das Philosophische, daß das Eine das Wahrhafte sei. Jene Scheidung des Absoluten von dem Endlichen ist also vorgenommen; aber sie ist nicht so zu nehmen, daß das Eine drüben steht und hier die endliche Welt, - wie sich dies oft in der gemeinen Vorstellung von Gott findet, wo denn der Welt eine Festigkeit zugeschrieben wird, wo man sich oft zweierlei Wirklichkeiten vorstellt, eine sinnliche und eine übersinnliche Welt von gleicher Würde. Die philosophische Ansicht ist, daß das Eine nur das wahrhaft Wirkliche ist; und wirklich muß hier in seiner hohen Bedeutung genommen werden, - im gemeinen Leben nennen wir alles wirklich.

Das zweite ist, daß das Prinzip bei den alten Philosophen eine bestimmte, zunächst physikalische Form hat. Man sieht wohl, daß das Wasser ein Element, ein Moment in allem überhaupt ist, eine physikalisch allgemeine Macht; aber ein anderes ist, daß das Wasser ebenso eine besondere Existenz ist wie alles andere Natürliche. Wir haben dies Bewußtsein - das Bedürfnis der Einheit treibt dazu -, für die besonderen

Dinge ein Allgemeines anzuerkennen; aber das Wasser ist ebenso ein besonderes Ding. Dies ist der Mangel; das, was wahrhaftes Prinzip sein soll, muß nicht eine einseitige, besondere Form haben, sondern der Unterschied muß selbst allgemeiner Natur sein. Die Form muß Totalität der Form sein; dies ist die Tätigkeit und das höhere Selbstbewußtsein des geistigen Prinzips, daß die Form sich heraufgearbeitet hat, die absolute Form zu sein, - das Prinzip des Geistigen. Dies ist das Tiefste und so das Spätteste. Jene Prinzipien sind besondere Gestalten, und dies ist sogleich das Mangelhafte. Der Übergang vom Allgemeinen zum Besonderen ist sogleich ein wesentlicher Punkt, und er tritt in die Bestimmung der Tätigkeit; hierzu ist dann das Bedürfnis vorhanden.

b) Haben wir dies Indifferente nun an der Spitze, so ist die nächste Frage die nach der Bestimmung dieses Ersten. Daß das Absolute ein Sich-selbst-Bestimmendes ist, ist schon konkreter; das nächste ist, nur nach der Bestimmung überhaupt zu sehen.

Dem Thaletischen Wasser fehlt die *Form*. Wie ist diese an ihm gesetzt? Es wird angeführt (und Aristoteles sagt es, aber nicht geradezu von Thales) die Art, wie die besonderen Gestalten aus dem Wasser entstanden seien: jener Übergang sei durch *Verdickung und Verdünnung* (*pyknotêti kai manotêti*)¹² besser:

Dickheit und Dünnhheit, größere oder geringere Intensität. Bestimmter wird dies so angegeben, daß verdünntes Wasser Luft, verdünnte Luft feuriger Äther, verdicktes Wasser Schlamm, dann Erde wird. Dies verdünnte Wasser oder die Luft ist Ausdünstung des ersten Wassers, Äther Ausdünstung der Luft, Erde, Schlamm Bodensatz des Wassers. Das erste ist die einfache Entzweiung, die Form nach den Seiten ihres Gegensatzes; im Begriffe sind diese Seiten allgemein. Das zweite ist die sinnliche Veränderung, nicht der Begriff; die Entzweiung tritt in die Erscheinung fürs Bewußtsein.

Zuerst ist in dieser Naturphilosophie α) überhaupt quantitativer Unterschied. Der Unterschied dem Begriffe nach hat keine physikalische Bedeutung (Nachweisen in der Wirklichkeit); die innere Seele macht immer etwas anderes Sinnliches daraus; deswegen muß auch nicht sinnliche Bedeutung den Stoffen, d.h. Bestimmtheiten zugeschrieben werden. Die Unterschiede sind eben als allgemeine des Begriffs aufzufassen. Daß wir die sinnliche Dieseligkeit verdicken und verdünnen sollen, - so experimentierten die Neueren; Lavoisier machte eine Menge Versuche, ob aus Wasser Erde entstehe. Sauerstoff und Stickstoff ist Luft, aber Wasserstoff ebenso, wir finden ihn nicht darin; es ist absoluter Wechsel der Form, Bestimmtheit, - anderes sinnliches Ding; die sinnliche

Dieselbigkeit wird gesucht. Das Prinzip ist auch nicht als sinnliches Ding auszusagen; sage ich: das Wesen ist Sauerstoff, so ist die Forderung, daß ich ihn zeige. β) Das Wesentliche der Form ist der quantitative Unterschied desselben Wesens. Dasselbe ist in der neueren Naturphilosophie. Allein dies ist nicht der Unterschied an ihm selbst, der absolute Unterschied, Unterschied am Wesen, sondern unwesentlich ausgesprochen, als durch ein Anderes gesetzt. Wenn etwas als gleichgültig, als seiend gesetzt wird, so ist sein Unterschied von einem Anderen; dies drückt quantitativer, nicht innerer Unterschied des Begriffs aus.

Verdickung und Verdünnung des Wassers sind die einzige Formbestimmung, die seinen Unterschied ausmacht. Verdickung und Verdünnung sind äußerliche Ausdrücke des absoluten Unterschieds; es ist nicht der Mühe wert, sich dabei aufzuhalten. Dies hat weiter kein Interesse, ist ganz unbestimmt, hat nichts hinter sich; dieser Unterschied ist unbedeutend.

c) So die Form an ihren beiden Seiten ausgesprochen, ist sie nicht an und für sich selbst. Nicht muß das Prinzip als Wesen, sondern *als Form, absoluter Begriff*, Unendliches, Bildendes, die Einheit sein; wie Gegenwart einfache Einheit der Vergangenheit und Zukunft oder das Denken einfache Form. Was hierüber bei Aristoteles vorkommt, ist dies, daß er sagt: »Thales scheint nach dem, was sie von ihm erzählen,

die Seele für etwas Bewegendes zu halten, indem er von dem Steine (Magneten) sagt, daß er eine Seele habe, weil er das Eisen bewegt.« Diogenes Laertios (I, § 24) fügt den Bernstein hinzu.¹³ Dies wird fürs erste so verkehrt, daß er sagt, Thales habe auch dem Leblosen eine Seele zugeschrieben, - es sei so ein Ding in ihm, als wir Seele nennen. Davon ist aber nicht die Rede, sondern wie er die absolute Form gedacht, ob er die Idee ausgesprochen gehabt, daß das absolute Wesen Einheit des einfachen Wesens und der Form ist, - ob er allgemein die Seele [ausgesprochen]. Diogenes (I, § 27) führt zwar ferner von Thales an, die Welt sei beseelt und voll Dämonen, und Plutarch, er habe Gott die Intelligenz der Welt (*noun tou kosmou theon*) genannt. Diesen Ausdruck schreiben aber alle Alten einstimmig (Aristoteles ausdrücklich) erst dem Anaxagoras zu; er sagt zuerst, das Prinzip der Dinge sei der *nous*. Diese ferneren wie auch späteren Angaben berechtigen nicht, dafürzuhalten, daß Thales die Form im Absoluten auf eine bestimmtere Weise gefaßt; im Gegenteil widerspricht dem die übrige Geschichte der philosophischen Entwicklung.

Wir sehen, daß wohl die Form an dem Wesen gesetzt zu sein scheint, aber diese Einheit nicht weiter entwickelt. Es ist besser, der Magnet habe eine Seele, als er habe die Kraft anzuziehen; Kraft ist eine Art von Eigenschaft, die von der Materie trennbar, als ein

Prädikat vorgestellt wird, - Seele hingegen dies Bewegen seiner, mit der Natur der Materie dasselbe. Solche Vorstellung, Einfall des Thales, steht einzeln da, hat weiter keine nähere Beziehung auf seinen absoluten Gedanken; dies will nichts weiter sagen, es bestimmt nichts Allgemeines.

In diesen einfachen Momenten ist in der Tat die Philosophie des Thales beschlossen: α) die Natur in ein einfaches Wesen zusammengefaßt, diese Abstraktion gemacht, β) den Begriff des Grundes aufgestellt zu haben, dort als sinnliches Einfaches, hier als Einfaches des Denkens, Prinzip, - den Begriff als unendlichen Begriff, nichts Bestimmteres. Das Wesen des Gedankens ist reales Wesen, bestimmt als Wasser; der Gedanke, Begriff am Wasser, ist nur Unterschied der Quantität, - der Begriff nicht am Gegenstande.

Das ist die beschränkte bestimmte Bedeutung dieses Prinzips des Thales. Es hilft zur Bestimmung der Form bei Thales nun weiter nichts, wenn wir bei Cicero¹⁴ die Stelle finden: »Thales Milesius... aquam dixit esse initium rerum, *Deum* autem eam mentem, quae ex aqua cuncta fingeret.« Thales kann wohl von Gott gesprochen haben, aber daß er ihn gefaßt habe als den *nous* der alles gebildet aus dem Wasser, dies hat Cicero hinzugesetzt.¹⁵ Denen, welchen es darum zu tun ist, allenthalben die Vorstellung zu finden von Erschaffung der Welt durch Gott, ist dies eine große

Weide, und es wird viel darüber gestritten, ob Thales unter die zu zählen, die die Existenz eines Gottes angenommen. So wird der Theismus des Thales behauptet von Ploucquet, Flatt; oder er sei Atheist oder Polytheist, weil er gesagt, alles sei voll von Dämonen. Allein diese Frage, ob Thales noch außerdem an Gott geglaubt, geht uns hier nichts an; es ist hier nicht von Annehmen, Glauben, Volksreligion die Rede. Es ist allein darum, - um philosophische Bestimmung des absoluten Wesens zu tun. Und ob er von Gott als dem Bildner aller Dinge aus jenem Wasser gesprochen, so wüßten wir damit nichts mehr von diesem Wesen; wir hätten bei Thales unphilosophisch gesprochen. Es ist leeres Wort ohne seinen Begriff, und darum können wir nur nach dem spekulativen Begriff fragen. Ebenso ist das Wort Weltseele unnütz; ihr Sein ist nicht ausgesprochen.

2. Anaximander

Er war gleichfalls ein Milesier und Freund des Thales. Sein Vater hieß Praxiades. Die Geburt des Anaximander ist nicht genau bestimmt; sie wird Ol. 42, 3 (610 v. Chr.) gesetzt, indem Diogenes Laertios aus Apollodor, einem Athenienser, berichtet, er sei Ol. 58, 2 (547 v. Chr.) 64 Jahre alt gewesen und bald darauf gestorben, d.h. um die Zeit, als Thales starb, der, wenn er im 60. Jahre gestorben, ungefähr 28 Jahre älter als Anaximander gewesen sein mußte. Von Anaximander wird erzählt, daß er in Samos gelebt hat beim Tyrannen Polykrates, wo auch Pythagoras und Anakreon versammelt waren. Von ihm wird angeführt, er habe zuerst¹⁶ seine philosophischen Gedanken schriftlich verfaßt: von der Natur, von den Fixsternen, der Kugel - und anderes; etwas wie eine Landkarte, den Umfang (*perimetron*) des Landes und Meeres darstellend, verfertigt; auch andere mathematische Erfindungen gemacht, z.B. eine Sonnenuhr, die er in Lakedämon errichtet, sowie Instrumente, worauf der Lauf der Sonne und die Bestimmung des Äquinoktiums angegeben war, auch eine Himmelskugel.

Seine philosophischen Gedanken sind von wenig Umfang und gehen nicht zur Bestimmung fort. »Als Prinzip und Element setzte er das Unendliche«

(Unbestimmte); »er bestimmte es nicht als Luft, noch Wasser, noch desgleichen etwas.« Der Bestimmungen dieses Unendlichen aber sind wenige: α) Es sei das Prinzip alles Werdens und alles Vergehens: es entstehen aus ihm unendliche Welten (Götter) und vergehen wieder in dasselbe. - Das hat einen ganz orientalischen Ton. - Als Grund, daß das Prinzip als das Unendliche zu bestimmen sei, gebe er an: »weil es der fortschreitenden Erzeugung nie an Stoff fehlen dürfe«; »es enthalte alles in sich (*periechein*) und regiere alles (*kybernan*) und sei das Göttliche, Unsterbliche und Unvergängliche (*kai touto einai to theion. athanaton gar kai anôlethron*).« β) »Aus dem Einen selbst scheidet Anaximander die Gegensätze aus, die in ihm enthalten sind«, wie Anaxagoras, aber so unterschieden, daß nach Anaximander alles zwar auch schon fertig im Einen ist, - aber unbestimmt (*apeiron*); seine Teile ändern sich, es selbst aber sei unveränderlich. γ) Wird gesagt, es sei der Größe nach unendlich, nicht der Zahl nach, - wodurch Anaximander sich von Anaxagoras, Empedokles und den anderen Atomisten unterscheide, welche die absolute Discretion des Unendlichen statuierten, aber Anaximander die absolute Kontinuität desselben.

Aristoteles im Anführen Verschiedener spricht auch von einem Prinzip, das nicht Wasser, nicht Luft sei, sondern »dichter als Luft und dünner als

Wasser«. Viele haben diese Bestimmung auf Anaximander bezogen; es ist möglich, daß sie ihm gehört.

Der Fortschritt der Bestimmung des Prinzips als des Unendlichen liegt nun darin, daß das absolute Wesen nicht mehr ein Einfaches, sondern ein Negatives, Allgemeinheit, eine Negation des Endlichen [ist]. Unendliche Allheit ist mehr, als wenn ich sage, das Prinzip sei das Eine oder Einfache. Zugleich, von der materiellen Seite angesehen, hebt Anaximander die Einzelheit des Elements des Wassers auf. Sein gegenständliches Prinzip sieht nicht materiell aus, man kann dies als Gedanken nehmen; es erhellt aber sonst, daß er nichts anderes als die Materie überhaupt gemeint - die allgemeine Materie. Plutarch macht dem Anaximander einen Vorwurf daraus, daß »er nicht gesagt, was (*ti*) sein Unendliches sei, ob es Luft, Wasser oder Erde sei«. Denn indem sein Prinzip materiell sei, nimmt er ihm zugleich die Qualität; »Materie kann aber eben nicht existieren und Wirklichkeit haben (*einai energeia*)«, als indem sie eine Qualität hat. Allein die Qualität ist eben dies Vergängliche; die Materie, als unendlich bestimmt, ist diese Bewegung, die Bestimmtheiten zu setzen, und daß die Entzweiung als nichtige verschwinde. Hierin ist das wahre unendliche Sein zu setzen, - nicht in der negativen Grenzlosigkeit. Diese Allgemeinheit, Negativität des Endlichen ist aber nur unsere Bewegung. Bei

der Beschreibung der Materie als des Unendlichen, - daß dies ihre Unendlichkeit sei, scheint er nicht gesagt zu haben.

Weiter hat er gesagt, aus dem Unendlichen scheidet sich das Gleichartige ab. Das Unbestimmte ist so ein Chaos, in dem jedoch schon das Bestimmte, die Bestimmung ist, bloß vermengt. Die Abscheidung geschehe dann so, daß das Gleichartige sich verbinde, sich von dem Ungleichartigen abscheide. Dies sind jedoch arme Bestimmungen, die nur das Bedürfnis zeigen, vom Unbestimmten zum Bestimmten überzugehen; dies geschieht aber hier auf unbefriedigende Weise.

In Ansehung der näheren Bestimmung, wie das Unendliche in seiner Entzweiung den Gegensatz bestimmt, so scheint ihm auch die Bestimmung des quantitativen Unterschiedes der Verdickung und Verdünnung mit Thales gemeinschaftlich zu sein. Die Späteren bezeichnen den Prozeß des Ausscheidens aus dem Unendlichen als Hervorgehen: Anaximander lasse den Menschen aus einem Fisch werden, hervorgehen aus dem Wasser auf das Land. Hervorgehen kommt auch neuerdings vor. Dies Hervorgehen ist ein Aufeinanderfolgen, eine bloße Form, mit der man oft Glänzendes zu sagen meint; aber es ist keine Notwendigkeit, kein Gedanke darin enthalten - viel weniger ein Begriff.

Aber es wird dem Anaximander von Stobaios in späteren Nachrichten auch die Bestimmung zugeschrieben der Wärme (Auflösung der Gestalt) und Kälte, die Aristoteles erst dem Parmenides. Eusebios gibt uns aus einem verlorenen Werke des Plutarch von Anaximanders Kosmogonie noch etwas zum Besten, was dunkel ist und Eusebios wohl selbst nicht recht verstanden hat. Es lautet ungefähr so: Aus dem Unendlichen seien unendliche himmlische Sphären und unendliche Welten ausgeschieden worden; ihr Verderben aber tragen sie darum in sich, weil sie nur durch beständiges Abscheiden seien. - Indem das Unendliche das Wesen ist, so ist das Abscheiden Setzen eines Unterschiedes, d.h. einer Bestimmung oder eines Endlichen. »Die Erde habe die Form eines Zylinders, dessen Höhe der dritte Teil seiner Breite sei. Die beiden von Ewigkeit her befruchtenden Prinzipien des Warmen und Kalten schieden sich bei der Erzeugung dieser Erde ab, und darauf habe sich eine feurige Sphäre um die die Erde umgebende Luft gebildet, wie die Rinde um einen Baum. Wie diese zersprungen und ihre Stücke in Kreise eingeschlossen worden, so seien so Sonne, Mond und Sterne entsprungen.« Daher nannte Anaximander auch die Sterne »radförmige, mit Feuer angefüllte Zusammenfilzungen der Luft«.

Diese Kosmogonie ist so gut als die geologische

Hypothese der Erdrinde, die zersprang, oder die Explosion der Sonne nach Buffon, der umgekehrt bei der Sonne anfangend die Planeten als Schlacken daraus entstehen läßt. Die Alten zogen die Gestirne in unsere Atmosphäre hinein, da wir sie hingegen von der Erde absondern und die Sonne vielmehr zum Wesen und zur Geburtsstätte der Erde machen, da umgekehrt die Alten eher aus der Erde sie hervorgehen lassen. Die Sterne ruhen uns, wie die epikurischen seligen Götter, ganz außer näherer Beziehung auf uns. Auf dem Gange des Entstehens steigt die Sonne als das Allgemeine herab, sie ist aber das der Natur nach Spätere; die Erde ist Totalität, die Sonne ein Moment der Abstraktion.

3. Anaximenes

Noch ist Anaximenes ührig, der zwischen der 55. und 58. Ol. (560-548 v. Chr.) erscheint, ebenfalls ein Milesier, Zeitgenosse und Freund des Anaximander. Er hat wenig Ausgezeichnetes, und es ist sehr wenig von ihm bekannt. Gedankenlos und widersprechend führt Diogenes Laertios (II, § 3) an, »er sei nach Apollodoros in der dreiundsechzigsten Olympiade geboren, und gestorben im Jahre, wo Sardes erobert worden« (von Kyros, Ol. 58). »Er hat sich der schlichten und ungekünstelten ionischen Mundart bedient.«

An die Stelle der unbestimmten Materie des Anaximander setzte er wieder ein bestimmtes Naturelement (das Absolute in einer realen Form), - statt des Thalesischen Wassers die Luft. Er fand wohl ein sinnliches Sein notwendig für die Materie; und die Luft hat zugleich den Vorteil, diese größere Formlosigkeit zu haben. Sie ist weniger Körper als das Wasser; wir sehen sie nicht, fühlen erst ihre Bewegung. Aus ihr trete alles hervor, und in sie löse alles sich wieder auf. Er bestimmte sie ebenso als unendlich. Diogenes Laertios drückt sich aus, das Prinzip sei die Luft *und* das Unendliche¹⁷, als ob es zwei Prinzipien wären. Allein Simplicius sagt ausdrücklich, »daß ihm das

Urwesen *eine* und eine unendliche Natur gewesen, wie dem Anaximander, nur nicht wie diesem eine unbestimmte, sondern eine bestimmte, nämlich die Luft«, die er aber als etwas Seelenhaftes gefaßt zu haben scheint. Plutarch bestimmt die Vorstellungsweise des Anaximenes, wie aus der Luft (Äther nannten es Spätere) alles sich erzeuge und in sie auflöse, näher so: »Wie unsere Seele, die Luft ist, uns zusammenhält (*synkratei*), so hält auch (*periechei*) die ganze Welt ein Geist (*pneuma*) und Luft zusammen; Geist und Luft ist gleichbedeutend.«

Anaximenes zeigt sehr gut die Natur seines Wesens an der Seele auf; er bezeichnet gleichsam den Übergang der Naturphilosophie in die Philosophie des Bewußtseins oder das Aufgeben der gegenständlichen Weise des Urwesens. Die Natur dieses Urwesens ist vorher auf eine fremdartige, dem Bewußtsein negative Weise bestimmt gewesen; α) sowohl seine Realität, das Wasser oder auch die Luft, β) als das Unendliche ist ein Jenseits des Bewußtseins. Aber wie die Seele (so die Luft) dies allgemeine Medium: eine Menge von Vorstellungen, ohne daß diese Einheit, Kontinuität aufhört, - und ihr Verschwinden und Hervortreten; sie ist ebenso tätig als passiv, aus ihrer Einheit die Vorstellungen auseinanderwerfend und sie aufhebend und in ihrer Unendlichkeit sich selbst gegenwärtig, - negativ positive Bedeutung. Bestimmter

ausgesprochen, nicht nur zur Vergleichung, ist diese Natur des Urwesens von dem Schüler des Anaximenes, von Anaxagoras.

Wir lassen diese und gehen zu Pythagoras über. Pythagoras war schon ein Zeitgenosse Anaximanders; aber der Zusammenhang der Entwicklung des Prinzips der physischen Philosophie hat es erfordert, Anaximander und Anaximenes noch mitzunehmen.

Wir sehen, daß sie, wie Aristoteles von ihnen sagt, das Urwesen in eine Weise der Materie setzten: Luft und Wasser; sodann (wenn Anaximanders Materie so zu bestimmen ist) auch ein Wesen feiner als Wasser und gröber als Luft. Heraklit, von dem bald zu sprechen ist, hat es erst als Feuer bestimmt. »Keiner aber [hat]«, wie Aristoteles bemerkt, »die Erde als Prinzip genannt, weil sie als das zusammengesetzteste Element erscheint (*dia tēn megalomereian*).« Denn sie sieht gleich aus, wie ein Aggregat von vielen Einzelnen. Wasser dagegen ist dies Eine, Durchsichtige; es präsentiert die Gestalt der Einheit mit sich sinnlich, ebenso die Luft, das Feuer, die Materie usf. Das Prinzip soll eins sein, muß also auch Einheit mit sich in sich selbst haben; zeigt es Mannigfaltigkeit wie die Erde, so ist es nicht eins mit sich selbst, sondern vielfach.

Dies ist das, was wir über die Philosophie der älteren Ionier zu sagen haben.¹⁸ Das Große dieser armen

abstrakten Gedanken ist: α) das Fassen einer allgemeinen Substanz in allem; β) daß sie bildlos, nicht mit Vorstellungen der Sinnlichkeit behaftet.

Das Mangelhafte dieser Philosophien hat niemand besser als Aristoteles erkannt. Er sagt zweierlei in seinem Urteil über diese drei Arten, das Absolute zu bestimmen: »Die das Urprinzip als Materie setzen, fehlen mannigfaltig. α) Sie geben bloß die Elemente des Körperlichen an, nicht des Unkörperlichen, da es doch auch Unkörperliches gibt.« Bei Aufnahmen der Natur, deren ihr Wesen Angeben, ist Aufnehmen vollständig zu fordern und das, was sich vorfindet, zu sehen. Das ist empirische Instanz. Aristoteles setzt das Unkörperliche als Art von Dingen entgegen: Das Prinzip jener Philosophen sei nur materiell, das Absolute müsse nicht auf einseitige Weise bestimmt werden. Oder: Sie setzen nicht die Unkörperlichkeit, den Gegenstand als Begriff, - das Materielle dem Immateriellen entgegen. Die Materie ist zwar selbst immateriell - diese Reflexion ins Bewußtsein -, aber sie wissen nicht, daß, was sie aussprechen, ein Wesen des Bewußtseins [ist]. Der erste Mangel also ist, daß das Allgemeine in besonderer Gestalt ausgesprochen wird.

β) Das Zweite, was Aristoteles sagt, ist: »Aus diesem allem sieht man, daß die Ursache (das Urwesen) nur in der Form der Materie (*en hylês eidei*) von

ihnen ausgesprochen worden ist. Indem sie aber so fortgingen, so bahnte ihnen die Sache selbst weiter den Weg und nötigte sie, weiter nachzuforschen. Denn wenn Vergehen und Werden aus einem oder aus mehreren ist, so entsteht die Frage: wodurch geschieht dies (*dia ti touto symbaineti*) und was ist die Ursache hiervon? Denn die Substanz (das Zugrundeliegende, *to hypokeimenon*) macht nicht sich selbst verändern.« Nach dem Prinzip der Veränderung fragt man sogleich. »Ich sage, wie weder das Holz noch das Erz selbst Ursache ist ihrer Veränderung, weder macht das Holz ein Bett, noch das Erz eine Statue, sondern etwas anderes ist Ursache der Veränderung. Dies aber suchen heißt das andere Prinzip suchen, welches, wie wir sagen würden, das Prinzip der Bewegung ist.«¹⁹

Aristoteles sagt, daß aus der Materie als solcher, dem Wasser als nicht sich selbst bewegend, die Veränderung als solche nicht zu begreifen ist; und er gibt damit an, daß Thales wie die anderen das absolute Wesen nicht weiter bestimmt haben denn als Wasser oder sonst ein formloses Prinzip. Aristoteles wirft den älteren Philosophen bestimmt vor, daß sie das Prinzip der Bewegung nicht erforscht, ausgesprochen haben. Bewegendes ist also nicht da, ferner Zweck fehlt ganz; überhaupt fehlt die Bestimmung der Tätigkeit im allgemeinen. Aristoteles sagt an der anderen Stelle: »Indem sie die Ursache des Entstehens und

Vergehens anzugeben unternehmen, heben sie in der Tat die Ursache der Bewegung auf. Das einfache Wesen zeigen sie nicht als Ursache der Bewegung auf. Indem sie einen einfachen Körper (ausgenommen die Erde) zum Prinzipie machen, begreifen sie nicht die gegenseitige Entstehung und Veränderung des einen aus dem anderen: ich meine Wasser, Luft, Feuer« (bei Heraklit), »Erde.« Sie erkannten nicht die Natur der Entstehung. Verdickung und Verdünnung, als quantitativer Unterschied, ist Gedoppeltheit der Form, nicht sie in ihrer Einfachheit. »Diese Entstehung ist als Trennung oder als Vereinigung zu setzen.« Wenn überhaupt von Entstehen gesprochen wird, so kommt uns dieser Gegensatz herein, »daß eins früher, das andere später ist« - nicht aber der Zeit nach, sondern dem Begriffe nach. Das eine ist das einfache Allgemeine, das andere das Vielfache, Einzelne; es wird von dem Allgemeinen durch das Besondere zum Einzelnen herabgestiegen. Diese Natur des Entstehens ist der Gang, den sie genommen, - die Bewegung des Begriffs als gegenständliche Weise, die Entstehung und Natur der Bewegung im Sein: das Einzelne ist später, - der Begriff, in ihm selbst in sich zurückgekehrt, Gattung. Allgemein ist Wasser, Luft, Feuer. Am meisten scheint das Feuer zu diesem Elemente zu passen, denn es ist das feinste. »Die es also zum Prinzip machten, drückten sich

dieser Natur des Entstehens« (Erkennens, *logô* daß sie diesen Weg genommen) »am entsprechendsten aus; und ebenso meinten es die übrigen. Denn warum sollte sonst keiner die Erde zum Element gemacht haben, wie dies die Vorstellung des Volkes ist; Hesiod sagt, sie sei das erste Körperliche gewesen, so alt und allgemein ist diese Vorstellung.« Sie haben also »das dem Werden nach Spätere« nicht »für das Erste der Natur nach« genommen. Werden ist jener Gang; nur dieser hat sie regiert, ohne ihn wieder aufzuheben oder jenes erste formell Allgemeine als solches zu erkennen und das Dritte, die Totalität, als das Wesen, - Einheit der Materie und Form.

Aristoteles sagt, daß sie mehr das Grundprinzip als Materie, Seiendes, die Neueren mehr als Gattung faßten. Das Wesen, das Absolute ist nicht gefaßt als das sich Bestimmende; es ist nur totes Abstraktum.

Wir können die drei Momente verfolgen: α) das Urwesen ist Wasser; β) Anaximanders Unendliches, Beschreibung der Bewegung, einfaches Hervortreten und Zurückkehren in die einfachen allgemeinen Seiten der Form, Verdickung und Verdünnung; γ) die Luft, verglichen mit der Seele.

Es ist erforderlich, daß die Seite der Realität - hier Wasser - zum Begriffe werde; ebenso die Momente der Entzweiung, Verdickung und Verdünnung, nicht dem Begriffe nach entgegengesetzt. Dieser Übergang

in Pythagoras, daß die Seite der Realität als ideell gesetzt wird, ist Losreißen des Gedankens von dem Sinnlichen, Trennung des Intelligiblen und des Realen.

B. Pythagoras und die Pythagoreer

Die Nachrichten von seinem Leben sind mit vielen späteren Fabeln verunstaltet. Die späteren Neupythagoreer haben viele große Lebensbeschreibungen von ihm gemacht, sie sind besonders über den pythagoreischen Bund sehr weitläufig; aber man muß sich in acht nehmen, dies nicht als geschichtlich gelten zu lassen.

Das Leben des Pythagoras erscheint uns zunächst in der Geschichte, durch das Medium der Vorstellungsweise der ersten Jahrhunderte nach Christi Geburt, in dem Geschmache mehr oder weniger, wie das Leben Christi uns erzählt wird, auf dem Boden gemeiner Wirklichkeit, nicht in einer poetischen Welt, als ein Gemisch von wunderbaren, abenteuerlichen Fabeln, als ein Zwitter von morgen- und abendländischen Vorstellungen. An das Ausgezeichnete seines Genies und seiner Lebensweise und der Lebensweise, die er bei seinen Schülern einführte, ist geknüpft worden, daß man ihn als einen Mann erscheinen läßt, bei dem es nicht mit rechten Dingen zugegangen, sondern der für einen Wundermann, für einen Gesellschafter höherer Wesen galt. Alle die Vorstellungen der Magier, die Vermischungen von Unnatürlichem mit dem Natürlichen, die Mysterienkrämerei trüber,

jämmerlicher Einbildung und Schwärmerei verdrehter Köpfe haben sich an ihn geknüpft.

So verdorben, als seine Lebensgeschichte ist, ebenso verdorben wurde seine Philosophie - (Platons Aufnahme war ganz unterschieden); alles, was der christliche Trübsinn und Allegorismus ausgeheckt hat, ist damit verknüpft worden. Zahlen als Ausdrücke von Idee brauchen, ist viel gebraucht worden; es hat einerseits den Schein von Tiefsinn, denn daß eine andere Bedeutung darin liegt, als unmittelbar darin liegt, erhellt sogleich - (Eins ist Zwei, und Drei macht Vier: das Hexeneinmaleins); wieviel aber darin liegt, weiß weder der, der es ausspricht, noch der, der sie zu verstehen sucht. Je trüber die Gedanken werden, desto tiefsinniger scheinen sie; die Hauptsache ist, daß gerade das Wesentlichste, aber das Schwerste - in bestimmten Begriffen sich auszusprechen - erspart wird. So kann auch seine Philosophie, indem auch hier in den Nachrichten von ihr auf sie übergetragen, demnach als eine ebenso dunkle und unsichere Ausgeburt trüber, flacher Köpfe erscheinen.

Zum Glück, was seine Philosophie betrifft, so kennen vorzüglich wir ihre theoretisch spekulative Seite aus Aristoteles und Sextus Empiricus, die sich viel damit zu tun gemacht. Obgleich spätere Pythagoreer den Aristoteles wegen seiner Darstellung verunglimpfen, so ist er doch über ein solches Verschreien

erhaben, und es ist darauf keine Rücksicht zu nehmen.

Es sind in späteren Zeiten eine Menge untergeschobener Schriften unter seinem Namen in die Welt gebracht worden. Diogenes Laertios (VIII, § 6-7) führt viele Schriften von ihm an und andere, die ihm untergeschoben worden, weil man ihnen eine Autorität verschaffen wollte. Aber erstens haben wir keine Schriften von Pythagoras, zweitens ist es zweifelhaft, ob Schriften von Pythagoras vorhanden waren. Wir haben Anführungen derselben, dürftige Fragmente, aber nicht des Pythagoras, sondern der Pythagoreer. Welche Entwicklungen und Bedeutungen den älteren und welche den neueren gehören, ist nicht bestimmt zu unterscheiden. Bei Pythagoras und den älteren Pythagoreern haben die Bestimmungen noch nicht die konkrete Ausführung gehabt wie später.

Was die *Lebensumstände* des Pythagoras betrifft, so blühte er nach Diogenes Laertios (VIII, § 1-3; 45) um die 60. Olympiade (540 v. Chr.). Seine Geburt wird gewöhnlich in die 49. oder 50. Olympiade (584 v. Chr.), von Larcher am frühesten, schon in die 43. Olympiade (43, I, d. i. 608 v. Chr.) gesetzt. Er ist also ein Zeitgenosse des Thales und Anaximander. Wenn Thales' Geburt in die 38. Olympiade und Pythagoras' in die 43. fällt, so ist Pythagoras nur 21 Jahre jünger. Von Anaximander (Ol. 42, 3) ist er entweder nur ein paar Jahre unterschieden oder dieser 26

Jahre älter. Anaximenes ist etwa 20 bis 25 Jahre jünger als Pythagoras. Sein Vaterland ist die Insel Samos, und er gehört daher ebenso den kleinasiatischen Griechen an, wo wir bisher den Sitz der Philosophie sahen. Pythagoras ist bei Herodot (IV, 94-96) erwähnt als des Mnesarchos Sohn, bei dem Zamolxis in Samos als Sklave gedient habe. Zamolxis sei freige worden, habe Reichtümer erworben, sei Fürst der Geten geworden und habe behauptet, er und die Seinen sterben nicht. Er habe eine unterirdische Wohnung erbaut, dort sich den Augen seiner Untertanen entzogen, sei nach vier Jahren wieder erschienen. Herodot meint aber, Zamolxis sei wohl viel älter als Pythagoras.

Seine Jugend brachte er am Hofe des Polykrates zu, unter dessen Herrschaft Samos damals nicht nur zum Reichtum, sondern auch zu Bildung und Künsten gelangt war; es besaß in dieser glänzenden Periode eine Flotte von hundert Schiffen. Sein Vater Mnesarchos war ein Künstler (Steinschneider), doch weichen die Nachrichten sowie auch [die] über sein Vaterland ab, die angeben, daß seine Familie aus tyrrhenischer Abkunft sei und erst nach Pythagoras' Geburt nach Samos gezogen. Dem sei, wie ihm wolle; da er seine Jugend in Samos zubrachte, so ist er dort einheimisch geworden, gehört Samos an.

Als Lehrer des Pythagoras wird Pherekydes, ein

Syrer, angeführt, - d.h. nicht aus dem Lande Syrien, sondern aus der Insel Syrien, einer der Zykladen. Er soll aus einem Brunnen Wasser geschöpft und daraus erkannt haben, daß ein Erdbeben in drei Tagen stattfinden werde; auch von einem Schiff mit vollen Segeln vorausgesagt, es werde untergehen, und es sei im Augenblicke untergegangen. Von diesem Pherekydes berichtet Theopompos, daß er zuerst den Griechen von der Natur und den Göttern (sic) geschrieben. Vorhin wurde von Anaximander dasselbe gesagt; es soll Prosa gewesen sein. Was sonst hiervon berichtet wird, so erhellt, daß es eine Theogonie gewesen, deren erste Worte uns noch aufbewahrt: »Jupiter und die Zeit und die Erde waren eins«; auch hat er den Amor als ersten Beweger dieser Einheit genannt. Wie es weitergeht, ist uns unbekannt und ohne großes Interesse - kein großer Verlust. Es werden mancherlei Todesarten angegeben. Einige sagen, er habe sich selbst umgebracht, andere, er sei an der Läusekrankheit gestorben.

Pythagoras reiste früh auf das feste Land nach Kleinasien und soll dort Thales kennengelernt haben. Dann reiste er von da nach Phönizien und Ägypten. Mit beiden Ländern standen die kleinasiatischen Griechen in vielen Handels- und politischen Verbindungen, und es wird erzählt, daß er von Polykrates dem Könige Amasis empfohlen worden sei. Amasis zog

viele Griechen in das Land; er hatte griechische Truppen und Kolonien. Die Erzählungen weiterer Reisen ins Innere von Asien zu den persischen Magiern und Indern scheinen ganz fabelhaft zu sein. Das Reisen war Bildungsmittel, wie jetzt. Da er in wissenschaftlicher Absicht reiste, so wird von ihm erzählt, daß er in fast alle Mysterien der Griechen und Barbaren sich habe einweihen lassen, ebenso in den Orden oder Kaste der ägyptischen Priester aufgenommen worden sei.

Diese Mysterien, die wir bei den Griechen antreffen und die für den Sitz großer Weisheit gehalten worden, scheinen in der Religion zur Religion in dem Verhältnis gestanden zu haben wie Lehre und Kultus. Der Kultus bestand allein in Opfern und festlichen Spielen. Zur Vorstellung aber, zu einem Bewußtwerden dieser Vorstellungen sehen wir darin kein Moment; als Tradition in den Gesängen behielten sie sich auf. Aber das Lehren selbst oder das gegenwärtige Zum-Vorstellen-Bringen scheint den Mysterien aufbehalten gewesen zu sein, - so jedoch, daß nicht nur, wie bei unserem Predigen, das Vorstellen, sondern auch der Körper in Anspruch genommen wurde, daß dem Menschen von der Zerstreung durch die ganze Umgebung sowohl an ihm selbst das Verlassen des sinnlichen Bewußtseins als die Reinigung und Heiligung des Körpers vorgestellt wurde. Von

Philosophemen ist aber darin offenbar keine Rede. Wie sie nicht Geheimnis²⁰, so kennen wir auch die Freimaurer; sie haben nichts Ausgezeichnetes durch Kenntnisse, Wissenschaften - am wenigsten Philosophie.

Den wichtigsten Einfluß auf Pythagoras hatte seine Verbindung mit der ägyptischen Priesterkaste, nicht daß er tiefe spekulative Weisheit darin geschöpft hätte, sondern durch die Idee, die er darin von der Realisierung des sittlichen Bewußtseins faßte, von der Ausführung und Verwirklichung der sittlichen Existenz des Menschen²¹, die Sittlichkeit zur Wirklichkeit zu bringen, - ein Plan, den er nachher ausführte und der eine ebenso interessante Erscheinung ist als seine spekulative Philosophie. So wie die Priester eine besondere Art von Stand ausmachten und dazu gebildet waren, so ein eigentümliches zur Regel gemachtes, durch das Ganze gehaltenes sittliches Leben. Aus Ägypten brachte Pythagoras unleugbar das Bild eines Ordens, festes Zusammenleben zur wissenschaftlichen und sittlichen Bildung, die das ganze Leben fort dauerte.

Man sah damals Ägypten als ein hochgebildetes Land an, und es war es gegen Griechenland. Es zeigt sich dies schon in dem Kastenunterschiede; dieser setzt eine Teilung der großen Geschäftszweige unter den Menschen voraus, - eine Teilung des

Technischen, Wissenschaftlichen, Religiösen usf. Sonst aber muß man große wissenschaftliche Kenntnisse nicht bei den Ägyptern suchen, noch glauben, daß Pythagoras seine Wissenschaft da hergeholt habe.

Pythagoras hielt sich lange Zeit in Ägypten auf; er kehrte von da nach Samos zurück. Er fand in seinem Vaterlande aber die inneren Staatsverhältnisse indessen verwirrt und verließ es bald wieder. Polykrates hatte, nicht als Tyrann, viele Bürger aus Samos verbannt, welche bei den Lakedämoniern Unterstützung gesucht und gefunden und einen Bürgerkrieg entzündet hatten. Früher gaben die Spartaner diese Hilfe, denn diesen verdankte man überhaupt die Aufhebung der Herrschaft Einzelner und die Zurückgabe der öffentlichen Gewalt an das Volk. Später taten sie das Gegenteil, hoben Demokratien auf und führten Aristokratien ein. Pythagoras' Familie war notwendig auch in diese unangenehmen Verhältnisse verwickelt; und ein solcher Zustand des bürgerlichen Kriegs war nichts für Pythagoras, der kein Interesse am politischen Leben mehr nahm und in ihm einen ungünstigen Boden für seine Pläne sah. Er bereiste Griechenland und begab sich von da nach Italien, in dessen unterem Teile griechische Kolonien aus verschiedenen Völkerschaften und verschiedenen Veranlassungen sich angesiedelt hatten und als eine Menge handeltreibender, mächtiger, an Volk und vielfachem Besitz

reicher Städte blühten.

In Kroton hat er sich niedergelassen und ist selbständig und für sich aufgetreten; sein Auftreten ist weder als eines Staatsmanns oder Kriegers noch eines politischen Gesetzgebers des Volks über seine äußeren Verhältnisse, sondern als öffentlicher Volkslehrer mit der Bestimmung als Lehrer, dessen Lehre sich nicht nur mit der Überzeugung begnügt, sondern auch das ganze sittliche Leben der Individuen einrichtet. Er kann als der erste Volkslehrer angesehen werden.

Man sagt, er habe sich zuerst den Namen *philosophos* statt *sophos* gegeben, und man nennt dies Bescheidenheit, als ob er damit nur ausgesprochen, nicht die Weisheit zu besitzen, sondern nur nach ihr zu streben als nach einem Ziele, was unerreichbar ist. *Sophos* hieß aber zugleich ein weiser Mann, der auch praktisch ist, nicht nur für sich, - dazu braucht es keiner Weisheit, jeder redliche, sittliche Mann tut, was seinen Verhältnissen gemäß ist; so hat *philosophos* besonders den Gegensatz von der Teilnahme am Praktischen, d.h. an öffentlichen Staatsangelegenheiten, - es ist nicht Liebe zur Weisheit als zu etwas, das man sich begäbe zu besitzen, es ist keine unerfüllte Lust dazu. *Philosophos* heißt: der ein Verhältnis zur Weisheit als Gegenstand hat; das Verhältnis ist Nachdenken, nicht nur Sein, - auch in Gedanken sich damit beschäftigen. Einer, der den Wein liebt (*philoinos*),

ist von einem, der des Weins voll ist, einem Betrunkenen, zu unterscheiden. Bezeichnet denn aber *philoinos* nur ein eitles Streben nach Wein?

Was Pythagoras in Italien veranstaltet und bewirkt hat, wird uns besonders durch spätere Lobredner mehr als durch Geschichtsschreiber berichtet. Es findet sich so eine Geschichte des Pythagoras von Malchos, wo sonderbare Dinge erzählt werden. Auffallend ist dieser Kontrast der Neuplatoniker zwischen ihrer tiefen Einsicht und dem Wunderglauben, der bei ihnen vorkommt.

Wenn die späteren Biographen des Pythagoras vorher schon eine Menge Wunderdinge erzählen, so häufen sie nun noch mehrere bei seiner Erscheinung in Italien auf ihn. Es scheint, daß sie, wie nachher den Apollonios von Tyane, ihn Christus entgegensetzen bemüht waren. Die Wunder, welche sie von ihm erzählen, sind zum Teil in demselben Geschmack wie die neutestamentarischen und scheinen sich darauf als eine Verbesserung zu beziehen; und sie sind zum Teil sehr abgeschmackt. So z.B. lassen sie ihn gleich mit einem Wunder in Italien auftreten. Der Stil dieser Wunder ist: Als er bei Kroton am tarentinischen Meerbusen ans Land gestiegen, habe er auf dem Wege nach der Stadt Fischer angetroffen, die nichts gefangen. Er habe sie geheißen, ihr Netz von neuem zu ziehen, und habe ihnen vorausgesagt, welche

Anzahl von Fischen darin sein würde. Die Fischer, in Verwunderung über diese Voraussagung, hätten ihm dagegen versprochen, wenn sie eintreffen würde, ihm zu tun, was er nur immer verlange. Es sei eingetroffen, und Pythagoras habe dann dies verlangt, daß sie sie wieder lebend ins Meer würfen; denn die Pythagoreer aßen kein Fleisch. Und als Wunder, das dabei stattgefunden, wird noch dies erzählt, daß keiner der Fische, während sie außer dem Wasser waren, kriecht sei beim Zählen.

Von dieser albernem Art sind die Geschichten, mit denen seine Lebensbeschreiber sein Leben anfüllen. Sie lassen ihn alsdann einen solchen allgemeinen Eindruck auf die Gemüter der Italier machen, daß alle Städte ihre schwelgenden und verdorbenen Sitten besserten und die Tyrannen teils ihre Gewalt selbst niederlegten, teils vertrieben wurden. Sie begehen dabei aber wieder solche historische Unrichtigkeiten, daß sie z.B. den Charondas und Zaleukos zu seinen Schülern machten, welche lange vor Pythagoras lebten; ebenso die Vertreibung und den Tod des Tyrannen Phalaris ihm und seiner Wirkung zuschreiben usw. Abgesondert von diesen Fabeln bleibt als historische Wahrheit die große Wirkung, die er überhaupt hervorgebracht, die Stiftung einer Schule oder vielmehr einer Art von Orden, und der mächtige Einfluß desselben auf die meisten italisch-griechischen Staaten oder

vielmehr die Beherrschung derselben durch diesen Orden, die sich sehr lange Zeit erhalten hat.

Es wird von ihm erzählt, daß er ein sehr schöner Mann und von majestätischem Ansehen gewesen, das sogleich ebensowohl einnahm, als Ehrfurcht gebot. Mit dieser natürlichen Würde, edlen Sitten und dem besonnenen Anstande der Haltung verband er noch äußerliche Besonderheiten, wodurch er als ein eigenes geheimnisvolles Wesen erschien: der Tracht - er trug eine weiße leinene Kleidung, und enthielt sich von dem Genusse gewisser Speisen. Zu dieser äußeren Persönlichkeit²² kam noch große Beredsamkeit und tiefe Einsichten, die er nicht nur seinen einzelnen Freunden mitzuteilen anfang, sondern er ging darauf aus, eine allgemeine Wirkung auf die öffentliche Bildung hervorzubringen, sowohl in Ansehung der Einsichten als der ganzen Lebensweise und Sittlichkeit. Er unterrichtete seine Freunde nicht bloß, sondern vereinigte sie zu einem besonderen Leben, um sie zu besonderen Personen, zu Geschicklichkeit in Geschäften und zur Sittlichkeit zu bilden. Das Institut des Pythagoras erwuchs zu einem *Bunde*, der das ganze Leben umfaßte. Pythagoras selbst war ein ausgearbeitetes Kunstwerk, eine würdige plastische Natur.

Über die Einrichtungen seiner Gesellschaft haben wir Beschreibungen von Späteren, besonders den Neuplatonikern; sie sind weitläufig in Beschreibung

der Gesetze. Die Gesellschaft hatte im ganzen den Charakter eines Priester- oder Mönchsordens neuerer Zeit. Der, welcher aufgenommen sein wollte, wurde geprüft in Ansehung seiner Bildung und durch Übungen seines Gehorsams. Es wurden Erkundigungen über sein Betragen, seine Neigungen und Geschäfte eingezo-gen. In der Verbindung war ein ganz regelmäßiges Leben eingeführt, so daß Kleidung, Nahrung, Beschäftigung, Schlafen, Aufstehen usf. bestimmt war; jede Stunde hatte ihre Arbeit. Die Glieder wurden einer besonderen Erziehung unterworfen. Es wurde dabei ein Unterschied zwischen den Aufgenommenen gemacht. Sie teilten sich in Exoteriker und Esoteriker. Diese waren in das Höchste der Wissenschaft eingeweiht, und so wie politische Pläne dem Orden nicht entfernt waren, so waren sie auch in politischer Tätigkeit. Jene hatten ein Noviziat von 5 Jahren. Sein Vermögen mußte jeder dem Orden übergeben, erhielt es jedoch beim Rücktritt wieder. In dieser Lernzeit wurde Stillschweigen auferlegt (*echemythia* die Pflicht, das Geschwätz zurückzuhalten).

Dies, kann man überhaupt sagen, ist eine wesentliche Bedingung für jede Bildung. Man muß damit anfangen, Gedanken anderer auffassen zu können; es ist das Verzichtleisten auf eigene Vorstellungen, und dies ist überhaupt die Bedingung zum Lernen, Studieren. Man pflegt zu sagen, daß der Verstand ausgebildet

werde durch Fragen, Einwendungen und Antworten usf.; es wird aber hierdurch in der Tat nicht der Verstand gebildet, sondern äußerlich gemacht. Die Innerlichkeit des Menschen wird in der Bildung erweitert, erworben; dadurch, daß er an sich hält, durch das Schweigen wird er nicht ärmer an Gedanken, an Lebhaftigkeit des Geistes. Er erlernt vielmehr dadurch die Fähigkeit, aufzufassen, und erwirbt die Einsicht, daß seine Einfälle, Einwendungen nichts taugen; - dadurch daß die Einsicht wächst, daß solche Einfälle nichts taugen, gewöhnt er sich ab, sie zu haben.

Daß nun von Pythagoras besonders berichtet wird diese Abscheidung der in der Vorbereitung Begriffenen und der Eingeweihten, sowie dies Schweigen, scheint allerdings darauf hinzudeuten, daß in seiner Gesellschaft beides förmlicher gewesen, nicht so wie die unmittelbare Natur der Sache es nur mit sich bringt und im einzelnen von selbst ergibt, ohne ein besonderes Gesetz und ein allgemeines Daraufhalten. Allein auch hierüber ist wichtig zu bemerken, daß Pythagoras der erste Lehrer in Griechenland gewesen - oder der erste, der das Lehren von Wissenschaften in Griechenland eingeführt hat. Weder Thales, der früher ist als er, noch sein Zeitgenosse Anaximander haben wissenschaftlich gelehrt, ihre Ideen Freunden mitgeteilt. Es waren überhaupt keine Wissenschaften vorhanden, weder eine Philosophie, noch Mathematik,

noch Jurisprudenz, noch sonst irgendeine; was davon da war, - einzelne Sätze, einzelne Kenntnisse. Was gelehrt wurde, - die Waffen zu führen, Philosopheme, Musik, Homers oder Hesiods Lieder zu singen, Gesänge vom Dreifuß usf. oder andere Künste; dies wird auf ganz andere Weise beigebracht. Pythagoras ist als der erste allgemeine Lehrer anzusehen. Wenn nun erzählt würde, Pythagoras hat das Lehren der Wissenschaften eingeführt unter einem wissenschaftlich ungebildeten, aber sonst nicht stumpfen, sondern vielmehr höchst munteren, natürlich gebildeten und geschwätzigem Volke, wie die Griechen waren, so würden, insofern die äußerlichen Umstände dieses Lehrens angegeben werden sollten, die nicht fehlen: α) daß er unter denen, die noch gar nicht wußten, wie es beim Lehren einer Wissenschaft zugeht, den Unterschied mache, daß die erst anfangen, von dem ausgeschlossen wären, was denen, die schon weiter sind, noch mitgeteilt würde, und β) daß sie die unwissenschaftliche Art, über solche Gegenstände zu sprechen (ihr Geschwätze), sein lassen und die Wissenschaft erst aufnehmen müßten.

Daß aber darum teils die Sache förmlicher erschien, teils förmlicher gemacht werden mußte, ist ebenso wegen des Ungewohnten notwendig; schon dadurch, weil des Pythagoras Zuhörer nicht nur eine große Menge waren, sondern sie auch überhaupt

zusammenlebten, - eine Menge hierüber macht eine bestimmte Form und Ordnung notwendig.

Dies Zusammenleben hatte nun nicht nur die Seite des Unterrichts, sondern der Bildung des praktischen Menschen; was nun hier nicht unmittelbar als Geschicklichkeit erscheint, als Übung für eine Fertigkeit, die im unfreien, gegenständlichen Elemente des Menschen ihren Teil hat. Sondern das Sittliche, das Tätige erscheint hier, und es ist alles förmlich, was sich darauf bezieht, oder vielmehr, insofern es mit Bewußtsein in dieser Beziehung gedacht wird; denn förmlich ist etwas Allgemeines, das oberflächlich oder entgegengesetzt für das Individuum ist. Aber so erscheint es auch dem das Allgemeine und Einzelne Vergleichenden und mit Bewußtsein über beides Reflektierenden; aber dieser Unterschied verschwindet für den darin Lebenden, welchem es Sitte ist.

Man hat endlich genaue und ausführliche Beschreibungen von der äußerlichen Lebensart, welche die Pythagoreer in ihrem Zusammenleben beobachteten, ihren Übungen usf.; vieles hiervon aber verdankt man den Vorstellungen Späterer. Zuerst wird uns dies berichtet, daß sie sich durch gleiche Kleidung - eine weißleinene, die des Pythagoras - auszeichneten. Sie hatten eine sehr bestimmte Tagesordnung. Des Morgens gleich nach dem Aufstehen war ihnen auferlegt, die Geschichte des vorhergehenden Tages sich ins

Gedächtnis zu rufen, indem, was in dem Tage zu tun ist, mit dem des gestrigen eng zusammenhängt. Wahre Bildung ist nicht, auf sich sosehr seine Aufmerksamkeit richten, sich mit sich als Individuum beschäftigen - Eitelkeit; sondern sich vergessen, in die Sache, das Allgemeine vertiefen
-Selbstvergessenheit. Auch hatten sie aus Homer und Hesiod auswendig zu lernen. Des Morgens, sowie häufig den Tag über, beschäftigten sie sich mit Musik, einem der Hauptgegenstände des griechischen Unterrichts und Bildung überhaupt. Ebenso waren die gymnastischen Übungen im Ringen, Laufen, Werfen und dergleichen regelmäßig bei ihnen eingeführt. Sie speisten gemeinschaftlich, und auch hier hatten sie Besonderheiten; doch sind auch hierüber die Nachrichten verschieden. Honig und Brot werden als ihre Hauptspeisen angegeben und Wasser als das vorzüglichste, ja einzige Getränk. Ebenso sollen sie sich der Fleischspeisen gänzlich enthalten haben, womit die Seelenwanderung zusammengehängt wird, - auch unter den vegetabilischen Nahrungsmitteln einen Unterschied gemacht, Bohnen verboten [haben]. Sie sind viel damit verspottet worden, wegen ihrer Verehrung der Bohnen; bei der folgenden Zerstörung des politischen Bundes hätten mehrere Pythagoreer, verfolgt, sich lieber töten lassen, um einen Bohnenacker nicht zu verletzen.

Zwei Umstände: α) die zur Pflicht gemachte häufige Reflexion über sich selbst (schon erwähnt als Morgengeschäft, ebenso als Abendgeschäft: was den Tag über getan, zu prüfen, ob es recht oder nicht recht) - gefährliche, unnütze Ängstlichkeit (Besonnenheit ist notwendig mehr über die Sache selbst) benimmt die Freiheit, so wie eben alles, was sich aufs Moralische bezieht, förmlich wird; β) vielfältige Zusammenkunft in den Tempeln, Opfer, eine Menge religiöser Gebräuche, - ein gesetztes religiöses Leben führen. Von der ganzen praktischen Seite nachher.

Der Orden, die eigentliche sittliche Bildung selbst, der Umgang der Männer, bestand jedoch nicht lange. Noch zu Pythagoras' Lebzeiten soll sich das Schicksal seines Bundes entwickelt haben; er hat Feinde gefunden, welche ihn gewaltsam zertrümmerten. Er habe, sagt man, den Neid auf sich gezogen. Er wurde beschuldigt, daß er noch anderes dabei denke, als er meine (*arrière-pensée*); das Wesen dieses Zusammenhangs ist, daß er der Stadt nicht ganz, noch einem anderen angehört. In dieser Katastrophe soll Pythagoras selbst in der 69. Olympiade (504 v. Chr.) den Tod in einem Aufstande des Volkes gegen diese Aristokraten gefunden haben. Sein Tod ist ungewiß, entweder in Kroton oder Metapont, oder in einem Kriege der Syrakusaner mit den Agrigentineren, - die Bohnen haben ihm den Tod gegeben. Übrigens hat der Verein

der pythagoreischen Schule und die Freundschaft der Mitglieder sich noch später erhalten, aber nicht in der Förmlichkeit eines Bundes. Die Geschichte Großgriechenlands ist uns überhaupt weniger bekannt; doch treffen wir noch zu Platons Zeiten Pythagoreer an der Spitze von Staaten oder als eine politische Macht aufzutreten.

Die pythagoreische Gesellschaft - freiwilliger Priesterorden, Lehr-, Bildungsanstalt nicht nur, sondern auch fortdauerndes Zusammenleben -, diese Ausscheidung hatte keinen Zusammenhang mit dem griechischen politischen öffentlichen und religiösen Leben, konnte nicht von langem Bestande sein im griechischen Leben. In Ägypten, Asien ist Absonderung, Einfluß der Priester zu Hause; das freie Griechenland konnte aber diese orientalische Kastenabsonderung nicht gewähren lassen. Freiheit ist hier das Prinzip des Staatslebens, jedoch so, daß sie nicht bestimmt ist als Prinzip der rechtlichen, der Privatverhältnisse. Bei uns ist das Individuum frei, weil es vor dem Gesetze gleich ist; dabei kann die Sitte, das politische Verhältnis, die Ansicht bestehen und muß in organischen Staaten sogar verschieden sein. In dem demokratischen Griechenland hingegen mußte auch die Sitte, die äußere Lebensweise sich in einer Gleichheit erhalten. Der Stempel der Gleichheit mußte auf diese weiteren Kreise aufgedrückt bleiben. Diese

Ausnahme der Pythagoreer, die nicht als freie Bürger beschließen konnten, sondern von den Plänen, Zwecken einer Verbindung abhängig waren, hatte so in Griechenland keinen Platz. Der Zusammenhang der Bildung ist zwar geblieben bis in spätere Zeiten, aber das Äußere mußte untergehen.

Zwar den Eumolpiden gehörte die Bewahrung der Mysterien, besonderer Gottesdienst natürlichen Familien an, aber nicht als einer im politischen Sinne festgesetzten Kaste, sondern sie sind politische Männer, Bürger, wie andere; ebenso die Priester und Priesterinnen, überhaupt die den Opferdienst zu versehen hatten, sonstige Vorsteher, Fürsten, Heroen. Noch war, wie bei den Christen, diese Ausscheidung des Religiösen, Absonderung zu dieser Extremität getrieben. Ohne pythagoreische Bildung waren die Griechen nicht einseitig, - politische Männer. Sie hatten gemeinsames Staatsleben. Da können keine aufkommen oder es aushalten, die besondere Prinzipien, sogar Geheimnisse, in äußerlicher Lebensart und Kleidung Unterschiede haben, sondern es ist eine offene Vereinigung und Auszeichnung, die im Gemeinsamen der Prinzipien, Lebensweise steht. Ob etwas gut fürs Gemeinwohl oder gegen das Gemeinwohl, wurde gemeinsam offen mit ihnen beraten. Die Griechen sind darüber hinaus: besondere Kleidung, beständige Gewohnheiten des Waschens, Aufstehens,

Übung in Musik, Ausscheidung reiner und unreiner Speisen. Bei Pythagoras war so eine besondere Form natürlich, weil das allererste Mal ein Lehrer in Griechenland eine Totalität beabsichtigte, ein Umfassen des ganzen Menschen und Lebens, neues Prinzip durch Bildung der Intelligenz und des Gemüts, Willens. Dies ist aber teils Sache des besonderen Individuums, seiner einzelnen Freiheit, ohne gemeinsamen Zweck, teils als allgemeine Möglichkeit für jeden und allgemeine Sitte.

Das Alter des Pythagoras wird auf 80 und 104 Jahre angegeben; es ist darüber viel Streit.

Die Hauptsache ist für uns die *pythagoreische Philosophie*, nicht sowohl des Pythagoras als der Pythagoreer. So spricht Aristoteles und Sextus; und aus der Vergleichung dessen, was für pythagoreische Lehre ausgegeben wird, erhellen sogleich mancherlei Abweichungen und Verschiedenheiten, wie wir sehen werden. Es wird Schuld des Verderbens durch Platon, Aufnehmen von Pythagoreischem in seine Philosophie behauptet; aber die Macht der pythagoreischen Philosophie ist weitere Fortbildung, - es läßt sich nicht so erhalten, wie es zuerst war.

Hierbei ist zunächst zu bemerken, daß allerdings zu unterscheiden ist im allgemeinen die Philosophie des Pythagoras selbst und die Ausbildung und Entwicklung, die sie weiterhin bei seinen Nachfolgern

erlangt hat. Dies ist zum Teil historisch. Viele seiner Nachfolger werden genannt, die diese und jene Bestimmung gemacht haben: Alkmäon, Philolaos. Und vielen anderen Darstellungen sieht man das Einfache, Unausgebildete an gegen die weitere Ausbildung, worin der Gedanke mächtig und bestimmter hervortritt. Auf das Geschichtliche dieses Unterschiedes brauchen wir jedoch nicht weiter einzugehen, sondern wir können nur die pythagoreische Philosophie überhaupt betrachten. Ebenso ist das abzuschneiden, was offenbar den Neuplatonikern und Neupythagoreern gehört; wir haben hierzu Quellen, die früher sind als diese Periode, - die ausführlichen Darstellungen, die wir bei Aristoteles und Sextus finden.

Die pythagoreische Philosophie macht den Übergang von der realistischen zur Intellektualphilosophie. Die Ionier sagten, das Wesen, das Prinzip ist ein materiell Bestimmtes. Die nächste Bestimmung ist, α) daß das Absolute nicht in natürlicher Form gefaßt werde, sondern in einer Gedankenbestimmung; β) dann müssen jetzt die Bestimmungen gesetzt werden, - das Erste ist das ganz Unbestimmte (*apeiron*). Dieses beides hat die pythagoreische Philosophie getan.

1. Das System der Zahlen

Das Alte also, der einfache Hauptsatz der pythagoreischen Philosophie ist, »daß die *Zahl* das Wesen aller Dinge und die Organisation des Universums überhaupt in seinen Bestimmungen ein harmonisches System von Zahlen und deren Verhältnissen ist«. Hierbei erscheint uns zunächst verwundersam die Kühnheit einer solchen Rede, die alles, was der Vorstellung als seiend oder als wesenhaft (für wahr) gilt, auf einmal so niederschlägt und das sinnliche Wesen vertilgt und es zum Wesen des Gedankens macht. Das Wesen wird als unsinnlich ausgedrückt und so etwas dem Sinnlichen, der sonstigen Vorstellung ganz Heterogenes zur Substanz und zum wahrhaften Sein erheben und ausgesprochen.

Eben damit aber ist die Notwendigkeit der Bewegung des Denkens gesetzt: in welchem Sinne dieser Satz zu nehmen sei, was die Zahl ist; - d.h. die Zahl selbst sowohl zum Begriffe zu machen, als die Bewegung ihrer Einheit mit dem Seienden darzustellen. Denn unmittelbar eins ist sie uns nicht; und ebenso wenig erscheint uns die Zahl als Begriff. Sinn und Beweis ist, daß wir verstehen die Bewegung der Sache selbst; das Verstehen ist nicht zufälliges Bewegen außer der Sache, - zu unserem Behuf.

Obwohl nun zwar dieses Prinzip für uns etwas Bizarres und Desperates hat, so liegt doch darin: Die Zahl ist das nicht bloß Sinnliche; dann bringt sie sogleich die Bestimmung, die allgemeinen Unterschiede, Gegensätze mit sich. Darüber haben die Alten ein sehr gutes Bewußtsein gehabt. Aristoteles führt aus Platon an, er habe angegeben, daß das Mathematische der Dinge sich außerhalb des bloß Sinnlichen und der Ideen befinde, zwischen beiden. Es sei vom Sinnlichen verschieden, dadurch daß es (die Zahl) unendlich (ein Unsinnliches) und unbewegt (unveränderlich) sei. Von den Ideen sei es dadurch unterschieden, daß sie Vielheit enthalte und sich deshalb einander ähnlich und gleich sein könne; die Idee (das Allgemeine, die Gattung) sei jede für sich nur eines; - die Zahl ist aber wiederholbar. Die Zahl ist also nicht sinnlich, aber auch noch nicht der Gedanke.

In dem Leben des Pythagoras von Malchos (Name des Porphyrios) wird dies noch näher angegeben: »Pythagoras trug die Philosophie auf eine Weise vor, um den Gedanken von seiner Fessel zu lösen. Ohne den Gedanken ist nichts Wahres zu erkennen und zu wissen. Der Gedanke hört und sieht alles in sich selbst; das Andere (Sinnliche) ist lahm und blind. Zur Erreichung seines Zweckes bedient sich Pythagoras des Mathematischen, weil dies in der Mitte steht zwischen dem Sinnlichen und Gedanken« (Allgemeinen,

Übersinnlichen), »als Form der Vorübung zu dem, was an und für sich ist.« Ferner führt Malchos eine Stelle aus einem Früheren (Moderatos) an: »Weil die Pythagoreer das Absolute und die ersten Prinzipien nicht deutlich durch Gedanken ausdrücken konnten, so gerieten sie auf die Zahlen, das Mathematische, weil sich so die Bestimmungen leicht angeben lassen«, z.B. Einheit, Gleichheit, das Prinzip als Eins, die Ungleichheit als Zweiheit. »Diese Lehrweise durch die Zahl, weil es die erste Philosophie war, ist ausgelöscht, um des Rätsels willen, was sie enthält. Platon, Speusipp, Aristoteles usf. haben dann den Pythagoreern die Früchte gestohlen durch leichte Anwendung«, - durch die wohlfeile Bestimmung, Gedankenbestimmungen zu setzen für die Zahl. In diesen Stellen ist vollkommenes Bewußtsein über die Zahl vorhanden.

Das Rätselhafte der Bestimmung durch die Zahl ist die Hauptsache. Wir müssen unterscheiden α) den reinen Gedanken, Begriff als Begriff; β) alsdann die Realität und den Übergang in sie. Die arithmetischen Zahlen 1, 2, 3 usf. entsprechen Gedankenbestimmungen. Die Zahl aber ist α) ein Gedanke, der das Eins zum Element und zum Prinzip hat. Das Eins ist eine Kategorie des qualitativen Seins, und zwar des Fürsichseins, des so mit sich Identischen, daß es alles andere aus sich ausschließt, - für sich bestimmt,

gleichgültig gegen Anderes; und die weiteren Bestimmungen sind nur Zusammensetzungen, Wiederholungen des Eins, worin das Element des Eins immer fest und ein Äußerliches bleibt. Die Zahl ist die toteste, begrifflose, gleichgültige, unentgegengesetzte Kontinuität. Wir zählen fort 1, 2, und fügen zu jedem Eins eins hinzu, - ganz ein äußerlicher, gleichgültiger Fortgang (und Zusammenfügen), der ohne Notwendigkeit ist, wo er abgebrochen werden soll, und ohne Verhältnis. Die Zahl ist so nicht unmittelbar Begriff, - das Extrem des Gedankens, des Begriffs in seiner höchsten Äußerlichkeit, in der Weise des Quantitativen, des gleichgültigen Unterschiedes. Das Eins ist ein allgemeiner Gedanke, aber, als ausschließend, der sich selbst entäußernde Gedanke; es enthält hierdurch β) die Bestimmung der Äußerlichkeit der Anschauung und hat insofern (wie die Schemate Kants) sowohl das Prinzip des Gedankens als noch der Materialität in sich, - die Bestimmung des Sinnlichen. Dies ist das Feste, sich Äußerliche; so ist das Eins und alle Formen 2, 3 usw. mit dieser innerlichen Äußerlichkeit behaftet. Es ist Anfang von Gedanke, aber die schlechteste Weise; es ist noch nicht der Gedanke, das Allgemeine für sich. Daß etwas die Form des Begriffs habe, muß es unmittelbar an ihm selbst, als bestimmt sich auf sein Gegenteil beziehen, - ein Begriff, diese einfache Bewegung. Positiv z.B. und negativ

beziehen sich unmittelbar jedes auf ihr Entgegengesetztes. So nicht die Zahl; sie ist bestimmt, aber ohne Entgegensetzung, gleichgültig. Hingegen im Gedanken, im Begriff, da ist die Einheit, Idealität der Unterschiede, - die Negation des Selbständigen ist da die Hauptbestimmung. Dagegen sind z.B. in der Drei immer drei Einzelne, jedes selbständig; dies ist das Mangelhafte, das Rätselhafte, - drei sollen erst einen Gedanken bedeuten. Der Gedanke muß sich hervorheben; es sind eine Menge von Verhältnissen möglich, die jedoch ganz unbestimmt, willkürlich und zufällig bleiben.

So in dieser gleichgültigen Weise nahmen nun die Pythagoreer die Zahlen nicht, sondern als Begriff. »Daß etwas Unkörperliches Prinzip sein müsse, bewiesen die Pythagoreer.« Zum Urwesen oder absoluten Begriffe aber machten sie die Zahlen. Wie sie darauf gekommen, erhellt näher aus dem, was Aristoteles darüber sagt²³: »Sie haben nämlich in den Zahlen viel mehr Ähnlichkeiten mit dem, was ist und was geschieht, zu sehen geglaubt als in Feuer, Wasser, Erde; weil die Gerechtigkeit eine gewisse Eigenschaft der Zahlen ist« (*toiondi pathos*), nämlich ein Immaterielles, Unsinnliches, »ebenso (*toiondi*) die Seele, der Verstand, eine andere die Zeit und so weiter. Weil sie ferner von dem, was harmonisch ist, die Eigenschaften und Verhältnisse in den Zahlen gesehen - und

weil die Zahlen«, d. i. das Maß, »das Erste in allen natürlichen Dingen seien (*pasês tês physeôs prôtoi*); daher haben sie die Zahlen als die Elemente (*stoicheia*) von allem betrachtet und den ganzen Himmel als eine Harmonie und Zahl.«

Es zeigt sich Bedürfnis α) der *einen* bleibenden allgemeinen Idee, β) der Gedankenbestimmung. Aristoteles, von den Ideen sprechend, sagt: Nach Heraklit fließe alles Sinnliche, also könne nicht eine Wissenschaft des Sinnlichen sein; daher die Ideen. Sokrates sei der erste, der durch Induktionen das Allgemeine bestimmte; die Pythagoreer vorher berührten nur wenig, wovon sie die Begriffe auf Zahlen zurückführten: z.B. was Zeit, oder Recht, oder Ehe sei. - Wir müssen wissen, was nottut, um die Spuren der Idee zu erkennen und zu wissen, was ein Fortschritt ist; am Inhalt selbst ist nicht zu erkennen, welches Interesse es haben kann.

Dies ist nun das ganz Allgemeine der pythagoreischen Philosophie. Das Mangelhafte dieses Prinzips für den Ausdruck von Gedanken ist bereits bemerklich gemacht. Das Eins ist nur das ganz abstrakte Fürsichsein, ist Äußerlichkeit für sich selbst; die weiteren Zahlen sind dann ganz äußerliche mechanische Zusammenstellungen dieser Eins. Da nun die Natur des Begriffs das Innerliche ist, so sind die Zahlen so das Untauglichste, Begriffsbestimmungen auszudrücken.

Es ist Vorurteil, daß Zahlen, Figurationen des Raums fähig wären, das Absolute auszudrücken.

Das Nähere ist die Bedeutung der Zahl. Zahl und Maß ist die Grundbestimmung. Daß die Zahl als solche das Wesen der Dinge ist, ist nicht so zu nehmen, als ob in allem Zahl und Maß sei. Wenn wir so sagen, alles ist quantitativ und qualitativ bestimmt, so ist die Größe und das Maß nur eine Eigenschaft, eine Seite der Dinge. Der Sinn aber ist hier, daß die Zahl selbst das Wesen der Dinge ist; das ist nicht Form, sondern Substanz.

Wir haben nun noch die Bestimmungen, die allgemeine Bedeutung zu betrachten. Teils erscheinen nun in dem pythagoreischen Systeme die Zahlen selbst als Gedankenbestimmungen, nämlich zunächst überhaupt der Einheit, des Gegensatzes und der Einheit dieser beiden Momente, teils gaben die Pythagoreer von der Zahl überhaupt allgemeine ideelle Bestimmungen als Prinzipien an »und erkannten als absolute Prinzipien der Dinge« nicht sowohl die unmittelbaren Zahlen in ihrem arithmetischen Unterschiede, als vielmehr »die Prinzipien der Zahl«, d. i. deren Begriffsunterschiede.

Die erste Bestimmung ist die Einheit überhaupt, die andere Bestimmung ist die Zweiheit; wir sehen den Gegensatz hervortreten. Es ist darum zu tun (äußerst wichtig), die unendliche Mannigfaltigkeit der Formen und Bestimmungen (der Endlichkeit) auf ihre

allgemeinen Gedanken zurückzuführen, als die Prinzipien aller Bestimmung (die einfachsten Bestimmungen). Es sind nicht Unterschiede der Dinge voneinander, sondern in sich allgemeine wesentliche Unterschiede. Empirische Gegenstände unterscheiden sich durch äußerliche Gestalt - dies Stück Papier von einem anderen, Schattierung von Farbe -, Menschen durch Unterschiede des Temperaments, der Individualität. Aber diese Bestimmungen, wodurch sie sich unterscheiden, sind keine wesentlichen, - wohl wesentlich für ihre bestimmte Besonderheit, aber nicht an und für sich; diese ganze bestimmte Besonderheit, Tintenfaß, dies Stück Papier ist keine wesentliche Existenz, nur das allgemeine ist wesentlich, das sich Erhaltende, Substantielle. Das Erste ist der allgemeine Gegensatz, das Weitere die Fortbestimmung, Umformung, verschiedene Gestaltung, - selbst nur eine Verdichtung jenes Gegensatzes selbst. Z.B. Einheit und Vielheit, und die Einheit beider ist die Größe; diese ist selbst unter der Einheit und Vielheit gesetzt - Bestimmungen, welche alsdann Form sind: extensive und intensive Größe. Die Stärke des Lichts, als Intension der Beleuchtung, ist extensiv, welche große Fläche sich noch beleuchten lasse.

Damit hat Pythagoras den Anfang gemacht. Diese Bestimmungen sind meist Zahlen; die Pythagoreer sind aber nicht dabei stehengeblieben, haben ihnen

konkretere Bestimmungen gegeben, welche vornehmlich den Späteren angehören. Notwendigkeit des Fortgangs, Beweisen ist hier nicht zu suchen; das Begreifen, die Entwicklung der Zweiheit aus der Einheit fehlt. Die allgemeinen Bestimmungen werden nur gefunden und festgesetzt auf ganz dogmatische Weise; so sind es trockene, prozeßlose, nicht dialektische, ruhende Bestimmungen.

a) Die Pythagoreer sagen, der erste einfache Begriff ist die *Einheit*; nicht das arithmetische Eins, als absolut diskret, ausschließend, negativ, sondern Einheit als Kontinuität, Positivität; nicht viele Eins, sie ist nur Eine. Es ist das ganz allgemeine Wesen. Sie sagen ferner: Jedes Ding ist Eins, und »die Dinge sind dies Eins durch die Teilnahme an dem Eins«, und das letzte Wesen eines Dinges oder die reine Betrachtung seines Ansichseins ist Eins. D.h. nach allem anderen ist es nicht an sich, sondern Beziehung auf Anderes; Ansichsein heißt eben nur Sichselbstgleichsein, oder es ist die Sichselbstgleichheit selbst, das Formlose. Dies ist eine merkwürdige Beziehung. Das Eins ist das trockene, abstrakte Eins; die Dinge sind weit mehr bestimmt als dasselbe. Welches ist nun die Beziehung des ganz abstrakten Eins und des konkreten Seins der Dinge zueinander? Dies Verhältnis der allgemeinen Bestimmungen zu den konkreteren Existenzen haben die Pythagoreer durch »Nachahmung«

ausgedrückt (*mimêsis*). Dieselbe Schwierigkeit, auf die wir hier stoßen, findet sich auch bei den Ideen des Platon. Die Idee ist die Gattung, ihr gegenüber ist das Konkrete; die nächste Bestimmung ist natürlich die der Beziehung des Konkreten auf das Allgemeine, ein wichtiger Punkt. Aristoteles schreibt den Ausdruck Teilnahme (*methexis*) dem Platon zu, der damit den pythagoreischen Ausdruck »Nachahmung« vertauscht habe. Nachahmung ist ein bildlicher, kindlicher, ungebildeter Ausdruck für das Verhältnis; Teilnahme ist allerdings schon bestimmter. Aber Aristoteles sagt mit Recht, daß beides ungenügend sei: Platon habe hier auch nicht weiter entwickelt, sondern nur einen anderen Namen substituiert; es sei ein leeres Gerede. Nachahmung und Teilnahme sind nichts weiter als andere Namen für Beziehung; Namen geben ist leicht, ein anderes aber ist das Begreifen.

b) Das Nächste ist der Gegensatz. Die Einheit ist Identität, Allgemeinheit; das zweite ist die *Zweiheit* (*dyas*), der Unterschied, das Besondere. Diese Bestimmungen gelten noch jetzt in der Philosophie; Pythagoras hat sie zuerst zum Bewußtsein gebracht. Die Pythagoreer haben gleich am Anfang nicht dabei stehenbleiben können, das 1, 2, 3 als Prinzip auszusprechen; es haben nähere Kategorien damit verbunden werden müssen, nähere Denkbestimmungen. So kommt bei der Zweiheit der Gegensatz vor. Wie nun

diese Einheit sich zur Vielheit oder diese Sichselbstgleichheit zum Anderssein verhalte, hierüber werden dann verschiedene Wendungen möglich; und die Pythagoreer haben sich auch verschiedentlich darüber ausgedrückt - über die Formen, die dieser erste Gegensatz annimmt. Zwei ist sogleich der Gegensatz gegen Eins. Aristoteles führt an, wie die Pythagoreer diesen Gegensatz von Eins und Zwei gefaßt haben. Die Elemente der Zahl, Einheit und Zweiheit, sind noch nicht Zahlen. »Die Pythagoreer haben gesagt: Die Elemente der Zahl sind das Gerade und Ungerade«, der Gegensatz mehr in der arithmetischen Form, - »dies als das Begrenzte« (oder Prinzip der Begrenzung), »jenes als das Unbegrenzte«, Gedanken als Elemente der unmittelbaren Zahlen; »so daß das Eins selbst aus beiden und dann aus diesem die Zahl sei«, da z.B. Drei drei Eins sind und Drei auch eins ist. Und zwar ist Eins so das Prinzip, daß es auch selbst noch keine Zahl ist, d. i. keine Anzahl. Ganz recht, denn zur Zahl gehört: α) die Einheit und β) die Anzahl; γ) im Eins sind beide ein und dasselbe, also ist im Eins die Anzahl nur in einem negativen Sinne. »Eins ist dabei gerade und ungerade.« Denn sie sagen: »Eins zum Geraden gesetzt, macht Ungerades« ($2+1=3$), »zu dem Ungeraden, macht Gerades« ($3+1=4$); es hat die Eigenschaft, gerade zu machen, und so muß es selbst gerade sein.²⁴ Die Einheit also

selbst an sich enthält die unterschiedenen Bestimmungen. Das Unbegrenzte (Unbestimmte) und die Grenze (das Bestimmte) ist nichts anderes als der Gegensatz der Einheit und des Eins; Eins ist die absolute Diskretion, d.h. das rein Negative, - Einheit: Sichselbstgleichheit.

Verfolgen wir die absolute Idee in der ersten Weise: Der Gegensatz ist die unbestimmte Zweiheit (*aoristos dyas*). Die *monas* oder *henas* drückt noch nicht das Eins als solches aus, so auch die *dyas* noch nicht das Zwei als solches. Es ist nur *eine* Dyas, durch Teilnahme an der alle zählbaren Zahlen entstehen. Näher bestimmt Sextus dies so: »Die Einheit nach ihrer Identität mit sich gedacht« (*kat' autotêta heautês nooumenê* Ansich) »ist Einheit (*monas*). Wenn diese selbe sich zu sich selbst als eine verschiedene hinzufügt« (*episyntetheisa heautê kath' heterotêta* abstrakte Vielheit), »so wird die unbestimmte Zweiheit: weil keine von den bestimmten oder sonst begrenzten Zahlen diese Zweiheit ist, alle aber erkannt werden durch die Teilnahme an ihr, wie von der Monas gesagt worden. Es sind hiernach zwei Prinzipien der Dinge«, die Götter: »die erste Monade, durch Teilnahme an welcher alle Zahlenmonaden Monaden sind; ebenso die unbestimmte Dyas, durch deren Teilnahme alle bestimmten Zweiheiten Zweiheiten sind«. Es erhellt: α) daß die Zweiheit ebenso als Moment

des Wesens oder Begriff allgemein ist; β) im Gegensatze, ihn mit anderen Bestimmungen gedacht, so kann entweder die Einheit oder Zweiheit als die Form und die Materie gedacht werden, und beides kommt bei den Pythagoreern vor. $\alpha\alpha$) Die Einheit ist das Sichselbstgleiche, das Formlose; die Zweiheit aber ist das Ungleiche, in sie fällt das Entzweien oder Form. Von der Dyas sagen sie, daß durch Teilnahme daran alles bestimmt, begrenzt werde; hiernach ist die Zweiheit das Bestimmte, Begrenzte, Viele. Dies kehrt sich jedoch in anderen Darstellungen wieder um. $\beta\beta$) Nehmen wir dagegen die Form als einfach - Tätigkeit ist absolute Form-, so ist das Eins die Form, das Tätige, Bestimmende, und die Zweiheit als Möglichkeit der Vielheit, nicht gesetzte Vielheit (so als einfacher Gedanke, ununterschieden), [ist] die Materie, und die Zweiheit tritt an die Stelle der ersten Einheit. Dies sagt Aristoteles, daß es Platon angehöre. Aristoteles schreibt es dem Platon zu, daß er zum Unbestimmten die Dyas gemacht habe und das Eins zum Bestimmten; es ist jedoch nicht das, was wir unter Grenze verstehen, hier gemeint, sondern das Begrenzende. Eins hat sogleich verschiedene Bedeutungen: Einheit (*apeiron*) und Subjektivität. Das Prinzip der Subjektivität, Individualität ist allerdings höher als das Unbestimmte, das Unendliche; dies ist dagegen das Bestimmungslose, Abstrakte; das Subjekt, der *nous* ist

das Bestimmende, die Form. Platon soll also das Unendliche, Unbestimmte zur Zweiheit gemacht haben; die Dyas wird daher von den Pythagoreern die unbestimmte Dyas genannt.

Die weitere Bestimmung dieses Gegensatzes, worin die Pythagoreer voneinander abwichen, zeigt einen unvollkommenen Anfang der Kategorien; die Aufnahme des Gegensatzes als eines wesentlichen Moments des Absoluten hat aber überhaupt bei den Pythagoreern ihren Ursprung. Sie haben früh, wie später Aristoteles, eine Tafel von Kategorien aufgestellt (daher man dem letzteren den Vorwurf machte, von ihnen seine Denkbestimmungen entlehnt zu haben), die abstrakten und einfachen Begriffe weiter bestimmt, obzwar freilich auf eine unangemessene Art, - eine Vermischung von Gegensätzen der Vorstellung und des Begriffs, ohne weitere Deduktion oder System der Bewegung. Aristoteles schreibt diese Bestimmungen entweder dem Pythagoras selbst oder auch dem Alkmaion zu, »der den Pythagoras noch erlebte, so daß es von den Pythagoreern oder diese von ihm genommen haben«. Dieser Gegensätze werden zehn angegeben (zehn ist bei den Pythagoreern auch bedeutende Zahl), worauf sich alle Dinge zurückführen lassen:

1. Grenze und Unendliches
2. Ungerades und Gerades

3. Einheit und Vielheit
4. Rechts und Links
5. Männliches und Weibliches
6. Ruhendes und Bewegtes
7. Gerades und Krummes
8. Licht und Finsternis
9. Gutes und Böses
10. Quadrat und Parallelogramm

Es ist dies Versuch einer weiteren Ausbildung der Idee der spekulativen Philosophie in ihr selbst, in Begriffen. Aber weiter als auf diese α) vermischte Auflö-
 sung, β) bloße Aufzählung scheint dieser Versuch nicht gegangen zu sein. Es ist sehr wichtig, daß zu-
 nächst nur Sammlung gemacht werde (wie Aristoteles tat) von den allgemeinen Denkbestimmungen. Es ist ein roher Anfang von näherer Bestimmung der Gegen-
 sätze, - ohne Ordnung, ohne Sinnigkeit, ähnlich dem indischen Aufzählen von Prinzipien und Substanzen.

Den weiteren Fortgang dieser Bestimmungen finden wir bei Sextus. Dieser spricht gegen eine Exposi-
 tion, die den späteren Pythagoreern angehört. Es ist eine sehr gute, gebildete Darstellung der pythagorei-
 schen Bestimmungen, die mehr dem Gedanken ange-
 hört. »Daß nun jene zwei Prinzipien von dem Ganzen (*tôn holôn*) die Prinzipien sind« - die allgemeinen Bestimmungen auf jene einfache, die in Zahlen

ausgedrückt ist (die Einheit und Zweiheit), zurück geführt werden sollen -, »zeigen die Pythagoreer auf mannigfaltige Weise.« Diese Exposition hat folgenden Gang, - vorher die Sache selbst, ehe Reflexionen darüber.

1. »Es sind dreierlei Weisen (Grundbestimmungen) der Dinge (*tôn gar ontôn ta men noeitai*): erstens nach der Verschiedenheit, zweitens nach dem Gegensatze, drittens nach dem Verhältnisse.« Dies schon zeigt eine gebildetere Reflexion; näher werden diese drei Formen so erläutert. α) »Was nach der bloßen Verschiedenheit betrachtet wird, das wird für sich selbst betrachtet; das sind die Subjekte, jedes sich auf sich beziehend: so Pferd, Pflanze, Erde, Luft, Wasser, Feuer. Es wird abgelöst (*apolytôs*), nicht in Beziehung auf Anderes gedacht«; das ist die Bestimmung der Identität, Selbständigkeit. β) »Nach dem Gegensatze wird das eine als schlechthin dem anderen entgegengesetzt bestimmt: z.B. gut und böse, gerecht und ungerecht, heilig und unheilig, Ruhe und Bewegung usf. γ) Nach dem Verhältnis (*pros ti*) ist der Gegenstand«, der als selbständig in seiner Entgegensetzung zugleich nach seiner gleichgültigen »Beziehung auf Anderes bestimmt ist« (*ta kata tên hôs pros heteron schesin nooumena* als Relatives), »wie rechts und links, oben und unten, das Doppelte und das Halbe. Eins wird nur aus dem anderen begriffen -

ich kann links mir nicht vorstellen, ohne zugleich auch rechts« -, aber jedes für sich gesetzt.

»Der Unterschied des Verhältnisses vom Gegensatze ist: α) Im Gegensatze sei das Entstehen des einen der Untergang des anderen und umgekehrt. Wenn Bewegung weggenommen wird, entsteht Ruhe; wenn Bewegung entsteht, hört die Ruhe auf. Wird Gesundheit weggenommen, so entsteht Krankheit, und umgekehrt«, d.h. wird ein Entgegengesetztes als Entgegengesetztes aufgehoben; dies ist Setzen seines Gegenteils. »Hingegen das im Verhältnis, entsteht beides und hört beides zugleich auf. Ist rechts aufgehoben, so auch links«; *ist* das eine, so auch das andere. Das Doppelte ist zugleich mit dem, das seine Hälfte ist; »das Doppelte geht unter, sowie die Hälfte zerstört wird«. Das hier Aufgehobene ist nicht nur als Entgegengesetztes, sondern auch als Seiendes; aber Sein ist ungeteilt, Gleichgültigkeit, Element.

β) »Ein zweiter Unterschied ist: Was im Gegensatze ist, hat keine Mitte; z.B. zwischen Krankheit und Gesundheit, Leben und Tod«, Bösem und Gutem, »Ruhe und Bewegung gibt es kein Drittes. Hingegen was im Verhältnisse ist, hat eine Mitte: zwischen dem Größeren und Kleineren nämlich ist das Gleiche, zwischen zu groß und zu klein das Genügende (Hinreichende) die Mitte.« Rein Entgegengesetztes geht durch die Null zum Entgegengesetzten, unmittelbare

Extreme hingegen bestehen in einem Dritten; rein Entgegengesetztes hat seine Realität in der Mitte, Einheit, - aber dann nicht mehr als Entgegengesetztes. Es zeigt diese Darstellung allgemeine logische Bestimmungen, die jetzt und immer von der höchsten Wichtigkeit sind; es ist eine Aufmerksamkeit auf die ganz allgemeinen Bestimmungen, die in allen Vorstellungen, in allem was ist, Momente sind. Die Natur dieser Gegensätze ist zwar hier noch nicht betrachtet, aber es ist von Wichtigkeit, daß sie zum Bewußtsein gebracht werden.

2. »Da nun diese drei Gattungen sind, die Subjekte und der gedoppelte Gegensatz, so muß über jeder eine Gattung sein (*toutôn epanô genos*), welche das Erste ist, weil die Gattung vor den Arten ist (*prohyparchei tôn hyp' auto tetagmenôn eidôn*)«; sie ist das Herrschende, Allgemeine. »Wird das Allgemeine aufgehoben, so ist auch die Art aufgehoben, hingegen wenn die Art, nicht die Gattung; denn sie hängt davon ab (*êrtêtai ex ekeinou*), aber nicht umgekehrt. α) Als die oberste Gattung« (*to epanabebêkos transcendens*), das Allgemeinste, oder das Wesen »desjenigen, was als an und für sich seiend betrachtet wird« (der Subjekte, der Verschiedenen), »haben die Pythagoreer das Eins gesetzt« (*to hen*). Es ist dies eigentlich nichts anderes als die Begriffsbestimmungen in Zahlen umgesetzt. β) »Was im Gegensatze ist, hat zur Gattung,

sagen sie, das Gleiche und das Ungleiche (*to ison kai to anison*). Ruhe ist das Gleiche, denn sie ist keines Mehr oder Weniger fähig; Bewegung aber das Ungleiche. So was nach der Natur, ist sich gleich - eine Spitze, die keiner Intension fähig ist (*akrotês gar ên anepitatos*) -, was ihr entgegen, ungleich; Gesundheit ist das Gleiche, Krankheit das Ungleiche. γ) Die Gattung dessen, was im gleichgültigen Verhältnisse ist, ist der Überschuß und Mangel (*hyperochê kai elleipsis*), Mehr und Minder« - quantitativer Unterschied wie qualitativer Unterschied.

3. Die zwei Gegensätze. »Diese drei Gattungen dessen, was für sich ist, im Gegensatze und im Verhältnisse, müssen nun selbst wieder unter« noch einfachere, höhere »Gattungen« (Denkbestimmungen) »fallen. Die Gleichheit reduziert sich auf die Bestimmung der Einheit«; die Gattung der Subjekte ist dies schon für sich selbst. »Die Ungleichheit aber besteht in dem Überschuß und Mangel; diese beiden aber fallen unter die unbestimmte Dyas«, sie sind der unbestimmte Gegensatz, Gegensatz überhaupt. Es scheinen zunächst zwei Prinzipien zu sein, Einheit und Zweiheit; Gegensatz aber, Vielheit ist das Einfache, - reine Tätigkeit, das Negative oder die Grenze ist einfach. Die unbestimmte Dyas ist: nicht gesetzter Gegensatz, reine Tätigkeit überhaupt. »Aus allen diesen Verhältnissen geht also die erste Einheit und die

unbestimmte Zweiheit hervor.« Die Pythagoreer sagten, wir finden, daß dies die allgemeinen Weisen der Dinge sind. »Aus diesen kommt erst das Eins der Zahl und das Zwei der Zahl; von der ersten Monas das Eins, von der Monas und der unbestimmten Dyas das Zwei: denn zweimal das Eins ist Zwei.« So wird hier die 1, 2, 3 usf. als untergeordnet gesetzt. »So entstehen die übrigen Zahlen, indem die Monas sich fortbewegt (*tou henos aei peripatountos*) und die unbestimmte Dyas das Zwei erzeugt.« Dieser Übergang des qualitativen in den quantitativen Gegensatz ist nicht deutlich. »Daher unter diesen Prinzipien die Monas das tätige Prinzip ist« - Form, wie oben (S. 244), »die Dyas aber die passive Materie. Und wie sie aus ihnen die Zahlen entstehen lassen, so auch das System der Welt und was in ihr ist.« Eben dies ist die Natur dieser Bestimmungen, überzugehen, sich zu bewegen. Dies ist eine gebildete Reflexion, die allgemeinen Gedankenbestimmungen mit der 1, 2, 3 zu verbinden und diese als Zahlen unterzuordnen und dagegen die allgemeine Gattung zum Ersten zu machen.

Ehe ich von der weiteren Verfolgung dieser Zahlen etwas erwähne, ist zu bemerken, daß sie, wie wir sie so vorgestellt sehen, reine Begriffe sind: Einheit, Zweiheit und der Gegensatz von Eins als Grenze, die unbestimmte Zweiheit, - Allgemeine, welche wesentlich nur sind durch Beziehung auf das

Entgegengesetzte oder in denen die Bestimmtheit als das Wesentliche ist. Bei Zahlen als Zahlen ist drei zwar nur drei; aber es ist so gesetzt, daß es gleichgültig sei, bei dieser Bestimmung stehenzubleiben oder weiterzugehen. Einheit und Dyas sind selbst Eins; denn Dyas als Zweiheit, Vielheit ist einfach. Wir sehen: α) den differenten oder qualitativen Gegensatz, die Monas (Hermaphrodit) entgegengesetzt in sie selbst und in die Zweiheit, Einheit und reine Vielheit, - absoluter Gegensatz, eins das andere aufhebend und zugleich sein Wesen in diesem Gegensatze habend; und β) den quantitativen, die Gleichgültigkeit der Bestehenden; γ) $\alpha\alpha$) die individuelle Einheit hiervon, Subjekt, $\beta\beta$) die allgemeine Einheit derselben. In den quantitativen Unterschied fällt die Vielheit der gleichgültigen Dinge oder der Fürsichseienden; ihre reinste Bestimmtheit oder bestimmtes Wesen ist die Zahl. Unorganischer Dinge wesentliche Bestimmtheit ist spezifische Schwere; Pflanzen, Tiere haben einfache Bestimmtheit durch Zahlen. Das absolut einfache Wesen entzweit sich in Einheit und Vielheit, in den differenten Gegensatz, der zugleich besteht, Sein hat, wie die reine Differenz die Negativität ist; und seine Rückkehr in sich selbst ist ebenso die negative Einheit, das individuelle Subjekt, und das Allgemeine oder Positive, und beide sind Einheit.

Dies ist in der Tat die reine spekulative Idee des

absoluten Wesens, es ist diese Bewegung; bei Platon ist die Idee keine andere. Das Spekulative tritt hier als spekulativ hervor. Derjenige, der das Spekulative nicht kennt, hält nicht dafür, daß mit einer Bezeichnung solcher einfachen Begriffe das absolute Wesen ausgesprochen sei. Eins, Viele, Gleiches, Ungleiches, Mehr, Minder sind triviale, leere, trockene Momente. Daß in ihren Verhältnissen das absolute Wesen, der Reichtum und die Organisation der natürlichen wie der geistigen Welt befaßt sei, scheint dem, der an die Vorstellung gewöhnt, aus dem sinnlichen Wesen nicht in den Gedanken zurückgegangen: daß Gott im spekulativen Sinne damit ausgesprochen ist, das Erhabenste in diesen gemeinen Worten, das Tiefste in diesen bekannten, oben- und offenliegenden, das Reichste in der Armut dieser Abstraktionen.

Zunächst im Gegensatze gegen die gemeine Realität, überhaupt aber die Gattung, das Allgemeine aller Realität ist eben diese Entzweiung, die Konstruktion, die Vielheit des einfachen Wesens, sein Gegensatz und das Bestehen desselben, - quantitativer Unterschied. Diese Idee hat also die Realität an ihr selbst; sie ist der wesentliche, einfache Begriff der Realität, - die Erhebung in den Gedanken, aber nicht als Flucht aus dem Realen, sondern das Reelle selbst in seinem Wesen ausdrückend. Wir finden hier die Vernunft, welche ihr Wesen ausdrückt, und die absolute

Realität ist unmittelbar die Einheit selbst.

In Beziehung auf diese Realität nun ist es vorzüglich, daß die Schwierigkeit der nicht spekulativ Denkenden weit auseinandergeschieden; oder: was ist das Verhältnis derselben zur gemeinen Realität? Es ist damit gegangen wie mit den Platonischen Ideen, die diesen Zahlen oder vielmehr reinen Begriffen ganz nahe sind. Nämlich die nächste Frage ist: »Die Zahlen, wo sind sie? Geschieden durch den Raum, im Himmel der Ideen für sich wohnend? Sie sind nicht unmittelbar die Dinge selbst; denn ein Ding, eine Substanz ist doch etwas anderes als eine Zahl, - ein Körper hat gar keine Ähnlichkeit damit.« α) Die Pythagoreer meinten damit gar nicht etwa das, was man unter Urbildern versteht²⁵, als ob die Ideen, Gesetze und Verhältnisse der Dinge, in einem schaffenden Verstande vorhanden wären, als Gedanken eines Bewußtseins, Ideen in dem göttlichen Verstande, abgetrennt von den Dingen, wie die Gedanken eines Künstlers von seinem Werke, β) meinten sie damit noch viel weniger Gedanken in unserem Bewußtsein, da wir die absolut entgegengesetzten als Erklärungsgründe von den Eigenschaften der Dinge geben, etwas Subjektives, das nur in unserem Gedanken so ist, - sondern bestimmt die reale Substanz der Seienden, so daß jedes, das nächste beste Seiende wesentlich nur dies ist, dies sein Sein ist: α) Eins zu sein, β) Monas

und die Dyas an ihm zu haben, und ihren Gegensatz und Beziehung; so ist jedes Ding, und gerade sein Sein ist dies, daß es so ist.

Aristoteles sagt es ausdrücklich, es sei »den Pythagoreern eigentümlich, daß das Begrenzte und das Unendliche und das Eine nicht andere Naturen seien«, aus denen die Dinge hervorgehen, entstehen und darin zurückgehen, - sie gaben ihnen nämlich nicht eine andere Realität als den Dingen, »wie Feuer usf., sondern betrachteten solche wie das Unendliche und das Eins als die Substanz der Dinge selbst, von welchen sie es prädicieren; und die Zahl sei das Wesen von allem«. »Sie sondern die Zahlen nicht von den Dingen ab; sondern sie gelten ihnen für die Dinge selbst.« »Die Zahl ist das Prinzip (*archê*) und die Materie (*hylê*) der Dinge sowie ihre Eigenschaften und Kräfte« - also der Gedanke, Substanz, oder das Ding, was es im Wesen des Gedankens ist.

Diese abstrakten Bestimmungen sind dann konkreter bestimmt worden - vorzüglich von den Späteren, Iamblichos, Porphyrios, Nikomachos, bei ihren Spekulationen über Gott - durch religiöse Vorstellungen (arithmetische Theologumena). Sie suchten die Bestimmungen der Volksreligion zu erheben, indem sie solche Gedankenbestimmungen hineinlegten. Unter Monas haben sie nichts anderes als Gott verstanden. Sie nennen sie Gott, den Geist, den Hermaphroditen

(der beide Bestimmungen in sich enthält, ebensowohl Gerades als Ungerades), auch die Substanz, auch die Vernunft, das Chaos (weil sie unbestimmt ist), Tartaros, Jupiter, Form. Ebenso nannten sie die Dyas mit solchen Namen: die Materie, dann das Prinzip des Ungleichen, den Streit, das Erzeugende, Isis usf.

c) Die *Trias* ist dann vornehmlich eine sehr wichtige Zahl gewesen. Sie ist die Zahl, worin die Monas zu ihrer Realität, Vollendung gelangt ist. Die Monas schreitet fort durch die Dyas, und mit diesem unbestimmt Vielen wieder unter die Einheit verbunden, ist sie die Trias. Einheit und Vielheit ist auf die schlechteste Weise in der Trias als äußerliche Zusammensetzung vorhanden. So abstrakt dies hier auch genommen ist, so ist es doch eine höchst wichtige Bestimmung. Die Trias gilt dann im allgemeinen für das erste Vollkommene. Aristoteles sagt von ihr: »Das Körperliche hat außer der Drei keine Größe mehr« (d.h. Dimension, qualitativ notwendige Größe, es ist durch die drei Dimensionen bestimmt); »daher auch die Pythagoreer sagen, daß das All und alles durch Dreiheit bestimmt ist« (absolute Form hat, *to pan kai ta panta tois trisin hôristai*). »Denn Ende, Mitte und Anfang hat die Zahl des Ganzen, und diese ist die Trias.« Alles darunter bringen, ist oberflächlich, wie die Schemata in der neueren Naturphilosophie. »Daher wir auch, aus der Natur dies Gesetz

(Bestimmung) aufnehmend, sie im Gottesdienst«, in den Anreden der Götter »gebrauchen«, so daß wir erst glauben die Götter ganz angeredet zu haben, wenn wir sie dreimal im Gebete anrufen, - dreimal heilig. »Zwei nennen wir beide, nicht aber alle (*pantas d' ou legomen*); erst von Drei sagen wir alle. Was durch Drei bestimmt ist, ist das Ganze« (oder alles, *pan*). Das ist erst die Totalität. »Was auf die dreifache Weise, ist vollkommen geteilt (*trichê de on diaireton, pantê diaireton*): einiges ist nur in Eins« (abstrakte Identität), »anderes nur in Zwei« (nur Gegensatz), »dies aber ganz.« Oder das Vollkommene ist Dreiheit: kontinuierlich, sich selbst gleich; ungleich teilbar, der Gegensatz ist darin, - und die Einheit hiervon, die Totalität dieses Unterschiedes; wie die Zahl überhaupt, aber an der Dreiheit ist dies wirklich. Die Trias ist tiefe Form.

Es ist nun begreiflich, daß die Christen in dieser Dreiheit ihre Dreieinigkeit gesucht und gefunden haben. Man hat ihnen oberflächlich dies bald übel genommen - als ob jene Dreieinigkeit über die Vernunft, ein Geheimnis wäre, also bald zu hoch, als die Alten sie gehabt, bald zu abgeschmackt -, aus dem einen oder dem anderen Grunde sie der Vernunft nicht näherbringen wollen. Wenn ein Sinn in dieser Dreieinigkeit ist, so müssen wir ihn verstehen. Es wäre schlecht bestellt, wenn keiner in etwas wäre, was zwei

Jahrtausende die heiligste Vorstellung der Christen gewesen: wenn sie zu heilig, um herabgezogen zu werden, oder schon ganz aufgegeben wäre, so daß es gegen die gute Lebensart [wäre], einen Sinn darin suchen zu wollen. Es kann auch nur von dem Begriffe dieser Dreiheit die Rede sein nicht von den Vorstellungen eines Vaters, Sohnes; natürliche Verhältnisse gehen uns nichts an.

Was nun diese Dreiheit ist, hat Aristoteles ganz bestimmt ausgesprochen; was vollkommen ist oder was Realität hat, hat es in der Dreiheit: Anfang, Mitte und Ende. Das Prinzip ist das Einfache, die Mitte sein Anderswerden (Dyas, Gegensatz), die Einheit (Geist) das Ende: Rückkehr seines Andersseins in diese Einheit. Jedes Ding ist α) Sein, Einfaches; β) Verschiedenheit, Mannigfaltigkeit; γ) Einheit beider, Einheit in seinem Anderssein. Nehmen wir ihm diese Dreiheit, so vernichten wir es, machen Gedankending daraus, Abstraktion.

d) Nach der Drei kommt die *Tetras*. Vier hat deswegen bei den Pythagoreern diese hohe Würde gehabt, weil sie Trias ist, aber auf entwickeltere Weise. Daß die Tetras für diese Vollendung galt, ist überhaupt oberflächlich; sie erinnert hierbei an die vier Elemente, die chemischen, die vier Weltgegenden (in der Natur ist vier vorhanden, durchgreifend); auch jetzt ist sie ebenso berühmt. Als Zahl ist sie die

Vollendung der Dyas, die in sich zurückkehrende Einheit, die Produktion der Dyas, des Gegensatzes, der sich potenziert, die Sichselbstgleichheit gibt. Die Zweiheit, die so prozediert, daß sie nur sich selbst zur Bestimmung hat, die Zweiheit mit sich selbst gleichgesetzt (d.h. mit sich selbst multipliziert), in die Einheit mit sich selbst gesetzt, ist Vierheit, das Quadrat von Zwei. Im Verhältnis zur Trias, - so ist sie in ihr enthalten. Die Trias ist α) Einheit, β) Anderssein und γ) deren Einheit. Anderes, Negatives, Punkt, Grenze ist nur für *ein* Moment gerechnet; aber seine Realität ist Zwei, - der Unterschied, als gesetzt, ist Zwei, ein Gedoppeltes. Das Dritte ist die Einheit der Monas und der zwei Unterschiede; zählen wir dies, so sind es schon vier. Also ist Vier an der Dreiheit.

Die Tetras ist bestimmter als *Tetraktys* gefaßt worden, die wirksame, tätige Vier (von *tettara*, *agô*), und diese ist nachher bei den späteren Pythagoreern die berühmteste Zahl geworden. Im Fragment eines Gedichts des Empedokles, der ursprünglich Pythagoreer war, kommt es vor, wie hoch im Ansehen diese Tetraktys gestanden:

... Wenn du dies tust,
Dies wird auf den Pfad der göttlichen Tugend dich
leiten;
Ich schwör's bei dem²⁶, der unsrem Geist die

Tetraktys gegeben,
Die in sich der ew'gen Natur Quell hat und die
Wurzeln.

e) Davon gehen die Pythagoreer nun gleich zur Zehn über, einer anderen Form dieser Tetras. Wie die Vier die vollendete Drei ist, so ist wieder diese Vierheit, vollendet, entwickelt - alle Momente derselben als reale Unterschiede, jedes Moment als eine ganze Zahl genommen (sonst ist jedes nur eins) - die *Dekas*, die reale Tetras. »Tetraktys heie die Vollendung, welche die vier ersten Zahlen in sich enthält; $1+2+3+4=10$.« Die Realität, in der die Bestimmungen genommen sind, ist aber hier nur die äußerliche, oberflächliche der Zahl, kein Begriff. In Vier sind nur vier Einheiten; es ist ein großer Gedanke, sie nicht als Eins zu setzen. »Dies ist denn als Zahl wieder die vollkommenste.« Tetraktys ist Idee, nicht sowohl als Zahl. »Wenn wir zu Zehn gekommen, betrachten wir sie wieder als Einheit und fangen von vorn an. Die Tetraktys, heißt es, hat die Quelle und die Wurzel der ewigen Natur in sich, weil sie der Logos des Universums, des Geistigen und Körperlichen ist.« Es sagt ein Späterer, Proklos, aus einer pythagoreischen Hymne: »Die göttliche Zahl geht fort« (*proeisi oben peripateitai*),

2. Anwendung der Zahlen aufs Universum

Diese einfache Idee und die einfache Realität in derselben ist nun aber weiter zu entwickeln, um zu der zusammengesetzteren, entfalteteren Realität zu kommen. Wie benahmen sich nun die Pythagoreer dabei, von den abstrakt logischen Bestimmungen zu Formen überzugehen, die eine konkrete *Anwendung von Zahlen* bedeuten? Die Bestimmungen der konkreten Gegenstände durch die Zahlen, welche die Pythagoreer machten, haben im Räumlichen und Musikalischen noch eine nähere Beziehung; aber in den konkreteren Gegenständen der Natur und des Geistes werden sie zu etwas rein Formellem und Leerem.

a) Wie die Pythagoreer »aus den Zahlen den Weltorganismus konstruierten«, davon gibt Sextus ein Beispiel an den *räumlichen* Verhältnissen, und allerdings ist hier mit diesen ideellen Prinzipien auszukommen. Da gibt es dann leicht abstrakte Raumbestimmungen, und die Zahlen sind in der Tat vollendete Bestimmungen des Raums. Wenn man nämlich beim Raum mit dem Punkte, der ersten Negation des Leeren anfängt, so »entspricht der Punkt der Einheit; er ist ein Unteilbares (*adiaireton*) und das Prinzip der Linien, wie die Einheit das der Zahlen. Indem der Punkt sich als Monas verhält, so drückt die Linie die

Dyas aus; denn beide werden durch den Übergang begriffen (*kata metabasin noeitai*), - die Linie ist die reine Beziehung zweier Punkte und ohne Breite. Die Fläche aus der Dreiheit. Die solide Figur aber, der Körper gehört zur Vierheit (*tetras*), und in ihr sind drei Dimensionen gesetzt. Andere sagen, der Körper bestehe (*synistasthai*) aus *einem* Punkte« (d.h. sein Wesen sei *ein* Punkt), »denn der fließende Punkt mache die Linie, die fließende Linie aber die Fläche, diese Fläche aber den Körper. Sie unterscheiden sich von den ersten darin, daß jene die Zahlen zuerst aus der Monas und der unbestimmten Dyas entstehen lassen, alsdann aus den Zahlen die Punkte und Linien und Ebenen und körperlichen Figuren; diese aber erbauen aus *einem* Punkte alles Übrige.« Den einen ist der Unterschied der gesetzte Gegensatz, die gesetzte Form, als Zweiheit; die anderen haben die Form, als Tätigkeit. »So werde also das Körperliche gebildet unter Leitung der Zahlen (*hêgoumenôn tôn arithmôn*), aus ihnen aber die bestimmten Körper, Wasser, Luft, Feuer und überhaupt das ganze Universum, von dem sie sagen, daß es nach der Harmonie gebildet sei (*dioikeisthai*), - einer Harmonie, die wieder allein in Zahlenverhältnissen besteht, welche die verschiedenen Zusammenklänge der absoluten Harmonie konstituieren.«

Hierüber ist zu bemerken, daß der Fortgang vom

Punkte zum wirklichen Raum (realen, denn Linien, Flächen sind nur Momente, Abstraktionen) die Bedeutung der Raumerfüllung zugleich hat. Denn Eins ist Wesen, Substanz, Materie; es ist nur Unterschied des Raums und des erfüllten Raums. Auch geht die Konstruktion einfach fort; es ist die Bewegung oder Beziehung. Der Begriff der Linie ist reine Beziehung des Punkts; Punkt ist reines Eins, - Eins als reine Tätigkeit, reine Beziehung: Linie. Ebenso Fläche: Beziehung der Linie, Sich-mit-sich-Multiplizieren, Produzieren, Tätigsein, Kontinuität, Allgemeinheit; und ebenso der körperliche Raum. Es ist mehr in der Form des Geschehens entwickelt: Bewegung oder äußerliche Konstruktion. Aber es geht noch gut; hingegen der Übergang von der Raumerfüllung überhaupt zur bestimmten - Wasser, Erde usw. - dies ist ein ander Ding und hält schwerer. Oder diesen Übergang haben die Pythagoreer vielmehr nicht gemacht, sondern das Universum hat selbst bei ihnen diese spekulative einfache Form, - nämlich als ein System von Zahlenverhältnissen dargestellt zu werden. Damit ist aber das Physikalische noch nicht bestimmt.

b) Eine andere Anwendung oder Aufzeigen der Zahlenbestimmung als des Wesentlichen sind die *musikalischen* Verhältnisse, - das, wobei die Zahl vornehmlich das Bestimmende ausmacht. Hier zeigen sich die Unterschiede als verschiedene Verhältnisse

von Zahlen; und diese Weise, das Musikalische zu bestimmen, ist die einzige. Das Verhältnis der Töne zueinander beruht auf quantitativen Unterschieden, die Harmonie bilden können, wogegen andere Disharmonien bilden. Die Pythagoreer behandelten daher die Musik als Psychagogisches, Pädagogisches. Pythagoras ist der erste gewesen, der es eingesehen hat, daß die musikalischen Verhältnisse, diese hörbaren Unterschiede, mathematisch bestimmbar sind, - daß unser Hören von Einklang und Dissonanz ein mathematisches Vergleichen ist. Das subjektive, im Hören einfache Gefühl, das aber an sich im Verhältnisse ist, hat Pythagoras dem Verstande vindiziert und durch feste Bestimmung für ihn erobert. Ihm wird die Erfindung der Grundtöne der Harmonie zugeschrieben, die auf den einfachsten Zahlenverhältnissen beruhen. Es wird erzählt, Pythagoras sei bei der Werkstätte eines Schmieds vorbeigegangen und durch die Schläge, die eine besondere Zusammenstimmung gaben, aufmerksam geworden. Er habe dann das Verhältnis der Schwere der Hämmer, die einen gewissen Einklang gaben, verglichen und danach das Verhältnis der Töne mathematisch bestimmt und endlich die Anwendung davon und den Versuch an Saiten gemacht. Und es boten sich ihm zunächst die Verhältnisse: Diapason, Diapente und Diatessaron dar. Es ist bekannt, daß der Ton einer Saite (oder, was dem gleich ist, der

Luftsäule in einer Röhre bei den Blasinstrumenten) von drei Umständen abhängt: von ihrer Länge, Dicke und dem Grade ihrer Spannung. Hat man nun zwei gleich dicke und gleich lange Saiten, so bringt ein Unterschied in der Spannung einen Unterschied des Klanges hervor. So vergleichen wir nur ihre Spannung; und diese läßt sich durch ein Gewicht messen, das an sie angehängt und wodurch sie gespannt wird. Pythagoras fand, daß, wenn die eine Saite mit einem Gewicht von zwölf Pfund, die andere mit sechs Pfund beschwert wurde (*logos diplasis* 1 : 2), dies den musikalischen Einklang der Oktave (*dia pasôn*) gab, das Verhältnis 8 : 12 oder 2 : 3 (*logos hêmiolios*) den Einklang der Quinte (*dia pente*), das Verhältnis 9 : 12 oder 3 : 4 (*logos epitritos*) die Quarte (*dia tessarôn*). Eine verschiedene Anzahl von Schwingungen in gleichen Zeiten bestimmt Höhe und Tiefe des Tons; diese Anzahl ist im Verhältnis des Gewichts, wenn Dicke und Länge gleich sind. Im ersten Verhältnis macht die stärker gespannte Saite noch einmal soviel Schwingungen als die andere, im zweiten drei Schwingungen, während die andere zwei macht usf. Hier ist die Zahl das Wahrhafte, was den Unterschied bestimmt. Der Ton ist nur eine Erschütterung, Bewegung. Es gibt zwar auch qualitative Unterschiede, z.B. zwischen den Tönen von Metall und Darmsaiten, zwischen der Menschenstimme und Blasinstrumenten;

aber das eigentliche musikalische Verhältnis der Töne eines Instruments zueinander - dies, worauf die Harmonie beruht - ist ein Verhältnis von Zahlen. Der Ton ist nichts als das Schwingen eines Körpers, - eine Bestimmung durch Raum und Zeit; da kann keine Bestimmung für den Unterschied vorhanden sein als die der Zahl, - die Menge der Schwingungen in einer Zeit. Nirgend ist eine Bestimmung durch Zahlen mehr an ihrem Orte als hier.

Von hier aus ließen sich die Pythagoreer in weitere Ausführungen der musikalischen Theorie ein, wohin wir ihnen nicht folgen. Das Gesetz a priori des Fortschreitens und die Notwendigkeit der Bewegung in den Zahlenverhältnissen ist etwas, das ganz im Dunkeln liegt, als worin sich trübe Köpfe herumtreiben können, da überall Anspielungen auf Begriffe, oberflächliche Einstimmungen untereinander sich darbieten, aber wieder verschwinden.

Was die weitere Fortbildung des Universums als Zahlensystems betrifft, so tut sich hier die ganze Ausbreitung der Verworrenheit und Trübseligkeit der Gedanken der späteren Pythagoreer auf. Es ist unsäglich, wie sie sich abgemüht haben, ebensowohl philosophische Gedanken in einem Zahlensystem auszudrücken, als diejenigen Ausdrücke zu verstehen, die sie von anderen vorfanden, und darein allen möglichen Sinn zu legen, - abgeschmackte, oberflächliche Beziehungen,

wenn der Begriff verlassen wird. Von den älteren Pythagoreern aber sind uns hierüber nur die Hauptmomente bekannt. Platon gibt uns eine Probe von solcher Vorstellung des Universums als eines Zahlensystems; aber Cicero und die Älteren nennen diese Zahlen immer die platonischen, und es scheint nicht, daß sie den Pythagoreern zugeschrieben werden. Es wird also nachher davon die Rede sein; sie waren schon zu Ciceros Zeiten zum Sprichwort geworden, als dunkel; es ist nur wenig, das alt ist.

c) Ferner haben die Pythagoreer die *Himmelskörper* des sichtbaren Universums durch Zahlen konstruiert. Wenn weiter auf das Konkretere übergegangen werden soll, so erhellt sogleich die Dürftigkeit, Abstraktion aus der Bestimmung der Zahlen. Aristoteles sagt: »Indem sie die Zahlen als die Prinzipien der ganzen Natur bestimmten, so brachten sie (*synagontes*) unter die Zahlen und ihre Verhältnisse alle Bestimmungen und Teile des Himmels und der ganzen Natur (*pros tēn holēn diakosmēsīn*). Und wo etwas nicht ganz paßte, so suchten sie diesen Mangel auf eine andere Weise zu ergänzen, um eine Übereinstimmung hervorzubringen. Z.B. da die Dekas ihnen als das Vollkommene erscheint und die ganze Natur der Zahlen zu umfassen, so sagten sie, auch der am Himmel sich bewegenden Sphären (*ta pheromena*) seien zehn; da nun aber ihrer nur neun sichtbar sind,

so erfanden sie eine zehnte, die Gegenerde (*tên anti-chthona*).« Diese neun sind: die damals bekannten fünf (sieben) Planeten, 1. Merkur, 2. Venus, 3. Mars, 4. Jupiter, 5. Saturn, - auch 6. die Sonne, 7. der Mond, 8. die Erde und 9. die Milchstraße (Fixsterne). Die zehnte ist also die Gegenerde, von der man unentschieden lassen muß, ob sie sich dieselbe als die abgekehrte Erdseite oder als einen ganz anderen Erdkörper dachten.

Über die nähere physikalische Bestimmung dieser Sphären führt Aristoteles an: »In die Mitte haben die Pythagoreer das Feuer gesetzt, die Erde aber als einen Stern, der sich um diesen Zentralkörper herumbewegt in einem Kreise«; dieser ist dann eine Sphäre und ist die vollkommenste unter den Figuren, entsprechend der Dekas, - als runden Zahl. »Und sie setzen eine andere Erde dieser entgegen.« Dies entspricht unseren Vorstellungen; es findet sich hierbei eine gewisse Ähnlichkeit mit unserem Sonnensystem. Als jenes Feuer aber dachten sie sich nicht die Sonne. »Sie halten sich«, sagt Aristoteles, »dabei also nicht an den Schein der Sinne, sondern an Gründe«, wie auch wir nach Gründen gegen die sinnliche Erscheinung schließen. Dies pflegt auch an uns noch als das erste Beispiel zu kommen, daß die Dinge an sich anders sind, als sie erscheinen. »Dies Feuer, das in der Mitte ist, nannten sie die Wache des Zeus.« - »Diese zehn

Sphären machen nun, wie alles Bewegte, ein Geräusch, - aber jede ein verschiedenes Getöse, nach der Verschiedenheit ihrer Größe und Geschwindigkeit, Diese ist bestimmt durch die verschiedenen Abstände, welche zueinander ein harmonisches Verhältnis haben, nach den musikalischen Intervallen; hierdurch entsteht dann eine harmonische Stimme (Musik) der sich bewegenden Sphären (Welt)« - ein harmonischer Weltchoral.

Wir müssen das Grandiose dieser Idee anerkennen - eine Idee, die notwendig ist. Nämlich das System der himmlischen Sphären ist ein System, worin alles in Zahlenverhältnissen bestimmt ist, die unter sich Notwendigkeit haben und als Notwendigkeit zu begreifen sind, - und ein System von Verhältnissen, das im Hörbaren, in der Musik ebenso die Basis und das Wesen ausmachen muß. Es ist hier der Gedanke eines Systems des Weltgebäudes - des Sonnensystems - gefaßt; nur dies ist für uns vernünftig, - die anderen Sterne haben dagegen keine Würde. Daß nun die Sphären singen, diese Bewegungen als Töne seien, kann uns dem Verstande so nahezuliegen scheinen als die Ruhe der Sonne und die Bewegung der Erde, - gegen die Aussage der Sinne; wir hören es nicht, sehen aber auch nicht jene. Und es ist leicht - unmittelbarer Einwurf -, in diesen Räumen ein allgemeines Schweigen zu wähen, weil wir von diesem Choral

nichts hören; aber es ist schwerer, den Grund anzugeben, daß wir diese Musik nicht hören. Sie sagen: »Wir hören sie nicht, weil wir selbst darin leben«, weil sie zu unserer Substanz gehört, identisch mit uns ist, »nicht ein Anderes uns gegenübertritt«, wie wir ganz innerhalb dieser Bewegung begriffen sind. Diese Bewegung wird kein Ton, weil die himmlischen Körper nicht als Körper sich zueinander verhalten, weil der reine Raum und Zeit (die Momente der Bewegung) erst im beseelten Körper sich zur eigenen, unangeschlagenen Stimme erhebt und die Bewegung zu dieser fixierten, eigentümlichen Individualität erst im eigentlichen Tiere gelangt, Ton aber eine äußerliche Berührung, Anschlagen (Reibung) des Körpers erfordert, - ebenso eine momentane Individualität, Vernichtung der Besonderheit, eigenen Individualität als Elastizität ertönt, die himmlischen Körper aber frei voneinander sind, - allgemeine, unindividuelle, freie Bewegung.

Das Tönen können wir weglassen; die Musik der Sphären ist eine große Vorstellung der Phantasie, - für uns ohne wahres Interesse. Die Idee aber, die Bewegung als Maß, notwendiges System von Zahlen und Zahlenverhältnissen darzustellen, ist notwendig. Denn der Unterschied, das Verhältnis ist hier allein als Zahl, Größe bestimmt, - dies die Weise der Existenz; denn die Bestimmungen sind in diesem idealen

Elemente der Zeit und des Raumes. Der Gedanke ist, daß sie in notwendigen Verhältnissen stehen und diese harmonisch sind, - als vernünftig; es ist aber bis auf den heutigen Tag nichts weiter geschehen. In gewisser Rücksicht sind wir weiter als Pythagoras. Die Gesetze, die Exzentrizität, wie sich die Abstände und die Zeiten des Umlaufs zueinander verhalten, wissen wir durch Kepler; aber das Harmonische, wodurch sich die Abstände bestimmen, dafür hat alle Mathematik noch keinen Grund (das Gesetz des Fortgangs) angeben können. Die empirischen Zahlen kennt man genau; aber alles hat den Schein der Zufälligkeit, nicht der Notwendigkeit. Man kennt eine ungefähre Regelmäßigkeit der Abstände und hat so zwischen Mars und Jupiter mit Glück noch Planeten da geahnt, wo man später die Ceres, Vesta, Pallas usw. entdeckt hat; aber eine konsequente Reihe, worin Vernunft, Verstand ist, hat die Astronomie noch nicht darin gefunden. Sie sieht vielmehr mit Verachtung auf die regelmäßige Darstellung dieser Reihe; für sich ist es aber ein höchst wichtiger Punkt, der nicht aufzugeben ist.

d) Von ihrem Prinzip haben die Pythagoreer auch Anwendung auf die *Seele* gemacht, und sie haben so das Geistige als Zahl bestimmt. Aristoteles erzählt ferner, sie hätten gemeint, die Seele sei die Sonnenstäubchen; andere: das, was dieselben bewegt. Sie

seien darauf gekommen, weil diese sich immer bewegen, auch wenn vollkommene Windstille ist, und sie daher eigene Bewegung haben müßten. Dies will nicht viel bedeuten; aber man sieht doch daraus, daß sie »die Bestimmung des Selbstbewegens in der Seele« gesucht haben. Die nähere Anwendung der Zahlenbegriffe auf die Seele machten sie so: »Eine andere Darstellung ist folgende. Der Verstand, der Gedanke (*nous*) sei das Eins«, für sich, als das Sichselbstgleiche; »das Erkennen oder die Wissenschaft sei die Zwei, denn sie gehe allein (*monachôs* für sich) auf das Eins. Die Zahl der Fläche aber sei die Vorstellung, die Meinung« (drei); »die sinnliche Empfindung sei die Zahl des Körperlichen« (vier), - Potenzen heutzutage. »Alle Dinge werden beurteilt entweder durch den Verstand oder die Wissenschaft oder die Meinung oder die Empfindung.« In diesen Bestimmungen, die man jedoch wohl späteren Pythagoreern zuschreiben muß, kann man wohl etwas Entsprechendes finden, da der Gedanke die reine Allgemeinheit ist, das Erkennen es schon mehr mit anderem zu tun hat (das Wissen geht schon weiter, es gibt sich eine Bestimmung, einen Inhalt), die Empfindung das nach seiner Bestimmtheit Entwickeltste ist. »Indem die Seele nun zugleich sich selbst bewege, so sei sie die sich selbst bewegende Zahl.« Wir finden es in keiner Verbindung mit der Monas ausgesprochen.

Dies ist ein einfaches Verhältnis zu Zahlenbestimmungen. Ein verwickelteres führt Aristoteles von Timaios an (im Platonschen *Timaios* kommt diese Vorstellung ausgeführt vor): Die Seele bewege sich selbst und deswegen auch den Körper, weil sie mit ihm verflochten sei (*dia to sympeplechthai pros auto*). Sie bestehe aus den Elementen (*synestêkyian ek tôn stoicheiôn* Zahlen) und sei nach den harmonischen Zahlen geteilt (*kai memerismenên kata tous harmonikous*), damit sie Empfindung und eine ihr unmittelbar inwohnende Harmonie habe (*symphyton harmonian*). Er sagt ferner: »Und damit das Ganze einklingende Triebe (*symphônous phoras* Bewegungen, Richtungen) habe, so hat er (Timaios) die Geradheit (*euthyôrian* die Linie der Harmonie) in einen Kreis umgebogen und aus dem ganzen Kreise wieder zwei Kreise abgeteilt, die zweifach (an zwei Punkten, *dissachê*) zusammenhängen; und den einen von diesen Kreisen endlich wieder in sieben Kreise geteilt, damit, wie die Bewegungen des Himmels, so auch die der Seele seien.« Die Deutung hiervon hat leider Aristoteles nicht näher angegeben. Diese Vorstellungen haben tiefes Bewußtsein der Harmonie des Ganzen. Es sind aber Formen, die für sich dunkel bleiben, weil sie ungeschickt und unpassend sind; immer eine tiefe Anschauung und gewaltsame Wendung, in der Unterscheidung und Auseinanderhaltung wieder die

Vereinigung festzuhalten und darzustellen, - ein Kampf mit dem Material der Darstellung, wie in mythischen Formen, Verzerrungen. Nichts hat die Weichheit des Gedankens als der Gedanke selbst. Merkwürdig ist es, daß sie die Seele als ein System gefaßt haben, was von dem Systeme des Himmels ein Gegenbild sei. Bei den Platonischen Zahlen findet sich dieselbe Vorstellung davon, daß die Reihe der Verhältnisse umgebogen sei in einen Kreis usf. Platon gibt auch die näheren Zahlenverhältnisse (aber auch nicht ihre Bedeutung) an; man hat bis auf den heutigen Tag noch nichts besonders Kluges daraus machen können. So ein Zahlenarrangement ist leicht; aber die Bedeutung mit Sinnigkeit anzugeben, ist schwierig und wird immer willkürlich bleiben. »Er hat nicht gut gesagt, daß die Seele eine Größe sei. Denn der Verstand (*nous*) ist Eins und identisch (*heis kai synechês*), wie das Denken (*hôsper kai hê noêsis*); das Denken aber ist die Gedanken (*hê de noêsis ta noêmata*).«

Merkwürdig ist noch eine Bestimmung der Pythagoreer in Rücksicht auf die Seele; dies ist die Seelenwanderung (*metempsychôsis*). Cicero sagt, Pherekydes, der Lehrer des Pythagoras, habe zuerst gesagt, die Seelen der Menschen seien unsterblich. Die Lehre von der Seelenwanderung erstreckt sich auch weit nach Indien hinein, und ohne Zweifel hat Pythagoras

sie von den Ägyptern geschöpft; und dies sagt Herodot (II, 123) ausdrücklich. Nachdem er von dem Mythischen der Ägypter in Ansehung der Unterwelt erzählt, fügt er hinzu: »Die Ägypter sind die ersten gewesen, welche gesagt haben, die Seele des Menschen ist unsterblich und geht«, nach seinem Tode, »wenn der Körper zugrunde geht, in ein anderes Lebendiges über. Und wenn sie« (nicht als Strafe) »alle Landtiere, Meertiere und Vögel durchgegangen sei« (Totalität der Metempsychose), »so nimmt sie wieder den Leib eines Menschen ein; in 3000 Jahren wird solch eine Periode vollendet.²⁷ Diese Vorstellungen sind auch unter den Hellenen.²⁸ Es gibt einige, die früher oder später sich dieser Lehre bedient und davon gesprochen haben, als sei sie ihnen eigentümlich (*echrêsanto hês idiô*). Ich kenne deren Namen wohl, will ihn aber nicht schreiben.« Er meint damit unleugbar Pythagoras und seine Schüler.

Worüber in der Folge noch viel gefabelt worden, - alberne Geschichten: »Pythagoras selbst voll versichert haben daß er noch wisse, wer er früher gewesen sei, Hermes habe ihm das Bewußtsein seines Zustandes vor seiner Geburt verliehen. α) Er habe als des Hermes Sohn Aethalides gelebt; β) dann im Trojanschen Kriege als Euphorbos, Sohn des Panthoos, der den Patroklos getötet und von Menelaos getötet worden; γ) Hermotimos; δ) ein Pyrrhos, Fischer von

Delos, - in allem über 207 Jahre. Jenen Schild habe Menelaos dem Apollo geweiht und Pythagoras sich in den Tempel begeben und von dem vermoderten Schild Zeichen angegeben, die vorher unbekannt und woran sie ihn wiedererkennt.« Mit den sehr verschiedenen Fabeln wollen wir uns nicht aufhalten.

Es ist schon bemerkt, daß Pythagoras auch seinen Bund von den ägyptischen Priestern angenommen hat. Gleich abzuschneiden ist die eine und die andere dieser orientalischen, aus der Fremde genommenen, un-griechischen Vorstellungen, die von dem griechischen Geiste zu entfernt gewesen, als daß sie Bestand und Entwicklung haben konnten. Die Seelenwanderung war vorübergehend in Griechenland, hat kein philosophisches Interesse. Bei den Griechen ist das Bewußtsein höherer freier Individualität schon zu stark gewesen, als daß die Vorstellung hätte haften können, daß der freie Mensch, dies fürsichseiende Beisichsein übergehe in die Weise des Tieres. Sie haben zwar die Vorstellung von Menschen, die zu Quellen, Bäumen, Tieren usw. geworden sind, aber es liegt die Vorstellung der Degradation dabei zugrunde; es erscheint als eine Strafe, als Folge von Vergehen.

Das Bestimmtere über die sogenannte Seelenwanderung des Pythagoras führt Aristoteles an, bei Gelegenheit, daß, »da die Seele dem Körper inwohne, nichts bestimmt werde, aus welcher Ursache (*dia tin'*

aitian) und wie der Körper sich verhalte (*kai pôs echontos tou sômatos*). Denn wegen der Gemeinschaft handelt die eine, der andere leidet: jene bewegt, dieser wird bewegt; nichts hiervon geschieht aber bei gegeneinander Zufälligen (*toutôn d' ouden hyparchei pros allêla tois tychousin*).« Aristoteles macht die Vorstellung von der Seelenwanderung auf kurze Weise, nach seiner Manier, zunichte. Er sagt: »Nach den pythagoreischen Mythen nehme die zufällige Seele den zufälligen Körper an (*tên tychousan psychên eis tychon endyesthai sôma*)«, so daß also die Organisation des Körpers für die Seele etwas Zufälliges sei. »Es ist so gut, als ob sie sagten, daß die Baukunst Flöten annehme; denn Kunst muß Werkzeuge gebrauchen, die Seele des Körpers.« Jede Kunst hat aber ihre eigenen Werkzeuge: »Jedes muß seine Gestalt haben (*eidôs kai morphên*).« Die Weise des Leibes ist nicht zufällig zu der Weise der Seele, und ebenso nicht umgekehrt. Diese Zufälligkeit liegt in der Seelenwanderung: die menschliche Seele ist auch tierische Seele. Aristoteles' Widerlegung ist genügend.

Die Idee der Metempsychose ist Totalität, der innere Begriff geht diese Formen durch, - ewige Metempsychose, orientalische Einheit in alles sich gestaltend; eben so ist sie philosophisch. Hier haben wir nicht diesen Sinn - etwa Dämmerung davon ist darin

-, aber verständige, bestimmte Notwendigkeit: die bestimmte Seele, ein Ding, durchwandere alles. Die Seele ist das Selbstbewußte, Denkende, -jenes Ding gar nicht diese Seele. Die Seele ist eben nicht so ein Ding wie die Leibnizische Monade, daß das Bläschen in der Tasse Kaffee vielleicht eine empfindende, denkende Seele wird, - eine abstrakte, leere Identität. Es hätte kein Interesse in Ansehung der Unsterblichkeit.

3. Praktische Philosophie

Was nun die *praktische Philosophie* des Pythagoras betrifft, die diesen Bemerkungen naheliegt, so ist uns von philosophischen Ideen hierüber wenig bekannt. Aristoteles sagt von ihm, daß »er zuerst es versucht habe, von der Tugend zu sprechen, aber nicht auf die rechte Art; denn indem er die Tugenden auf die Zahlen zurückführte, so konnte er keine eigentümliche Theorie derselben bilden«. Die Pythagoreer haben, wie zehn himmlische Sphären, so auch zehn Tugenden angenommen. Die Gerechtigkeit wird unter anderem beschrieben als »Zahl gleichmal gleich« (Potenz, *isakis isos*), - als das sich selbst auf gleiche Weise Gleiche. So war die Gerechtigkeit eine Bestimmung der Zahl: eine gerade Zahl, die mit sich selbst multipliziert immer gerade (gleich) bleibt. Die Gerechtigkeit ist allerdings das sich Gleichbleibende, - dies ist eine ganz abstrakte Bestimmung, die auf vieles paßt; aber dies Konkrete ist mit solcher abstrakten Bestimmung nicht erschöpft. So bestimmten sie nun das Physische, Sittliche durch Zahlen; aber hier wird denn alles unbestimmt und oberflächlich, es geht der Begriff aus.

Unter dem Namen der goldenen Worte haben wir eine Reihe von Hexametern, die eine Folge von

moralischen Denksprüchen sind, die aber mit Recht späteren Pythagoreern zugeschrieben werden. Sie sind von keiner Wichtigkeit, allgemeine, bekannte Sittenregeln; sie scheinen aber doch alt zu sein. Sie fangen damit an, daß geboten wird, »die unsterblichen Götter, wie sie nach dem Gesetze vorliegen, zu ehren«; und »Ehre den Eid, alsdann die glänzenden Heroen«, ein Gegensatz zu den unsterblichen Göttern des Volksglaubens; die oberen und »die unteren« werden in den Eid zusammengefaßt. Sonst wird fortgefahren »Eltern zu ehren und Blutsverwandte« usf., - nichts Ausgezeichnetes. Es sind Sittenlehren, in denen das Sittliche, Wesentliche auf eine einfach würdige Art ausgesprochen ist, aber dergleichen verdient nicht als philosophisch angesehen zu werden, obgleich es von Wichtigkeit ist bei dem Fortgang der Bildung.

Wichtiger ist der Übergang der Form des Sittlichen zu dem Moralischen in seiner Existenz. Wie die physische Philosophie zu Thales Zeiten gleichzeitig vorzüglich die Gesetzgeber und Einrichter von Staaten hatten, so sehen wir bei Pythagoras die praktische Philosophie ebenso vorhanden, als Veranstaltung eines sittlichen Lebens. Dort ist die spekulative Idee, das absolute Wesen, seiner Realität nach in einem bestimmten sinnlichen Wesen, und ebenso das sittliche Leben als das allgemeine vorhanden, als wirklicher Geist eines Volkes, Gesetze und Regierung

desselben, - das Sittliche ebenso in die Wirklichkeit versenkt. Dagegen in Pythagoras sehen wir die Realität des absoluten Wesens in der Spekulation aus der sinnlichen Realität erhoben, und selbst als Wesen des Gedankens ausgesprochen, doch noch nicht vollständig; ebenso das sittliche Wesen herausgehoben aus der Wirklichkeit, - eine sittliche Einrichtung der ganzen Wirklichkeit, aber nicht als Leben eines Volkes, sondern einer Gesellschaft.

Wir werden überhaupt die praktische Philosophie eigentlich nicht spekulativ sehen werden, bis auf die neuesten Zeiten. Der pythagoreische Bund ist willkürliche Existenz, willkürliches Herausheben, nicht, wie Priesterinstitut, Teil einer Verfassung, sanktioniert, anerkannt im Ganzen. Pythagoras hat für seine Person, als Lehrer, sich isoliert, wie die Gelehrten. Solche Gebote, wie die zehn Gebote sind, wie die Sprüche der Weisen Griechenlands, wie die des Pythagoras in seinen goldenen Worten, und andere Sprüche, die seine Symbola genannt werden, können nicht für spekulative Philosophie oder eigentliche Philosophie gelten, sowenig als auf der anderen Seite physische Begriffe und Einsichten in den Zusammenhang der Ursachen und Wirkungen und dergleichen. Ebenso wenig sind allgemeine Lebensregeln für etwas Spekulatives anzusehen; es ist nicht das Heterogene in seinem absoluten Gegensatz, das Anderssein darin

enthalten und in seiner Einheit ausgesprochen. Das rein Spekulative ist nicht eine Verbindung wieder rein im Bewußtsein, an und für sich entgegengesetzt dem Gegenstande, noch in der Natur an und für sich entgegengesetzt dem Bewußtsein, - dies die physikalischen Wissenschaften, jenes das praktisch-moralische Wissen²⁹; sondern innerhalb des Elements des Bewußtseins ein Tun des Bewußtseins gegen ein Anderes, aber schon Einheit als Substanz gegenwärtig, -nicht die Form des Gleichgültigen, selbständigen Andersseins, das verknüpft wäre. Das sittliche Bewußtsein ist wesentlich im Bewußtsein, sofern es Bewußtsein ist, - sofern es entgegengesetzt ist der Natur, dem Sein; aber innerhalb des Bewußtseins hat es als Bewußtsein ebenso seine Realität oder sein Sein. Das Volk, das allgemeine Bewußtsein, der Geist eines Volkes ist die Substanz, dessen Akzidenz das einzelne Bewußtsein ist; aber dies ist ebenso an und für sich. Das Spekulative ist, daß das Wesen des einzelnen Bewußtseins der Geist des Volkes ist, das rein allgemeine Gesetz absolut individuelles Bewußtsein, und der Geist des Volkes sein Wesen im Bewußtsein als solchem hat; es sind zwei Heterogene, Andersseiende, welche als Eins gesetzt werden. Diese beiden Seiten aber treten uns nicht in der Form des Gegensatzes auf, wie Bewußtsein und Natur, weil beide schon in der Sphäre des Bewußtseins für uns

eingeschlossen sind. Erst in der Moral ist eigentlich dieser Begriff der absoluten Einzelheit des Bewußtseins und tut alles für sich.

Aber daß dem Pythagoras dies wesentlich vor dem Geiste gewesen ist, daß die Substanz der Sittlichkeit das Allgemeine ist, davon sehen wir ein Beispiel daran, daß »ein Pythagoreer auf die Frage eines Vaters, wie er seinem Sohne die beste Erziehung geben könne, ihm antwortete: ›Wenn er der Bürger eines wohlregierten Staats sein wird (*poleôs eunomoumenês genêtheiê*)‹.« Dies ist eine große, wahrhafte Antwort. Das Individuum wird gebildet in der Familie und nächstdem in seinem Vaterlande, - durch den Zustand desselben, der auf wahrhaften Gesetzen beruht. Diesem großen Prinzip, im Geiste seines Volkes zu leben, sind alle anderen Umstände untergeordnet. Jetzt will man im Gegenteil die Erziehung vom Geiste der Zeit freihalten. Der abgeschlossene Bund kann im guten Staate nicht stattfinden. Der Mensch bildet sich dem Staate an; er ist die höchste Macht. Der Mensch kann sich ihm nicht entziehen, steht, wenn er sich auch absondern will, bewußtlos unter diesem Allgemeinen.

In eben diesem Sinne ist das Spekulative der praktischen Philosophie des Pythagoras eben dies, daß die sittliche Idee Realität als dieser Bund erhalten sollte. Wie die Natur in den Begriff übergeht und in den

Gedanken erhoben wird, so geht der Gedanke, als Gedanke der bewußten Wirklichkeit, in die Realität, - daß er als Geist einer Gemeinde vorhanden ist und das einzelne Bewußtsein, als nicht reales Bewußtsein, in einem Bunde seine Realität erhält, so daß sein Wachstum oder Nahrung, Selbsterhaltung eben dies ist, in solcher Substanz zu sein und sich gegen sie so zu verhalten, daß es in ihr allgemeines Selbstbewußtsein wird.

Wir sehen zu Thales' Zeiten das Sittliche als allgemeine Staatsverfassung werden, wie sein theoretisches Prinzip ein ebenso allgemein wirkliches ist, - bei Pythagoras das theoretische Prinzip aus der Wirklichkeit zum Teil in den Gedanken erhoben - die Zahl ist ein Mittelding -, ebenso das Sittliche aus der allgemeinen bewußten Wirklichkeit sich ausnehmen und zu einem Bunde, einer Gesellschaft werden: die Mitte zwischen der allgemeinen wirklichen Sittlichkeit und dem, daß der Einzelne als Einzelner für seine Sittlichkeit zu sorgen hat (Moralität) und sie als allgemeiner Geist entflohen ist. Wenn wir praktische Philosophie wieder auftreten sehen werden, werden wir sie so finden.

Hiermit können wir uns begnügen, um uns eine Vorstellung von dem pythagoreischen Systeme zu machen. Ich will jedoch noch kurz die Hauptmomente der *Kritik*, die Aristoteles über die pythagoreische

Zahlenform gibt, anführen. Aristoteles sagt mit Recht: »Wenn nur« (die Zahl oder) »die Grenze und das Unbegrenzte, das Gerade und das Ungerade zugrunde gelegt wird, so sagen sie damit nicht, wie die Bewegung wird und wie, ohne Bewegung und Veränderung, Entstehen und Vergehen ist, oder die Zustände und Tätigkeiten der himmlischen Dinge.« Dieser Mangel ist von Bedeutung. Die 1, 2, 3 sind tote, trockene Formen; aber Lebendigkeit, Bewegung ist eine andere Bestimmung, die darin fehlt. Es ist so ein ganz abstraktes dürftiges Prinzip. Zweitens sagt er: »Es sind aus den Zahlen nicht andere Bestimmungen der Körper begreiflich, Schwere und Leichtigkeit«, oder die Bestimmungen als ganz verschiedene Begriffe, - das Konkrete. Der Übergang von einer Zahl zur konkreten Bestimmung ist in dieser Weise nicht zu machen. »Sie sagen, es sei keine Zahl außer der an den himmlischen Sphären«; z.B. also eine himmlische Sphäre und dann wieder eine Tugend, sittliche Eigenschaft oder eine natürliche Erscheinung auf der Erde sind als ein und dieselbe Zahl bestimmt. An jedem Dinge oder Eigenschaft kann jede der ersten Zahlen aufgezeigt werden; es hat die Momente an ihm. Aber insofern die Zahl eine nähere Bestimmung ausdrücken soll, so wird dieser ganz abstrakte quantitative Unterschied ganz formell, - wie wenn die Pflanze fünf sei, weil sie fünf Staubfäden hat. Es ist ebenso oberflächlich

als die Bestimmungen durch Stoffe, Sauerstoff usw. oder durch Weltgegenden; ein Formalismus dem ähnlich, wie man jetzt Tabellen, die Schemata von Elektrizität, Magnetismus, Galvanismus, Kompression und Expansion, Männlichem und Weiblichem auf alles anwenden will, - eine rein leere Bestimmtheit, wo vom Realen die Rede sein soll.

Dem Pythagoras und seinen Schülern werden außerdem viele *wissenschaftliche* Gedanken und *Entdeckungen* zugeschrieben, die uns jedoch nichts angehen. So soll er erkannt haben, »daß der Morgen- und Abendstern derselbe ist«, »daß der Mond sein Licht von der Sonne bekommt«. Das Musikalische ist schon bemerkt. Am berühmtesten ist jedoch der Pythagoreische Lehrsatz; es ist in der Tat der Hauptsatz in der Geometrie; er ist nicht anzusehen wie irgendein anderer Satz. Pythagoras soll eine Hekatombe geschlachtet haben bei Findung dieses Satzes; er hat die Wichtigkeit desselben eingesehen. Und merkwürdig mag es wohl sein, daß seine Freude so weit gegangen, deshalb ein großes Fest anzuordnen, wo die Reichen und das ganze Volk eingeladen waren; der Mühe wert war es. Es ist Fröhlichkeit, Feier des Geistes (Erkenntnis) - auf Kosten der Ochsen.

Andere Vorstellungen, die von den Pythagoreern zufälligerweise und ohne Zusammenhang angeführt werden, sind ohne philosophisches Interesse (nichts

ist gleichgültiger, als was für Meinungen die Menschen gehabt haben) und nur erzählungsweise zu erwähnen. Z.B. daß die Pythagoreer einen leeren Raum angenommen, den der Himmel einatme, und einen leeren Raum, der die Naturen voneinander trenne und die Scheidung im Kontinuierlichen und Diskreten macht; er sei zuerst in den Zahlen und trenne ihre Natur. Diogenes Laertios (VIII, § 26-28) führt ganz strohern (wie die Späteren überhaupt das Äußerliche und Geistverlassene aufnehmen) noch vieles an: »Die Luft (*aera*), welche die Erde umgibt, sei unbeweglich (*aseiston* wohl durch sich selbst) und krankhaft, und was in ihr, alles sterblich; die oberste aber sei in ewiger Bewegung, und rein und gesund« (andere: ein umgebendes Feuer) »und in ihr alles unsterblich und göttlich. Sonne und Mond und die übrigen Sterne seien Götter, denn in ihnen hat das Warme die Oberhand, die Ursache des Lebens. Der Mensch sei mit den Göttern verwandt, weil er des Warmen teilhaftig. Daher Gott Vorsorge unserer habe... Von der Sonne dringe ein Strahl durch den dicken und kalten Äther und belebe alles, die Luft nennen sie den kalten Äther, das Meer und die Feuchtigkeit den dichten Äther. Die Seele sei ein Splitter«, ein Abgerissenes »des Äthers (*apospasma aitheros*).«

C. Die Eleatische Schule

Die pythagoreische Philosophie hat noch nicht die spekulative Form des Ausdrucks für den Begriff. Zahlen sind der Begriff, aber in der Weise der Vorstellung, der Anschauung, - Unterschiede in der Form des Quantitativen, nicht als reine Begriffe ausgedrückt; eine Vermischung von beidem. Dieser Ausdruck des absoluten Wesens in einem solchen, das ein reiner Begriff ist, oder einem Gedachten, und die Bewegung des Begriffs oder des Denkens ist das Nächste, was wir sehen, daß es notwendig eintritt; und dies finden wir in der eleatischen Schule. In ihr sehen wir den Gedanken sich selbst frei für sich selbst werden, - in dem, was die Eleaten als das absolute Wesen aussprechen, den Gedanken sich selbst rein ergreifen, und die Bewegung des Gedankens in Begriffen. Wir finden hier den Anfang der Dialektik, d.h. eben der reinen Bewegung des Denkens in Begriffen; damit den Gegensatz des Denkens gegen die Erscheinung oder das sinnliche Sein, - dessen was an sich ist gegen das Für-ein-Anderes-Sein dieses Ansich, und an dem gegenständlichen Wesen den Widerspruch, den es an ihm selbst hat (die eigentliche Dialektik). Wenn wir zum voraus darüber reflektieren, wie der Gang des reinen Gedankens beschaffen sein müsse, so

ergibt sich, daß α) der reine Gedanke (das reine Sein, das Eins, als *nooumenon*) in seiner starren Einfachheit und Sichselbstgleichheit sich unmittelbar setzt -und alles andere als das Nichtige; β) der zuerst sdlüchterne Gedanke - welcher, nachdem er erstarkt, das Andere gelten läßt und sich daran macht - erklärt, daß er alsdann das Andere ebenso in seiner Einfachheit auffaßt und an diesem selbst seine Nichtigkeit aufzeigt, γ) er das Andere in der Mannigfaltigkeit seiner Bestimmungen überhaupt setzt. So werden wir die Ausbildung der Eleaten in der Geschichte sehen. Diese eleatischen Sätze interessieren noch jetzt die Philosophie, sind notwendige Momente, die in ihr vorkommen müssen.

Es ist zu dieser Schule *Xenophanes*, *Parmenides*, *Melissos* und *Zenon* zu rechnen. Xenophanes ist als der Stifter derselben anzusehen, Parmenides wird als sein Schüler angegeben und Melissos, vorzüglich aber Zenon als Schüler des Parmenides. Sie sind in der Tat als eleatische Schule zusammenzufassen. Später verliert sie ihren Namen, heißt Sophistik, und auch ihr Lokal geht nach dem eigentlichen Griechenland über. Was Xenophanes angefangen, hat Parmenides und Melissos weiter ausgebildet, und ebenso was diese gelehrt, hat dann Zenon vervollkommenet. Aristoteles charakterisiert die drei ersten so: »Parmenides scheint das Eins dem Begriffe nach (*tou kata ton*

logon henos) aufzufassen, Melissos der Materie nach (*tou kata tèn hylên*); deshalb sagt auch jener, es sei begrenzt, dieser, es sei unbegrenzt. Xenophanes aber, der zuerst unter ihnen den Satz des Einen ausgesprochen (denn Parmenides wird als sein Schüler angegeben), hat nichts deutlich dargestellt«, über dies Eine nichts weiter bestimmt »und keine dieser Bestimmungen berührt (*oude tês physeôs toutôn eoike oudeteras thigein*), sondern in den ganzen Himmel« (wie wir sagen, ins Blaue hinein) »sehend gesagt, Gott sei das Eine. Xenophanes und Melissos sind überhaupt etwas roher (*mikron agroikoteroi*); Parmenides aber dringt tiefer ein (*mallon blepôn*)«, und er kommt zu bestimmteren Begriffen. Von Xenophanes und Melissos ist uns überhaupt weniger zu sagen; besonders, was von diesem noch in Fragmenten und in Nachrichten anderer auf uns gekommen, ist noch in trüber Gärung, und es ist weniger Bewußtsein über seine Begriffe vorhanden. Überhaupt waren die philosophische Sprache und Begriffe noch arm, und die Philosophie hat erst in Zenon ein reineres Aussprechen ihrer selbst erlangt.

1. Xenophanes

Die Zeit, in die sein *Leben* fällt, ist bestimmt genug, und dies ist hinreichend, und es ist gleichgültig, daß das Jahr seiner Geburt und seines Todes unbestimmt ist. Er war überhaupt Zeitgenosse des Anaximander und Pythagoras. Von seinen näheren Schicksalen ist nur dies bekannt, daß er, aber man weiß nicht warum, aus seiner Vaterstadt Kolophon in Kleinasien nach Großgriechenland flüchtete und sich vorzüglich zu Zankle (jetzt Messina) und Katana (noch jetzt Catania) in Sizilien aufhielt. Daß er zu Elea gelebt, finde ich bei den Alten nirgends, obgleich alle neueren Geschichtsschreiber der Philosophie es einander nachschreiben. Namentlich sagt Tennemann, daß er sich um die 61. Olympiade (5836 v. Chr) von Kolophon nach Elea begeben. Diogenes Laertios führt aber nur an, daß er um die 60. Olympiade blühte und zweitausend Verse über die Kolonisation (Geschichte) von Elea gemacht habe, - woraus man also wohl geschlossen hat, daß er auch in Elea gewesen sei. Ausdrücklich sagt dies Strabon (IV) nur von Parmenides und Zenon, die er pythagoreische Männer nennt. Erst von diesen beiden hat daher auch die eleatische Schule ihren Namen. Xenophanes wurde bei hundert Jahre alt und erlebte noch die medischen

Kriege (Ol. 72, 3; 490 v. Chr., Schlacht bei Marathon). Er ist arm gewesen, hatte nicht die Mittel, seine Kinder zu begraben, sondern habe sie mit eigenen Händen verscharrt. Nach einigen hatte er keinen Lehrer, andere nennen Archelaos, was gegen die Zeitrechnung wäre.

Er hat ein Buch über die Natur (*peri physeôs*) geschrieben, - der allgemeine Gegenstand und Titel damaliger Philosophie; einzelne Verse sind uns davon aufbehalten, die noch kein Râsonnement zeigen. Professor Brandis in Bonn hat sie gesammelt mit den Fragmenten des Parmenides und Melissos. Die älteren Philosophen haben in Versen geschrieben; Prosa ist viel später. Den Theophrastos führt Simplicius an als den, aus dem er genommen, was er von Xenophanes sagt. Wegen der unbehilflichen und gärenden Sprache der Gedichte des Xenophanes nennt Cicero sie *minus boni versus*.

Was nun seine *Philosophie* betrifft, so hat zuerst Xenophanes das absolute Wesen als das Eine bestimmt: »Das All sei Eins.« Er nannte dies auch Gott, und Gott sei allen Dingen eingepflanzt, und er sei unsinnlich, unveränderlich, ohne Anfang, Mitte und Ende, unbewegt. In einigen Versen des Xenophanes heißt es: »Ein Gott ist der größte unter den Göttern und Menschen, weder an Gestalt den Sterblichen vergleichbar noch an Geist« und: »Überall sieht er,

überall denkt er, überall hört er«, zu welchen Worten Diogenes Laertios noch hinzufügt: »Alles ist Denken und Vernunft.« In der physischen Philosophie sahen wir die Bewegung als eine objektive Bewegung vorgestellt, als ein Entstehen und Vergehen. Die Pythagoreer reflektierten ebensowenig über diese Begriffe, sondern gebrauchten auch ihr Wesen, die Zahl als fließend. Indem jetzt aber die Veränderung in ihrer höchsten Abstraktion als Nichts aufgefaßt wird, so verwandelt sich diese gegenständliche Bewegung in eine subjektive, tritt auf die Seite des Bewußtseins, und das Wesen wird das Unbewegte.

Hiermit hat Xenophanes den Vorstellungen von Entstehen und Vergehen, Veränderung, Bewegung usf. die Wahrheit abgesprochen; jene Bestimmungen gehören nur der sinnlichen Vorstellung an. Das Prinzip ist: Es ist nur das Eine, es ist nur das Sein. Das Eins ist hier das unmittelbare Produkt des reinen Gedankens; in seiner Unmittelbarkeit ist es das Sein. Die Bestimmung des Seins ist für uns bekannt, trivial; Sein ist ein Hilfszeitwort in der Grammatik; aber wenn wir so vom Sein und vom Eins wissen, so stellen wir es als besondere Bestimmung neben alle übrigen. Hingegen hier hat es den Sinn, daß alles andere keine Wirklichkeit, kein Sein überhaupt hat, nur Schein ist. Unsere Vorstellung müssen wir dabei vergessen; wir wissen von Gott als Geist. Aber die

Griechen hatten nur die sinnliche Welt vor sich, diese Götter in der Phantasie; so hatten sie in der sinnlichen Welt nichts Höheres vor sich, standen isoliert. Und indem sie darin keine Befriedigung finden, werfen sie dies alles weg als ein Unwahres und kommen so zum reinen Gedanken. Es ist dies ein ungeheurer Fortschritt; und der Gedanke ist so eigentlich das erste Mal frei für sich in der eleatischen Schule hervorgetreten.

Wie dies das Erste ist, so ist es auch das Letzte, worauf der Verstand zurückkommt, - wie dies die neueste Zeit beweist, wo Gott nur gefaßt wird als das höchste Wesen, als abstrakte Identität. Wenn wir von Gott sagen, dieses höchste Wesen sei außer uns, über uns, wir können nichts von ihm erkennen, als daß es ist, so ist er das Bestimmungslose. Wüßten wir Bestimmung, so wäre dies ein Erkennen; so aber müssen wir alle Bestimmungen verschwinden lassen. Dann ist das Wahrhafte nur, daß Gott ist der Eine, - nicht in dem Sinne, daß nur *ein* Gott ist (dies ist eine andere Bestimmung), sondern daß er nur *ist* dies mit sich selbst Gleiche; darin ist denn keine andere Bestimmung enthalten als in dem Ausspruche der eleatischen Schule. Die moderne Reflexion hat zwar einen weiteren Weg durchgemacht, nicht nur durch das Sinnliche, sondern auch durch philosophische Vorstellungen und Prädikate von Gott, - bis zu dieser alles

vernichtenden Abstraktion; aber der Inhalt, das Resultat ist dasselbe.

Damit hängt das dialektische Raisonement der Eleaten aufs genaueste zusammen. Sie haben nämlich näher bewiesen, daß nichts entsteht und vergeht. (Diese Ausführung gehört vornehmlich dem Zenon an.) Daß die Veränderung nicht ist oder sich widerspreche, haben sie auf folgende Weise gezeigt, die dem Xenophanes zugeschrieben wird. Dies Raisonement findet sich bei Aristoteles in seinem lückenhaften und an einzelnen Stellen höchst korrupten Werke über Xenophanes, Zenon und Gorgias. Aber da der Anfang fehlt, worin gesagt ist, wessen Raisonement es ist, so sind nur Vermutungen für Xenophanes. Es ist zu bemerken, daß es allein auf die Überschrift ankommt, ob Aristoteles die Philosophie des Xenophanes vorträgt. Die Schrift fängt an: »Er sagt«; es ist kein Name genannt. Andere Handschriften haben andere Überschriften. Xenophanes wird in dieser Schrift so erwähnt (eine Meinung von ihm), daß es scheinen sollte, als ob, wenn das Vorhergehende, von Aristoteles Angeführte er dem Xenophanes zuschriebe, er anders davon sprechen würde. Es ist möglich, daß Melissos oder Zenon gemeint ist, wie die Inschrift auch häufig lautet. Es ist eine gebildetere Dialektik, mehr Reflexion darin, als nach den Versen von Xenophanes zu erwarten ist. Da Aristoteles ausdrücklich sagt,

Xenophanes habe noch nichts deutlich bestimmt, so ist das gebildete Raisonement, welches im Aristoteles enthalten ist, wohl dem Xenophanes abzusprechen.

Wenigstens ist soviel gewiß, daß Xenophanes selbst seine Gedanken noch nicht so geordnet und bestimmt auszusprechen wußte, als sie hier angegeben sind.

Dort heißt es nun:

»Wenn etwas ist (*ei ti esti*), so ist es ewig« (unsinnlich, unwandelbar, unveränderlich, *aidion*). Ewig ist ungeschickter Ausdruck, denn wir denken gleich dabei an Zeit, mischen Vergangenheit und Zukunft hinein, als eine unendlich lange Zeit; aber davon ist die Rede, dies *aidion* oder Ewige sei das Sichselbstgleiche, rein Gegenwärtige, ohne daß Zeitvorstellung hereinkomme. Es ist; Entstehen und Werden ist ausgeschlossen; wenn es entstünde, so entstünde es aus dem Nichts oder aus dem Sein. »Es ist unmöglich, daß etwas aus dem Nichts entstehe. Möge nun alles entstanden sein oder nur nicht alles ewig sein, in beiden Fällen würde es aus dem Nichts entstehen. Denn wenn alles entstanden wäre, so würde vorher Nichts gewesen sein. Wenn nur einiges das Seiende wäre, aus welchem das Übrige entspränge, so würde dies Eins«, aus welchem das Übrige (Erscheinende) entspränge, »mehr und größer werden. Aber das Mehr und Größere würde so aus dem Nichts seiner selbst entstehen; denn im Wenigeren ist nicht sein Mehr,

noch im Kleineren sein Größeres enthalten.« -
»Ebensowenig kann etwas aus dem Seienden entstehen; sondern das Seiende *ist* ja schon, es entsteht nicht aus dem Seienden«, - ich setze das Seiende schon voraus; es gibt keinen Übergang ins Ungleiche.
»Als ewig ist das Seiende auch unbegrenzt, da es keinen Anfang hat, aus dem es wäre, noch ein Ende, worin es aufhörte.« Tennemann sagt (Bd. I, S. 156):
»Weil er das Entstehen unbegreiflich gefunden«; es hat keine Wahrheit, *ist* nicht. »Das unendliche All ist Eines; denn wenn Zwei oder Mehrere wären, so würden sie einander begrenzen«, also einen Anfang und Ende haben; das Eine wäre das Nichts des Anderen, es käme aus diesem Nichts her. »Dies Eine ist sich selbst gleich; denn wenn Ungleiches wäre, so wäre nicht mehr das Eins, sondern Viele gesetzt. Dies Eine ist ebenso unbeweglich, denn es bewegt sich nicht, da es nicht in etwas übergeht (*mê es hypochôrêsan*); übergehend aber würde es sich in das Volle oder in das Leere bewegen müssen: in das Volle nicht, dies ist unmöglich, - in das Leere ebensowenig, denn dies ist das Nichts. Das Eins ist darum ebenso schmerzlos und gesund (*anoson*), nicht in Stellung oder Gestalt sich verändernd, noch sich mit anderem vermischend. Denn alle diese Bestimmungen schlossen in sich, daß das Nichtseiende entstehe und das Seiende vergehe, was unmöglich ist.« Es ist also Widerspruch

aufgezeigt, wenn man von Entstehen und Vergehen spricht.

Diesem Wahren und dieser Wahrheit setzt nun Xenophanes die Meinung entgegen. Die im Wesen verteilte Veränderung und Vielheit tritt auf die andere Seite, in das Bewußtsein, als in ein Meinendes. Es ist notwendig, dies zu sagen, was Xenophanes [sagt], - wenn nur die negative Seite, das Aufheben dieser Momente, das prädikatlose Absolute festgehalten wird: »In der sinnlichen Anschauung sei das Gegenteil für uns vorhanden, nämlich eine Menge von Dingen, ihre Veränderung, ihr Entstehen und Vergehen und Vermischung Dadurch tritt nun jenes erste Wissen neben diese zweite, welche ebensoviel Gewißheit für das gemeine Bewußtsein hat als das Erste.« Xenophanes scheint für das eine oder das andere nicht entschieden zu haben, sondern -schwebend zwischen beiden - darauf das Erkennen der Wahrheit eingeschränkt zu haben, daß überhaupt zwischen zwei entgegengesetzten Wissen die wahrscheinlichere Meinung vorzuziehen sei, aber daß dies Vorgezogene selbst nur für die stärkere Meinung, nicht für Wahrheit anzusehen sei. So drückt sich Aristoteles über ihn aus.

Skeptiker sahen darin die Ansicht von der Ungewißheit aller Dinge. Und Verse dieses Sinnes führt Sextus einigemal an:

Keiner hat je was Klares gewußt, noch wird er es
 jemals
 Wissen, was von den Göttern sowohl ich sag' als vom
 Weltall.
 Denn wenn ihm auch es glückte, daß er das
 Vollkommenste spräche,
 Wüßt' er es selbst doch nicht; denn auf allem haftet
 die Meinung.

Sextus, verallgemeinernd, erklärt dies so: »Wie wenn wir uns vorstellen, daß in einem Hause, worin sich viel Kostbarkeiten befinden, mehrere das Gold bei Nacht suchten, so würde jeder meinen, er habe das Gold gefunden, aber es doch nicht gewiß wissen, wenn er es auch wirklich gefunden hätte. Ebenso treten die Philosophen in diese Welt, wie in ein großes Haus, die Wahrheit zu suchen; wenn sie auch sie erreichten, so würden sie doch nicht wissen können, sie erreicht zu haben.«

Das Xenophanische unbestimmte Ausdrücken könnte auch nur heißen, daß keiner das wisse, was er (Xenophanes) hier bekannt mache. Sextus legt es so aus, daß Xenophanes nicht alle Erkenntnis (*katalêpsin*) aufhebe, sondern nur die wissenschaftliche und untrügliche (*adiaptôton*), das meinende Wissen (*tên doxazên*) aber übriglasse. »Dies sagt er darin: ›Auf allem haftet die Meinung.‹ So daß das

Kriterium nach ihm die Meinung, d.h. das Wahrscheinliche ist, nicht das Feste und Sichere. Parmenides aber, sein Freund, verdammt die Meinung.« Allein konsequent, seinem Einen gemäß, ist das Aufheben der Vorstellungen, das er im Vorhergehenden dialektisch tut: Allein offenbar sei, niemand wisse das Wahre, was er hiermit sage; wenn auch solcher Gedanke einem durch den Kopf gegangen, so habe er es nicht gewußt, daß dies das Wahre sei, - die Meinunghafte auf allem, es sei für einen solchen auch nur eine Meinung.

Wir sehen hier in Xenophanes ein gedoppeltes Bewußtsein: ein reines Bewußtsein und Bewußtsein des Wesens und ein Bewußtsein der Meinung; jenes war ihm das Bewußtsein des Göttlichen, und es ist die reine Dialektik, welche gegen alles Bestimmte sich negativ verhält, es aufhebt. Wie er sich daher gegen die sinnliche Welt und die endlichen Gedankenbestimmungen erklärt, so spricht er sich auch am stärksten gegen die mythologischen Vorstellungen der Griechen von den Göttern aus. Er sagt unter anderem: »Wenn die Stiere und Löwen Hände hätten, um Kunstwerke zu vollbringen wie die Menschen, so würden sie die Götter ebenso zeichnen und ihnen einen solchen Körper geben wie die Gestalt, die sie selber haben.« Auch schmäht er über des Homer und Hesiodos Vorstellungen von den Göttern: »Homer

und Hesiod haben den Göttern alles angehängt, was bei den Menschen Schande und Tadel verdient, Stehlen, Ehebrechen und einander Betrügen.«

Wie er auf der einen Seite das absolute Wesen so als das Einfache bestimmte, das aber, was ist, durchdringt, in ihm unmittelbar gegenwärtig ist, so philosophiert er auf der andern Seite über die Erscheinungen, worüber uns nur teils Fragmentarisches überliefert ist, teils haben solche physikalische Meinungen auch kein großes Interesse; sie sollten auch keine spekulative Bedeutung mehr haben, sowenig als bei unseren Physikern. Wenn er in dieser Rücksicht sagt, »aus Erde ist alles, und in Erde endigt alles«, so hat dies nicht den Sinn, als ob darin das Wesen (die physischen Prinzipien) wie in dem Thaletischen Wasser ausgesprochen sein sollte, - wie Aristoteles ausdrücklich sagt, daß keiner die Erde als das absolute Prinzip angesehen.

2. Parmenides

Parmenides ist eine ausgezeichnete Figur in der eleatischen Schule. Er war nach Diogenes aus einem angesehenen und reichen Geschlechte zu Elea geboren. Von seinem *Leben* ist indessen wenig bekannt; daß er ein Schüler des Xenophanes gewesen, gibt Aristoteles nur als eine Sage. Sextus Empiricus nennt ihn einen Freund (*gnôrimos*) des Xenophanes. Diogenes Laertios (IX, § 21) berichtet näher, er habe den Anaximander gehört, auch den Xenophanes, sei diesem jedoch nicht gefolgt (*ouk êkolouthêsen autô*, was nur auf den äußeren Aufenthalt zu gehen scheint); er habe aber mit Aminias und Diochâtes, dem Pythagoreer, gelebt, sei diesem mehr gefolgt und habe sich auch von jenem, nicht von Xenophanes, zu einem ruhigen Leben bewegen lassen. Daß sein Leben überhaupt zwischen Xenophanes und Zenon fällt, so daß er mit ihnen gleichzeitig, nur jünger als jener und älter als dieser war, ist ausgemacht. Nach Diogenes (VIII, § 23) blühte er um die 69. Olympiade (504-501 v. Chr.). Am wichtigsten ist seine Reise nach Athen mit Zenon, wo Platon sie mit Sokrates sich unterreden läßt. Das ist im allgemeinen anzunehmen; was jedoch daran geschichtlich ist, ist nicht auszumitteln. Im *Theaitetos* (Steph. 183) läßt Platon den Sokrates zu

der Aufforderung, das System der Eleaten zu prüfen, sagen: »Den Melissos und die anderen, welche das All als das ruhende Eine behaupten, scheue ich mich hart mitzunehmen (*phortikôs skopômen*), weniger aber als den Parmenides. Denn dieser scheint mir, um mit Homer zu sprechen, zugleich ehrwürdig und gediegen (*kata to tou Homêrou. aidaios te hama deinos te*); denn ich habe Gemeinschaft mit dem Mann gehabt und schöne Reden von ihm gehört, als ich noch ganz jung und er schon sehr alt gewesen.« Und im Platonischen Dialog *Parmenides*, wo die sich unterredenden Personen bekanntlich Parmenides und Sokrates sind, werden die historischen Umstände dieser Zusammenkunft noch näher bestimmt (Steph. 127): Parmenides sei schon sehr alt gewesen, mit ganz grauen Haaren, schön von Ansehen, ungefähr fünfundsechzig Jahre alt, Zenon nahe an vierzig. Man setzt diese Reise in die 80. Olympiade (460 bis 457 v. Chr.). So scheint doch Sokrates, da er Ol. 77, 4 (469 v. Chr.) geboren, immer noch zu jung gewesen zu sein, um solche Dialoge, wie Platon sie angibt, geführt zu haben; auch gehört die Hauptsache dieses im Geiste der eleatischen Schule geschriebenen Dialogs dem Platon selber an. Sonst wissen wir von Parmenides' Lebensverhältnissen noch, daß er auch bei seinen Mitbürgern in Elea in sehr hohem Ansehen stand, deren Wohlstand vorzüglich den Gesetzen, die

Parmenides ihnen gab, zugeschrieben werden muß. Auch finden wir in dem *pinax* des Cebes (gegen den Anfang) »ein parmenideisches Leben« sprichwörtlich für ein sittliches Leben gebraucht.

Es ist zu bemerken, daß Platon dort, wo bestimmt von der eleatischen Schule die Rede ist, gar nicht des Xenophanes, sondern nur des Melissos und Parmenides erwähnt. Und wenn wir diesen Umstand allen bereits angeführten hinzufügen, so scheint dem Parmenides das eigentlich zuzugehören, was von Xenophanes angegeben worden. Daß übrigens sonst Platon in einem seiner Dialoge dem Parmenides die Hauptrolle gibt und ihm die erhabenste Dialektik in den Mund legt, die es je gegeben, dies gehört noch nicht hierher. Wenn bei Xenophanes durch den Satz »aus Nichts wird Nichts« das Entstehen, und was damit zusammenhängt oder darauf zurückgeführt werden kann, überhaupt negiert ist, so tritt bei Parmenides der Gegensatz von Sein und Nichtsein bestimmter, obgleich noch ohne Bewußtsein auf.

Sextus Empiricus und Simplicius haben uns nun die bedeutendsten Fragmente aus dem Gedichte des Parmenides aufbehalten; denn auch Parmenides trug seine Philosophie als Gedicht vor. Das erste lange Fragment ist ein allegorischer *Eingang* zu seinem Gedichte von der Natur. Dieser Eingang ist majestätisch, zeigt uns die Manier der Zeit und im Ganzen eine

energische, heftige Seele, welche mit dem Wesen ringt, es zu fassen und auszusprechen. Wir können des Parmenides Philosophie meist mit seinen eigenen Worten geben. Der Eingang lautet:

»Rosse, die mich trugen, so wie ihr Mut sie antrieb, brachten mich auf den gepriesenen Weg der Göttin, die den wissenden Mann dem Reiche der Wahrheit entgegenleitet. Jungfrauen« (die Sinne) »wiesen die Bahn. Es tönte die heiße Achse in den Büchsen der Räder, als des Helios Töchter« (das sollen die Augen sein) »herbeieilten, die Wohnung der Nacht verlassend; zum Lichte sich drängend, hoben sie mit den Händen den Schleier, da wo die Tore der Wege des Tages und der Nacht sind. Die himmlischen Jungfrauen näherten sich den großen Pforten, deren gedoppelte Schlüssel die vielstrafende Dike (*polyoinos*) hält. Sie reden mit freundlichen Worten ihr zu und bewogen sie, ungesäumt von den Toren den eichelförmigen Riegel wegzuschieben. Drauf taten der Pforten gähnende Weite sie auf, und die Jungfrauen trieben Rosse und Wagen durchs offene Tor. Wohlwollend empfing mich die Göttin, ergriff mit der Hand meine Rechte und sprach zu mir die Rede: O Du, von unsterblichen Lenkern und Rossen hierhergeführt in meine Wohnung, sei willkommen; denn kein böses Geschick hat dich dieses Pfads gebracht (wahrlich, er liegt von der Menschen

Heerstraße weit entfernt), sondern Themis und Dike. Alles sollst du erkunden, sowohl der überredenden Wahrheit unwankendes Herz (*êtor*) als auch der Sterblichen Meinungen, in denen kein wahres Wissen (*pistis alêthês*) ist. Aber von diesem Wege halte fern den forschenden Gedanken, nicht nötige dich die vielversuchte Gewohnheit auf diesem Weg dem unbedachtsamen Aug' und dem schallenden Ohr und der Zunge zu folgen. Nur mit der Vernunft mußst du die vielgeprüfte Lehre erwägen, die ich dir sagen werde. Den Weg verfehlt allein die Begierde.«

Hierauf entwickelt die Göttin nun alles das doppelte Wissen 1. des Denkens, der *Wahrheit*, und 2. der Meinung, als die zwei Teile des Gedichts. In einem anderen Fragmente ist uns der Hauptteil dieser Unterweisung aufbehalten: »Vernimm«, spricht die Göttin, »welches die beiden Wege des Wissens sind. Der eine, daß nur das Sein und daß nicht ist das Nichtsein, - dies ist der Überzeugung Pfad, auf ihm ist die Wahrheit. Der andere, daß das Sein nicht ist und daß notwendig das Nichtsein, - von diesem sage ich dir, daß er der ganz unvernünftige Weg ist; denn das Nichtsein kannst du nicht erkennen, noch erreichen, noch aussprechen.« Das Nichts verkehrt sich in der Tat in etwas, indem es gedacht oder gesagt wird. Wir sagen etwas, denken etwas, wenn wir das Nichts denken und sagen wollen.

»Es ist notwendig, daß das Sagen und Denken das Seiende ist; denn das Sein ist, aber das Nichts ist gar nicht.« Dies ist die kurze Bestimmung, und in dies Nichts fällt die Negation überhaupt, in konkreterer Form die Grenze, das Endliche, die Beschränktheit; *omnis determinatio est negatio* ist der große Satz des Spinoza. Parmenides sagt: welche Form auch das Negative annehmen mag, es ist gar nicht. Das Nichts für das Wahre zu halten, ist »der Weg des Irrtums, auf dem die nichts wissenden doppelköpfigen Sterblichen umherschweifen. Ratlosigkeit in ihren Gemütern lenkt den irrenden Sinn. Sie werden als Taube und stauende Blinde, als verwirrte Horden getrieben, welche das Sein und das Nichtsein für dasselbe halten und dann wieder nicht für dasselbe«; der Irrtum ist, sie miteinander zu verwechseln, ihnen denselben Wert zu geben, - oder es zu unterscheiden, als ob das Nichtseiende das Begrenzte überhaupt wäre. »So windet ihrer aller Weg sich in sich selbst wieder zurück«; er ist eine sich immer widersprechende, sich auflösende Bewegung. Der menschlichen Vorstellung gelte jetzt dies für das Wesen, jetzt sein Gegenteil und dann wieder eine Vermischung von beiden, - ein beständiger Widerspruch.

»Die Wahrheit ist aber nur das Ist. Dies ist un erzeugt und unvergänglich, ganz, *eines* Geschlechts (*mounogenes*), unbewegt und ohne Ende. Es war

nicht, noch wird es sein, sondern jetzt ist alles zugleich, - *ein* Zusammenhang. Denn welche Geburt (*gennên*) wolltest für dasselbe du suchen? Wie und woher sollte es vermehrt sein? Daß aus dem Nichtseienden, werde ich dir nicht erlauben weder zu sagen noch zu denken; denn es ist weder sagbar noch denkbar, daß das Ist nicht ist. Welche Notwendigkeit (*chreos*) hätte später oder früher es aus dem Nichts anfangen lassen? So muß es durchaus (*pampan*) nur sein oder nicht, noch wird die Stärke der Überzeugung jemals aus dem Nichtseienden etwas anderes entstehen lassen.« »So ist Entstehen verschwunden (*apesbestai*) und Untergang unglaublich (*apistos*). Das Sein ist nicht trennbar, denn es ist ganz sich selbst gleich. Es ist nicht irgendwo mehr, sonst hinge es nicht zusammen, noch weniger, sondern alles ist voll vom Seienden. Das All ist Zusammenhang; denn Seiendes fließt mit dem Seienden zusammen. Es ist unveränderlich, ruht in sich selbst (*keitai*), ist fest in sich selbst, - in den Grenzen der festen Bande von der starken Notwendigkeit gehalten. Daher kann man nicht sagen, es sei endlos (*ateleutêton*), denn es ist ohne Mangel; aber nichtseiend entbehrte es alles.« Dieses Sein ist nicht das Unbestimmte (*apeiron*), da es in den Schranken der Notwendigkeit gehalten ist. Aristoteles schreibt dem Parmenides so das Begrenzen (*peperasmemon*) zu. Grenze ist unbestimmt, in

welchem Sinne es zu nehmen. Bei Parmenides ist dies absolut Begrenzende aber die schlechthin in sich bestimmte absolute Notwendigkeit (*anankê, dikê*). Es ist von Wichtigkeit, daß er über den wüsten Begriff des Unendlichen hinausgegangen.

»Das Denken und das, um weswillen der Gedanke ist, ist dasselbe. Denn nicht ohne das Seiende, in welchem es sich ausspricht« (manifestiert, *en hô pephatismenon estin*), »wirst du das Denken finden; denn es ist nichts und wird nichts sein außer dem Seienden.« Das ist der Hauptgedanke. Das Denken produziert sich; was produziert wird, ist ein Gedanke; Denken ist also mit seinem Sein identisch, denn es ist nichts außer dem Sein, dieser großen Affirmation. Plotin, indem er dies anführt, sagt, daß Parmenides diese Ansicht ergriff, insofern er das Seiende nicht in den sinnlichen Dingen setzte.

Die Sophisten folgerten daraus: »Alles ist Wahrheit, es gibt keinen Irrtum; denn Irrtum ist das Nichtseiende, das nicht zu denken ist.« Mit Parmenides hat das eigentliche Philosophieren angefangen; die Erhebung in das Reich des Ideellen ist hierin zu sehen. *Ein* Mensch macht sich frei von allen Vorstellungen und Meinungen, spricht ihnen alle Wahrheit ab und sagt: Nur die Notwendigkeit, das Sein ist das Wahre. Dieser Anfang ist freilich noch trübe und unbestimmt; es ist nicht weiter zu erklären, was darin liegt; aber

gerade dies Erklären ist die Ausbildung der Philosophie selbst, die hier noch nicht vorhanden ist. Damit verband sich die Dialektik, daß das Veränderliche keine Wahrheit habe; denn wenn man diese Bestimmungen nimmt, wie sie gelten, so kommt man auf Widersprüche.

Ferner haben wir bildliche Darstellungen des Parmenides. So wie von dem All des Seins gesprochen wird, so kommt auch die Form vor: »Weil die äußerste Grenze (*peiras pymaton*) des Seins vollkommen ist, so ist es von allen Seiten her der Masse einer wohlkreisenden Kugel gleich (*eukyklou sphairês enalinkion onkô*), von der Mitte her allenthalben sich in Gleichgewicht haltend (*messothen isopales pantê*); denn es darf nicht um etwas größer oder kleiner hier oder dort sein. Denn es ist kein Nichtseiendes, das ihm wehrte, zum Gleichen hinzudringen«, - zur Einheit mit sich selbst zu kommen; »und es ist kein Seiendes, wo es leer vom Seienden wäre, hier mehr, dort minder. Weil das All ohne Mangel ist, so ist es allenthalben auf dieselbe Weise sich gleich (*ison homôs*) in seinen Bestimmungen.« Plotin sagt, er vergleiche das Sein mit der Kugelgestalt, da es alles in sich begreife und das Denken nicht außerhalb desselben, sondern in ihm enthalten sei; die Kugelgestalt ist die sich gleich tragende. Und Simplicius [sagt], man müsse sich nicht wundern, denn wegen der poetischen Haltung

halte er sich auch an eine mythologische Fiktion (*plasmatos*). Uns fällt dabei sogleich ein, daß die Kugel begrenzt (überdies im Raume) ist und daher ein Anderes darüber sein muß. Der Begriff der Kugel ist doch die Gleichheit des Verhaltens von Unterschiedenem, ungeachtet eben die Ununterschiedenheit ausgedrückt werden sollte. Also ist es kein konsequentes Bild.

Dieser Lehre der Wahrheit fügt nun Parmenides noch die *Lehre der menschlichen Meinungen*, das täuschende System der Welt hinzu: »Die Menschen setzten zwei Formen in ihren Meinungen, deren die eine nicht sein sollte und worin sie sich geirrt haben. Sie stellen sie einander an Gestalt und Zeichen, getrennt voneinander, entgegen. Das Eine, das ätherische Feuer der Flamme, ganz fein, mit sich selbst durchaus identisch (*heautô pantose tōuton*), aber nicht mit dem Anderen identisch, sondern auch jenes für sich. Gegenüber das Nächtliche oder das dichte und schwere Wesen.« Von jenem wird Wärme, Weichheit, Leichtigkeit, von diesem das Kalte ausgesagt. »Aber da alles Licht und Nacht genannt wird und die Bestimmungen derselben den einen und den anderen Dingen zukommen, so ist alles zugleich erfüllt von Licht und dunkler Nacht, die beide gleich sind, da nichts ohne beide ist.« Wie Aristoteles und die anderen Geschichtsschreiber dem Parmenides

einmütig dies zuschreiben, daß er für das System der erscheinenden Dinge zwei Prinzipien aufstelle, das Warme und das Kalte, durch deren Verbindung alles ist. Das Licht, das Feuer ist als das Tätige, Belebende, - die Nacht, das Kalte als das Leidende bestimmt.

Parmenides spricht auch auf pythagoreische Weise - wie ihn denn Strabon einen *anêr Pythagoreios* nennt - in folgender Vorstellung: Es seien Kronen (*stephanai*) übereinander (*epallêlous*) geflochten, von denen immer die eine aus dem Undichten (*araiou*), die andere aus dem Dichten (*pyknou*) sei, zwischen welchen andere, die aus Licht und Finsternis gemischt seien, sich befänden. - (Die engeren seien aus unreinem Feuer, die über ihnen aber aus Nacht, durch welche die Kraft der Flamme geht.) - Was sie aber alle zusammenhalte, sei ein Festes, wie eine Mauer, unter welchem eine feurige Krone sei, und die mittelste der undichten wiederum eine feurige. Die mittelste unter den gemischten aber sei die Göttin (*daimôn* Natur), die alles regiert (*kybernêtês*), der Verteiler (*klêrouchos*), die Dike und die Notwendigkeit. - Denn sie sei von aller irdischen Erzeugung und Vermischung das Prinzip (der Urheber), welches das Männliche mit dem Weiblichen und umgekehrt sich zu vermischen treibt. - Sie habe den Amor sich zum Gehilfen angenommen und aus diesem alle Götter

erzeugt. Weiter heißt es, die Luft sei eine Abscheidung (*anapnoê*) der Erde, das Ausatmen des Feuers die Sonne und die Milchstraße, aus Luft und Feuer gemischt der Mond usw.

Es bleibt nun noch übrig, die Art und Weise anzugeben, wie Parmenides die Empfindung und das Denken erklärte, was allerdings zunächst als Materialismus erscheinen könnte. Theophrast bemerkt nämlich in dieser Hinsicht: »Parmenides hat gar nichts Näheres hierüber bestimmt, sondern nur, daß, da es zwei Elemente gebe, die Erkenntnis nach dem Überwiegen des einen oder des anderen bestimmt sei; denn je nachdem das Warme oder das Kalte überwiege, werde der Gedanke ein anderer: besser und reiner sei der durch das Warme, doch bedürfe auch er noch eines gewissen Ebenmaßes.«

Denn wie Jeglichem bleibt in den irrenden Gliedern
 die Mischung,
 Also ist auch der Verstand den Menschen gesellt; da
 dasselbe,
 Was sich im Menschen besinnt, zugleich der Glieder
 Natur ist,
 Allen sowohl als dem All; denn das meiste ja ist der
 Gedanke.

»So nimmt er also Empfinden und Denken als

dasselbe und läßt Gedächtnis und Vergessen aus diesen durch die Mischung entstehen. Wenn sie sich aber in der Mischung gleichkommen, ob dies das Denken sei oder nicht und welcher Zustand dies sei, - das läßt er unbestimmt. Daß er aber auch dem Entgegengesetzten an und für sich Empfindung zuschrieb, ist klar, indem er sagt, das Tote empfinde nicht das Licht, das Warme und die Stimme, weil ihm das Feuer fehlt; es empfinde aber das Kalte, die Stille und das Entgegengesetzte, und überhaupt habe jedes Seiende eine gewisse Erkenntnis (*gnôsin tina*).« In der Tat ist diese Ansicht des Parmenides aber vielmehr das Gegenteil des Materialismus; denn dieser besteht darin, die Seele aus Teilen, unabhängigen Kräften (das hölzerne Pferd der Sinne) zusammensetzen.

3. Melissos

Es ist wenig von ihm zu sagen. Aristoteles, wo er seiner erwähnt, erwähnt ihn immer mit Parmenides zusammen, als ihm gleich in seinen Gedanken. Er wird Schüler des Parmenides genannt, allein dies Schüler-Sein ist etwas Unbestimmtes. Es wird ebenso von ihm angegeben, daß er mit Heraklit umgegangen. Er war ein Samier wie Pythagoras, sonst ein angesehener Staatsmann unter seinem Volke. Es wird von Plutarch angeführt, daß er als Admiral der Samier in einer Schlacht über die Athenienser einen Sieg davongetragen habe. Er blühte um die 84. Olympiade (444 v. Chr.). Es ist in Ansehung der Philosophie wenig von ihm zu bemerken. Von seiner prosaischen Schrift über die Natur hat Simplicius (7) mehrere Fragmente erhalten, welche dieselben Gedanken und Argumentationen wie des Parmenides, nur zum Teil etwas ausgeführter, zeigen. Es wäre die Frage, ob das, was bei Aristoteles dem Xenophanes zugeschrieben wird, nicht ihm angehöre; in der Form sieht es zu gebildet, nicht nur für Xenophanes, sondern selbst für Parmenides aus.

Nur Aristoteles gibt dies Bestimmte in Ansehung des Unterschiedes seiner Philosophie von der des Parmenides an, daß nämlich α) Parmenides das Eins dem

Begriffe nach (*kata logon*), Melissos der Materie nach (*kath' hylên*) aufzufassen scheine, - jener das Wesen als Wesen des Gedankens, dieser als Materie. Allein eben im reinen Wesen, Sein, Eins fällt dieser Unterschied hinweg; es ist sowohl reine Materie als reiner Gedanke (wenn ich von diesem Unterschiede spreche) für Parmenides und Melissos selbst nicht vorhanden, sondern aufgehoben, und es müßte nur in der Weise ihres Ausdrucks sein, wodurch der eine (*mallon phortikos*) es mehr so aufgefaßt zu haben scheinen könnte. Oder darin, daß β) Parmenides das Eine als begrenzt bestimmt habe, Melissos aber als unbegrenzt. Wenn Parmenides das Eins in der Tat als begrenzt bestimmt hätte, so widerspräche dies unmittelbar seiner Philosophie; denn die Grenze ist das Nichtsein des Seins, - er setzte das Nichtsein. Allein, wenn Parmenides von Grenze spricht, so sehen wir überhaupt, daß seine poetische Sprache nicht überall bestimmt ist; und dann Grenze, als reine Grenze, ist selbst einfach, absolute Negativität. Das Sein, als einfach, ist absolute Grenze von allem, was sonst gesagt und gesetzt wird; d.h. in ihm ist alles andere aufgehoben. Die Notwendigkeit ist ebenso diese reine Negativität, reine Bewegung in sich selbst (obgleich unbewegt als Gedanke), - absolut das Gegenteil, an sein Gegenteil gebunden. γ) Oder darin, daß Parmenides eine Wissenschaft der Meinung (oder der

Wirklichkeit) zugleich aufstellte, der also das Sein als
Wesen für den Gedanken mehr entgegenstände.

4. Zenon

Zenons Eigentümlichkeit ist die Dialektik. Er ist der Meister der eleatischen Schule, in welchem das reine Denken derselben zur Bewegung des Begriffs in sich selbst, zur reinen Seele der Wissenschaft wird, - der Anfänger der Dialektik. Nämlich in den bisherigen Eleaten sehen wir nur den Satz: »Das Nichts hat keine Realität, ist gar nicht, und was Entstehen und Vergehen ist, fällt also hinweg.« Hingegen bei Zenon sehen wir zwar auch ebensolch Setzen und Aufheben dessen, was ihm widerspricht; aber wir sehen zugleich nicht mit dieser Behauptung anfangen, sondern die Vernunft den Anfang machen, - ruhig in sich selbst an demjenigen, was gesetzt wird als seiend, seine Vernichtung aufzeigen. Parmenides behauptete: »Das All ist unveränderlich, denn in der Veränderung wäre das Nichtsein dessen gesetzt, was ist; aber es ist nur Sein, in ›Nichtsein ist‹ widerspricht sich Subjekt und Prädikat.« Zenon hingegen sagte: »Setzt eure Veränderung; an ihr als Veränderung ist das ihr Nichts, oder sie ist nichts.« Dabei war jenen Veränderung bestimmte, erfüllte Bewegung; Zenon sprach und wandte sich gegen die Bewegung als solche oder die reine Bewegung.

Zenon war ebenfalls ein Eleat; er ist der jüngste

und hat besonders im Umgang mit Parmenides gelebt. Dieser gewann ihn sehr lieb und nahm ihn an Sohnes Statt an. Sein eigentlicher Vater hieß Teleutagoras. Er stand nicht nur in seinem Staat bei seinem Leben sehr in Achtung, sondern war auch allgemein berühmt und besonders geachtet als Lehrer. Platon erwähnt von ihm: aus Athen und anderen Orten kamen Männer zu ihm, um sich seiner Bildung zu übergeben. Es wird ihm als stolze Selbstgenügsamkeit angerechnet, daß er (außer der Reise nach Athen) seinen Aufenthalt fortdauernd in Elea hatte und nicht längere Zeit in dem großen und mächtigen Athen lebte, um dort Ruhm einzuernten. Besonders berühmt machte seinen Tod die Stärke seiner Seele in den sehr verschiedenen Erzählungen, daß er einen Staat (man weiß nicht, ob sein Vaterland Elea oder in Sizilien) von seinem Tyrannen (dessen Name verschiedentlich, überhaupt aber der nähere geschichtliche Zusammenhang nicht berichtet wird) auf folgende Weise mit Aufopferung seines Lebens befreit habe. Er sei nämlich eine Verschwörung, den Tyrannen zu stürzen, eingegangen, diese aber verraten worden. Als ihn der Tyrann nun im Angesicht des Volkes auf alle Weise foltern ließ, um ihm das Geständnis der Mitverschworenen auszupressen, und ihn nach den Feinden des Staats fragte, so habe Zenon zuerst dem Tyrannen alle Freunde des Tyrannen als Teilnehmer angegeben und dann den

Tyrannen selbst als die Pest des Staates genannt. So haben die gewaltigen Ermahnungen oder auch die entsetzlichen Marter und der Tod des Zenon die Bürger aufgebracht und ihnen den Mut erhoben, über den Tyrannen herzufallen, denselben zu töten und sich zu befreien. Verschieden wird besonders die Weise des letzten Auftritts - jene heftige und wütende Weise des Sinnes - erzählt. Er habe sich gestellt, als ob er dem Tyrannen noch etwas ins Ohr [habe] sagen wollen, ihn dann in das Ohr gebissen und so festgehalten, bis er von den andern totgeschlagen worden. Andere berichten, er habe ihn mit den Zähnen bei der Nase gepackt. Andere, er habe, als ihm auf jene Antwort die größten Martern angetan worden, sich die Zunge abgebissen und sie dem Tyrannen ins Gesicht gespien, um ihm zu zeigen, daß er nichts von ihm herausbringen könne; er sei dann in einem Mörser zerstampft worden.

a) Die Zenonische Philosophie nach ihrem *Thetischen* ist dem Inhalte nach im ganzen dasselbe, wie wir bei Xenophanes und Parmenides gesehen, nur mit diesem Unterschiede, daß die Momente und Gegensätze mehr als Begriffe und als Gedanken ausgedrückt sind. Schon in seinem Thetischen sehen wir Fortschritt; er ist weiter im Aufheben der Gegensätze und Bestimmungen.

»Es ist unmöglich«, sagt er, »daß, wenn etwas ist,

es entstehe« (und zwar bezieht er dies auf die Gott-heit); »denn entweder müßte es aus Gleichem oder Ungleichem entstehen. Beides ist aber unmöglich; denn dem Gleichen kommt nicht zu, aus dem Gleichen mehr erzeugt zu werden, als zu erzeugen, da Gleiche dieselben Bestimmungen zueinander haben müssen.« Mit der Annahme der Gleichheit fällt der Unterschied von Erzeugendem und Erzeugtem hinweg. »Ebensowenig kann Ungleiches aus dem Ungleichen entstehen; denn wenn aus Schwächerem das Stärkere oder aus Kleinerem das Größere oder aus Schlechterem das Bessere oder umgekehrt das Schlechtere aus dem Besseren entspränge, so würde Nichtseiendes aus Seiendem entspringen, was unmöglich ist, - also ist Gott ewig.« Das ist dann als Pantheismus (Spinozismus) ausgesprochen worden, der auf dem Satze *ex nihilo nihil fit* beruhe. Bei Xenophanes und Parmenides hatten wir Sein und Nichts. Aus dem Nichts ist unmittelbar Nichts, aus dem Sein Sein; aber so ist es schon. Sein ist die Gleichheit, ausgesprochen als unmittelbar, hingegen Gleichheit, als Gleichheit, setzt die Bewegung des Gedankens und Vermittlung, Reflexion-in-sich voraus. Sein und Nichtsein stehen so nebeneinander, ohne daß ihre Einheit als [die] Verschiedener aufgefaßt wäre; diese Verschiedenen sind nicht als Verschiedene ausgesprochen. Bei Zenon ist Ungleichheit das andere Glied

gegen die Gleichheit.

Weiter wird die Einheit Gottes bewiesen: »Wenn Gott das Mächtigste von allem ist, so kommt ihm zu, Einer zu sein; denn sofern ihrer zwei oder noch mehrere wären, so wäre er nicht über sie mächtig; aber soweit ihm also die Macht über die anderen fehlte, wäre er nicht Gott. Wenn also mehrere wären, so wären sie mächtiger und schwächer gegeneinander, also wären sie nicht Götter; denn Gottes Natur ist, nichts Mächtigeres über sich zu haben. Wären sie gleich, so hätte Gott nicht mehr die Natur, das Mächtigste sein zu müssen; denn das Gleiche ist weder schlechter noch besser als das Gleiche« - oder es ist nicht von ihm verschieden. »Wenn also Gott ist, und zwar ein solcher, so ist Gott nur Einer; er vermöchte nicht alles, was er wollte, wenn mehrere wären.«

»Indem er Einer ist, so ist er überall gleich, hört, sieht und hat auch die übrigen Empfindungen überall; denn wäre dies nicht, so würden die Teile Gottes, der eine über den anderen mächtig sein« (der eine sein, wo der andere nicht ist, ihn verdrängt haben; der eine hätte Bestimmung, die dem anderen fehlte), »was unmöglich ist. Da Gott sich allenthalben gleich ist, so hat er Kugelform; denn er ist nicht hier so, anders anderswo, sondern allenthalben so.« Ferner: »Da er ewig und Einer und kugelförmig ist, so ist er weder unendlich (unbegrenzt) noch begrenzt. Denn α)

unbegrenzt ist das Nichtseiende; denn dieses hat weder Mitte, noch Anfang und Ende, noch einen Teil, - ein solches ist das Unbegrenzte. Wie aber das Nichtseiende ist, so ist nicht das Seiende.« Das Unbegrenzte ist das Unbestimmte, Negative; es wäre das Nichtseiende, das Aufheben des Seins und ist somit selbst als ein Einseitiges bestimmt. β) »Gegenseitige Begrenzung würde stattfinden, wenn mehrere wären; aber da nur das Eine ist, so ist es nicht begrenzt.« So zeigt auch Zenon: »Das Eine bewegt sich nicht, noch ist es unbewegt. Denn unbewegt ist α) das Nichtseiende« (im Nichtseienden findet keine Bewegung statt; mit der Bewegungslosigkeit wäre Nichtsein gesetzt oder die Leerheit; das Unbewegte ist negativ); »denn in es kommt kein Anderes, noch geht es in ein Anderes. β) Bewegt wird aber nur das Mehrere; denn eins müßte ins andere sich bewegen.« Bewegt wird nur, was ein Verschiedenes vom Anderen ist; es wird eine Mehrheit von Zeit, Raum vorausgesetzt. »Das Eine ruht also weder, noch ist es bewegt; denn es ist weder dem Nichtseienden noch dem Vielen gleich. In allem diesem verhält sich Gott so; denn er ist ewig und Einer, sich selbst gleich und kugelförmig, weder unbegrenzt noch begrenzt, weder ruhig noch bewegt.« Daraus, daß nichts aus dem Gleichen oder Ungleichen entstehen könne, zieht Aristoteles diese Folge, daß es entweder nichts außer Gott gebe oder auch alles

Übrige ewig sei.

Wir sehen in dieser Weise des Raisonnements eine Dialektik, die man metaphysisches Raisonnement nennen kann. Das Prinzip der Identität liegt dem zugrunde: »Das Nichts ist gleich Nichts, geht nicht ins Sein über, noch umgekehrt; aus Gleichem kann daher nichts entstehen.« Das Sein, das Eine der eleatischen Schule ist nur diese Abstraktion, dieses Versenken in den Abgrund der Verstandesidentität. Diese älteste Weise der Argumentation ist noch immer, bis auf den heutigen Tag, gültig, z.B. in den sogenannten Beweisen von der Einheit Gottes. Wir sehen damit eine andere Art des metaphysischen Raisonnements verbunden: es werden Voraussetzungen gemacht, z.B. die Macht Gottes, und daraus räsoniert, Prädikate negiert. Das ist die gewöhnlichste Weise unseres Räsonierens. In Ansehung der Bestimmungen ist zu bemerken, daß sie, als ein Negatives, alle vom positiven, nur realen Sein entfernt gehalten werden.

Wir gehen zu dieser Abstraktion einen anderen Weg, brauchen nicht solche Dialektik als die eleatische Schule; unser Gang ist trivial und näher. Wir sagen, Gott ist unveränderlich, die Veränderung kommt nur den endlichen Dingen zu (dies gleichsam als Erfahrungssatz); einerseits haben wir so die endlichen Dinge und die Veränderung, andererseits die Unveränderlichkeit in dieser abstrakten absoluten Einheit

mit sich. Es ist dieselbe Trennung, nur daß wir auch das Endliche als Sein gelten lassen, was die Eleaten verworfen haben. Oder wir gehen auch aus von den endlichen Dingen zu den Arten, Gattungen, lassen nach und nach das Negative weg; und die höchste Gattung ist dann Gott, der, als das höchste Wesen, nur affirmativ ist, aber ohne alle Bestimmung. Oder wir gehen vom Endlichen zum Unendlichen über, indem wir sagen, daß das Endliche, als beschränkt, im Unendlichen seinen Grund haben müsse. In allen diesen Formen, die uns ganz geläufig sind, ist dieselbe Schwierigkeit der Frage enthalten, die in Ansehung der eleatischen Gedanken stattfindet: Wo kommt nun die Bestimmung her, wie ist sie zu fassen, sowohl in dem Einen selbst, das Endliche auf der Seite lassend, als auch, wie geht das Unendliche zum Endlichen heraus? Die Eleaten unterscheiden sich in ihren Gedanken von diesem unserem gewöhnlichen reflektierenden Denken dadurch, daß sie spekulativ dabei zu Werke gegangen sind - nämlich das Spekulative ist, daß die Veränderung gar nicht sei - und daß sie so gezeigt haben, daß, sowie man das Sein voraussetzt, die Veränderung an sich Widerspruch ist, ein Unbegreifliches; denn aus dem Eins, dem Sein ist die Bestimmung des Negativen, der Vielheit entfernt. Während wir also in unserer Vorstellung die Wirklichkeit der endlichen Welt auch gelten lassen, so sind die

Eleaten konsequenter gewesen, indem sie dahin fortgegangen, daß nur das Eine sei und daß das Negative gar nicht sei, - eine Konsequenz, die, wenn wir sie auch bewundern müssen, doch eine nicht minder große Abstraktion bleibt.

Besonders merkwürdig sehen wir in Zenon das höhere Bewußtsein, daß eine Bestimmung negiert wird, diese Negation selbst wieder eine Bestimmung ist und dann in der absoluten Negation nicht *eine* Bestimmung, sondern beide entgegengesetzte negiert werden müssen. Vorher, ist Bewegung negiert, so ist das absolute Wesen als ruhend; oder, ist endlich negiert, so ist es rein unendlich. Dies ist aber selbst Bestimmung, selbst endlich, wie wir bald sehen werden. Ebenso ist das Sein gegen das Nichtsein eine Bestimmung; wir werden dies bald ebenso aufgehoben finden.

Das absolute Wesen als das Eine oder als Sein gesetzt, so wird es so gesetzt durch die Negation; es wird als das Negative bestimmt und damit als das Nichts, und dem Nichts kommen dieselben Prädikate zu, die dem Sein: das reine Sein ist nicht Bewegung, es ist das Nichts der Bewegung. Dies ahnte Zenon; und weil er voraussah, daß Sein das Gegenteil des Nichts ist, so negiert er von dem Einen das, was vom Nichts gesagt werden müßte. Aber ebenso müßte es auch mit dem Übrigen geschehen. Das Eine ist das

Mächtigste, darin eigentlich als absolutes Vernichten bestimmt; denn die Macht ist eben das Absolut-Nichtsein eines Anderen, das Leere. Das Eine ist ebenso das Nichts der Vielen; im Nichts wie im Einen ist das Viele aufgehoben. Diese höhere Dialektik finden wir bei Platon in seinem *Parmenides*. Hier bricht dies nur von einigen Bestimmungen hervor, nicht von den Bestimmungen des Einen und des Seins selbst.

Das höhere Bewußtsein ist das Bewußtsein über die Nichtigkeit des Seins ebenso, als eines Bestimmten gegen das Nichts, teils in Heraclit und dann in den Sophisten; es bleibt damit keine Wahrheit, Ansichseiendes, sondern nur das für ein Anderes ist, oder die Gewißheit des einzelnen Bewußtseins und die Gewißheit als Widerlegung, - negative Seite der Dialektik.

b) Es ist aber schon erinnert worden, daß wir die wahrhaft *objektive Dialektik* gleichfalls bei Zenon finden.

Zenon hat nun die sehr wichtige Seite, Urheber der Dialektik zu sein, ob er in dem, was wir gesehen, es eigentlich nicht selbst ist, oder nur Anfang darin; denn er negiert entgegengesetzte Prädikate. Also Xenophanes, Parmenides, Zenon legen den Satz zugrunde: Nichts ist Nichts, das Nichts ist gar nicht, oder das Gleiche (wie Melissos) ist das Wesen; d.h. sie setzten eins der entgegengesetzten Prädikate als das

Wesen. Sie setzten dies fest; wo sie nun in einer Bestimmung das Entgegengesetzte antreffen, so heben sie diese Bestimmung hiermit auf. Aber so hebt sich diese nur auf durch ein Anderes, durch mein Festsetzen, durch die Unterscheidung, die ich mache, daß eine Seite das Wahre, die andere das Nichtige sei (es wird von einem bestimmten Satze ausgegangen); seine Nichtigkeit erscheint nicht an ihm selbst, nicht, daß es sich selbst aufhebt, d.h. daß es einen Widerspruch *in ihm* hat. Wie Bewegung: Ich setzte etwas fest, daß es das Nichtige; zeigte nach der Voraussetzung dies an der Bewegung auf; und es folgt also, daß sie das Nichtige ist. Aber ein anderes Bewußtsein setzt jenes nicht fest; jenes erkläre ich für unmittelbar wahr, das andere hat das Recht; etwas anderes als unmittelbar wahr festzusetzen, z.B. Bewegung. Wie das der Fall zu sein pflegt, wenn ein philosophisches System das andere widerlegt, daß das erste zugrunde gelegt wird, man aus diesem heraus gegen das andere kämpft. So ist sich die Sache leicht gemacht: »Das andere hat keine Wahrheit, weil es nicht mit dem meinen übereinstimmt«; das andere hat eben[so] das Recht, so zu sagen. Ich muß nicht durch ein anderes seine Unwahrheit aufzeigen, sondern *an ihm* selbst. Es hilft nicht, daß ich mein System oder meinen Satz beweise und dann schließe: also ist der entgegengesetzte falsch; für diesen anderen Satz erscheint jener

immer als etwas Fremdes, als ein Äußeres. Das Falsche muß nicht darum als falsch dargetan werden, weil das Entgegengesetzte wahr ist, sondern an ihm selbst.

Diese vernünftige Einsicht sehen wir in Zenon erwachen. In Platons *Parmenides* (127-128) ist diese Dialektik sehr gut beschrieben. Platon läßt ihn so darüber sprechen: er läßt den Sokrates sagen, daß Zenon in seiner Schrift im Grunde dasselbe behaupte, was Parmenides, daß alles Eins ist, durch eine Wendung aber uns täuschen wolle, daß er schein e etwas Neues zu sagen. Parmenides zeige nämlich in seinen Gedichten, daß alles Eins ist, Zenon dagegen zeige, daß das Viele nicht sei. Zenon erwidert, er habe dies vielmehr gegen diejenigen geschrieben, welche den Satz des Parmenides lächerlich zu machen (*kômôdein*) suchen, indem sie zeigen, welche Lächerlichkeiten und Widersprüche gegen sich selbst aus seiner Behauptung sich ergeben. Er habe also diejenigen bekämpft, die von dem Vielen das Sein aussagen, um zu zeigen, daß hieraus viel Ungereimteres folge als aus dem Satze des Parmenides.

Das ist die nähere Bestimmung der objektiven Dialektik. In dieser Dialektik sehen wir den einfachen Gedanken nicht mehr sich für sich festsetzen, sondern, erstarkt, den Krieg in Feindes Land spielen. Diese Seite hat die Dialektik im Bewußtsein Zenons;

aber sie ist auch von ihrer positiven Seite zu betrachten. Nach der gewöhnlichen Vorstellung von der Wissenschaft, wo Sätze Resultat des Beweises sind, ist der Beweis die Bewegung der Einsicht, Verbindung durch Vermittlung. Die Dialektik überhaupt ist α) äußerliche Dialektik, diese Bewegung unterschieden vom Zusammenfassen dieser Bewegung; β) nicht eine Bewegung nur unserer Einsicht, sondern aus dem Wesen der Sache selbst, d.h. dem reinen Begriffe des Inhalts bewiesen. Jene ist eine Manier, Gegenstände zu betrachten, Gründe und Seiten daran aufzuzeigen, wodurch man alles, was sonst als fest gilt, wankend macht. Es können dann auch ganz äußerliche Gründe sein, und wir werden bei den Sophisten mehr von dieser Dialektik sprechen. Die andere Dialektik ist aber die immanente Betrachtung des Gegenstandes: er wird für sich genommen, ohne Voraussetzung, Idee, Sollen, nicht nach äußerlichen Verhältnissen, Gesetzen, Gründen. Man setzt sich ganz in die Sache hinein, betrachtet den Gegenstand an ihm selbst und nimmt ihn nach den Bestimmungen, die er hat. In dieser Betrachtung zeigt er sich dann selbst auf, daß er entgegengesetzte Bestimmungen enthält, sich also aufhebt; diese Dialektik finden wir vornehmlich bei den Alten. Die subjektive Dialektik, welche aus äußerlichen Gründen räsoniert, ist dann billig, indem man zugibt: »Im Rechten ist auch Unrichtiges und im Falschen auch

Wahres.« Die wahrhafte Dialektik läßt an ihrem Gegenstande gar nichts übrig, so daß er nur nach *einer* Seite mangelhaft sei; sondern er löst sich nach seiner ganzen Natur auf. Das Resultat dieser Dialektik ist Null, das Negative; das Affirmative darin kommt noch nicht vor. Dieser wahrhaften Dialektik kann das zugesellt werden, was die Eleaten getan haben. Es ist bei ihnen aber noch nicht die Bestimmung, das Wesen des Auffassens weit gediehen, sondern sie sind dabei stehengeblieben, daß durch den Widerspruch der Gegenstand ein Nichtiges ist.

Zenons Dialektik der Materie ist bis auf den heutigen Tag unwiderlegt; man ist noch nicht darüber hinausgekommen und läßt die Sache im Unbestimmten liegen. »Er beweist, daß, wenn Vieles ist, so ist es groß und klein: groß, so sei das Viele unendlich der Größe nach« (*to megethos* Menge überhaupt), über die Vielheit, als gleichgültige Grenze, muß hinausgegangen werden ins Unendliche; was unendlich, ist nicht mehr groß, nicht mehr Vieles; unendlich ist das Negative der Vielen; »klein, so daß sie keine Größe haben«, Atome, das Nichtseiende. »Hier zeigt er, daß, was keine Größe, noch Dicke, noch Masse (*onkos*) habe, auch gar nicht wäre. Denn wenn es zu einem Anderen hinzugesetzt würde, so würde es dasselbe nicht vermehren; denn wenn es keine Größe habe und hinzukomme, so könne es der Größe des Anderen

nichts zusetzen; somit sei das Hinzugekommene Nichts. Ebenso wenn es weggenommen werde, so werde das Andere nicht dadurch vermindert; es sei also Nichts.«

»Wenn das Seiende ist, so hat notwendig jedes Größe und Dicke (Ausdehnung), ist außereinander; eins steht von dem andern ab. Und von dem Weiteren (*peri tou prouchontos*) gilt dasselbe, denn auch dies hat Größe, und in ihm ist gegeneinander Verschiedenes (*proxei autou ti*). Es ist aber dasselbe *etwas einmal* sagen und *es immer sagen*; nichts von ihm wird ein Letztes sein, noch wird nicht sein ein Anderes zu einem Anderen. Wenn Viele sind, so sind sie klein und groß: klein, daß sie keine Größe haben, - groß, daß sie unendlich sind.«

Das Nähere von dieser Dialektik hat uns nun Aristoteles aufbewahrt; die Bewegung hat Zenon vornehmlich objektiv dialektisch behandelt. Die Ausführlichkeit aber, die wir *im Parmenides* des Platon sehen, kommt ihm nicht zu. Wir sehen für Zenons Bewußtsein den einfachen unbewegten Gedanken verschwinden, aber selbst denkende Bewegung werden; indem er die sinnliche Bewegung bekämpft, gibt er sie sich. Daß die Dialektik zuerst auf die Bewegung gefallen, ist eben dies der Grund, daß die Dialektik selbst diese Bewegung oder die Bewegung selbst die Dialektik alles Seienden ist. Das Ding hat, als sich

bewegend, seine Dialektik selbst an ihm, und die Bewegung ist: sich anders werden, sich aufheben. Aristoteles führt dies an, Zenon habe die Bewegung geleugnet, weil sie inneren Widerspruch habe. Es ist dies nicht so zu fassen, daß die Bewegung gar nicht sei, - wie wir sagen, es gibt Elefanten, es gibt keine Nashörner. Daß es Bewegung gibt, daß diese Erscheinung ist, davon ist gar nicht die Rede; sinnliche Gewißheit hat die Bewegung, wie es Elefanten gibt. In diesem Sinne ist es dem Zenon gar nicht eingefallen, die Bewegung zu leugnen. Die Frage ist vielmehr nach ihrer Wahrheit; die Bewegung ist aber unwahr denn sie ist Widerspruch. Damit hat er sagen wollen, daß ihr kein wahrhaftes Sein zukomme. Zenon zeigt nun, daß die Vorstellung der Bewegung einen Widerspruch enthält, und bringt vier Weisen der Widerlegung der Bewegung vor. Die Beweise beruhen auf dem unendlichen Geteiltsein des Raumes und der Zeit.

a) Die erste Form ist, daß er sagt, die Bewegung habe keine Wahrheit, weil das Bewegte vorher bei der Hälfte des Raumes ankommen müßte als am Ziele. Aristoteles drückt dies so kurz aus, weil er vorher den Gegenstand weitläufig abgehandelt und ausgeführt hatte. Dies ist allgemeiner zu fassen; es wird die Kontinuität des Raums vorausgesetzt. Was sich bewegt, soll ein gewisses Ziel erreichen; dieser Weg ist ein

Ganzes. Um das Ganze zu durchlaufen, muß das Bewegte vorher die Hälfte durchlaufen haben. Jetzt ist das Ende dieser Hälfte das Ziel. Aber diese Hälfte ist wieder ein Ganzes, dieser Raum hat so auch eine Hälfte; es muß also vorher bei der Hälfte dieser Hälfte angekommen werden, und so fort ins Unendliche. Zenon kommt hier auf die unendliche Teilbarkeit des Raums. Weil Raum und Zeit absolut kontinuierlich sind, so kann nirgends stillestanden werden mit der Teilung. Jede Größe - und jede Zeit und Raum hat immer eine Größe - ist wieder teilbar in zwei Hälften; diese müssen zurückgelegt werden, und wo wir einen noch so kleinen Raum setzen, so tritt immer dies Verhältnis ein. Die Bewegung wäre das Durchlaufen dieser unendlichen Momente, endigt nie; also kann das Bewegte nicht an sein Ziel gelangen.

Es ist bekannt, wie Diogenes von Sinope, der Kyniker, solche Beweise vom Widerspruch der Bewegung ganz einfach widerlegte; stillschweigend stand er auf und ging hin und her, - er widerlegte sie durch die Tat. Aber die Anekdote wird auch so fortgesetzt, daß, als ein Schüler mit dieser Widerlegung zufrieden war, Diogenes ihn prügelte, aus dem Grunde, daß, da der Lehrer mit Gründen gestritten, er ihm auch nur eine Widerlegung mit Gründen gelten lassen dürfe. Ebenso hat man sich nicht mit der sinnlichen Gewißheit zu begnügen, sondern zu begreifen.

Wir sehen hier das Unendliche entwickelt zuerst in seinem Widerspruche auftreten, - ein Bewußtsein über ihn. Die Bewegung, das reine Erscheinen selbst ist der Gegenstand und tritt als ein Gedachtes, seiner Wesenheit nach Gesetztes auf, nämlich (betrachten wir die Form der Momente) in seinen Unterschieden der reinen Sichselbstgleichheit und der reinen Negativität, - des Punkts gegen die Kontinuität. Für uns hat in der Vorstellung es keinen Widerspruch, daß der Punkt im Raume oder ebenso der Moment in der kontinuierlichen Zeit gesetzt oder das Jetzt der Zeit als eine Kontinuität, Länge (Tag, Jahr) gesetzt ist; aber ihr Begriff ist sich widersprechend. Die Sichselbstgleichheit, Kontinuität ist absoluter Zusammenhang, Vertilgtsein alles Unterschiedes, alles Negativen, des Fürsichseins; der Punkt ist hingegen das reine Fürsichsein, das absolute Sichunterscheiden und Aufheben aller Gleichheit und Zusammenhangs mit anderem. Diese beiden aber sind in Raum und Zeit in eins gesetzt, Raum und Zeit also der Widerspruch. Es liegt am nächsten, ihn an der Bewegung aufzuzeigen; denn in der Bewegung ist auch für die Vorstellung Entgegengesetztes gesetzt. Die Bewegung ist eben das Wesen, die Realität der Zeit und des Raumes; und indem diese erscheint, gesetzt ist, so ist eben der erscheinende Widerspruch gesetzt. Und auf diesen Widerspruch ist es, daß Zenon aufmerksam macht.

Es ist Kontinuität eines Raumes, Positives gesetzt; in ihm die Grenze, welche ihn halbiert. Aber die halbierende Grenze ist nicht absolute Grenze oder an und für sich, sondern es ist ein Begrenztes, ist wieder Kontinuität. Aber diese Kontinuität ist auch wieder nichts Absolutes, sondern das Gegenteil in ihr zu setzen, - halbierende Grenze; aber damit ist wieder nicht die Grenze der Kontinuität gesetzt, das Halbe ist noch Kontinuität, und so fort ins Unendliche. Ins Unendliche - dabei stellen wir uns Jenseits vor, das nicht zu erreichen ist, außerhalb der Vorstellung, die nicht hinkommen kann. Es ist ein endloses Hinausgehen, aber im Begriffe gegenwärtig, - ein Hinausgehen von einer entgegengesetzten Bestimmtheit zur anderen, von Kontinuität zu Negativität, von Negativität zu Kontinuität; sie sind vor uns. Von den beiden Momenten kann nun im Fortgehen das eine als das wesentliche behauptet werden. Zuerst setzt nun Zenon das kontinuierliche Fortgehen so, daß eben an nichts Sichgleiches, *ein* Bestimmtes gekommen wird, - kein begrenzter Raum, also Kontinuität; oder Zenon behauptet das Fortgehen in diesem Begrenzen.

Die allgemeine Antwort und Auflösung des Aristoteles ist, daß Raum und Zeit nicht unendlich geteilt seien, sondern nur teilbar seien. Nun scheint es, daß, indem sie teilbar sind (*dynamai* nicht *energeia*), so müssen sie auch wirklich unendlich geteilt sein; denn

sonst könnten sie nicht ins Unendliche geteilt werden, - eine allgemeine Antwort für die Vorstellung. Bayle sagt deswegen von der Antwort des Aristoteles, daß sie *pitoyable* sei:

»C'est se moquer du monde que de se servir de cette doctrine; car si la matière est divisible à l'infini, elle contient un nombre infini de parties. Ce n'est donc point un infini en puissance, c'est un infini, qui existe réellement, actuellement. Mais quand-même on accorderait cet infini en puissance, qui deviendrait un infini par la division actuelle de ses parties, on ne perdrait pas ses avantages; car le mouvement est une chose, qui a la même vertu, que la division. Il touche une partie de l'espace sans toucher l'autre, et il les touche toutes les unes après les autres. N'est-ce pas les distinguer actuellement? N'est-ce pas faire ce que ferait un géomètre sur une table en tirant des lignes, qui désignassent tous demi-pouces. Il ne brise pas la table en demi-pouces, mais il y fait néanmoins une division, qui marque la distinction actuelle des parties; et je ne crois pas qu'Aristote eut voulu nier, que *si* l'on tirait une infinité de lignes sur un pouce de matière, on n'y introduisît une division, qui réduirait en infini actuel ce qui n'était selon lui, qu'un infini virtuel.« Dies *si* ist gut!

In der Philosophie wird gezeigt, daß der einfache Begriff, das Allgemeine das einfache Wesen der

Unendlichkeit ist oder des reinen Erscheinens, - sie seine Bewegung. Teilbarkeit, Möglichkeit ist das Allgemeine; es ist sowohl die Kontinuität als die Negativität, der Punkt darin gesetzt, aber als Momente, nicht Anundfürsichseiende. Ich kann die Materie ins Unendliche teilen, aber ich kann auch nur; ich teile sie nicht wirklich ins Unendliche. Dies eben ist das Unendliche, daß keines seiner Momente Realität hat. Es kommt nicht dazu, daß eines an sich würde oder wirklich geschähe - weder absolute Grenze noch absolute Kontinuität, so daß immer das andere Moment wegfiel. Es sind zwei absolut Entgegengesetzte, aber als Momente, d.h. sie im einfachen Begriffe oder im Allgemeinen, - im Denken, wenn man will; denn im Denken (Vorstellen überhaupt) ist das Gesetzte zugleich und auch nicht. Das Vorgestellte als solches, oder wie es Bild der Vorstellung ist, ist es kein Ding: es hat kein Sein und ist auch nicht Nichts; so das Allgemeine - gleichgültige einfache Einheit, ob im Bewußtsein oder außer ihm. Raum und Zeit ist Quantum, beschränkte Größe, kann also zurückgelegt werden. Ebenso wenig als *ich* den Raum *actu* unendlich teile, ebenso wenig der bewegte Körper; der bestimmte Raum ist als begrenzter vorhanden, existiert so für ihn. So ist in der Bewegung der Raum als Allgemeines für das Bewegte vorhanden. Die Teilung als Geteiltsein ist nicht absolute Punktualität, noch die reine

Kontinuität das Ungeteilte und Teilungslose; ebenso ist die Zeit Allgemeines, nicht reine Negativität, Punktualität, sondern auch Kontinuität. Es tritt an der Bewegung beides hervor: die reine Negativität als Zeit, die Kontinuität als Raum. Die Bewegung selbst ist eben diese wirkliche Einheit in dem Gegensatze; die Begriffe haben hieran ihre Wirklichkeit für die Vorstellung und das Allgemeine die Einheit derselben an der Bewegung, dem Momente der Allgemeinheit, als Einheit, und das Auseinandertreten beider in dieser Einheit und die Einheit beider in diesem Auseinandertreten.

Das Wesen der Zeit und des Raums ist die Bewegung, denn es ist das Allgemeine; sie begreifen heißt ihr Wesen aussprechen, in der Form des Begriffs. Als Einheit der Negativität und Kontinuität ist die Bewegung als Begriff, als Gedanke ausgesprochen; an ihnen aber eben ist also weder die Kontinuität noch die Punktualität als das Wesen zu setzen. Für die Vorstellung sind diese beiden Momente selbst unzer trennlich. Stellen wir uns Raum oder Zeit als unendlich geteilt vor, so ist also eine Unendlichkeit von Punkten, aber die Kontinuität ist ebenso daran vorhanden, - ein Raum, der sie faßt. Als Begriff aber ist diese Kontinuität, daß sie alle Gleiche sind, also in Wahrheit nicht als Punkte, als Eins auseinanderkommen.

Die Bewegung ist das Unendliche als Einheit dieser Entgegengesetzten der Zeit und des Raums. Diese beiden Momente aber treten ebenso als seiend auf; sind sie so gleichgültig, so ist nicht mehr ihr Begriff gesetzt, sondern ihr Sein. An ihnen als seiend ist die Negativität Grenze als Größe; sie sind, existieren als begrenzter Raum und Zeit, und die wirkliche Bewegung ist Durchlaufen eines begrenzten Raums und Zeit, nicht des unendlichen Raums und Zeit.

Aus demselben Gesichtspunkt sind die übrigen Sätze Zenons zu begreifen, - nicht als Einwürfe gegen die Realität der Bewegung, wie sie zunächst erscheinen, sondern als eine notwendige Weise, wie die Bewegung zu bestimmen ist, aber wie zugleich vorgegangen werden muß. Einwürfe widerlegen heißt das Nichtige derselben zeigen, als wenn sie wegfallen müßten, gar nicht gemacht werden müßten. Aber es ist notwendig, die Bewegung, so wie Zenon sie gedacht, zu denken, aber dies Setzen der Bewegung selbst weiterzubewegen.

Daß das Bewegte bei der Hälfte ankommen müßte, ist die Behauptung der Kontinuität, d. i. Möglichkeit der Teilung, als bloßer Möglichkeit; sie ist also immer möglich bei jedem noch so klein vorgestellten Raum. Man gibt als unverfänglich zu, daß man bei der Hälfte ankommen müßte: so hat man alles zugegeben, - das Nichtankommen; einmal gesagt ist

soviel als unzählige Male. Man meint dagegen, bei einem größeren Raume könne man die Hälfte zugeben; man stellt sich aber vor, es müsse an einem Punkte so weit kommen, daß kein Halbieren mehr möglich sei (d. i. uns), - man müsse ankommen bei einem so kleinen Raum, von dem keine Hälfte mehr prädiert werden könnte, d. i. bei einem unteilbaren, nicht kontinuierlichen, keinem Raume. Dies ist aber falsch, - Kontinuität ist wesentliche Bestimmung. Es gibt allerdings das Kleinste im Raum, es liegt darin Negation der Kontinuität, - aber abstrakte Negation; ebenso falsch ist aber das abstrakte Festhalten an der *gemeinten* Teilung, - der Hälfte. Allein diese Annahme des Unterbrochenseins liegt schon in der Annahme einer Hälfte. Man muß sagen: es gibt keine Hälfte des Raums, Raum ist kontinuierlich; Buch, Holz kann man entzweibrechen in zwei Hälften, aber nicht Raum, - und in Bewegung ist nur Raum. Es konnte sogleich gesagt werden: Raum besteht aus unendlich vielen Punkten, d. i. unendlich vielen Grenzen, ist also nicht zu durchlaufen. Man stellt sich vor, von so einem unteilbaren Punkte übergehen zu können zu einem anderen; aber man kommt so nicht weiter, denn dieser sind grenzenlos viele. Die Kontinuität ist in ihr Gegenteil, unbestimmte Menge zersplittert, - d. i. es wird keine Kontinuität angenommen, also keine Bewegung. Man behauptet fälschlich, sie sei möglich,

wenn bei einem angekommen werde, das nicht kontinuierlich sei; Bewegung ist Zusammenhang.

Also wenn vorhin gesagt wurde, die Kontinuität sei zugrunde gelegt als Möglichkeit des Teilens ins Unendliche, so ist Kontinuität nur die Voraussetzung; aber was *gesetzt* wird an dieser Kontinuität, ist das Sein unendlich vieler, abstrakt absoluter Grenzen.

b) »Der zweite Beweis« (der ebenso Voraussetzung der Kontinuität und Setzen der Teilung ist) »heißt Achilles«, der schnellfüßige. Die Alten haben es geliebt, in eine sinnliche Vorstellung die Schwierigkeiten einzukleiden. Von zwei sich in einer Richtung bewegendem Körpern, deren der eine voraus ist und der in einer bestimmten Entfernung nachfolgende geschwinder als jener sich bewegt, wissen wir, daß der zweite den ersten einholen wird. Zenon sagt aber: »Der Langsamere kann auch vom Schnellsten nie eingeholt werden«; und dies beweist er so: Der Verfolgende braucht einen gewissen Teil der Zeit, um »den Ort zu erreichen, von wo der Fliehende ausging« am Anfang dieses gewissen Zeiteils. Während der Zeit, daß der Zweite an den Punkt gelangt ist, wo der Erste sich befand, hat dieser sich weiter fortbewegt, einen neuen Raum zurückgelegt, den der Zweite wieder in einem Teile dieses Zeiteils zu durchlaufen hat; und auf diese Weise geht es ins Unendliche fort. *B* durchläuft in einer Stunde zwei Meilen, *A* in derselben eine

Meile. Sind sie zwei Meilen voneinander entfernt, so ist *B* in einer Stunde da angekommen, wo *A* am Anfang der Stunde war. Den von *A* indes zurückgelegten Raum (1 Meile) wird *B* in der Hälfte einer Stunde durchlaufen, und so fort ins Unendliche. Die schnellere Bewegung hilft dem zweiten Körper so gar nichts, um den Zwischenraum zu durchlaufen, um den er zurück ist; die Zeit, die er braucht, hat auch der Langsamere immer zu seiner Benutzung, und »dadurch hat er immer einen Vorsprung gewonnen«.

Aristoteles, der dies behandelt, sagt kurz darüber: »Dieser Beweis stellt dasselbe unendliche Geteiltsein vor« oder das unendliche Teilen durch die Bewegung. »Es ist ein Unwahres; denn der Schnelle wird den Langsamen doch einholen, wenn ihm gestattet würde, zu überschreiten die Grenze, das Begrenzte.« Diese Antwort ist richtig, enthält alles. Es sind nämlich bei dieser Vorstellung angenommen zwei Zeitpunkte und zwei Räume, die getrennt, geschieden voneinander sind, - d.h. sie sind begrenzt, sie sind Grenzen gegeneinander. Wenn man hingegen annimmt, daß Zeit und Raum kontinuierlich sind, so daß zwei Zeitpunkte oder Raumpunkte sich als kontinuierlich aufeinander beziehen, so sind sie ebenso, als sie zwei sind, auch nicht zwei, - sind identisch. α) In Ansehung des Raums:



in einem und demselben Zeiteil durchläuft A den Raum bc und B den Raum $ab + bc$. In der Vorstellung lösen wir uns die Sache am leichtesten auf: daß, weil der Zweite schneller ist, er einen größeren Raum in *derselben* Zeit zurücklegt als der Langsame; so kann er bis dahin kommen, wovon der Erste ausläuft, und dann noch weiter. β) Aber dieser *einer* sein sollende Zeiteil ist teilbar in den, worin B ab durchläuft, und in den, worin B bc durchläuft. Den ersteren hat A voraus, um bc zu durchlaufen, so daß A nunmehr in c ist in demselben Zeitpunkt, in welchem B in b ist. Das Begrenzte, über welches nach Aristoteles hinauszukommen ist, was durchdrungen werden muß, ist die Zeit; da sie kontinuierlich ist, so ist zur Auflösung der Schwierigkeit zu sagen, daß das, was als zwei Zeiteile unterschieden wird, als einer gefaßt werden muß, in welchem B von a nach b und von b nach c kommt. In der Bewegung sind zwei Zeitpunkte sehr wohl einer. Wenn wir von der Bewegung überhaupt sprechen, so sagen wir: der Körper ist an einem Orte, und dann geht er an einen anderen Ort. Indem er sich bewegt, ist er nicht mehr am ersten, aber auch noch nicht am zweiten; ist er an einem von beiden, so ruht er. Sagt man, er sei zwischen beiden, so ist dies nichts

Orte; es ist also dieselbe Schwierigkeit hier vorhanden. Bewegen heißt aber: an diesem Orte sein und zugleich nicht; dies ist die Kontinuität des Raums und der Zeit, - und diese ist es, welche die Bewegung erst möglich macht. Zenon hat in seiner Konsequenz diese beiden Punkte streng gegeneinandergehalten. Die Diskretion des Raums und der Zeit machen wir auch; aber ebenso muß ihnen gestattet werden, die Grenze zu überschreiten, d.h. die Grenze zu setzen als keine, - geteilte Zeitpunkte, die auch keine geteilten sind.

In unserer gewöhnlichen Vorstellung sind dieselben Bestimmungen, auf denen die Dialektik des Zenon beruht. Wir kommen wohl, obgleich ungerne, daran, zu sagen: in *einem* Zeitmoment werden zwei Raumgrößen durchlaufen, aber nicht: der Schnellere fasse zwei Zeitmomente in einen zusammen, sondern setzen dafür einen bestimmten Raum. Damit aber der Langsamere um sein Voraushaben komme, muß man sagen, er verliere sein Voraushaben eines Zeitmoments, - und indirekt das Raummoment.

Zenon macht nur die Grenze, die Teilung, das Moment der Diskretion des Raums und der Zeit in seiner ganzen Bestimmtheit geltend; daher entsteht der Widerspruch. Was die Schwierigkeit macht, ist immer das Denken, weil es die in der Wirklichkeit verknüpften Momente eines Gegenstandes in ihrer Unterscheidung auseinanderhält. Es hat den Sündenfall

hervorgebracht, indem der Mensch vom Baume der Erkenntnis des Guten und Bösen gegessen; es heilt aber auch diesen Schaden. Es ist Schwierigkeit, das Denken zu überwinden, und *es* ist es allein, welches die Schwierigkeit macht.

c) »Die dritte Form ist nun«, daß er sagt, »der fliegende Pfeil ruht«, und zwar deswegen, weil »das sich Bewegende immer in dem sich gleichen Jetzt« und dem sich gleichen Hier, im »Ununterscheidbaren ist« (*en tō nyn, kata to ison*); er ist hier, und hier, und hier. So sagen wir, er ist immer derselbe; das nennen wir aber nicht Bewegung, sondern Ruhe: das ruht, was immer im Hier und im Jetzt ist. Oder es ist eben vom Pfeile zu sagen: er ist immer in demselben Raume und in derselben Zeit; er kommt nicht über seinen Raum hinaus, er nimmt nicht einen anderen, d.h. größeren oder kleineren Raum ein. Hier ist das Anderswerden aufgehoben; das Begrenztsein ist überhaupt gesetzt, aber das Begrenzen ist ebenso nur Moment. Im Hier, Jetzt als solchem liegt kein Unterschied. Im Raume ist eins so gut ein Hier als das andere, dies hier und dies hier und wieder ein anderes usf.; und doch ist das Hier immer dasselbe Hier, sie sind gar nicht verschieden voneinander. Die Kontinuität, Gleichheit der Hier ist so hier geltend gemacht gegen die Meinung der Verschiedenheit. Jeder Ort ist verschiedener Ort, - also derselbe; die

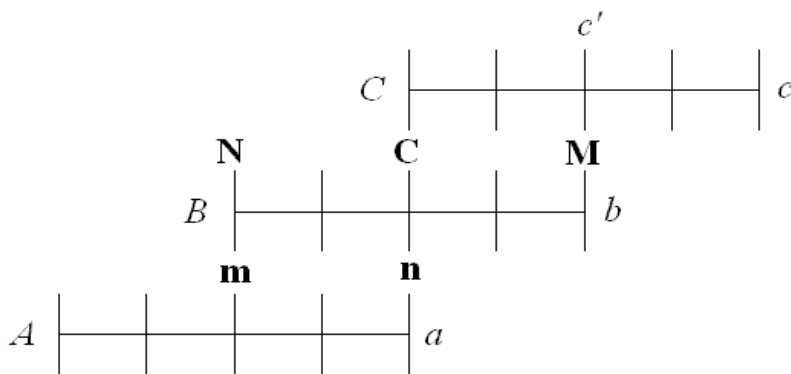
Verschiedenheit ist nur gemeint. Nicht in diesen sinnlichen Verhältnissen, sondern erst im Geistigen kommt wahrhafter, objektiver Unterschied vor.

Dies kommt auch in der Mechanik vor; von zwei Körpern fragt es sich, welcher sich bewegt. Es gehören noch mehr als zwei Orte, wenigstens drei dazu, um zu bestimmen, welcher sich bewegt. Aber soviel ist richtig, daß die Bewegung schlechthin relativ ist; ob im absoluten Raume z.B. das Auge ruht oder sich bewegt, ist ganz dasselbe. Oder nach einer Newtonschen Proposition: wenn zwei Körper sich im Kreise umeinander bewegen, so fragt es sich, ob der eine ruht oder beide sich bewegen. Newton will dies durch einen äußeren Umstand, die Spannung der Fäden (*tensio filorum*) entscheiden. Wenn ich auf einem Schiffe hingehe in entgegengesetzter Richtung gegen die Bewegung des Schiffs, so ist dies gegen das Schiff Bewegung, gegen anderes Ruhe.

In den beiden ersten Beweisen ist die Kontinuität im *Fortgehen* das Überwiegende: es ist keine absolute Grenze und kein begrenzter Raum, sondern absolute Kontinuität, Hinausgehen über alle Grenze. Hier ist jetzt das Umgekehrte festgehalten, nämlich das absolute Begrenztsein, die Unterbrechung der Kontinuität, kein Übergang in Anderes. Aristoteles sagt über diesen dritten Beweis, er entspringe daraus, daß angenommen werde, die Zeit *bestehe aus den Jetzt*; denn

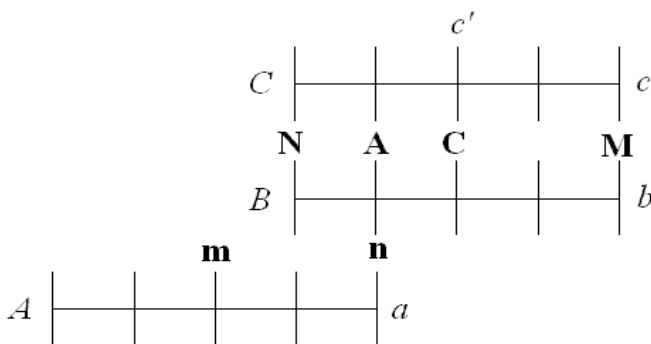
wenn man dies nicht zugibt, so kommt der Schluß nicht zustande.

d) »Der vierte Beweis ist entlehnt von gleichen Körpern, die im Stadium neben einem Gleichen sich herbewegen mit gleicher Geschwindigkeit, einer vom Ende des Stadiums, der andere von der Mitte, gegeneinander; woraus folgen soll, daß die halbe Zeit gleich ist der doppelten. Der Fehlschluß beruht darauf, daß er annimmt, daß das beim Bewegten und das beim Ruhenden eine gleiche Länge in gleicher Zeit mit gleicher Geschwindigkeit durchlaufe; dies ist aber falsch.«

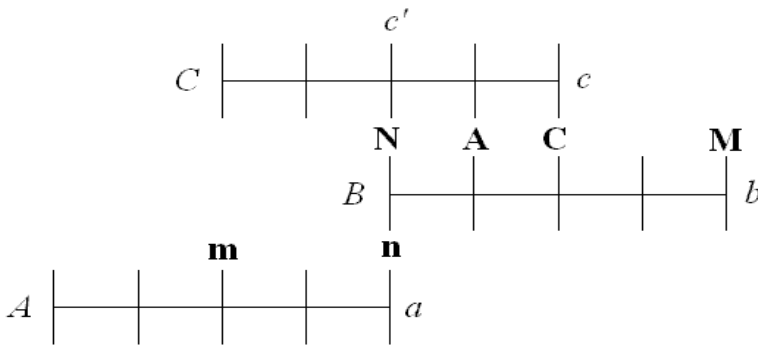


Wenn auf einem bestimmten Raum, z.B. einer Tafel (*Aa*), zwei mit dieser und untereinander gleich lange Körper, der eine (*Bb*) mit einem seiner Enden (*B*) auf der Mitte (**m**) der Tafel liegt, der andere (*Cc*) in derselben Richtung nur das Ende (**n**) der Tafel be-

bewegen und jener (*Bb*) z.B. in einer Stunde das Ende (**n**) der Tafel erreicht, so geschieht, daß der eine (*Cc*) in der Hälfte der Zeit denselben Raum (**CN**) durchläuft, den (**mn**) der andere in der doppelten; die Hälfte ist also dem Doppelten gleich. Nämlich »dieser zweite (*c'*) kommt an dem ganzen ersten (*Bb*) vorbei«. In der ersten halben Stunde läuft *c'* von **M** bis **C**:



in der zweiten an **A** vorbei bis **N**, - im Ganzen von **M** bis **N**; also das Doppelte:



Diese vierte Form betrifft den Widerspruch bei entgegengesetzter Bewegung. Der Gegensatz hat hier eine andere Form: α) aber auch wieder das Allgemeine, als Gemeinschaftliches, das jedem Teil ganz zukommt, indem er für sich nur einen Teil tut; β) es wird nur das als wahr (seiend) gesetzt, was für sich jeder tut. Hier ist die Entfernung des einen Körpers die Summe des Entfernens beider; dasselbe, wie wenn ich zwei Fuß nach Osten gehe und von demselben Punkte ein anderer zwei Fuß nach Westen, so sind wir vier Fuß entfernt, - hier sind beide zu addieren; in der Entfernung beider sind beide positiv. Oder ich bin zwei Fuß vorwärts, zwei Fuß rückwärts, - auf demselben Flecke; ungeachtet ich vier Fuß weit gegangen, bin ich doch nicht vom Flecke gekommen. Die Bewegung ist also nichtig; denn durch Vorwärts- und Rückwärtsgehen ist hier Entgegengesetztes, das sich aufhebt.

Bestimmungen aufgefaßt, die unsere Vorstellung von Raum und Zeit enthält; er hat sie in seinem Bewußtsein gehabt und hat darin das Widersprechende gezeigt. Kants Antinomien sind nichts weiter, als was Zenon hier schon getan hat.

Das Allgemeine der Dialektik, der allgemeine Satz der eleatischen Schule ist also gewesen: »Das Wahre ist nur das Eine, alles andere ist unwahr«; wie die Kantische Philosophie das Resultat hat: »Wir erkennen nur Erscheinungen«. Es ist im ganzen dasselbe Prinzip: »Der Inhalt des Bewußtseins ist nur eine Erscheinung, nichts Wahrhaftes«; es liegt aber auch ein Unterschied darin. Nämlich Zenon und die Eleaten haben ihren Satz in dieser Bedeutung gesagt: »Daß die sinnliche Welt an ihr selbst nur Erscheinungswelt ist, mit ihren unendlich mannigfaltigen Gestaltungen, - diese Seite hat keine Wahrheit an ihr selbst.« Dies meint nun Kant nicht. Er behauptet: Indem wir uns zur Welt wenden, das Denken sich an die Außenwelt richtet (für das Denken ist die innerlich gegebene Welt auch ein Äußerliches), indem wir uns an sie wenden, machen wir sie zur Erscheinung; die Tätigkeit unseres Denkens ist es, die dem Draußen so viel Bestimmungen antut: das Sinnliche, Bestimmungen der Reflexion usf. Nur unser Erkennen ist Erscheinen, die Welt ist an sich, absolut wahrhaft; nur unsere Applikation, unser Betragen ruiniert sie uns: was wir

dazu tun, taugt nichts. Dadurch wird sie erst zu einem Unwahren, daß wir an sie eine Masse von Bestimmungen werfen. Dies ist nun der große Unterschied. Dieser Inhalt ist auch bei Zenon nichtig; aber bei Kant, weil er unser Machwerk ist. Bei Kant ist es das Geistige, was die Welt ruiniert; nach Zenon ist die Welt das Erscheinende an und für sich, unwahr. Nach Kant ist unser Denken, unsere geistige Tätigkeit das Schlechte; - eine enorme Demut des Geistes, auf das Erkennen nichts zu halten. In der Bibel sagt Christus: »Seid denn ihr nicht besser als die Sperlinge?« Wir sind es als Denkende, - als Sinnliche so gut oder so schlecht wie Sperlinge. Der Sinn der Dialektik des Zenon hat größere Objektivität als diese moderne Dialektik. Zenons Dialektik schränkte sich noch auf Metaphysik ein; später bei den Sophisten wurde sie allgemein.

Wir verlassen hier die Eleaten. Die eleatische Schule setzt sich in Leukipp und auf der anderen Seite in den Sophisten fort. Diese: Ausdehnung der eleatischen Begriffe auf alle Wirklichkeit und Verhältnis des Bewußtseins zu ihr; jener: ein Schüler teils später der Zeit nach, teils ein Fortführer des Begriffs in seiner Abstraktion; aber er nimmt eine physikalische Wendung dem Bewußtsein entgegen. Es werden noch mehrere andere Eleaten genannt, die uns jedoch nicht interessieren können. Tennemann sagt (Teil I, S.

190): »So *unerwartet* es ist, daß das eleatische System Anhänger fand, so erwähnt doch Sextus eines Xeniiades.«

D. Philosophie des Heraklit

Lassen wir die Ionier weg, die das Absolute noch nicht als Gedanken faßten, und ebenso die Pythagoreer, so haben wir das reine Sein der Eleaten und die Dialektik, welche alle endlichen Verhältnisse vernichtet. Das Denken ist der Prozeß solcher Erscheinungen; das Sein, die Welt ist an ihr selbst das Erscheinende, nur das reine Sein ist das Wahre. Die Dialektik des Zenon greift also die Bestimmungen auf, die im Inhalt selbst liegen. Sie kann insofern auch noch subjektive Dialektik genannt werden, insofern sie in das betrachtende Subjekt fällt, und das Eine ist ohne diese Dialektik, ohne diese Bewegung, Eins, abstrakte Identität. Der weitere Schritt von der subjektiven Dialektik des Zenon ist, daß diese Dialektik selbst objektiv werden muß, d.h. diese Bewegung selbst als das Objektive gefaßt werde. Aristoteles tadelt die Pythagoreischen Zahlen und die Platonischen Ideen, weil sie die Substanzen der Dinge sind, diese an ihnen teilnehmen, - dies sei ein leeres Gerede; was ist aber das Wirksame? Auch den Thales tadelt Aristoteles, daß er die Bewegung aufhob; im Parmenides haben wir das Sein und die Dialektik als Bewegung im Subjekte. Heraklit faßt nun das Absolute selbst als diesen Prozeß, als Dialektik selbst auf. Die Dialektik

ist α) äußerliche Dialektik, Räsonieren hin und her, nicht die Seele des Dinges selbst sich auflösend; β) immanente Dialektik des Gegenstandes, fallend aber in die Betrachtung des Subjekts; γ) Objektivität Heraklits, d.h. die Dialektik selbst als Prinzip auffassen. Es ist der notwendige Fortschritt, und es ist der, den Heraklit gemacht hat. Das Sein ist das Eine, das Erste; das Zweite ist das Werden, - zu dieser Bestimmung ist er fortgegangen. Das ist das erste Konkrete, das Absolute als in ihm die Einheit Entgegengesetzter. Bei ihm ist also zuerst die philosophische Idee in ihrer spekulativen Form anzutreffen: das Räsonnement des Parmenides und Zenon ist abstrakter Verstand; Heraklit wurde so auch überall als tiefdenkender Philosoph gehalten, ja auch verschrien. Hier sehen wir Land; es ist kein Satz des Heraklit, den ich nicht in meine Logik aufgenommen.

Heraklit, um die 70. Olympiade (500 v. Chr.) berühmt, war ein Epheser, zum Teil noch gleichzeitig mit Parmenides. Er hat angefangen die Trennung, Zurückgezogenheit der Philosophen von den öffentlichen Angelegenheiten und Interessen des Vaterlands. Wir haben α) die Sieben Weisen, als Staatsmänner, Regenten, Gesetzgeber; β) die pythagoreische Bund-Aristokratie; γ) die Philosophie, das Interesse der Wissenschaft für sich. Heraklit widmete sich nur den Wissenschaften, lebte in Einsamkeit ganz der

Philosophie. Von seinem *Leben* ist wenig mehr bekannt als das Verhältnis zu seinen Landsleuten, den Ephesern; und dies war vornehmlich dies, daß sie ihn verachtet haben, aber noch tiefer von ihm verachtet worden sind - ein Verhältnis, wie gegenwärtig in der Welt, wo jeder für sich ist und alle anderen verachtet. Wir sehen in ihm die Absonderung von der Menge. In diesem edlen Geiste ist diese Verachtung entstanden aus dem tiefen Gefühl von der Verkehrtheit der Vorstellungen und des gemeinsamen Lebens seiner Landsleute; einzelne Ausdrücke bei verschiedenen Gelegenheiten sind darüber noch aufbewahrt. Diogenes Laertios (IX, § 2) erzählt, Heraklit habe gesagt: »Es gebührte den Ephesern, allen, wie sie erwachsen (*hêbêdon*), daß ihnen die Hälse gebrochen, daß den Unmündigen die Stadt überlassen würde« (wie man jetzt auch gemeint hat, daß die Jugend nur verstehe zu regieren), »weil sie seinen Freund Hermodoros, den Trefflichsten unter ihnen, vertrieben hatten, wozu sie als Grund angaben: Unter uns soll keiner der Trefflichste sein; ist ein solcher, so sei er es anderwärts und bei anderen.« Aus demselben Grunde ist es auch in der athenischen Demokratie geschehen, daß man große Männer verbannte. Proklos sagt: »Der edle Heraklit schalt das Volk als unverständlich und gedankenlos. Was ist denn, sagt er, ihr Verstand oder Besonnenheit? Die meisten sind schlecht, wenige gut.«

»Seine Mitbürger haben ihn aufgefordert, an der Verwaltung der öffentlichen Angelegenheiten teilzunehmen; er schlug es aber aus, weil er ihre Verfassung, Gesetze und Staatsverwaltung nicht billigte.« Diogenes Laertios (IX, § 6) sagt weiter: »Antisthenes führt es an als Beweis der Seelengröße des Heraklit, daß er seinem Bruder das Königtum überlassen habe.«

Am stärksten drückt er die Verachtung dessen, was den Menschen für Wahrheit und Recht galt, in dem Briefe aus, worin er die Einladung des Darios Hystaspis, »ihn der griechischen Weisheit teilhaftig zu machen, da sein Werk über die Natur eine große Kraft (*dynamis*) der Theorie der Welt enthalte, aber an vielen Stellen dunkel sei, zu ihm zu kommen und ihm das zu erklären, was der Erklärung bedürfe« (dies ist freilich nicht sehr wahrscheinlich, wenn auch Heraklit orientalischen Ton hat), soll beantwortet haben: »So viel Sterbliche leben, so sind sie der Wahrheit und Gerechtigkeit fremd und halten auf Unmäßigkeit und Eitelkeit der Meinungen, um ihres bösen Unverständes willen. Ich aber, indem ich die Vergessenheit alles Bösen erreicht habe und das Übermaß des Neides, der mich verfolgt, und den Übermut des hohen Standes fliehe, werde ich nicht nach Persien kommen, mit wenigem zufrieden und bei meinem Sinne bleibend.«

Sein Werk (nur eins), dessen Titel einige *Die Musen*, andere *Über die Natur* nennen, hat er im

Tempel der Diana von Ephesus niedergelegt. Es scheint noch in späteren Zeiten vorhanden gewesen zu sein; die Fragmente, die auf uns gekommen, sind gesammelt in Stephanus, *Poesis philosophica* (p. 129 f.). Schleiermacher hat sie auch gesammelt und nach einem eigentümlichen Plane geordnet: »Herakleitos, der Dunkle, von Ephesus, dargestellt aus den Trümmern seines Werkes und den Zeugnissen der Alten« in Wolfs und Buttmanns *Museum der Altertumswissenschaft*, Bd. I (Berlin 1807), S. 315-533; es sind 73 Stellen. Creuzer hatte Hoffnung gemacht, ihn zu bearbeiten mit größerer Kritik und Sprachkenntnis. Er hat eine vollständigere Sammlung (besonders aus Grammatikern) gemacht. Da er aber bei Mangel an Zeit sie einem jungen Gelehrten zur Bearbeitung überlassen hatte, dieser aber starb, so kam sie nicht in das Publikum. Dergleichen Sammlungen sind aber in der Regel zu weitläufig. Sie enthalten eine Masse von Gelehrsamkeit, und man kann sie eher schreiben als lesen.

Heraklit hat als dunkel gegolten und ist berühmt wegen seiner Dunkelheit. Cicero hat einen schlechten Einfall, wie es ihm oft geht; er meint, er habe absichtlich so dunkel geschrieben. Es ist dies aber sehr platt gesagt: seine eigene Plattheit, die er zur Plattheit Heraklits macht, - nämlich jener Absichtlichkeit. Seine Dunkelheit, welche ihm auch den Beinamen »der Dunkle« (*skoteinos*) zuzog, ist wohl mehr Folge von

vernachlässigter Wortfügung und der unausgebildeten Sprache, was auch Aristoteles meint. Er setzt in grammatischer Hinsicht das Dunkle in Mangel an Interpunktion: man wisse nicht, ob ein Wort zum Vorhergehenden oder Nachfolgenden gehöre. So auch Demetrios. Sokrates sagte von diesem Buche: Was er davon verstanden, sei vortrefflich, und was er nicht verstanden habe, von dem glaube er, daß es ebenso beschaffen sei; aber es erfordere einen delischen (wackeren) Schwimmer, um durchzukommen. Das Dunkle dieser Philosophie liegt aber hauptsächlich darin, daß ein tiefer, spekulativer Gedanke in ihr ausgedrückt ist; dieser ist immer schwer, dunkel für den Verstand; die Mathematik dagegen ist ganz leicht. Der Begriff, die Idee ist dem Verstande zuwider, kann nicht von ihm gefaßt werden.

Platon hat die Philosophie des Heraklit besonders eifrig studiert. Wir finden viel davon in seinen Werken angeführt, und er hat seine frühere philosophische Bildung wohl unstreitig durch diese erhalten, so daß Heraklit der Lehrer Platons genannt werden kann. Hippokrates ist gleichfalls heraklitischer Philosoph.

Was uns von der Heraklitischen *Philosophie* berichtet wird, erscheint zunächst sehr widersprechend, aber es läßt sich mit dem Begriffe überhaupt durchkommen und ein Mann von tiefem Gedanken an ihm finden. Er ist die Vollendung des bisherigen

Bewußtseins - eine Vollendung der Idee zur Totalität, welche der Anfang der Philosophie ist oder das Wesen der Idee, das Unendliche ausspricht, was es ist.

1. Das logische Prinzip

Das *allgemeine Prinzip*. Dieser kühne Geist hat zuerst das tiefe Wort gesagt: »Das Sein ist nicht mehr als das Nichtsein«, es ist ebensowenig; oder Sein und Nichts sei dasselbe, das Wesen sei die Veränderung. Das Wahre ist nur als die Einheit Entgegengesetzter; bei den Eleaten haben wir den abstrakten Verstand, daß nur das Sein ist. Wir sagen für Heraklits Ausdruck: Das Absolute ist die Einheit des Seins und Nichtseins. Wenn wir jenen Satz »Das Sein ist nicht mehr als das Nichtsein« so hören, so scheint dies nicht viel Sinn zu produzieren, nur allgemeine Vernichtung, Gedankenlosigkeit. Aber wir haben noch einen anderen Ausdruck, der den Sinn des Prinzips näher angibt. Heraklit sagt nämlich: »Alles fließt (*panta rhei*), nichts besteht, noch bleibt es je dasselbe.« Und Platon sagt weiter von Heraklit: »Er vergleicht die Dinge mit dem Strome eines Flusses, - daß man zweimal in denselben Strom nicht einschreiten könne«; er fließt, und man berührt anderes Wasser. Seine Nachfolger sagen sogar, man könne nicht *einmal* einschreiten, indem er sich unmittelbar verändert; was *ist*, ist sogleich auch wieder nicht. Aristoteles sagt ferner, Heraklit stelle auf, es sei nur Eins, was bleibt; aus diesem werde alles andere umgeformt,

verändert, herausgebildet; alles andere außer diesem Einen fließe, es sei nichts fest, nichts aushaltend; d.h. das Wahre ist das Werden, nicht das Sein, - die nähere Bestimmung für diesen allgemeinen Inhalt ist das Werden. Die Eleaten sagten, nur das Sein ist, ist das Wahre; die Wahrheit des Seins ist das Werden; Sein ist der erste Gedanke, als unmittelbar. Heraklit sagt: alles ist Werden; dies Werden ist das Prinzip. Dies liegt in dem Ausdrucke »Das Sein ist sowenig als das Nichtsein; das Werden ist und ist auch nicht«. Die schlechthin entgegengesetzten Bestimmungen sind in eins verbunden; wir haben das Sein darin und auch das Nichtsein. Es gehört nicht bloß dazu das Entstehen, sondern auch das Vergehen; beide sind nicht für sich, sondern identisch. Dies hat Heraklit damit ausgesprochen. Das Sein ist nicht, so ist das Nichtsein, und das Nichtsein ist nicht, so ist das Sein; dies ist das Wahre der Identität beider.

Es ist ein großer Gedanke, vom Sein zum Werden überzugehen; es ist noch abstrakt, aber zugleich ist es auch das erste Konkrete, die erste Einheit entgegengesetzter Bestimmungen. Diese sind so in diesem Verhältnisse unruhig, das Prinzip der Lebendigkeit ist darin. Es ist damit der Mangel ersetzt, den Aristoteles an den früheren Philosophien aufgezeigt hat, - der Mangel der Bewegung; diese Bewegung ist nun hier selbst Prinzip. Es ist so diese Philosophie keine

vergangene; ihr Prinzip ist wesentlich und findet sich in meiner *Logik* im Anfange, gleich nach dem Sein und dem Nichts.

Es ist eine große Einsicht, die man daran hat, daß man erkannt hat, daß Sein und Nichtsein nur Abstraktionen ohne Wahrheit sind, das erste Wahre nur das Werden ist. Der Verstand isoliert beide als wahr und geltend; hingegen die Vernunft erkennt das eine in dem anderen, daß in dem einen sein Anderes enthalten ist, - und so ist das All, das Absolute zu bestimmen als das Werden.

Heraklit sagt auch, das Entgegengesetzte sei an demselben, wie z.B. »der Honig süß und bitter«, - Sein und Nichtsein ist so am selben. Sextus merkt an: Heraklit gehe wie die Skeptiker von den gemeinen Vorstellungen der Menschen aus; es werde niemand leugnen, daß die Gesunden von dem Honig sagen, er ist süß, die Gelbsüchtigen, er ist bitter; -wenn er nur süß ist, so könnte er seine Natur nicht durch ein Anderes verändern, er wäre allenthalben, auch im Gelbsüchtigen, süß. Zenon fängt an, die entgegengesetzten Prädikate aufzuheben, und zeigt an der Bewegung das Entgegengesetzte auf, - ein Gesetztwerden der Grenze und ein Aufheben der Grenze; Zenon hat das Unendliche nur von seiner negativen Seite ausgesprochen, - wegen seines Widerspruchs, als das Nichtwahre. In Heraklit sehen wir das Unendliche als

solches oder seinen Begriff, Wesen ausgesprochen: das Unendliche, an und für sich Seiende ist die Einheit Entgegengesetzter, und zwar der allgemein Entgegengesetzten, des reinen Gegensatzes, Sein und Nichtsein. Nehmen wir [das Seiende] an und für sich, nicht die Vorstellung des Seienden, des erfüllten, so ist das reine Sein der einfache Gedanke, worin alles Bestimmte negiert ist, das absolut Negative: nichts aber ist dasselbe, eben dies Sichselbstgleiche, - absoluter Übergang in das Entgegengesetzte, zu dem Zenon nicht kam: »Aus Nichts wird Nichts«. Bei Heraklit ist das Moment der Negativität immanent; darum handelt sich der Begriff der ganzen Philosophie.

Zunächst haben wir die Abstraktion von Sein und Nichtsein gehabt, in ganz unmittelbar allgemeiner Form; näher hat aber auch Heraklit die Gegensätze auf bestimmtere Weise aufgefaßt. Es ist diese Einheit des Realen und Ideellen, des Objektiven und Subjektiven; das Subjektive ist nur das Werden zum Objektiven, ist sonst ohne Wahrheit; das Objektive ist Werden zum Subjektiven. Dies Wahre ist der Prozeß des Werdens; Heraklit hat dies Sichineinssetzen der Unterschiede in bestimmter Form ausgedrückt. Aristoteles sagt z.B., Heraklit habe überhaupt »zusammengebunden Ganzes und Nichtganzes« (Teil) - das Ganze macht sich zum Teil, und der Teil ist dies, zum

Ganzen zu werden -, »Zusammengehendes und Widerstreitendes«, ebenso »Einstimmendes und Dissonierendes«; und aus allem (Entgegengesetzten) sei Eins, und aus Einem alles. Dies Eine ist nicht das Abstrakte, sondern die Tätigkeit, sich zu dirimieren; das tote Unendliche ist eine schlechte Abstraktion gegen diese Tiefe, die wir bei Heraklit sehen. Sextus Empiricus führt an, Heraklit habe gesagt: Der Teil ist ein Verschiedenes vom Ganzen, und er ist auch dasselbe, was das Ganze ist die Substanz ist das Ganze und der Teil. Daß Gott die Welt geschaffen, sich selbst dirimiert, seinen Sohn erzeugt hat usw. - alles dies Konkrete *ist* in dieser Bestimmung enthalten. Platon sagt in seinem *Symposion* (187) von dem Prinzip des Heraklit: »Das Eine, von sich selbst unterschieden, eint sich mit sich selbst«, - dies ist der Prozeß der Lebendigkeit, »wie die Harmonie des Bogens und der Leier«. Er läßt dann den Eryximachos, der im *Symposion* spricht, dies kritisieren, daß die Harmonie disharmoniere oder aus Entgegengesetzten sei, denn nicht aus dem Hohen und Tiefen, insofern sie verschieden sind, entstehe die Harmonie, sondern durch die Kunst der Musik geeint. Dies ist aber kein Widerspruch gegen Heraklit, der eben dies will. Das Einfache, die Wiederholung des einen Tones ist keine Harmonie. Zur Harmonie gehört der Unterschied; es muß wesentlich, schlechthin ein Unterschied sein. Diese

Harmonie ist eben das absolute Werden, Verändern, - nicht Anderswerden, jetzt dieses und dann ein Anderes. Das Wesentliche ist, daß jedes Verschiedene, Besondere verschieden ist von einem Anderen, - aber nicht abstrakt irgendeinem Anderen, sondern *seinem* Anderen; jedes ist nur, insofern sein Anderes an sich in seinem Begriffe enthalten ist. Veränderung ist Einheit, Beziehung beider auf Eins, *ein* Sein, dieses und das Andere. In der Harmonie oder im Gedanken geben wir dies zu; sehen, denken die Veränderung, wesentliche Einheit. Der Geist bezieht sich im Bewußtsein auf das Sinnliche, und dies Sinnliche ist sein Anderes. So auch bei den Tönen; sie müssen verschieden sein, aber so, daß sie auch einig sein können, - und dies sind die Töne an sich. Zur Harmonie gehört bestimmter Gegensatz, sein Entgegengesetztes, wie bei Farbenharmonie. Die Subjektivität ist das Andere der Objektivität, nicht von einem Stück Papier - es fällt das Sinnlose hiervon gleich auf -, es muß *sein* Anderes sein, und darin liegt eben ihre Identität; so ist jedes das Andere des Anderen als seines Anderen. Dies ist das große Prinzip des Heraklit; es kann dunkel erscheinen, aber es ist spekulativ; und dies ist für den Verstand, der das Sein, Nichtsein, das Subjektive und Objektive, das Reelle und Ideelle für sich festhält, immer dunkel.

2. Die Weise der Realität

Heraklit ist in seiner Darstellung nicht bei diesem Ausdrucke in Begriffen, beim rein Logischen stehen geblieben, sondern außer dieser allgemeinen Form, in der Heraklit sein Prinzip vortrug, hat er seiner Idee auch einen realeren Ausdruck gegeben. Diese reale Gestalt ist vornehmlich naturphilosophisch, oder ihre Form ist mehr die natürliche; daher wird er noch zur ionischen Schule gerechnet, und [er] regte dadurch die Naturphilosophie an. Über diese reale Gestalt seines Prinzips sind jedoch die Geschichtsschreiber uneins. Die allermeisten sagen, daß er das seiende Wesen als Feuer gesetzt habe, andere aber als Luft, andere mehr die Ausdünstung als die Luft; selbst die Zeit findet sich bei Sextus als das erste seiende Wesen genannt. Die Frage ist: Wie ist diese Verschiedenheit zu begreifen? Man darf durchaus nicht glauben, daß diese Nachrichten der Nachlässigkeit der Schriftsteller zuzuschreiben seien, denn die Zeugen sind die besten, wie Aristoteles und Sextus Empiricus, die nicht im Vorbeigehen, sondern bestimmt von diesen Formen sprechen, ohne aber auf diese Verschiedenheiten und Widersprüche aufmerksam zu machen. Einen näheren Grund scheinen wir an der Dunkelheit der Schrift Heraklits zu haben, die in der Verworrenheit ihres

Ausdrucks zum Mißverständnis Veranlassung geben konnte. Allein näher betrachtet, fällt diese Schwierigkeit weg, die sich zeigt, wenn man es nur oberflächlich damit nimmt; in dem tiefsinnigen Begriffe Heraklits findet sich selbst der wahrhafte Ausweg über dies Hindernis. Überhaupt konnte Heraklit nicht mehr wie Thales Wasser oder Luft oder dergleichen als absolutes Wesen aussprechen, nicht mehr in Weise eines Ersten, woraus das Andere hervorgehe, indem er Sein als dasselbe mit Nichtsein oder den unendlichen Begriff dachte. Und also kann das *seiende* absolute Wesen nicht als eine existierende Bestimmtheit, z.B. des Wassers bei ihm auftreten, sondern das Wasser als sich verändernd, oder nur der Prozeß.

a) Abstrakter Prozeß, *Zeit*. Heraklit hat also gesagt, die Zeit sei das erste körperliche Wesen, wie Sextus dies ausdrückt. Körperlich ist ungeschickter Ausdruck. Die Skeptiker wählten häufig die rohsten Ausdrücke oder machten Gedanken erst roh, um mit ihnen fertigzuwerden. Körperlich, das heißt abstrakte Sinnlichkeit; die Zeit ist die abstrakte Anschauung des Prozesses, sie sei das erste sinnliche Wesen. Die Zeit also ist das wahre Wesen. Indem Heraklit nicht beim logischen Ausdrucke des Werdens stehenblieb, sondern seinem Prinzip die Gestalt des Seienden gab, so liegt hierin, daß sich ihm dafür zunächst die Form der Zeit darbieten mußte; denn eben im Sinnlichen,

Anschaubaren ist die Zeit das Erste, was sich als das Werden darbietet, es ist die erste Form des Werdens. Die Zeit ist das reine Werden, als angeschaut. Die Zeit ist das reine Verändern, sie ist der reine Begriff, das Einfache, das aus absolut Entgegengesetzten harmonisch ist. Ihr Wesen ist, zu sein und nicht zu sein, und sonst keine Bestimmung, - rein abstraktes Sein und abstraktes Nichtsein unmittelbar in *einer* Einheit und geschieden. Nicht, als ob die Zeit *ist* oder *nicht ist*, sondern die Zeit *ist* dies, im Sein unmittelbar nicht zu sein und im Nichtsein unmittelbar zu sein, - dies Umschlagen aus Sein in Nichtsein, dieser abstrakte Begriff, aber auf gegenständliche Weise angeschaut, insofern er für uns ist. In der Zeit ist nicht das Vergangene und Zukünftige, nur das Jetzt; und dies *ist*, um nicht zu sein, ist sogleich vernichtet, vergangen, - und dies Nichtsein schlägt ebenso um in das Sein, denn es *ist*. Es ist die abstrakte Anschauung dieses Umschlagens. Wenn wir sagen sollten, wie das, was Heraklit als das Wesen erkannte, in dieser reinen Form, in der er es erkannt hat, existierend sei als für das Bewußtsein, so wäre nichts anderes als die Zeit zu nennen, und es ist mithin ganz richtig, daß die erste Form des Werdenden die Zeit ist; so hängt dies mit dem Gedankenprinzip Heraklits zusammen.

b) Reale Form als Prozeß, *Feuer*. Aber dieser reine gegenständliche Begriff muß sich weiter realisieren.

In der Zeit sind die Momente, Sein und Nichtsein, nur als negativ oder unmittelbar verschwindende gesetzt. Ferner bestimmt Heraklit den Prozeß auf nähere physikalische Weise. Die Zeit ist Anschauung, aber ganz abstrakt. Wollen wir uns das, was sie ist, in realer Weise vorstellen, d.h. beide Momente als eine Totalität für sich ausdrücken, als bestehend, so ist die Frage, welches physikalische Wesen dieser Bestimmung entspricht. Die Zeit, mit solchen Momenten angetan, ist der Prozeß; die Natur begreifen heißt, sie als Prozeß darstellen. Dies ist das Wahre Heraklits und der wahre Begriff, und daher leuchtet uns dabei sogleich ein, daß Heraklit nicht sagen konnte, daß das Wesen Luft oder Wasser und dergleichen sei, denn sie sind (das ist das Nächste) nicht selbst der Prozeß. Dies ist aber das Feuer; so sagte er Feuer als das erste Wesen, - und dies ist die reale Weise des Heraklitischen Prinzips, die Seele und Substanz des Naturprozesses. Eben im Prozesse unterscheiden sich die Momente, wie in der Bewegung: α) das rein negative Moment, β) die Momente des bestehenden Gegensatzes, Wasser und Luft, und γ) die ruhende Totalität, Erde. Das Leben der Natur ist der Prozeß dieser Momente: die Entzweiung der ruhenden Totalität der Erde in den Gegensatz, das Setzen dieses Gegensatzes dieser Momente - und die negative Einheit, die Rückkehr in die Einheit, das Verbrennen des bestehenden

Gegensatzes. Das Feuer ist die physikalische Zeit; es ist diese absolute Unruhe, absolutes Auflösen von Bestehen, - das Vergehen von Anderen, aber auch seiner selbst; es ist nicht bleibend. Und wir begreifen daher (es ist ganz konsequent), daß Heraklit das Feuer als den Begriff des Prozesses nennen konnte, von seiner Grundbestimmung ausgehend.

c) Dies Feuer hat er nun näher bestimmt, weiter ausgeführt als realen Prozeß; es ist für sich der reale Prozeß, seine Realität ist der ganze Prozeß, worin dann die Momente näher, konkreter bestimmt werden. Das Feuer, als dieses Metamorphosierende der körperlichen Dinge, ist Veränderung, Verwandlung des Bestimmten, Verdunstung, Verdampfung; denn es ist im Prozesse das abstrakte Moment desselben, eben so nicht sowohl Luft als vielmehr das Ausdünsten. Für diesen Prozeß hat nun Heraklit ein ganz besonderes Wort gebraucht: *anathymiasis Ausdampfung* (Rauch, Dünste von der Sonne); Ausdünstung ist hier nur oberflächlich die Bedeutung, - es ist mehr: Übergang. Aristoteles sagt in dieser Rücksicht von Heraklit, daß nach seiner Darstellung das Prinzip die Seele sei, weil sie die Ausdünstung sei, das Hervorgehen von allem, und dies Ausdünsten, Werden sei das Körperloseste und immer fließend. Dieses ist auch passend für das Grundprinzip Heraklits.

Weiter hat er den realen Prozeß in seinen

abstrakten Momenten so bestimmt, daß er zwei Seiten an ihm unterschied, »den Weg nach oben (*hodos anô*) und den Weg nach unten (*hodos katô*)«, - den einen die Entzweiung, den anderen das In-Eins-Gehen. Sie sind *so* wesentlich zu begreifen: die Entzweiung als Realisierung, Bestehen der Entgegengesetzten; das Andere: die Reflexion der Einheit in sich, Aufheben dieser bestehenden Gegensätze. Dafür hatte er die näheren Bestimmungen »der Feindschaft, des Hasses, des Streits (*polemos, eris*) und der Freundschaft, Harmonie (*homologia, eirênê*)«, - Divergenz und Setzen in Einheit. (Das ist auch mythologisch, Amor usw.) »Von diesen beiden ist die Feindschaft, der Streit dasjenige, welches Prinzip des Entstehens Unterschiedener ist, was aber zur Verbrennung führt Eintracht und Frieden.« Bei Feindschaft zwischen Menschen setzt einer sich als selbständig gegen den anderen oder ist für sich, - Entzweiung, das Realisieren überhaupt; Einigkeit und Friede ist aber das Versinken aus dem Fürsichsein in die Ununterscheidbarkeit oder Nicht-Realität. Alles ist Dreiheit, wesentliche Einheit; die Natur ist dieses nimmer Ruhende und das All das Übergehen aus dem einen ins andere, aus der Entzweiung in die Einheit, aus der Einheit in die Entzweiung.

Die näheren Bestimmungen dieses realen Prozesses sind zum Teil mangelhaft und widersprechend. Es

wird nun in dieser Hinsicht in einigen Nachrichten von Heraklit angeführt, daß er ihn so bestimmt habe: »Die Wendungen (Veränderungen) des Feuers sind zuerst das Meer, und dann davon die Hälfte die Erde, die andere Hälfte der Blitzstrahl«, - das entspringende Feuer. Dies ist das Allgemeine und sehr dunkel. Diogenes Laertios sagt (IX, § 9): »Das Feuer wird verdichtet zu Feuchtigkeit (*pyknoumenon pyr exygrainesthai*), und zum Stehen kommend (*synistamenon*) wird es Wasser«; das erloschene (verbrannte) Feuer ist das Wasser, das Feuer, was in die Gleichgültigkeit übergeht; »das erhärtete Wasser aber wird zu Erde, und dies ist der Weg nach unten. Die Erde wird dann wieder flüssig (geschmolzen), und aus ihr wird Feuchtigkeit (Meer) und aus dieser die Ausdünstung (*anathymiasis*) des Meeres, aus der dann alles entsteht«; sie geht wieder über in das Feuer, schlägt als Flamme heraus; »dies ist der Weg nach oben«. Also im allgemeinen Metamorphose des Feuers. »Wasser entzweit sich in finstere Ausdünstung, wird Erde, - und in reine, glänzende, wird Feuer, entzündet sich in der Sonnensphäre; das Feurige wird Meteore, Planeten und Gestirne.« Diese sind so nicht ruhige, tote Sterne, sondern als im Werden, in ewiger Erzeugung betrachtet. Diese orientalischen, bildlichen Ausdrücke sind nicht in roh sinnlicher Bedeutung zu nehmen, d.h. daß diese Verwandlungen in der äußeren

Wahrnehmung vorkämen, sondern sie sind die Natur dieser Elemente; die Erde erzeugt sich ewig ihre Sonne und Kometen.

Die Natur ist so dieser Kreis. In diesem Sinne sehen wir ihn sagen: »Das Universum hat kein Gott und kein Mensch gemacht, sondern es war immer und ist und wird sein ein immer lebendiges Feuer, das sich nach seinem Gesetze (*metrô*) entzündet und erlischt.« Wir begreifen, was Aristoteles anführt, das Prinzip sei die Seele, weil sie die Ausdünstung, dieser sich selbst bewegende Prozeß der Welt; das Feuer ist die Seele. Hieran schließt sich ein anderer Ausdruck, der sich bei Clemens dem Alexandriner findet: »Den Seelen (dem Belebten) ist der Tod, Wasser zu werden; dem Wasser ist der Tod, Erde zu werden; umgekehrt aus der Erde erzeugt sich dann Wasser, aus dem Wasser aber die Seele.« Es ist also überhaupt dieser Prozeß des Erlöschens, des Zurückgehens des Gegensatzes in die Einheit und des Wiedererweckens desselben, des Hervorgehens aus Einem. Das Erlöschen der Seele, des Feuers in Wasser, die Verbrennung, die zum Produkt wird, erzählen einige falsch als eine Weltverbrennung. Es ist mehr eine Vorstellung der Phantasie, was Heraklit gesprochen haben soll von einem Weltbrande, daß nach einer gewissen Zeit (wie nach unserer Vorstellung ein Ende der Welt) die Welt in Feuer untergehe. Wir sehen aber sogleich aus den

bestimmtesten Stellen, daß dieser Weltenbrand nicht gemeint sei, sondern es ist dies beständige Verbrennen, Werden der Freundschaft, - das allgemeine Leben, der allgemeine Prozeß des Universums. »Heraklit sagt, daß Leben sowohl als Sterben in unserem Leben wie in unserem Tode vereint ist; denn wenn wir leben, so sind unsere Seelen gestorben und in uns begraben; wenn wir aber sterben, so auferstehen und leben unsere Seelen.«

In Rücksicht dessen, daß bei Heraklit das Feuer das Belebende, die Seele ist, findet sich ein Ausdruck vor, der bizarr erscheinen kann, nämlich der, daß die trockenste Seele die beste sei. Wir nehmen zwar auch nicht die nasseste für die beste, aber doch im Gegenteil die lebendigste; trocken heißt hier aber feurig, so ist die trockenste Seele das reine Feuer, und dies ist nicht unlebendig, sondern die Lebendigkeit selbst.

Das sind die Hauptmomente des reellen Lebensprozesses. Ich verweile einen Augenblick hierbei, indem damit überhaupt aller Begriff der spekulativen Betrachtung der Natur (Philosophie der Natur) ausgesprochen ist. Sie ist Prozeß an ihr selbst. In diesem Begriffe geht ein Moment, ein Element in das andere über: Feuer wird zu Wasser, Wasser zu Erde und Feuer. Es ist alter Streit über die Verwandlung, gegen die Unwandelbarkeit der Elemente. In diesem Begriffe scheidet sich die gemeine sinnliche Naturforschung

und die Naturphilosophie. An sich, in der spekulativen Ansicht wird die einfache Substanz in Feuer und die übrigen Elemente metamorphosiert; in der anderen ist aller Übergang aufgehoben, Wasser ist eben Wasser, Feuer ist Feuer usf., - kein Begriff, keine absolute Bewegung, sondern nur Hervorgehen *ist*, eine äußerliche Trennung schon Vorhandener. Wenn jene Ansicht die Verwandlung behauptet, so glaubt diese Ansicht das Gegenteil aufzeigen zu können; sie behauptet zwar Wasser, Feuer usf. nicht mehr als einfache Wesenheiten, sondern zerlegt sie in Wasser-, Sauerstoff usf., - aber deren Unwandelbarkeit behauptet sie. Sie behauptet dabei mit Recht, daß, was an sich sein soll in der spekulativen Ansicht, auch die Wahrheit der Wirklichkeit haben müsse; denn wenn das Spekulative dies ist, die Natur und das Wesen ihrer Momente zu sein, so muß dies auch so vorhanden sein. (Man stellt sich das Spekulative vor, als das nur im Gedanken sei oder im Innern, d.h. man weiß nicht wo.) Es ist dies auch so *vorhanden*; aber die Naturforscher verschließen sich das Auge dazu durch ihren beschränkten Begriff.

Wenn wir sie hören, so beobachten sie nur, sagen, was sie sehen; aber dies ist nicht wahr, sondern bewußtlos verwandeln sie unmittelbar das Gesehene durch den Begriff. Und der Streit ist nicht der Gegensatz der Beobachtung und des absoluten Begriffs,

sondern des beschränkten fixierten Begriffs gegen den absoluten Begriff. Sie zeigen die Verwandlungen als nicht seiend, z.B. des Wassers in Erde; bis auf die neuesten Zeiten wurde sie behauptet; - wird Wasser destilliert, so blieb ein erdiger Rückstand. Lavoisier stellte genaue Versuche an, wog alle Gefäße, - es zeigte sich ein erdiger Rückstand; aber aus der Vergleichung ergab sich, daß er von den Gefäßen komme. Es gibt einen oberflächlichen Prozeß, der nicht Überwindung der Bestimmtheit der Substanz: »Wasser verwandelt sich nicht in Luft, sondern nur in Dampf, und Dampf verdichtet sich immer nur wieder zu Wasser.« Allein dort wie hier fixieren sie nur einen einseitigen, mangelhaften Prozeß und geben ihn für den absoluten Prozeß aus. Wie wenn ich sage: Der Naturprozeß ist ein Ganzes von Bedingungen; wenn einige derselben fehlen, kommt ein Anderes heraus, als wenn ich alle Bedingungen erfülle. Eisen wird Magnet, nicht wenn ich es glühe, sondern mit sich selbst auf eine gewisse Weise streiche oder halte; freilich gibt es Umstände, unter denen es dasselbe bleibt. Mechanische Teilung nur ist immer möglich: ein Haus kann in Steine und Balken zerlegt werden; diese sind als Steine und Balken vorhanden. In diesem Sinne sprechen sie vom Verhältnis des Ganzen und der Teile nicht als von ideellen Momenten, - zu denen sie kommen als an sich, unsichtbar, latent, nicht positiv (als

Momenten), aber hier erhalten noch als Vorstellen. Aber im Realen, im Naturprozeß machen sie die Erfahrung, daß der aufgelöste Kristall Wasser gibt und im Kristall Wasser verlorengelht, hart wird, - Kristallwasser; daß die Ausdünstung der Erde nicht als Dampfform im äußeren Zustande, in der Luft anzutreffen ist, sondern die Luft ganz rein bleibt oder der Wasserstoff ganz verschwindet in der reinen Luft. Sie haben sich genug vergebliche Mühe gegeben, Wasserstoff in der atmosphärischen Luft zu finden. Sie machen ebenso wieder die Erfahrung, daß ganz trockene Luft, an der sie weder Feuchtigkeit noch Wasserstoff aufzeigen können, in Dünste und Regen übergeht usf. Dies ist die Beobachtung, aber sie verderben alle Wahrnehmung der Verwandlungen durch den festen Begriff; sie bringen nämlich den fixen Begriff von Ganzem und Teilen mit, von Bestehen aus Teilen, von Schon-vorhanden-gewesen-Sein dessen, als eines solchen, was sich entstehend zeigt. Der Kristall, aufgelöst, zeigt Wasser, so sagen sie: »Es ist nicht als Wasser entstanden, sondern vorher schon drin gewesen«; Wasser, entzweit in seinem Prozesse, zeigt Wasserstoff und Sauerstoff: »Diese sind nicht entstanden, sondern vorher schon als solche, als Teile, woraus das Wasser besteht, dagewesen.« Aber sie können weder Wasser im Kristall noch Sauer- und Wasserstoff im Wasser aufzeigen. Ebenso verhält es

sich mit dem »latenten Wärmestoff«. Wie es mit allem Aussprechen der Wahrnehmung und Erfahrung [ist]; wie der Mensch spricht, so ist ein Begriff darin, er ist gar nicht abzuhalten, im Bewußtsein wiedergeboren, - immer Anflug der Allgemeinheit und Wahrheit erhalten. Denn eben er ist das Wesen; aber nur der gebildeten Vernunft wird er absoluter Begriff, nicht in einer Bestimmtheit wie hier. Sie kommen notwendig auf ihre Grenze; so ist ihr Kreuz, keinen Wasserstoff in der Luft zu finden; Hygrometer, Flaschen voll Luft, aus den hohen Regionen durch Luftballon, zeigen ihn nicht als seiend. Kristallwasser ist nicht mehr als Wasser, - verwandelt, zu Erde geworden.

Um zu Heraklit zurückzukehren, so ist er derjenige, welcher zuerst die Natur des Unendlichen ausgesprochen und zuerst eben die Natur als an sich unendlich, d.h. ihr Wesen als Prozeß begriffen hat. Von ihm ist der Anfang der Existenz der Philosophie zu datieren; er ist die bleibende Idee, welche in allen Philosophen bis auf den heutigen Tag dieselbe ist, wie sie die Idee des Platon und Aristoteles gewesen ist.

3. Der Prozess als allgemeiner und sein Verhältnis zum Bewußtsein

Es fehlt nur dieses noch an der Idee, daß ihr Wesen, ihre Einfachheit als Begriff, als Allgemeinheit erkannt werde. Man kann vermessen, daß nichts Dauerndes, Ruhendes ist, - was Aristoteles gibt. Der *Prozeß* ist noch nicht *als Allgemeines* aufgefaßt. Heraklit sagt zwar, es fließt alles, es ist nichts bestehend, nur das Eine bleibt. Es ist damit aber noch nicht die Wahrheit, Allgemeinheit ausgesprochen; es ist der Begriff der seienden Einheit im Gegensatze, nicht der in sich reflektierten. Dies Eins in seiner Einheit mit der Bewegung, dem Prozesse der Individuen ist das Allgemeine, Gattung, Verstand oder der in seiner Unendlichkeit einfache Begriff als Gedanke; als dieses ist die Idee noch zu bestimmen, - *nous* des Anaxagoras. Das Allgemeine ist die unmittelbare einfache Einheit in dem Gegensatze, als Prozeß Unterschiedener in sich zurückgehend. Aber auch dies findet sich bei Heraklit. Dieses Allgemeine, diese Einheit in dem Gegensatze - Sein und Nichtsein als dasselbe - nannte Heraklit »*Schicksal (heimarmenê)*, Notwendigkeit«. Und der Begriff der Notwendigkeit ist kein anderer als eben dieser, daß das Seiende als Bestimmtes in dieser Bestimmtheit ist, was es ist (diese sein Wesen

als eines Einzelnen ausmacht), aber eben dadurch sich auf sein Entgegengesetztes bezieht, - das absolute »Verhältnis, welches durch das Sein des Ganzen hindurchgeht (*logos ho dia tês ousias tou pantos diêkôn*)«. Er nennt dies »den ätherischen Leib, den Samen des Werdens von allem (*aitherion sôma tês tou pantos geneseôs*)«. Das ist ihm die Idee, Allgemeines als solches, als das Wesen; es ist der beruhigte Prozeß, - Tiergattung ist das Bleibende, der sich aufnehmende (in sich zurücknehmende), einfache Prozeß.

Es ist nun noch übrig zu betrachten, welches *Verhältnis* Heraklit diesem Wesen (der Welt, dem, was ist) zum *Bewußtsein*, zum Denken gibt. Seine Philosophie hat im ganzen eine naturphilosophische Weise; das Prinzip ist zwar logisch, aber in seiner natürlichen Weise als der allgemeine Naturprozeß aufgefaßt. Wie kommt der *logos* zum Bewußtsein? Wie verhält er sich zur individuellen Seele? Ich führe dies ausführlicher hier an; es ist eine schöne, unbefangene, kindliche Weise, von der Wahrheit wahr zu sprechen, - hier das Allgemeine und die Einheit des Wesens des Bewußtseins und des Gegenstandes und die Notwendigkeit der Gegenständlichkeit.

In Ansehung der Aussagen über das Erkennen sind nun mehrere Stellen von Heraklit aufbewahrt. Es geht aus seinem Prinzip, daß alles, was ist, zugleich nicht ist, unmittelbar hervor, daß er erklärt, daß die

sinnliche Gewißheit keine Wahrheit hat. Denn eben sie ist, für welche das, was *ist*, als seiend, gewiß ist; - diese Gewißheit ist die, für die etwas besteht, was in der Tat ebenso nicht ist. Dies unmittelbare Sein ist nicht das wahre Sein, sondern die absolute Vermittlung, das gedachte Sein, der Gedanke, - und das Sein erhält hier die Form der Einheit. »Tot ist, was wir wachend sehen, was aber schlafend Traum«, weil, insofern wir sehen, es ein Beharrliches, feste Gestalt. Heraklit sagt über die sinnliche Wahrnehmung in dieser Beziehung: »Schlechte Zeugen sind den Menschen die Augen und die Ohren, sofern sie barbarische Seelen haben. Die Vernunft (*logos*) ist die Richterin der Wahrheit, nicht aber die nächste beste (*hopiosdêpote*), sondern allein die göttliche, allgemeine«, dies Maß, dieser Rhythmus, der durch die Wesenheit des Alls hindurchgeht. Absolute Notwendigkeit ist eben dies, im Bewußtsein das Wahre zu sein, - aber nicht jedes Denken überhaupt, das auf Einzelnes geht, jedes Verhältnis, worin es nur Form ist und den Inhalt der Vorstellung hat, sondern der allgemeine Verstand, entwickeltes Bewußtsein der Notwendigkeit, Identität des Subjektiven und Objektiven. »Viel Wissen lehre den Verstand nicht; sonst hätte es auch den Hesiod, Xenophanes und Pythagoras belehrt. Das Eine sei das Weise, - die Vernunft zu erkennen, die durch alles das Herrschende ist.«

Sextus erzählt näher das Verhältnis des subjektiven Bewußtseins, der besonderen Vernunft zur allgemeinen, zu diesem Naturprozesse. Das hat noch sehr physikalische Gestalt; es ist, wie wir die Besonnenheit auffassen gegen den träumenden oder verrückten Menschen. Der wachende Mensch verhält sich zu den Dingen auf eine allgemeine Weise, welche dem Verhältnisse der Dinge gemäß ist, wie die anderen sich auch dagegen verhalten. Sextus führt uns die Bestimmung hiervon so an: »Alles, was uns umgibt, sei selbst logisch und verständig«, - das allgemeine Wesen der Notwendigkeit. Die Allgemeinheit hat die Form der Besonnenheit; das gegenständliche Wesen, die Objektivität ist verständig, darum nicht - mit Bewußtsein. Wenn und insofern ich in dem objektiv-verständigen Zusammenhang dieser Besonnenheit, Objektivität des Bewußtseins bin, bin ich zwar in der Endlichkeit - als endlicher bin ich in äußerem Zusammenhang, bleibe im Träumen und Wachen im Felde dieses Zusammenhangs -, nur Verstand aber, Besonnenheit, Bewußtsein dieses Zusammenhangs, ohne Schlaf, ist die notwendige Weise dieses Zusammenhangs, die Form der Objektivität, die Idee in der Endlichkeit.

»Wenn wir dies allgemeine Wesen durch das Atmen einziehen, so werden wir verständig; aber nur wachend sind wir so, schlafend sind wir in der

Vergessenheit.« Diese Form der Verständigkeit ist das, was wir das Wachsein nennen. Dies Wachsein, dies Bewußtsein der Außenwelt, was zur Verständigkeit gehört, ist mehr ein Zustand und ist hier aber für das Ganze des vernünftigen Bewußtseins genommen. »Denn im Schläfe«, heißt es, »sind die Wege des Gefühls verschlossen, und der Verstand, der in uns, wird abgesondert von seiner Vereinigung mit der Umgebung (*tês pros to periechon symphyias*), und es erhält sich allein der Zusammenhang (*prospheysis*) des Atmens gleichsam als nur einer Wurzel« dieses Zusammenhangs (des besonnenen Zustandes), die auch im Schläfe bleibt, - kein spezifiziertes, sondern abstraktes Element. Also dies Atmen ist unterschieden von dem allgemeinen Atmen (*symphyia*), d.h. dem Sein eines Anderen für uns; die Vernunft ist dieser Prozeß mit dem Objektiven. Weil wir nicht mit dem Ganzen in Zusammenhang sind, so träumen wir nur. »So getrennt, verliert der Verstand die Kraft des Bewußtseins, die er vorher hatte«, - der Geist nur als individuelle Einzelheit die Objektivität; er ist nicht in der Einzelheit allgemein, - Denken, das sich selbst zum Gegenstande hat.

»In den Wachenden aber erhält er (der Verstand) durch die Wege des Gefühls wie durch Fenster hinaussehend und mit dem Umgebenden zusammengehend (*sympallôn*) die logische Kraft«, - Idealismus in

seiner Naivität. »Nach der Weise, wie die Kohlen, die dem Feuer nahekommen, selbst feurig werden, getrennt davon aber verlöschen, so wird der Teil (*moira*)« - die Notwendigkeit (s. oben) -, »der in unseren Körpern von dem Umgebenden beherbergt ist, durch die Trennung fast unvernünftig«, - das Gegenteil von denen, welche meinen, Gott gebe die Weisheit im Schläfe, im Somnambulismus. »In dem Zusammenhange mit den vielen Wegen aber wird sie mit dem Ganzen gleicher Art (*homoeidês tô holô kathistatai*).« Wachen ist wirkliches, objektives Bewußtsein, Wissen des Allgemeinen, Seienden, und doch darin Fürsichsein.³⁰

»Dieses Ganze, der allgemeine und göttliche Verstand, und in der Einheit mit welchem wir logisch sind, ist das Wesen der Wahrheit bei Heraklit. Daher das, was allgemein allen erscheint, Überzeugung habe, denn es hat teil an dem allgemeinen und göttlichen Logos; was aber einem Einzelnen beifällt, habe keine Überzeugung in sich, aus der entgegengesetzten Ursache. Im Anfange seines Buches über die Natur sagt er: »Da das Umgebende die Vernunft (*logos*) ist, so sind die Menschen unvernünftig, sowohl ehe sie hören, als wenn sie zuerst hören. Denn da, was geschieht, nach dieser Vernunft geschieht, so sind sie noch unerfahren, wenn sie die Reden und Werke versuchen, welche ich aufzeige (*diêgeumai*

auseinandersetze, erzähle, erkläre), nach der Natur jegliches unterscheidend und sagend, wie es sich verhält. Die anderen Menschen aber wissen nicht, was sie wachend tun, wie sie vergessen, was sie im Schlafe tun.«

Heraklit sagt auch ferner: »Wir tun und denken alles nach der Teilnahme am göttlichen Verstande (*logos*). Deswegen müssen wir nur diesem allgemeinen Verstande folgen. Viele aber leben, als ob sie einen eigenen Verstand hätten (*idian phronêsin*); der Verstand aber (*hê de*) ist nichts anderes als die Auslegung (Bewußtwerden, Darstellung, Einsicht) der Weise der Anordnung (Einrichtung) des Alls (*exêgêsis tou tropou* Wendung, Wandlung, *tês tou pantos dioikêseôs*). Deswegen, soweit wir teilnehmen am Wissen von ihm (*autou tês mnêmês koinônêsômen*), sind wir in der Wahrheit; soviel wir aber Besonderes (Eigentümliches) haben (*idiasômen*), sind wir in der Täuschung.« Sehr große und wichtige Worte! Man kann sich nicht wahrer und unbefangener über die Wahrheit ausdrücken. Nur das Bewußtsein als Bewußtsein des Allgemeinen ist Bewußtsein der Wahrheit; Bewußtsein aber der Einzelheit und Handeln als einzelnes, eine Originalität, die eine Eigentümlichkeit des Inhalts oder der Form wird, ist das Unwahre und Schlechte. Der Irrtum besteht also allein in der Vereinzelung des Denkens, - das Böse und der

Irrtum darin, sich vom Allgemeinen auszuscheiden. Die Menschen meinen gewöhnlich, wenn sie etwas denken sollen, so müsse es etwas Besonderes sein; dies ist Täuschung.

Sosehr Heraklit behauptet, daß in dem sinnlichen Wissen keine Wahrheit ist, weil alles Seiende fließt, das Sein der sinnlichen Gewißheit nicht ist, indem es ist, ebenso sehr setzt er als notwendig im Wissen die gegenständliche Weise. Das Vernünftige, das Wahre, das ich weiß, ist wohl ein Zurückgehen aus dem Gegenständlichen, als aus Sinnlichem, Einzelnem, Bestimmtem, Seiendem. Aber was die Vernunft in sich weiß, ist ebenso die Notwendigkeit oder das Allgemeine des Seins; es ist das Wesen des Denkens, wie es das Wesen der Welt ist. Es ist dieselbe Betrachtung der Wahrheit, welche Spinoza »eine Betrachtung der Dinge unter der Form der Ewigkeit« nennt. Das Fürsichsein der Vernunft ist nicht ein objektloses Bewußtsein, ein Träumen, sondern ein Wissen, das für sich ist, - aber so, daß dies Fürsichsein wach ist oder daß es gegenständlich und allgemein, für alle dasselbe ist. Das Träumen ist ein Wissen von etwas, wovon nur ich weiß. Das Einbilden und dergleichen ist eben solches Träumen. Ebenso das Gefühl ist die Weise, daß etwas bloß für mich ist, ich etwas in mir, als in diesem Subjekte, habe; die Gefühle mögen sich für noch so erhaben ausgeben, so ist wesentlich, daß für

mich, als dieses Subjekt, es ist, was ich fühle, - nicht als Gegenstand, als ein Freies von mir. In der Wahrheit aber ist der Gegenstand für mich als das an sich seiende Freie, und ich bin für mich von mir subjektivitätslos; und ebenso ist dieser Gegenstand kein eingebildeter, von mir nur zum Gegenstand gemachter, sondern an sich allgemeiner.

Außerdem hat man noch viele andere Fragmente von Heraklit, einzelne Aussprüche usw., z.B.: »Die Menschen sind sterbliche Götter und die Götter unsterbliche Menschen; lebend jener Tod und sterbend jener Leben.« Der Tod der Götter ist das Leben, das Sterben das Leben der Götter. Das Göttliche ist das Erheben durch das Denken über die bloße Natürlichkeit; diese gehört dem Tode an.

Wir können in der Tat von Heraklit Ähnliches sagen, wie Sokrates sagte: Was uns noch vom Heraklit übriggeblieben, ist vortrefflich; von dem aber, was uns verlorengegangen ist, müssen wir vermuten, daß es wohl gleich vortrefflich gewesen sei. Oder wenn wir das Schicksal für gerecht halten wollen, daß es der Nachwelt immer das Beste erhielt, so müssen wir wenigstens von dem, was uns von Heraklit noch gemeldet ist, sagen, daß es dieser Aufbewahrung wert ist.

E. Empedokles, Leukipp und Demokrit

Zugleich mit dem Empedokles betrachten wir den Leukipp und Demokrit. Es zeigt sich in ihnen Idealität des Sinnlichen und zugleich allgemeine Bestimmtheit oder Übergang zum Allgemeinen. Empedokles ist ein pythagoreischer Italer, der sich hinüber zu den Ionern neigt, wie Leukipp zu den Italern.

1. Empedokles

Die Fragmente von Empedokles sind mehrmals gesammelt. a) Sturz in Leipzig hat über 400 Verse zusammengebracht: *Empedocles Agrigentinus. De vita et philosephia eius exposuit, carminum reliquias ex antiquis scriptoribus collegit, recensuit, illustravit, praefationem et indices adiecit Magister Frid. Guil. Sturz*, Leipzig (Göschen) 1805 (p. 704). b) Auch Peyron hat eine Sammlung der Fragmente des Empedokles und Parmenides angelegt: *Empedoclis et Parmenidis fragmenta etc. restituta et illustrata ab Amadeo Peyron*. In Leipzig ist 1810 ein Abdruck davon gemacht worden. Von Ritter findet sich in Wolffs *Analecta* ein Aufsatz über den Empedokles vor.

Empedokles war aus Agrigent in Sizilien, wie Heraklit ein Kleinasiate. Wir kommen so wieder nach Italien, die Geschichte wechselt zwischen diesen beiden Seiten; von dem eigentlichen Griechenland, dem Mittelpunkt, gehen noch keine Philosophien aus. Empedokles war um die 70. Olympiade geboren, um die 80. Olympiade (460 v. Chr.) berühmt. Sturz führt Dodwell an: »Annus Parmenidis 65 conveniet Olymp. 85, 2. Proinde Olymp. 75, 2 natalis erit Zenonis, qui fuerit proinde sexennio maior condiscipulo Empedocle. Pythagoras decessit Ol. 77, 1/2 annum duntaxat unicum agente Empedocle.« Nach Dodwell ist Empedokles also Ol. 77, 1 (472 v. Chr.) geboren. Aristoteles sagt: »Er ist dem Alter nach später als Anaxagoras, aber den Taten nach früher.« Es ist unbestimmt, ob er der Zeit nach früher (jünger) philosophiert habe oder (wie es eher scheint) seine Philosophie in Ansehung der Stufe des Begriffs gegen den Begriff des Anaxagoras früher und unreifer ist.

Sonst erscheint er in den Erzählungen von seinen *Lebensumständen* als ein ähnlicher Wundermann und Zauberer (*goês*) als Pythagoras. Er genoß während seines Lebens großes Ansehen und Verehrung unter seinen Mitbürgern; sein Ruhm war weit verbreitet, und nach seinem Tode wurde ihm eine Statue in seiner Vaterstadt errichtet. Er lebte nicht getrennt wie Heraklit, sondern in großem Einfluß auf seine

Mitbürger und auf die Anordnung der Staatsgeschäfte Agrigents, wie Parmenides in Elea. Er erwarb sich das Verdienst, daß er nach dem Tode des Meton, Beherrschers von Agrigent, es dahin brachte, daß Agrigent sich eine freie Verfassung und gleiche Rechte allen Bürgern gab. Ebenso vernichtete er mehrere Versuche, die von Bürgern Agrigents gemacht wurden, die Herrschaft ihrer Vaterstadt an sich zu reißen; und als die Verehrung seiner Mitbürger so hoch stieg, daß sie ihm die Krone anboten, schlug er sie aus und lebte ferner als ein angesehener Privatmann.

Wie über andere Umstände seines Lebens, so wurde auch viel über seinen Tod gefabelt. Wie er in seinem Leben sich ausgezeichnet betrug, so habe er auch durch seinen Tod sich das Ansehen geben wollen, nicht eines gewöhnlichen Todes gestorben zu sein, als Beweis, daß er nicht ein sterblicher Mensch war, sondern daß er nur hinweggerückt sei. Nach einem Gastmahl sei er entweder plötzlich verschwunden, oder auf dem Ätna sei er mit seinen Freunden gewesen, auf einmal von ihnen nicht mehr gesehen. Was aber aus ihm geworden sei, sei dadurch verraten worden, daß einer seiner Schuhe vom Ätna ausgeworfen und von einem seiner Freunde gefunden worden sei, wodurch also klar geworden sei, daß er sich in den Ätna gestürzt, um sich auf diese Weise dem Anblick der Menschen zu entziehen und die Meinung zu

veranlassen, daß er eigentlich nicht gestorben, sondern unter die Götter versetzt worden sei. Der Ursprung und die Veranlassung dieser Fabel scheint in einem Gedichte zu liegen, worin sich mehrere Verse finden, die, allein genommen, viel Anmaßung aussprechen. Er sagt: »O Freunde, die ihr die große Burg am gelben Akragas bewohnt, in trefflichen Werken euch übend, seid begrüßt! Ich bin euch ein unsterblicher Gott und kein sterblicher Mensch mehr. Ich gehe umher von allen geehrt, von Diademen bekränzt und grünenden Kronen. Wenn ich in blühende Städte komme, werde ich ebenso von Männern und Weibern geehrt. Es folgen mir Tausende, fragend, welches der Weg sei zum Heil; andere bedürftend der Weissagungen, andere mannigfaltiger Krankheiten heilende Rede erkundend. Aber was halte ich darauf, als ob ich etwas Großes tue, daß ich so unter den sterblichen verderbenden Menschen verweile.« Aber der Zusammenhang dieser Ruhmredigkeit ist: Ich bin hochgeehrt, aber was hat dies für Wert. Es spricht der Überdruß der Ehre bei den Menschen aus ihm.

Empedokles hat Pythagoreer zu Lehrern gehabt, ist mit ihnen umgegangen. Er wird daher zuweilen zu den Pythagoreern gerechnet wie Parmenides und Zenon, was aber weiter keinen anderen Grund hat. Es fragt sich, ob er zu dem Bunde gehört hat; seine Philosophie hat kein pythagoreisches Aussehen. Auch

wird er Mitschüler Zenons genannt.

In Ansehung seiner *Philosophie* sind uns zwar mancherlei einzelne physikalische Gedanken sowie paränetische Ausdrücke erhalten worden; in ihm scheint das Eindringen des Gedankens in die Realität und das Erkennen der Natur mehr Ausbreitung und Umfang gewonnen zu haben. Aber wir finden in ihm weniger spekulative Tiefe als in Heraklit, sondern den sich mehr in die reale Ansicht versenkenden Begriff, - eine Ausbildung der Naturphilosophie oder Naturbetrachtung. In Ansehung des bestimmten Begriffs, welcher sie beherrscht und in ihr wesentlich hervorzutreten anfängt, so ist es die Vermischung, Synthesis. Als Vermischung ist es zuerst, daß sich die Einheit Entgegengesetzter darbietet. Die Einheit Entgegengesetzter (der Begriff, der sich in Heraklit auftat) in ihrer Ruhe ist für die Vorstellung als Vermischung, ehe der Gedanke das Allgemeine erfaßt. Er ist der Urheber der gemeinen Vorstellung, die auch auf uns gekommen, die vier physikalischen Elemente - Feuer, Luft, Wasser, Erde - als Grundwesen anzusehen. Die Chemiker verstehen ein chemisch Einfaches unter Element; so gehen die vier Elemente nicht mehr.

Seine Gedanken will ich nun kurz angeben; aus seiner Philosophie ist nicht viel zu machen. Das viele Einzelne, was berichtet wird, fassen wir in den Zusammenhang eines Ganzen zusammen.

Kurz ist sein allgemeiner Gedanke von Aristoteles so zusammengefaßt: »Empedokles hat zu den drei«, Feuer, Luft, Wasser, die vorher, jedes von diesem oder jenem, als Prinzip betrachtet wurden, »noch die Erde als das Vierte hinzugesetzt und gesagt, diese seien es, die immer bleiben und nicht werden, sondern nur nach dem Mehr oder Weniger vereinigt und geschieden in Eins zusammengehen und aus Einem kommen.« Kohlenstoff, Metalle usw. sind nichts an und für sich Seiendes, was bleibt und nicht wird; so ist nichts Metaphysisches dabei beabsichtigt. Bei Empedokles ist dies aber der Fall: jedes Ding entstehe durch irgendeine Art der Verbindung der vier. Diese vier Elemente in unserer gewöhnlichen Vorstellung sind nicht jene sinnlichen Dinge, wenn wir sie als allgemeine Elemente betrachten; denn sinnlich betrachtet, gibt es noch andere verschiedene sinnliche Dinge. Alles Organische z.B. ist anderer Art; ferner Erde als *eine*, als einfache reine Erde ist nicht, sondern sie ist in mannigfacher Bestimmtheit. Indem wir von den vier Elementen hören, so liegt darin die Erhebung der sinnlichen Vorstellung in den Gedanken.

In Ansehung des abstrakten Begriffes ihres Verhältnisses zueinander sagt Aristoteles weiter, daß Empedokles (ebenso wie Heraklit), und zwar zuerst, nicht nur die vier Elemente als Prinzipien gebraucht habe, sondern auch »Freundschaft und Feindschaft«.

Wir haben diese bei Heraklit schon gesehen; es erhellt unmittelbar, daß sie anderer Art sind: sie sind eigentlich etwas Allgemeines. Es kommen bei ihm die vier Naturelemente als die realen und als die ideellen Prinzipien Freundschaft und Feindschaft vor; so hat er sechs Prinzipien. Ich führe die Bemerkungen an, die Aristoteles hierüber macht.

α) »Wenn man dies in seiner Konsequenz und nach dem Verstande nehmen wolle, nicht bloß wie Empedokles davon stammelt, so werde man sagen, daß die Freundschaft das Prinzip des Guten, die Feindschaft aber das Prinzip des Bösen sei, so daß man gewissermaßen sagen könne, Empedokles setze, und zwar zuerst, das Böse und das Gute als die absoluten Prinzipien, weil das Gute das Prinzip alles Guten, das Böse das Prinzip alles Bösen ist.« Aristoteles zeigt die Spur des Allgemeinen darin auf. Ihm ist es nämlich, wie notwendig, um den Begriff des Prinzips zu tun, das an und für sich selbst ist. Dies aber ist nur der Begriff oder der Gedanke, der unmittelbar an ihm selbst für sich ist (was an sich ist, ist nicht für sich, sondern für ein Anderes, wie in der Formeinheit des Seins und Nichtseins); solches Prinzip haben wir noch nicht gesehen, sondern erst bei Anaxagoras. Aristoteles vermißte schon das Prinzip des Guten bei Heraklit, und er wollte es daher gern bei Empedokles finden. Unter dem Guten ist das zu verstehen, was

Zweck an und für sich selbst ist, das schlechthin in sich Feste. Es ist schon mehrmals bemerkt, daß Aristoteles bei den alten Philosophen ein Prinzip der Bewegung vermißte; er sagt, man kann die Veränderung nicht begreifen aus dem Sein. Dies Prinzip haben wir nun bei Heraklit in der Bewegung des Werdens gefunden. Aber ein noch tieferes Prinzip nennt Aristoteles das Umweswillen, den Zweck; das Gute ist das, was um seiner selbst willen ist. Der Zweck ist der Begriff der an und für sich feststeht, der sich selbst bestimmt; so ist er das Wahre, das schlechthin für sich ist, wodurch alles andere ist. Drücken wir den Zweck (das Gute) als das Wahre aus, so hat es noch die Bestimmung des Tätigen, des Sichvollführens, des Selbstzwecks, des Begriffs, der an und für sich ist, - Zweck, der sich für sich bestimmt und zugleich so die Tätigkeit ist, sich hervorzubringen; so ist er die Idee, der Begriff, der sich objektiviert und in seiner Objektivität mit sich identisch ist. Aristoteles vermißt bei Heraklit das Prinzip des Zwecks, des Sichgleichbleibenden, des Sicherhaltens; er polemisiert so gegen Heraklit stark, weil da nur Veränderung ist, ohne Zurückgehen, ohne Zweck. Dies glaubt er nun hier zu finden; aber zugleich sagt er, Empedokles stammele nur.

ß) Die zwei allgemeinen Prinzipien, Vereinen und Trennen, sind sehr wichtige Denkbestimmungen.

Aber Aristoteles sagt ferner über das nähere Verhältnis und die Bestimmung dieser Prinzipien, tadelt, daß »Empedokles diese Prinzipien der Freundschaft und Feindschaft: weder durchgreifend gebraucht, noch auch in ihnen selbst ihre Bestimmtheit festhält (*exeuriskei to homologoumenon*), denn häufig scheidet bei ihm die Freundschaft, und die Feindschaft vereinigt; denn wenn das All durch die Feindschaft in die Elemente auseinandertritt, so wird dadurch das Feuer in Eins vereinigt und ebenso jedes der anderen Elemente«. Die Trennung ist ebenso notwendig Vereinigung. Das Getrennte, auf einer Seite zu stehen Kommende ist selbst ein in sich Vereintes, - seine Selbständigkeit. Die Scheidung der Elemente, welche im All verbunden sind, ist Vereinigung der Teile jedes Elements unter sich. »Wenn aber alles durch Freundschaft wieder in eins zusammengeht, ist notwendig, daß aus jedem Selbständigen seine Teile wieder ausgeschieden werden.« Denn es sind viele, vier: es steht also in verschiedener Beziehung. Das Ineinswerden ist selbst ein Vielfaches, ein Geschiedenes; also ist das Zusammengehen zugleich ein Scheiden. Dies ist der Fall überhaupt mit aller Bestimmtheit, daß sie das Gegenteil an ihr selbst sein und als solches sich darstellen muß. Es ist eine tiefe Bemerkung, daß überhaupt keine Einigung ohne Trennung, keine Trennung ohne Einigung ist; Identität und Nicht-Identität sind

solche Denkbestimmungen, aber sie können nicht getrennt werden. Es ist ein Tadel des Aristoteles, der in der Natur der Sache liegt. Aristoteles merkt an: »Empedokles ist der erste gewesen« (Empedokles ist jünger als Heraklit), »der solche Prinzipien aufgestellt hat, indem er das Prinzip der Bewegung nicht als Eines setzte, sondern verschiedene und entgegengesetzte.«

γ) Daß die realen Momente die bekannten vier Elemente sind, ist schon gesagt. Aber Aristoteles sagt ferner: »Er gebraucht sie ebenso nicht als vier« Gleichgültige nebeneinander, wie wir vier sagen, ohne Verhältnis zueinander, »sondern im Gegensatze als zwei; das Feuer für sich und die anderen als *eine* Natur (*hôs mia physei*), - Erde, Luft, Wasser.« Das Interessanteste wäre die Bestimmung ihres Verhältnisses.

δ) Was das Verhältnis der zwei ideellen Momente, Freundschaft und Feindschaft, und der vier realen Elemente betrifft (wie dies Ideelle sich realisiert), so stammelte er hierüber, wie Aristoteles sich ausdrückt. Er hat sie nicht gehörig unterschieden, sondern sie koordiniert, - kein vernünftiges Verhältnis; so daß sechs Elemente bei ihm erscheinen (wie Sextus oft von den sechs Elementen des Empedokles spricht) in Versen, die uns Aristoteles und Sextus aufbewahrt:

Mit der Erde sehn wir die Erde, mit Wasser das
Wasser,
Mit Luft göttliche Luft, und mit Feuer das ewige
Feuer,
Mit der Liebe die Liebe, den Streit mit traurigem
Streite.

So sehen wir sie häufig nebeneinander als seiend von gleicher Würde aufgezählt; aber es versteht sich von selbst, daß Empedokles beide Weisen, die reale und ideale, auch unterschied und den Gedanken als die Beziehung jener aussprach.

Durch Teilnahme an ihnen werden sie für uns. Darin liegt die Vorstellung, daß der Geist, die Seele selbst die Einheit, dieselbe Totalität der Elemente ist, - sich nach dem Prinzip der Erde zur Erde, nach dem des Wassers zum Wasser, nach dem der Liebe zur Liebe usf. verhält. Indem wir Feuer sehen, so ist es dies Feuer in uns, für welches das objektive Feuer ist usf.

Über das Verhältnis dieser realen Momente ist schon gesagt, daß er das Feuer auf die eine Seite und die drei anderen als den Gegensatz hiervon auf die andere Seite stellte. Und auch den Prozeß dieser Elemente erwähnt er, aber er hat ihn weiter nicht begriffen; sondern dies ist das Auszeichnende, daß er ihre Einheit als eine Vermischung vorstellt. In dieser

synthetischen Verbindung - oberflächliche, begrifflose Beziehung, zum Teil Bezogen-, zum Teil auch Nichtbezogensein - kommt nun notwendig der Widerspruch vor, daß einmal die Einheit der Elemente gesetzt ist, das andere Mal ebenso ihre Trennung, - nicht die allgemeine Einheit, worin sie als Momente sind, in ihrer Verschiedenheit selbst unmittelbar eins und in ihrer Einheit unmittelbar verschieden, sondern diese beiden Momente, Einheit und Verschiedenheit, fallen auseinander. Vereinigung und Scheidung sind die ganz unbestimmten Verhältnisse.

Aristoteles führt α) an: »Es ist nichts eine Natur, sondern allein eine Mischung und Trennung des Gemischten. Sie wird Natur nur von den Menschen genannt.« Dasjenige nämlich, woraus etwas ist, als aus seinen Elementen oder Teilen, nennen wir noch nicht Natur, sondern die bestimmte Einheit derselben; z.B. die Natur eines Tieres ist seine bleibende, wesentliche Bestimmtheit, seine Gattung, seine Allgemeinheit, - es ist dies ein Einfaches. Allein die Natur in diesem Sinne hebt Empedokles auf. Denn jedes Ding ist nach ihm die Vermischung einfacher Elemente; es selbst also ist nicht das Allgemeine, Einfache, Wahre an sich, - nicht wie wir es ausdrücken, wenn wir es Natur nennen. Aristoteles nennt Natur, daß sich etwas nach seinem Selbstzwecke bewegt; in späterer Zeit ist diese Vorstellung freilich schon mehr

verlorengegangen.

β) Indem die Elemente also so einfach an sich Seiende sind, so wäre eigentlich kein Prozeß derselben gesetzt; denn im Prozesse eben sind sie zugleich nur verschwindende Momente, nicht an sich Seiende. So an sich wären sie unveränderlich, oder sie können sich nicht zu einem Eins konstituieren; denn in dem Eins eben hebt sich ihr Bestehen (oder ihr Ansichsein) auf. Aber dies Eins ist eben von ihm gesetzt: die Dinge *bestehen* aus diesen Elementen; es ist darin *zugleich* ihre Einheit gesetzt. Mit Recht sagt Aristoteles, daß Empedokles sich selbst und der Erscheinung widerspreche, denn das eine Mal behauptet er, daß keines der Elemente aus dem anderen entspringe, sondern alles andere aus ihnen; zugleich aber läßt er sie in *ein* Ganzes durch die Freundschaft werden und aus diesem Einen wieder durch den Streit. »So werden durch bestimmte Unterschiede und Eigenschaften das eine Wasser, das andere Feuer usf. Wenn nun die bestimmten Unterschiede weggenommen werden (und sie können weggenommen werden, da sie entstanden - nicht an sich - sind), so ist offenbar, daß Wasser aus Erde und umgekehrt entsteht.« Denn das, woraus die Elemente sind, ist z.B. ebenso in seiner Einheit Wasser, und die Erde, die daraus hervorgeht, geht aus dem Wasser hervor. Insofern das Eins nicht Eins, ist also Wasser + Erde + Luft + Feuer; so soll's auch

nicht sein, sondern Eins. Indem sie in Eins werden, so ist ihre Bestimmtheit, das, wodurch Wasser Wasser ist, nichts an sich; dies widerspricht aber dem, daß sie die absoluten Elemente sind oder daß sie an sich sind. Sie sind nicht an sich; d.h. sie sind übergehend in ein Anderes, »so daß es nicht deutlich (*adêlon*), ob er eigentlich das Eine oder das Viele zum Wesen gemacht«. Die wirklichen Dinge betrachtete er als eine Vermischung der Elemente, gegen deren Ursprünglichkeit er aber auch wieder alles aus Einem durch die Freundschaft und Feindschaft entspringend sich denkt. Dies ist die Natur des synthesierenden Vorstellens überhaupt, dies das gewöhnliche Gedankenlose, jetzt die Einheit, dann die Vielheit festzuhalten und beide Gedanken nicht zusammenzubringen; Eins ist aufgehoben und *auch* nicht Eins.

Dies sind die Hauptmomente. Empedokles ist mehr poetisch als bestimmt philosophisch; er ist nicht von großem Interesse. Empedokles' Synthesis gehört zum Heraklit, als eine Vervollständigung des Verhältnisses. Heraklits spekulative Idee ist auch in der Realität überhaupt als Prozeß; aber die einzelnen Momente sind nicht als Begriffe gegeneinander, nicht in der Realität. Empedokles' Begriff der Synthese macht sich noch bis diesen Tag geltend.

2. Leukipp und Demokrit

Interessanter sind Leukipp und Demokrit; sie setzen die eleatische Schule fort. Diese beiden Philosophen gehören demselben philosophischen Systeme; sie sind in Ansehung ihrer philosophischen Gedanken zusammenzunehmen und so zu betrachten. Leukipp ist der ältere. Demokrit war Schüler und Freund Leukipps; er vervollkommnete das, was jener angefangen; aber was ihm hierin eigentümlich angehört, ist schwerer zu unterscheiden, geschichtlich nicht nachzuweisen.

Bei Empedokles sehen wir Bestimmtheit der Prinzipien hervortreten, Scheidung der Prinzipien. Daß der Unterschied zum Bewußtsein kommt, ist ein wesentliches Moment; aber die Prinzipien haben hier teils den Charakter von physischem Sein, teils zwar von ideellem Sein, aber diese Form ist noch nicht Gedankenform. Dagegen sehen wir bei Leukipp und Demokrit ideellere Prinzipien - das Atome und das Nichts - und ein näheres Eindringen der Gedankenbestimmung in das Gegenständliche - den Anfang einer Metaphysik der Körper - oder die reinen Begriffe die Bedeutung von Körperlichkeit erhalten, den Gedanken in gegenständliche Form übergehen. Die Lehre ist im Ganzen unausgebildet und kann keine

Befriedigung geben.

Von den *Lebensumständen* des Leukipp ist durchaus nichts Näheres bekannt, nicht einmal, was er für ein Landsmann gewesen. Einige machen ihn zu einem Eleaten, andere zu einem Abderiten (weil er mit Demokrit zusammengewesen; Abdera liegt in Thrakien am Archipelagos) oder Melier (Melos ist eine Insel nicht weit von der peloponnesischen Küste) oder auch, wie Simplicius, zu einem Milesier. Daß er ein Zuhörer und Freund Zenons gewesen, wird bestimmt angegeben; doch scheint er fast gleichzeitig mit ihm gewesen zu sein, so wie auch mit Heraklit.

Leukipp ist der Urheber des berühmten *atomistischen Systems*, das, in neueren Zeiten wiedererweckt, als das Prinzip vernünftiger Naturforschung gegolten hat. Nehmen wir dies System für sich, so ist es freilich dürftig und nicht viel darin zu suchen. Allein dies muß dem Leukipp als großes Verdienst zugeschrieben werden, daß er, wie es in unserer gemeinen Physik ausgedrückt wird, die allgemeinen und sinnlichen Eigenschaften der Körper unterschied. Die allgemeine Eigenschaft heißt spekulativ, daß er das Körperliche durch den Begriff oder das Wesen des Körpers in der Tat allgemein bestimmte; Leukipp faßte die Bestimmtheit des Seins nicht auf jene oberflächliche Weise, sondern auf spekulative. Wenn gesagt wird, der Körper hat diese allgemeine Eigenschaft, z.B.

Gestalt, Undurchdringlichkeit, Schwere, so stellt man sich vor, die unbestimmte Vorstellung »Körper« sei das Wesen und sein Wesen etwas anderes als diese Eigenschaften. Aber spekulativ ist das Wesen eben die allgemeinen Bestimmungen, oder sie sind der abstrakte Inhalt und die Realität des Wesens. Dem Körper als solchem bleibt dort nichts für das Wesen als die reine Einzelheit, - dies die Bestimmung des Wesens. Aber er ist Einheit Entgegengesetzter, und die Einheit als Einheit dieser Prädikate macht sein Wesen aus, oder sie sind Wesenheiten, - die allgemeinen Begriffe sind Wesen, oder sie sind an sich seiende.

Erinnern wir uns, daß wir in der eleatischen Philosophie das Sein und Nichtsein als Gegensatz sahen: Nur das Sein ist, das Nichtsein ist nicht. Auf die Seite des Nichtseins fällt alles Negative überhaupt, Bewegung, Veränderung, Denken usf. - lauter Bestimmungen, die aufgehoben werden, indem nur das Sein ist. Sein ist noch nicht die in sich zurückkehrende und zurückgekehrte Einheit, wie Heraklits Bewegung und das Allgemeine. Von der Seite, daß in die sinnliche unmittelbare Wahrnehmung Unterschied, Veränderung, Bewegung fällt usf., kann gesagt werden, daß die Behauptung, nur das Sein sei, dem Augenscheine ebenso widerspricht als dem Gedanken. Denn dies Nichts ist, das die Eleaten aufhoben; sie haben diese zwei Momente, beide haben Gleichgültigkeit. Oder in

der Heraklitischen Idee ist Sein und Nichtsein dasselbe. Dies erhellt, wenn wir aus dieser Einheit wieder trennen die Bedeutung: Das Sein ist, aber das Nichtsein, da es eins mit dem Sein, ist ebensowohl; oder Sein ist sowohl Prädikat des Seins als des Nichtseins. Dies spricht Leukipp aus; was in Wahrheit bei den Eleaten vorhanden war, spricht Leukipp als seiend aus.

Das Sein aber und Nichtsein, beide mit der Bestimmung eines Gegenständlichen oder, wie sie für die sinnliche Anschauung sind, ausgesprochen, so sind sie der Gegensatz des Vollen und Leeren (*to plêres kai to kenon*). Das Leere ist das als seiend gesetzte Nichts; das Volle aber, ihm gegenüber, das als Gegenstand (Realität) überhaupt gesetzte Sein.

Dies sind die Grundwesenheiten und die Erzeugungen von allen - Sein-für-Anderes und Reflexion-in-sich, nur sinnlich, nicht an sich bestimmt; denn das Volle ist sich selbst gleich, wie das Leere.

Das Volle ist unbestimmt, hat das Atom zu seinem Prinzip. Das Absolute ist das Atom und das Leere (*ta atoma kai to kenon*); das ist wichtige Bestimmung, wenn auch dürftig. Das Prinzip ist also, daß das Atome und das Leere das Wahre, das Anundfürsichseiende ist. Nicht die Atome, wie wir sprechen, nicht dies Eins allein, wie wir es uns z.B. in der Luft schwimmend vorstellen, - das Dazwischen ist ebenso

notwendig, dies Nichts; und dies haben sie als das Negative, als das Leere bestimmt. Es ist so hier die erste Erscheinung des atomistischen Systems.

Von diesem Prinzip selbst sind nun näher seine Bestimmungen, Bedeutungen anzugeben.

a) Das Erste ist das *Eins*, die Bestimmung des *Fürsichseins*; diese Bestimmung hatten wir noch nicht. Parmenides ist das Sein, abstrakt Allgemeine; Heraklit ist der Prozeß; die Bestimmung des Eins, Fürsichseins kommt dem Leukipp zu. Parmenides sagt, das Nichts ist gar nicht; bei Heraklit war Sein und Nichts im Prozeß; Leukipp hat auch das Positive als fürsichseiendes Eins und das Negative als Leeres.

Das Fürsichsein ist eine wesentliche, notwendige Gedankenbestimmung. Das atomistische Prinzip ist nicht vorbei, nach dieser Seite muß es immer sein. Das Eins ist jetzt und ist immer und muß in jeder logischen Philosophie als ein wesentliches Moment vorkommen, nicht aber als Letztes. Die konkretere Bestimmung des Eins, der Einheit, des Seins ist nun die, daß das Eins das Fürsichsein ist; dies ist Sein, einfache Beziehung auf sich selbst, als Sein. Aber es ist wichtig, daß das Fürsichsein auch reicher bestimmt ist; es ist Beziehung auf sich durch Negation des Andersseins. Wenn ich sage, ich bin für mich, so bin ich nicht nur, sondern negiere in mir alles andere, schließe es von mir ab, sofern es als äußerlich erscheint. Es

ist die Negation des Andersseins, - dieses ist Negation gegen mich. So ist das Fürsichsein Negation der Negation, und diese ist, wie ich es nenne, die absolute Negativität. Ich bin für mich, da negiere ich das Anderssein, das Negative; und diese Negation der Negation ist also Affirmation. Diese Beziehung auf mich im Fürsichsein ist so affirmativ, ist Sein, das ebenso sehr Resultat ist, vermittelt ist durch ein Anderes, - aber durch Negation des Anderen; Vermittlung ist darin enthalten, aber eine Vermittlung, die ebenso sehr aufgehoben ist.

Das Fürsichsein ist ein großes Prinzip. Das Werden ist nur das Umschlagen von Sein in Nichts und von Nichts in Sein, wo jedes negiert ist; aber daß gesetzt ist, daß beide seien, einfach bei sich selbst, ist das Prinzip des Fürsichseins, was bei Leukipp zum Bewußtsein, zur absoluten Bestimmung geworden ist. Es ist der Fortgang vom Sein, Werden. Im Logischen kommt dann zwar zuerst das Dasein. Dies ist aber das Erscheinende, der Schein; es gehört der Sphäre der Erscheinung an und kann so nicht Prinzip der Philosophie werden. Die Entwicklung der Philosophie in der Geschichte muß entsprechen der Entwicklung der logischen Philosophie; aber es muß in dieser Stellen geben, die in der Entwicklung in der Geschichte wegfallen. Wollte man z.B. das Dasein zum Prinzip machen, so wäre es das, was wir im Bewußtsein haben:

es sind Dinge, diese sind relativ, sie sind da, sind endlich und haben eine Relation zueinander; es ist dies die Kategorie unseres gedankenlosen Bewußtseins.

In Leukipp sehen wir nun jenes Prinzip; dies ist die Hauptsache. Bei Leukipp ist das Eins noch das abstrakte Eins. Das Prinzip ist zwar noch sehr abstrakt, obgleich es bestrebt ist sich konkret zu machen; aber hierbei geht es dann noch sehr dürftig zu. Die wesentliche Bestimmung ist das Eins gegenüber der Einheit, dem Sein; in anderer Form die Einzelheit (das Atom ist das Individuelle, Unteilbare, die Bestimmung der Subjektivität), - das Allgemeine gegenüber der Individualität, der Subjektivität. Hierum handelt es sich in allen Dingen; es sind dies die großen Bestimmungen, und man weiß erst, was man an diesen dürftigen Bestimmungen hat, wenn man auch im Konkreten erkennt, daß sie auch da die Hauptsache sind. Z.B. in der Freiheit, dem Recht, Gesetz und dem Willen handelt es sich nur um diesen Gegensatz der Allgemeinheit und Einzelheit. Der Geist ist auch Atom, Eins; aber, als Eins in sich, unendlich voll.

Bei Leukipp und Demokrit ist die Bestimmtheit (die bei Epikur hernach vorkommt) physikalisch geblieben; es kommt aber auch im Geistigen vor. In der Sphäre des Willens kann die Ansicht gemacht werden, daß im Staate der einzelne Wille, als Atom, das Absolute sei. Das sind die neueren Theorien über den

Staat, die sich auch praktisch geltend machten. Der Staat muß auf dem allgemeinen Willen beruhen, sagt man, das ist an und für sich seiender Wille oder der Wille der Einzelnen; das Letzte ist atomistisch, so Rousseaus *Contrat social*. Alles dies kommt von der Gedankenbestimmung des Eins.

Das Prinzip des Eins ist ganz ideell, gehört ganz dem Gedanken an, selbst wenn man auch sagen wollte, daß Atome existieren. Das Atom kann materiell genommen werden, es ist aber unsinnlich, rein intellektuell; die Atome Leukipps sind nicht die *molécules*, die kleinen Teile der Physik. So kommt bei Leukipp die Vorstellung vor, daß »die Atome unsichtbar sind (*aorata*)«, wir sie nicht sehen können »wegen der Kleinheit ihrer Körperlichkeit«, - wie man in neuerer Zeit von den *molécules* spricht. Es ist dies aber nur eine Ausrede; das Eins kann man nicht sehen, es ist ein Abstraktum des Gedankens. Mit Gläsern und Messern kann man das Atom nicht zeigen (ebenso die sinnlichen Eigenschaften des Sehens, Hörens); was man zeigt, ist immer Materie, die zusammengesetzt ist. So will man in neueren Zeiten durch das Mikroskop das Innere - die Seele - erforschen, im Organischen dahinterkommen, besonders sehen und fühlen. Das Prinzip des Eins ist also ganz ideell, nicht aber, als ob es nur im Gedanken, im Kopfe wäre, sondern so, daß der Gedanke das wahre Wesen

der Dinge ist. So hat es Leukipp auch verstanden, und seine Philosophie ist mithin gar nicht empirisch. Tennemann (Bd. I, S. 261) sagt dagegen ganz schief:

»Das System des Leukipp ist das entgegengesetzte des eleatischen; er erkennt die Erfahrungswelt für die einzig objektiv reale und die Körper für die einzige Art von Wesen.« Aber das Atome und das Leere sind keine Dinge der Erfahrung. Leukipp sagt: die Sinne sind es nicht, durch die wir des Wahren bewußt werden, - Idealismus im höheren Sinne, nicht subjektiver.

b) Von Atom ist die Übersetzung Individuum, nur stellen wir uns dabei sogleich ein konkretes Einzelnes vor. Diese Prinzipien sind hoch zu achten, denn sie sind ein Fortschritt; das Unzureichende tritt aber sogleich hervor, sowie von ihnen weiter fortgegangen wird. Die weitere Vorstellung von allem Konkreten, Wirklichen ist nämlich: »Das Volle aber ist nichts Einfaches, sondern es ist ein unendlich Vielfaches. Diese unendlich *Vielen* bewegen sich im *Leeren*, denn das Leere ist. Ihre Vereinigung (Zusammenkommen) macht das Entstehen« - d.h. von einem existierenden Dinge, das für die Sinne ist -, »die Auflösung und Trennung das Vergehen.« Alle weiteren Kategorien fallen hier hinein. »Die Tätigkeit und Passivität besteht darin, daß sie sich berühren aber ihre Berührung ist nicht, daß sie eins werden, denn aus dem, was

wahrhaft (abstrakt) eins ist, wird nicht eine Menge, noch aus dem, was wahrhaft (abstrakt) viel ist, eins.« Oder: »Sie sind in der Tat weder passiv noch tätig«, sie bleiben immer durchs Leere getrennt. Denn als tätig und passiv sind sie aufeinander bezogen; d.h. sie sind eins miteinander, und sie sind nicht absolut Viele, d.h. in ihrer Vielheit an und für sich Seiende; sondern die Beziehung und Trennung, das Verhältnis der Aktivität und »Passivität ist allein das Leere«, - ein rein Negatives für sie, d.h. das ihnen Fremde; ihre Beziehung ist etwas anderes als sie. So z.B. wenn ich zähle, ein Geldstück, zwei, drei usf., so ist dies weder eine Tätigkeit dieser Stücke noch ein Leiden; sie bleiben, was sie sind, es ist keine Beziehung derselben. Die Atome sind also, selbst bei der erscheinenden Vereinigung in dem, was wir Dinge nennen, getrennt voneinander durch das Leere. Dies Leere ist auch das Prinzip der Bewegung, die Atome bewegen sich im Leeren; und dies ist gleichsam eine Sollizitation von ihnen, dieses Leere zu erfüllen, es zu negieren. Dies sind ihre Sätze.

Wir sehen, daß wir unmittelbar an der Grenze dieser Gedanken sind; denn wo von Beziehung die Rede sein sollte, treten wir heraus aus ihnen. α) Erstlich das *Gedachte* ist, wie schon erinnert, das Sein und Nichtsein, und *vorgestellt* als Verschiedene in Beziehung aufeinander (denn an sich haben sie keine

Verschiedenheit) das Volle und Leere, - das für das Bewußtsein gesetzte Sein und Nichtsein. β) Das Volle aber hat ebensowohl die Negativität an ihm selbst, es ist als Fürsichseiendes ein Anderes, für sich ausschließend Anderes; es ist Eins und unendlich viele Eins. Das Leere ist aber nicht das Ausschließende, sondern die reine Kontinuität; Eins und Kontinuität sind die Gegensätze. γ) Beide nun so fixiert, so ist für die Vorstellung nichts annehmlicher, als in der seienden Kontinuität die Atome schwimmen - sie bald getrennt, bald vereinigt werden - zu lassen, so daß ihre Vereinigung nur eine oberflächliche Beziehung, eine Synthesis ist, die nicht durch die Natur des Vereinten bestimmt ist, sondern worin im Grunde diese an und für sich Seienden noch getrennt bleiben, - keine Beziehung derselben an ihnen selbst, Besonderung.

Dies ist aber ein ganz äußerliches Verhalten; Selbständige werden verbunden mit Selbständigen, bleiben selbständig, und so ist es nur eine mechanische Vereinigung. Alles Lebendige, Geistige usf. ist so nur zusammengesetzt, und die Veränderung, Erzeugung, Schaffung ist daher bloß Vereinigung. Hier zeigt sich gleich die ganze Dürftigkeit. Auch in neuerer Zeit, besonders durch Gassendi, ist diese Vorstellung von Atomen erneuert worden. Aber die Hauptsache ist, daß, sowie man diese Atome, *molécules*, kleine Teile

usf. als selbständig bestehen läßt, die Vereinigung nur mechanisch wird; die Vereinigten bleiben einander äußerlich, das Band ist nur äußerlich, - eine Zusammensetzung.

So dürftig diese Vorstellung ist, so dürfen wir doch dies nicht hinzufügen, was zum Teil die Vorstellung neuerer Zeiten hinzufügt, daß einmal in der Zeit so ein Chaos gewesen sei, eine von Atomen erfüllte Leere, die dann nachher so sich verbunden und geordnet haben, daß dadurch diese Welt herausgekommen sei; sondern es ist noch jetzt und immer, daß das Ansichseiende das Leere und das Volle ist. Gerade dies ist die befriedigende Seite, welche die Naturforschung in solchen Gedanken gefunden, daß darin das Seiende in seinem Gegensatze als Gedachtes und entgegengesetzt Gedachtes ist, hiermit als an und für sich Seiendes. Die Atomistik stellt sich daher überhaupt der Vorstellung von einer Schöpfung und Erhaltung der Welt durch ein fremdes Wesen gegenüber. Die Naturforschung fühlt in der Atomistik zuerst sich davon befreit, keinen Grund für die Welt zu haben. Denn wenn die Natur als von einem Anderen erschaffen und erhalten vorgestellt wird, so wird sie vorgestellt als nicht an sich seiend, ihren Begriff außer ihr zu haben; d.h. sie hat einen ihr fremden Grund, sie als solche hat keinen Grund, sie ist nur aus dem Willen eines Anderen begreiflich; wie sie ist, ist sie zufällig, ohne

Notwendigkeit und den Begriff an ihr selbst. In der Vorstellung der Atomistik aber ist die Vorstellung des Ansich der Natur überhaupt, d.h. der Gedanke findet sich selbst in ihr; und dies ist das Erfreuliche für den Begriff, eben sie zu begreifen, es als Begriff zu setzen. In den abstrakten Wesen hat die Natur den Grund an ihr selbst, ist einfach, für sich. Das bestimmte, Einem entgegengesetzte oder als dem Bewußtsein entgegengesetzte sinnliche Sein muß einen Grund haben: die Ursache ist das Entgegengesetzte, der Grund die Einheit dieser Entgegengesetzten, - ihre eigene Bestimmung. Das Atom und das Leere sind einfache Begriffe. Mehr als dies Formelle aber - daß überhaupt ganz allgemeine einfache Prinzipien, der Gegensatz des Eins und der Kontinuität aufgestellt ist, daß der Gedanke sich darin, in der Natur findet oder das Wesen ein Gedachtes an sich ist - ist nicht darin zu sehen und zu finden.

Wenn wir von einer weiteren, reicheren Naturansicht ausgehen und fordern, daß aus der Atomistik auch sie begreiflich werde, so ist die Befriedigung sogleich aus; man sieht sogleich das Inkonsequente, das Nichthinreichende, irgend damit weiterzukommen. Aber an sich ist sogleich über diese Gedanken hinauszugehen. Der Gegensatz der Kontinuität und Nichtkontinuität ist der erste; aber es sind Momente des reinen Gedankens, über die er sogleich hinausgehen

muß. Denn eben diese Negativen, die Eins, sind nicht an und für sich; die Atome sind ununterscheidbar, gleich an sich, oder ihr Wesen ist als reine Kontinuität gesetzt, - sie fallen vielmehr unmittelbar in *einen* Klumpen zusammen. Die Vorstellung hält sie wohl auseinander, gibt ihnen ein sinnlich vorgestelltes Sein; aber sind sie gleich, so sind sie reine Kontinuität, - dasselbe was das Leere ist.

Aber das, was ist, ist konkret, bestimmt. Wo kommt nun diese Bestimmtheit her, wie Farbe, Gestalt? Das ist ganz etwas Äußerliches und Zufälliges. Die bestimmte Verschiedenheit vermißt man; das Eins, als das Fürsichseiende, verliert alle Bestimmtheit. Nimmt man verschiedene Materien an, elektrischen, magnetischen, Licht-Stoff, mechanisches Drehen der *molécules*, so ist man α) ganz unbekümmert um Einheit, β) sagt nie ein vernünftiges Wort über den Übergang der Erscheinungen, - nur Tautologien.

c) Leukipp und Demokrit wollten weitergehen; so tritt Beziehung ein, d.h. das Aufheben dieser Atome, ihres Anundfürsichseins. Es soll eine Pflanze erklärt werden. Woher kommt die Bestimmung? Wie will man die Unterschiedenheit aus diesen Prinzipien auffassen? (Im Politischen kommt sie vom einzelnen Willen.) Bei Leukipp ist nun das Bedürfnis eines *bestimmteren Unterschiedes* als dieses oberflächlichen der Vereinigung und Trennung eingetreten; er hat ihn

dadurch zu machen gesucht, daß er mehr Bestimmungen an den Atomen setzt. Sie werden eben deswegen als ungleich gesetzt, und zwar ihre Verschiedenheit ebenso unendlich. Diese Verschiedenheit hat Leukipp näher auf dreierlei Weise zu bestimmen versucht. Aristoteles führt an, er habe gesagt, die Atome seien verschieden α) nach der Gestalt, wie A von N ; β) durch die Ordnung (Ort), wie AN oder NA ; γ) durch die Stellung, ob sie aufrecht stehen oder liegen, wie Z , N . Daher sollen alle Unterschiede kommen. Wir sehen, dies sind ebenso wieder äußere Beziehungen, gleichgültige Bestimmungen. Gestalt, Ordnung und Lage sind unwesentliche Verhältnisse - Verhältnisse, welche nicht die Natur des Dinges an sich selbst betreffen, sondern deren Einheit und Beziehung nur in einem Anderen ist, - Indifferente, nicht durch den Begriff, sein Wesen Bezogene, das gleichgültige Sein derselben. Für sich ist dieser Unterschied schon inkonsequent. Die Atome sind das ganz einfache Eins; von Gestalt, Ordnung kann da nicht die Rede sein; sie sind einander vollkommen gleich, einer solchen Verschiedenheit gar nicht fähig; also ist ihre Stellung kein Unterschied. Diese Bestimmungen sind für sich sehr dürftig. Es ist Zurückführen des Sinnlichen auf wenige Bestimmungen; aber das Sinnliche ist als selbständig angenommen, - in Materien.

Aristoteles sagt von Leukipp, »er wollte den

Gedanken der Erscheinung und sinnlichen Wahrnehmung näherbringen«, indem er das Nichts ebenso als seiend behauptete wie das Sein, und dies ist notwendig im Begriffe; »und er stellte dadurch die Bewegung, Entstehen und Untergehen als an sich seiend vor«; Werden, das für die sinnliche Anschauung ist, ist auch an sich, als eine Trennung und Vereinigung der Atome, des Einfachen, an und für sich Seienden. Aber sie ist so in der Tat nicht an den Atomen selbst, sondern ein ihnen Fremdes; weil diese rein Selbständige sind, ihr Wesen nicht der Prozeß ist. Aber wenn er nun weitergeht und das Atom auch als *an sich* gestaltet vorstellt, so bringt er das Wesen wohl der sinnlichen Anschauung auch so näher, aber nicht dem Begriffe. Es muß wohl zur Gestaltung fortgegangen werden, aber dahin ist noch ein weiter Weg von der Bestimmung der Kontinuität und der Diskretion.

Leukipp schränkt die fernere Bestimmung hierauf ein; alle anderen Unterschiede sollen aus diesen begriffen werden. So finden wir Bestimmung der Gestalt angeführt. Aristoteles sagt: »Demokrit und die meisten anderen alten Philosophen sind, wenn sie von dem Sinnlichen sprechen, sehr ungeschickt, indem sie alles Empfindbare zu einem Greiflichen machen wollen; denn sie reduzieren alles auf den Tastsinn.« Alle sinnlichen Eigenschaften »werden zurückgeführt auf Gestalt«, auf die verschiedene Verbindung von

molécules, die etwas zu einem »Schmeckbaren«, Riechbaren macht. Weiß und schwarz sind so verschieden, seien dieses sagen sie: »Das Schwarze sei das Rauhe, das Weiße das Glatte«, - ein Versuch, der auch in der Atomistik der neueren Zeit gemacht ist. Es ist der Trieb der Vernunft, nur die Weise ist falsch; so ein Arrangement der *molécules* ist eine ganz nichtssagende, unbestimmte Allgemeinheit. Dieses materielle Prinzip ist mechanisch; die Franzosen, von Descartes aus, stehen auf dieser Seite. Alles Konkrete ist nur äußerliche Zusammensetzung, es ist keine immanente Bestimmtheit vorhanden; der Übergang zu weiteren als mechanischen Bestimmungen macht sich nicht oder zeigt sich als dürftig, platt und kahl. In diesen Bestimmungen dieser Philosophie liegt die Unterscheidung von wesentlichen und unwesentlichen - primären und sekundären - Eigenschaften, von denen jene darauf sich bezogen, daß die Materie selbständig und daß sie schwer sei.

Wir finden näher, daß Leukipp aus diesen Prinzipien des Atomen und des Leeren eine Konstruktion der Welt gewagt hat, die sonderbar erscheinen kann. Wie nun Leukipp mit diesen armen Bestimmungen weitergegangen und, indem er diese Gedanken als die absoluten nahm, nicht über diese Bestimmungen hinaus kam und doch das Ganze der Welt damit vorstellte - eine ebenso leere Vorstellung -, davon gibt uns

Diogenes Laertios (IX, § 31-33) einen Bericht, der geistlos genug aussieht; aber die Natur der Sache erlaubt nicht viel Besseres. Es ist damit weiter nichts zu machen, als die Dürftigkeit dieser Vorstellung daraus zu ersehen.

Nämlich: »Die Atome durch die Diskretion des Unendlichen treiben sich« (es tritt Repulsion der Atome ein), »verschieden an Gestalt, in das große Leere - durch den Widerstand gegeneinander (*antitypia*) und eine erschütternde, schwingende Bewegung (*palmos*); hier zusammengehäuft, machen sie einen Wirbel (*dinên*), wo sie, zusammenstoßend und auf mannigfaltige Weise sich kreisend, die gleichen zu den gleichen zusammen geschieden werden. Da sie aber, wenn sie im Gleichgewichte wären, wegen der Menge keineswegs irgendwohin sich bewegen könnten, so gehen die feineren in das äußere Leere, gleichsam herauspringend, die übrigen bleiben beieinander, und verwickelt laufen sie gegeneinander zusammen und machen das erste runde System. Dies steht aber wie eine Haut ab, die aller Arten Körper in sich enthält; indem diese, der Mitte entgegenstrebend, eine Wirbelbewegung machen, so wird diese umgebende Haut fein, indem nach dem Zuge des Wirbels die kontinuierlichen zusammenlaufen. Auf dieselbe Art entsteht dann die Erde, indem die in die Mitte geführten zusammenbleiben. Die Umgebung, die wie eine Haut

ist, wird wieder durch den Anflug der äußeren Körper vermehrt; und da sie sich eben im Wirbel bewegt, reißt sie alles an sich, was sie berührt. Die Verbindung einiger macht wieder ein System, zuerst das feuchte und schlammige, alsdann das ausgetrocknete und kreisende in dem Wirbel des Ganzen; alsdann entzündet, vollendet sich so die Natur der Gestirne. Der äußerste Kreis ist die Sonne, der innere der Mond« usf.

Dies ist eine leere Darstellung. Es ist weiter kein Interesse in diesen trüben, verworrenen Vorstellungen der Kreisbewegung und dessen, was später Anziehen und Abstoßen genannt worden ist, womit nicht weit zu kommen ist. Differente Bewegung ist als Wesen der Materie gesetzt, das Prinzip, wodurch die Atome sich bewegen, ist so das Leere, das Negative gegen das Affirmative. Das Prinzip und der Fortgang desselben ist hoch zu achten; aber sowie damit an das Konkrete gegangen wird, zeigt sich die Dürftigkeit für diese konkreten weiteren Bestimmungen.

Demokrit ist zuverlässiger aus Abdera (in Thrakien am ägäischen Meer), der in späteren Zeiten wegen ungeschickter Handlungen so berühmten Stadt. Er ist, wie es scheint, um die 80. Olympiade (460 v. Chr.) oder Ol. 77, 3 (470 v. Chr.) geboren; einige lassen ihn um die 71. Olympiade (494 v. Chr.) geboren

werden. Er ist - Diogenes Laertios gibt es an (IX, § 34) - vierzig Jahre jünger als Anaxagoras (wenn er nicht Ol. 71 geboren, sondern Ol. 80), lebte noch zu Sokrates' Zeiten und ist selbst jünger als dieser. Sein Verhältnis zu den Abderiten ist viel besprochen worden, und viele schlechte Anekdoten werden darüber von Diogenes Laertios erzählt. Er ist bekannt, weil er sich von seinen Mitbürgern zurückzog. Er war sehr reich; sein Vater soll den Xerxes auf seinem Zuge nach Griechenland bewirtet haben. Es wird von ihm berichtet, daß er sein ansehnliches Vermögen auf Reisen nach Ägypten und in das innere Morgenland verwandt habe; doch das letztere hat keine Glaubwürdigkeit. Sein Vermögen wird auf 100 Talente angegeben, und wenn ein attisches Talent von etwa 1000-1200 Taler darunter gemeint wäre, so hätte er allerdings damit schon weit kommen können. Daß er ein Freund und Schüler Leukipps gewesen, wird einstimmig berichtet; wo sie aber zusammen gewesen, ist nicht berichtet. »Nachdem er von seinen Reisen in sein Vaterland zurückgekommen, lebte er sehr eingezogen« (war verachtet von den Abderiten), »da er sein ganzes Vermögen verzehrt hatte, wurde aber von seinem Bruder aufgenommen und gelangte zu hoher Verehrung bei seinen Landsleuten«, nicht durch seine Philosophie, sondern »durch einige Weissagungen. Nach dem Gesetze konnte der, welcher sein väterliches

Vermögen durchgebracht hatte«, kein ehrliches Begräbnis erhalten, d.h. »nicht in den väterlichen Begräbnisort aufgenommen werden. Um nun der Verleumdung und der üblen Nachrede« (als ob er sein Vermögen durch Liederlichkeit verschwendet) »keinen Raum zu geben, hat er den Abderiten sein Werk *Diakosmos* vorgelesen, und diese haben ihm dafür ein Geschenk von 500 Talenten gemacht, seine Bildsäule öffentlich aufstellen lassen und ihn mit großem Pomp begraben, nachdem er, bei 100 Jahre alt, gestorben.« Daß dies auch ein Abderitenstreich gewesen sei, dafür haben es die wenigstens nicht angesehen, welche uns diese Erzählung hinterlassen haben.

Es ist schon erinnert worden, daß Demokrit ganz das Leukippische System aufnahm. Er sagte: »Nach der Meinung (*eteê*) ist Warmes, nach der Meinung Kaltes, nach der Meinung Farbe, Süßes und Bitteres; nach der Wahrheit (*eteê*) nur die Unteilbaren und das Leere.« Es wird freilich berichtet, daß er des Leukipp Gedanken mehr ausgebildet habe; es ist uns zwar darüber einiges aufbehalten, das aber keiner Anführung wert ist.

»Die Seele sei kugelförmige Atome.« Wir sehen näher, daß er sich auf das Verhältnis des Bewußtseins eingelassen, unter anderem, daß er sich auf die Erklärung des Ursprungs der Empfindungen eingelassen und daß bei ihm die Vorstellungen anfangen, daß von

den Dingen gleichsam feine Oberflächen sich ablösen, die in die Augen und Ohren hereinfließen usf. Sonst wie - da Figur, Ordnung und Lage (Gestalt überhaupt) die einzige Bestimmung des Ansichseienden ist - diese Momente doch als Farbe und unterschiedene Farbe usf. empfunden werden, darüber ist nichts gesagt. Es ist darin nichts zu sehen, als α) daß die Wirklichkeit ihr Recht hier behält, statt andere nur von Täuschung sprechen, und β) daß das Bestreben der Vernunft eigentlich dahin geht, die Erscheinung, das Wahrgenommene zu begreifen.

So viel sehen wir, daß Demokrit den Unterschied der Momente des Ansich- und des Für-Anderes-Seins bestimmter ausgesprochen hat. Denn an sich ist nur das Leere und Unteilbare und ihre Bestimmungen; für ein Anderes aber ist gleichgültiges, differentes Sein, die Wärme usf. Aber es ist damit auch zugleich dem schlechten Idealismus Tor und Tür aufgetan, der mit dem Gegenständlichen dann fertig zu sein meint, wenn er es aufs Bewußtsein bezieht und von ihm nur sagt, es ist *meine* Empfindung, *mein*. Damit ist die sinnliche Einzelheit zwar in der Form des Seins aufgehoben, aber es bleibt noch dieselbe sinnliche Vielheit; es ist eine sinnliche, begriffslose Mannigfaltigkeit des Empfindens gesetzt, in der keine Vernunft ist und um welche sich dieser Idealismus weiter nicht bekümmert.

F. Anaxagoras

Hier fängt erst an, ein Licht aufzugehen (es ist zwar noch schwach): Der Verstand wird als das Prinzip anerkannt. Von Anaxagoras sagt schon Aristoteles: »Der aber, der sagte, daß die Vernunft wie in dem Lebenden, so auch in der Natur die Ursache ist der Welt und aller Ordnung, ist wie ein Nüchterner erschienen gegen die [, die] vorher ins Blinde (*eikê*) sprachen.« Die Philosophen vor Anaxagoras, sagt Aristoteles, »sind den Fechtern, die wir Naturalisten nennen, zu vergleichen. Wie diese oft sich in ihrem Herumtummeln gute Stöße tun, aber nicht nach der Kunst, so scheinen auch diese Philosophen kein Bewußtsein über das zu haben, was sie sagen.« Dies Bewußtsein hat zuerst Anaxagoras gehabt, indem er sagt, der Gedanke ist das an und für sich seiende Allgemeine, der reine Gedanke ist das Wahre. Anaxagoras ist wie ein Nüchterner unter Trunkenen erschienen; aber auch sein Stoß geht noch ziemlich ins Blaue hinein.

Als Prinzipien haben wir gesehen das Sein, das Werden, das Eins; es sind Gedanken, allgemeine, nichts Sinnliches, auch nicht Vorstellungen der Phantasie; der Inhalt, die Teile desselben aber sind genommen aus dem Sinnlichen, es sind Gedanken in irgendeiner Bestimmung. Anaxagoras nun sagt, das

Allgemeine - nicht Götter, sinnliche Prinzipien, Elemente, noch Gedanken, die wesentlich als bestimmte sind (Reflexionsbestimmungen) -, sondern der Gedanke selbst, an und für sich, das Allgemeine ohne Gegensatz, alles in sich befassend, ist die Substanz. Hierbei müssen wir uns nicht den subjektiven Gedanken vorstellen; wir denken beim Denken sogleich an unser Denken, wie es im Bewußtsein ist. Hier ist dagegen der ganz objektive Gedanke gemeint, das Allgemeine, der tätige Verstand; wie wir sagen, es ist Verstand, Vernunft in der Welt, auch in der Natur, - oder wie wir von Gattungen in der Natur sprechen: sie sind das Allgemeine. Ein Hund ist ein Tier, dies ist seine Gattung, sein Substantielles; er selbst ist dies. Dies Gesetz, dieser Verstand, diese Vernunft ist selbst immanent in der Natur, ist das Wesen der Natur; sie ist nicht von außen formiert, wie die Menschen einen Stuhl machen. Der Tisch ist auch vernünftig gemacht, aber es ist ein äußerlicher Verstand diesem Holze. Aber diese äußere Form, die der Verstand sein soll, fällt uns beim Sprechen vom Verstande sogleich ein. Hier aber ist der Verstand, das Allgemeine gemeint, was die immanente Natur des Gegenstandes selbst ist. Dies ist das Prinzip. Bisher hatten wir Gedanken, jetzt ist es der Gedanke selbst, der zum Prinzip gemacht ist.

Der *nous* ist nicht denkendes Wesen draußen, das

die Welt eingerichtet; so ist der Gedanke des Anaxagoras ganz verdorben, ihm alles philosophische Interesse benommen. Denn ein Individuelles, Einzelnes draußen ist ganz in die Vorstellung herabgefallen und deren Dualismus; ein denkendes sogenanntes *Wesen* ist kein Gedanke mehr, ist ein Subjekt. Das wahrhaft Allgemeine ist nicht abstrakt, gerade das Allgemeine (Gute, Schöne, Zweck) [ist] dies, in und aus sich selbst das Besondere an und für sich zu bestimmen, - nicht äußerlicher Zweck.

Vor seiner Philosophie haben wir seine *Lebensumstände* zu betrachten. Mit ihm sehen wir die Philosophie in das eigentliche Griechenland, das bisher noch keine hatte, und zwar nach Athen wandern; bisher war Kleinasien oder Italien der Sitz der Philosophie gewesen. Anaxagoras, selbst ein Kleinasiate, lebte vorzüglich in Athen, das, wie das Haupt der griechischen Macht, so jetzt auch der Sitz und Mittelpunkt der Künste und der Wissenschaften war. Anaxagoras lebte in der großen Zeit zwischen den medischen Kriegen und dem Zeitalter des Perikles. Er fällt in die schönste Zeit des griechischen athenischen Lebens und berührt noch den Untergang oder vielmehr den Übergang in den Untergang, in das Sterben des schönen athenischen Lebens. Die Schlacht bei Marathon ist in der 72., die bei Salamis in der 75. Olympiade; in der 81. (456 v. Chr.) kam Anaxagoras nach Athen.

Anaxagoras, Ol. 70 (500 v. Chr.) geboren, ist früher als Demokrit und dem Alter nach ebenso als Empedokles, doch mit diesen überhaupt wie mit Parmenides gleichzeitig; er ist so alt als Zenon. Seine Vaterstadt ist Klazomenai in Lydien, nicht sehr weit von Kolophon und dann Ephesos, auf einer Landenge, die eine große Halbinsel mit dem festen Lande zusammenhängt.

Anaxagoras schließt diese Periode, nach ihm beginnt eine neue. Er wird, nach der beliebten Ansicht vom genealogischen Übergehen der Prinzipien von Lehrer auf Schüler, weil er aus Ionien war, oft als ein Fortsetzer der ionischen Schule, als ionischer Philosoph vorgestellt; denn Hermodimos von Klazomenai war sein Lehrer. Auch wird er zu diesem Behufe zu einem Schüler des Anaximenes gemacht, dessen Geburt aber in Ol. 55-58 gesetzt wird, also fünfzehn Olympiaden (d.h. 60 Jahre) früher.

Sein Leben besteht kurz darin, daß er sich auf das Studium der Wissenschaften legte, von den öffentlichen Angelegenheiten zurückzog, viele Reisen machte und zuletzt nach einigen im dreißigsten, wahrscheinlicher im fünfundvierzigsten Jahre seines Alters nach Athen kam. Er kam am günstigsten, in der blühendsten Zeit der Stadt dahin; Perikles stand an der Spitze des Staats und erhob ihn zum höchsten Glanze, das ist der Silberblick des atheniensischen Lebens.

Perikles suchte den Anaxagoras auf und lebte mit ihm in sehr vertrautem Umgang. Athen hatte damals den Kulminationspunkt seiner schönen Größe erreicht; besonders ist der Gegensatz von Athen und Lakedämon in dieser Zeit interessant. Athen und Lakedämon waren die beiden griechischen Nationen, die um die erste Stelle in Griechenland miteinander wetteiferten. Athens ist im Gegensatze Lakedämons zu erwähnen, - der Prinzipien dieser berühmten Staaten. Keine Kunst und Wissenschaft war bei den Lakedämoniern. Daß Athen der Sitz der Wissenschaften und schönen Künste war, hatte es der Eigentümlichkeit seiner Verfassung und seines ganzen Geistes zu danken.

Lakedämon ist ebenso seiner Verfassung nach hochzuachten. Die Lakedämonier hatten den strengen dorischen Geist durch ihre konsequente Verfassung geordnet - eine Verfassung, worin der Hauptzug ist, daß die Individualität, alle persönliche Besonderheit dem Allgemeinen, dem Zwecke des Staats, dem Leben des Staats untergeordnet ist oder vielmehr aufgeopfert war, - daß das Individuum das Bewußtsein seiner Ehre, Gültigkeit usf. nur in dem Bewußtsein der Tätigkeit, des Lebens, des Handelns für den Staat hat. Ein Volk von solcher gediegenen Einheit, worin Wille des Einzelnen eigentlich ganz verschwunden ist, machte einen unüberwindlichen Zusammenhang aus; und Lakedämon wurde deswegen an die Spitze

der Griechen gestellt und erhielt die Hegemonie, wie wir sie in den trojanischen Zeiten bei den Argivern sahen.

Dies ist ein großes Prinzip, was in jedem wahrhaften Staate sein muß, was aber bei den Lakedämoniern in seiner Einseitigkeit geblieben ist; diese Einseitigkeit ist von den Atheniensern gemieden, und dadurch sind sie größer geworden. In Lakedämon war die Eigentümlichkeit, Persönlichkeit, Individualität nachgesetzt, und so, daß das Individuum nicht für sich seine freie Ausbildung, Äußerung haben konnte; sie war nicht anerkannt, daher nicht in Übereinstimmung gebracht, nicht in Einheit gesetzt mit dem allgemeinen Zweck des Staats. Dieses allgemeine Leben, dies Aufheben des Rechts der Besonderheit, der Subjektivität, ging bei den Lakedämoniern sehr weit; und wir finden dasselbe Prinzip in Platons *Republik* auf seine Weise.

Aber das Allgemeine ist nur lebendiger Geist, insofern das einzelne Bewußtsein sich als solches in ihm findet, - das Allgemeine nicht das unmittelbare Leben und Sein des Individuums, die Substanz nur ausmacht, sondern das bewußte Leben. Wie die Einzelheit, die von dem Allgemeinen sich trennt, ohnmächtig ist und zugrunde geht, ebenso kann die einseitige allgemeine, die seiende Sitte der Individualität nicht widerstehen. Der lakedämonische Geist, der auf die Freiheit des Bewußtseins nicht gerechnet und dessen

Allgemeines sich von ihr isoliert hatte, mußte sie deswegen als dem Allgemeinen entgegengesetzt hervorbrechen sehen. Und wenn wir zuerst als Befreier Griechenlands von seinen Tyrannen die Spartaner auftreten sehen, denen selbst Athen die Verjagung der Nachkommen des Peisistratos verdankt, so geht ihr Verhältnis zu ihren Bundesgenossen bald in gemeine, niederträchtige Gewalt über und im Inneren, im Staate ebenso in eine harte Aristokratie sowie die festgesetzte Gleichheit des Eigentums (oder Bestimmtheit des Eigentums, daß bei jeder Familie ihr Erbgut bliebe und durch Verbannung eigentlichen Geldes und Handels und Wandels die Möglichkeit der Ungleichheit des Reichtums verbannt würde) in eine Habsucht über, die dem Allgemeinen entgegen brutal und niederträchtig wurde.

Dies wesentliche Moment der Besonderheit, nicht in den Staat aufgenommen, damit nicht gesetzlich, sittlich (moralisch zunächst) gemacht, erscheint als Laster. Alle Momente der Idee sind vorhanden in einer vernünftigen Organisation; ist Leber isoliert als Galle, so würde sie darum nicht mehr und nicht weniger tätig sein, -aber als feindlich, sie zeigte sich als vom Körper, der leiblichen Ökonomie sich isolierend.

Den Atheniensern hatte hingegen Solon nicht nur Gleichheit der Rechte, Einheit des Geistes zu ihrer Verfassung gemacht, sondern auch der Individualität

ihren Spielraum gegeben, dem Volke (nicht Ephoren) die Staatsgewalt anvertraut, die es nach Verjagung seiner Tyrannen an sich nahm und so in Wahrheit ein freies Volk wurde. Der Einzelne hatte selbst das Ganze in ihm, sein Bewußtsein und Tun im Ganzen; Ausbildung des freien Bewußtseins muß sich darin finden.

Bei den Atheniensern war auch Demokratie und reinere Demokratie als in Sparta. Jeder Bürger hatte sein substantielles Bewußtsein in der Einheit mit den Gesetzen, mit dem Staate; aber zugleich war der Individualität, dem Geiste, dem Gedanken des Individuums freigelassen, sich zu gewähren, zu äußern, zu ergehen. So sehen wir in diesem Prinzip die Freiheit der Individualität in ihrer Größe auftreten. Das Prinzip der subjektiven Freiheit erscheint zunächst noch verbunden, in Einigkeit mit der allgemeinen Grundlage der griechischen Sittlichkeit, des Gesetzlichen, selbst mit der Mythologie; und so brachte es in seinem Ergehen, indem der Geist, das Genie seine Konzeptionen frei ausgebären konnte, diese großen Kunstwerke der bildenden schönen Künste und die unsterblichen Werke der Poesie und Geschichte hervor. Das Prinzip der Subjektivität hatte insofern noch nicht die Form angenommen, daß die Besonderheit als solche freigelassen, auch der Inhalt ein subjektiv besonderer, wenigstens im Unterschiede von der allgemeinen

Grundlage, der allgemeinen Sittlichkeit, der allgemeinen Religion, den allgemeinen Gesetzen sein sollte. Wir sehen also nicht besonders modifizierte Einfälle haben, sondern den großen, sittlichen, gediegenen göttlichen Inhalt in diesen Werken für das Bewußtsein zum Gegenstande gemacht, vor das Bewußtsein überhaupt gebracht. Wir werden später sehen die Form der Subjektivität für sich freierwerden und in den Gegensatz treten gegen das Substantielle, die Sitte, die Religion, das Gesetz.

Die Grundlage von diesem Prinzip der Subjektivität, aber die noch ganz allgemeine Grundlage, sehen wir im Anaxagoras. Er lebte etwas früher als Sokrates, aber sie kannten sich noch. Er kam in dieser Zeit, deren Prinzip eben angegeben ist, nach Athen.

Athen, nach den persischen Kriegen, unterwarf sich den größten Teil der griechischen Inseln sowie eine Menge Seestädte in Thrakien und sonst weiter hinein ins Schwarze Meer. In diesem edlen, freien, gebildeten Volke der Erste des Staats zu sein, - dies Glück wurde Perikles, und dieser Umstand erhebt ihn in der Schätzung der Individualität so hoch, wie wenige Menschen gesetzt werden können. Von allem, was groß unter den Menschen ist, ist die Herrschaft über den Willen der Menschen, die einen Willen haben, das Größte, denn diese herrschende Individualität muß wie die allgemeinste, so die lebendigste sein, -

ein Los für Sterbliche, wie es wenige oder keins mehr gibt. Die Größe seiner Individualität war ebenso tief als durchgebildet, ebenso ernst (er hat nie gelacht) als energisch und ruhig; Athen hatte ihn den ganzen Tag. Von Perikles sind uns bei Thukydides einige Reden an das Volk erhalten, denen es wohl wenige Werke an die Seite zu setzen gibt. Unter Perikles findet sich die höchste Ausbildung des sittlichen Gemeinwesens, der Schwebepunkt, wo die Individualität noch unter und im Allgemeinen gehalten ist. Gleich darauf wird die Individualität übermächtig, indem ihre Lebendigkeit in die Extreme gefallen, da der Staat noch nicht als Staat selbständig in sich organisiert ist. Indem das Wesen des athenischen Staats der allgemeine Geist, der Religionsglaube an dies ihr Wesen war, so verschwindet mit dem Verschwinden dieses Glaubens das innere Wesen des Volks, da der Geist nicht als Begriff wie in unseren Staaten ist. Der rasche Übergang hierzu ist der *nous* die Subjektivität, als Wesen, Reflexion-in-sich, - nicht Abstraktion.

Athen war der Sitz, ein Kranz von Sternen der Kunst und Wissenschaft. Wie sich die größten Künstler in Athen sammelten, ebenso haben sich die berühmtesten Philosophen und Sophisten dort aufgehalten: Aischylos, Sophokles, Aristophanes, Thukydides, Diogenes von Apollonia, Protagoras, Anaxagoras und andere Kleinasiaten. Kleinasien selbst fiel unter die

Herrschaft der Perser, und mit dem Verluste ihrer Freiheit starb auch die Philosophie bei ihnen aus.

Anaxagoras lebte in dieser Zeit in Athen, ein Freund des Perikles, ehe dieser mit Staatsgeschäften sich beschäftigte. Aber es wird auch gesagt, er sei in Dürftigkeit gekommen, weil Perikles ihn vernachlässigt habe, - die Lampe nicht mit Öl versehen, die ihn erleuchtet.

Wichtiger ist, daß Anaxagoras, wie nachher Sokrates und viele andere Philosophen, angeklagt wurde wegen Verachtung der Götter, welche das Volk dafür nähme. Es tritt Gegensatz der Prosa des Verstandes gegen poetisch religiöse Ansicht ein. Bestimmt wird erzählt, Anaxagoras habe die Sonne, die Sterne für glühende Steine gehalten (es wird ihm auch, nach anderen, Schuld gegeben, etwas, das die Propheten für ein Wunder - Omen - ausgegeben, auf natürliche Weise erklärt zu haben); es steht damit in Verbindung, daß er es vorausgesagt haben soll, daß am Tage von Aigos Potamos, wo die Athener gegen Lysander ihre letzte Flotte verloren, ein Stein vom Himmel fiel.

Überhaupt konnte schon bei Thales, Anaximander usf. die Bemerkung gemacht werden, daß sie Sonne, Mond, Erde und Gestirne zu Dingen machten und sie auf verschiedene Weise vorstellten, - Vorstellungen, die übrigens keine weitere Beachtung verdienen; denn diese Seite gehört eigentlich der Bildung. Alle ihre

Vorstellungen von solchen Gegenständen enthalten das Gemeinschaftliche, daß die Natur durch sie entgöttert worden. Sie vertilgten die poetische Ansicht der Natur, die allem, was sonst jetzt für leblos gilt, ein eigentliches Leben, etwa auch Empfinden und, wenn man will, ein Sein überhaupt nach Weise des Bewußtseins zuschrieb. Diese poetische Ansicht zogen sie in die prosaische herab. Die Sonne wird als materielles Ding genommen, wie wir sie dafür halten, ist nicht mehr lebendiger Gott; diese Gegenstände sind uns bloße Dinge, dem Geiste äußerliche, geistlose Gegenstände. Dinge kann man herleiten von Denken. Dies Denken tut wesentlich, daß es solche Gegenstände, Vorstellungen davon, die man göttlich, poetisch nennen kann, mit dem ganzen Umfange des Aberglaubens, verjagt, sie herabsetzt zu dem, was man natürliche Dinge nennt. Denn im Denken weiß der Geist sich als das wahrhaft Seiende, Wirkliche. Denken ist die Identität seiner und des Seins; für den Geist setzt sich im Denken das Ungeistige, Äußerliche zu Dingen herab, zum Negativen des Geistes.

Der Verlust jener Ansicht ist nicht zu beklagen, als ob damit die Einheit mit der Natur, schöner Glaube, unschuldige Reinheit und Kindlichkeit des Geistes verlorengegangen wäre. Unschuldig und kindlich mag sie wohl sein; aber die Vernunft ist eben das Herausgehen aus solcher Unschuld und Einheit mit der

Natur. Sobald der Geist sich selbst erfaßt, für sich ist, muß er eben darum das Andere seiner sich als ein Negatives des Bewußtseins entgegensetzen, d.h. zu einem Geistlosen, zu bewußt- und leblosen Dingen bestimmen - und erst aus diesem Gegenstande zu sich kommen. Es ist dies diese Befestigung der sich bewegenden Dinge, die wir in den Mythen der Alten antreffen, die z.B. erzählen, daß die Argonauten die Felsen an der Meerenge des Hellesponts, die vorher wie Scheren sich bewegt hätten, festgestellt haben. Ebenso befestigte die fortschreitende Bildung das, was vorher eigene Bewegung und Leben in sich selbst zu haben gemeint wurde, und machte es zu ruhenden Dingen.

Dieser Übergang solcher mythischen Ansicht zur prosaischen kommt hier zum Bewußtsein der Athener. Solche prosaische Ansicht setzt voraus, daß dem Menschen innerlich ganz andere Forderungen aufgehen, als er sonst gehabt hat. Darin liegen also die Spuren der wichtigen, notwendigen Konversion, die in den Vorstellungen der Menschen durch das Erstarken des Denkens, durch das Bewußtsein seiner selbst, durch die Philosophie gemacht ist.

Die Erscheinung solcher Anklage des Atheismus, die wir noch ausführlicher bei Sokrates berühren werden, ist bei Anaxagoras äußerlich aus dem näheren Grunde begreiflich, daß die Athener auf Perikles

eifersüchtig waren; daß die mit Perikles um den ersten Platz in Athen wetteiferten und ihn nicht unmittelbar (öffentlich) anzutasten wagten, seine Lieblinge gerichtlich angriffen und der Neid ihn durch die Anklage seines Freundes zu kränken suchte. So hatte man auch seine Freundin Aspasia zur Anklage gebracht; und der edle Perikles mußte, um sie von der Verdammung zu retten, die einzelnen Bürger Athens mit Tränen um ihre Lossprechung bitten. Das athenische Volk forderte in seiner Freiheit an seine Machthaber, denen es ein Übergewicht zuließ solche Akte, durch welche sie sich ebenso das Bewußtsein ihrer Demütigung vor dem Volke gaben; das Volk revanchierte sich so für das Übergewicht, welches die großen Männer hatten, übte selbst die Nemesis und setzte sich in Gleichgewicht mit ihnen, so wie sie wiederum das Gefühl ihrer Abhängigkeit, Unterwürfigkeit und Machtlosigkeit vor ihm dartaten.

Die Nachrichten über den Erfolg dieser Anklage des Anaxagoras sind ganz widersprechend und zweifelhaft; wenigstens befreite ihn Perikles von der Verurteilung zum Tode. Und entweder wurde er, nach einigen, nur zur Verbannung verurteilt, nachdem Perikles ihn vor das Volk geführt und für ihn sprach und bat, der schon durch sein Alter und Abzehrung und Schwäche das Mitleid des Volkes erregte. Oder andere sagen, er sei mit Hilfe des Perikles aus Athen

geflohen und wurde abwesend zum Tode verurteilt und das Urteil nicht an ihm vollzogen. Oder andere sagen, er sei freigesprochen worden; aber aus Verdruß über diese Anklage und Besorgnis ihrer Wiederholung habe er Athen freiwillig verlassen, und im etlichen und 60. oder 70. Jahre sei er in Lampsakos in der 88. Olympiade (428 v. Chr.) gestorben.

1. Das allgemeine Gedankenprinzip

Der Zusammenhang seiner *Philosophie* mit den vorhergehenden ist: In Heraklits Idee als Bewegung sind alle Momente absolut verschwindende; Empedokles ist Zusammenfassen dieser Bewegung in die Einheit, aber eine synthetische, ebenso Leukipp und Demokrit, - aber so, daß bei Empedokles die Momente dieser Einheit die seienden Elemente des Feuers, Wassers usf. sind, bei diesen aber reine Abstraktionen, an sich seiende Wesen, Gedanken; hierdurch aber ist unmittelbar die Allgemeinheit gesetzt, denn die Entgegengesetzten haben keinen sinnlichen Halt mehr. Die Einheit kehrt als allgemeine in sich zurück aus der Entgegensetzung (in dem Synthesieren ist das Entgegengesetzte noch getrennt von ihr für sich, nicht der Gedanke selbst das Sein), - der Gedanke, als reiner freier Prozeß in sich selbst, das sich selbst bestimmende Allgemeine, nicht unterschieden vom bewußten Gedanken. Im Anaxagoras tut sich ein ganz anderes Reich auf.

Aristoteles sagt: »Anaxagoras hat erst diese Bestimmungen angefangen«, - ist also der erste, der das absolute Wesen als Verstand oder Allgemeines aussprach, als Denken (nicht Vernunft). Aristoteles und dann andere nach ihm führen das trockene Faktum an,

daß ein Hermotimos auch aus Klazomenai dazu Veranlassung gegeben; aber deutlich, bestimmt habe dies Anaxagoras getan. Damit ist dann wenig gedient, da wir weiter nichts erfahren von Hermotimos' Philosophie; viel mag es nicht gewesen sein. Andere haben viel historische Untersuchungen über diesen Hermotimos angestellt. Dieser Name kommt noch einmal vor: α) Wir haben ihn schon angeführt in der Liste derer, von denen erzählt wird, daß Pythagoras, vor seinem Leben als Pythagoras, sie gewesen sei. β) Wir haben eine Geschichte von Hermotimos: er habe nämlich die eigene Gabe besessen, als Seele seinen Leib zu verlassen. Dies sei ihm aber am Ende schlecht bekommen, denn seine Frau, mit der er Händel hatte und die sonst wohl wußte, wie es damit war, zeigte diesen von seiner Seele verlassenen Leib ihren Bekannten als tot, und er wurde verbrannt, ehe die Seele sich eingestellt hatte, die sich freilich wird verwundert haben. Es ist nicht der Mühe wert, zu untersuchen, was dieser alten Geschichte zugrunde liegt, d.h. wie wir die Sache ansehen wollen; man könnte an Verzückung dabei denken. Wir haben eine Menge solcher Geschichten von alten Philosophen, wie von Pherekydes, Epimenides usf.; daß dieser z.B. (eine Schlafmütze) siebenundfünfzig Jahre geschlafen habe.

Das Prinzip des Anaxagoras war, daß er den *nous* Gedanken oder Verstand überhaupt, als das einfache

Wesen der Welt, für das Absolute erkannt hat. Die Einfachheit des *nous* ist nicht ein Sein, sondern Allgemeinheit (Einheit). Allgemeines ist einfach und von sich unterschieden, - aber so, daß der Unterschied unmittelbar aufgehoben wird und diese Identität gesetzt, für sich ist, das Wesen nicht ein Scheinen in sich, Einzelheit - Reflexion an und für sich bestimmt - ist. Dies Allgemeine für sich, abgetrennt, existiert rein nur als Denken. Es existiert auch als Natur, gegenständliches Wesen, aber dann nicht mehr rein für sich, sondern die Besonderheit als ein Unmittelbares an ihm habend; so Raum und Zeit z.B., das Ideellste, Allgemeinste der Natur als solcher. Aber es gibt keinen reinen Raum und Zeit und Bewegung, sondern dies Allgemeine hat die Besonderheit unmittelbar an ihm, - bestimmter Raum, Luft, Erde man kann keinen reinen Raum zeigen, sowenig als die Materie. Denken ist also dies Allgemeine, aber rein für sich: Ich bin Ich, Ich = Ich. Ich unterscheide eins von mir, aber dieselbe reine Einheit bleibt, - nicht Bewegung, ein Unterschied, der nicht unterschieden, Fürmichsein. Und in allem, was ich denke, wenn das Denken einen bestimmten Inhalt hat, so ist es mein Gedanke, - ich bin mir in diesem Gegenstande ebenso bewußt.

Dies Allgemeine, so für sich Seiende, tritt aber ebenso dem Einzelnen - oder der Gedanke dem Seienden - bestimmt gegenüber. Hier wäre nun die

spekulative Einheit dieses Allgemeinen mit dem Einzelnen zu betrachten, wie diese als absolute Einheit gesetzt ist; aber dies wird freilich bei den Alten nicht angetroffen, - den Begriff selbst zu begreifen. Den sich zu einem System realisierenden, als Universum organisierten Verstand, diesen reinen Begriff haben wir nicht zu erwarten. Wie Anaxagoras den *nous* erklärt, den Begriff desselben gegeben, gibt Aristoteles näher an: Das Allgemeine hat die zwei Seiten, α) reine Bewegung zu sein, und β) das Allgemeine, Ruhende, Einfache. Es ist darum zu tun, das Prinzip der Bewegung aufzuzeigen, - daß dies das Sichselbstbewegende und dies das Denken (als für sich existierend) ist. So Aristoteles. »*Nous* ist ihm (Anaxagoras) dasselbe mit Seele.« So unterscheiden wir Seele als das Sichselbstbewegende, unmittelbar Einzelne; aber als einfach ist der *nous* das Allgemeine. Der Gedanke bewegt um etwas willen, der Zweck ist das erste Einfache (die Gattung ist Zweck), er ist das Erste, welches sich zum Resultate macht, - bei den Alten Gutes und Böses, d.h. eben Zweck als Positives und als Negatives.

Diese Bestimmung ist eine sehr wichtige; sie hatte auch bei Anaxagoras noch keine große Ausführung. Während die bisherigen Prinzipien (Aristoteles unterscheidet zuerst Qualität, *poion* dann Materie und Stoff) stoffartig sind, außer dem Heraklitischen

Prozeß, der drittens Prinzip der Bewegung ist, so tritt viertens das Umweswillen, die Zweckbestimmung mit dem *nous* ein. Dies ist das in sich Konkrete. Aristoteles fügt nach der oben (S. 217) angeführten Stelle hinzu: »Nach diesen« (Ioniern und anderen) »und nach solchen Ursachen« (Wasser, Feuer usf.), »da sie nicht hinreichend sind, die Natur der Dinge zu erzeugen (*gennêsai*), sind die Philosophen von der Wahrheit selbst, wie schon gesagt, gezwungen worden, weiter zu gehen nach dem damit verbundenen Prinzip (*tên echomenên archên*). Denn daß auf einer Seite alles sich gut und schön verhalte, anderes aber erzeugt werde, - dazu ist weder die Erde noch sonst ein Prinzip hinreichend, auch scheinen jene dies nicht gemeint zu haben, noch macht es sich gut (*kalôs echei*), dem Selbstbewegen und dem Zufall (*automatô kai tychê*) ein solches Werk zu überlassen.« Gut und schön drückt den einfachen, ruhenden Begriff aus, Veränderung den Begriff in seiner Bewegung.

Mit diesem Prinzip kommen nun folgende Bestimmungen herein: a) Verstand überhaupt ist die sich selbst bestimmende Tätigkeit; dies fehlte bisher. Das Werden des Heraklit, was nur Prozeß ist (*eimarenê*), ist noch nicht das sich selbständig, unabhängig Bestimmende. In der sich selbst bestimmenden Tätigkeit ist zugleich enthalten, daß die Tätigkeit, indem sie den Prozeß macht, sich erhält als das Allgemeine,

Sichselbstgleiche. Das Feuer (der Prozeß nach Heraklit) erstirbt; es ist Übergang ins Andere, keine Selbständigkeit. Es ist auch Kreis, Rückkehr zum Feuer; aber das Prinzip erhält sich in seinen Bestimmungen nicht. Es ist nur Übergehen ins Entgegengesetzte gesetzt, - nicht das Allgemeine, welches sich in beiden Formen erhält. β) Bestimmung der Allgemeinheit liegt darin, wenn sie auch noch nicht förmlich ausgedrückt ist; es bleibt in der Beziehung auf sich in der Bestimmung. Darin liegt 7) Zweck, das Gute.

Ich habe schon neulich (S. 348 f.) auf den Begriff des Zwecks aufmerksam gemacht. Wir dürfen dabei nicht bloß an die Form des Zwecks denken, wie er in uns, in den Bewußten ist. Wir haben einen Zweck; er ist meine Vorstellung, sie ist für sich, kann sich realisieren oder auch nicht. Es liegt im Zweck die Tätigkeit des Realisierens, wir vollführen diese Bestimmung; und das Produzierte muß dem Zwecke gemäß sein, - wenn man nicht ungeschickt ist, muß das Objekt nichts anderes enthalten als der Zweck. Es ist ein Übergang von der Subjektivität zur Objektivität: ich bin unzufrieden mit meinem Zweck, daß er nur subjektiv ist; meine Tätigkeit ist, ihm diesen Mangel zu benehmen und ihn objektiv zu machen. In der Objektivität hat sich der Zweck erhalten. Ich habe z.B. den Zweck, ein Haus zu bauen, ich bin deshalb tätig; es kommt heraus das Haus, der Zweck ist darin

realisiert.

Wir müssen aber nicht bei der Vorstellung von diesem subjektiven Zweck stehenbleiben, wo beide, ich und der Zweck, selbständig existieren, wie wir dies gewöhnlich tun. Z.B. Gott, als weise, regiert nach Zwecken; da ist die Vorstellung, daß der Zweck für sich ist, in einem vorstellenden, weisen Wesen. Das Allgemeine des Zwecks ist aber, daß er eine für sich feste Bestimmung ist und daß dann diese Bestimmung, die durch die Bestimmung der Tätigkeit gesetzt ist, weiter tätig ist, den Zweck zu realisieren, ihm Dasein zu geben; aber dies Dasein ist beherrscht durch den Zweck, und er ist darin erhalten. Dies ist, daß der Zweck das Wahrhafte, die Seele einer Sache ist. Das Gute gibt sich selbst Inhalt, indem es mit diesem Inhalt tätig ist, dieser Inhalt sich an Anderes wendet, so erhält sich in der Realität die erste Bestimmung, und es kommt kein anderer Inhalt heraus. Was vorher schon vorhanden war, und was nachher ist, nachdem der Inhalt in die Äußerlichkeit getreten ist, beides ist dasselbe; und das ist der Zweck.

Das größte Beispiel hiervon bietet das Lebendige dar; es erhält sich so, weil es an sich Zweck ist. Das Lebendige existiert, arbeitet, hat Triebe, diese Triebe sind seine Zwecke; es weiß nichts von diesen Zwecken, es ist bloß lebendig, - es sind erste Bestimmungen, die fest sind. Das Tier arbeitet, diese Triebe

zu befriedigen, d.h. den Zweck zu erreichen; es verhält sich zu äußeren Dingen, teils mechanisch, teils chemisch. Aber das Verhältnis seiner Tätigkeit bleibt nicht mechanisch, chemisch. Das Produkt, das Resultat ist vielmehr das Tier selbst, es ist Selbstzweck, es bringt in seiner Tätigkeit nur sich selbst hervor; jene mechanischen usf. Verhältnisse werden darin vernichtet und verkehrt. Im mechanischen und chemischen Verhältnis ist dagegen das Resultat ein Anderes; das Chemische erhält sich nicht. Im Zwecke aber ist das Resultat der Anfang, - Anfang und Ende sind gleich. Selbsterhaltung ist fortdauerndes Produzieren, wodurch nichts Neues entsteht - Zurücknahme der Tätigkeit zum Hervorbringen seiner selbst -, immer nur das Alte.

Dies ist nun also der Zweck. Und der *nous* ist diese Tätigkeit, die eine erste Bestimmung setzt als subjektiv, aber diese wird objektiv gemacht; dadurch wird sie anders, aber dieser Gegensatz wird immer wieder aufgehoben, so daß das Objektive nichts ist als Subjektives. Dies zeigen die gemeinsten Beispiele. Indem wir Triebe befriedigen, setzen wir das Subjektive objektiv und nehmen es wieder zurück. Also diese sich selbst bestimmende Tätigkeit, die dann auch auf Anderes tätig ist, in den Gegensatz tritt (sich setzt), ihn aber wieder vernichtet, ihn beherrscht, sich darin auf sich reflektiert, - ist der Zweck, der *nous* das Denken.

Der Verstand ist das sich in seiner Selbstbestimmung Erhaltende. Die Entwicklung dieser Momente beschäftigt von jetzt an die Philosophie.

Wenn wir genauer zusehen, wie weit es mit der Entwicklung dieses Denkens bei Anaxagoras gekommen ist, wenn wir den weiteren konkreten Sinn des *nous* suchen, so finden wir weiter nichts als die aus sich bestimmende Tätigkeit, welche ein Maß, eine Bestimmung setzt; die Entwicklung geht nicht weiter als bis zur Bestimmung des Maßes. Anaxagoras gibt uns keine Entwicklung, keine konkretere Bestimmung von dem *nous* und hierum ist es doch zu tun. Wir haben so noch nichts weiter als die abstrakte Bestimmung des in sich Konkreten.

Über die nähere Bestimmung des *nous* bei Anaxagoras sagt Aristoteles, er unterscheide Seele und *nous* nicht immer bestimmt. Häufig spreche er zwar vom *nous* als der Ursache des Schönen und Rechten (*toû kalôs kai orthôs*), - daß sich etwas schön und recht verhält; aber der *nous* sei ihm oft weiter nichts als die Seele. Indem er oder andere sagen, der vor; bewege alles, so sei sie nur das Bewegende. Weiter führt Aristoteles die Bestimmung von Anaxagoras an: der *nous* sei rein, einfach, ohne Leiden, d.h. ohne durch etwas anderes äußerlich bestimmt zu sein, »unvermischt und nicht in Gemeinschaft mit irgendeinem Anderen«. Dies sind Bestimmungen der einfachen,

sich selbst bestimmenden Tätigkeit, diese verhält sich nur zu sich, ist identisch mit sich, nicht einem Anderen gleich, ist die, welche in ihrem Wirken sich selbst gleich bleibt, - Prädikate, die wohl gesagt werden, aber so für sich auch wieder nur einseitig sind.

2. Die Homöomerien

Dies ist die eine Seite im Prinzip des Anaxagoras. Wir haben nun das Herausgehen des *nous* zu weiteren Bestimmungen, zur Entwicklung zu betrachten. Dies Übrige der Philosophie des Anaxagoras sieht aber zunächst so aus, daß die Hoffnung, zu der uns ein solches Prinzip berechtigt, sehr vermindert wird. Auf der anderen Seite steht diesem Allgemeinen gegenüber das Sein, die Materie (das Mannigfaltige überhaupt), - die Möglichkeit (*dynamis*), gegen jenes als *energeia*. Denn das Gute, der Zweck ist auch als Möglichkeit bestimmt, das Allgemeine ist die Möglichkeit; allein das Allgemeine als das Sichselbstbewegende ist vielmehr an sich wirklich (*enarges*), - das Fürsichsein, dem Ansichsein, der Möglichkeit, dem Passiven gegenüber Aristoteles sagt in der Hauptstelle: »Wenn jemand von Anaxagoras sagte, er habe zwei Prinzipien angenommen«, so würde er, obgleich Anaxagoras »sich nicht bestimmt darüber erklärt«, doch dabei seinen Worten folgen; es würde paradox klingen, da die allgemeine Vorstellung ist, daß der *nous* sein Prinzip ist, aber es wäre doch ganz richtig. »Anaxagoras sagt, ursprünglich sei alles gemischt. Wo noch nichts abgeschieden ist, da ist noch kein Verschiedenes seiend; es ist weder ein Weißes,

Schwarzes, Graues, noch sonst eine Farbe, sondern farblos: keine Qualität (*poion*), noch Quantität (*poson*), noch Bestimmtheit (*ti*). Alles sei gemischt außer dem *nous*; denn dieser sei ungemischt und rein (*amigê kai katharon*).«

Dies andere Prinzip ist berühmt unter dem Ausdruck: *Homöomerien* (*homoiomêrê*); d.h. daß das Existierende, die individuelle Materie (etwas wie Knochen, Metall, Fleisch usf.) in sich aus sich selbst gleichen Teilen bestehe, die zugleich unsinnlich (*aidia*) seien. In der Darstellung bei Aristoteles ist *homoiomeres* das Gleichteilige, dann der allgemeine Name dafür. (Riemer übersetzt *hê homoiomereia*: »die Ähnlichkeit der einzelnen Teile mit dem Ganzen« und *hai homoiomereiai*: »die Elemente, Urstoffe.« Die Teilchen als *homoiomereiai* scheinen späteres Wort.) Es tritt bestimmter heraus, wenn wir es vergleichen mit den Vorstellungen Leukipps und Demokrits. Diese Materie oder das Absolute als gegenständliches Wesen sahen wir bei Leukipp und Demokrit sowie bei Empedokles so bestimmt, daß einfache Atome - bei diesem die vier Elemente, bei jenen unendlich viele - nur nach Gestalt unterschieden gesetzt waren, deren Synthesen, Zusammensetzungen die existierenden Dinge sind. Aristoteles sagt hierüber näher: »Anaxagoras behauptet über die Elemente das Entgegengesetzte von Empedokles.« (In einer anderen

Stelle dagegen, er nehme, wie er, viele Prinzipien an in Ansicht des Materiellen, und zwar »unendlich viele Prinzipien«.) Entgegen sei er darin dem Empedokles, daß »dieser als Urprinzipien Feuer, Luft, Erde und Wasser annimmt«, vier einfache, ursprünglich Seiende, unvermischt, unveränderlich, die an und für sich bestehen, »durch deren Verbindung alle Dinge entstehen. Im Gegensatze faßte umgekehrt Anaxagoras die Elemente (die Grundbestimmung des Wesens) so auf, daß« das Existierende, Verschiedene, qualitativ Bestimmte, das Individualisierte, »z.B. Fleisch einfach, das Ursprüngliche sei; hingegen solches, wie Wasser, Feuer« usf. (das Ansich des Existierenden oder das allgemeine Element) schlechthin »ein Gemisch aus diesen ursprünglichen Elementen sei«, die unendliche Vermischung alles Existierenden, die es in unendlich kleinen Teilen enthält. Fleisch bestehe aus kleinen Fleischteilen, Gold aus kleinen Goldteilen usf.

Es galt ihm als Prinzip, wie den Eleaten: Das Gleiche ist nur aus Gleichem; es ist kein Übergang ins Entgegengesetzte, keine Vereinigung Entgegengesetzter möglich: »Aus Nichts wird Nichts.« Alle Veränderung ist ihm daher nur eine Scheidung und Vereinigung des Gleichen; die Veränderung als wahre Veränderung wäre ein Werden aus dem Nichts seiner selbst. »Was wird, war schon vorher da«, nur unsichtbar, an sich. Die Entstehung also ist nur »ein Werden aus

schon Seiendem und Vorhandenem, das aber wegen der Kleinheit für uns unempfindbar ist«. Jene Elemente seien ein aus diesen gemischtes Chaos; ihre Gleichförmigkeit sei nur scheinbar. Die Entstehung der konkreten Dinge ist, daß Abscheidung dieser unendlich vielen Prinzipien eintrete, - daß sich das Gleiche aus solchem Chaos abscheidet und sich zu Gleichem findet. Das ist also Abscheidung aus Ungleichen. »Es sei kein Entstehen und Vergehen; das Entstehen sei nur Zusammentun, das Vergehen nur Trennung.« So sagte er zu Anfang seines Werkes: »Zugleich (*homou*) ist alles gewesen (*panta chrêmata ên*)« - *homou* ist freilich unbestimmt -, ungeschieden wie in einem Chaos; »der *nous* schied es dann und bildete daraus die unterschiedenen Gebilde. Der *nous* sei das Bewegende, was das Gleiche zueinanderbringe und wieder scheidet.« Auf den Unterschied von Empedokles und Anaxagoras geht, was Aristoteles ferner hinzusetzt: »Jener nimmt einen Wechsel (*periodon*) dieser Zustände an, dieser nur ein einmaliges« Hervortreten.

Der Vorstellung des Demokrit ist die des Anaxagoras insofern ähnlich, daß ein unendlich Mannigfaltiges das Ursprüngliche sei; aber bei ihm erscheint die Bestimmung der Grundprinzipien so, daß sie dasjenige enthält, was wir für das Gebildete, durchaus nicht Fürsich-einfache ansehen. Z.B. Fleischteilchen und Goldteilchen seien ursprüngliche Prinzipien, -

vollkommen individualisierte Atome, die durch ihr Zusammenkommen das formieren, was als Gebilde erscheint. Das liegt der Vorstellung nahe. Nahrungsmittel entfalten solche Teile, meint man, die dem Blute, Fleische homogen sind. Das Vertrauen ist nun nichts als Ausscheiden des Homogenen, Aufnehmen desselben und Abscheiden des Heterogenen. Ernähren ist so nur Vermehrung; der Tod ist das Absondern des Gleichen und Sichvermischen mit dem Heterogenen. Was die Ausscheidung des Gleichartigen aus dem Chaos und die Zusammensetzung des Gleichartigen sowie die Auflösung wieder dieses Gleichartigen hervorbringt, ist der *nous*. Die Tätigkeit ist einfach, sich auf sich beziehend, rein, formell, so für sich inhaltslos.

Dies ist die allgemeine Vorstellung und ganz dieselbe, welche in neuerer Zeit z.B. in der Chemie herrscht. Die chemischen Elemente sind: Sauerstoff, Wasserstoff, Kohlenstoff, Metalle als nur relativ einfach, usw. Sie sagt, wenn man wissen wolle, was Fleisch, Holz, Stein usf. wahrhaft sei, so müsse man ihre einfachen Bestandteile darstellen; und diese seien das Letzte. Sie gibt auch zu, daß vieles nur relativ einfach sei, z.B. bestehe Platin aus drei bis vier Metallen. Man hat so lange das Wasser und die Luft für einfach gehalten; aber die Chemie hat sie jetzt zerlegt. Hier in dieser chemischen Ansicht werden die

Prinzipien der natürlichen Dinge als qualitativ bestimmt angenommen und so unveränderlich, unwandelbar. Der Mensch ist hiernach eine Menge von Kohlenstoff, Wasserstoff, etwas Erde, Oxyden, Phosphor usf. Es ist beliebte Vorstellung der Physiker, im Wasser, Luft Sauerstoff, Kohlenstoff zu setzen, die - nur durch Scheidung, Aussonderung - seien. Alle Ernährung und Zunahme sei nicht wahrhafte Assimilation, jedes Eingeweide nehme sich nur seine besonderen Teile; Leber usf. habe eine Nase, so daß das Tier aus den verschiedenen Kräutern, Körpern usf. sich seine Teile herausziehe.

Dies ist ganz der Standpunkt der Philosophie des Anaxagoras, daß das unendlich-qualitativ Bestimmte das Einfache sei (Fleisch sieht man freilich nicht mehr für einfach an, wohl aber Wasserstoffgas usf.) und daß man dann annimmt, das Andere bestehe nur in der Zusammensetzung dieser Einfachen. Es ist freilich diese Vorstellung des Anaxagoras auch verschieden von der der modernen Chemie; das, was wir für konkret halten, ist für ihn ein qualitativ Bestimmtes (das Ursprüngliche). Beim Fleisch gibt er jedoch schon zu, daß die Teile nicht alle gleich sind; es werde aber Fleisch genannt nach der überwiegenden Anzahl der Art Teile, die sich mit anderen vermischt haben. Ja, jedes Ding enthalte alle anderen Dinge: Wasser, Luft, Knochen, Pflanzenfrüchte usf.; und umgekehrt, das

Wasser enthalte Fleisch als Fleisch, Knochen usf. In diese unendliche Mannigfaltigkeit der Prinzipien geht also Anaxagoras zurück. Das Sinnliche ist erst durch die Anhäufung aller jener Teilchen entstanden, worin dann die eine Art von Teilchen ein Übergewicht hat, so daß in allem alles ist. Die Homöomeren, deren am meisten irgendwo angehäuft sind, machen, daß uns das Ganze als dieses Bestimmte erscheint.

Diese Ansicht ist ganz verschieden von der Vorstellung des Thales und des Heraklit, wo nicht nur die Möglichkeit, sondern die Wirklichkeit der Verwandlung Eines in ein Anderes zugrunde liegt. Beim Prozeß des Heraklit liegt zugrunde, daß diese gleichen qualitativen Unterschiede sich in anderes verwandeln können, und diese Verwandlung ist eine interessante Bestimmung. Verwandeln ist in einem doppelten Sinn zu nehmen, der Existenz nach und dem Begriffe nach. Wenn bei den Alten von Verwandlung die Rede ist, so nimmt man dies gewöhnlich so, als sei die Verwandlung der Existenz nach gemeint, und untersucht, ob das Wasser z.B. durch chemische Behandlung, Hitze, Destillation usf. in Erde verwandelt werden könne; da hat denn die endliche Chemie ihre Grenze. Ein anderes ist aber die Verwandlung dem Begriffe nach, und dies ist der Sinn bei Heraklit und in allen alten Philosophien. Daß z.B. das Wasser sich in Zeit, in Raum selbst übersetzt, geht nicht in Retorten usf.;

aber dieser Übergang von einer Qualität in die andere ist in diesen Philosophien gemeint. In jeder philosophischen Idee kommt es vor, daß das Wasser sich in Luft verwandelt, - d.h. dieser innige Zusammenhang im Begriff: daß das eine nicht sein kann ohne das andere, daß das andere ihm notwendig ist und keines außer diesem Zusammenhang selbständig bestehen kann, - daß das Leben der Natur ist, daß sich eins zum anderen verhält. Man pflegt wohl die Vorstellung zu haben, daß, wenn man das Wasser fortnehme, es zwar den Pflanzen und Tieren schlecht ergehen würde, - aber die Steine könnten doch bleiben; ebenso könnte man bei den Farben z.B. das Blaue wegnehmen, - grün und rot blieben doch. Dies kann man empirisch leicht zeigen; jedes, sagt man, sei qualitativ für sich. Dies ist aber nur der Existenz nach; dem Begriffe nach sind sie nur durch einander, es ist die innere Notwendigkeit. Dies merkt man auch wohl beim Lebendigen; da geht es anders zu, da kommt der Begriff zur Existenz: wenn man das Herz ausschneidet, so geht auch die Lunge usf. zugrunde. Die Natur existiert ebenso nur in der Einheit, als das Gehirn nur ist in der Einheit mit den anderen Organen.

Wir sehen, daß den Anaxagoras - indem er das absolute Wesen als Allgemeines bestimmt - hier im gegenständlichen Wesen oder in der Materie die Allgemeinheit und der Gedanke verläßt. Das Ansich ist

kein eigentliches sinnliches Sein. Die erste Erhebung über das sinnliche Sein ist das Negative desselben, das Unsinnliche, d.h. das Nicht-Sichtbare, -Hörbare usf., - dies die höchste Erhebung gemeiner Physiker zum Nichtsinnlichen als bloßem Negativen des Fürunsseins. Aber das Positive ist, daß das seiende Wesen selbst Allgemeines ist. Das Gegenständliche ist *nous* aber für diesen das andere Sein eine Vermischung Einfacher, die nicht Fleisch nicht Fisch, nicht rot nicht blau ist; aber dies Einfache ist nicht an sich einfach, sondern besteht seinem Wesen nach aus Homöomeren, die aber so klein sind, daß sie nicht empfindbar sind. Die Kleinheit also hebt sie nicht als seiende auf, sondern sie sind aufbehalten; aber eben das Seiende ist, sichtbar, riechbar usf. zu sein. Diese unendlich klein en Homöomeren verschwinden allerdings in der genaueren Vorstellung; Fleisch z.B. ist dies selbst, aber auch eine Mischung von allem, d.h. es ist nicht einfach. Die weitere Analyse zeigt gleich die Verwirrung dieser Vorstellung; Fleisch - nehmen wir weg, was nicht Fleisch ist, so wird es verändert; oder es bleibt, verändert kann es nicht werden. Eine solche Vorstellung muß sich mehr oder weniger in sich selbst verwirren. Auf der einen Seite ist so jedes Gebilde seinem Hauptelemente nach ursprünglich, und diese Teile zusammen machen ein körperliches Ganzes aus, was aber an sich alles entfalten soll. Der

nous ist dann nur das Bindende und Trennende, das Diakosmierende. Dies kann uns genügen. Man kann leicht mit den Homöomerien des Anaxagoras in Verwirrung geraten; die Hauptbestimmung muß man aber festhalten.

Die Homöomerien sind auffallende Vorstellung. Wie hängt sie mit dem sonstigen Prinzip des Anaxagoras zusammen? Beziehen wir dies auf das Prinzip des Verstandes, so sind die Vorstellungen übers Einzelne konsequenter, als sie zunächst aussehen. Indem der Verstand das sich selbst Bestimmende ist, so ist der Inhalt Zweck, erhält sich im Verhältnis zu anderem; er entsteht und vergeht nicht, obgleich er in der Tätigkeit ist. Die Vorstellung des Anaxagoras, daß die konkreten Prinzipien bestehen und sich erhalten, ist also konsequent. Er hebt Entstehen und Vergehen auf; es ist nur Veränderung, die Zusammensetzung und Auflösung des Vereinten ist. Die Prinzipien sind konkrete, inhaltsvolle, - so viele Zwecke; in der Veränderung, die vorgeht, erhalten sich vielmehr die Prinzipien. Die Veränderung ist äußerlich, -Verbindung oder Trennung; Gleiches geht nur mit Gleichem zusammen. Die chaotische Vermischung ist freilich Zusammensein von Ungleichen; das ist aber nur Zusammensetzung, nicht ein individuelles lebendiges Gebilde; dieses erhält sich, Gleiches zu Gleichem verbindend. So roh diese Vorstellungen

sind, so sind sie eigentlich dem *nous* noch entsprechend.

3. Beziehung beider Seiten

Was nun die einfache spekulative *Beziehung* des *nous* auf diese Materie betrifft, so sind beide spekulativ nicht als Eins gesetzt. Denn diese ist nicht als Eins gesetzt, der Begriff ist nicht in sie selbst eingedrungen. Hier werden teils die Begriffe oberflächlich. Der *nous* ist die bewegende Seele in allem; »er ist als Seele in den Tieren, sowohl in den großen als kleinen, den besseren und schlechteren«. Aber als Seele der Welt, als organisches System des Ganzen, - der Verstand am Realen bleibt bei Anaxagoras ein bloßes Wort. Für das Lebendige als Lebendiges, indem die Seele als Prinzip begriffen war, forderten die Alten kein weiteres Prinzip (denn sie ist das Sichselbstbewegende), aber für die Bestimmtheit, die das Tier als Moment im System des Ganzen ist, wieder das Allgemeine dieser Bestimmtheiten. Anaxagoras nennt den Verstand als solches Prinzip; und in der Tat muß der absolute Begriff als das einfache Wesen, das Sichselbstgleiche in seinen Unterschieden, das sich Entzweiende, die Realität Setzende, dafür erkannt werden. Aber daß Anaxagoras an dem Universum den Verstand aufgezeigt oder es als ein vernünftiges System begriffen hätte, davon findet sich nicht nur keine Spur, sondern die Alten sagen ausdrücklich darüber,

daß er es dabei so bewenden ließ; wie wenn wir sagen, daß die Welt, die Natur ein großes System, die Welt weise eingerichtet sei oder allgemein Vernunft sei. Dadurch sehen wir weiter noch gar nichts von der Realisierung dieser Vernunft oder von der Verständigkeit der Welt ein.

Der *nous* des Anaxagoras ist noch formell, obgleich die Identität des Prinzips mit der Ausführung eingesehen wurde. Aristoteles erkennt das Ungenügende des Anaxagoreischen *nous*: »Anaxagoras braucht wohl den *nous* zu seiner Bildung des Weltsystems (*kosmopoiian*): wenn er nämlich in Verlegenheit ist, die Notwendigkeit einer Sache aufzuzeigen (den Grund der Notwendigkeit angeben soll), so zieht er ihn herbei; sonst gebraucht er alles andere eher zur Erklärung als den *vor*;«

Daß der *nous* des Anaxagoras etwas Formelles geblieben ist, ist nirgends ausführlicher angegeben als in der bekannten Stelle aus Platons *Phaidon* (Steph. 97-99), die für die Philosophie des Anaxagoras merkwürdig ist. Sokrates bei Platon gibt am bestimmtesten an, worauf es dem Sokrates und Platon ankommt, was ihnen das Absolute ist und warum ihnen Anaxagoras nicht genügte. Ich führe dies an, weil es uns überhaupt einführen wird in den Hauptbegriff, den wir im philosophischen Bewußtsein der Alten erkennen. Sokrates hat näheres Verhältnis zum *nous*; die

Bestimmungen des *nous* kommen ihm zu. Platon läßt den Sokrates hier erzählen (dies ist auch Beispiel seiner Redseligkeit, wodurch es etwas lang wird), wie es ihm mit Anaxagoras gegangen sei. Die Hauptformen, die bei Sokrates hervortreten, sehen wir auch darin.

»Als ich einst aus einer Schrift des Anaxagoras vorlesen hörte, daß er sagt, der Verstand sei der Ordner der Welt und die Ursache«, das an und für sich Bestimmte, Bewirkende der Realität, »so freute ich mich einer solchen Ursache; und ich hielt dafür, daß, wenn dieses sich so verhielte, daß der Begriff alle Realität austeile, so werde er jedes so setzen, wie es am besten ist«, - der Zweck würde aufgezeigt sein. »Wenn nun jemand die Ursache des Einzelnen finden wollte, wie es wird und wie es vergeht oder wie es ist, so müsse er dieses von jedem aufsuchen, wie es ihm am besten ist, zu sein oder irgend auf eine Weise passiv oder tätig zu sein.« Daß der Verstand die Ursache oder daß alles aufs beste gemacht sei, ist gleichbedeutend; es wird sich dies mehr bestimmen aus dem Gegensatze. Ferner: »Aus diesem Grunde gehöre es sich für den Menschen, sowohl von sich selbst als von allem anderen nicht anderes zu betrachten (suchen, *skopein*) als das, was das Beste und Vollkommenste sei; und es sei notwendig, daß dieser dann auch das Schlechtere wisse, denn beider Wissenschaft sei ein und dieselbe. So überlegend (räsonierend), freute ich mich, daß ich

glauben konnte, einen Lehrer der Ursache von dem Seienden (*tôn ontôn*)« - des Guten - »gefunden zu haben, recht nach meinem Sinne (*kata noun emautô*), an dem Anaxagoras«: also »er werde mir sagen, ob die Erde platt ist oder rund, und wenn er mir dies gesagt, werde er mir die Ursache und die Notwendigkeit der Sache auslegen, indem er mir das eine oder das andere als das Bessere aufzeige; und wenn er sagt, daß sie in der Mitte ist, so werde er mir auslegen, daß es so besser sei, daß sie in der Mitte ist«, - d.h. ihren Zweck, der an und für sich bestimmt ist, nicht den Nutzen als äußerlich bestimmten Zweck. »Und wenn er mir dies aufzeigte, so machte ich mich darauf gefaßt, daß er mir nun keine andere Art von Ursachen mehr herbeibringen werde (weitere Ursachen wollte ich dann nicht); ebenso von der Sonne, Mond und den anderen Sternen, ihren Geschwindigkeiten gegeneinander und Umläufen und anderen Beschaffenheiten. Indem er jedem Einzelnen seine Ursache anwies und allen gemeinschaftlich, so dachte ich, er werde von jedem Einzelnen sein Bestes und von allen das gemeinsame Beste« - die freie, an und für sich seiende Idee, den absoluten Endzweck - »auslegen. Ich hätte diese Hoffnung nicht um vieles weggegeben, sondern nahm eifrig diese Schriften und las sie so bald als möglich, um aufs baldeste das Gute und das Schlechte kennenzulernen. Von dieser schönsten Hoffnung fiel

ich nun herab, als ich sah, daß der Mann den Gedanken (*nous*) gar nicht gebraucht, noch irgend Gründe, um die Dinge zu bilden (*diakosmein*), sondern die Lüfte, Feuer, Wasser dazu nahm, und noch vieles anderes und Ungeschicktes.« Wir sehen hier, wie dem Besten, nach Verstand Seienden (der Zweckbeziehung) dasjenige entgegentritt, was wir die natürlichen Ursachen nennen, wie in Leibniz die *causae efficientes* und *finales*.

Dies erläutert Sokrates ferner auf folgende Weise im Gefängnisse, eine Stunde vor seinem Tode. »Er schien es mir so zu machen, wie wenn jemand sagte, Sokrates tue alles, was er tue, mit Verstand, und wenn er dann daran ginge, die Gründe von jedem anzugeben, was ich tue, er zuerst sage, daß ich deswegen jetzt hier sitze, weil mein Körper aus Knochen und Muskeln besteht, die Knochen dichte (fest) sind«, meinen Körper zu tragen, »und Unterschiede (*diaphyas* Artikulation) voneinander haben, die Muskeln aber fähig sind, sich auszustrecken und zu beugen, die Knochen mit Fleisch und Haut umgeben (nach dieser Fähigkeit, daß die Knochen an den Gelenken von Streck- und Beugemuskeln aufgehoben werden, meine Glieder zu bewegen, sitze ich jetzt hier); und wenn er weiter als Ursache meiner Unterredung mit euch andere dergleichen Ursachen, die Töne und Lüfte und das Gehör und tausend andere Dinge

herbeibrächte, die wahre Ursache« (freie Bestimmung für sich, der das nur mechanisch Äußerliche unterworfen ist) »aber anzugeben unterließe, daß nämlich, weil die Athenienser es für besser erachtet, mich zu verurteilen, darum auch ich es für besser erachtet, hier zu sitzen, und für gerechter, zu bleiben und die Strafe zu erdulden, welche sie beschließen würden« (wir müssen uns erinnern, daß einer seiner Freunde alles zur Flucht für Sokrates eingerichtet hatte, der dies aber abschlug), »denn sonst, beim Hunde, wie längst würden diese Knochen und Muskeln zu Megara oder in Böötien sein, von der Meinung des Besten fortbewegt, wenn ich nicht für gerechter und schöner hielte, statt zu fliehen und davonzulaufen, der Strafe mich zu unterwerfen, welche der Staat mir auflegt.« Platon stellt hier auf richtige Weise die zwei Arten von Grund und Ursache einander gegenüber: die Ursache aus Zwecken und die äußere Ursache (Chemismus, Mechanismus usw.), um das Schiefe aufzuzeigen, das hier in dem Beispiel eines Menschen mit Bewußtsein sich setzt. Anaxagoras hat den Schein, einen Zweck zu bestimmen, von diesem ausgehen zu wollen; er läßt dies aber sogleich wieder fallen und geht zu ganz äußerlichen Ursachen über. »Jenes aber« (solche Knochen und Muskeln) »Ursachen zu nennen, ist ganz ungeschickt« (falsch). »Wenn einer aber sagt, daß, ohne solche Knochen und Muskeln zu haben und

was ich sonst habe, ich das nicht tun könne, was ich für das Beste hielte (*ta doxanta moi*), so hat er ganz recht. Aber daß ich aus solchen Ursachen das tue, was ich tue und was ich mit Verstand tue, daß ich es nicht aus Wahl des Besten (*tê tou beltistou hairesei*) tue, - dies zu behaupten, ist eine große Gedankenlosigkeit; es heißt, den Unterschied nicht zu machen verstehen, daß eins die wahre Ursache (*to aition tô onti*), das andere aber nur das, ohne welches die Ursache nicht wirken könnte«, - die Bedingung. Dies ist, was Platon über Anaxagoras sagt, daß der *nous* nur formell ist und bleibt.

Dies ist ein gutes Beispiel, das uns zeigt, daß wir den Zweck vermissen bei solchen Erklärungsarten. Andererseits ist es nicht ein gutes Beispiel, weil es aus dem Reiche der selbstbewußten Willkür genommen ist, - Überlegung, nicht bewußtloser Zweck. α) In dieser Beurteilung des Anaxagoreischen *nous* können wir im allgemeinen dies wohl ausgesprochen sehen, daß Anaxagoras keine Anwendung im Realen von seinem *nous* gemacht habe. Aber β) das Positive in der Beurteilung des Sokrates scheint uns ebenso auf der anderen Seite ungenügend zu sein, indem es auf das entgegengesetzte Extrem übergeht, nämlich für die Natur Ursachen zu verlangen, die nicht an ihr zu sein scheinen, sondern die außer ihr in das Bewußtsein überhaupt fallen. Denn was gut und schön

ist, ist teils Gedanke des Bewußtseins als solchen; Zweck und zweckmäßiges Tun ist zunächst ein Tun des Bewußtseins, nicht der Natur. Oder insofern Zwecke in der Natur gesetzt werden, so fällt der Zweck als Zweck außer ihr; als solcher ist er nicht an ihr selbst (dies fällt nur in unsere Beurteilung), - sondern an ihr ist nur das, was wir natürliche Ursachen nennen, und für ihr Begreifen haben wir auch nur ihr immanente Ursachen zu suchen und anzugeben. Wir unterscheiden hiernach z.B. an Sokrates den Zweck und Grund seines Handelns als Bewußtsein, und die Ursachen seines wirklichen Handelns, und letzteres würden wir allerdings in seinen Knochen, Muskeln, Nerven usf. suchen. Indem wir die Betrachtung der Natur nach Zwecken - als unseren Gedanken, nicht einem Sein der Natur - verbannen, so verbannen wir aus der Naturbetrachtung also die sonst beliebige teleologische Betrachtung; z.B. daß Gras wächst, daß es die Tiere fressen - und diese sind und Gras fressen damit wir sie fressen können. Der Zweck der Bäume sei, daß ihre Früchte verzehrt werden und daß sie uns Holz zum Heizen geben; viele Tiere haben Felle zu warmen Kleidern; das Meer in den nördlichen Klimaten schwemme Holzstämme ans Ufer, weil an diesen Ufern selbst kein Holz wachse, die Bewohner also es so erhalten usf. So vorgestellt liegt der Zweck, das Gute außer der Sache selbst. Die Natur eines Dinges

wird dann nicht an und für sich betrachtet, sondern nur in Beziehung auf ein Anderes, das dasselbe nichts angeht. Der Baum, das Gras ist als Naturwesen für sich; und diese Zweckmäßigkeit, daß z.B. das Gras gefressen wird, geht das Gras als Gras nicht an, - wie es das Tier nicht angeht, daß die Menschen in seine Felle sich kleiden.

Und diese Naturbetrachtung überhaupt kann nun Sokrates an Anaxagoras zu vermissen scheinen. Allein dieser uns geläufige Sinn des Guten und Zweckmäßigen ist teils nicht der einzige und nicht der Sinn des Platon, teils ist auch dieser notwendig. Wir haben α) das Gute oder den Zweck nicht so einseitig vorzustellen, daß wir es nun nur im vorstellenden Wesen als solchem gesetzt, entgegengesetzt dem Seienden setzen, aber, von dieser Form befreit, seinem Wesen nach zu nehmen, - so ist es Allgemeines, Gattung, die Idee des ganzen Wesens. Diese ist die wahre Ursache, in sich aber zurückgehende Ursache: Zweck, als Allgemeines, an sich seiendes Erstes, von welchem die Bewegung ausgeht und welches zum Resultate wird, - nicht nur im Vorstellen Zweck vorher, ehe seine Wirklichkeit ist, sondern auch in der Realität. Das Werden ist die Bewegung, wodurch eine Realität und Totalität wird; im Tiere, Pflanze ist sein Wesen die Gattung, - es als Allgemeines, das seine Bewegung anfängt und was es hervorbringt. Diese Totalität ist

das Ganze (Pflanze, Tier usf.), aber dies Ganze ist nicht Produkt aus Fremden, sondern sein eigenes Produkt; es ist zuerst vorhanden, das Erste, Sichselbstproduzierende. So heißt es Zweck, ist als Allgemeines, wie in seinem Werden als Seiendes. Die Idee ist nicht ein besonderes Ding, das einen anderen Inhalt hätte als die Realität oder ganz anders aussähe. Dieses Allgemeine a) als noch [nicht] Produziertes ist es Zweck: Keim, der Same, Kind ist es als noch nicht realisierter Zweck, - Allgemeines, als solches; b) was seine Bewegung hervorbringt, die Realisierung ist dasselbe: es wird, was es schon an sich ist, - Pflanze, Tier. Der Gegensatz ist der bloß formelle Gegensatz der Möglichkeit und der Wirklichkeit; die tätige, treibende Substanz und das Produkt sind dasselbe. Diese Realisierung, Bewegung geht durch den Gegensatz hindurch; das Negative an dem Allgemeinen ist dieser Prozeß, Bewegung selbst. Die Gattung, das Allgemeine setzt sich entgegen als Einzelnes dem Einzelnen und dem Allgemeinen. So realisiert am Lebendigen die Gattung sich in den Gegensatz entgegengesetzter Geschlechter; ihr Wesen ist aber die allgemeine Gattung. Sie als Einzelne gehen auf ihre Selbsterhaltung als Einzelner, Essen, Trinken usf.; aber was sie damit zustande bringen, ist die Gattung. Die Individuen heben sich auf, nur die Gattung ist das immer Hervorgebrachte; die Pflanze bringt nur

dieselbe Pflanze hervor, - das Allgemeine ist der Grund.

β) Hiernach ist der Unterschied von dem, was schlechterweise natürliche Ursachen genannt worden, und von der Zweckursache zu bestimmen. Isoliere ich nun die Einzelheit und sehe bloß auf sie als Bewegung und die Momente derselben, so gebe ich das an, was natürliche Ursachen sind. Z.B.: woher ist *dies* Lebendige entstanden? Durch Zeugung von diesem seinem Vater und Mutter. Was ist die Ursache dieser Früchte? Der Baum, dessen Säfte sich so destilliert, daß gerade die Frucht entsteht. Antworten dieser Art geben die Ursache an, d.h. die einer Einzelheit entgegengesetzte Einzelheit; ihr Wesen aber ist die Gattung. Die Natur kann nun das Wesen nicht als solches darstellen. Der Zweck der Zeugung ist das Aufheben der Einzelheit des Seins; aber die Natur, die es in der Existenz wohl zu diesem Aufheben der Einzelheit bringt, setzt nicht das Allgemeine an ihre Stelle, sondern ein anderes Einzelnes. Die Knochen, Muskeln usf. bringen eine Bewegung hervor; sie sind Ursachen, aber sie selbst wieder durch andere Ursachen, usf. ins Unendliche. Das Allgemeine aber faßt sie in sich als Momente, die als Ursachen allerdings vorkommen in der Bewegung, aber so, daß der Grund dieser Teile selbst das Ganze ist. Nicht sie sind das Erste, sondern das Resultat, in das die Säfte der

Pflanze usf. übergehen, ist das Erste, wie in der Entstehung es nur als Produkt erscheint, als Same, der den Anfang und das Ende macht, aber ein anderes Individuum; das Wesen ist aber dasselbe.

γ) Eine solche Gattung ist aber selbst eine bestimmte Gattung, bezieht sich wesentlich auf eine andere, z.B. die Idee der Pflanze auf die des Tiers. Das Allgemeine bewegt sich fort. Dies erscheint als äußere Zweckmäßigkeit, daß die Pflanzen von Tieren gefressen werden usf.; dies ist die Beschränktheit ihrer als Gattung. Die Gattung der Pflanze hat die absolute Totalität ihrer Realisierung im Tiere, das Tier in dem bewußten Wesen, wie die Erde in der Pflanze. Dies das System des Ganzen; - jedes Moment: übergehend. Dies die gedoppelte Betrachtungsart: a) Jede Idee ist Kreis in sich selbst, - Pflanze, Tier das Gute seiner Art; b) das allgemeine Gute, - d.h. Moment darin. Betrachte ich das Tier bloß als äußerlich Zweckmäßiges, geschaffen für Anderes, so einseitig; es ist Wesen, an und für sich Allgemeines. Aber es ist ebenso einseitig: die Pflanze sei nur an und für sich, Naturprodukt, Selbstzweck, in sich beschlossen, nur auf sich zurückgehend, - auch nicht in dieser Einzelheit des Gefressenwerdens, Kleidung usf. Es ist Kreis, der in sich vollendet, aber dessen Vollendung ebenso ein Übergehen in einen anderen Kreis ist, - ein Wirbel, dessen Mittelpunkt, worin er zurückgeht, unmittelbar

in der Peripherie eines höheren Kreises liegt, der ihn verschlingt.

Der Zweck (das Gute) ist also jenes Allgemeine; es ist gut, sein Allgemeines (das gemeinsame Gute) ebenso. Sokrates spricht immer vom Besten, Zweck. Diese Form des Zwecks ist es, in der bei Sokrates das erscheint, was wir *nous* nennen. Sagen wir, die Natur der Dinge muß nach dem Begriff erkannt werden, so ist der Begriff die selbständige, unabhängige Betrachtung der Dinge. Der Begriff ist das, was die Dinge an und für sich selbst sind. Er realisiert sich selbst, verändert sich, ist aber dies, sich in dieser Verwicklung mit Anderem selbst zu erhalten. Er hemmt das Verhältnis natürlicher Ursachen. Dieser Begriff ist der Zweck. Der Zweck ist zunächst (nach der Vorstellung) Bestimmung, die außer den Dingen liege; so sind die Dinge nützlich, sie sind für einen Zweck. Diese Bestimmung ist aber nicht ihre eigene, sondern eine ihnen fremde. Wir haben uns beim Zweck nicht ein solches vorzustellen, dem der Zweck äußerlich ist. So sagen wir Endzweck der Welt; er ist das ihr Immanente. Ebenso kann man sich dies aber auch äußerlich denken.

Diese Erläuterungen sind hier notwendig. Denn von hier aus sehen wir die spekulative Idee mehr in Allgemeines herübertreten, - vorher als Sein und die Momente und Bewegung als seiend ausgesprochen.

Bei diesem Übergang ist dies zu vermeiden, daß wir nicht glauben, daß dadurch das Sein aufgegeben werde und wir in das Bewußtsein als entgegengesetzt dem Sein übergehen - so verlöre das Allgemeine ganz seine spekulative Bedeutung -, sondern das Allgemeine ist immanent in der Natur. Diesen Sinn hat es, wenn wir uns vorstellen, daß der Verstand, Gedanke *nous* die Welt mache, ordne usf., - wie die Tätigkeit des einzelnen Bewußtseins ist, wo ich hier auf einer Seite stehe, mir gegenüber eine Wirklichkeit, Materie, die ich formiere, so und so verteile und ordne; sondern das Allgemeine, der Gedanke muß in der Philosophie ohne diesen Gegensatz bleiben. Sein, reines Sein ist selbst Allgemeines, wenn wir uns dabei erinnern, daß das Sein absolute Abstraktion, reiner Gedanke ist. Aber Sein, wie es so als Sein gesetzt ist, hat es die Bedeutung des Entgegengesetzten gegen dies Reflektiertsein in sich selbst, gegen den Gedanken; die Erinnerung ist unsere gegen es. So aber hat das Allgemeine die Reflexion unmittelbar an ihm selbst.

Bis hierher sind eigentlich die Alten gekommen; es scheint wenig zu sein. »Allgemein« ist eine dürftige Bestimmung, jeder weiß vom Allgemeinen; aber er weiß nicht von ihm als Wesen. Bis zur Unsichtbarkeit des Sinnlichen (Übersinnlichem) kommt wohl der Gedanke, aber nicht bis zur positiven Bestimmtheit -

prädikatloses Absolutes ist das bloß Negative -, so weit, als die gemeine Vorstellung jetziger Tage gekommen, aber nicht bis zum Positiven, es als Allgemeines zu denken. So sehen wir also bei Anaxagoras den *nous* als das Allgemeine, Absolute, das Inhalt durch sich selbst setzt und sich darin erhält.

Mit diesem Fund des Gedankens schließen wir den ersten Abschnitt. Mit diesem Prinzip treten wir in die zweite Periode. Die Ausbeute der ersten Periode ist nicht sehr groß. Einige meinen zwar, es sei noch besondere Weisheit darin. Aber das Denken ist noch jung, die Bestimmungen sind noch arm, abstrakt, dürftig; das Denken hat hier nur wenige Bestimmungen, und diese können nicht aushalten. Das Prinzip des Wassers, des Seins, der Zahl usf. hält nicht aus; das Allgemeine muß für sich hervorgehen. Nur beim Anaxagoras sehen wir das Allgemeine als die sich selbst bestimmende Tätigkeit bestimmt.

Noch ist das Verhältnis des Allgemeinen als entgegengesetzt dem Sein oder das *Bewußtsein* als solches *in seinem Verhältnisse zum Seienden* zu betrachten. Dies Verhältnis des Bewußtseins ist dadurch bestimmt, wie er das Wesen bestimmt hat. Hierüber kann sich nicht Befriedigendes finden, da er α) einerseits den Gedanken als das Wesen erkannte, ohne aber diesen Gedanken selbst an der Realität auszuführen; so daß β) also diese gedankenlos für sich als eine

unendliche Menge von Homöomeren ist, d.h. als eine unendliche Menge sinnlichen Ansichseins, das nun aber so das sinnliche Sein ist, denn das existierende Sein ist eine Anhäufung der Homöomeren. Ebenso vielfach kann das Verhältnis des Bewußtseins zum Wesen sein. So konnte Anaxagoras ebensowohl sagen, daß nur im Gedanken die Wahrheit ist und im vernünftigen Erkennen, - aber ebenso das sinnliche Wahrnehmen, denn in diesem sind die Homöomeren, die selbst an sich sind.

So finden wir von ihm α) bei Sextus, der Verstand (*logos*) sei das Kriterium der Wahrheit: »Die Sinne können wegen ihrer Schwäche die Wahrheit nicht beurteilen«, - Schwäche, denn die Homöomeren sind das unendlich Kleine; die Sinne können sie nicht fassen, wissen nicht, daß sie ein Ideelles, Gedachtes sein sollen. Ein berühmtes Beispiel hiervon von ihm ist, daß er behauptet, »der Schnee sei schwarz, denn er sei Wasser, das Wasser aber sei schwarz«; er setzte hier die Wahrheit also in einen Grund.

β) Anaxagoras habe gesagt, es sei etwas zwischen dem Gegensatze (*antiphaseôs*), so daß also alles unwahr sei; denn indem die Seiten des Gegensatzes gemischt sind, so ist das Gemischte weder gut noch nicht gut und also nichts wahr.

So führt Aristoteles ein andermal von ihm an, daß eins seiner Apophthegmen gegen seine Schüler

gewesen, daß die Dinge (ihnen) so seien, wie sie sie aufnehmen (wie sie ihnen erscheinen). Dies kann sich darauf beziehen, daß, indem das existierende Sein eine Anhäufung der Homöomeren ist, die das seiende Wesen sind, so die sinnliche Wahrnehmung die Dinge nehme, wie sie in Wahrheit sind.

Doch ist damit weiter nicht viel zu machen. Aber hier fängt nun eine bestimmtere Entwicklung des Verhältnisses des Bewußtseins zum Sein, die Entwicklung der Natur des Erkennens als eine Erkenntnis des Wahren an. Der Geist ist dazu fortgegangen, das Wesen als Gedanken auszusprechen. So ist also das Wesen als seiend im Bewußtsein als solchem, - an sich, aber ebenso im Bewußtsein. Es ist nur dies das Sein, insofern das Bewußtsein es erkennt; und nur dies ist das Wesen: das Wissen von ihm. Der Geist hat das Wesen nicht mehr in einem Fremden zu suchen, sondern in sich selbst; denn das sonst fremd Erscheinende ist Gedanke, d.h. das Bewußtsein hat dies Wesen an ihm selbst. Aber dies entgegengesetzte Bewußtsein ist ein einzelnes. Es ist damit in der Tat das Ansichsein aufgeboben; denn das Ansichsein ist das Nichtentgegengesetzte, Nichteinzelne, sondern Allgemeine. Es wird wohl erkannt; aber was ist, ist nur im Erkennen, oder es ist kein anderes Sein als das des Erkennens des Bewußtseins. Diese Entwicklung des Allgemeinen, worin das Wesen ganz auf die Seite des

Bewußtseins herübertritt, sehen wir in der so verschrienen Weltweisheit der Sophisten. Wir können dies von der Seite nehmen, daß die negative Natur des Allgemeinen sich jetzt entwickelt.

Zweites Kapitel.

Von den Sophisten bis zu den Sokratikern

In dieser zweiten Periode haben wir zuerst zu betrachten die Sophisten, zweitens Sokrates und drittens die Sokratiker im näheren Sinn. Platon wird von ihnen getrennt und mit Aristoteles zusammen betrachtet. Der *nous*, Zweck ist zunächst auf sehr subjektive Weise gefaßt: was dem Menschen Zweck ist (das Gute). Bei Platon und Aristoteles ist dies in allgemein objektiver Weise gefaßt worden, als Gattung, Idee. Der Gedanke ist als das Prinzip aufgefaßt; so hat es zunächst subjektive Erscheinung. Das Denken ist subjektive Tätigkeit; so tritt Zeitalter der subjektiven Reflexion ein, Setzen des Absoluten als Subjekts. Das Prinzip der modernen Zeit beginnt in dieser Periode, - mit der Auflösung Griechenlands im Peloponnesischen Kriege.

Da im *nous* des Anaxagoras, als der noch ganz formellen sich selbst bestimmenden Tätigkeit, die Bestimmtheit noch ganz unbestimmt ist - die Bestimmung ist selbst ganz allgemein, abstrakt, damit haben wir noch durchaus keinen Inhalt -, so ist das unmittelbare Bedürfnis, der allgemeine Standpunkt das Fortgehen zu einem Inhalt. Was ist der absolut allgemeine Inhalt, den sich das abstrakte Denken als sich

bestimmende Tätigkeit gibt? Und dies ist das wirkliche Bestimmen, was hier beginnt. Dem unbefangenen Denken der älteren Philosophen, deren allgemeine Gedanken wir gesehen haben, steht jetzt das Bewußtsein gegenüber. Das Subjekt, wenn es über Gott, über das Absolute reflektiert, produziert Gedanken, hat diesen Inhalt vor sich; aber das Weitere ist, daß dies nicht das Ganze ist, was hier vorhanden ist, - das Zweite ist das denkende Subjekt, daß zur Totalität des Objektiven wesentlich auch die Subjektivität des Denkens gehört. Diese Subjektivität hat näher die Bestimmung, daß sie die unendliche, sich auf sich beziehende Form ist; diese reine Tätigkeit, das Bestimmen überhaupt, das Allgemeine mit dieser Form erhält so Bestimmungen, einen Inhalt, und die wesentliche Frage ist hier nach den Inhaltsbestimmungen. Die andere Seite der Subjektivität ist, daß das Subjekt dies Denken, dies Setzende ist, und das Bewußtsein hat darauf zu reflektieren; es ist darin eine Rückkehr des Geistes aus der Objektivität in sich selbst. Das Denken vertieft sich zuerst in den Gegenstand; aber es hat, so wie der *nous* des Anaxagoras, noch keinen Inhalt, indem dieser auf der andern Seite steht. Mit der Rückkehr des Denkens als dem Bewußtsein, daß das Subjekt das Denkende ist, ist verbunden die andere Seite, daß es ihm darum zu tun ist, sich einen wesentlichen absoluten Inhalt zu gewinnen. Dieser Inhalt

kann, abstrakt genommen, ein doppelter sein. Das Ich, als das Bestimmende, ist in Ansehung der Form der Bestimmung das Wesentliche: so ist erstens der Inhalt Ich selbst, das Meinige, ich habe diese Interessen und mache sie zum Inhalte; und zweitens der Inhalt wird bestimmt als das ganz Allgemeine. Um diese zwei Gesichtspunkte handelt es sich: wie die Bestimmung des Anundfürsichseienden zu fassen ist, und wie es dabei in unmittelbarer Beziehung auf das Ich als Denkendes ist. Beim Philosophieren kommt es überhaupt darauf an, was der Gegenstand, Inhalt des Gedachten ist, und daß das Ich das Setzende ist; und obgleich ich so setze, so ist doch das Gesetzte objektiv, an und für sich seiend. Bleibt man dabei stehen, daß Ich das Setzende ist, so ist es der schlechte Idealismus der modernen Zeit. In früherer Zeit hat man gedacht und ist nicht dabei stehengeblieben, daß das Gedachte darum schlecht ist, weil ich es setze, weil es ein Subjektives ist.

Hierher gehören nun die Sophisten, Sokrates und die Sokratiker, insofern diese den Inhalt, wie er sich in Sokrates bestimmt hat, näher aufgefaßt haben, aber in unmittelbarem Zusammenhange mit ihm.

A. Philosophie der Sophisten

Der Begriff, den die Vernunft im Anaxagoras als das Wesen gefunden, ist das einfache Negative, in welches alle Bestimmtheit, alles Seiende und Einzelne sich versenkt. Vor dem Begriffe kann nichts bestehen; er ist eben das prädikatlose Absolute, ihm ist schlechthin alles nur Moment; für ihn gibt es, um sich so auszudrücken, nichts Niet- und Nagelfestes. Eben der Begriff ist dies fließende Übergehen Heraklits, dies Bewegen, - diese Kaustizität, der nichts widerstehen kann. Der Begriff also, der sich selbst findet, findet sich als die absolute Macht, welcher alles verschwindet, und jetzt werden alle Dinge, alles Bestehen, alles für fest Gehaltene flüssig. Dies Feste - sei es nun eine Festigkeit des Seins oder Festigkeit von bestimmten Begriffen, Grundsätzen, Sitten, Gesetzen - gerät in Schwanken und verliert seinen Halt. Grundsätze usf. gehören selbst dem Begriffe, sind als Allgemeines gesetzt; aber die Allgemeinheit ist nur ihre Form; der Inhalt, den sie haben, gerät, als etwas Bestimmtes, in Bewegung.

Diese Bewegung sehen wir in den sogenannten Sophisten werden, die uns hier zuerst begegnen. Den Namen *sophistai* gaben sie sich selbst, als Lehrer der Weisheit, die weise machen können (*sophizein*). Die

Sophisten sind gerade das Gegenteil von unserer Gelehrsamkeit, welche nur auf Kenntnisse geht und aufsucht, was ist und was gewesen ist, - eine Masse empirischen Stoffs, wo die Entdeckung einer neuen Gestalt, eines neuen Wurms oder sonstigen Ungeziefers und Geschmeißes für ein großes Glück gehalten wird. Unsere gelehrten Professoren sind insofern viel unschuldiger als die Sophisten; um diese Unschuld gibt aber die Philosophie nichts.

Was das Verhältnis der Sophisten zur gemeinen Vorstellung betrifft, so sind sie beim gesunden Menschenverstande ebenso verschrien als bei der Moralität: α) ihrer theoretischen Lehre wegen, als sei es ein Unsinn, daß nichts existiere, β) in Ansehung des Praktischen, - alle Grundsätze und Gesetze umzustossen.

Fürs erste darf nicht bei diesem Taumel der Bewegung aller Dinge bloß nach ihrer negativen Seite stehengeblieben werden; aber die Ruhe, worein sie übergeht, ist nicht wieder das in seiner Festigkeit Wiederherstellen des Bewegten, so daß am Ende dasselbe herauskäme und sie nur ein überflüssiges Getue wäre. Aber die Sophistik der gemeinen Vorstellung, die ohne die Bildung des Gedankens und ohne Wissenschaft ist, ist eben die, daß ihr ihre Bestimmtheiten als solche für an und für sich seiende Wesen und eine Menge Lebensregeln, Erfahrungssätze, Grundsätze

usf. als absolut feste Wahrheiten gelten. Der Geist selbst ist die Einheit dieser vielerlei Wahrheiten; in ihm sind alle diese bornierten Wahrheiten nur als aufgehoben vorhanden, nur als relative Wahrheiten erkannt - oder mit ihrer Schranke, in ihrer Begrenzung, nicht als an sich seiende vorhanden. Diese Wahrheiten sind dem gemeinen Verstande in der Tat selbst nicht mehr. Der gemeine Verstand läßt ein andermal auch vor dem Bewußtsein das Gegenteil gelten und behauptet es selbst; oder weiß auch nicht, daß er unmittelbar das Gegenteil von dem sagt, was er meint, sein Ausdruck nur ein Ausdruck des Widerspruchs ist. In seinen Handlungen überhaupt, nicht im schlechten Handeln, bricht er diese seine Maximen, seine Grundsätze; und wenn er ein vernünftiges Leben führt, so ist es eigentlich nur eine beständige Inkonsequenz, das Gutmachen einer bornierten Handlungsmaxime durch Abbruch von der anderen. Und z.B. ein welterfahrener gebildeter Staatsmann ist, der eine Mitte zu treffen weiß, praktischen Verstand hat, d.h. der nach dem ganzen Umfange des vorliegenden Falls handelt, nicht nach einer Seite desselben (*eine* Seite spricht *eine* Maxime aus). Wer, wo es sei, nach *einer* Maxime handelt, heißt ein Pedant und verdirbt sich und anderen die Sache. Im Gemeinsten ist dies ebenso. Z.B.: »Es ist wahr, daß die Dinge, die ich sehe, sind, ich glaube an ihre Realität«, so sagt leicht jeder;

allein es ist in der Tat nicht wahr, daß er an ihre Realität glaubt, sondern das Gegenteil. Er ißt und trinkt sie, d.h. er ist überzeugt, daß diese Dinge nicht an sich sind, daß ihr Sein keine Festigkeit, kein Wesen hat. Der gemeine Verstand ist in seinem Handeln also besser, als er denkt. Sein handelndes Wesen ist der ganze Geist, aber als Geist ist er sich seiner nicht bewußt, sondern was er sich bewußt wird, sind solche Gesetze, Regeln, allgemeine Sätze, die ihm im Bewußtsein für wahr gelten; und im Handeln widerlegt er selbst die Borniertheit seines Verstandes. Aber dies Bewußtsein spricht solches bestimmte Sein und das Sein überhaupt als absolutes Wesen aus und heißt dies sein Bewußtsein, seinen Verstand. Wenn der Begriff sich gegen diesen Reichtum, den es an Wahrheit zu besitzen glaubt, wendet und es die Gefahr für seine Wahrheit wittert (denn das Bewußtsein weiß, daß es nur insofern ist, als es Wahrheit hat) und seine festen Wesenheiten ihm verwirrt werden, so wird es aufgebracht; und der Begriff in dieser seiner Beziehung (Realisierung), daß er sich an die gemeinen Wahrheiten macht, zieht sich Haß und Schimpf zu. Dies ist das allgemeine Geschrei gegen die Sophisterei, ein Geschrei des gesunden Menschenverstandes, der sich nicht anders zu helfen weiß.

Sophisterei ist ein übelberüchtigter Ausdruck, und zwar besonders durch den Gegensatz gegen Sokrates

und Platon sind die Sophisten in den schlimmen Ruf gekommen. Es bedeutet dies Wort gewöhnlich, daß willkürlicherweise durch falsche Gründe entweder irgendein Wahres widerlegt, schwankend gemacht oder etwas Falsches plausibel, wahrscheinlich gemacht wird. Diesen schlimmen Sinn haben wir auf die Seite zu stellen und zu vergessen. Dagegen wollen wir nun näher von seiner *positiven*, eigentlich *wissenschaftlichen Seite* betrachten, was die Stellung der Sophisten in Griechenland war.

1. Die Sophisten sind es, die den einfachen Begriff, als Gedanken (der schon in der eleatischen Schule bei Zenon anfängt, sich gegen sein reines Gegenbild, die Bewegung, zu kehren), jetzt überhaupt auf weltliche Gegenstände angewendet und mit demselben alle menschlichen Verhältnisse durchdrungen haben, indem er seiner Macht, seiner als des absoluten und einzigen Wesens bewußt wird - eifersüchtig gegen Anderes, das Bestimmte, das nicht Gedanke ist, gelten will -, und seine Macht und Herrschaft an ihm ausübt. Der mit sich identische Gedanke richtet seine negative Kraft gegen die mannigfaltige Bestimmtheit des Theoretischen und Praktischen, die Wahrheiten des natürlichen Bewußtseins und die unmittelbar geltenden Gesetze und Grundsätze; und was der Vorstellung fest ist, löst sich in ihm auf und läßt insofern auf einer Seite der besonderen Subjektivität zu, sich

selbst zum Ersten und Festen zu machen und alles auf sich zu beziehen.

Indem eben dieser Begriff jetzt auftrat, so wurde er allgemeinere Philosophie, und nicht sowohl nur Philosophie, sondern allgemeine Bildung, die jeder Mensch überhaupt, der nicht zum gedankenlosen Volk gehörte, sich gab und geben mußte. Denn Bildung nennen wir eben den in der Wirklichkeit angewandten Begriff, insofern er nicht rein in seiner Abstraktion erscheint, sondern in Einheit mit dem mannigfaltigen Inhalt alles Vorstellens. In der Bildung ist der Begriff allerdings das Herrschende und Bewegende, indem das Bestimmte in seiner Grenze, in seinem Übergehen in Anderes erkannt wird. Er wurde allgemeinerer Unterricht, und es gab deswegen eine Menge Lehrer der Sophistik. Die Sophisten sind die Lehrer Griechenlands, durch welche die Bildung überhaupt in Griechenland zur Existenz kam. Sie sind an die Stelle der Dichter und Rhapsoden getreten. Diese waren früher allgemeine Lehrer. Die Religion war nicht Lehrerin; es ist kein Unterricht in der Religion gewesen. Priester haben geopfert, Orakel gegeben, sind gewesen, haben die Sprüche ausgelegt; aber Lehren ist ein anderes. Die Sophisten haben Unterricht in der Weisheit, den Wissenschaften überhaupt, Musik, Mathematik usf. erteilt; das war ihre erste Bestimmung. Vor Perikles war das Bedürfnis der

Bildung durch Denken eingetreten; die Menschen sollten in ihren Vorstellungen gebildet sein, dahin zweckten die Sophisten. Sie hatten Amt der Bildung. Das Bedürfnis, sich durch Denken über die Verhältnisse zu bestimmen, nicht mehr bloß durch Orakel oder durch Sitte, Leidenschaft, Empfindungen des Augenblicks, - dies Bedürfnis der Reflexion hat in Griechenland aufwachen müssen. Der Zweck des Staats ist das Allgemeine, worunter das Besondere gefaßt wird; diese Bildung haben die Sophisten verbreitet. Sie haben, wie ein eigener Stand, das Lehren als Geschäft, Gewerbe betrieben, statt der Schulen; sie sind in den Städten herumgereist, die Jugend hat sich ihnen angeschlossen und ist von ihnen gebildet worden.

Bildung ist unbestimmt. Näher was der freie Gedanke gewinnen soll, das muß aus ihm selber kommen, muß die eigene Überzeugung sein; es wird nicht mehr geglaubt, sondern untersucht, - kurz es ist die in neueren Zeiten sogenannte Aufklärung. Das Denken sucht allgemeine Prinzipien, an denen es alles beurteilt, was uns gilt; und es gilt uns nichts, als was diesen Prinzipien gemäß ist. Es übernimmt also, den positiven Inhalt mit sich zu vergleichen, das vorher Konkrete des Glaubens aufzulösen, einerseits den Inhalt zu zersplittern, andererseits diese Einzelheiten, diese besonderen Gesichtspunkte und Seiten zu

isolieren und für sich festzuhalten. Dadurch erhält es die Form von etwas Allgemeinem; man gibt Gründe dafür an, d.h. allgemeine Bestimmungen, die man wieder auf die besonderen Seiten hinwendet. Die Seite ist nämlich nichts Selbständiges, sondern nur Moment an einem Ganzen; abgelöst von dem Ganzen beziehen sie sich auf sich, d.h. sind Allgemeinheiten. Zur Bildung gehört, daß man mit den allgemeinen Gesichtspunkten bekannt ist, die zu einer Handlung, Begebenheit usf. gehören, daß man diese Gesichtspunkte und damit die Sache auf allgemeine Weise fasse, um ein gegenwärtiges Bewußtsein über das zu haben, worauf es ankommt. Ein Richter kennt die verschiedenen Gesetze, d.h. die verschiedenen rechtlichen Gesichtspunkte, unter denen eine Sache zu betrachten ist; dies sind schon für sich allgemeine Seiten; er hat so ein allgemeines Bewußtsein und betrachtet den Gegenstand selbst auf allgemeine Weise. Ein gebildeter Mensch weiß etwas über jeden Gegenstand zu sagen, Gesichtspunkte daran aufzufinden. Diese Bildung hat Griechenland den Sophisten zu verdanken. Sie lehrten die Menschen, Gedanken zu haben über das, was ihnen geltend sein sollte. Die Sophisten sind nicht eigentliche Gelehrte. Ihre Bildung war sowohl Bildung zur Philosophie als zur Beredsamkeit, um ein Volk zu regieren oder etwas bei ihm geltend machen zu wollen durch Vorstellungen. Es gab noch keine positiven

Wissenschaften ohne Philosophie, welche trocken, nicht das Ganze des Menschen, seine wesentlichen Seiten betroffen hätten. Außerdem hatten sie den all-gemeinsten praktischen Zweck: eine Vorbildung zum allgemeinen Beruf im griechischen Leben, zum Staatsleben, Staatsmanne zu geben, - nicht etwa zu Staatsämtern, als ob sie zu einem Examen in spezifischen Kenntnissen vorbereitet hätten.

Die Sophisten knüpften an den Trieb an, weise zu werden. Zur Weisheit rechnet man, das zu kennen, was die Macht unter den Menschen und im Staate ist und was ich als eine solche anzuerkennen habe. Daher die Bewunderung, die Perikles und andere Staatsmänner genossen, weil sie eben wissen, woran sie sind, und die anderen an ihre rechte Stelle zu setzen vermögen. *Der Mensch* ist mächtig, der das, was die Menschen tun, auf ihre absoluten Zwecke zurückzuführen weiß, welche den Menschen bewegen. Dies ist Gegenstand der Lehre der Sophisten gewesen. Was die Macht in der Welt ist - der allgemeine, alles Besondere auflösende Gedanke -, weiß auch die Philosophie allein; so sind die Sophisten spekulative Philosophen gewesen. Sie wollten Bewußtsein darüber geben, worauf es in der sittlichen Welt ankommt; dann über das, was den Menschen Befriedigung gibt. Die Triebe und Neigungen, die der Mensch hat, sind seine Macht; indem er ihnen Genüge leistet, wird er

befriedigt. Die Religion lehrt dies: die Götter sind die Mächte, welche den Menschen regieren. Ebenso die Gesetze; der Mensch soll sich befriedigen, insofern er den Gesetzen gemäß ist, und er soll voraussetzen, daß die anderen sich auch befriedigen, indem sie die Gesetze befolgen. Durch die Reflexion genügt es aber dem Menschen nicht mehr, den Gesetzen als einer Autorität und äußerlichen Notwendigkeit zu gehorchen; sondern er will sich in sich selbst befriedigen, durch seine Reflexion sich überzeugen, was für ihn verbindlich ist, was Zweck ist und was er für diesen Zweck zu tun habe.

So sind die Sophisten besonders Lehrer der Beredsamkeit gewesen. Das ist die Seite, wo das Individuum sich sowohl geltend machen konnte unter dem Volke, als das ausführen, was das Beste des Volkes sei; dazu war die Beredsamkeit eines der ersten Erfordernisse. Dazu gehörte demokratische Verfassung, wo die Bürger die letzte Entscheidung hatten. Die Beredsamkeit führt die Umstände auf die Mächte, Gesetze zurück. Zur Beredsamkeit gehört aber besonders das: an einer Sache die vielfachen Gesichtspunkte herauszuheben und die geltend zu machen, die mit dem im Zusammenhang sind, was mir als das Nützlichste erscheint. Solche konkrete Fälle haben viele Seiten; diese unterschiedenen Gesichtspunkte aber zu fassen, dazu gehört ein gebildeter Mann; und das ist die

Beredsamkeit, diese hervorzuheben, die anderen dagegen in den Schatten zu stellen. Darauf bezieht sich auch des Aristoteles *Topik*, diese *topous*, Kategorien, Gedankenbestimmungen anzugeben, wonach man sehen muß, um reden zu lernen. Auf ihre Kenntnis legten sich aber zuerst die Sophisten.

Dies die allgemeine Stellung der Sophisten. Wie sie aber sonst verfahren sind, es getrieben haben, davon finden wir ein vollständig bestimmtes Gemälde besonders in Platons *Protagoras*. Platon läßt hier den Protagoras sich näher über die Kunst der Sophisten erklären. Platon stellt vor, daß Sokrates einen jungen Mann namens Hippokrates begleitet, der sich dem eben in Athen angekommenen Protagoras übergeben will, um in der Wissenschaft der Sophisten unterrichtet zu werden. Unterwegs fragt Sokrates nun den Hippokrates, was denn die Weisheit der Sophisten sei, die er erlernen wolle. Hippokrates antwortet zuerst und zunächst: »Die Redekunst; denn der Sophist sei einer, der wisse, im Reden mächtig zu machen *epistatên tou poiêsai deinon legein*«, die Gegenstände nach vielen Seiten zu wenden, zu betrachten. Dies ist das, was an einem gebildeten Menschen oder Volk zuerst auffällt, - die Kunst, gut zu sprechen. Die Franzosen sind so gute Sprecher; wir nennen es Schwatzen. Man lernt französisch, um gut französisch zu sprechen, - d.h. aber französische Bildung

erwerben. Der ungebildete Mensch findet es unbequem, mit solchen Menschen umzugehen, die alle Gesichtspunkte leicht aufzufassen und auszusprechen wissen. Aber das bloße Sprechen macht es nicht aus, sondern die Bildung gehört dazu. Man kann eine Sprache ganz regelrecht innehaben; wenn man aber die Bildung nicht hat, so ist es nicht gut sprechen. Dazu gehört die Bildung, daß dem Geiste gegenwärtig sind die mannigfaltigen Gesichtspunkte, daß ihm diese sogleich einfallen, daß er einen Reichtum von Kategorien hat, unter denen ein Gegenstand zu betrachten ist. Die Fertigkeit, die man also durch die Sophisten erlangen sollte, ist die, daß man eine Menge solcher Gesichtspunkte geläufig innehabe, um den Gegenstand sogleich danach zu betrachten. Sokrates bemerkt hierbei zwar, daß das Prinzip der Sophisten hiermit »nicht hinreichend bestimmt sei« zur Kenntnis dessen, was ein Sophist sei (will einer Philosophie studieren, so weiß er nicht, was Philosophie ist, sonst brauchte er sie nicht zu studieren); »doch«, sagt er, »wir wollen hingehen.« (Steph. 310-314) Sokrates geht nun mit dem Hippokrates zum Protagoras, und findet daselbst diesen in einer Versammlung der ersten Sophisten und von Zuhörern: »Protagoras spazierend, wie ein Orpheus die Menschen durch seine Reden bezaubernd; Hippias auf einem Katheder *thronô* sitzend, mit wenigeren umgeben; Prodikos

liegend unter einer großen Menge von Bewunderern.« Nachdem Sokrates beim Protagoras sein Gesuch angebracht, Hippokrates wolle sich in seine Lehre geben, um durch seinen Unterricht sich dazu zu bilden, im Staate ein angesehenener Mann zu werden, fragt er ihn, ob sie öffentlich oder insgeheim mit ihm allein sprechen sollen. Protagoras rühmt diese Diskretion, erwidert, sie handeln klug, diese Vorsorge gebrauchen zu wollen, denn die Sophisten seien so in den Städten herumgezogen; so hätten viele Jünglinge sich an sie, Väter, Freunde verlassend, angeschlossen, in der Überzeugung, durch ihren Umgang besser (klüger) zu werden, und so hätten die Sophisten dadurch viel Neid und Mißgunst auf sich geladen, - wie ja alles Neue in Haß sei. Hierüber spricht er weitläufig und sagt dabei: »Ich aber behaupte, daß die sophistische Kunst alt ist, daß aber die von den Alten, welche sie übten *metacheirizomenous*, in Besorgnis, damit anzustoßen« *phoboumenoi to epachthes*, denn das Ungebildete ist dem Gebildeten feind), »ihr ein Gewand machten und sie verdeckten.« Diese Kunst ist Bildung überhaupt, dasselbe was »ein Teil, wie Homer und Hesiod, in Poesie vorgetragen, andere, wie Orpheus und Musaios, in Mysterien und Orakelsprüche eingehüllt; einige, glaube ich, auch durch die gymnastische Kunst (Turnkunst) vorgestellt haben, wie Ikkos der Tarentiner und der noch jetzt lebende, keinem

nachgebende Sophist Herodikos, der Selymbrier«; oder die Musik ist Bildungsweise der Menschen. Wir sehen, er schreibt so den Sophisten denselben Zweck zu wie der Geistesbildung überhaupt - Sittlichkeit, Geistesgegenwart, Sinn der Ordnung, Anständigkeit des Geistes - und setzt hinzu: »Alle diese, die einen Neid gegen die Wissenschaften befürchteten, gebrauchten solche Decken und Vorhänge. Ich aber meine, sie erreichen ihren Zweck nicht, sondern die Einsichtigen im Staate durchsehen den Zweck; wenn also auch das Volk davon nichts merkt, so sprechen dies jene aus. Wenn man sich aber so verhält, so macht man sich verhaßter, setzt sich selbst dem Scheine (Verdachte) aus, Täuscher (Betrüger, *panourgon*) zu sein. Ich bin darum den entgegengesetzten Weg gegangen und bekenne offen und leugne es nicht *homologô*, ein Sophist zu sein« (Protagoras führte zuerst den Namen Sophist), und daß mein Geschäft sei, »den Menschen Geistesbildung zu geben *paideuein anthrôpous*«, wie die anderen, Homer, Hesiod usf., es auch getan. (314-317)

Weiterhin sagt er: »Es ist verständig, was du fragst, und auf eine verständige Frage antworte ich gern.« Es ist nämlich nun näher davon die Rede, welchen Gegenstand, Inhalt, welche Geschicklichkeit Hippokrates durch Protagoras' Unterweisung erwerben werde. »Es soll ihm nicht begegnen, was ihm bei

anderen Lehrern *sophistôn* begegnet sein würde. Denn diese sind den Jünglingen entgegen *lôbôntai*; denn sie führen dieselben wider ihren Willen gerade auf die Wissenschaften und Kenntnisse zurück, denen sie eben entgehen wollten, indem sie sie in Arithmetik, Astronomie, Geometrie und Musik unterweisen. Wer sich aber an mich wendet, wird nicht in etwas anderes eingeführt, als in den allgemeinen Zweck, wegen dessen er sich an mich wendete.« Die Jünglinge kamen also zu ihm unbefangen: »Wir möchten gebildete Menschen werden, unterweiset uns, macht uns dazu, - wie und wodurch ist eure Sache, ihr müßt dies verstehen.« Der Weg war dabei dem Lehrer überlassen. Das, worin Protagoras aber unterrichtete, erklärt er für das Eigentliche, was die Jünglinge suchen. »Die Unterweisung« *to mathêma*, sein Zweck und mein Zweck, »besteht nun darin, die rechte Einsicht und Verständnis *euboulia* zu bewirken, sich über seine eigenen Familieninteressen *peri tôn oikeiôn* am besten zu beraten; und ebenso im Staatsleben, daß man am tüchtigsten werde *phynatôtatos*, teils sich über die Staatsangelegenheiten zu äußern, teils das Beste zu tun für den Staat.« So treten also hier diese zwei Interessen hervor, das der Individuen und das des Staats. Jetzt spricht Sokrates im allgemeinen ein und wundert sich besonders, daß Protagoras das letzte behauptet, daß er über Geschicklichkeit zu

Staatsangelegenheiten Unterricht erteile: Er (Sokrates) habe dafür gehalten, die politische Tugend könne nicht gelehrt werden, - wie es überhaupt Sokrates' Hauptsatz ist, daß die Tugend nicht könne gelehrt werden. Und nun führt Sokrates dafür diese Rücksicht an, indem er sich in Weise der Sophisten auf die Erfahrung beruft: »Diejenigen Menschen, welche die politische Kunst innehaben, können sie nicht wohl auf andere übertragen. Perikles, der Vater dieser hier anwesenden Knaben, ließ sie in allem unterweisen, worin Lehrer unterweisen können; aber in der Wissenschaft, worin er groß ist, nicht; darin läßt er sie umherirren, ob sie etwa durch Zufall von selber auf diese Weisheit treffen würden. So auch andere große Staatsmänner haben sie anderen, Verwandten oder Fremden, nicht gelehrt.« (318-320)

Protagoras entgegnet nun darauf, daß sie gelehrt werden könne, und zeigt, warum große Staatsmänner andere nicht darin unterwiesen haben, indem er um die Erlaubnis bittet, »ob er als ein Älterer zu Jüngeren in einem Mythos sprechen oder ob er mit Vernunftgründen darüber sprechen soll«. Die Gesellschaft überläßt es ihm, und nun fängt er mit folgendem Mythos an, der unendlich merkwürdig ist: »Die Götter übertrugen dem Prometheus und Epimetheus, die Welt auszuschnücken, ihr Kräfte zu erteilen. Epimetheus verteilte Stärke, Vermögen zum Fliegen,

Waffen, Bekleidung, Kräuter, Früchte; aber unverständigerweise brauchte er alles an den Tieren auf, so daß für die Menschen nichts übrigblieb. Prometheus sah sie unbekleidet, ohne Waffen, hilflos, da der Augenblick bevorstand, wo das Gebilde des Menschen ans Licht treten sollte. Da stahl er das Feuer vom Himmel, die Kunst des Vulkan und der Minerva, sie auszustatten für ihre Bedürfnisse. Aber es fehlte ihnen die politische Weisheit; und ohne gesellschaftliches Band lebend, sind sie in beständigen Streit und Unglück geraten. Da erteilte Zeus dem Hermes den Befehl, ihnen die schöne Scham« (*aidô*, Scheu, diesen natürlichen Gehorsam, Ehrfurcht, Folgsamkeit, Respekt der Kinder gegen die Eltern, der Menschen gegen höhere bessere Naturen) »und das Recht *dikê* zu verleihen. Hermes fragt: Wie soll ich sie verteilen? An Einzelne, wie die besonderen Künste, wie einige die Arzneiwissenschaft besitzend den anderen helfen? Zeus aber antwortet: allen; denn kein gesellschaftlicher Verein *polis* kann bestehen, wenn nur wenige jener Eigenschaften teilhaftig sind. Und es sei Gesetz, daß, wer nicht teilhaftig sein könne der Scheu und des Rechts, der als eine Krankheit des Staats ausgerottet werden müsse.« (320-322)

α) »Deswegen ziehen die Athenienser, wenn sie bauen wollen, Baumeister zu Rate, und wenn sie sonst besondere Geschäfte beabsichtigen, diejenigen,

welche darin erfahren sind; wenn sie aber über Staatsangelegenheiten einen Beschluß und Anordnung fassen wollen, so lassen sie jeden zu. Denn entweder müssen alle dieser Tugend teilhaftig sein, oder kein Staat [kann] existieren. Wenn einer in der Kunst der Flöte unerfahren ist und sich doch für einen Meister darin ausgibt, so wird er mit Recht für wahnsinnig gehalten. In der Gerechtigkeit ist es aber anders: wenn einer nicht gerecht ist«, so wird er es nicht gestehen, oder »wenn er es gesteht, so wird er für unsinnig gehalten werden. Er müsse doch sich den Schein geben, es zu sein; denn entweder müsse jeder wirklich ihrer teilhaftig sein oder ausgetilgt werden aus der Gesellschaft.« So ist also angenommen, daß die politische Weisheit etwas sei, woran alle Anteil haben und haben müssen, damit der Staat bestehen könne. (322-323)

β) Daß diese politische Wissenschaft auch dazu bestimmt ist, daß jeder durch Lehre und Bestreben sie sich erwerben könne *didakton te kai ex epimeleias*, dafür gibt er ferner diese Gründe an und sagt, er berufe sich darauf, daß kein Mensch tadele oder strafe wegen Mängel oder Übel, die einer durch die Natur oder den Zufall bekommen, sondern denselben bemitleide. Hingegen Mängel, die durch Fleiß, Gewohnheit (Übung), Studium gehoben werden können, würden für tadelnswert und strafbar gehalten; er habe Schuld

daran. »Hierunter gehören Irreligiosität und Ungerechtigkeit, überhaupt alles, was der öffentlichen Tugend« *dikê* und *aidôs* »widerspricht. Den Menschen, die sich dieser Laster schuldig machen, wird dies zum Vorwurf gemacht, sie werden bestraft in dem Sinne, daß sie sie hätten entfernen und sich also vielmehr die politische Tugend durch Bildung, Erziehung hätten aneignen können.« Dies ist ein guter Grund. Auch den Zweck der Strafe führt Protagoras dafür an. »So strafen die Menschen nicht wegen des Vergangenen - außer wie wir ein böses Tier vor den Kopf schlagen -, sondern wegen des Künftigen: daß weder der Verbrecher noch ein anderer, durch sein Beispiel verführt, wieder fehle. Also liegt auch darin die Voraussetzung, daß jene Tugend durch Unterricht und Übung erworben werden könne.« (323-324)

γ) »Was nun ferner das anbetrifft, was Sokrates anführt, daß Männer wie Perikles, die durch ihre politische Tugend berühmt sind, diese ihren Kindern und Freunden nicht mitteilten«, so sagt Protagoras, es sei dagegen das zu sagen, αα) daß in diesen Tugenden alle von allen unterrichtet werden. »Die politische Tugend ist von der Beschaffenheit, daß sie allen zukommt; sie ist allen gemeinsam. Das eine allen Notwendige ist die Gerechtigkeit, Mäßigkeit *sôphrosynê* und Heiligkeit, - mit einem Worte das, was die Tugend eines Mannes überhaupt ist; und dies muß

Eigentum jedes Bürgers sein, er muß sie sein ganzes Leben fort üben und lernen. Darin ist kein besonderer Unterricht von jenen berühmten Männern. Die Kinder werden früh, vom zartesten Alter an, von ihren Eltern und Erziehern dazu gebildet und ermahnt, verwiesen, erzogen zur Sitte, zum Guten, und gewöhnt an das, was das Rechte ist. Aller Unterricht in Musik und Gymnastik (Kenntnisse, das Lesen von Dichtern, die dies einschärfen) trägt dazu bei, die Willkür und das Belieben nicht gewähren zu lassen, - sich daran zu gewöhnen, sich nach einem Gesetze, einer Regel zu richten. Wenn der Mensch nun aus diesem Kreise des Unterrichts tritt, so tritt er in den der Verfassung eines Staats; dieser trägt dazu bei, jeden in einem rechtlichen Verhalten, in Ordnung zu erhalten. Die politische Tugend ist so ein Resultat der Erziehung von Jugend auf.« (324-325)

ßß) Allein darin ganz ausgezeichnete, durch die Natur besonders begünstigte Menschen könne es nur wenige geben. Diejenigen jedoch, die sich auch nicht darin auszeichnen, seien im allgemeinen durch die Erziehung dieser politischen Tugenden teilhaftig und stehen sehr viel höher als die, welche diese Unterweisung nicht gehabt haben. Daß aber ausgezeichnete Männer ihre Auszeichnung Kindern und Freunden nicht mitgeteilt haben, diesen Einwurf beantwortet er sehr gut in folgender Art. »Wenn z.B. in einem Staate

alle Bürger Flötenspieler sein müßten, so würden alle Unterricht darin erhalten; einige würden ausgezeichnet sein, viele gut, einige mittelmäßig, wenige vielleicht auch schlecht, - alle hätten eine gewisse Fertigkeit. Aber es könnte der Fall sein, daß der Sohn eines Virtuosen doch ein schlechter Spieler wäre; das Ausgezeichnete hängt von besonderen Talenten, Naturell ab. Aus sehr geschickten Flötenspielern würden wohl sehr ungeschickte werden können und umgekehrt; aber alle Bürger könnten ein Gewisses von Flötenspiel, und alle würden gewiß immer noch unendlich vortrefflicher darin sein als diejenigen, welche darin gänzlich unwissend wären und keinen Unterricht erhalten hätten. So sind alle, auch die schlechtesten Bürger eines vernünftigen Staats noch besser und gerechter verglichen mit denen, wo keine Bildung ist, keine Gerichte, keine Gesetze, keine Nötigung, sie zum Recht zu bilden. Diese Vorzüglichkeit verdanken sie den Gesetzen, dem Unterricht, der Bildung in ihrem Staate.« (326-328) Dies sind auch alles ganz gute Instanzen und treffende Gründe, - gar nicht schlechter als Ciceros Raisonement: *a natura insitum*. Die Gründe des Sokrates und die Ausführungen dieser Gründe dagegen sind empirische Instanzen, die sich auf Erfahrung basieren, - oft nicht besser, als was hier dem Sophisten in den Mund gegeben ist.

2. Die Frage ist nun näher: inwiefern kann dies als

Mangelhaftes erscheinen und besonders inwiefern haben Sokrates und Platon sich in einen Kampf mit den Sophisten eingelassen und den Gegensatz gegen sie gemacht? Da die Stellung, die die Sophisten in Griechenland einnahmen, war, ihrem Volke eine höhere Bildung überhaupt gegeben zu haben, wodurch sie sich zwar ein großes Verdienst um Griechenland erworben, so trifft sie doch eben der Vorwurf, der überhaupt die Bildung trifft. Die Sophisten sind Meister im Raisonement aus Gründen gewesen, stehen innerhalb der Stufe des reflektierenden Gedankens. Die Art und Weise dieser Bildung war, durch Vorstellungen und Beispiele die Aufmerksamkeit auf das zu erwecken, was dem Menschen nach seiner Erfahrung, Gemüt usf. das Rechte scheint, wobei vom Besonderen zum Allgemeinen übergegangen wird. Dies ist der notwendige Gang der freien, denkenden Reflexion; ihn hat die Bildung auch bei uns genommen. Diese Bildung mußte aber über das Vertrauen und den unbefangenen Glauben an die geltende Sitte und Religiosität hinausführen. Daß die Sophisten auf einseitige Prinzipien gefallen sind, dies hat zunächst den Zusammenhang darin, daß in der griechischen Bildung die Zeit noch nicht vorhanden war, daß aus dem denkenden Bewußtsein selbst die letzten Grundsätze aufgestellt wurden und so etwas Festes zugrunde lag wie bei uns in der modernen Zeit. Indem einerseits

das Bedürfnis der subjektiven Freiheit vorhanden war, das nur gelten zu lassen, was man selbst einsieht, in seiner eigenen Vernunft findet, Gesetze, religiöse Vorstellungen nur insofern, als ich es durch mein Denken anerkenne, - andererseits im Denken noch nicht festes Prinzip gefunden war, so war das Denken mehr räsonierend; das unbestimmt Gebliebene konnte so die Willkür erfüllen.

α) Anders ist es aber in unserer europäischen Welt, in welche die Bildung sich einführte, sozusagen unter dem Schutze und der Voraussetzung einer geistigen Religion, - d.h. nicht einer Religion der Phantasie, sondern unter der Voraussetzung der Kenntnis, des Wissens von der ewigen Natur des Geistes und des absoluten Endzwecks, der Bestimmung des Menschen, daß diese sei, als geistig, wirklich zu sein, vom Geist aus auf geistige Weise sich zu bestimmen, sich in Einheit mit dem Geist zu setzen. So lag hier ein festes geistiges Prinzip zugrunde, das so das Bedürfnis des subjektiven Geistes befriedigt; von diesem absoluten Prinzip aus bestimmten sich alle weiteren Verhältnisse wie Pflichten, Gesetze usf. und sind davon abhängig. So mußte die Bildung nicht diese Vielseitigkeit der Richtung, also nicht die Richtungslosigkeit erhalten können wie bei den Griechen und denen, die die Bildung in Griechenland ausgebreitet hatten, den Sophisten. Gegen die Religion der Phantasie, gegen

dies unentwickelte Prinzip des Staats konnte die Bildung sich in so viele Gesichtspunkte zersplittern; oder es war leicht, daß partikuläre untergeordnete Gesichtspunkte als höchste Prinzipien aufgestellt wurden. Wo (da uns) dagegen ein so hohes allgemeines Ziel (höchstes Prinzip) schon vor der Vorstellung schwebt, kann nicht so leicht ein partikuläres Prinzip zu diesem Range kommen, wenn auch die Vernunftreflexion die Stellung gewinnt, aus sich das Höchste zu bestimmen und zu erkennen; und die Unterordnung der Prinzipien ist damit schon festgestellt. Protagoras nachher (349) behauptet: »Alle vier Tugenden haben eine Verwandtschaft miteinander, die Tapferkeit nicht, weil viele Tapfere gefunden werden, die doch die Irreligiösesten, Ungerechtesten, Unmäßigesten und Ungebildetsten *amathestatoi* sind;« man braucht sich nur an eine Räuberbande zu erinnern. Sokrates (360) führt es darauf hinaus, daß auch die Tapferkeit ein Wissen und Erkennen sei, - richtige Schätzung dessen, was zu fürchten sei. Aber der Unterschied, die Eigentümlichkeit der Tapferkeit ist nicht entwickelt.

β) Zugleich, was nun die Form anbetrifft - selbst dem Inhalte nach -, steht unsere Bildung, Aufklärung ganz auf demselben Standpunkt, als sie bei den Sophisten war. Ihr Standpunkt ist im Gegensatz gegen Sokrates und Platon der, daß bei Sokrates dies aufging, daß er das Schöne, Gute, Wahre, Rechte als

Zweck, Bestimmung des Individuums aussprach, dieser Inhalt aber bei den Sophisten noch als letzter Zweck fehlte, daher dieser der Willkür überlassen war. Daher der üble Ruf, in den die Sophisten durch den Gegensatz von Platon gekommen sind; das ist auch ihr Mangel. Äußerlich wissen wir, die Sophisten haben große Reichtümer gesammelt; sie sind sehr stolz gewesen, sind in Griechenland herumgereist, haben zum Teil sehr üppig gelebt. Das rasonierende Denken hat im Gegensatze von Platon vorzüglich dies Bezeichnende, daß die Pflicht, das zu Tuende nicht aus dem an und für sich seienden Begriffe der Sache genommen wird; sondern es sind äußerliche Gründe, wodurch über Recht und Unrecht, Nützlichkeit und Schädlichkeit entschieden wird. Bei Platon und Sokrates ist dagegen der Hauptsatz, daß die Natur des Verhältnisses betrachtet, der Begriff der Sache an und für sich entwickelt werde. Diesen Begriff wollten Sokrates und Platon der Betrachtung aus Gesichtspunkten und Gründen entgegensetzen; diese sind immer das Besondere und Einzelne und setzen sich so selbst dem Begriffe entgegen. Der Unterschied ist, daß den Sophisten das gebildete Rasonnement überhaupt angehört, während Sokrates und Platon den Gedanken durch ein Festes - allgemeine Bestimmung (platonische Idee) - bestimmten, was der Geist ewig in sich findet.

Die Sophisterei ist so schlimm, in dem Sinne, als ob dies Eigentümlichkeit sei, der sich nur schlechte Menschen schuldig machen. Die Sophistik ist so aber viel allgemeiner; es ist alles Räsonieren aus Gründen - das Geltendmachen solcher Gesichtspunkte, das Anbringen von Gründen und Gegengründen - Sophistik. Es kommen Äußerungen von Sophisten vor, worüber sich nichts sagen läßt, z.B. bei Platon. So sagt man bei uns wohl: Betrüge nicht, damit du nicht Kredit und dadurch Geld verlierst; oder: Sei mäßig, sonst verdirbst du dir den Magen, mußt entbehren; oder bei der Strafe nimmt man äußerliche Gründe: Besserung usf.; oder man entschuldigt durch äußerliche Gründe die Handlung, welche aus Folgen usw. genommen sind. Die Menschen sind so zu allem Guten aufgefordert durch Gründe, welche Gründe der Sophisten sind. Liegen feste Grundsätze zugrunde, so in der christlichen Religion (jetzt bei den Protestanten weiß man es auch nicht mehr), so sagt man, die Gnade Gottes in Beziehung auf die Seligkeit usw. richtet das Leben der Menschen so ein; da fallen äußerliche Gründe weg.

Die Sophistik liegt uns also nicht so entfernt, als man denkt. Wenn jetzt gebildete Menschen über Gegenstände sprechen, so kann dies sehr gut sein; aber es ist nichts anderes, als was Sokrates und Platon Sophistik genannt haben, obgleich sie selbst so gut auf

diesem Standpunkt gestanden haben als die Sophisten. Gebildete Männer verfallen darein bei Beurteilung konkreter Fälle; im gemeinen Leben müssen wir uns daran halten. Was ist hier besser? - Die besonderen Gesichtspunkte nezzessitieren. Wenn man Pflichten und Tugenden rekommandiert, z.B. in Predigten, wie dies in den meisten Predigten geschieht, so muß man solche Gründe hören! Redner im Parlamente z.B. gebrauchen solche Gründe und Gegengründe, durch die sie zu überreden, zu überzeugen suchen. Es handelt sich a) um ein ganz Festes, Verfassung z.B. oder Krieg, festgemachte Richtung (Konsequenz), besondere Maßregeln darunter zu subsumieren; b) aber mit der Konsequenz geht es, selbst hierin, bald aus: die Sache läßt sich so oder so machen, und immer sind es besondere Gesichtspunkte, welche entscheiden. Man gebraucht dergleichen Gründe auch wohl gegen die Philosophie: »Es gebe verschiedene Philosophien, verschiedene Meinungen, dies widerspreche der *einen* Wahrheit; die Schwäche der *menschlichen* Vernunft gestatte kein Erkennen; was solle Philosophie für das Gefühl, Gemüt, Herz; es seien abstruse Dinge, für das Praktische des Menschen helfe das abstrakte Denken der Philosophie nichts«, - der Gesichtspunkt des Praktischen. Dies sind so gute Gründe, und es ist die Weise der Sophisten. Wir nennen es nicht Sophistik, aber es ist die Manier der Sophisten, aus Gründen zu

deduzieren, die man aus seinem Gefühl, Gemüte usf. gelten läßt. Nicht die Sache selbst, als solche, wird geltend gemacht, sondern auf Empfindungen wird sich bezogen; diese sind das *hou heneka*. Das werden wir noch näher bei Sokrates und Platon sehen. Dies ist der Charakter der Sophisten.

Bei solchem Raisonement kann man bald so weit kommen - wo nicht, so ist es Mangel der Bildung; die Sophisten waren aber sehr gebildet -, zu wissen, daß, wenn es auf Gründe ankommt, man durch Gründe alles beweisen könne, sich für alles Gründe und Gegen Gründe finden lassen; und das ist als das Verbrechen der Sophisten angesehen worden, daß sie gelehrt haben, alles zu beweisen, was man wolle, für andere oder für sich. Das liegt nicht in der Eigentümlichkeit der Sophisten, sondern des reflektierenden Raisonements. Gründe und Gegen Gründe, als Besonderes, gelten nicht gegen das Allgemeine, entscheiden nicht gegen den Begriff; man kann für alles Gründe und Gegen Gründe finden. In der schlechtesten Handlung liegt ein Gesichtspunkt, der an sich wesentlich ist; hebt man diesen heraus, so entschuldigt und verteidigt man die Handlung. In dem Verbrechen der Desertion im Kriege liegt so die Pflicht, sein Leben zu erhalten. So sind in neuerer Zeit die größten Verbrechen, Meuchelmord, Verrat usf., gerechtfertigt worden, weil in der Meinung, Absicht eine Bestimmung

lag, die für sich wesentlich war, z.B. die, daß man sich dem Bösen widersetzen, das Gute fördern müsse. Der gebildete Mensch weiß alles unter den Gesichtspunkt des Guten zu bringen, alles gut zu machen, an allem einen wesentlichen Gesichtspunkt geltend zu machen. Es muß einer nicht weit gekommen sein in seiner Bildung, wenn er nicht für das Schlechteste gute Gründe hätte; was in der Welt seit Adam Böses geschehen ist, ist durch gute Gründe gerechtfertigt.

Das kommt nun noch bei den Sophisten vor, daß sie ein Bewußtsein über dieses Räsonieren hatten. In der Beredsamkeit muß man so Zorn, Leidenschaft der Hörer in Anspruch nehmen, um etwas zustande zu bringen. Sie lehrten nun, wie diese Mächte im empirischen Menschen zu bewegen wären; das sittliche feste Gute entscheidet nicht. Die Sophisten als gebildete Leute hatten das Bewußtsein, daß alles zu beweisen sei; so im *Gorgias*: Die Kunst der Sophisten sei ein größeres Gut als alle Künste; sie könne dem Volke, dem Senat, den Richtern überreden, was sie wolle. (452, 457) Der Advokat hat so auch zu suchen, was für Gründe es für die Partei gebe, wenn sie auch die entgegengesetzte derjenigen ist, welcher er sich annehmen wollte. Dieses Bewußtsein ist nicht Mangel, sondern gehört ihrer höheren Bildung zu. Ungebildete Menschen bestimmen sich aus Gründen. Im ganzen sind sie aber vielleicht durch etwas anderes bestimmt

(Rechtlichkeit), als sie wissen; zum Bewußtsein kommen nur die äußeren Gründe. Die Sophisten wußten, auf diesem Boden gebe es nichts Festes; das ist die Macht des Gedankens, er behandelt alles dialektisch, macht es wankend. Das ist formelle Bildung, die sie hatten und beibrachten.

Damit hängt dies zusammen (und die Natur des Denkens bringt es mit sich): Ist das Feld der Gründe, das, was dem Bewußtsein als fest gilt, durch die Reflexion wankend gemacht, so muß man doch *ein* Festes haben. Was soll man nun zum letzten Zweck machen? Da gibt es nun zweierlei Festes, das verbunden werden kann. Das eine ist das Gute, Allgemeine; das andere ist die Einzelheit, Willkür des Subjekts. Dies (vom ersten) später noch näher bei Sokrates. Macht man alles wankend, so kann dies der feste Punkt werden: »Es ist meine Lust, Eitelkeit, Ruhm, Ehre, besondere Subjektivität, welche ich mir zum Zwecke mache«; das Individuum ist sich selbst die letzte Befriedigung. Indem ich die Macht kenne, weiß ich auch die anderen meinem Zwecke gemäß zu bestimmen.

Die Bekanntschaft mit so vielfachen Gesichtspunkten macht aber das, was Sitte war in Griechenland (diese bewußtlos ausgeübte Religion, Pflichten, Gesetze), dadurch wankend, daß dies Feste - die Gesetze, indem sie einen beschränkten Inhalt haben - mit anderem in Kollision kommt; es gilt einmal als das

Höchste, Entscheidende, das andere Mal wird es zurückgesetzt. Das gewöhnliche Bewußtsein wird dadurch verwirrt (wir werden dies bei Sokrates selbst ausführlicher sehen): etwas gilt ihm für fest, andere Gesichtspunkte, die auch in ihm sind, werden geltend gemacht, es muß sie gelten lassen; und so gilt das erste nicht mehr oder verliert wenigstens von seiner Absolutheit. So ist a) die Tapferkeit dies, sein Leben daran zu wagen; b) die Pflicht, sein Leben zu erhalten, eine unbedingte. So behauptet Dionysiodor: »Wer einen, der die Wissenschaft nicht besitzt, zum Gebildeten macht, will, daß er nicht mehr bleibe, was er ist. Er will ihn also zugrunde richten; denn dies ist machen, daß er dies nicht ist, was er ist.« Und Euthydemos, als die anderen sagen, er lüge, antwortet: »Wer lügt, sagt, was nicht ist; was nicht ist, kann man nicht sagen; also kann niemand lügen.« Und wiederum Dionysiodor sagt: »Du hast einen Hund, dieser Hund hat Junge, und er ist ihr Vater; also ist dir ein Hund Vater und du der jungen Hunde Bruder.« Solche Konsequenzenmacherei findet sich - in Rezensionen - unzählige Male.

Es ist also (wegen dieser Konfusion im gewöhnlichen Bewußtsein) den Sophisten vorgeworfen worden, sie hätten den Leidenschaften, Privatinteressen usf. Vorschub getan. Dies fließt unmittelbar aus der Natur der Bildung. Diese gibt verschiedene

Gesichtspunkte an die Hand, und welcher entscheiden soll, ist eben damit allein in das Belieben des Subjekts gestellt, wenn es nicht von festen Grundlagen ausgeht; darin liegt das Gefährliche. Dies findet auch in der heutigen Welt statt, wo es auf die gute Absicht, auf meine Ansicht, Überzeugung ankommen soll, wenn es sich um das Rechte, Wahre einer Tat handelt. Was Staatszweck, die beste Weise der Staatsverwaltung und Staatsverfassung, ist - ohnehin in Demagogen - schwankend.

Wegen der formellen Bildung gehören die Sophisten zur Philosophie, wegen ihrer Reflexion ebenso auch nicht. Sie haben *den* Zusammenhang mit der Philosophie, daß sie nicht beim konkreten Räsonieren stehenblieben, sondern bis zu den letzten Bestimmungen fortgingen, wenigstens zum Teil. Eine Hauptseite ihrer Bildung war die Verallgemeinerung der eleatischen Denkweise und die Ausdehnung derselben auf allen Inhalt des Wissens und des Handelns, das Positive kommt hinein *als* und ist gewesen *die* Nützlichkeit.

Auf das Einzelne, Besondere der Sophisten einzugehen, würde uns zu weit führen; besondere Sophisten gehören in die allgemeine Geschichte der Bildung. Der berühmten Sophisten sind sehr viele; unter diesen sind Protagoras, Gorgias, auch Prodikos, der Lehrer des Sokrates, die berühmtesten, welchem

letzteren Sokrates den bekannten Mythos von Herkules am Scheidewege zuschreibt, - eine in ihrer Weise schöne Allegorie, die hundert und tausend Male wiederholt worden. Ich will (um nun zu einzelnen Sophisten überzugehen) Protagoras und Gorgias herausheben, nicht nach der Seite der Bildung, - besonders in der Rücksicht, um näher nachzuweisen, wie ihre allgemeine Wissenschaft, die sich auf alles ausbreitete, bei einem von ihnen die allgemeine Form hat, wodurch sie reine Wissenschaft ist. Die Hauptquelle, sie kennenzulernen, ist besonders Platon, der sich viel mit ihnen zu tun machte; alsdann Aristoteles' eigene kleine Schrift über Gorgias, und Sextus Empirikus, der uns viel von der Philosophie des Protagoras aufbewahrt hat.

1. Protagoras

Protagoras, gebürtig aus Abdera, ist etwas älter als Sokrates gewesen. Sonst ist nicht viel von ihm bekannt, was auch eben nicht sein kann, denn er hat ein förmiges *Leben* geführt. Er hat sein Leben mit dem Studium der Wissenschaften hingebracht; er reiste in Griechenland umher, gab sich zuerst den Namen Sophist und wurde so im eigentlichen Griechenland angegeben, als erster öffentlicher Lehrer aufgetreten zu sein. Er hat seine Schriften vorgelesen wie die Rhapsoden und die Dichter, welche - jene fremde, diese eigene - Gedichte absangen. Es gab damals keine Lehranstalten, keine Bücher, aus denen man sich unterrichten konnte. Die Hauptsache zur Bildung, Erziehung bestand bei den Alten nach Platon wesentlich darin, in den Gedichten stark zu sein, mit vielen Gedichten bekannt zu werden, sie auswendig zu wissen; wie bei uns noch vor 50 Jahren der Hauptunterricht des Volkes darin bestand, mit der biblischen Geschichte, mit biblischen Sprüchen bekannt zu sein; Prediger, die weiter darauf bauten, gab es nicht. Die Sophisten gaben jetzt statt der Dichterkennntnis Bekanntschaft mit dem Denken. Protagoras kam auch nach Athen und hat dort lange, vornehmlich mit dem großen Perikles gelebt, der auch in diese Bildung

einging. So sollen beide einst einen ganzen Tag darüber gestritten haben, ob der Wurfspieß oder der Werfende oder derjenige, der die Wettspiele veranstaltet, schuld sei am Tode eines Menschen, der dabei umgekommen. Es ist ein Streit über die große und wichtige Frage der Zurechnungsfähigkeit. Schuld ist ein allgemeiner Ausdruck; wenn man ihn analysiert, so kann dies allerdings eine schwierige, weitläufige Untersuchung geben. Im Umgange mit solchen Männern bildete sich Perikles so überhaupt seinen Geist zur Beredsamkeit aus; denn es sei welche Art geistiger Beschäftigung es wolle, es kann nur ein gebildeter Geist groß in ihr sein, und die wahre Bildung ist nur durch die reine Wissenschaft möglich. Perikles ist mächtiger Redner; aus Thukydides sehen wir, wie tiefes Bewußtsein er über den Staat, sein Volk hatte. Auch Protagoras hat das Schicksal des Anaxagoras gehabt, gleichfalls aus Athen später verbannt zu werden. (In einem Alter von 70 (90) Jahren ertrank er auf der Fahrt nach Sizilien.) Die Ursache dieses Urteils war eine Schrift von ihm, welche so begann: »Von den Göttern weiß ich es nicht zu erkennen, weder ob sie sind, noch ob sie nicht sind; denn vieles ist, was diese Erkenntnis verhindert, die Dunkelheit der Sache *adêlotês* sowohl als auch das Leben der Menschen, das so kurz ist.« Dies Buch ist auch in Athen öffentlich verbrannt worden, und es ist wohl (so viel man

weiß) das erste, was auf Befehl eines Staats verbrannt wurde.

Protagoras war nicht wie andere Sophisten bloß bildender Lehrer, sondern auch ein tiefer, gründlicher Denker, ein Philosoph, der über ganz allgemeine Grundbestimmungen reflektiert hat. Den *Hauptsatz* seines *Wissens* sprach er nun aber so aus: »Von allen Dingen ist das Maß der Mensch; von dem, was ist, daß es ist, - von dem, was nicht ist, daß es nicht ist.« Dies ist ein großer Satz. Einerseits war es darum zu tun, das Denken als bestimmt zu fassen, einen Inhalt zu finden, andererseits aber ebenso das Bestimmende, den Inhalt Gebende; und diese allgemeine Bestimmung ist das Maß, der Maßstab des Werts für alles. Daß Protagoras nun ausgesprochen, der Mensch sei dies Maß, dies ist in seinem wahren Sinne ein großes Wort, hat aber zugleich auch die Zweideutigkeit, daß, wie der Mensch das Unbestimmte und Vielseitige ist, α) jeder nach seiner besonderen Partikularität, der zufällige Mensch, das Maß sein kann, oder β) die selbstbewußte Vernunft im Menschen, der Mensch nach seiner vernünftigen Natur und seiner allgemeinen Substantialität das absolute Maß ist. Auf jene Weise genommen ist alle Selbstsucht, aller Eigennutz, das Subjekt mit seinen Interessen der Mittelpunkt (und wenn auch der Mensch die Seite der Vernunft hat, so ist doch auch die Vernunft ein Subjektives, ist

auch er, ist auch der Mensch); dies aber ist gerade der schlechte Sinn, die Verkehrtheit, welche man den Sophisten zum Hauptvorwurf machen muß, daß sie den Menschen nach seinen zufälligen Zwecken zum Zwecke setzten, - daß bei ihnen noch nicht das Interesse des Subjekts nach seiner Besonderheit und das Interesse desselben nach seiner substantiellen Vernünftigkeit unterschieden sind. Derselbe Satz kommt bei Sokrates und Platon vor, aber in weiterer Bestimmung; hier ist der Mensch das Maß, indem er denkend ist, sich einen allgemeinen Inhalt gibt.

Es ist also hier der große Satz ausgesprochen, um den sich von nun an alles dreht. Der fernere Fortgang der Philosophie hat den Sinn, daß die Vernunft das Ziel aller Dinge ist; dieser Fortgang der Philosophie gibt Erläuterung dieses Satzes. Näher drückt er die sehr merkwürdige Konversion aus, daß aller Inhalt, alles Objektive nur ist in Beziehung auf das Bewußtsein, das Denken also bei allem Wahren hier als wesentliches Moment ausgesprochen ist; und damit nimmt das Absolute die Form der denkenden Subjektivität an, die besonders bei Sokrates hervorgetreten ist. Der Mensch ist das Maß von allem, - der Mensch, also das Subjekt überhaupt; das Seiende ist also nicht allein, sondern es ist für mein Wissen, - das Bewußtsein ist im Gegenständlichen wesentlich das Produzierende des Inhalts, das subjektive Denken

ist wesentlich dabei tätig. Und dies ist das, was bis in die neueste Philosophie reicht; Kant sagt, daß wir nur Erscheinungen kennen, d.h. daß das, was uns als objektiv, als Realität erscheint, nur zu betrachten ist in seiner Beziehung auf das Bewußtsein und nicht ist ohne diese Beziehung. Das zweite Moment ist wichtiger. Das Subjekt ist das Tätige, Bestimmende, bringt den Inhalt hervor; und nun kommt es darauf an, wie dann der Inhalt sich weiter bestimmt: ob er beschränkt ist auf die Partikularität des Bewußtseins oder ob er als das Allgemeine für sich seiende bestimmt ist. Gott, das Platonische Gute ist ein Produkt des Denkens, ein vom Denken Gesetztes; zweitens aber ist es ebenso sehr an und für sich. Ich erkenne nur an als seiend, fest, ewig ein solches, was seinem Gehalte nach das Allgemeine ist; gesetzt ist es von mir, aber es ist auch an sich objektiv allgemein, ohne daß es von mir gesetzt ist.

Die nähere Bestimmung, die in dem Satze des Protagoras enthalten ist, hat er dann selbst viel weiter ausgeführt.

Protagoras sagt: »Die Wahrheit (das Maß) ist die Erscheinung für das Bewußtsein.« »Nichts ist an und für sich Eines« oder sich selbst gleich, an sich; sondern alles ist nur relativ, ist nur, was es ist, in seiner Beziehung aufs Bewußtsein, - ist nur, wie es für ein Anderes ist, und dieses Andere ist der Mensch. Er

führt geringfügige Beispiele an (wie auch Sokrates und Platon; sie halten daran die Seite der Reflexion fest); und diese Erläuterung zeigt, daß im Sinn des Protagoras das, was bestimmt ist, nicht gefaßt wird als das Allgemeine, nicht als das Sichselbstgleiche. Diese Relativität ist bei Protagoras auf eine Weise ausgesprochen, die uns zum Teil trivial erscheint und zu den ersten Anfängen des reflektierenden Denkens gehört. Die Beispiele sind besonders aus der sinnlichen Erscheinung genommen: »Es geschieht bei einem Winde, daß den einen friert, den anderen nicht; von diesem Winde können wir daher nicht sagen, er sei an ihm selbst kalt oder nicht kalt.« Frost und Wärme sind also nicht etwas Seiendes, sondern nur nach dem Verhältnis zu einem Subjekte; wäre der Wind an sich kalt, so müßte er sich immer so am Subjekte geltend machen. Oder weiter: »Es sind hier 6 Würfel, wir stellen 4 andere neben sie, so werden wir von jenen sagen, es seien ihrer mehr; hingegen 12 neben sie gesetzt, sagen wir, diese 6 seien weniger.« Wir sagen also von demselben, es sei mehr oder weniger, mithin ist das Mehr und Weniger eine bloß relative Bestimmung; was also der Gegenstand (das Allgemeine) ist, ist er nur in der Vorstellung für das Bewußtsein. »Alles hat also nur relative Wahrheit«, wie es ausgedrückt werden kann; Platon dagegen betrachtete Eins und Vieles nicht wie die Sophisten in

verschiedener Rücksicht, sondern in einer und derselben. »Wie dem Gesunden die Dinge erscheinen, so sind sie nicht an sich, sondern für ihn; wie sie dem Kranken, Wahnsinnigen erscheinen, so ihm, - ohne daß man sagen könnte, so wie sie den letzteren erscheinen, seien sie nicht wahr.«

Wir fühlen gleich das Ungeschickte, dieses wahr zu nennen; α) das Seiende ist wohl aufs Bewußtsein bezogen, aber nicht auf das Feste des Bewußtseins, sondern auf die sinnliche Erkenntnis; β) dieses Bewußtsein ist selbst ein Zustand, d.h. selbst etwas Vorübergehendes. »Das gegenständliche Wesen ist«, wie Heraklit sagte, »ein reines Fließen, es ist nicht Festes und Bestimmtes an sich, sondern kann alles sein und ist etwas Verschiedenes für verschiedenes Alter und sonstige Zustände des Wachens und Schlafens usf.« Platon führt hierüber noch ferner an: »Das Weiße, Warme usf., alles, was wir von den Dingen aussagen, ist nicht für sich; sondern das Auge, das Gefühl ist notwendig, daß es für uns sei. Erst diese gegenseitige Bewegung ist die Erzeugung des Weißen; und es ist darin nicht das Weiße als Ding an sich, sondern was vorhanden ist, ist ein sehendes Auge oder das Sehen überhaupt und bestimmt das Weiß-Sehen, das Warm-Fühlen usf.« Allerdings ist wesentlich Warm, Farbe usf. nur in Beziehung auf Anderes; aber das Vorstellen (der Geist) entzweit sich ebenso in sich

und in eine Welt; und in dieser Welt hat jedes auch seine Relation. Diese objektive Relativität ist besser in Folgendem ausgedrückt: »Wenn das Weiße an sich wäre, so wäre es also das, was die Empfindung von ihm hervorbrächte; es wäre das Tätige oder die Ursache, wir hingegen das Passive, Aufnehmende. Allein der Gegenstand, der so also tätig sein sollte, ist nicht tätig als in Beziehung (zusammen-) kommend mit dem Passiven *oute gar poioun ti esti, prin an tô paschonti xynelthê*; ebenso das Leidende ist nur in Beziehung aufs Tätige. (So ist Passivität und Tätigkeit auch relativ.) Was für Bestimmtheit also ich von etwas aussage, so kommt diese dem Dinge nicht an sich zu, sondern schlechthin in Beziehung auf Anderes. Nichts ist also an und für sich so beschaffen, wie es erscheint; sondern das Wahre ist eben nur dies Erscheinen.« Es gehört so hier unsere Tätigkeit, unser Bestimmen dazu. Kants Erscheinung ist nichts anderes, als daß draußen ein Anstoß, ein x, ein Unbekanntes sei, was erst durch unser Gefühl, durch uns diese Bestimmungen erhält. Wenn auch ein objektiver Grund vorhanden ist, daß wir dies kalt, jenes warm nennen, so können wir zwar sagen, sie müssen Verschiedenheit in sich haben; aber Wärme und Kälte ist erst in unserer Empfindung, ebenso daß Dinge sind usw. Dies alles sind Kategorien des Denkens, Bestimmungen unserer Tätigkeit der Sinne oder des

Denkens; so ist die Erfahrung Erscheinung genannt worden, es sind Relationen auf uns, auf Anderes. Das ist ganz richtig! Aber eben dieses Eine, Durchgehende, Allgemeine ist zu fassen; es ist dies Durchgreifende, was bei Heraklit die Notwendigkeit war, das zum Bewußtsein zu bringen ist.

Wir sehen, daß Protagoras große Reflexion hat. Dies ist also die Reflexion auf das Bewußtsein, die im Protagoras selbst zum Bewußtsein gekommen ist. Dies aber ist die Form der Erscheinung, zu der Protagoras kam und die von den späteren Skeptikern wieder aufgenommen ist. Das Erscheinen ist nicht das sinnliche Sein; sondern indem ich sage, es ist erscheinend, so sage ich eben sein Nichts aus. »Die Erscheinung ist die Wahrheit«, scheint sich ganz zu widersprechen; es scheint, daß das Entgegengesetzte hier behauptet werde: α) daß nichts an sich ist, wie es erscheint, und β) daß es wahr ist, wie es erscheint. Allein dem Positiven, was das Wahre ist, muß nicht objektive Bedeutung gegeben werden, daß z.B. dies weiß sei an sich, weil es so erscheint, sondern nur dies Erscheinen des Weißens ist wahr; die Erscheinung ist eben das sich aufhebende sinnliche Sein, - diese Bewegung. Sie allgemein aufgefaßt, so steht sie ebenso über dem Bewußtsein wie über dem Sein. Die Welt ist nicht Erscheinung darin, daß sie für das Bewußtsein ist, also ihr Sein nur ein relatives für das

Bewußtsein, sondern ebenso an sich.

Im Allgemeinen ist das Moment des Bewußtseins aufgezeigt worden; das entwickelte Allgemeine hat das Moment des negativen Sein-für-Anderes an ihm; dies Moment tritt hier hervor und ist notwendig zu behaupten. Aber für sich allein, isoliert, ist es einseitig: »Was ist, ist nur für das Bewußtsein, oder die Wahrheit aller Dinge ist die Erscheinung derselben für und im Bewußtsein«; ebenso notwendig ist das Moment des Ansichseins.

2. Gorgias

Zu einer weit größeren Tiefe gelangte dieser Skeptizismus durch Gorgias aus Leontium in Sizilien, einen sehr gebildeten, auch als Staatsmann ausgezeichneten Mann. Während des Peloponnesischen Krieges wurde er Ol. 88, 2 (427 v. Chr.), also wenige Jahre nach Perikles' Tode, der Ol. 87, 4 starb, von seiner Vaterstadt nach Athen geschickt (nach Diodoros Sikulos XII, p. 106, Thukydides ist nicht zitiert.) Und als er seinen Zweck erreicht, durchzog er noch viele griechische Städte (Larissa in Thessalien), unterrichtete in ihnen; und erreichte so hohe Bewunderung neben großen Schätzen, bis er, über 100 Jahr alt, starb. Er wird als ein Schüler des Empedokles angegeben, kannte auch die Eleaten, und seine Dialektik hat von der Art und Weise dieser; [sie ist] in Aristoteles' nach ihm benannten, aber nur in Fragmenten auf uns gekommenen Buche *De Xenophane, Zenone et Gorgia* weiter aufbehalten, in welchem Aristoteles ihn mit ihnen zusammennimmt. Auch Sextus Empirikus hat uns die Dialektik des Gorgias weitläufig aufbewahrt. Er war stark in der Dialektik für die Beredsamkeit; aber sein Ausgezeichnetes ist seine reine Dialektik über diese ganz allgemeinen Kategorien vom Sein und Nichtsein, - nicht nach Art der

Sophisten. Tiedemann sagt sehr schief: »Gorgias ging viel weiter, als irgendein Mensch von gesundem Verstande gehen kann.« Das hätte Tiedemann von jedem Philosophen sagen können, jeder geht weiter als der gesunde Menschenverstand; denn was man gesunden Menschenverstand nennt, ist nicht Philosophie, - oft sehr ungesunder. Der gesunde Menschenverstand enthält die Maximen seiner Zeit. So z.B. wäre es vor Kopernikus gegen allen gesunden Menschenverstand gewesen, wenn jemand behauptet hätte, die Erde drehe sich um die Sonne; oder vor der Entdeckung von Amerika, es sei da noch Land. In Indien, China ist Republik gegen allen gesunden Menschenverstand. Dieser ist die Denkweise einer Zeit, in der alle Vorurteile dieser Zeit enthalten sind: die Denkbestimmungen regieren ihn, ohne daß er ein Bewußtsein darüber hat. So ist Gorgias allerdings weitergegangen als der gesunde Menschenverstand.

Die Dialektik des Gorgias ist reiner in Begriffen sich bewegend als das, was wir bei Protagoras sehen. Indem Protagoras die Relativität oder das Nichtansichsein alles Seienden behauptete, so ist es nur in Beziehung, und zwar aufs Bewußtsein; das andere, das ihm wesentlich ist, ist das Bewußtsein. Gorgias' Aufzeigen des Nichtansichseins des Seins ist reiner; er nimmt das, was als Wesen gilt, an ihm selbst, ohne das Bewußtsein, das Andere, vorauszusetzen, und

zeigt seine Nichtigkeit an ihm selbst und unterscheidet davon die subjektive Seite und das Sein für sie. Wir wollen nur historisch die allgemeinen Punkte angeben, die er behandelt hat. Gorgias' Werk nämlich *Über die Natur*, worin er seine Dialektik verfaßte, zerfällt in drei Teile: In dem ersten beweist er, daß Nichts ist, daß man das Sein von Nichts präzisieren könne; im zweiten (subjektiv), daß kein Erkennen ist, daß, auch angenommen, das Sein wäre, es doch nicht erkannt werden könne; im dritten (wieder objektiv), daß, wenn es auch ist und erkennbar wäre, doch keine Mitteilung des Erkannten möglich sei. Gorgias akkommodierte dem Sextus, nur bewies er noch; das tun die Skeptiker nicht. Es sind sehr abstrakte Denkbestimmungen; es handelt sich hier um die spekulativsten Momente, von Sein und Nichtsein, von Erkennen und von dem sich zum Seienden machenden, sich mitteilenden Erkennen; und es ist kein Geschwätz, wie man sonst wohl glaubt; seine Dialektik ist objektiv. Den Inhalt dieser höchst interessanten Darstellung können wir hier nur kurz angeben.

a) »Wenn *Etwas* ist« *ei estin* Dies Etwas ist ein Einschiebsel, das wir in unserer Sprache zu machen gewohnt sind, das aber eigentlich unpassend ist, einen Gegensatz eines Subjekts und Prädikats hereinbringt, da eigentlich nur von *Ist* die Rede ist), »wenn *Ist*« (und jetzt wird es erst als Subjekt bestimmt), »so ist

entweder das Seiende, oder das Nichtseiende, oder Seiendes und Nichtseiendes. Von diesen Dreien zeigt er nun, daß sie nicht sind.«

α) »Das, was nicht ist, ist nicht; wenn ihm Sein zukommt, so wäre zugleich ein Seiendes und Nichtseiendes. Insofern es gedacht wird als Nichtseiendes, so ist es also nicht, insofern es aber, weil es gedacht wird, sein sollte, so wäre es also als seiend und nichtseiend. - Anders: Wenn das Nichtsein ist, so ist nicht das Sein; denn beide sind entgegengesetzt. Wenn nun dem Nichtsein Sein zukäme, dem Sein aber das Nichtsein, so käme dem Nichtsein also das zu, was nicht ist.«

β) »Dies Raisonement gehört« (nach dem Aristoteles) »dem Gorgias eigentümlich an; der Beweis aber, daß das Seiende nicht ist, dabei verfährt er wie Melissos und Zenon.«

αα) Nämlich er setzt, daß, »was ist, entweder an sich« *aidion* »ist ohne Anfang oder entstanden, und zeigt nun, daß es weder das eine noch das andere sein könne«; jedes führt auf Widersprüche, - eine Dialektik, die schon vorgekommen. »Jenes kann es nicht sein; denn was an sich (ewig) ist, kein Prinzip hat, ist unendlich«, mithin unbestimmt und bestimmungslos. Z.B. »das Unendliche aber ist nicht, als nirgends; denn wenn es wo ist, so ist es verschieden von dem, worin es ist«, wo es ist, ist es im Anderen. »Aber

dasjenige ist nicht unendlich, was verschieden ist von einem Anderen, in einem Anderen enthalten ist. Es ist aber auch nicht in sich selbst enthalten; denn so wird das, worin es ist, und das, was es selbst ist, dasselbe. In was es ist, ist der Ort: das, was in diesem ist, ist der Körper daß beide das selbe seien, ist ungereimt. Das Unendliche *ist* also nicht.«

Wenn das Sein ist, so ist es widersprechend, von ihm eine Bestimmtheit zu präzisieren; und tun wir dies, so sagen wir etwas bloß Negatives von ihm. Diese Dialektik des Gorgias gegen das Unendliche ist beschränkt, 1. insofern das Ewige unendlich ist, denn es hat keinen Anfang, Grenze, es ist der Fortgang ins Unendliche gesetzt, - dies gilt vom Seienden allerdings, und ist wahr; aber das Ansichseiende, als allgemein, der Gedanke, Begriff, dies hat die Grenze unmittelbar an ihm selbst, die absolute Negativität. 2. Aber das sinnliche Unendliche, die schlechte Unendlichkeit, ist nirgendwo, sie ist nicht gegenwärtig, sie ist ein Jenseits. Was Gorgias als eine Verschiedenheit des Orts nimmt, können wir als Verschiedenheit überhaupt nehmen. Er sagt, es ist irgendwo, also in einem Anderen enthalten, also nicht unendlich, d.h. er setzt es verschieden; umgekehrt es soll nicht verschieden, in sich selbst enthalten sein; so ist Verschiedenheit notwendig zu setzen. Besser und allgemeiner: Dies sinnliche Unendliche überhaupt ist nicht, es ist ein

Jenseits des Seins; es ist eine Verschiedenheit, die immer verschieden von dem Seienden gesetzt ist. Sie ist ebenso in sich enthalten; denn sie ist eben dies, verschieden von sich zu sein.

»Ebenso ist das Sein nicht entstanden; so ist es entweder aus dem Seienden oder aus dem Nichtseienden. Jenes nicht, - so ist es schon; dies nicht, - was nicht ist, kann nicht etwas erzeugen.« Dies führten die Skeptiker weiter aus. Der zu betrachtende Gegenstand wird immer unter Bestimmungen mit Entweder-Oder gesetzt; diese Bestimmungen sind dann sich widersprechend. Das ist aber nicht wahrhafte Dialektik; es wäre notwendig zu beweisen, daß der Gegenstand immer in *einer* Bestimmung notwendig sei, nicht an und für sich sei. Der Gegenstand löst sich nur in jenen Bestimmungen auf; aber daraus folgt noch nichts gegen die Natur des Gegenstandes selbst.

ββ) Ebenso zeigt Gorgias von dem Seienden, »daß es entweder Eins oder Vieles sein müßte, aber auch von beiden keines sein könne. Denn als Eins ist es eine Größe oder Kontinuität, Menge oder Körper; alles dies ist aber nicht Eins, sondern verschieden, teilbar«, - sinnliches, seiendes Eins ist notwendig so, ist ein Anderssein, Mannigfaltiges. »Wenn es nun nicht Eins, so kann es auch nicht Vieles sein; denn das Viele ist viele Eins.«

γ) »Ebenso können beide, Sein und Nichtsein, nicht

zugleich sein. *Ist* ebensowohl eines wie das andere, so sind sie dasselbe, oder sie sind Sein. Sind sie Eins, so sind sie nicht Verschiedene, oder ich kann nicht sagen *beide*, und es *sind* nicht beide; denn wenn ich sage beide, so sage ich Verschiedene.« Diese Dialektik hat vollkommene Wahrheit; man sagt, indem man von Sein und Nichtsein spricht, immer auch das Gegenteil von dem, was man sagen will, und Sein und Nichtsein als dasselbe und als nicht dasselbe. »Sie sind dasselbe«, so sage ich beide, also Verschiedene; »Sein und Nichtsein sind Verschiedene«, so sage ich von ihnen dasselbe Prädikat: Verschiedene usf. Diese Dialektik darf uns nicht verächtlich scheinen, als ob sie es mit leeren Abstraktionen zu tun habe: 1. sind sie das Allgemeinste; 2. so, wenn wir sie rein haben, sprechen wir von Sein und Nichtsein verächtlich, als ob uns nicht das Letzte wäre: es *ist*, es *ist nicht*. Wenn wir soweit gekommen, können wir beruhigt dabei stehenbleiben, als ob nichts so Bestimmtes gesagt werden könnte; und »Sein oder Nichtsein ist immer die Frage«; aber sie sind nicht das Bestimmte, sich fest Abscheidende, sondern sich Aufhebende. Gorgias ist sich ihrer bewußt, daß dies verschwindende Momente sind; das bewußtlose Vorstellen hat diese Wahrheit auch, weiß aber nichts davon.

b) Verhältnis des Vorstellenden zur Vorstellung, Unterschied der Vorstellung und des Seins, - ein

Gedanke, der heutzutage gang und gäbe. »Wenn aber auch *Ist*, so ist es doch unerkennbar und undenkbar; denn das Vorgestellte ist nicht das Seiende, sondern es ist ein Vorgestelltes. Wenn was vorgestellt wird, weiß ist, so geschieht es, daß das Weiße vorgestellt wird; wenn nun das, was vorgestellt wird, nicht das Seiende selbst ist, so geschieht, daß, was ist, nicht vorgestellt wird.

α) Wenn was vorgestellt wird, das Seiende ist, so ist auch das seiend, was vorgestellt wird; aber es wird niemand sagen, daß, wenn sich ein fliegender Mensch oder ein Wagen auf dem Meere zu fahren vorgestellt wird, dies sei. β) Wenn das Seiende das Gedachte ist, so wird das Entgegengesetzte nicht gedacht, nämlich das Nichtseiende; aber dies Nichtseiende wird alles vorgestellt, z.B. *Skylla und Charybdis*.« Gorgias hat 1. eine richtige Polemik gegen den absoluten Realismus, welcher, indem er vorstellt, meint, die Sache selbst zu haben, aber nur ein Relatives hat; 2. verfällt er in den schlechten Idealismus neuerer Zeiten: »Das Gedachte ist immer subjektiv, also nicht das Seiende; durch das Denken verwandeln wir ein Seiendes in Gedachtes.«

c) Ebenso beruht darauf endlich seine Dialektik in Ansehung des Dritten; denn das Erkennen ist nicht Mitteilen. »Wenn auch das Seiende vorgestellt würde, so könnte es nicht gesagt und mitgeteilt werden. Die

Dinge sind sichtbar, hörbar usf., werden empfunden überhaupt. Das Sichtbare wird durch Sehen aufgefaßt, das Hörbare durch das Hören und nicht umgekehrt; es kann also nicht eines durch das andere angezeigt werden. Die Rede, wodurch das Seiende geäußert werden sollte, ist nicht das Seiende; was mitgeteilt wird, ist nicht das Seiende, sondern nur sie.« In dieser Weise ist Gorgias' Dialektik das Festhalten an diesem Unterschiede, gerade so, wie er bei Kant wieder hervorgetreten ist; halte ich an diesem Unterschiede fest, so kann freilich das, was ist, nicht erkannt werden.

Diese Dialektik ist allerdings unüberwindbar für denjenigen, der das (sinnliche) Seiende als Reelles behauptet. Seine Wahrheit ist nur diese Bewegung, als seiend sich negativ zu setzen; die Einheit hiervon ist der Gedanke. Das Seiende wird auch nicht als seiend aufgefaßt, sondern sein Auffassen ist, es allgemein zu machen. »Ebensowenig kann es mitgeteilt werden.« Dies muß im strengsten Sinne genommen werden; es kann gar nicht gesagt werden: *dieses* Einzelne. Die philosophische Wahrheit ist also nicht nur so gesagt, als ob eine andere wäre im sinnlichen Bewußtsein; sondern das Sein ist so vorhanden, wie es die philosophische Wahrheit aussagt. Die Sophisten machten also auch Dialektik, allgemeine Philosophie zu ihrem Gegenstande und waren tiefe Denker.

B. Philosophie des Sokrates

So weit war das Bewußtsein in Griechenland gekommen, als Sokrates in Athen auftrat, - die große Gestalt des Sokrates.

Die Subjektivität des Denkens ist auf bestimmtere, weiter durchdringende Weise in Sokrates zum Bewußtsein gebracht. Sokrates ist aber nicht wie ein Pilz aus der Erde gewachsen, sondern er steht in der bestimmten Kontinuität mit seiner Zeit. Er ist nicht nur höchst wichtige Figur in der Geschichte der Philosophie - die interessanteste in der Philosophie des Altertums -, sondern er ist welthistorische Person. Er ist Hauptwendepunkt des Geistes in sich selbst; diese Wendung hat auf Weise des Gedankens in ihm sich dargestellt. Wir müssen uns dieses Kreises kurz erinnern. Die alten Ionier haben gedacht, nicht reflektiert auf das Denken, ihr Produkt nicht als Denken bestimmt. Die Atomistiker hatten das gegenständliche Wesen zu Gedanken gemacht, - d.h. hier Abstraktionen, reinen Wesenheiten; Anaxagoras aber den Gedanken als solchen. Der Gedanke stellte sich als der allmächtige Begriff, als die negative Gewalt über alles Bestimmte und Bestehende dar; diese Bewegung ist das alles auflösende Bewußtsein. Protagoras spricht den Gedanken als Bewußtsein als das Wesen

aus; aber das Bewußtsein eben in dieser seiner Bewegung, die Unruhe des Begriffs. Aber diese Unruhe ist an ihr selbst ebenso Ruhendes, Festes. Das Feste aber der Bewegung als solcher ist das Ich, dies Negative, da es die Momente der Bewegung außer ihm hat; Ich ist das Sich-Erhaltende, aber es ist nur als Aufhebendes, - eben dadurch Einzelnes (negative Einheit), nicht in sich reflektiertes Allgemeines. Hierin liegt die Zweideutigkeit der Dialektik und Sophistik; das Objektive verschwindet. Welche Bedeutung hat nun das feste Subjektive? Ist es selbst dem Objektiven entgegengesetzt, Einzelnes, so ist es ebenso zufällig, Willkür, das Gesetzlose. Oder ist es an ihm selbst objektiv und allgemein? Sokrates spricht nun das Wesen als das allgemeine Ich aus, als das Gute, das in sich selbst ruhende Bewußtsein, - das Gute als solches, frei von der seienden Realität, frei gegen das Verhältnis des Bewußtseins zu seiender Realität - es sei einzelnes sinnliches Bewußtsein (Gefühl und Neigungen) -, oder endlich frei von dem theoretisch über die Natur spekulierenden Gedanken, der, obzwar er Gedanke, doch noch die Form des Seins hat; Ich bin darin nicht als meiner gewiß.

α) Sokrates hat die Lehre des Anaxagoras aufgenommen: Das Denken, der Verstand ist das Regierende, Wahre, sich selbst bestimmende Allgemeine. Bei den Sophisten hat dies mehr die Gestalt der

formellen Bildung, des abstrakten Philosophierens gewonnen. Der Gedanke ist bei Sokrates das Wesen, wie bei Protagoras; daß der selbstbewußte Gedanke alles Bestimmte aufhob, ist auch bei Sokrates der Fall gewesen, aber so, daß er zugleich jetzt im Denken das Ruhende, Feste aufgefaßt. Dieses Feste des Gedankens, die Substanz, das Anundfürsichseiende, sich schlechthin Erhaltende ist als der Zweck bestimmt worden und näher als das Wahre, Gute.

β) Zu dieser Bestimmung des Allgemeinen kommt die Bestimmung hinzu, daß dieses Gute, was mir gelten soll als substantieller Zweck, von mir erkannt werden muß. Die unendliche Subjektivität, Freiheit des Selbstbewußtseins ist im Sokrates aufgegangen. Ich soll schlechthin gegenwärtig, dabeisein in allem, was ich denke. Diese Freiheit wird in unseren Zeiten unendlich und schlechthin gefordert. Das Substantielle ist ewig, an und für sich; ebenso soll es durch mich produziert werden; dieses Meinige ist aber nur die formelle Tätigkeit.

Es ist im allgemeinen nichts anderes, als daß er die Wahrheit des Objektiven aufs Bewußtsein, auf das Denken des Subjekts zurückgeführt hat, - ein unendlich wichtiges Moment; wie Protagoras sagte: das Objektive ist erst durch die Beziehung auf uns. Was den Krieg des Sokrates und Platon mit den Sophisten betrifft, so können Sokrates und Platon im

Philosophieren allein auf die allgemeine philosophische Bildung ihrer Zeit Rücksicht nehmen; und dies sind die Sophisten. Der Gegensatz ist nicht als Altgläubige gegen sie, - nicht in dem Sinne wie Anaxagoras, Protagoras verurteilt sind, im Interesse griechischer Sittlichkeit, Religion, der alten Sitte. Im Gegenteil. Reflexion, Zurückführung der Entscheidung aufs Bewußtsein ist ihm gemeinschaftlich mit den Sophisten. Aber das wahrhafte Denken denkt so, daß sein Inhalt ebensowohl nicht subjektiv, sondern objektiv ist; darin ist die Freiheit des Bewußtseins enthalten, daß das Bewußt sein bei dem, worin es ist, bei sich selbst sei, - dies ist eben Freiheit. Das Prinzip des Sokrates ist, daß der Mensch, was ihm Bestimmung, was sein Zweck, der Endzweck der Welt, das Wahre, Anundfürsichseiende [ist], - daß er dies aus sich zu finden habe, daß er zur Wahrheit durch sich selbst gelangen müsse. Es ist die Rückkehr des Bewußtseins in sich, die dagegen bestimmt ist als ein Heraus aus seiner besonderen Subjektivität; eben darin liegt, daß die Zufälligkeit des Bewußtseins, der Einfall, die Willkür, die Partikularität verbannt ist, im Innern dies Heraus, das Anundfürsichseiende, zu haben. Objektivität hat hier den Sinn der anundfürsichseienden Allgemeinheit, nicht *den* äußerlicher Objektivität; so ist die Wahrheit gesetzt als vermittelt, als Produkt, als gesetzt durch das Denken. Die unbefangene Sitte, die

unbefangene Religion ist, wie Sophokles die Antigone sagen läßt (v. 454-457): »Die ewigen Gesetze der Götter sind, und niemand weiß, woher sie gekommen.« Dies ist die unbefangene Sittlichkeit, es sind Gesetze, diese sind wahr, sind recht; jetzt hingegen ist das Bewußtsein eingetreten, so daß das, was wahr ist, durch das Denken vermittelt sein soll. Über unmittelbares Wissen, Glauben usf. ist in neuerer Zeit viel gesprochen; daß Gott ist, wissen wir unmittelbar in uns, wir haben religiöse, göttliche Gefühle. Da ist denn aber der Mißverstand, dies sei nicht Denken. Solcher Inhalt, Gott, das Gute, Rechtliche usf. ist Inhalt des Gefühls, der Vorstellung; aber es ist nur ein geistiger Inhalt, ist durch das Denken gesetzt, - dies ist bewegt, beruht nur auf Vermittlung. Das Tier hat keine Religion, aber es fühlt; was geistig ist, gehört nur dem Denken, dem Menschen an.

Sokrates ist das Bewußtsein aufgegangen, daß das, was ist, vermittelt ist durch das Denken. Die zweite Bestimmung ist, daß ein Unterschied gegen das Bewußtsein der Sophisten eintritt, daß nämlich das Setzen und Produzieren des Denkens zugleich Produzieren und Setzen eines solchen ist, was nicht gesetzt ist, was an und für sich ist, - das Objektive, erhaben über die Partikularität der Interessen, Neigungen, die Macht über alles Partikuläre. Einerseits ist es bei Sokrates und Platon subjektiv, durch die Tätigkeit des

Denkens gesetzt, - dies ist das Moment der Freiheit, daß das Subjekt bei dem Seinigen ist, dies ist die geistige Natur; aber andererseits ist es ebenso an und für sich Objektives, nicht äußerliche Objektivität, sondern geistige Allgemeinheit. Dies ist das Wahre, die Einheit des Subjektiven und Objektiven in neuerer Terminologie. Das Kantische Ideal ist Erscheinung, nicht an sich objektiv.

γ) Das Gute hat Sokrates zunächst nur im besonderen Sinne des Praktischen aufgenommen: Was mir das Substantielle für das Handeln sein soll, darum soll ich mich bekümmern. Im höheren Sinne haben Platon und Aristoteles das Gute genommen: es ist das Allgemeine, nicht nur für mich; dies ist nur *eine* Form, Weise der Idee, die Idee für den Willen. Von Sokrates wird deswegen in den älteren Geschichten der Philosophie als das Ausgezeichnete hervorgehoben, daß er einen neuen Begriff erfunden, daß er die Ethik zur Philosophie gefügt habe, die sonst nur die Natur betrachtete. Die Ionier haben Naturphilosophie (Physik) erfunden, Sokrates die Ethik, - Platon habe die Dialektik hinzugetan, nach Diogenes Laertios (III, § 56).

Näher ist die Lehre des Sokrates eigentlich Moral. Das Ethische ist Sittlichkeit und Moralität, dann auch Sittlichkeit allein. Bei der Moral ist das Hauptmoment meine Einsicht, Absicht; die subjektive Seite, meine Meinung von dem Guten ist hier das

Überwiegende. Moral heißt, daß das Subjekt aus sich in seiner Freiheit die Bestimmungen des Guten, Sittlichen, Rechtlichen setzt und, indem es diese Bestimmungen aus sich setzt, diese Bestimmung des Ausichsetzens auch aufhebt, so daß sie ewig, an und für sich seiend sind. Die Sittlichkeit als solche besteht mehr in dem, daß das an und für sich Gute gewußt und getan wurde. Die Athenienser vor Sokrates waren sittliche, nicht moralische Menschen; sie haben das Vernünftige ihrer Verhältnisse getan, ohne Reflexion, ohne zu wissen, daß sie vortreffliche Menschen waren. Die Moralität verbindet damit die Reflexion, zu wissen, daß auch dieses das Gute sei, nicht das andere. Die Sittlichkeit ist unbefangen, die mit Reflexion verbundene Sittlichkeit ist Moralität; dieser Unterschied ist durch die Kantische Philosophie erregt, sie ist moralisch.

Indem Sokrates auf diese Weise der Moralphilosophie ihre Entstehung gab (wie er sie behandelt, wird sie populär), hat ihn alle Folgezeit des moralischen Geschwätzes und der Popularphilosophie zu ihrem Patron und Heiligen erklärt und ihn zum rechtfertigenden Deckmantel aller Unphilosophie erhoben, wozu noch vollends kam, daß sein Tod ihm das populär-rührende Interesse des Unschuldig-Leidens gab. Cicero, der einerseits ein gegenwärtiges Denken, andererseits das Bewußtsein hat, die Philosophie solle

sich bequemen, nicht Inhalt ihr gewonnen hat, rühmte es vom Sokrates (was oft genug nachgesagt) als das Eigentliche und das Erhabenste, daß er die Philosophie vom Himmel auf die Erde, in die Häuser und auf den Markt (in das tägliche Leben der Menschen) eingeführt habe. Darin liegt das Gesagte. Dies wird dann auch häufig so verstanden (sieht so aus), als ob die beste und wahrste Philosophie so eine Haus- und Küchenphilosophie sei (Hausmittel werde, so daß sie sich nach allen Rücksichten, gewöhnlichen Vorstellungen der Menschen bequemt), in der wir Freunde und Getreue von der Rechtschaffenheit usf. sich unterreden sehen und von dem, was man auf der Erde kennen kann, was im täglichen Leben selbst Wahrheit hat, ohne in der Tiefe des Himmels - oder vielmehr in der Tiefe des Bewußtseins - gewesen zu sein; dies aber meinen jene gerade, daß Sokrates sich zuerst erkühnte. Aber dem Sokrates war es auch nicht geschenkt worden, zur praktischen Philosophie zu kommen; er hatte vorher alle Spekulationen der damaligen Philosophie durchgedacht, um in das Innere des Bewußtseins, des Gedankens hinabgestiegen zu sein. Dies ist das Allgemeine des Prinzips.

Diese merkwürdige Erscheinung haben wir näher zu beleuchten, zuerst seine Lebensgeschichte; oder vielmehr verpflichtet sich diese selbst in das Interesse, das er in der Philosophie hat. Seine Lebensgeschichte

betrifft einerseits, was ihn als besondere Person angeht, andererseits aber seine Philosophie; sein philosophisches Treiben ist eng verwebt mit seinem Leben, sein Schicksal ist in Einheit mit seinem Prinzip und ist höchst tragisch. Es ist tragisch nicht im oberflächlichen Sinn des Worts, wie man jedes Unglück - wenn jemand stirbt, einer hingerichtet wird - tragisch nennt; dies ist traurig, aber nicht tragisch. Besonders nennen wir das tragisch, wenn das Unglück, der Tod einem würdigen Individuum widerfährt, wenn ein unschuldiges Leiden, ein Unrecht gegen ein Individuum stattfindet; so sagt man von Sokrates, er sei unschuldig zum Tode verurteilt und dies sei tragisch. Solch unschuldiges Leiden ist aber kein vernünftiges Unglück. Das Unglück ist nur dann vernünftig, wenn es durch den Willen des Subjekts, durch seine Freiheit hervorgebracht ist, - zugleich muß seine Handlung, sein Wille unendlich berechtigt, sittlich sein und dadurch der Mensch selbst die Schuld haben an seinem Unglück; die Macht dagegen muß ebenso sittlich berechtigt sein, nicht Naturmacht, nicht Macht eines tyrannischen Willens; jeder Mensch stirbt, der natürliche Tod ist ein absolutes Recht, aber es ist nur das Recht, was die Natur an ihm ausübt. Im wahrhaft Tragischen müssen berechnete, sittliche Mächte von beiden Seiten es sein, die in Kollision kommen; so ist das Schicksal des Sokrates. Sein Schicksal ist nicht

bloß sein persönliches, individuell romantisches Schicksal, sondern es ist die Tragödie Athens, die Tragödie Griechenlands, die darin aufgeführt wird, in ihm zur Vorstellung kommt. Es sind hier zwei Mächte, die gegeneinander auftreten. Die eine Macht ist das göttliche Recht, die unbefangene Sitte, - Tugend, die Religion, welche identisch mit dem Willen sind, in seinen Gesetzen frei, edel, sittlich zu leben; wir können es abstrakterweise die objektive Freiheit nennen, Sittlichkeit, Religiosität, - das eigene Wesen der Menschen; andererseits ist es das Anundfürsichseiende, Wahrhafte, und der Mensch ist in dieser Einigkeit mit seinem Wesen. Das andere Prinzip ist dagegen das ebenso göttliche Recht des Bewußtseins, das Recht des Wissens (der subjektiven Freiheit); das ist die Frucht des Baums der Erkenntnis des Guten und des Bösen, der Erkenntnis, d.i. der Vernunft, aus sich, - das allgemeine Prinzip der Philosophie für alle folgenden Zeiten. Diese zwei Prinzipien sind es, die wir im Leben und in der Philosophie des Sokrates gegeneinander in Kollision treten sehen.

Zunächst haben wir den *Anfang seiner Lebensgeschichte* zu betrachten; sein Schicksal und seine Philosophie muß als eins behandelt werden. Sokrates also, dessen Geburt ins 4. Jahr der 77. Olympiade (469 v. Chr.) fällt, war der Sohn des Sophroniskos, eines Bildhauers; seine Mutter ist Phainarete, eine

Hebamme. Sein Vater hielt ihn zur Skulptur an, und es wird erzählt, daß Sokrates es in dieser Kunst weit gebracht; es wurden noch spät Statuen von bekleideten Grazien, die sich in der Akropolis von Athen befanden, ihm zugeschrieben. (Nach dem Tode seines Vaters kam er in den Besitz eines kleinen Vermögens). Seine Kunst befriedigte ihn aber nicht; es gewann ihn eine große Neugierde nach der Philosophie und Liebe zu wissenschaftlichen Untersuchungen. Er trieb seine Kunst nur, um Geld zum notdürftigen Unterhalt zu gewinnen und sich auf das Studium der Wissenschaften legen zu können; und von einem Athenienser Krito wird erzählt, daß er ihn in Ansehung der Kosten unterstützt habe, um von den Meistern aller Künste unterwiesen zu werden. Neben der Ausübung seiner Kunst und besonders nachdem er diese völlig aufgegeben, las er von Werken älterer Philosophen, soviel er nur habhaft werden konnte, und hörte zugleich besonders den Anaxagoras und nach dessen Vertreibung aus Athen, zu welcher Zeit Sokrates 37 Jahr alt war, den Archelaos, der als Nachfolger des Anaxagoras angesehen wurde, außerdem noch berühmte Sophisten anderer Wissenschaften, unter anderen den Prodikos, einen berühmten Lehrer der Beredsamkeit - er erwähnt seiner mit Liebe bei Xenophon -, auch andere Lehrer in Musik, Poesie usf., und galt überhaupt für einen von allen

Seiten ausgebildeten Menschen, der in allem unterrichtet war, was damals dazu nötig war.

Zu seinen ferneren Lebensumständen gehört, daß er die Pflicht, sein Vaterland zu verteidigen, die er als atheniensischer Bürger hatte, erfüllte; er machte deshalb als solcher drei Feldzüge des Peloponnesischen Krieges, in den sein Leben fiel, mit. Der Peloponnesische Krieg ist entscheidend für die Auflösung des griechischen Lebens, bereitete sie vor; was politisch hier war, machte sich bei Sokrates im denkenden Bewußtsein. In diesen Feldzügen erwarb er sich nicht nur den Ruhm eines tapferen Kriegers, sondern, was für das Schönste galt, das Verdienst, anderen Bürgern ihr Leben gerettet zu haben. Im ersten wohnte er der langwierigen Belagerung von Potidaia in Thrakien bei. Hier hatte sich Alkibiades bereits an ihn angeschlossen; und dieser erzählt bei Platon im *Gastmahl* (219-222) (wo Alkibiades eine Lohrede auf Sokrates hält), daß er alle Strapazen auszustehen fähig gewesen sei, Hunger und Durst, Hitze und Kälte mit ruhigem Gemüte und körperlichem Wohlsein ertragen habe. In einem Treffen dieses Feldzugs sah er den Alkibiades mitten unter den Feinden verwundet, hieb ihn heraus, machte ihm Platz durch sie hindurch und rettete ihn und seine Waffen. Die Feldherren belohnten ihn dafür mit einem Kranze (*corona civica*), als dem Preise des Tapfersten; Sokrates nahm ihn nicht

an, sondern erhielt, daß er dem Alkibiades gegeben wurde. In diesem Feldzug wird erzählt, daß er einmal, in tiefes Nachdenken versunken, auf einem Flecke unbeweglich den ganzen Tag und die Nacht hindurch gestanden habe, bis ihn die Morgensonne aus seiner Verzückerung erweckte, - ein Zufall, Zustand, in welchem er öfters gewesen sein soll. Dies ist ein kataleptischer Zustand, der mit dem Somnambulismus, Magnetismus Analogie, Verwandtschaft haben mag, worin er als sinnliches Bewußtsein ganz abgestorben war, - ein physisches Losreißen der innerlichen Abstraktion vom konkreten leiblichen Sein, ein Losreißen, in dem sich das Individuum von seinem inneren Selbst abscheidet; und wir sehen aus dieser äußeren Erscheinung den Beweis, wie die Tiefe seines Geistes in sich gearbeitet hat. In ihm sehen wir überhaupt das Innerlichwerden des Bewußtseins, und dies sehen wir hier auf eine anthropologische Weise existieren; es gibt sich hier in ihm, dem Ersten, eine physische Gestalt, was später Gewohnheit ist. Den anderen Feldzug machte er in Bötien mit, bei Delium, einer kleinen Befestigung, welche die Athener nicht weit vom Meere hatten, wo sie ein unglückliches, jedoch nicht wichtiges Treffen verloren. Hier rettete Sokrates einen anderen seiner Lieblinge, den Xenophon; er sah ihn nämlich auf der Flucht, da Xenophon das Pferd verloren, auf dem Boden verwundet liegen. Sokrates nahm

ihn auf die Schulter, trug ihn, sich zugleich verteidigend mit der größten Ruhe und Besonnenheit gegen die verfolgenden Feinde, davon. Endlich im dritten bei Amphipolis in Edonis am strymonischen Meerbusen machte er seinen letzten Feldzug.

Außerdem trat er ebenso in verschiedene Verhältnisse bürgerlicher Ämter. Später wurde er - zur Zeit, als die bisherige demokratische Verfassung Athens von den Lakedämoniern aufgehoben wurde, die jetzt einen aristokratischen, ja selbst tyrannischen Zustand überall einführten, wobei sie sich zum Teil an die Spitze der Regierung stellten - in den Rat gewählt, der als ein repräsentatives Korps an die Stelle des Volkes trat. Hier zeichnete er sich ebenso durch unwandelbare Festigkeit gegen den Willen der dreißig Tyrannen und den Willen des Volkes bei dem, was er für recht hielt, aus. Er saß bei einer anderen Gelegenheit mit in dem Gerichte, welches jene zehn Feldherren zum Tode verurteilte, weil sie als Admiräle nach der Schlacht bei den Arginusen zwar gesiegt hatten, aber, durch Sturm gehindert, die Toten nicht aufgefischt und nicht am Ufer begraben und Trophäen aufzurichten versäumt hatten, - d.h. eigentlich weil sie, [die] nicht geschlagen worden zu sein schienen, das Schlachtfeld nicht behaupteten, so den Schein annehmen wollten, als seien sie besiegt. Sokrates allein stimmte nicht in dies Urteil ein, erklärte sich hier

gegen das demokratische Volk noch nachdrücklicher als gegen die Fürsten. Heutzutage kommt einer schlecht an, der gegen das Volk etwas sagt. »Das Volk ist vortrefflich der Intelligenz nach, versteht alles und hat nur vortreffliche Absichten.« Gegen Fürsten, Regierungen, Minister versteht es sich von selbst, »daß sie nichts verstehen, nur das Schlechte wollen und vollbringen«.

Neben diesen für ihn mehr zufälligen Verhältnissen zum Staate, die er nur als allgemeine Bürgerpflicht tat, ohne eben selbsttätig die Angelegenheiten des Staats zu seiner eigentlichen Hauptbeschäftigung zu machen, noch sich an die Spitze der öffentlichen Angelegenheiten zu drängen, war die eigentliche Beschäftigung seines Lebens aber das ethische Philosophieren mit jedem, der ihm in den Weg kam. Seine Philosophie, als die das Wesen in das Bewußtsein als ein Allgemeines setzte, ist als seinem individuellen Leben angehörig anzusehen; sie ist nicht eigentliche spekulative Philosophie, sondern ein individuelles Tun geblieben. Und ebenso ist ihr Inhalt die Wahrheit des individuellen Tuns selbst; das Wesen, der Zweck seiner Philosophie ist, das individuelle Tun des Einzelnen als ein allgemeingültiges Tun einzurichten. Deswegen ist von seinem eigenen individuellen Sein zu sprechen; oder sein Charakter pflegt durch eine ganze Reihe von Tugenden geschildert zu werden, die

das Leben des Privatmanns zieren. Und zwar sind diese Tugenden des Sokrates so zu nehmen, daß es eigentliche Tugenden sind, die er sich durch seinen Willen zur Gewohnheit, zum Habitus machte. Es ist dabei zu bemerken, daß man mehr, wenn von Eigenschaften der Alten gesprochen wird, sie Tugenden nenne, als wenn man von Neueren spricht. Diese Eigenschaften haben bei den Alten überhaupt den Charakter der Tugend (Tugend, auch Individualität, im Gegensatze der Religiosität), menschliche Tugenden - bei den Alten war in der allgemeinen Sitte die Individualität als solche sich selbst überlassen -, wenn sie bei uns als etwas erscheinen, das nicht dem Individuum als Verdienst angehört oder seine eigentümliche Hervorbringung als dieses Einzelnen ist. Wir sind gewohnt, sie weniger von dieser Seite zu nehmen und zu betrachten, auch weniger als Produkt, Hervorgebrachtes, als vielmehr als Seiendes, als Pflicht; indem wir mehr das Bewußtsein des Allgemeinen haben und das rein Individuelle selbst, das eigene innere Bewußtsein als Wesen, als Pflicht, als Allgemeines gesetzt ist. Bei uns sind sie daher auch wirklich mehr entweder Seiten der Anlage, des Naturells oder haben die Form des Notwendigen überhaupt; für die Alten hingegen ist das Individuelle die Form des Allgemeinen, so daß es als ein Tun des individuellen Willens, nicht der allgemeinen Tugend, also als Eigentümlichkeit erscheint.

Und ebenso haben auch die Tugenden des Sokrates die Form *nicht* der Sitte oder eines Naturells oder einer Notwendigkeit, sondern einer selbständigen Bestimmung. Es ist bekannt, daß sein Aussehen auf ein Naturell von häßlichen und niedrigen Leidenschaften deutete; er hat es aber selbst gebändigt, wie er dies auch selbst sagt.

Er steht vor uns (hat gelebt unter seinen Mitbürgern) als eine von jenen großen plastischen Naturen (Individuen) durch und durch aus einem Stock, wie wir sie in jener Zeit zu sehen gewohnt sind, - als ein vollendetes klassisches Kunstwerk, das sich selbst zu dieser Höhe gebracht hat. Sie sind nicht gemacht, sondern zu dem, was sie waren, haben sie sich selbständig ausgebildet; sie sind das geworden, was sie haben sein wollen, und sind ihm getreu gewesen. In einem eigentlichen Kunstwerke ist dies die ausgezeichnete Seite, daß irgendeine Idee, ein Charakter hervorgebracht, dargestellt ist, so daß jeder Zug durch diese Idee bestimmt ist; und indem dies ist, ist das Kunstwerk einerseits lebendig, andererseits schön, - die höchste Schönheit, die vollkommenste Durchbildung aller Seiten der Individualität ist nach dem einen innerlichen Prinzip. Solche Kunstwerke sind auch die großen Männer jener Zeit. Das höchste plastische Individuum als Staatsmann ist Perikles, und um ihn, gleich Sternen, Sophokles, Thukydides, Sokrates usw.

Sie haben ihre Individualität herausgearbeitet zur Existenz, - und das zu einer eigentümlichen Existenz, die ein Charakter ist, der das Herrschende ihres Wesens ist, *ein* Prinzip durch das ganze Dasein durchgebildet. Perikles hat sich ganz allein dazu gebildet, ein Staatsmann zu sein; es wird von ihm erzählt, er habe seit der Zeit, daß er sich den Staatsgeschäften widmete, nie mehr gelacht, sei zu keinem Gastmahl mehr gegangen, habe allein diesem Zwecke gelebt. So hat auch Sokrates durch seine Kunst und Kraft des selbstbewußten Willens sich selbst zu diesem bestimmten Charakter, Lebensgeschäft ausgebildet, Fertigkeit, Geschicklichkeit erworben. Durch sein Prinzip hat er diese Größe, diesen langen Einfluß erreicht, der noch jetzt durchgreifend ist in Beziehung auf Religion, Wissenschaft und Recht, - daß nämlich der Genius der inneren Überzeugung die Basis ist, die dem Menschen als das Erste gelten muß. Tennemann (Bd. II, S. 26) bedauert es, »daß *wir wohl wissen*, was er gewesen ist, aber nicht, *wie* er das geworden ist«.

Sokrates war ein Musterbild moralischer Tugenden: Weisheit, Bescheidenheit, Enthaltsamkeit, Mäßigung, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Unbeugsamkeit, feste Rechtlichkeit gegen Tyrannen und *dêmos*, entfernt von Habsucht, Herrschsucht. Sokrates war ein Mann von diesen Tugenden, ein ruhiges frommes Tugendlied. Seine Gleichgültigkeit gegen das Geld ist eine

eigene EntschlieÙung; denn nach der Sitte der Zeit konnte er durch seine Bildung der Jugend, wie die übrigen Lehrer, erwerben. Auf der anderen Seite war es freie Wahl, nicht wie bei uns etwas Eingeführtes, so daß derjenige, der nichts nähme, gegen eine Sitte verstöße, sich das Ansehen gäbe, sich auszeichnen zu wollen, mehr getadelt als gerühmt würde. Es war noch nicht Sache des Staats; erst unter den römischen Kaisern waren Schulen mit Besoldung.

Seine Mäßigkeit in seinem Leben ist ebenso Kraft des Bewußtseins, aber nicht als gemachtes, gemeintes Prinzip, sondern nach seinen Umständen; in Gesellschaft war er Lebemann mit anderen. Am besten hört sich, wie seine Mäßigkeit in Ansehung des Weins von Platon geschildert wird; im *Symposion* sieht man, was Sokrates Tugend nannte; es ist eine sehr charakteristische Szene. Alkibiades bei Platon im *Gastmahl* tritt nicht mehr nüchtern bei einem Gelage ein, das Agathon gab wegen eines Sieges, den seine Tragödie am vorigen Tage bei den Festen davongetragen; da hatte die Gesellschaft getrunken. Da dies der zweite Tag des Gelages war, so hatten die versammelten Gäste, unter denen auch Sokrates war, auf diesen Abend den Beschluß gefaßt, wenig - nicht nach der Sitte der griechischen Mahle - zu trinken. Alkibiades, findend, daß er unter Nüchternen eingetreten und keine gleiche Stimmung vorhanden sei, macht sich

zum Könige des Mahls und reicht den anderen den Pokal, um sie zu seiner Höhe emporzuheben; von Sokrates aber sagt er, daß er mit diesem nichts ausrichten könne, weil dieser bleibe, wie er sei, wenn er auch noch soviel trinke. Platon läßt dann einen, der die Reden des Gastmahls erzählt, auch dies erzählen, daß er mit den anderen endlich auf den Polstern eingeschlafen; wie er des Morgens aufgewacht, habe Sokrates mit dem Becher in der Hand sich noch mit Aristophanes und Agathon über die Komödie und Tragödie besprochen, ob einer zugleich Tragödien- und Komödiendichter sein könne, und sei dann zur gewöhnlichen Stunde an die öffentlichen Orte, in Gymnasien gegangen, als ob nichts vorgefallen, und habe sich wie sonst den ganzen Tag da herumgetrieben. Dies ist keine Mäßigkeit, die in dem wenigsten Genuß besteht, nicht eine absichtsvolle Nüchternheit und Kasteiung, sondern eine Kraft des Bewußtseins, das sich selbst im körperlichen Übermaße erhält. Wir sehen daraus, daß wir uns Sokrates durchaus nicht in der Weise von der Litanei der moralischen Tugend zu denken haben.

Das, was Betragen gegen andere genannt wird, sehen wir - nicht nur gerecht, wahr, aufrichtig, nichts Hartes, oder ehrliches Betragen, sondern an ihm ein Beispiel der ausgearbeitetsten attischen Urbanität - sowohl bei Xenophon als besonders bei Platon:

Bewegung in den freiesten Verhältnissen, eine offene Redseligkeit, die ihrer immer besonnen ist und, indem sie eine innere Allgemeinheit hat, zugleich immer das richtige lebendige freie Verhältnis zu den Individuen und zu der Lage trifft, worin sie sich bewegt, - den Umgang eines höchst gebildeten Menschen, der in seine Beziehung zu anderen nie etwas Eigenes in aller Lebendigkeit legt und etwas Widriges, Hartes gegen andere vermeidet.

Seine *Philosophie* und die Weise seines Philosophierens gehören zu seiner Lebensweise. Sein Leben und seine Philosophie sind aus einem Stücke; sein Philosophieren ist kein Zurückziehen aus dem Dasein und der Gegenwart in die freien, reinen Regionen des Gedankens. Dieser Zusammenhang mit dem äußerlichen Leben ist aber darin begründet, daß seine Philosophie nicht zu einem Systeme fortschreitet; vielmehr enthält die Weise seines Philosophierens (als Zurückziehen von der Wirklichkeit, den Geschäften, wie Platon) selber in sich eben diesen Zusammenhang mit dem gewöhnlichen Leben.

Was nun sein näheres Geschäft betrifft, sein philosophisches Lehren oder eigentlich seinen Umgang (denn ein eigenes Lehren war es nicht) mit jedermann, mit den verschiedensten Menschen aus allen Klassen, von dem verschiedensten Alter, ganz verschiedenen Bestimmungen, - also sein philosophisches

Umgangsleben war äußerlich, wie das Leben der Athener überhaupt: daß sie den größten Teil des Tages ohne eigentliches Geschäft, im eigentlichen Müßiggange auf dem Markte waren oder sich in den öffentlichen Gymnasien herumtrieben, teils hier ihre körperlichen Übungen vornahmen, sonst vorzüglich miteinander schwatzten. Diese Weise des Umgangs war nur möglich nach der Weise des athenischen Lebens. Die meisten Arbeiten, die jetzt ein freier Bürger eines Landes - ebenso ein freier Republikaner, ein freier Reichsbürger - tut, verrichteten Sklaven, galten für freier Männer unwürdig. Ein freier Bürger konnte zwar auch Handwerker sein, hatte aber doch Sklaven, die die Geschäfte verrichteten, wie ein Meister jetzt Gesellen. Heutigentages würde ein solches Herumleben gar nicht zu unseren Sitten passen. So schlenderte nun auch Sokrates herum und lebte in einer ebensolchen beständigen Unterhaltung über ethische Ansichten. (Ein Schuhmacher Simon hatte viel Umgang mit ihm; er schrieb sokratische Gespräche.) Was er nun tat, ist das ihm Eigentümliche, was im allgemeinen Moralisieren genannt werden kann; es ist aber nicht eine Art und Weise von Predigen, Ermahnen, Dozieren, düsteres Moralisieren usf., denn dergleichen hatte unter Atheniensern und in der attischen Urbanität keinen Platz. Es ist kein gegenseitiges, freies, vernünftiges Verhältnis; sondern mit allen ließ er sich in ein

Gespräch ein, ganz mit jener attischen Urbanität, welche, ohne sich Anmaßungen herauszunehmen, ohne die anderen belehren, imponieren zu wollen, der Freiheit vollkommen ihr Recht erhält und sie ehrt, alles Rohe aber wegfallen läßt. So gehören denn Xenophons, besonders aber Platons Dialoge zu den höchsten Mustern feiner geselliger Bildung.

1. Sokratische Methode

In diese Konversation fällt Sokrates' Philosophieren und die dem Namen nach bekannte *Sokratische Methode* überhaupt, die nach ihrer Natur dialektischer Weise sein mußte. Sokrates' Manier ist nichts Gemachtes, dagegen die Dialoge der Neueren, eben weil kein innerer Grund diese Form rechtfertigte, langweilig und schleppend werden mußten. Das Prinzip seines Philosophierens fällt vielmehr mit der Methode selbst als solcher zusammen; es kann insofern auch nicht Methode genannt werden, sondern es ist eine Weise, die mit dem Eigentümlichen des Sokrates ganz identisch ist. Der Hauptinhalt ist, das Gute zu erkennen als das Absolute, besonders in Beziehung auf Handlungen. Diese Seite stellt Sokrates so hoch, daß er die Wissenschaften, Betrachtung des Allgemeinen in der Natur, dem Geiste usw. teils selbst auf die Seite setzte, teils andere dazu aufforderte. So kann man sagen, dem Inhalte nach hatte seine Philosophie ganz praktische Rücksicht. Die Sokratische Methode macht aber die Hauptseite aus.

Sokrates' Konversation (diese Methode) hatte das Eigene, α) jeden zum Nachdenken über seine Pflichten bei irgendeiner Veranlassung zu bringen, wie sich dieselbe von selbst ergab oder wie er sie sich machte,

indem er zu Schneider und Schuster in die Werkstatt ging und sich mit ihnen in einen Diskurs einließ. Mit Jünglingen und Alten, Schustern, Schmieden, Sophisten, Staatsmännern, Bürgern aller Art ließ er sich auf diese Weise in ihre Interessen ein, es seien häusliche Interessen, Erziehung der Kinder, oder Interessen des Wissens, der Wahrheit usf. gewesen, nahm einen Zweck auf, wie der Zufall ihn gab, und führte β) sie von dem bestimmten Falle ab auf das Denken des Allgemeinen, brachte in jedem eigenes Denken, die Überzeugung und Bewußtsein dessen hervor, was das bestimmte Rechte sei, - des Allgemeinen, an und für sich geltenden Wahren, Schönen. Dies bewerkstelligte er durch die berühmte Sokratische Methode; von dieser Methode ist zu sprechen vor dem Inhalte. Diese hat vorzüglich die zwei Seiten an ihr: α) das Allgemeine aus dem konkreten Fall zu entwickeln und den Begriff, der an sich in jedem Bewußtsein ist, zutage zu fördern, β) das Allgemeine, die gemeinten, festgewordenen, im Bewußtsein unmittelbar aufgenommenen Bestimmungen der Vorstellung oder des Gedankens aufzulösen und durch sich und das Konkrete zu verwirren. Dies sind nun die allgemeinen Bestimmungen. a) Näher ist das eine Moment seiner Methode, von dem er gewöhnlich anfang, dieses, daß, indem ihm darum zu tun ist, im Menschen das Denken zu erwecken, er Mißtrauen in ihre Voraussetzungen

erwecken will, nachdem der Glaube schon wankend geworden und die Menschen getrieben waren, das, was ist, in sich selber zu suchen. Er läßt sich gewöhnliche Vorstellungen gefallen, fängt damit an; dieses tut er auch, wenn er die Manier der Sophisten zuschanden machen will. Besonders bei Jünglingen ist ihm dies angelegen; sie sollen Bedürfnis nach Erkenntnis (in sich selbst zu denken) haben.

Daß er gewöhnliche Vorstellungen annimmt, sie sich geben läßt, hat die Erscheinung, daß er sich unwissend stellt, die anderen zum Sprechen bringt, - er wisse dies nicht; und nun fragte er mit dem Scheine der Unbefangenheit, es sich von den Leuten sagen zu lassen, sie sollen ihn belehren. Dieses ist dann die Seite der berühmten *Sokratischen Ironie*. Sie hat bei ihm die subjektive Gestalt der Dialektik, sie ist Benehmungsweise im Umgang; die Dialektik ist Gründe der Sache, die Ironie ist besondere Benehmungsweise von Person zu Person. Was er damit bewirken wollte, war, daß sich die anderen äußern, ihre Grundsätze vorbringen sollten. Und aus jedem bestimmten Satze oder aus der Entwicklung entwickelte er das Gegenteil dessen, was der Satz aussprach; d.h. er behauptet es nicht gegen jenen Satz oder Definition, sondern nimmt diese Bestimmung und zeigt an ihr selbst auf, wie das Gegenteil von ihr selbst darin liegt. Oder zuweilen entwickelt er auch das Gegenteil aus einem

konkreten Falle. Aus dem, was die Menschen für wahr halten, läßt er sie selbst Konsequenzen ziehen und dann erkennen, wie sie darin anderem widersprechen, was ihnen ebensosehr fester Grundsatz ist. So lehrte also Sokrates die, mit denen er umging, wissen, daß sie nichts wissen; ja, was noch mehr ist, er sagte selber, er wisse nichts, dozierte also auch nicht. Wirklich kann man auch sagen, daß Sokrates nichts wußte; denn er kam nicht dazu, eine Philosophie zu haben und eine Wissenschaft auszubilden. Dessen war er sich bewußt; und es war auch gar nicht sein Zweck, eine Wissenschaft zu haben.

Einerseits scheint diese Ironie etwas Unwahres zu sein, - Sokrates sagt, er wisse dies nicht, und forschet die Leute aus; näher aber liegt dies darin, daß man nicht weiß, was der andere sich dabei vorstellt. Dies ist zu jeder Zeit das Verhältnis, - wenn man über Gegenstände verhandelt, die allgemeines Interesse haben, über diese hin und her spricht -, daß dann jedes Individuum gewisse letzte Vorstellungen, letzte Worte, die als allgemein bekannt sind, voraussetzt, so daß diese Bekanntschaft gegenseitig sei. Wenn es aber in der Tat zur Einsicht kommen soll, so sind es gerade diese Voraussetzungen, die untersucht werden müssen. In neuerer Zeit wird so über Glauben und Vernunft gestritten, Glauben und Erkennen sind so Interessen des Geistes, die uns gegenwärtig

beschäftigen; da tut nun jeder, als ob er wohl wüßte, was Vernunft usf. ist, und es gilt als Ungezogenheit, zu fordern, was Vernunft sei; das wird als bekannt vorausgesetzt. Die meisten Streitigkeiten sind über dies Thema. Ein berühmter Gottesgelehrter hat vor zehn Jahren 90 Thesen über die Vernunft aufgestellt. Es waren sehr interessante Fragen, es hat aber kein Resultat gegeben, obgleich viel darüber gestritten ist; jener versichert da vom Glauben, der andere von der Vernunft [her], und es bleibt bei diesem Gegensatz. Sie sind allerdings verschieden voneinander, aber wodurch allein eine Verständigung möglich ist, ist gerade die Explikation dessen, was als bekannt voraus gesetzt wird (es ist nicht bekannt, was Glaube, was Vernunft ist); erst in Angabe der Bestimmungen kann das Gemeinschaftliche hervortreten, erst dadurch können solche Fragen und die Bemühungen darüber fruchtbar werden; sonst kann man jahrelang darüber hin und her streiten und schwatzen, ohne daß es zu einem Fortschritt kommt.

Die Ironie des Sokrates enthält dies Große in sich, daß da durch darauf geführt wird, die abstrakten Vorstellungen konkret zu machen, zu entwickeln. Wenn ich sage: ich weiß, was Vernunft, was Glaube ist, so sind dies nur ganz abstrakte Vorstellungen; daß sie nun konkret werden, dazu gehört, daß sie expliziert werden, daß vorausgesetzt werde, es sei nicht

bekannt, was es eigentlich sei. Diese Explikation solcher Vorstellungen bewirkt nun Sokrates; und dies ist das Wahrfafte der Sokratischen Ironie. Der eine spricht vom Glauben, der andere von Vernunft, man weiß aber nicht, was sie sich darunter vorstellen; es kommt jedoch allein auf den Begriff an, diesen zum Bewußtsein zu bringen, - es ist um die Entwicklung dessen zu tun, was nur Vorstellung und deshalb etwas Abstraktes ist.

Es ist auch in neuerer Zeit viel über die Sokratische Ironie gesprochen worden. Das Einfache in derselben ist nur das, daß er das gelten ließ, was ihm geantwortet wurde, wie es unmittelbar vorgestellt, angenommen wird. (Alle Dialektik läßt das gelten, was gelten soll, als ob es gelte, läßt die innere Zerstörung selbst sich daran entwickeln, - allgemeine Ironie der Welt.) Man hat aus dieser Ironie etwas ganz anderes machen wollen, sie zum allgemeinen Prinzip erweitert; Friedrich von Schlegel ist es, der diese Gedanken zuerst aufgebracht, Ast hat es nachgesprochen. Sie soll die höchste Weise des Verhaltens des Geistes sein und ist als das Göttlichste aufgestellt worden. Ast sagt: »Die regste Liebe zu allem Schönen in der Idee wie im Leben beseelte seine Gespräche als inneres, unergründliches Leben.« Dieses Leben soll die Ironie sein!! »Der Ironie bediente er sich vorzüglich gegen die Sophisten, um den Dünkel ihres Wissens

niederzuschlagen.« Diese Ironie ist eine Wendung der Fichteschen Philosophie, aus ihr hervorgegangen, und ist ein wesentlicher Punkt in dem Verständnis der Begriffe der neuesten Zeit. Sie ist das Fertigsein des subjektiven Bewußtseins mit allen Dingen: »Ich bin es, der durch mein gebildetes Denken alle Bestimmungen zunichte machen kann, Bestimmungen von Recht, Sittlichkeit, Gut usw.; und ich weiß, daß, wenn mir etwas als gut erscheint, gilt, ich mir dies ebenso auch verkehren kann. Ich weiß mich schlechthin als den Herrn über alle diese Bestimmungen, kann sie gelten lassen und auch nicht; alles gilt mir nur wahr, insofern es mir jetzt gefällt.« Die Ironie ist das Spiel mit allem; dieser Subjektivität ist es mit nichts mehr Ernst, sie macht Ernst, vernichtet ihn aber wieder und kann alles in Schein verwandeln. Alle hohe und göttliche Wahrheit löst sich in Nichtigkeit (Gemeinheit) auf; aller Ernst ist zugleich nur Scherz. Zur Ironie gehöre aber schon die griechische Heiterkeit, wie sie schon in Homers Gedichten wehe, daß Amor der Macht des Zeus, des Mars spottet, Vulkan hinkend den Göttern Wein serviert und unauslöschliches Gelächter der unsterblichen Götter sich erhebt, Juno der Aphrodite Backenstreiche gibt. So findet man Ironie in den Opfern der Alten, die das Beste selbst verzehrten, im Schmerze, der lächelt, in der höchsten Fröhlichkeit und Glück, das bis zu Tränen gerührt wird,

im Hohngelächter des Mephistopheles, überhaupt in jedem Übergang von einem Extrem ins andere, vom Vortrefflichsten zum Schlechtesten: sonntags recht demütig, in tiefster Zerknirschung in den Staub, die Brust zerschlagen und büßend sich vernichten, abends sich vollfressen und saufen und in allen Lüsten herumwälzen, - Unterjochung, gegen die das Selbstgefühl sich wiederherzustellen hatte. Heuchelei ist damit verwandt, ist die größte Ironie. Asts »inneres tiefstes Leben« ist eben die subjektive Willkür, diese innere Göttlichkeit, die sich über alles erhaben weiß. Als die Urheber dieser Ironie, von der man versichert, sie sei das »innerste tiefste Leben«, hat man fälschlich Sokrates und Platon an gegeben, obzwar sie Moment der Subjektivität haben; unserer Zeit war es aufbehalten, diese Ironie geltend zu machen. Das Göttliche soll die negative Haltung sein, das Anschauen, Bewußtsein der Eitelkeit von allem; meine Eitelkeit bleibt allein noch darin. Das Bewußtsein der Nichtigkeit von allem zum Letzten machen, mag wohl ein tiefes Leben sein; aber es ist nur eine Tiefe der Leerheit, wie sie wohl in der alten Komödie des Aristophanes erscheinen mag.

Von dieser Ironie unserer Zeit ist die Ironie des Sokrates weit entfernt; Ironie hat hier, so wie bei Platon, eine beschränkte Bedeutung. Sokrates' *bestimmte* Ironie ist mehr Manier der Konversation, die gesellige

Heiterkeit, als daß jene reine Negation, jenes negative Verhalten darunter verstanden wäre, - nicht Hohngelächter, noch die Heuchelei, es sei nur Spaß mit der Idee. Aber seine *tragische* Ironie ist sein Gegensatz seines subjektiven Reflektierens gegen die bestehende Sittlichkeit, - nicht ein Selbstbewußtsein, daß er darübersteht, sondern der unbefangene Zweck, zum *wahren* Guten, zur allgemeinen Idee zu führen.

b) Das Zweite ist nun das, was Sokrates bestimmter seine *Hebammenkunst* genannt hat, die ihm von seiner Mutter überkommen sei, den Gedanken zur Welt zu helfen, die in dem Bewußtsein eines jeden schon selbst enthalten sind, -eben aus dem konkreten unreflektierten Bewußtsein die Allgemeinheit des Konkreten oder aus dem allgemein Gesetzten das Gegenteil, das schon in ihm liegt, aufzuzeigen. Er verhält sich dabei fragend, und die Art von Frage und Antwort hat man deshalb die Sokratische Methode genannt; aber in dieser Methode ist mehr enthalten, als was mit Fragen und Antworten gegeben wird. Sokrates fragt und läßt sich antworten; die Frage hat einen Zweck, dagegen scheint die Antwort zufällig zu sein. Im gedruckten Dialog sind die Antworten ganz in der Hand des Verfassers; aber daß man in der Wirklichkeit solche Leute findet, die so antworten, ist etwas anderes. Bei Sokrates können die Antwortenden plastische Jünglinge genannt werden, sie antworten

nur bestimmt auf die Frage; und diese sind so gestellt, daß sie die Antwort sehr erleichtern, alle eigene Willkür ist ausgeschlossen. Diese Manier hat das Plastische selbst in sich gehabt, und wir sehen sie in den Darstellungsweisen des Sokrates beim Platon und Xenophon. Dieser Art zu antworten ist besonders entgegengesetzt, daß man etwas anderes antwortet, als was gefragt ist, daß man nicht in der Beziehung antwortet, in der der andere fragt; bei Sokrates hingegen ist die Beziehung (Rücksicht), die Seite, die der Fragende aufstellt, geehrt, wird von dem, der antwortet, nur in derselben Rücksicht erwidert. Das andere ist, daß man sich auch will sehen lassen, einen anderen Gesichtspunkt herbeibringt; dies ist allerdings der Geist einer lebhaften Unterhaltung. Aber solcher Wetteifer ist aus dieser Sokratischen Manier zu antworten ausgeschlossen; bei der Stange bleiben, ist hier die Hauptsache. Der Geist der Rechthaberei, das Sichgeltendmachen, das Abbrechen, wenn man merkt, man kommt in Verlegenheit, das Abspringen durch Scherz oder durch Verwerfen, - alle diese Manieren sind da ausgeschlossen; sie gehören nicht zur guten Sitte, aber vollends nicht zu der Darstellung der Sokratischen Unterredung. Bei den Dialogen darf man sich daher nicht wundern, daß die Gefragten so geantwortet haben, so präzise in der Hinsicht, in der gefragt wird, dies ist das Plastische in dieser Manier; in die

besten neueren Dialoge mischt sich dagegen immer die Willkür der Zufälligkeit. Dieser Unterschied betrifft also das Äußere, Formelle.

Die Hauptsache, worauf Sokrates mit seinen Fragen ging, ist nichts anderes, als daß irgendein Allgemeines aus dem Besonderen unserer Vorstellung, Erfahrung, was in unserem Bewußtsein auf unbefangene Weise ist, hergeleitet werden sollte. Sokrates, um das Gute und Rechte in dieser allgemeinen Form ins Bewußtsein zu bringen, geht vom konkreten Falle aus, von etwas, das der, mit dem er sich unterhielt, selbst billigte. Von diesem Ersten ging er nicht durch Fortsetzung der damit verbundenen Begriffe in reiner Notwendigkeit fort, die eine Deduktion, Beweis oder überhaupt eine Konsequenz durch den Begriff wäre; sondern dies Konkrete, wie es ohne Denken im natürlichen Bewußtsein ist, die Allgemeinheit, in den Stoff versenkt, analysierte er, so daß er das Allgemeine als Allgemeines darin heraushob; er sonderte das Konkrete (Zufällige) ab, wies auf den allgemeinen Gedanken hin, der darin enthalten ist, und brachte so einen allgemeinen Satz, eine allgemeine Bestimmung zum Bewußtsein. Dies Verfahren sehen wir auch besonders häufig in den Dialogen des Platon, bei dem sich hierin eine besondere Geschicklichkeit zeigt. Es ist dasselbe Verfahren, wie in jedem Menschen sich sein Bewußtsein des Allgemeinen bildet; die Bildung zum

Selbstbewußtsein, die Entwicklung der Vernunft ist das Bewußtsein des Allgemeinen. Das Kind, der Ungebildete lebt in konkreten, einzelnen Vorstellungen; aber dem Erwachsenen und sich Bildenden, indem er dabei in sich als Denkendes zurückgeht, wird die Reflexion auf das Allgemeine und ein Fixieren desselben - und eine Freiheit, wie vorher in konkreten Vorstellungen sich zu bewegen, so jetzt in Abstraktionen und Gedanken. Wir sehen solche Absonderung vom Besonderen, wo eine Menge von Beispielen gegeben sind, mit großer Weitschweifigkeit vornehmen. Für uns jedoch, die wir gebildet sind, Abstraktes uns vorzustellen, denen von Jugend auf Grundsätze gelehrt werden (wir kennen das Allgemeine und können es fassen), hat die Sokratische Weise der sogenannten Herablassung, das Entwickeln des Allgemeinen aus so viel Besonderem, diese Redseligkeit in Beispielen deswegen oft etwas Ermüdendes, Langweiliges (Tädiosität). Das Allgemeine des konkreten Falls steht uns eher sogleich als Allgemeines da; unsere Reflexion ist schon an das Allgemeine gewöhnt, und wir bedürfen der mühsamen, weitläufigen Absonderung nicht erst, und ebenso - wenn Sokrates die Abstraktion jetzt heraus vor das Bewußtsein gebracht hat - es nicht, daß, um sie als Allgemeines zu fixieren, uns eine solche Menge von Beispielen vorgeführt und das Erste wiederholt wird, so daß durch die Wiederholung

die subjektive Festigkeit der Abstraktion entsteht.

Die Hauptsache ist so die Entwicklung des Allgemeinen aus einer bekannten Vorstellung durch das eigene Bewußtsein derer, mit denen Sokrates sich unterredet. Die nächste Folge kann sein, daß das Bewußtsein sich wundert, daß dies in dem Bekannten liegt, was es gar nicht darin gesucht hat. Z.B. jeder kennt, hat die Vorstellung vom Werden. Reflektieren wir darauf, so ist nicht, was wird, und doch ist es auch; es ist Sein und Nichtsein darin. Und Werden ist doch diese einfache Vorstellung, eine Einheit von Unterschieden, die so ungeheuer unterschieden sind wie Sein und Nichts; es ist die Identität von Sein und Nichts. Es kann uns frappieren, daß in dieser einfachen Vorstellung ein so ungeheurer Unterschied ist.

c) Indem nun Sokrates solch Allgemeines entwickelt hat, war dann das *Resultat* zum Teil das ganz Formelle, die sich Unterredenden zu der Überzeugung zu bringen, daß, wenn sie gemeint hatten, mit dem Gegenstände noch so bekannt zu sein, sie nun zum Bewußtsein kommen: »Das, was wir wußten, hat sich widerlegt.« Sokrates fragte also zugleich in diesem Sinne fort, daß der Redende dadurch zu Zugebungen veranlaßt werden sollte, die das Gegenteil desjenigen enthielten, von dem sie ausgegangen waren. Es entstehen also Widersprüche, indem sie ihre Vorstellungen zusammenbringen. Das ist der Inhalt des größten

Teils der Unterredungen des Sokrates. Sokrates hat also solche Gesichtspunkte entwickelt, die dem entgegengesetzt waren, was das Bewußtsein zunächst hatte; die nächste Wirkung davon war mithin die Verwirrung des Bewußtseins in sich, so daß es in Verlegenheit kam. Diese anzurichten, das ist Haupttendenz seiner Unterredung. Dadurch will er Einsicht, Beschämung, Bewußtsein erwecken, daß das, was wir für wahr halten, noch nicht das Wahre ist; es schwankt im Gegenteil. Daraus sollte das Bedürfnis zu ernstlicherer Bemühung um die Erkenntnis hervorgehen. Das ist die Hauptseite der Sokratischen Benehmungsweise.

Beispiele gibt unter anderen Platon in seinem *Menon*. Sokrates fragt hier: »Sage mir bei den Göttern, was die Tugend ist.« Menon geht gleich auf Unterschiede über, definiert sie vom Manne, Weibe: »Des Mannes Tugend ist, zu Staatsgeschäften geschickt zu sein und dabei Freunden zu helfen, Feinden zu schaden, - des Weibes, ihr Hauswesen zu regieren; eine andere sei die Tugend des Kindes (des Knaben), des Jünglings, des Greises« usf. Sokrates läßt sich mit ihm ein: Das sei es nicht, wonach gefragt, sondern die allgemeine Tugend, die alle in sich begreife. »*Menon*: Diese ist, anderen vorzustehen, zu gebieten.« Sokrates bringt die Instanz herbei: Die Tugend des Knaben und Sklaven bestehe nicht im

Gebieten. *Menon*: Er wisse nicht, was das sein sollte, das Allgemeine aller Tugenden. *Sokrates*: Es sei wie mit der Figur, die das Gemeinschaftliche des Runden, Viereckigen usf. (71-76). Dann kommt Digression. »*Menon*: Die Tugend ist, sich die Güter, die man verlangt, verschaffen können.«

Sokrates wirft ein: a) es sei überflüssig, Güter hinzuzufügen; was man wisse, daß es ein Übel sei, verlange man nicht; ß) dann, auf gerechte Weise, müsse es erworben werden. Sokrates konfundiert den Menon; und es zeigt sich, daß die Vorstellungen des Menon falsch sind. Dieser sagt darauf: »Ich habe früher, ehe ich selbst dich kennen lernen, von dir gehört, daß du selbst in Zweifel seiest *aporeis* und auch andere darein bringest (verwirrst). Und jetzt behext du auch mich *goêteueis kai pharmatteis kai atechnôs katepadeis*, so daß ich voll von Verlegenheit bin *aporias*. Und du scheinst mir, wenn ich scherzen darf, jenem Meerfisch, dem Zitteraal, ganz ähnlich; denn von diesem wird gesagt, daß er den sich ihm Nahenden und Berührenden narkotisch mache *narkan*. So hast du mir es angetan; denn ich bin narkotisch an Leib und Seele geworden, und ich weiß dir nicht mehr zu antworten, ob ich gleich zehntausendmal so viele Unterredungen *logous* mit sehr vielen und, wie mir schien, recht gute gehabt habe über die Tugend. Jetzt aber weiß ich ganz und gar nicht, was ich sagen soll.

Du berätst dich daher gut, daß du nicht in die Fremde reist; sie würden dich leicht totschiagen als einen Zauberer.« Sokrates will wieder »suchen«. Jetzt sagt Menon: »Wie kannst du suchen, was du behauptest, du wissest es nicht? Kannst du ein Verlangen nach etwas haben, das du nicht kennst? Wenn du es zufällig findest, wie wirst du erkennen, daß es das ist, was du gesucht, da du gestehst, es nicht zu wissen?«

(77-80) So in der Art endigen sich eine Menge Xenophontischer und Platonischer Dialoge und lassen uns in Ansehung des Resultats (Inhalts) ganz unbefriedigt. So der *Lysis*: was Liebe und Freundschaft unter den Menschen verschaffe, - so wird die *Republik* eingeleitet mit der Untersuchung, was das Gerechte sei. Diese Verwirrung hat nun die Wirkung, zum Nachdenken zu führen; und dies ist der Zweck des Sokrates. Diese bloß negative Seite ist die Hauptsache. Es ist Verwirrung, mit der die Philosophie überhaupt anfangen muß und die sie für sich hervorbringt; man muß an allem zweifeln, man muß alle Voraussetzungen aufgeben, um es als durch den Begriff Erzeugtes wiederzuerhalten.

Das Affirmative, was Sokrates im Bewußtsein entwickelte, dies ist es nun, was näher anzugeben ist. Dies Affirmative ist nichts als das Gute, insofern es aus dem Bewußtsein durch Wissen hervorgebracht wird, - das gewußte Gute, Schöne, was man die Idee

nennt, das Ewige, Gute, an und für sich Allgemeine, das durch den Gedanken bestimmt ist; dieser freie Gedanke bringt nun hervor das Allgemeine, das Wahre und, sofern es Zweck ist, das Gute. In dieser Rücksicht ist Sokrates verschieden und entgegengesetzt sogar den Sophisten. Sie sagen, der Mensch ist das Maß aller Dinge; dies ist noch unbestimmt, es ist darin noch enthalten seine eigene Bestimmung; er soll sich zum Zweck machen, darin ist das Besondere noch enthalten. Bei Sokrates finden wir auch, daß der Mensch das Maß sei, aber als Denken; dies ausgedrückt auf objektive Weise, ist es das Wahre, das Gute. Wir dürfen es den Sophisten nicht zum Verbrechen machen, daß sie nicht das Gute zum Prinzip gemacht haben, es ist die Richtungslosigkeit der Zeit; die Erfindung des Guten war durch Sokrates noch nicht gemacht, jetzt liegt das Gute, Wahre, Rechte immer zugrunde. Jenes ist *eine* Stufe der Bildung; daß aber das Gute Zweck an sich ist, ist die Erfindung des Sokrates in der Bildung, im Bewußtsein des Menschen; es ist so kein Verbrechen, daß sie nicht andere früher gemacht haben, - jede Erfindung hat ihre Zeit.

2. Prinzip des Guten

Dies ist kurz die Manier (und die Philosophie) des Sokrates. Es scheint, als hätten wir noch nicht viel von der Sokratischen Philosophie dargelegt, indem wir uns nur an das Prinzip gehalten haben; dies ist aber die Hauptsache, daß das Bewußtsein des Sokrates selbst erst zu diesem Abstrakten gekommen ist. Das *Gute* ist das Allgemeine, es ist nicht mehr so abstrakt, es ist durch das Denken hervorgebracht; es ist nicht der *nous* des Anaxagoras, sondern das Allgemeine, welches sich selbst in sich selbst bestimmt, sich realisiert und realisiert werden soll, - das Gute als Zweck der Welt, des Individuums. Es ist ein in sich konkretes Prinzip, das aber in seiner konkreten Bestimmung noch nicht dargestellt ist; und in dieser abstrakten Haltung liegt der Mangel des Sokratischen Prinzips. Affirmatives läßt sich nicht angeben; denn es hat keine weitere Entwicklung.

a) Die *erste* Bestimmung in Rücksicht auf das Sokratische Prinzip ist die große Bestimmung, die jedoch nur formell ist, daß das Bewußtsein aus sich selbst das schöpfe, was das Wahre sei, und dies daher zu schöpfen habe. Dies ist das Prinzip der subjektiven Freiheit, daß man das Bewußtsein in sich selbst führt.

In dem Bewußtsein des Sokrates selbst war dies so, daß die anderen Wissenschaften dem Menschen zu nichts nützlich seien und er sich nur um das zu bekümmern habe, was seine moralische Natur wesentlich ist, um das Beste zu tun und das Wahrste zu wissen. Wir sehen ihn dies Allgemeine, dies Absolute im Bewußtsein aus jedem als sein unmittelbares Wesen finden lehren. Wir sehen hier im Sokrates das Gesetz, das Wahre und Gute, das vorher als ein Sein vorhanden war, ins Bewußtsein zurückkehren. Aber es ist nicht eine einzelne zufällige Erscheinung an diesem Individuum Sokrates; wir haben den Sokrates und seine Erscheinung zu begreifen. Im allgemeinen Bewußtsein, im Geiste des Volkes, dem er angehörte, sehen wir die Sittlichkeit in Moralität umschlagen und ihn an der Spitze als Bewußtsein dieser Veränderung stehen. Der Geist der Welt fängt hier eine Umkehr an, die er später vollständig ausgeführt hat. Von diesem höheren Standpunkt ist sowohl Sokrates als das athenische Volk und Sokrates in ihm zu betrachten. Es beginnt hier die Reflexion des Bewußtseins in sich selbst, das Wissen des Bewußtseins von sich als solchem, daß es das Wesen ist, - wenn man will, daß das Bewußtsein, daß Gott ein Geist ist und, wenn man will, in einer gröbereren, sinnlicheren Form, daß Gott menschliche Gestalt anzieht. Diese Epoche beginnt da, wo das Wesen als ein Sein, es sei auch

abstraktes Sein, gedachtes Sein wie bisher, aufgegeben wird.

Diese Epoche überhaupt aber an einem sittlichen Volke in der höchsten Blüte erscheint als das drohende oder einbrechende, noch ungehinderte Verderben desselben. Denn seine Sittlichkeit bestand, wie die der alten Völker überhaupt, darin, daß das Sittliche als sittliche Natur, als vorhandenes Allgemeines war, ohne daß es die Form der Überzeugung des Individuums in seinem einzelnen Bewußtsein gehabt hätte, sondern die des unmittelbaren Absoluten. Es ist das geltende, vorhandene Gesetz, ohne Prüfung, Untersuchung; dies ist das Letzte, und bei sich dies sittliche Bewußtsein beruhigt. Das moralische Bewußtsein aber fragt: Ist dies auch wirklich an sich Gesetz? Es ist wohl Staatsgesetz, es gilt als Wille der Götter; so ist es das allgemeine Schicksal, es hat die Gestalt eines Seienden, alle anerkennen es dafür. Das in sich aber aus allem, was die Gestalt des Seienden hat, zurückgekehrte Bewußtsein fordert zu wissen, daß es auch in Wahrheit gesetzt sei, zu begreifen, - d.h. es fordert, sich als Bewußtsein darin zu finden. In dieser Rückkehr-in-sich sehen wir das athenische Volk begriffen; es ist die Ungewißheit über die seienden Gesetze als seiende eingetreten, ein Schwanken dessen, was als seiendes Recht galt, - die höchste Freiheit über alles Sein und Gelten. Diese Rückkehr-in-sich

ist die höchste Blüte des griechischen Geistes, insofern sie nicht mehr ein Sein dieser Sitten, sondern ein lebendiges Bewußtsein derselben ist, das noch denselben Inhalt hat, aber als Geist frei in ihm sich bewegt, - eine Bildung, zu der wir die Lakedämonier nie kommen sehen. Die Sitten sind gleichsam ein freies Selbstgefühl dieser Sitten oder des Gottes, ein freudiger Genuß derselben, - höchste Lebendigkeit der Sittlichkeit. Unmittelbar ist dies Selbstgefühl Geist; es ist gleicher Wert und Rang des Bewußtseins und des Seins.

Was ist, ist Bewußtsein, keines ist mächtig über das andere; Gelten der Gesetze ist nicht ein Joch für das Bewußtsein, ebenso ist alle Realität für dasselbe kein Widerstand, es seiner selbst gewiß. Aber diese Rückkehr ist jetzt auf dem Sprunge, diesen Inhalt zu verlassen und das, als abstraktes Bewußtsein ohne diesen Inhalt und ihm entgegen, als einem Sein, sich zu setzen. Aus diesem Gleichgewicht des Bewußtseins und des Seins tritt das Bewußtsein für sich als selbständig heraus; die Seite der Trennung ist selbständiges Begreifen; denn eben in jener Einheit und Gefühl seiner Selbständigkeit, was gelten will, anerkennt es nicht mehr unmittelbar, es muß sich ihm legitimieren, d.h. es will sich selbst darin begreifen. So ist diese Rückkehr das Isolieren des Einzelnen von dem Allgemeinen; es ist Verbrechen, es ist Sorge für

sich auf Kosten des Staats (ob ich ewig selig oder verdammt sei; die philosophische Ewigkeit ist in der Zeit gegenwärtig: der wesentliche substantielle Mensch). Der Staat hat seine Kraft, welche in der Kontinuität des Allgemeinen bestand - ununterbrochen von den einzelnen Individuen, *ein* Geist, daß das einzelne Bewußtsein keinen anderen Inhalt und Wesen kennt als das Gesetz -, verloren. Thukydides sagt im *Peloponnesischen Krieg*, jeder meinte, es gehe da nicht gut, wo er nicht dabei sei. Die Sitten sind schwankend geworden, weil die Aussicht da ist, daß der Mensch sich seine besonderen Maximen schaffe, und das Individuum muß für sich, für seine Sittlichkeit sorgen, - d.h. es wird moralisch. Keine öffentlichen Sitten und Moralität, - dies tritt zugleich miteinander ein.

So sehen wir nun Sokrates mit dem Gefühl auftreten, daß in dieser Zeit jeder für seine Sittlichkeit selbst zu sorgen habe. So sorgte er für die seinige durch Bewußtsein und Reflexion über sich, - den allgemeinen Geist, als realen verschwunden, in seinem Bewußtsein zu suchen; so half er anderen für ihre Sittlichkeit sorgen, indem er dies Bewußtsein in ihnen erweckte, in ihren Gedanken das Gute und Wahre, d.h. das Ansichseiende des Handelns und des Wissens zu haben. Man hat es nicht mehr unmittelbar, wie Wasser in Gegenden und wie in Gegenden ein Schiff, wo man Provision davon machen muß. Das

Unmittelbare gilt nicht mehr, muß sich rechtfertigen für den Gedanken. So begreifen wir die Eigentümlichkeit des Sokrates und seine Weise der Philosophie aus dem Ganzen, und wir begreifen auch sein Schicksal daraus.

Dies Zurückführen des Bewußtseins in sich erscheint (bei Platon sehr ausführlich) in der Form, daß der Mensch nichts lernen könne, auch nicht die Tugend, - nicht als der Wissenschaft nicht angehörig; sondern das Gute komme nicht von außen, zeigt Sokrates auf; es könne nicht gelehrt werden, sondern sei in der Natur des Geistes enthalten. Überhaupt könne der Mensch nicht etwas als ein von außen Gegebenes empfangen, passiv aufnehmen, wie Wachs die Form aufnimmt, sondern es liegt alles im Geiste des Menschen, und alles *scheint* er nur zu lernen. Es fängt zwar alles von außen an, aber dies ist nur der Anfang; das Wahre ist, daß es nur ein Anstoß ist für die Entwicklung des Geistes. Alles, was Wert für den Menschen hat, das Ewige, Anundfürsichseiende ist im Menschen selbst enthalten, aus ihm selbst zu entwickeln. Lernen heißt hier nur, Kenntnis von äußerlich Bestimmten erhalten. Dies Äußerliche kommt zwar durch die Erfahrung; aber das Allgemeine daran gehört dem Denken, nicht dem subjektiven, schlechten Denken an, sondern es ist wahrhaft Allgemeines. Das Allgemeine ist, beim Gegensatz des Subjektiven

und Objektiven, das, was ebenso sehr subjektiv als objektiv ist. Das Subjektive ist nur ein Besonderes; das Objektive ist ebenso auch nur ein Besonderes gegen das Subjektive; das Allgemeine ist die Einheit beider. Nach dem Sokratischen Prinzip gilt dem Menschen nichts, hat nichts Wahrheit für ihn, wo nicht der Geist das Zeugnis gibt. Der Mensch ist dann frei darin, ist bei sich; es ist die Subjektivität des Geistes. Wie es in der Bibel heißt, »Fleisch von meinem Fleisch, Bein von meinem Bein«, so ist das, was mir gelten soll als Wahrheit, als Recht, Geist von meinem Geiste. Was der Geist so aus sich selbst schöpft, was ihm so gilt, muß aus ihm als dem Allgemeinen, als dem als Allgemeines tätigen Geiste sein, nicht aus seinen Leidenschaften, Interessen, Belieben, Willküren, Zwecken, Neigungen usf. Dies ist zwar auch ein Inneres, »von der Natur in uns gepflanzt«, aber nur auf natürliche Weise unser eigenes. Es gehört dem Besonderen an; das Höhere darüber ist das wahrhafte Denken, der Begriff, das Vernünftige. Dem zufälligen partikulären Innern hat Sokrates jenes allgemeine, wahrhafte Innere des Gedankens entgegengesetzt. Und dieses eigene Gewissen erweckte Sokrates, indem er nicht bloß aussprach: Der Mensch ist das Maß aller Dinge, sondern: Der Mensch als denkend ist das Maß aller Dinge. Bei Platon werden wir späterhin die Form sehen, daß der Mensch sich nur

dessen *erinnere*, was er aufzunehmen scheint.

Es ist nun die Frage, *was das Gute* sei. Sokrates hat die *Bestimmung* für das Gute nicht nach der natürlichen Seite aufgenommen; das Gute, was an und für sich Zweck ist, ist auch Prinzip der Naturphilosophie. Sokrates hat vornehmlich das Gute in Beziehung auf die Handlungen der Menschen oder auf den Endzweck der Welt überhaupt genommen. Die Bestimmung des Guten in dieser Rücksicht wird als Bestimmtheit in der Besonderheit erkannt, gewußt, in der empirischen Wissenschaft aufgenommen. Sokrates hat alle anderen philosophischen Wissenschaften verschmäht, für gering geachtet und häufig behauptet, daß es leere Kenntnisse seien, ohne Zweck für den Menschen; der Mensch müsse nur erkennen, was gut sei, nur das den Menschen Nützliche solle er aufsuchen, - eine Einseitigkeit, die für Sokrates ganz konsequent ist. Diese Religion sei nicht nur das Wesentliche, worauf man seinen Gedanken Richtung zu geben habe, sondern das Ausschließliche. Die Bestimmtheit in dieser Rücksicht hat Sokrates beim Guten ausgeschlossen; selbst in Beziehung auf die Handlungen der Menschen ist bei ihm das Gute noch unbestimmt geblieben, und die letzte Bestimmtheit (das Bestimmende) ist das, was wir Subjektivität überhaupt nennen können.

Wenn wir sagen, daß das Gute bestimmt werden

soll, so hat dies zunächst den Sinn, daß erstens das Gute nur allgemeine Maxime ist (durch diese einfache Allgemeinheit tritt es selbst in den Gegensatz gegen das Sein der Realität, oder Individualität, Tätigkeit fehlt dem Guten), daß es aber zweitens nicht träge, nicht bloß Gedanke, sondern als Bestimmendes, Wirkliches, und so als Wirksames vorhanden sein soll. Dies ist es nur durch die Subjektivität, durch die Tätigkeit des Menschen. Daß das Gute ein Bestimmtes ist, heißt näher, daß es ein Wirkliches sei, - d.h. daß es verknüpft sei mit der Subjektivität, mit den Individuen; d.h. daß die Individuen gut sind, daß sie wissen, was das Gute ist, und dies Verhältnis nennen wir Moralität. Die Menschen sollen das Rechte wissen und es tun mit diesem Bewußtsein; dies ist Moralität und so unterschieden von der Sittlichkeit, die das Rechte unbewußt tut. Der sittliche (rechtschaffene) Mensch *ist so*, ohne daß er vorher Betrachtungen darüber anstellt, es ist sein Charakter, es ist bei ihm fest, was gut ist; sowie es dagegen auf das Bewußtsein ankommt, tritt die Wahl ein, ob ich gerade das Gute will oder nicht. Dies Bewußtsein der Moralität wird so leicht gefährlich, veranlaßt die Aufgeblasenheit des Individuums von diesem Dunste der Meinung von sich, die aus seinem Bewußtsein der Wahl hervorgeht: Ich bin der Herr, der Wähler des Guten; und darin liegt: Ich weiß, daß ich ein rechtschaffener

Mann - vortrefflicher Mensch - bin. Durch die Willkür, mich für das Gute zu entscheiden, erhalte ich so das Bewußtsein von meiner Vortrefflichkeit; dieser Eigendünkel hängt nahe mit der Moralität zusammen. Bei Sokrates geht es noch nicht zu dieser Entgegensetzung des Guten und des Subjekts als Wählenden! fort, sondern es handelt sich nur um die Bestimmung des Guten und Verknüpfung der Subjektivität damit, die als Individuum das beschließt, d.i. als Person, die wählen kann, sich mit dem inneren Allgemeinen verknüpft. Darin ist zweierlei: *Das Wissen des Guten*, und daß das *Subjekt gut* ist, daß dies sein Charakter, seine Gewohnheit (*habitus*) ist, - dies haben die Alten Tugend genannt, das Subjekt *ist* so.

Wir verstehen hieraus folgende Kritik, welche Aristoteles über die Bestimmung der Tugenden, das Prinzip bei Sokrates macht. Er sagt: »Sokrates hat besser von der Tugend gesprochen als Pythagoras, aber auch nicht ganz richtig, da er die Tugenden zu einem Wissen *epistêmas* machte. Dies ist nämlich unmöglich. Denn alles Wissen ist mit einem Grunde *logos* verbunden, der Grund aber ist nur im Denken; mithin setzt er alle Tugenden in die Einsicht (Erkenntnis). Es widerfährt ihm daher, daß er die alogische-empfindende -³¹ Seite der Seele aufhebt: nämlich die Leidenschaft *pathos* und die Sitte *êthos*«, die doch auch zur Tugend gehören. Pathos ist hier nicht

Leidenschaft, mehr Neigung, Wollen des Gemüts.

Dies ist eine gute Kritik. Wir sehen, daß dasjenige, was Aristoteles an der Bestimmung der Tugend bei Sokrates vermißt, die Seite der subjektiven Wirklichkeit - heutigentages Herz - ist: »Das Gute ist wesentlich nur ein Eingesehenes«; die Erkenntnis ist so das einzige Moment in der Tugend. Tugend ist, sich nach allgemeinen Zwecken bestimmen, nicht nach partikulären Zwecken. Aber die Tugend ist nicht nur diese Einsicht, dies Bewußtsein, sondern das eingesehene Gute und Wahre, daß es Tugend sei, fehlt ihm noch, daß auch der Mensch, das Herz, das Gemüt identisch damit sei, - das Moment, wir können entweder sagen des Seins oder der Realisierung überhaupt; und diese Seite des Seins ist das, was Aristoteles das Alogische nennt. Wenn das Gute diese Realität hat, als allgemeine Realität, so ist es, als allgemeines Sein, Sitte; oder die Realität als einzelnes Bewußtsein, [so] ist es Leidenschaft; denn Leidenschaft ist eben eine Bestimmtheit des subjektiven einzelnen Willens. Der Einsicht fehlt sozusagen die Substantialität oder die Materie. Es ist in der Bestimmung der Tugend eben dies ausgelassen, was in der Wirklichkeit, wie wir sahen, verschwunden, nämlich der reale Geist eines Volkes, woher die Rückkehr des Bewußtseins in sich; ebenso ist die Bestimmung nur das Subjektive der Einsicht, ohne die Realität als Sitte und, am

Einzelnen, als Pathos. Das allgemeine Gute am Einzelnen als solchen ist Pathos, das Allgemeine, das ihn treibt. Doch eben, weil wir gewohnt sind, das Gute, die Tugend, praktische Vernunft und dergleichen auf die eine Seite zu stellen, so ist uns die andere Seite im Gegensatze gegen das Moralische eine ebenso abstrakte Sinnlichkeit, Neigung, Leidenschaft - und dies das Schlechte. Aber daß jenes Allgemeine eben Realität sei, muß es durch das Bewußtsein als einzelnes betätigt werden; und eben dieser Einzelheit gehört die Betätigung an. Ohne diesen Mißverstand drückten wir es Interesse aus, daß es für den Einzelnen als solchen ist. Die Leidenschaft (Liebe, Ehrgeiz, Ruhmsucht) ist das Allgemeine, wie es nicht in der Einsicht, sondern in der Tätigkeit ist, und wie das Allgemeine ist, als sich realisierend. - Doch gehört es nicht hierher, die ganze Menge der schiefen Vorstellungen und Gegensätze unserer Bildung zu entwirren.

Aristoteles sagt ferner, Sokrates habe einerseits ganz richtig geforscht, andererseits aber unrichtig. Daß die Tugend Wissenschaft sei, sei unwahr, aber daß sie nicht ohne Einsicht (ohne Wissen) sei, darin habe er recht; das Allgemeine des Zwecks gehöre dem Denken an. Er habe die Tugend zum Logos gemacht: »Wir aber sagen, sie ist mit dem Logos.« Dies ist eine sehr richtige Bestimmung; es ist die eine Seite die, daß das Allgemeine mit dem Denken anfängt; aber

zur Tugend als Charakter gehört, daß der Mensch es sei, dazu gehört Herz, Gemüt usf. Diese zwei Seiten: α) das Allgemeine, β) die betätigende Individualität, der reale Geist, sind es, die uns notwendig vorkommen müssen. Der letztere ist in eigener Form bei Sokrates, das erstere näher zu betrachten.

b) Das *Allgemeine* hat selbst eine *positive* und *negative* Seite an ihm. Daß die Realität der Sittlichkeit in dem Volksgeiste schwankend geworden, dies kam in Sokrates zum Bewußtsein; er steht darum so hoch, weil er eben das Bewußtsein dessen hatte, was war, er seine Zeit ausspricht. Er erhob in diesem Bewußtsein die Sittlichkeit zur Einsicht; aber dies Tun ist eben dies, es zum Bewußtsein zu bringen, daß Sitten, sittliche Gesetze in ihrer Bestimmtheit, in ihrer Unmittelbarkeit schwankend sind, - ist die Macht des Begriffs, welche dies unmittelbare Sein und Gelten derselben, die Heiligkeit ihres Ansichseins aufhebt. Wenn die Einsicht positiv dasselbe als Gesetz erkennt, was als Gesetz gilt (das Positive ist, doch zu den Gesetzen seine Zuflucht zu nehmen), so ist dies Geltende doch durch die negative Weise hindurchgegangen und hat nicht mehr die Form dieses absoluten Ansichseins (es ist noch nicht Platonische Republik). Wenn nämlich also dem Begriffe es sich aufgelöst hat, daß die geltenden Gesetze in der Form, wie sie dem einsichtlosen Bewußtsein gelten, keine Wahrheit

haben, sondern nicht diese allgemeinen sind, wie sie eine Bestimmtheit haben (nicht *dies* Gute und *jenes* Rechte, sondern das rein an sich Allgemeine, das absolute Gute ist das Wahre), so sehen wir, dies ist leer, hat keine Realität. Wenn wir von dem an sich Guten und Schönen sprechen hören, wenn wir anders nicht in einem leeren Herumtreiben uns gefallen, so fordern wir, daß wieder herausgegangen werde zur Ausbreitung der Bestimmung des Allgemeinen.

Das *zweite* ist, daß, indem Sokrates bei der Unbestimmtheit des Guten bleibt, die Bestimmtheit die nähere Bedeutung hat, daß sie das Besondere ausdrückt, das Bestimmen sich auf das besondere Gute bezieht. Da tritt denn ein, daß das Allgemeine nur resultiert aus der Negation des besonderen Guten; dies besondere Gute nun aber sind die besonderen Gesetze, Gesetze als geltende Gesetze, - das Sittliche überhaupt, das, was zur griechischen Zeit als Sitte war. Wenn nun der Gedanke, die Reflexion des Gedankens auf das Allgemeine dringt, so kann dies nicht anders geschehen, als daß das Besondere in seiner Beschränkung aufgezeigt und wankend gemacht wird. Dies ist eine richtige, aber gefährliche Seite. Das denkende Bewußtsein, die Reflexion weiß von allem Besonderen seine Mängel aufzuzeigen; so gilt es nicht als fest, seine Festigkeit wird erschüttert. An sich ist eine Inkonsequenz darin, Beschränktes als ein Absolutes

gelten zu lassen; aber sie wird von dem sittlichen Menschen bewußtlos verbessert, und diese Verbesserung liegt in dem Sittlichen des Subjekts, in dem Ganzen des Zusammenlebens.

Es kann zwar Extreme von Kollisionen geben, die unglücklich sind; sie sind aber ungewöhnlich seltene Fälle. Ein Beispiel aus dem Xenophon wird näher erläutern, wie durch das Denken, das das Allgemeine nur in Form des Allgemeinen festhalten will, das Besondere ins Schwanken gerät.

Wenn nun das gewußte Allgemeine, das Wahre und Gute das Höchste ist, so liegt darin, daß das Besondere dagegen nicht ein Geltendes ist. Daß sich das Besondere als mangelhaft zeigte, haben wir schon aus der Dialektik kennengelernt, in der das Beschränkte sich aufhob; aber auch das Allgemeine, das abstrakte Ansich, ist nicht das Geltende. Beide Seiten des Allgemeinen, die positive und negative, finden wir verbunden vorgestellt in Xenophons *Memorabilien*.

Dies Werk hat den Zweck, Sokrates zu rechtfertigen, und er hat ihn uns viel genauer und getreuer geschildert als Platon. Im vierten Buche (2, § 40) will Xenophon zeigen, wie Sokrates teils die Jünglinge an sich gezogen und zur Erkenntnis gebracht habe, daß sie der Bildung bedürften - hiervon haben wir schon gesprochen -, teils aber erzählt er auch, wie Sokrates sie auch wirklich selbst gebildet habe und was sie in

seinem Umgange gelernt haben, in welchem »er sie dann nicht mehr durch Spitzfindigkeiten verwirrte (quälte), sondern ihnen das Gute aufs Deutlichste und Offenste (Unzweideutigste) lehrte«; er zeigte ihnen das Gute und Wahre in dem Bestimmten, in das er zurückging, da er es nicht bei dem bloß Abstrakten bewenden lassen wollte.

α) Von dem Letzteren gibt Xenophon ein Beispiel an einer Unterredung mit dem Sophisten Hippias. Sokrates behauptet da, führt dies aus, daß der Gerechte der sei, welcher den Gesetzen gehorche, und diese Gesetze seien göttliche Gesetze. Xenophon läßt den Hippias dagegen sprechen, wie Sokrates es für an sich absolut erklären könne, den Gesetzen zu gehorchen, da das Volk doch und die Regenten sie oft selbst auch mißbilligen, indem sie sie ändern; dies setze voraus, daß sie nicht absolut seien. Sokrates antwortet, ob denn diejenigen, welche Krieg führen, nicht auch wieder Frieden machen - und so den Krieg mißbilligen, also das, was sie gewollt haben, wieder aufheben, es für nichts an sich Seiendes erklären -, und spricht überhaupt davon, daß dies der beste und glücklichste Staat sei, wo die Bürger eines Sinnes sind und den Gesetzen gehorchen. Dies ist nun *eine* Seite, worin Sokrates von dem Widerspruche wegsieht und die Gesetze, das Recht, so wie es jedem in der Vorstellung ist, gelten läßt. Hier sehen wir affirmativen Inhalt.

Fragen wir nun, was diese Gesetze sind, so sind es eben diese, die einmal gelten, wie sie so im Staate und in der Vorstellung vorhanden sind, das andere Mal als bestimmte sich aufheben und als nicht absolut gelten; z.B. nicht lügen, nicht betrügen, nicht stehlen, nicht rauben.

β) Diese andere negative Seite sehen wir aber ebenso in demselben Zusammenhange. Um nämlich (erzählt Xenophon) dem Euthydemos das Bedürfnis der Einsicht fühlbar zu machen, bringt Sokrates ihn zum Gespräche, indem er ihn fragt, ob er nicht nach der Tugend strebe, ohne die weder der Privatmann noch der Bürger sich und den Seinigen nützlich, noch dem Staate es sein könne. Euthydemos erklärt dies allerdings für sein Bestreben. Ohne Gerechtigkeit aber, erwidert Sokrates, sei dies nicht möglich, und er fragt weiter, ob Euthydem also ein Gerechter sei, die Gerechtigkeit an ihm selbst vollbracht habe. Euthydem bejaht dies, indem er sagt, er denke nicht weniger als irgendeiner, gerecht zu sein. Sokrates entgegnet nun: »Wie von ihren Arbeiten Handwerker aufzeigen können, so werden auch die Gerechten zu sagen wissen, was ihre Werke seien.« Auch dies gibt jener zu, erwidert, daß er dies wohl leicht tun könne. Sokrates schlägt vor, wenn dies sei, »unter Δ auf die eine Seite das Tun des Gerechten, auf die andere Seite unter Α das Tun des Ungerechten zu schreiben«. Mit

Einstimmung des Euthydem komme also Lügen, Betrügen, Rauben (Stehlen), einen Freien zum Sklaven Machen (*andrapodizesthai*) unter das Ungerechte auf die andere Seite. Nun fragt Sokrates: »Wenn aber ein Feldherr den feindlichen Staat unterjocht, gehört dies nicht unter die Gerechtigkeit?« Euthydemos sagt ja. »Ebenso, wenn er den Feind täuscht, belügt, beraubt, zum Sklaven macht?« Euthydemos muß dies zugeben: dies sei auch gerecht. Es zeigt sich so, »daß dieselben Qualitäten«, Lügen, das Eigentum und die Freiheit Berauben, Betrügen, »ebensowohl unter die Bestimmung der Gerechtigkeit als der Ungerechtigkeit kommen«. Euthydemos fällt ein, die Bestimmung hinzuzusetzen, daß er gemeint habe, Sokrates verstehe jenes Tun, Lügen, Betrügen usf., nur gegen Freunde; gegen diese sei es ungerecht. Sokrates nimmt dies also an, fährt aber nun fort: Wenn ein Feldherr im entscheidenden Moment der Schlacht seine eigene Armee in Schrecken sehe und er täusche sie, indem er lüge, daß eine Hilfe eben ankomme, um sie zum Siege zu führen, ob dies gerecht zu nennen sei? Euthydemos gibt dies zu. - »Sokrates: Wenn ein Vater seinem kranken Kinde eine Arznei, die das Kind nicht nehmen will, unter die Speisen tut und es durch diese Täuschung gesund macht, ist dies gerecht? - Euthydemos: Ja. - Sokrates: Oder ist jemand ungerecht, der seinem Freunde, den er in der Verzweiflung und

im Begriffe sieht, sich das Leben zu nehmen, seine Waffen heimlich oder mit offener Gewalt nimmt?« Euthydem muß ebenso zugeben, daß dies nicht Unrecht sei. So zeigt sich hier wieder, daß sich dieselben Bestimmungen also auch gegen Freunde auf beiden Seiten finden, unter die Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit zu stehen kommen usf.

Hier sehen wir die negative Seite, daß Sokrates das wankend macht, was der Vorstellung sonst fest war. Nicht lügen, nicht betrügen, nicht rauben gilt in der unbefangenen Vorstellung für recht, - dies ist ihr das Feste; aber durch die Vergleichung dieses für fest Gehaltenen mit anderem, das ihr ebenso fest als wahr gilt, zeigt sich, daß sie sich widersprechen, - und jenes Feste wird wankend, es gilt nicht mehr für fest. Das Positive, was Sokrates an die Stelle des Festen setzt, ist einesteils im Gegensatze wieder dieses, den Gesetzen zu gehorchen; wir sehen ganz das Allgemeine, Unbestimmte, und »den Gesetzen gehorchen« versteht nun jeder, der dies hört, eben die Gesetze ausgedrückt, wie die allgemeine Vorstellung derselben sich bewußt ist, nicht lügen, nicht betrügen; aber diese Gesetze sind eben dies, daß sie so im Allgemeinen Lügen, Betrügen, Rauben als Unrecht aufstellen, - Bestimmungen, die für den Begriff nicht aushalten. Andernteils aber die Einsicht, in welcher das unmittelbar Gesetzte, gesetzt auch in der Vermittlung,

Negation, sich rechtfertigt, bezeichnet, wenn sie wahrhaft ist, die Grenze desselben, seine Bestimmtheit, - Konstruktion des Ganzen. Aber teils finden wir *diese* Einsicht eben nicht bei Sokrates, sondern sie wird das Unbestimmte in ihrem Inhalt, wie oben den Gesetzen überhaupt gehorchen; teils hat sie eben die Seite der Erscheinung des Aufhebens der geltenden Gesetze, und sie ist als Realität eine Zufälligkeit. α) Nicht jeder hat die Einsicht; β) wer sie hat, kann beim Negativen stehenbleiben; sie ist das Zufällige des Umgangs und der Bildung durch Sokrates' Charakter, der eigentlich das Feste ist und woran sich der Umgehende durch substantielle Mitteilung und Gewohnheit befestigt, - aber »es sind viele solche dem Sokrates untreu geworden«.

Sokrates zeigt allgemeine Gebote: »Du sollst nicht töten« usf.; diese Allgemeinheit ist verbunden mit einem besonderen Inhalte, und dieser ist bedingt. Wenn nun dies Bedingte des Inhalts zum Bewußtsein gebracht wird, so ist die Festigkeit, die diese Gebote durch die Allgemeinheit haben, schwankend. Bei Gesetzen oder Geboten kommt es sonach auf Umstände an, sie sind ein von Umständen, Meinungen Bedingtes, und die Einsicht ist es, die solche Bedingungen, Umstände erfindet, wodurch Ausnahmen für dies unbedingt geltende Gesetz entstehen. Eigentum nehmen, ist ungerecht; dies ist fest. Durch solche Überlegung,

daß es im besonderen Falle nicht Unrecht sei, wird die Festigkeit vernichtet; die Grundsätze werden so wankend. Denn ihnen ist die Form der Allgemeinheit notwendig; nur so sind sie fest. Wenn durch besondere Fälle, Instanzen die Allgemeinheit beschränkt wird, so verschwindet mit der Allgemeinheit auch die Festigkeit des Grundsatzes; dieser erscheint als besonderer, der gilt und nicht gilt. Es kommt auf die Umstände an; diese sind zufällig - objektiv -, oder es tritt Zufälligkeit meiner Interessen ein.

γ) Hier sehen wir also das Allgemeine so bestimmt, realisiert: allgemeines Nennen der Gesetze; in Wahrheit aber, da diese verschwindende Momente sind, das unbestimmte Allgemeine und den Mangel seiner Unbestimmtheit noch nicht ergänzt. Wir sehen nur vielmehr die bestehenden Gesetze verschwinden; das Nächste, bei dem wir stehen, ist dies, daß durch die Bildung des reflektierenden Bewußtseins das im Bewußtsein Geltende, die Sitte, das Gesetzliche wankend geworden ist. Hierbei ist anzuführen, daß es *Aristophanes* ist, der die Sokratische Philosophie von dieser negativen Seite aufgefaßt hat. Dies Bewußtsein des Aristophanes über die Einseitigkeit des Sokrates kann als ein Vorspiel davon angesehen werden, wie auch das athenische Volk seine negative Weise wohl erkannte und ihn zum Tode verurteilte. Es ist bekannt, daß Aristophanes den Sokrates aufs Theater so gut als

nicht nur z.B. den Aischylos und besonders den Euripides, sondern auch die Athenienser überhaupt, alsdann ihre Feldherren, das personifizierte athenische Volk und die Götter selbst brachte, - eine Freiheit, die wir uns nicht einfallen lassen würden, wenn sie uns nicht geschichtlich aufbewahrt wäre. Es gehört nicht hierher, die eigene Natur der Aristophanischen Komödie zu betrachten, noch besonders den Mutwillen, den er an Sokrates verübt haben soll. Fürs erste darf uns überhaupt dies nicht auffallen, noch brauchen wir den Aristophanes zu rechtfertigen oder nur zu entschuldigen. Es kann nur soviel gesagt werden, daß es freilich unserer deutschen Ernsthaftigkeit widerspricht, zu sehen, wie Aristophanes lebende Männer im Staate mit ihren Namen auf die Bühne bringt, um sie lächerlich zu machen, besonders aber einen so moralischen und rechtschaffenen Mann wie Sokrates.

Durch chronologische Bestimmungen hat man soviel eruieren wollen, daß seine Darstellungen keinen Einfluß auf die Verurteilung des Sokrates gehabt hätten. Man sieht, es geschieht dem Sokrates ganz Unrecht; dann erkennt man auch den Wert des Aristophanes, er hat in seinen *Wolken* ganz recht gehabt. Und jener Dichter, der ihn auf das Lächerlichste und Bitterste dem Hohne preisgab, ist kein gewöhnlicher Possenreißer, Lustigmacher, seichter Spaßvogel gewesen, der das Heiligste und Vortrefflichste verspottete

und dem Witze seines Spottes alles preisgebe und aufopfere, um die Athenienser lachen zu machen. Allein alles hat viel tieferen Grund; bei seinen Späßen liegt tiefer Ernst zugrunde. Bloß spotten wollte er nicht; Ehrwürdiges bespotten, ist kahl und platt. Ein elender Witz ist der, welcher nicht substantiell ist, nicht auf Widersprüchen beruht, die in der Sache selbst liegen; Aristophanes ist kein schlechter Witzling gewesen. Es ist nicht möglich, an etwas Spott äußerlich anzuhängen, das nicht den Spott seiner selbst, die Ironie über sich, an sich selbst hat. Das Komische ist: Mensch, Sache aufzuzeigen, wie es sich in sich selbst auflöst in seinem Aufspreizen. Ist die Sache nicht in ihr selbst ihr Widerspruch, so ist das Komische oberflächlich, grundlos. Aristophanes macht sich nicht nur über den *dêmos*, den Euripides lustig; sondern bei dem Spott über den *dêmos*; liegt tiefer politischer Ernst zugrunde. Aus allen seinen Stücken geht hervor, welch gründlich tiefer Patriot er gewesen ist, - ein edler, vortrefflicher, wahrhaft athenischer Bürger.

Was diese Erscheinung des Aristophanes betrifft, so ist die Aristophanische Komödie für sich ein wesentliches Ingrediens im athenischen Volke, - Aristophanes eine ebenso notwendige Figur, als es der erhabene Perikles, der leichtsinnige Alkibiades, der göttliche Sophokles und der moralische Sokrates gewesen;

Aristophanes gehört ebenso sehr in den Kreis dieser Sterne. Im tiefsten Ernste sehen wir einen Patrioten vor uns, der, obgleich Todesstrafe darauf gesetzt war, doch in einem seiner Stücke sich nicht scheute, den Frieden anzuraten. In ihm, der den tiefsten und verständigsten Patriotismus hatte, stellt sich der selige, seiner selbst gewisse Genuß eines Volkes dar, das sich selbst preisgibt. Es gehört zum Komischen eine Sicherheit seiner selbst, die - indem sie sich auf etwas verläßt, an etwas festhält, mit allem Ernst dies betreibt, während ihr immer das Gegenteil dessen wird, was sie ausrichtet - darüber gar in keinen Zweifel gerät, zu keiner Reflexion über sich kommt, sondern vollkommen ihrer und ihrer Sache gewiß bleibt. Diese Seite des freien athenischen Geistes, diesen vollkommenen Genuß seiner selbst im Verluste, diese ungetrübte Gewißheit seiner selbst bei aller unmittelbaren Fehlschlagung des Erfolgs und der Realität - das höchst Komische - genießen wir im Aristophanes.

In den *Wolken* sehen wir nicht dies unbefangene Komische; sondern Widerspruch wird mit bestimmter Absicht. Aristophanes also schildert den Sokrates auch komisch, wie er in seinem moralischen Bemühen das Gegenteil dessen hervorbringt, worauf er geht, und Schülern von ihm Freude über die einsichtsvollen Entdeckungen entspringt, die sie durch ihn gemacht

und die sie für ihr Glück halten, die sich ihnen aber häßlich verkehren und zum Gegenteil dessen werden, was sie meinten. Die vortreffliche Einsicht, die hier vorgestellt wird, daß die Schüler des Sokrates erlangen, ist eben die Einsicht in die Nichtigkeit der Gesetze des bestimmten Guten, wie es dem unbefangenen Bewußtsein als Wahrheit galt.

Er hat Späße gemacht, daß Sokrates sich mit gründlichen Untersuchungen beschäftigt habe: wie weit die Flöhe springen, und daß er ihnen deshalb Wachs an die Füße geklebt habe. Dies ist nichts Historisches; aber begründet ist es, daß Sokrates in seiner Philosophie diese Seite hatte, die Aristophanes da mit Bitterkeit hervorgehoben hat. Es ist ein Beweis der Richtigkeit, mit der Aristophanes die Sokratische Philosophie aufgefaßt hat.

Die kurze Fabel der *Wolken* ist also diese. Strepsiades, ein ehrlicher atheniensischer Bürger von alter Art, hat große Not mit seinem neumodischen, verschwenderischen Sohne, der, von Frau Mutter und Herrn Onkel verzogen, Pferde hält, eine Lebensweise führte, die seinen Umständen unangemessen war. Der Vater hat dadurch Not mit den Gläubigern, geht in seiner Not zum Sokrates und tritt bei ihm als Schüler ein. Da lernt der Alte, daß nicht dies und nicht dies, - jenes gerecht ist; oder er lernt große und kleine Gründe (Verständchen, *hêttôn logos*), er lernt die Dialektik

der Gesetze, Gründe zu finden, das bestimmte Gesetzliche, als z.B. seine Schulden zu bezahlen, durch Gründe umzustößen. Und er nötigt dann seinen Sohn, auch bei Sokrates in die Schule zu gehen, der dann auch seine gehörige Weisheit profitiert. Mit dieser neuen Weisheit von Gründen und Gründe-Erfinden ausgerüstet, ist er gewaffnet gegen das Hauptübel, das ihn drückt, gegen seine mahnenden Gläubiger. Diese kommen denn nun auch bald nacheinander, die Bezahlung zu holen. Strepsiades weiß sie nun mit guten Gründen abzuspeisen, zeigt ihnen, daß er zu bezahlen nicht nötig habe, beschwichtigt sie durch allerlei *titulos*, ja verhöhnt sie selbst (womit er sie wegräsoniert) und ist sehr vergnügt, dies bei Sokrates gelernt zu haben. Aber bald ändert sich die Szene, wendet sich die Sache. Der Sohn kommt herbei, betrügt sich sehr ungezogen gegen seinen Vater, so sehr, daß der Sohn den Vater am Ende ausprügelt. Der Vater schreit darüber aufs Höchste als über die letzte Unwürdigkeit; der Sohn aber erweist ihm mit ebenso guten Gründen nach der Methode, die er bei Sokrates profitiert hatte, daß er ein vollkommenes Recht habe, ihn zu schlagen. Strepsiades endigt die Komödie mit der Verwünschung der Sokratischen Dialektik, mit der Rückkehr zu seiner alten Sitte und der Abbrennung des Hauses des Sokrates.

Die Übertreibung, die man dem Aristophanes

zuschoben könnte, ist, daß er diese Dialektik zur ganzen Bitterkeit der Konsequenz fortgetrieben hat; es kann jedoch nicht gesagt werden, daß dem Sokrates Unrecht geschehen mit dieser Darstellung. Aristophanes hat durchaus nicht Unrecht, ja man muß sogar seine Tiefe bewundern, die Seite des Dialektischen des Sokrates als eines Negativen erkannt und (nach seiner Weise freilich) mit so festem Pinsel dargestellt zu haben. Denn die Entscheidung wird beim Verfahren des Sokrates immer in das Subjekt, in das Gewissen gelegt werden; wo aber das schlecht ist, muß sich die Geschichte des Strepsiades wiederholen. Sokrates' Allgemeinheit hat die negative Seite des Aufhebens der Wahrheit (Gesetze), wie sie im unbefangenen Bewußtsein ist (die wir in einem Beispiele seines Unterrichts sahen); dies Bewußtsein wird so die reine Freiheit über den bestimmten Inhalt, der ihm als an sich galt. Diese inhaltslose Freiheit, die Realität als Geist, ist gleichgültig gegen den Inhalt, - erfüllt, so daß ihr der Inhalt nicht ein fester ist, sondern die Durchdringung der Freiheit und des Allgemeinen ist der Geist. Er, als die Einheit des Inhalts und der Freiheit, ist eigentlich das Wahrhafte; wie der Inhalt der Freiheit für das ungebildete Bewußtsein ist, ist er zerstreut und gilt in seiner Bestimmtheit für absolut, er erscheint ihm nicht als geistiger Inhalt. Die Sokratische Dialektik geht gegen dies Wissen des ungebildeten Geistes

von seinem Inhalte; es macht ihn wankend, zeigt, daß er, so wie er ihm erscheint, keine Wahrheit hat. Das Bewußtsein verliert diese Vorstellung von seiner Wahrheit als diesem zerstreut geltenden Inhalte und wird frei.

c) Wenn wir näher dies betrachten, was denn das Wahre ist in diesem Bewußtsein, so machen wir den Übergang zu der Weise, wie dem Sokrates selbst das *Realisierende des Allgemeinen* erschien.

Es ist zu bemerken, daß der ungebildete Geist dem Inhalte seines Bewußtseins nicht so folgt, wie er ihm in seinem Bewußtsein erscheint, sondern daß er ihm, als Geist, zugleich ein aufgehobener ist, - oder er, als Geist, das selbst korrigiert, was unrichtig in seinem Bewußtsein ist; an sich, aber nicht für sich, ist er als Bewußtsein frei. Z.B. im Bewußtsein gilt dies Gebot als Pflicht: »Du sollst nicht töten«; es ist allgemeines Gesetz; wenn es gefragt wird, spricht es dies als Gebot aus. Allein dasselbe Bewußtsein - wenn nämlich kein feiger Geist in ihm wohnt - wird im Kriege tapfer auf die Feinde losschlagen und sie totschiagen; hier, wenn es gefragt, ob es Gebot ist, seine Feinde zu töten, wird es dies bejahen. (Der Scharfrichter tötet auch.) Allein, wenn es in Privathandel mit Widersachern und Feindschaften verwickelt ist, so wird ihm dies Gebot, seine Feinde zu töten, nicht einfallen. Wir können eben dies also den Geist nennen, der ihm zur

rechten Zeit das eine und zur rechten Zeit das Entgegengesetzte einfallen läßt; es ist Geist, aber ein ungeistiges Bewußtsein. Der erste Schritt, ein geistiges Bewußtsein zu werden, ist die negative Seite der Erwerbung der Freiheit seines Bewußtseins; diese ist so leer (diese Wirkung bringt die Sokratische Dialektik hervor), aber dies, *was* dem Bewußtsein einfällt, die Weise, wie sie als allgemein gedacht wird, ihre Erfüllung sehen wir, bei Aristophanes, durch sein Privatinteresse; oder an ihr als diesem Geist, der seiner Form zuerst allgemein bewußt wird, sehen wir einen schlechten Geist, des Strepsiades und seines Sohns, der nur das negative Bewußtsein des Inhalts der Gesetze ist. Für ein konsequent gewordenes Bewußtsein ist dies Gesetz des einzelnen Falles ein aufgehobenes; es bringt dasselbe mit seinem Gegenteil zusammen, und es hat ihm keine Wahrheit an sich; es erhebt sich über die Weise, wie sie ihm in diesem Falle erschien, und zugleich hat es noch nicht die positive Wahrheit, welche in ihrer Bestimmtheit erkannt wäre.

Dieser Mangel kann auf doppelte Weise aufgefaßt werden: α) diese Freiheit ist, als ein Sein, das allgemeine an sich Seiende, - so vermißt Aristoteles die Betätigung, das reale Moment daran, bestimmende Freiheit; β) oder - da sie, als reine Bewegung, Freiheit bleibt - den Inhalt. α) Bei Sokrates nun sehen wir in Ansehung der Erfüllung dieses Inhalts (des

Positiven) eben wieder das Vorige, den Gesetzen zu gehorchen, an die Stelle treten - d.h. eben die Weise des inkonsequenten Denkens und Vorstellens -, auch die Einsicht in die Wahrheit einzelner Gesetze, allein eine Einsicht, welche so beschaffen ist wie die Beweise unserer Moral. Sie gehen von einer Bestimmung aus, worunter als dem Grunde und Allgemeinen das bestimmte Gesetz oder die Pflicht subsumiert wird; allein dieser Grund ist selbst nichts Absolutes und fällt unter dieselbe Dialektik. Z.B. Mäßigkeit als eine Pflicht aus dem Grunde geboten, weil Unmäßigkeit die Gesundheit untergrabe: hier ist Gesundheit das Letzte, das hier als absolut gilt. Allein diese ist ebenso nichts Absolutes es gibt andere Pflichten, die gebieten, die Gesundheit, ja das Leben selbst in Gefahr zu bringen und aufzuopfern. Die sogenannten Kollisionen sind nichts anderes als eben dies, daß die Pflicht, die als absolut ausgesprochen wird, sich zeigt als nicht absolut; in diesem beständigen Widerspruche treibt sich die Moral herum. Eben dieser Widerspruch bei Sokrates' Begriffen zeigt das rein Allgemeine als das Wesen auf, worin alle Bestimmung, die sonst dem Bewußtsein als an sich seiend gilt, sich auflöst, - und [zeigt] auf der andern Seite, indem dies Allgemeine einen Inhalt erhalten soll, dasselbe an die Stelle treten. Das Wahre ist hieran die reine Einsicht, - diese Bewegung des Bewußtseins und das

Allgemeine. β) Dieser Mangel des Inhalts, der Erfüllung ist Wiederherstellung eines Inhalts, nicht der Willkür, sondern als eingesehene Gesetze, die sich dem Bewußtsein gerechtfertigt. Bei Sokrates sehen wir diese Begeisterung des Inhalts eintreten, - ein Wissen, Erkennen desselben, Aufzeigen seines Grundes, der das Allgemeine ist; aber nur formell als Grund, ohne eben aus diesem Allgemeinen, das nicht das absolut reale Allgemeine, welches die Entgegengesetzten enthielte, - formale Einsicht, noch nicht das Wesen. Es bleiben vielerlei selbständige Gründe, wie vorhin vielerlei Gesetze; die Einsicht ist noch nicht ausgesprochen als das reale Moment, das Unbezogene, was sie unterjocht, ihr Wesen ist. Es kommt uns dasselbe als eine Menge Gründe vor, nicht ihre Einheit; oder wir können die Gründe als viele Gesetze, Pflichten betrachten, die die bestehenden Gesetze für das Bewußtsein darstellen. Der wahre Grund ist der Geist, und zwar der Geist eines Volkes; eine Einsicht in die Konstitution eines Volkes und Einsicht in den Zusammenhang des Individuums mit diesem realen allgemeinen Geiste.

Die Beschränkung des Allgemeinen, die so eintritt, zu erkennen, so daß sie fest ist, nicht zufällig wird, d.h. das Allgemeine in seiner Bestimmtheit zu erkennen, ist nur möglich im ganzen Zusammenhang eines Systems der Wirklichkeit. Im gemeinen Leben macht

sich die Beschränkung auf bewußtlose Weise (im athenischen Leben waren es teils die Sitten, welche diese Beschränkung machten), der Grundsatz bleibt dabei fest; haben wir die Ausnahme, so sagen wir: So ist es mit dieser Allgemeinheit nicht gemeint, daß die Beschränkung wegfallen soll. Diese Beschränkung der Grundsätze, die bestimmt ist durch Gesetz in uns, oder Staatsgesetze, Zustand des Lebens überhaupt, vergessen wir; das Feste hat uns sogleich die Gestalt der Allgemeinheit. Das Andere ist, daß die Beschränkung vors Bewußtsein tritt; wird gesagt, der Grundsatz ist nicht allgemein, ohne daß die Beschränkung in ihrer Bestimmtheit erkannt wird, so ist der Grundsatz nur überhaupt wankend gemacht. Die Gesetze, die Sitten, die Regierung, das Regieren, das wirkliche Staats leben hat in sich sein Korrektiv gegen das Inkonsequente, was darin liegt, solchen bestimmten Inhalt als absolut geltend auszusprechen.

Es stehen sich zwei Seiten entgegen: die eine ist das Allgemeine als solches, Gesetze, Pflichten überhaupt; das andere der Geist überhaupt, in seiner Abstraktion das betätigende Individuum, das Entscheidende, Subjektive. Diese beiden Seiten sind notwendig auch im Bewußtsein des Sokrates: Inhalt und Herrschaft über diesen Inhalt. Allgemein ist der Mangel des Negativen an diesem Allgemeinen selbst, als Entwicklung. Dies Negative, als Reales gegen das

Allgemeine, ist das Moment der Individualität als solcher, das Tätige, das Bestimmung hereinbringt, das, was sich entschließt. Wenn wir das vollkommene Bewußtsein haben, daß im wirklichen Handeln die bestimmten Pflichten und das Verhalten danach nicht ausreicht, sondern jeder konkrete - Fall eigentlich eine Kollision von Pflichten, eine Konkretion vielfacher Bestimmungen ist, welche sich im moralischen Verstande unterscheiden, die aber der Geist als nicht absolut behandelt, sondern sie in der Einheit seiner Entschließung verbindet, so nennen wir diese reine entschließende Individualität, das Wissen, was das Rechte ist, das *Gewissen*, - wie das rein Allgemeine des Bewußtseins, nicht ein besonderes, sondern eines jeden, die *Pflicht*. Oben ist es, als der Geist des Volks, die *Sitte* genannt worden. An die Stelle dieses allgemeinen einigen Geistes tritt der einzelne Geist, die sich entscheidende Individualität. Indem nun so das Besondere, das Gesetzliche dem Bewußtsein wankend gemacht wird, so ist das Subjekt das Bestimmende, Entscheidende. Ob guter oder schlechter Geist entscheide, bestimmt jetzt das Subjekt. Der Punkt der Entscheidung aus sich selbst fing an, bei Sokrates aufzugehen; dieses war bei den Griechen bewußtloses Bestimmen. Bei Sokrates wird dieser entscheidende Geist in das subjektive Bewußtsein des Menschen verlegt, und die Frage ist nun zunächst, wie diese

Subjektivität an Sokrates selbst erscheint. Indem die Person, das Individuum zum Entscheidenden wird, so kommen wir auf diese Weise auf Sokrates als Person, als Subjekt zurück; und das Folgende ist nun eine Entwicklung seiner persönlichen Verhältnisse.

Was die *Persönlichkeit* des Sokrates überhaupt betrifft, so ist von dieser am Anfang schon die Rede gewesen; er selbst war ein durchaus edler, ein plastisch gebildeter Mann, - und darüber ist nichts mehr hinzuzusetzen. Es kann noch bemerkt werden, daß »der Umgang mit seinen Freunden für sie im ganzen sehr wohltuend, lehrreich gewesen ist«; aber indem das Sittliche auf die Subjektivität gestellt ist, so tritt denn hier die Zufälligkeit des Charakters ein. Die Erziehung der Staatsbürger, das Leben im Volk ist eine ganz andere Macht im Individuum, als daß dasselbe sich so durch Gründe bilden sollte. So wahrhaft bildend der Umgang des Sokrates gewesen ist, so tritt dennoch diese Zufälligkeit ein. Wir sehen so die mit dem genialischsten Naturell, z.B. Alkibiades, Kritias, nachher diese Rolle spielen, daß sie in ihrem Vaterlande als Feinde, als Verräter ihrer Mitbürger, als Verderber, ja als Unterdrücker, Tyrannen des Staats beurteilt werden, - unglückliche Zeichen der Verwirrung.

Die eigentümliche Gestalt, in der diese Subjektivität, dies in sich Gewisse, was das Entscheidende ist, -

wie dies bei Sokrates erscheint, ist noch zu erwähnen. Es hat jeder hier einen eigenen solchen eigenen Geist; oder er für sich erscheint ihm als *sein* Geist. So sehen wir, wie damit zusammenhängt, was unter dem Namen des *Genius* (*daimonion*) des Sokrates bekannt ist; er enthält das, daß jetzt der Mensch nach seiner Einsicht aus sich entscheidet. Aber es darf uns bei diesem berühmten Genius des Sokrates, als einer so viel beschwatzten Bizarrerie seines Vorstellens, weder die Vorstellung von Schutzgeist, Engel und dergleichen einfallen, noch auch das Gewissen. Denn Gewissen ist die Vorstellung allgemeiner Individualität, des seiner selbst gewissen Geistes, der zugleich allgemeine Wahrheit ist. Der Dämon des Sokrates ist die ganz notwendige andere. Seite zu seiner Allgemeinheit; wie ihm diese zum Bewußtsein kam, so auch die andere Seite, die Einzelheit des Geistes. Sein reines Bewußtsein stand über beiden Seiten. Welcher Mangel in dieser Seite, werden wir sogleich bestimmen: nämlich der Mangel des Allgemeinen ist ersetzt selbst mangelhaft, auf eine einzelne Weise, nicht Wiederherstellung des Verdorbenen für das Negative. Sein Entschließen im Einzelnen, im Tun und Lassen war Gegenstand für ihn; er hatte ein Bewußtsein über dies individuelle Tun. Es ist darin weiter keine Phantasterei, kein Aberglaube, oder wie man es nennen will, zu sehen; sondern es ist eine notwendige

Betrachtungsweise, nur daß Sokrates diese Notwendigkeit nicht erkannte, sondern dies Moment nur überhaupt vor seiner Vorstellung war. Es erscheint darum als eine Eigenheit, welche nur einem Einzelnen zukam; dadurch erhält er den Schein der Einbildung, erscheint ihm nicht, wie er in Wahrheit.

Das Innere des Subjekts weiß, entscheidet aus sich; dies Innere hat bei Sokrates noch eine eigentümliche Form gehabe. Der Genius ist noch das Bewußtlose, Äußerliche, das entscheidet; und doch ist es ein Subjektives. Der Genius ist nicht Sokrates selbst, nicht seine Meinung, Überzeugung, sondern ein Bewußtloses; Sokrates ist getrieben. Das Orakel ist zu gleich nichts Äußerliches, sondern sein Orakel. Es hat die Gestalt gehabt von einem Wissen, das zugleich mit einer Bewußtlosigkeit verbunden ist, - ein Wissen, was sonst auch als magnetischer Zustand unter anderen Umständen eintreten kann. Bei Sterbenden, im Zustande der Krankheit, der Katalepsie kann es kommen, daß der Mensch Zusammenhänge kennt, Zukünftiges oder Gleichzeitiges weiß, was nach dem verständigen Zusammenhang für ihn durchaus verschlossen ist. Dies sind Tatsachen, die man roherweise häufig durchaus leugnet. In dieser Weise ist das, was das Wissen, das Beschließen, das Bestimmen in sich betrifft und aus Bewußtsein und Besonnenheit geschieht, in der Form des Bewußtlosen bei Sokrates

angetroffen.

Dies ist nun der Genius des Sokrates; es ist notwendig, daß dieser Genius an Sokrates erschienen ist. Es ist eigentümlich, daß bei ihm diese Form des Wissens des Innern die Gestalt eines Daimonion angenommen hat, und in Beziehung auf das Folgende müssen wir dies Verhältnis noch näher betrachten. Zu was er den Sokrates bestimmt habe und welche Form der Entscheidung früher gewesen sei, darüber spricht sich Xenophon geschichtlich auf das Bestimmteste aus.

Das Gute nämlich ist der gedachte Zweck, da entsteht Kollision von Pflichten; über diese ist auch durch Staatsgesetze, Sitte, Wirklichkeit des Lebens entschieden. In der Freiheit des Wissens, für sich, was recht, was gut sei, zu bestimmen, die wir bei Sokrates hervortreten sehen, ist dann außer diesem Allgemeinen enthalten, daß der Mensch auch für sich in Ansehung des Partikulären, was er zu tun hat, das Entscheidende ist, das Subjekt sich zum Entscheidenden macht. In dieser Rücksicht müssen wir das auffassen, was dem Standpunkte der griechischen Freiheit wesentlich war.

Der Standpunkt des griechischen Geistes ist nach der moralischen Seite als unbefangene Sittlichkeit bestimmt. Der Mensch hatte ein solches Verhältnis noch nicht, sich so in sich zu reflektieren, aus sich sich zu

bestimmen; noch weniger war das vorhanden, was wir Gewissen nennen. Solches, Gesetze, Sitten usf. sind nicht nur, sondern sie werden festgesetzt, sie treten hervor; von einer Seite werden sie der Grundlage nach als Tradition angesehen, die für sich sich entwickelt ohne bestimmtes Bewußtsein. Diese Gesetze hatten nun die Gestalt, daß sie göttliche Gesetze, von den Göttern sanktioniert waren. Wir wissen, daß die Griechen für die Entschliebung zwar Gesetze hatten; auf der andern Seite aber war ebenso zu entscheiden über unmittelbare Fälle sowohl in Privat- als Staatsangelegenheiten. Die Griechen entschieden aber noch nicht aus dem subjektiven Willen. Der Feldherr oder das Volk selbst nahm noch nicht die Entscheidung auf sich, was das Beste im Staate sei; ebenso auch nicht das Individuum in seinen Familienangelegenheiten. In Ansehung eines Entschlusses haben die Griechen zu Orakeln ihre Zuflucht genommen, das Orakel gefragt (dies war das Subjektive, Entscheidende), die Römer den Vogelflug; Betrachten der Opfertiere gehört auch dahin, ebenso auch, daß man einen *mantis* um Rat fragte. Der Feldherr, der eine Schlacht liefern sollte, hatte aus den Eingeweiden der Opfertiere seine Entscheidung zu nehmen, wie sich dies in Xenophons *Anabasis* öfter findet; Pausanias quält sich einen ganzen Tag lang, ehe er den Befehl zur Schlacht gibt. Dies Moment ist wesentlich, daß das Volk so nicht

das Beschließende ist, das Subjekt dies noch nicht auf sich nahm, sondern sich von einem Anderen, Äußeren bestimmen ließ, - wie denn Orakel überall notwendig sind, wo der Mensch sein Inneres noch nicht so unabhängig, so frei weiß, daß er die Entschließung nur aus sich selbst nimmt; und dies ist der Mangel der subjektiven Freiheit. Und diese Freiheit ist das, was wir darunter verstehen, wenn wir in jetzigen Zeiten von Freiheit sprechen. Diese war bei den Griechen nicht so vorhanden; in der Platonischen Republik werden wir mehr davon sehen. Es gehört der modernen Zeit an, daß wir dafür stehen wollen, was wir tun; wir wollen uns nach Gründen der Klugheit entscheiden und halten es fürs Letzte. Die Griechen hatten noch nicht das Bewußtsein dieser Unendlichkeit.

Im ersten Buche von Xenophons *Denkwürdigkeiten*, bei Gelegenheit der Verteidigung des Sokrates über sein Daimonion, sagt Sokrates gleich anfangs: »Die Götter haben sich das Wichtigste *ta megista* zu wissen vorbehalten. Baukunst, Ackerbau, Schmiedekunst usf. seien menschliche Künste; ebenso Regierungskunst, Rechenkunst, auch zu Haus und im Krieg zu kommandieren, - der Mensch könne Geschicklichkeiten darin erlangen. Für jenes aber« (nämlich die wichtigen Gegenstände in diesem Felde) »sei die *manteia* (*divinatio*) erforderlich«, die sich die Götter vorbehalten. Solches, was Recht und Unrecht, was

tapfer, feig sei, wissen ebenso die Menschen. »Aber der das Feld baut, weiß nicht, wer die Früchte genießen (ernten) werde; wer ein Haus baut, nicht, wer es bewohnen wird; der Feldherr weiß nicht, ob es geraten sei, die Armee ins Feld zu führen; wer einem Staate vorsteht, ob es ihm (dem Individuum) gedeihlich oder gefährlich sei; noch wer eine schöne Frau (*kalên*, eine Geliebte) heiratet, ob er werde Freude daran erleben, ob ihm nicht Kummer und Leid daraus entspringen wird; noch wer mächtige Verwandte im Staate hat, kann wissen, ob es ihm nicht geschieht, wegen derselben aus dem Staate verbannt zu werden. Wegen dieses Ungewissen muß man aber zu der *manteia* seine Zuflucht nehmen«, sie sei verschieden: Orakel, Opfer, Vögelflug usf. betrachten, - für Sokrates aber sei nun dies Orakel sein Daimonion gewesen. So drückt sich Xenophon aus. Dieses Orakel ist wesentliche Bedingung des griechischen Bewußtseins gewesen; bei ihrer Freiheit suchten die Griechen zugleich die Entscheidung in einem Äußerlichen: das Wichtigste haben sich die Götter vorbehalten. Bei uns ist dies anders. Wenn einer das Zukünftige vorausweiß im Somnambulismus oder im Sterben, so sieht man dies für eine höhere Einsicht an; näher betrachtet sind es aber nur Interessen der Individuen, Partikularitäten. Will einer heiraten oder ein Haus bauen usf., so ist der Erfolg nur für dieses Individuum wichtig; dieser

Inhalt ist nur partikulär. Das wahrhaft Göttliche, Allgemeine ist die Institution des Ackerbaues selbst, der Staat, die Ehe, gesetzliche Einrichtungen; gegen dies ist das etwas Geringes, daß ich weiß, daß, wenn ich zu Schiffe gehe, ich umkommen werde oder nicht. Es ist eine Verkehrung, die auch in unserer Vorstellung leicht vorkommt; das zu wissen, was recht, was sittlich ist, ist viel etwas Höheres, als solche Partikularitäten zu wissen.

Das Daimonion des Sokrates offenbart sich in ihm auch durch nichts anderes als durch Rat über solche partikuläre Erfolge. Auf etwas Allgemeines jedoch in Kunst und Wissenschaft hat es sich nicht bezogen, vielmehr gehöre dies dem allgemeinen Geiste an; es gibt dem Sokrates nur Rat, wann und ob z.B. seine Freunde reisen sollen. Allgemeines aber liegt auch darin; ein kluger Mann kann vieles vorauswissen, ob dies ratsam ist oder nicht. Bei Sokrates war es also notwendig, daß in einem Innern die Entscheidung aber noch als *daimôn*, Orakel darüber aufging, worüber früher das Orakel entscheiden mußte. Das Daimonion steht demnach in der Mitte zwischen dem Äußerlichen der Orakel und dem rein Innerlichen des Geistes; es ist etwas Innerliches, aber so, daß es als ein eigener Genius, als vom menschlichen Willen unterschieden vorgestellt wird, - nicht als seine Klugheit, Willkür. Das Nähere in Ansehung des

Daimonion des Sokrates ist mithin eine an den Somnambulismus, an diese Gedoppeltheit des Bewußtseins hingehende Form; und bei Sokrates scheint sich auch ausdrücklich etwas von der Art, was magnetischer Zustand ist, gefunden zu haben, da er öfter (im Lager) in Starrsucht, Katalepsie, Verzückung verfallen sein soll. In neueren Zeiten sahen wir dies als Starrheit der Augen, inneres Wissen, Sehen von diesem und jenem, Vergangenen, von dem, was das Rätlichste sei usw. Der Dämon des Sokrates ist so als wirklicher Zustand zu nehmen; er ist merkwürdig, weil er nicht nur krankhaft ist, sondern notwendig durch den Standpunkt seines Bewußtseins. Aber diese Rückkehr-in-sich bei Sokrates hat hier in ihrem ersten Auftreten noch die Form einer physiologischen Weise gehabt. Dies ist nun der Mittelpunkt der ganzen weltgeschichtlichen Konversion, die das Prinzip des Sokrates macht, daß an die Stelle der Orakel das Zeugnis des Geistes der Individuen getreten ist und daß das Entscheiden das Subjekt auf sich genommen hat. Damit ist die andere Seite des Sokratischen Bewußtseins vollendet. Das ist die Lebensweise und die Bestimmung des Sokrates gewesen.

3. Schicksal des Sokrates

Mit diesem Daimonion treten wir denn nun in den Kreis seines *Schicksals* ein, der mit seiner Verurteilung endigt, da es auch ein Hauptpunkt seiner Anklage war. Es geht hieraus auch die Notwendigkeit seines Schicksals hervor. Die Zeitgenossen des Sokrates, die als seine Feinde und Ankläger vor dem athenischen Volke aufgetreten sind, faßten den Sokrates als den Menschen auf, der das Nichtabsolutsein des An- und fürsichgeltenden zum Bewußtsein brachte, - der die nicht für Götter halte, welche das Volk dafür hielt, und die Jugend verführe. Die Verführung der Jugend, - denn es wird ihr schwankend, was unmittelbar galt. Daß er die nicht für Götter halte, welche der Staat dafür halte, dies begründet sich zum Teil auf dasselbe; denn er brachte es ebenso zur Einsicht, daß nicht den Göttern das angenehm sei, was gewöhnlich dafür gehalten werde, - teils auch auf seinen Genius; nicht als ob er dies für seinen Gott ausgegeben, sondern bei den Griechen war dies die Wendung, welche die Individualität des Entschlusses nahm, daß sie ihn für eine Zufälligkeit des Individuums nahmen und deswegen, wie die Zufälligkeit der Umstände etwas Äußeres ist, so auch die Zufälligkeit des Entschlusses zu etwas Äußerem machten, d.h. ihre Orakel um Rat

fragten; - Bewußtsein, daß der einzelne Wille selbst etwas Zufälliges ist. Sokrates, der die Zufälligkeit des Entschlusses in sich selbst verlegte, sein Dämon - wie die Griechen ihn am allgemeinen Dämon, so er ihn in sein Bewußtsein - hob eben diesen äußeren Dämon auf. Sokrates nun mit diesem neuen Prinzip und als Person, die atheniensischer Bürger war, dessen Geschäfte diese Art von Lehre war, ist in seiner Persönlichkeit in ein Verhältnis gekommen zum ganzen atheniensischen Volk, - in ein Verhältnis nicht bloß als zu einer Menge oder einer gebietenden Menge, sondern in ein Verhältnis zum Geist des atheniensischen Volks. Der Geist des atheniensischen Volks an sich, seine Verfassung, sein ganzes Bestehen beruhte auf dem Sittlichen, auf der Religion, auf dem, was an und für sich, ein Festes, Bestehendes. Sokrates legt nun das, was das Wahre ist, in das Entscheiden des inneren Bewußtseins; dies Prinzip lehrte er, brachte er in ein lebendiges Verhältnis. Und so ist er in einen Gegensatz zu dem Rechten und Wahren des atheniensischen Volks getreten; er ist so mit Recht angeklagt, und diese Anklage sowie seine weiteren Schicksale haben wir noch zu betrachten.

Die Angriffe auf Sokrates und seine Schicksale sind bekannt. Wir können sie in Widerspruch finden mit seiner Beschäftigung, daß er seine Mitbürger im Guten unterrichtete. Im Zusammenhang mit dem, was

Sokrates und sein Volk war, werden wir die Notwendigkeit dieser Schicksale erkennen; wir haben bei Sokrates nicht von philosophischem System zu sprechen, sondern von Geschichte eines individuellen Lebens. Die Angriffe, die Sokrates erfahren, sind von zweierlei Art: Aristophanes, in den *Wolken*, griff ihn an; und dann wurde er förmlich vorm Volke angeklagt.

Förmliche Anklage des Sokrates vor dem Volk.

Man muß nicht, wie Tennemann (Bd. II, S. 39 ff.), vom Schicksal des Sokrates sagen, daß die Athener etwas Empörendes getan haben: »Es ist empörend für die Menschheit, daß dieser vortreffliche Mann als ein Opfer von Kabilen, die in Demokratien so häufig sind, den Giftbecher trinken mußte. Ein Mann wie Sokrates, der das Recht« (vom Recht überhaupt ist nicht die Rede, sondern es fragt sich, welches Recht? Das Recht der moralischen Freiheit) »zur einzigen Richtschnur seines Handelns gemacht hatte und von dem geraden Wege keinen Schritt abwich, mußte sich *notwendig* viele zu Feinden machen« (warum? dies ist albern; moralische Heuchelei, besser als andere sein zu wollen, die man dann seine Feinde nennt), »die aus ganz anderen Triebfedern zu handeln gewohnt waren. Wenn man an das Sittenverderbnis und an die Regierung der dreißig Tyrannen denkt, muß man sich doch wundern, daß er bis in sein siebzigstes

Jahr ungestört fortwirken konnte. Da aber die Dreißiger selbst nicht Hand an ihn zu legen *wagten*, so ist es um so mehr zu verwundern, daß unter der *wieder errichteten rechtlichen Regierung und Freiheit*, nach Stürzung des Despotismus« (eben damit kam ihnen die Gefahr, in der ihr Prinzip schwebte) »ein Mann wie Sokrates ein Opfer von Katalen werden konnte. Dies Phänomen läßt sich wahrscheinlich daraus erklären, daß die Feinde des Sokrates erst Zeit gewinnen mußten, um sich einen Anhang zu verschaffen, daß sie unter der Regierung der Dreißiger eine zu unbedeutende Rolle spielten.«

In dem Prozesse des Sokrates haben wir die zwei Seiten zu unterscheiden: die eine den Inhalt der Anklage, die Verurteilung durchs Gericht; die andere das Verhältnis des Sokrates zum Volke, zum Souverän. In dem Rechtsgange liegt das Gedoppelte: das Verhalten des Angeklagten, wegen dessen er angeklagt wird, und das Verhalten desselben gegen das Volk, gegen die Kompetenz oder Anerkennung der Majestät desselben. Sokrates ist schuldig von den Richtern befunden worden, in Ansehung des Inhalts seiner Anklage; aber zum Tode ist er verurteilt worden, weil er die Kompetenz des Volkes, die Majestät desselben über einen Angeklagten anzuerkennen sich weigerte.

a) Die *Anklage* bestand aus zwei Punkten: α) Daß Sokrates die nicht für Götter halte, welche das

atheniensische Volk dafür halte, die alten Götter nicht habe, sondern neue einführe, und β) daß er die Jugend verführe. Das erste hängt mit dem Daimonion zusammen. Die Anklage wie Sokrates' Verteidigung gegen dieselbe wollen wir näher untersuchen, und Xenophon schildert uns beides, auch Platon hat uns eine Apologie geliefert. Indessen dürfen wir hier nicht dabei stehenbleiben, daß er ein vortrefflicher Mann war, der unschuldig litt usf.; in dieser Anklage ist es der Volksgeist Athens, welcher gegen das Prinzip auftritt, das ihm verderblich geworden ist.

Was den *ersten* Punkt der Anklage anbetrifft, daß er die vaterländischen Götter nicht ehre, sondern neue Götter ein führe, so läßt Xenophon den Sokrates darauf antworten: Daß er die gleichen Opfer wie jeder andere an den öffentlichen Altären immer gebracht habe, hätten alle seine Mitbürger gesehen und seine Ankläger ebensogut sehen können.

Was aber das betreffe, daß er neue Daimonien einführe, weil ihm die Stimme Gottes erscheine, die ihm anzeige, was er zu tun habe, so antwortete er: Er berufe sich darauf, daß auch von den *mantesi* Geschrei, Flug der Vögel, die Aussprüche von Menschen (die Stimme der Pythia), die Lage der Eingeweide der Opfertiere, selbst Donner und Blitz für göttliche Ankündigungen genommen werden. Daß Gott das Zukünftige vorauswisse und, wenn er wolle, es anzeige, das

halten alle dafür, sogut wie er; dieser kann auch noch sonst das Zukünftige offenbaren. Daß er nicht lüge, wenn er behaupte, die Stimme Gottes zu hören, könne er durch Zeugnisse seiner Freunde beweisen, welchen er oft den Ratschluß angekündigt habe und was in den Erfolgen immer wahr befunden worden sei. Xenophon sagt, Sokrates habe nicht über die Natur geforscht wie die Sophisten (von daher die früheren Atheisten, die die Sonne für einen Stein gehalten, wie Anaxagoras, Protagoras), in dem Zusammenhange, »daß er nichts Unheiliges weder tat noch sagte«.

Die Wirkung, die die Rechtfertigung dieses Teils der Anklage auf seine Richter machte, drückt Xenophon so aus, daß sie darüber ungehalten geworden, - ein Teil, weil sie dem nicht glaubten, was er sagte, ein anderer Teil, der es geglaubt habe, aus Neid, daß Sokrates von den Göttern eines Höheren gewürdigt worden sei als sie selber. Diese Wirkung ist sehr natürlich. Auch in unseren Tagen ist zweierlei bei dergleichen der Fall. α) Entweder wird einem nicht geglaubt, wenn er sich besonderer Offenbarungen rühmt, und zwar solcher Offenbarungen, die das einzelne Tun und Schicksal betreffen; man glaubt es nicht, weder im Allgemeinen, daß solche Offenbarungen geschehen, noch daß es diesem Subjekt begegnet sei. β) Oder wenn einer sich mit solchen Wahrsagereien abgibt, so wird ihm mit Recht sein Handwerk gelegt,

und er wird eingesperrt. Man leugnet ihm dabei nicht im allgemeinen, daß Gott nicht alles vorherwisse, auch nicht, daß er es dem Einzelnen offenbaren könne; man würde die Sache *in abstracto* zugeben, - aber nicht in der Wirklichkeit, man glaubt es in keinem einzelnen Falle. Man glaubt ihm nicht, daß *ihm*, diesem Einzelnen, es geoffenbart worden. Denn warum ihm mehr als anderen? Und warum gerade diese Lumpereien, ganz einzelne Angelegenheiten, - ob einer eine glückliche Reise haben solle, ob er mit einem umgehen solle, ob er in einer Rede sich vor seinen Richtern ordentlich verteidigen solle? Und warum nicht andere unter dem unendlich vielen, was dem Einzelnen begegnen kann? Warum nicht vielmehr wichtigere, das Wohl ganzer Staaten betreffende Dinge? (Der Magnetismus bringt die Wissenschaften nicht weiter.) So glaubt man es keinem Einzelnen, ungeachtet, wenn es möglich, es am Einzelnen geschehen müßte. Dieser Unglaube, der so das Allgemeine und die allgemeine Möglichkeit nicht leugnet, es aber in keinem bestimmten Falle glaubt, glaubt in der Tat an die Wirklichkeit und Wahrheit der Sache nicht. Er glaubt unbewußt es darum nicht, weil das absolute Bewußtsein (solches soll es sein) *weder* von solchen Lumpereien, als der Gegenstand dieser Wahrsagereien und auch der des Sokrates sind, überhaupt nicht als von etwas Positivem weiß; im Geiste ist dergleichen

unmittelbar als Verschwundenes. *Alsdann* weiß das absolute Bewußtsein nicht vom Zukünftigen als solchem, sowenig als vom Vergangenen; es weiß nur vom Gegenwärtigen. Aber indem in seiner Gegenwart, in seinem Denken auch der Gegensatz des Zukünftigen und Vergangenen gegen das Gegenwärtige auftritt, so weiß es auch von der Zukunft und Vergangenheit, - aber vom Vergangenen als einem Gestalteten. Denn die Vergangenheit ist die Aufbewahrung der Gegenwart als Wirklichkeit; aber die Zukunft ist der Gegensatz hiervon, - vielmehr das Gestaltlose. Aus diesem Gestaltlosen tritt erst das Allgemeine in der Gegenwart in die Gestalt; es kann also überhaupt in der Zukunft keine Gestalt angeschaut werden. Man hat das dumpfe Gefühl, daß, wenn Gott handle, so geschehe es nicht in partikulärer Weise und nicht für partikuläre Gegenstände. Man hält solche Dinge, als partikuläre, für zu gering, als daß sie in einem partikulären ganz besonderen Falle von Gott geoffenbart würden. Man gibt zu, Gott bestimme auch das Einzelne, aber sogleich ist darunter die Totalität der Einzelheit gefaßt, alle Einzelheiten; man sagt, die Wirkungsweise Gottes sei allgemeiner Natur. - Dies Dämonion des Sokrates hat übrigens auch nicht das Wahrhafte, Anundfürsichseiende betroffen, sondern nur Partikularitäten; und diese dämonischen Offenbarungen sind so weit geringfügiger als die seines

Geistes, seines Denkens.

Dem Sokrates war nach bestimmteren Begriffen sein Genius als die wollende, entschließende einzelne Individualität; aber sie hatte für ihn selbst die Gestalt eines Seienden, Vorgestellten, eines Wesens, das er von seiner Individualität, von seinem Bewußtsein unterschied und so als etwas Eigenes nahm, nicht als einzelnes Entschließendes, Willen. Die Griechen hatten eben diese Seite in der Vorstellung. Dies Wissen der Individualität ist Bewußtsein über die Zufälligkeit; daher ließen sie sich bestimmen durch Vögelflug und Geschrei, die zufällig. Aber ebenso zufällig ist die Entschließung in unserer Bildung; es ist mein Wille, - innere Zufälligkeit; und ich will selbst diese Zufälligkeit sein. Die Griechen, für welche ebenso die Seite der Zufälligkeit des Bewußtseins als ein Seiendes war, ein Wissen desselben als Orakel, hatten darin diese Individualität als ein allgemeines Wissen, das jeder um Rat fragen konnte. Bei Sokrates aber, wo dies äußerlich Gesetzte in das Bewußtsein hereingetreten war wie bei uns, aber noch nicht völlig, war es ihm noch die seiende Stimme, nicht die Stimme der Individualität als solcher, der Entschluß, den jeder hat - Gewissen im Sinne gemeiner Leute -, sondern Vorstellung, wie Jupiter oder Apoll usf.; und darum hatte es sowohl den Schein der Eigenheit als einer Besonderheit, nicht eine allgemeine Individualität, -und

diese konnten seine Richter, wie billig, nicht ertragen, sie mochten es nun glauben oder nicht. (Was wahrhaft göttlich, gehört jedem an; Talent, Genie sind ein Einzelnes, Eigentümliches, - aber sie haben erst Wahrheit in ihren Werken, insofern sie allgemein sind.) Bei den Griechen mußten solche Offenbarungen bestimmte Art und Weise haben; es gab gleichsam offizielle Orakel (nicht subjektive), Pythia, Baum usw. Wenn in irgendeinem Diesen, Besonderen, der gewöhnlicher Bürger ist, dieses erscheint, so wird es als unglaublich, nicht richtig angesehen; und der *daimôn* des Sokrates war eine andere Weise als die, welche in der griechischen Religion gegolten hat.

Der delphische Apoll, die Pythia haben Sokrates für den weisesten der Griechen erklärt, und diese Beziehung des Orakels auf ihn ist merkwürdig. Im delphischen Orakel war Apollo als wissender Gott präsidierend, - Phoibos der Wissende; sein höchstes Gebot war: *Erkenne Dich selbst*. Es ist dies nicht Erkenntnis der eigenen Partikularität des Menschen, sondern »*Erkenne Dich*« ist das Gesetz des Geistes. Dies Gebot hat Sokrates erfüllt, das *gnôthi sauton* zum Wahlspruch der Griechen gemacht; er ist der Heros, der an die Stelle des delphischen Gottes das Prinzip aufgestellt hat: der Mensch wisse in sich, was das Wahre sei, er müsse in sich schauen. Die Pythia tat nun jenen Ausspruch; und dies ist die Umwälzung,

daß an die Stelle des Orakels das eigene Selbstbewußtsein des Menschen, das allgemeine Bewußtsein des Denkens eines jeden gesetzt ist. Diese innere Gewißheit ist allerdings ein anderer neuer Gott, nicht der bisherige Gott der Athenienser; und so ist die Anklage gegen Sokrates ganz richtig.

Betrachten wir noch den *zweiten* Punkt der Anklage, daß er die Jugend verführe. Diesem setzte Sokrates zuerst (auch in dieser Rücksicht) dies entgegen: Das Orakel von Delphi habe erklärt, daß keiner weder freier (edler), noch gerechter, noch weiser (*sôphronesteros*) sei. Und dann setzte er dieser Anklage sein ganzes Leben entgegen: ob er durch das Beispiel, das er überhaupt gegeben und besonders denen, mit welchen er umgegangen, wohl einen zum Schlechten verführt habe? Aber da er der allgemeinen Anklage sein Beispiel, sein Leben entgensetzte, so mußte sie näher bestimmt werden. Es traten Zeugen auf. Melitos sagte aus, er wisse einige, die er überredet, ihm mehr zu gehorchen als ihren Eltern. Dieser Punkt der Anklage bezog sich vorzüglich auf Anytos. Und da er dies mit Zeugen belegte, so war allerdings die Sache erwiesen; das Zeugnis genügte. Sokrates erklärte sich hierüber näher, als er vom Gerichte wegging. Xenophon erzählt nämlich, daß Anytos dem Sokrates darüber feind geworden, weil er dem Anytos, der ein angesehener Mann war, gesagt habe, er solle

seinen Sohn nicht zu dem Geschäfte der Gerberei erziehen, sondern auf eine eines freien Mannes würdige Weise. - Anytos war selbst ein Gerber, und obgleich sein Geschäft meist von Sklaven betrieben wurde, so war dasselbe doch an sich nichts Schimpfliches; der Ausdruck des Sokrates ist mithin schief. Sokrates setzte hinzu, daß er mit diesem Sohne des Anytos Bekanntschaft gemacht und keine üblen Anlagen an ihm entdeckt habe; er prophezeie aber, er werde bei dieser für einen Sklaven gehörigen Arbeit nicht bleiben, zu der ihn der Vater jedoch anhalte. Weil er aber keinen rechtschaffenen (klugen, vernünftigen, redlichen) Mann um sich habe, der sich seiner annehme, so werde er in schlechte Begierden verfallen und es in der Liederlichkeit weit bringen. Xenophon fügt hinzu, daß Sokrates' Voraussagung sich wörtlich bestätigt habe, der Jüngling sich dem Trunke ergeben und Tag und Nacht fortgesoffen habe und ein ganz unwürdiger Mensch geworden sei, - was leicht begreiflich, da ein Mensch, der sich für etwas Besseres tauglich fühlt (es sei nun wahr oder unwahr) und durch diese Zwi-tracht im Gemüte unzufrieden mit dem Zustande, in dem er lebte, gegen den er zugleich keinen anderen erreichen konnte, eben aus dieser Verdrossenheit zur Halbheit und dann auf den Weg der Schlechtigkeit gebracht wird, der die Menschen so oft ruiniert. Die Prophezeiung des Sokrates ist so ganz natürlich.

Auf die bestimmtere Anklage, daß er die Söhne zum Ungehorsam gegen ihre Eltern verleite, erwidert nun Sokrates durch die Frage, ob man denn in der Wahl für öffentliche Ämter, z.B. der Feldherren, die Eltern vorziehe und nicht vielmehr die in der Kriegskunst erfahren seien? So werden in allen Stücken die in einer Kunst oder Wissenschaft Geschicktesten vorgezogen. Ob es denn hiernach nicht zu verwundern sei, daß er darüber vor Gericht gefordert werde, weil er von den Söhnen den Eltern vorgezogen in Ansehung der Erlangung dessen, was für den Menschen das höchste Gut sei, d. h. zu einem edlen Menschen erzogen zu werden. Diese Antwort ist nach einer Seite wohl richtig, wir sehen aber, daß wir auch hier Sokrates' Antwort nicht erschöpfend nennen können, denn der eigentliche, wesentliche Punkt der Anklage ist nicht berührt. Was wir von seinen Richtern Unrecht gefunden sehen, ist diese moralische Einmischung eines Dritten in das absolute Verhältnis zwischen Eltern und Kindern. Im allgemeinen kann hierüber nicht viel gesagt werden; denn es kommt alles auf die Art dieses Eindringens an. Dieses Eindringen ist in einzelnen Fällen notwendig; im ganzen hat es nicht stattzufinden, am wenigsten, wenn zufällige Privatperson sich dasselbe erlaubt. Die Kinder müssen das Gefühl der Einheit mit den Eltern haben, dies ist das erste unmittelbare sittliche Verhältnis; jeder Erzieher muß es

respektieren, rein erhalten und die Empfindung dieses Zusammenhangs ausbilden. Wenn daher ein Dritter in dies Verhältnis von Eltern und Kindern berufen wird, die Einmischung aber so beschaffen ist, daß dadurch die Kinder zu ihrem Besten von dem Vertrauen gegen die Eltern abgezogen und ihnen der Gedanke gegeben wird, daß ihre Eltern schlechte Leute sind, daß sie sie durch ihren Umgang und Erziehung verderben (unrecht behandeln), so finden wir dies empörend. Es ist dies das Schlimmste, was den Kindern geschehen kann in Rücksicht auf Sitte und Gemüt, wenn man dies Band, was ja immer in Achtung stehen muß, auflockert oder gar zerreißt und in Haß, Verachtung und Übelwollen verkehrt. Wer dies tut, hat die Sittlichkeit in ihrer wesentlichsten Form verletzt. Diese Einheit, dies Vertrauen ist die Muttermilch der Sittlichkeit, an der der Mensch groß gezogen wird; frühes Verlieren der Eltern ist ein großes Unglück. Der Sohn wie die Tochter muß sich aus seiner natürlichen Einheit mit der Familie reißen und selbständig werden, - aber eine ungezwungene, ungewaltsame Trennung, die nicht feindselig und verachtend ist. Wenn ein solcher Schmerz in das Gemüt gelegt wird, so gehört eine große Kraft und Anstalt dazu, um dies zu überwinden und die Wunde zu heilen.

Wenn wir nun von jenem Beispiel des Sokrates sprechen wollen, so scheint Sokrates durch sein

Eindringen es veranlaßt zu haben, daß der junge Mensch mit seiner Lage unzufrieden wurde. Anytos' Sohn mochte im ganzen wohl die Arbeit sich unangemessen gefunden haben, ein anderes ist es aber, wenn solches Mißbehagen zum Bewußtsein gebracht und durch die Autorität eines Mannes wie Sokrates bestätigt wird. Wir können sehr wohl die Vermutung haben, daß, wenn Sokrates sich mit ihm eingelassen hat, er den Keim des Gefühls der Unangemessenheit in ihm hervorgehoben, gestärkt, befestigt und entwickelt habe. Er hat die Seite der Anlagen bemerkt, hervorgehoben, ihm gesagt, er sei zu etwas Besserem tauglich, und so die Zerrissenheit fixiert, die Verdrossenheit, Zwietracht, Unzufriedenheit gestärkt des jungen Menschen mit seiner Lage, mit seinem Vater, die so die Wurzel seines Verderbens wurde. Man kann hiernach auch diese Anklage nicht für unbegründet, sondern für vollkommen begründet ansehen. Das Gericht hat also diese Anklage für begründet gefunden; dies ist nicht ungerecht.

Die Frage ist nur, wie kommt das Volk dazu, davon Notiz zu nehmen, inwieweit können solche Gegenstände Gegenstände der Gesetzgebung sein, inwieweit gehören solche Punkte der Anklage vor die Gerichte. Nach unseren Gesetzen ist α) solche Wahrsagerei unstatthaft und würde untersagt (Inquisition, Cagliostro); β) eine solche moralische Einmischung,

die bei uns organisierter ist, wo ein eigener Stand diese Pflicht auf sich hat, muß selbst allgemein bleiben. Ungehorsam gegen die Eltern ist das erste unsittliche Prinzip. Gehört aber dergleichen zu behandeln vor die Gerichte? Es betrifft dies zunächst die Frage über das Staatsrecht, und da wird jetzt eine große Breite zugegeben. Wenn jedoch ein Professor, ein Prediger z.B. eine bestimmte Religion angriffe, so würde gewiß die Regierung Notiz davon nehmen, und sie hätte ganz Recht dazu. Es wird geschrien, wenn Notiz davon genommen wird. Es ist eine Grenze, die schwer zu bestimmen ist bei der Freiheit des Denkens und Sprechens, es beruht auf stillschweigender Übereinkunft; aber es gibt einen Punkt, über den es nicht weiter geht, z.B. Aufforderung zum Aufruhr.

»Schlechte Grundsätze«, sagt man, »zerstören sich von selbst, finden keinen Eingang.« Das ist zum Teil wahr, zum Teil nicht; Beredsamkeit der Sophisten beim Pöbel regt seine Leidenschaften auf. »Es sei nur theoretisch, nicht Handlungen.« Aber der Staat beruht auf dem Gedanken, sein Bestehen hängt von den Gesinnungen der Menschen ab; es ist ein geistiges, nicht ein physisches Reich, - der Geist ist das Wesentliche. Da sind denn insofern Maximen, Grundsätze, die den Halt ausmachen; wer den diese angegriffen, so muß die Regierung einschreiten.

In Athen war noch ein ganz anderer Zustand; den

atheniensischen Staat und seine Sitten müssen wir bei der Beurteilung zugrunde legen. Nach den athenischen Gesetzen, d.h. nach dem Geiste des absoluten Staats, war dieses beides, was Sokrates tat, zerstörend für diesen Geist. Bei unserer Verfassung ist das allgemeine der Staaten ein strengeres Allgemeines, das die Einzelnen allerdings freier um sich herumspielen läßt; sie können diesem Allgemeinen nicht so gefährlich werden. α) Es ist allerdings eine Umkehrung des atheniensischen Staats, wenn diese öffentliche Religion zugrunde geht, auf die sich alles baut, da bei uns der Staat mehr für sich absolute Gewalt ist. Der Dämon ist auch andere Gottheit als die anerkannten; dies stand in Widerspruch mit der öffentlichen Religion, machte sie einer subjektiven Willkür fähig. Die bestimmte Religion hing so innig mit dem öffentlichen Leben zusammen, daß ohne sie der Staat nicht bestehen konnte; die Religion machte eine Seite der öffentlichen Gesetzgebung. Und dem Volke war daher notwendig die Einführung eines neuen Gottes, der das Selbstbewußtsein zum Prinzip machte und den Ungehorsam veranlaßte, ein Verbrechen. Darüber können wir mit den Athenern rechten; dies war aber konsequent, notwendig.

β) Das Stören des Verhältnisses der Eltern und Kinder ist auch nicht unwahr. Der sittliche Zusammenhang zwischen Eltern und Kindern ist noch fester,

viel mehr noch sittliche Grundlage des Lebens bei den Atheniensen als bei uns, wo die subjektive Freiheit ist. Die Pietät ist der Grundton, das Substantielle des atheniensischen Staats. Sokrates hatte das athenische Leben in zwei Grundpunkten verletzt und angegriffen; die Athener fühlten es, und es kam ihnen zum Bewußtsein. Ist es also zu verwundern, daß Sokrates schuldig befunden wurde? Wir könnten sagen, er mußte es werden. Tennemann sagt (Bd. II, S. 41): »Ungeachtet diese Klagpunkte die handgreiflichsten Unwahrheiten enthielten, so wurde doch Sokrates zum Tode verurteilt, weil er zu erhaben dachte, als daß er sich zu den gemeinen niedrigen Mitteln, womit man das Urteil der Richter zu bestechen pflegte, herablassen wollte.« Dies ist aber alles falsch. Er ist für schuldig erfunden, aber nicht zum Tode verurteilt worden.

b) Dies ist vielmehr die andere Seite seines Prozesses; hier fängt die *zweite Seite seines Schicksals* an. Nach atheniensischen Gesetzen hatte der schuldig Befundene Freiheit, sich selbst die Strafe zu bestimmen. Es handelte sich nur um Art der Strafe, nicht Strafe im allgemeinen; daß Sokrates Strafe verdient, hatten die Richter ihm bestimmt. Er konnte sodann von dem Gerichte der Heliasten an das Volk gehen und bitten (nicht förmlich appellieren), um von ihm Erlassung der Strafe zu erlangen, - eine vortreffliche Einrichtung des athenischen Gerichtswesens, die von

Humanität zeugt. Die Heliasten hielten ihn schuldig, wie in England das Geschwornengericht schuldig spricht. Das andere ist dann, daß der Richter die Strafe ansetzt; so war es auch in Athen, - nur daß man noch humaner dem Schuldigen überließ, sich selbst die Strafe zu bestimmen, jedoch nicht willkürlich, sondern dem Verbrechen angemessen: eine Geldstrafe oder Verbannung. Der schuldig Befundene wird selbst zum Richter über sich konstituiert, - worin lag, daß er sich dem Ausspruch des Gerichts unterwarf und sich für schuldig erkannte. Sokrates weigerte sich, sich eine Strafe zu bestimmen, die in einer Geldstrafe oder Verbannung bestehen konnte; oder er hatte die Wahl zwischen diesen und dem Tode. Sokrates weigerte sich, jene zu wählen, sich zu schätzen, wie die Formalität war, weil er, wie er sagte, damit eine Schuld eingestanden hätte; aber es handelte sich nicht mehr um die Schuld, sondern nur um die Art der Strafe.

Man kann diese Weigerung allerdings wohl für eine moralische Größe halten, andererseits aber widerspricht sie einigermaßen dem, was Sokrates später im Gefängnisse sagte: daß er hier sitze, weil es den Atheniensern besser scheine, und ihm besser, sich den Gesetzen zu unterwerfen; er habe nicht fliehen wollen. Aber die erste Unterwerfung wäre eben dies gewesen, weil die Athener ihn schuldig gefunden, dies zu

respektieren und sich schuldig zu bekennen. Konsequenterweise hätte er es auch für besser halten müssen, sich die Strafe aufzuerlegen, da er sich den Gesetzen dadurch ebenfalls unterwarf nicht nur, sondern auch dem Urteil. So sehen wir die himmlische Antigone, die herrlichste Gestalt, die je auf Erden erschienen, bei Sophokles zum Tode gehen; mit den letzten Worten setzt sie als den einen Fall (V. 925 f.):

Wenn dies den Göttern so gefällt,
Gestehen wir, daß, da wir leiden, wir gefehlt.

Perikles unterwarf sich auch dem Urteil des Volks als des Souveräns; so sehen wir in der römischen Republik die edelsten Männer die Bürger bitten. Hier hingegen verleugnete Sokrates diese Unterwerfung. Wir bewundern eine moralische Selbständigkeit, welche, ihres Rechtes sich bewußt, darauf besteht, sich nicht beugt, weder dazu, anders zu handeln, noch das für Unrecht anzuerkennen, was sie selbst für Recht erkennt. Er setzt sich dem Tode deshalb aus. Seine Weigerung, dem Volke seine Unterwürfigkeit gegen dessen Macht zu bezeigen, führte die Verurteilung zum Tode herbei.

Weil er sich nicht selbst die Strafe bestimmen wollte, weil er also die Anerkennung der richterlichen Gewalt des Volkes verschmähte, so war sein

Schicksal der Tod. Im allgemeinen hat er wohl die Souveränität des Volks, der Regierung anerkannt, aber nicht in diesem einzelnen Falle; aber sie ist nicht nur im allgemeinen, sondern in jedem einzelnen Falle anzuerkennen. Sein Los war also der Tod. Bei uns wird die Kompetenz der Gerichte vorausgesetzt und ohne weiteres der Verbrecher verurteilt; bei den Atheniensern aber sehen wir die eigentümliche Forderung, daß der Verurteilte durch den Akt des Sichschätzens zugleich ausdrücklich den richterlichen Spruch, schuldig zu sein, selbst anerkennen, sanktionieren mußte. (Heutzutage wird das Subjekt freigelassen, nur auf die Tat gesehen.) In England ist dies selbst zwar nicht, aber ähnlich diesem herrscht in England noch die Form, daß der Angeklagte befragt wird, nach welchen Gesetzen er gerichtet sein wolle. Er antwortet dann, nach den Gesetzen seines Landes und von den Gerichten seines Volkes; hier geht so die Anerkennung dem gerichtlichen Verfahren voraus.

Sokrates hat dem richterlichen Ausspruch sein Gewissen entgegengesetzt, sich vor dem Tribunal seines Gewissens freigesprochen. Aber kein Volk, am wenigsten ein freies Volk (und von dieser Freiheit wie das atheniensische Volk) hat ein Tribunal des Gewissens anzuerkennen; dies kennt kein Bewußtsein, seine Pflicht erfüllt zu haben, als das Bewußtsein, das *es* hat. »Wenn du das Bewußtsein hast, deine Pflicht

erfüllt zu haben, so müssen auch wir dies Bewußtsein haben, daß du sie erfüllt hast.« Denn Volk ist hier Regierung, Gericht, das Allgemeine. Und das erste Prinzip eines Staats überhaupt ist, daß es keine höhere Vernunft, Gewissen, Rechtschaffenheit, wie man will, gibt als das, was der Staat für Recht erkennt. Quäker, Wiedertäufer usf., die bestimmten Rechten des Staats, der Verteidigung des Vaterlandes, sich widersetzen, können in einem wahren Staate nicht stattfinden.

Diese elende Freiheit, zu denken und zu meinen, was jeder will, findet nicht statt; ebenso nicht dies Zurückziehen in das Bewußtsein seiner Pflicht. Wenn dies Bewußtsein keine Heuchelei ist, so muß, daß es Pflicht, was der Einzelne tut, von allen als solche erkannt sein. Wenn das Volk irren kann, so kann noch viel mehr der Einzelne irren; und daß er dies könne und viel mehr als das Volk, muß er sich bewußt sein. Das Gericht hat auch Gewissen, hat danach zu sprechen; das Gericht ist das privilegierte Gewissen. Der Widerspruch des Rechts kann sein, daß jedes Gewissen etwas anderes verlangt; nur das Gewissen des Gerichts gilt. Der Gerichtshof ist das allgemeine gesetzliche Gewissen und hat das besondere Gewissen des Angeschuldigten nicht anzuerkennen. Zu leicht nur sind die Menschen davon überzeugt, ihre Pflicht erfüllt zu haben; aber der Richter untersucht, ob die Pflicht in der Tat erfüllt ist, wengleich die Menschen

das Bewußtsein davon haben.

Sokrates wollte sich auch nicht vor dem Volke demütigen, um Erlassung der Strafe bitten; Sokrates ist so deswegen zum Tode verurteilt und das Urteil an ihm vollzogen worden, weil er die Majestät des Volks nicht anerkannt hat, - nicht als Strafe der Vergehen, derer er schuldig befunden wurde. Gerade von denen, die sich im Volke erheben, muß es dieses Anerkanntsein sehen; so sahen wir den Perikles um die Aspasia, um Anaxagoras bei den Bürgern herumgehen und das Volk für sie bitten. Darin liegt nicht Entehrendes für das Individuum, denn das Individuum muß sich vor der allgemeinen Macht bücken; und diese reale, edelste, allgemeine Macht ist das Volk. Daß Sokrates seinem Tode auf die edelste, ruhigste (männliche) Weise entgegengegangen, ließ sich von Sokrates nicht anders erwarten. Platons Erzählung der schönen Szenen seiner letzten Stunden, obgleich nichts Ausgezeichnetes enthaltend, ist ein erhebendes Bild und wird immer die Darstellung einer edlen Tat sein. Die letzte Unterredung des Sokrates ist Populärphilosophie, - Unsterblichkeit der Seele erst hier; Homer läßt den Achill in der Unterwelt sagen, er möchte lieber Ackersknecht sein als hier, - das ist gar kein Trost.

Das Volk von Athen hat das Recht seines Gesetzes, seiner Sitte gegen diesen Angriff, gegen diese Verletzung des Sokrates behauptet. Sokrates hat den Geist,

das sittliche Leben seines Volkes verletzt, und diese Verletzung ist bestraft. Aber Sokrates ist ebenso der Heros, der das Recht, das absolute Recht des seiner selbst gewissen Geistes, des in sich entscheidenden Bewußtseins für sich hat. Indem nun, wie angegeben, dies neue Prinzip in Kollision gekommen ist mit dem Geiste seines Volks, mit der vorhandenen Gesinnung, so hat diese Reaktion stattfinden müssen. Aber nur das Individuum ist vernichtet in der Strafe, nicht das Prinzip; der Geist des atheniensischen Volkes hat sich nicht wiederhergestellt aus der Verletzung, aus der Aufhebung desselben. Die unrichtige Form der Individualität wird abgestreift, und auf gewaltsame Weise, als Strafe. Das Prinzip wird später zu seiner wahrhaften Gestalt sich erheben. Die wahrhafte Weise dieses Prinzips ist die allgemeine Weise, wie es nachher auftrat; das Unrecht, was so vorhanden war, war dies, daß das Prinzip nur als Eigentum eines Individuums auftrat. Die Wahrheit des Prinzips ist, als Gestalt des Weltgeistes aufzutreten, als allgemeines. Nicht seine Welt kann den Sokrates so fassen, sondern die Nachwelt, insofern sie über beiden steht.

Man kann sich vorstellen, es hätte nicht dieses Schicksals bedurft, das Leben des Sokrates hätte nicht nötig gehabt, diesen Ausgang zu nehmen, Sokrates hätte können als Privatphilosoph leben und sterben, seine Lehre hätte können von seinen Schülern ruhig

aufgenommen und ebenso weiter verbreitet worden sein, ohne daß Staat und Volk davon Notiz genommen hätte; und die Anklage erscheint so zufällig. Allein man muß sagen, daß diesem Prinzip erst durch die Art des Ausgangs seine eigentliche Ehre widerfahren ist. Es ist dies Prinzip Totalität, - nicht so neu, so eigentümlich, sondern ein absolut wesentliches Moment in dem sich entwickelnden Bewußtsein seiner selbst, bestimmt, eine neue höhere Wirklichkeit zu gebären. Es ist seiner würdig, daß dies Prinzip erscheint in direkter Beziehung auf die Wirklichkeit, nicht bloß als Meinung und Lehre usf. Diese Beziehung liegt selbst in dem Prinzip; es ist seine wahrhaftige Stellung, daß es sie hat, und zwar gegen das Prinzip des griechischen Geistes. Und die Athenienser haben ihm diese Ehre widerfahren lassen; sie selbst hatten die richtige Einsicht, daß dies Prinzip diese und zwar feindselige Beziehung auf ihre Wirklichkeit hat, und sind danach verfahren. Und so ist der Verfolg nicht zufällig, sondern er ist notwendig in dem Prinzip bedingt. Oder den Atheniensern kommt die Ehre zu, jene Beziehung erkannt, ja dies gefühlt zu haben, daß dies Prinzip selbst schon das ihrige, sie damit tingiert sind.

c) Auch haben die Athener nachher diese Verurteilung des Sokrates bereut und seine Ankläger teils selbst mit dem Tode, teils mit Verweisung bestraft.

Denn überhaupt unterwarf sich nach atheniensischen Gesetzen der, der eine Anklage machte, dafür, daß die Klage falsch befunden wurde, derselben Strafe, die im entgegengesetzten Falle den Verbrecher traf. Dies ist der *letzte Akt* in diesem Drama. Einerseits anerkennen die Athenienser durch ihre *Reue* die individuelle Größe des Mannes; andererseits (und das ist der nähere Sinn) erkennen sie aber auch, daß dies Prinzip in Sokrates, was verderblich und gegen sie feindselig ist - Einführung neuer Götter und Nichtachtung der Eltern -, selbst schon in ihren eigenen Geist eingekehrt sei, daß sie selbst schon in diesem Zwiespalte sind, daß sie in Sokrates nur ihr eigenes verdammt haben. Sie bereuten die gerechte Verurteilung des Sokrates; es scheint darin zu liegen, daß sie selbst wünschten, sie hätte nicht geschehen sollen. Allein aus der Reue folgt nicht, daß es nicht hätte geschehen sollen; sondern für ihr Bewußtsein, - daß es nicht hätte geschehen sollen. Wenn es so für ihr Bewußtsein war, so folgt nicht, daß es an sich nicht hätte geschehen sollen. Beide sind die Unschuld, die schuldig [ist] und ihre Schuld büßt; und nur ungeistig, verächtlich wäre, wenn sie keine Schuld wäre. Was wir sehen, ist dieses: nicht einen Unschuldigen, dem es schlecht geht; das ist ein Tropf. Es ist platte Darstellung, wenn in Tragödien Tyrannen und Unschuldige auftreten, - höchst kahl und unvernünftig, weil leere

Zufälligkeit. Ein großer Mensch will schuldig sein, übernimmt die große Kollision; so Christus: seine Individualität hat sich zerschlagen, preisgegeben, aber seine Sache ist geblieben, eben durch ihn hervorgebracht.

Das Schicksal des Sokrates ist so echt tragisch. Dies ist eben das allgemeine sittliche tragische Schicksal, daß ein Recht gegen ein anderes auftritt, - nicht als ob nur das eine Recht, das andere Unrecht wäre, sondern beide sind Recht, entgegengesetzt, und eins zerschlägt sich am anderen; beide kommen in Verlust, und so sind auch beide gegeneinander gerechtfertigt. Das athenische Volk selbst war in diese Periode der Bildung gekommen, daß das einzelne Bewußtsein als selbständig von dem allgemeinen Geiste sich abtrennt und für sich wird; dies schaute es in Sokrates an (sie hatten recht, er auch), aber fühlte ebenso, daß dies das Verderben ist; es strafte also dies sein eigenes Moment. Das Prinzip des Sokrates ist nicht Vergehen *eines* Individuums, sondern sie waren darin impliziert; es war dies eben Verbrechen, das der Volksgeist an ihm selbst beging. Diese Einsicht hob die Verurteilung des Sokrates auf; Sokrates schien ihm kein Verbrechen begangen zu haben, denn der Geist des Volks ist sich jetzt allgemein dies in sich aus dem Allgemeinen in sich zurückkehrende Bewußtsein. Es ist die Auflösung dieses Volkes, dessen

Geist also bald aus der Welt verschwinden wird, aber so, daß aus seiner Asche ein höherer emporsteigt. Denn der Weltgeist hat sich zu einem höheren Bewußtsein erhoben.

Sokrates ist der Heros, daß er mit Bewußtsein das höhere Prinzip des Geistes erkannt und ausgesprochen hat. Dieses höhere Prinzip hatte absolute Berechtigung. Indem es jetzt auftritt, erscheint es notwendig in Verhältnis zu einer anderen Gestalt des geistigen Bewußtseins, die das Substantielle des athenischen Lebens, der Welt, in der Sokrates auftrat, ausmachte. Das Prinzip der griechischen Welt konnte noch nicht das Prinzip der subjektiven Reflexion ertragen; so ist es als feindlich zerstörend aufgetreten. Das athenische Volk war so nicht nur berechtigt, sondern verpflichtet, dagegen zu reagieren nach den Gesetzen; es sah dies Prinzip also als Verbrechen an. Das ist die Stellung der Heroen in der Weltgeschichte überhaupt; durch sie geht neue Welt auf. Dieses neue Prinzip ist in Widerspruch mit dem bisherigen, erscheint als auflösend; die Heroen erscheinen also als gewaltsam, die Gesetze verletzend. Sie finden individuell ihren Untergang; aber dies Prinzip dringt selbst, wengleich in anderer Gestalt, durch und untergräbt das vorhandene. Dieses Sokratische Prinzip ist dies, was in anderer Gestalt dem griechischen Leben den Untergang brachte; Alkibiades und Kritias sind die

größten Lieblinge des Sokrates gewesen: Kritias der wirksamste der dreißig Tyrannen und Alkibiades dieses Genie des Leichtsinns, der mit dem athenischen Volke gespielt hat. Auch dies hat schlimmes Licht auf Sokrates geworfen. Das Prinzip der subjektiven Einsicht war bei ihnen praktisch; nach diesem Prinzip haben sie gelebt.

Der athenische Staat hat noch lange bestanden, aber die Blume seiner Eigentümlichkeit ist bald verwelkt. Bei Sokrates ist dies Eigentümliche, daß er dies Prinzip im Gedanken, in der Erkenntnis aufgefaßt und für dieselbe hat geltend gemacht. Das ist die höhere Weise. Die Erkenntnis hat den Sündenfall gebracht, sie hat aber ebenso das Prinzip der Erlösung. Was also bei den anderen nur als Verderben war, war bei Sokrates (da Prinzip des Erkennens) auch Prinzip, das die Heilung in sich enthalten. Die Entwicklung dieses Prinzips ist die ganze folgende Geschichte.

Dies Prinzip des Innerlichseins des Bewußtseins für sich ist die Ursache, daß die folgenden Philosophen sich von den Staatsgeschäften zurückgezogen, sich auf die Ausbildung einer innerlichen Welt beschränkt, den allgemeinen Zweck der sittlichen Ausbildung des Volks von sich abgetrennt, eine Stellung gegen den Geist Athens, gegen die Athene, genommen haben. Dazu gehört, daß die Partikularität der Zwecke, der Interessen nun in Athen mächtig

geworden ist. Dies hat das mit dem Sokratischen Prinzip gemein, daß von der inneren Bestimmung und Wahl des Subjekts abhängt das, was ihm Recht, Pflicht, was zu tun, gut, nützlich sei sowohl in Beziehung auf sich als auf den Staat, - nicht von der Verfassung, dem Allgemeinen. Dies Prinzip des Bestimmens aus sich für das Individuum ist erschienen als (und geworden) das Verderben des athenischen Volks, weil dies Prinzip nicht geeinigt war mit der Verfassung des Volks. Dies ist in jedem Falle, daß das höhere Prinzip erscheint als Verderben, weil das Prinzip noch nicht einig ist mit dem Substantiellen des Volks. Das atheniensische Leben wurde so schwach, der Staat wurde ohnmächtig nach außen, weil der Geist ein in sich Geteiltes war. So wurde er abhängig von Lakedämon; und dann sehen wir zuletzt überhaupt die äußerliche Unterordnung solcher Staaten unter die Makedonier.

Wir sind so mit Sokrates fertig. Ich bin hier ausführlicher gewesen, weil alle Züge so in Harmonie sind und es überhaupt der große geschichtliche Wendepunkt ist. Sokrates ist Ol. 95, 1 (399-400 v. Chr.), wo er 69 Jahre alt war, gestorben, - eine Olympiade nach Beendigung des Peloponnesischen Krieges, 29 Jahre nach dem Tode des Perikles und 44 Jahre vor Alexanders Geburt. Er hat die Herrlichkeit Athens und das Beginnen des Verderbens erlebt; er hat die

höchste Blüte und den Anfang des Unglücks mit genossen.

C. Sokratiker

Die Sokratiker sind das Dritte in der zweiten Periode, die dritte Periode sind Platon und Aristoteles.

Sokrates ist als ein Wendungspunkt des philosophischen Geistes (Denkens) bezeichnet worden. Das Erkennen und das Allgemeine hat er aufgestellt. Mit ihm und von ihm an sehen wir das Wissen eintreten, die Welt sich in das Reich des bewußten Gedankens erheben, dieses der Gegenstand werden. Wir sehen nicht mehr fragen und beantworten (fordern), was das Wesen, die Natur ist, sondern was die Wahrheit ist; oder das Wesen hat sich bestimmt, nicht das Ansich zu sein, sondern wie es im Erkennen ist. Wir sehen daher die Frage vom Verhältnis des seiner selbst bewußten Denkens zum Wesen eintreten und das Wichtigste werden. Das Wahre und das Wesen ist nicht dasselbe; das Wahre ist das erkannte (gedachte) Wesen, das Wesen aber ist das einfache Ansich. Dies Einfache ist zwar selbst Gedanke und ist im Gedanken; aber wenn gesagt wird, das Wesen ist das reine Sein oder das Wesen ist der *nous* - α) Sein, β) Werden, γ) Fürsichsein (Atome), δ) Maß (Notwendigkeit), dann Begriff als Denken überhaupt -, so ist dies unmittelbar gesagt, es hat eine gegenständliche Weise.

Oder es ist die einfache Einheit des Gegenständlichen und des Denkens; es ist nicht rein gegenständlich, denn das Sein kann man nicht sehen, hören usf., noch ist es reines Denken, entgegengesetzt dem Seienden, denn dies ist das Selbstbewußtsein, das Fürsichsein, das sich vom Sein und Wesen unterscheidet. Es ist nicht die aus seinem Unterschiede in sich zurückgehende Einheit, was das Erkennen und Wissen ist. In diesen stellt sich das Selbstbewußtsein auf eine Seite als Wesenheit, Fürsichsein, und auf die andere das Sein, und ist sich dieses Unterschiedes bewußt und kehrt aus dieser Unterscheidung in die Einheit beider zurück. Diese Einheit, das Resultat ist das Gewußte, das Wahre. Ein Moment des Wahren ist die Gewißheit seiner selbst; dies Moment ist hinzugekommen zu dem Wesen - im Bewußtsein und für das Bewußtsein.

Durch diese Bewegung und die Untersuchung hierüber ist es, daß sich die zunächst folgende Periode der Philosophie auszeichnet, - nicht das frei entlassene, rein gegenständliche Wesen, sondern es in der Einheit mit der Gewißheit seiner selbst. Es ist dabei dies nicht so zu verstehen, als ob dies Erkennen selbst zum Wesen gemacht worden, so daß es als Inhalt und Definition des absoluten Wesens gegolten hätte, oder als ob das Wesen bestimmt worden wäre für dies philosophische Bewußtsein vorhanden als Einheit des

Seins und des Denkens, als ob sie es so gedacht hätten; sondern sie haben von dem Wesen und Wesentlichen nur nicht mehr ohne dies Moment (der Gewißheit seiner selbst) sprechen können. Und diese Periode ist gleichsam die Mittelperiode, welche selbst die Bewegung des Erkennens ist und das Erkennen als Wissenschaft von dem Wesen betrachtet, die eben erst jene Einheit zustande bringt.

In dieser Bestimmung sehen wir nun das Erkennen überhaupt bald in subjektiver Bedeutung und Bedeutung der Einzelheit nehmen, als die Gewißheit seiner selbst oder als Gefühl, und die Bemühung des Bewußtseins darauf als das Wesentliche einschränken, das Wesen für das Bewußtsein überhaupt darein setzen, - bald im Gegenteil das reine Denken in seiner Bewegung mit dem Einzelnen erkennen und die vielfachen Verwandlungen des Allgemeinen zum Bewußtsein kommen, - bald die unbewegte, sich nur auf sich selbst beziehende Einfachheit des Denkens überhaupt zum Wesen des Bewußtseins als Einzelnen wie seines Erkennens machen, - bald dieses Denken als den Begriff, welcher sich gegen Alles überhaupt (alle Bestimmtheit und des Begriffs) negativ verhält, und ebenso sehr gegen das Wissen und Erkennen selbst.

Aus dieser Bestimmung ergibt sich nun, welche philosophischen Systeme uns hier vorkommen können. In dieser Periode ist also die Beziehung des

Denkens auf das Sein gesetzt oder des Allgemeinen auf das Einzelne. Diese Beziehung ist: *widersprechend* - wir sehen diesen Widerspruch, den Widerspruch des Bewußtseins, zum Bewußtsein kommen, einen Widerspruch, worüber das gemeine Vorstellen kein Bewußtsein hat, sondern eine Vermischung hiervon ist, sich gedankenlos darin herumzutreiben; *Gegenstand der Philosophie* - und das Allgemeine überhaupt das Wesen; endlich auch als *erkennende Wissenschaft* selbst, welche aber über ihren Begriff nicht hinauskommt und, indem sie ausgebreitetere entfaltete Wissenschaft von einem Inhalte ist, sich diesen Inhalt nicht geben, sondern nur ihn denken, auf einfache Weise bestimmen kann.

Die Wirkung des Sokrates war weitreichend, bildend im Reich des Gedankens (große Anregung, Aufregung ist Hauptverdienst, Hauptwirkungsweise eines Lehrers); er hat subjektiv formelle Wirkung gehabt, Zwiespalt im Individuum, Subjekt hervorgebracht, aber formell. Die übrige Wirkung, Produkt war jedes seinem Belieben, Willkür überlassen, - nicht objektive Gedanken, weil das Prinzip das subjektive Bewußtsein.

Sokrates selbst war nicht darüber hinausgekommen, daß er für das Bewußtsein überhaupt das einfache Wesen des Sichselbstdenkens, das Gute, aussprach und die bestimmten Begriffe vom Guten

untersuchte, ob sie das, dessen Wesen sie ausdrücken sollten, gehörig ausdrückten, die Sache durch sie in der Tat bestimmt sei. Das Gute wurde als Zweck für den handelnden Menschen gemacht. Dabei ließ er die ganze Welt der Vorstellung, überhaupt das gegenständliche Wesen, für sich liegen, ohne einen Übergang von dem Guten, dem Wesen des Bewußten als eines solchen, zu dem Ding zu suchen und das Wesen als Wesen der Dinge zu erkennen. Denn wenn alle jetzige spekulative Philosophie das Allgemeine als das Wesen ausspricht, so hat dies, wie es zuerst auftritt, den Schein, eine einzelne Bestimmung zu sein, neben der es noch eine Menge anderer gibt. Erst die vollständige Bewegung des Erkennens hebt diesen Schein, und das System des Universums stellt sein Wesen als Begriff, als gegliedertes Ganzes dar.

Die verschiedenartigsten Schulen und Grundsätze gingen von dieser Bildung aus. Von dieser Art, wie Sokrates es hielt, werden eine Menge seiner Freunde erwähnt, welche ihm hierin getreu geblieben, nicht weitergingen und (viele sind Schriftsteller geworden) sich damit begnügten, Unterredungen seiner Art, entweder die er mit ihnen gehalten oder sie sonst gehört, geschichtlich richtig aufzuzeichnen oder selbst von dieser Art zu erfinden, im übrigen aber sich spekulativer Untersuchungen zu enthalten und (sie hatten Richtung aufs Praktische) sich der Erfüllung der

Pflichten ihres Standes und Lage fest und getreu und damit beruhigt und befriedigt zu erhalten. Xenophon ist der berühmteste, ausgezeichnetste unter diesen. Und wenn davon die Frage ist, ob er oder Platon getreuer uns den Sokrates nach seiner Persönlichkeit und seiner Lehre geschildert, so ist gar keine Rede davon, daß wir uns in Ansehung des Persönlichen und der Methode, des Äußeren der Unterredung überhaupt zwar ebensowohl von Platon ein getreues, vielleicht gebildeteres Bild von Sokrates erhalten können, aber daß wir uns in Ansehung des Inhalts seines Wissens und des Grades, wie sein Denken gebildet war, vorzüglich an Xenophon zu halten haben.

Unter Sokratikern verstehe ich die dem Sokrates näher gebliebenen Schüler und philosophischen Weisen. Was wir in ihnen finden, ist nichts anderes als die abstrakte Auffassung der Sokratischen Weise, die so einseitig erscheint und verschiedenartig wird. Man hat Sokrates den Vorwurf gemacht, daß aus seiner Lehre so verschiedenartige Philosophien hervorgegangen sind; dies liegt in der Unbestimmtheit, in der Abstraktion seines Prinzips selbst. Und eben sind es nur bestimmte Formen dieses Prinzips selbst, die zunächst in den philosophischen Ansichten, Weisen zu erkennen sind, die wir als Sokratisch bezeichnen.

Außer Xenophon haben aber ebensosehr eine Menge anderer Sokratiker Dialoge geschrieben, die

teils sich auf wirkliche Unterredungen mit Sokrates gründeten, teils von ihnen in seiner Manier ausgearbeitet waren. Es werden Aischines, Phaidon, Antisthenes und eine Menge anderer erwähnt (von denen einige des Aischines auf uns gekommen sind), unter anderen die eines Schuhmachers Simon, »bei dem Sokrates oft in seiner Werkstätte einsprach und der das nachher sorgfältig aufschrieb, was Sokrates mit ihm gesprochen«. (Was das Literarische betrifft, so übergehe ich dies.) Seine Titel seiner sowie der anderen, die Dialoge hinterlassen haben, finden sich bei Diogenes Laertios angeführt; sie haben aber kein Interesse für uns.

Von den Sokratikern hat sich ein Teil an die unmittelbare Lehre und Manier des Sokrates gehalten; ein anderer Teil aber ist darüber hinausgegangen, hat von Sokrates ausgehend eine der besonderen Seiten der Philosophie und des Standpunkts, auf den das philosophische Bewußtsein durch ihn gebracht wurde, ausgebildet und festgehalten. Dieser Standpunkt enthält nämlich die Absolutheit des Selbstbewußtseins in sich und die Beziehung seiner an und für sich seienden Allgemeinheit auf das Einzelne.

Von denjenigen, die einen eigentümlichen Wert haben, sind zuerst die Megariker zu nennen, an deren Spitze *Euklid* aus Megara steht. Nach dem Tode des Sokrates war die Folge, daß das Häufchen seiner

Freunde sich aus Athen nach Megara flüchtete; wohin auch Platon ging. Euklides war dort ansässig und nahm sie nach Kräften (gut) auf. Als Sokrates' Urteil aufgehoben war und die Ankläger bestraft waren, sind die Sokratiker zum Teil zurückgekehrt, und alles wurde gleich ins Gleichgewicht gebracht. Wir haben drei dieser sokratischen Schulen zu betrachten. Außer der ersten noch die kyrenaische und die kynische, - alle drei sehr voneinander abweichende Schulen, woraus schon deutlich erhellt, daß Sokrates selber ohne positives System gewesen war. Es tut sich bei diesen Sokratikern die Bestimmung des Subjekts hervor, aber in einer Bestimmung des Allgemeinen. Das Wahre und Gute ist das Prinzip, das Absolute, und dieses erscheint zugleich als Zweck für das Subjekt, und dieser Zweck erfordert Nachdenken, Bildung des Geistes, Bildung des Denkens überhaupt, und daß man zu sagen wisse, was das Gute und Wahre überhaupt sei. Bei diesen sokratischen Schulen bleibt es im ganzen dabei stehen, daß das Subjekt sich selbst der Zweck ist und durch die Bildung seines Wissens seinen subjektiven Zweck erreicht. Die Form des Bestimmens ist aber die Wissenschaft, das Allgemeine, - doch so, daß es nicht so abstrakt bleibt, sondern die Entwicklung der Bestimmungen des Allgemeinen die Wissenschaft gibt.

Die *Megariker* sind die abstraktesten; sie hielten

sich an die Bestimmung des Guten. Das Prinzip der megarischen Schule war das einfache Gute, das Gute in einfacher Gestalt, das Prinzip der Einfachheit; mit der Behauptung der Einfachheit des Guten verband sie die Dialektik, und ihre Dialektik ist, daß alles Bestimmte, Beschränkte nichts Wahrhaftes sei. Bei den Megarikern war die Bestimmung, das Allgemeine zu wissen, und dieses Allgemeine galt ihnen als das Absolute in der Form des Allgemeinen, so daß es in dieser Form festgehalten werden sollte.

Die *Kyrenaiker* haben das Gute näher zu bestimmen gesucht und nannten es die Lust, das Vergnügen. Das Prinzip der kyrenaischen Schule scheint sehr von dem des Sokrates entfernt zu sein, erscheint sogar als Gegenteil. Wir stellen uns dies Prinzip des vergänglichen Daseins, der Empfindung, als direkt entgegengesetzt vor dem Guten; aber dies ist nicht der Fall. Die Frage ist, *was* das Gute sei, und da machte die kyrenaische Schule das Angenehme, das ein Bestimmtes zu sein scheint, zum Inhalte, - jedoch so, daß erfordert werde ein gebildeter Geist. Es ist hier gemeint das Vergnügen, wie es durch den Gedanken bestimmt wird. Den Kyrenaikern galt ebenfalls das Allgemeine, aber so, daß dieses eine Bestimmung erhalte, *was* es sei; diese Bestimmung setzten sie nun in die angenehme Empfindung.

Die *Kyniker* bestimmen das Gute auch näher, aber

gegen die Kyrenaiker: es liege in den einfachen Bedürfnissen der Natur. Sie machen ebenso alles Besondere, Beschränkte, um das die Menschen sich bekümmern, zu etwas, was nicht zu begehren ist. Ihr Prinzip ist das Gute. Aber mit welchem Inhalt, welcher Bestimmung? Ihre Bestimmung ist, daß der Mensch sich an das zu halten habe, was der Natur gemäß sei, an das einfach Natürliche. Auch bei den Kynikern ist die Bildung des Geistes durch das Wissen des Allgemeinen das Prinzip; aber durch dieses Wissen des Allgemeinen soll die Bestimmung des Individuums erreicht werden, daß es sich in der abstrakten Allgemeinheit halte, in Freiheit und Unabhängigkeit und gegen alles sonst Geltende gleichgültig.

Diese drei Schulen sind nicht weitläufig zu behandeln. Das Prinzip der Kyrenaiker ist später wissenschaftlicher zum Epikureismus ausgebildet worden, wie das der Kyniker von den Stoikern.

1. Die megarische Schule

Euklides wird angesehen als der Stifter der megarischen Weise zu denken. Weil er und seine Schule die Formen der Allgemeinheit festgehalten und alles Besondere zunichte zu machen gesucht und gewußt haben (weil ihnen ihre Sucht zu disputieren vorgeworfen wurde), so haben sie den Namen der Eristiker erhalten. Den Widerspruch, den die Seite der Einzelheit in sich hat, hielten vornehmlich die Megariker fest. Das Bewußtsein von allem Besonderem in Verwirrung zu bringen, kultivierten sie die Dialektik in sehr hohem Grade, trieben sie aber, wie ihnen nachgesagt wurde, zwar mit hoher Ausbildung, aber auch mit einer Art von Wut dermaßen, daß andere sagten, sie seien nicht eine Schule (*scholê*), sondern eine *cholê* (Galle) zu nennen. Sie legten sich vorzüglich auf die Ausbildung der Dialektik; wir sehen sie hiermit an die Stelle der eleatischen Schule und der Sophisten treten. Es scheint, daß sie die eleatische Schule neu aufgelegt haben (und sie sind so an sich dasselbe), nur aber teils so, daß, wenn die Eleaten Dialektiker für das Sein waren -»Das Wesen ist das Sein oder das Eine, nichts Besonderes ist Wahrhaftes« -, so hier die Megariker für das Sein als Gutes (die Skeptiker für das Beruhen des subjektiven Geistes in sich). Die

Sophisten dagegen nahmen ihre Bewegung nicht in die einfache Allgemeinheit zurück, als Festes, Dauerndes. Stilpon, Diodoros und Menedemos werden auch als berühmte Eristiker aufgeführt.

a. Euklides

Euklid ist der, von dem erzählt wird, daß bei der zwischen Athen und seinem Vaterlande, Megara, obwaltenden Spannung, in der Periode der heftigsten Feindschaft, er sich oft hatte in weiblichen Kleidern nach Athen geschlichen, selbst die Strafe des Todes nicht scheute, um nur Sokrates hören zu können, in seiner Gesellschaft zu sein. Er ist nicht der Mathematiker. Euklid sprach den Satz aus: »Das Gute ist Eins«, und ist nur, »doch mit vielen Namen belegt; bald nennt man es Verstand, bald Gott, sonst auch Denken *nous* und so fort. Was aber dem Guten entgegengesetzt ist, ist gar nicht.« Das Prinzip war also hier das Gute als einfach, die Einfachheit des Wahren, die Identität desselben. Es erhellt schon hieraus, daß die Megariker das Gute als das absolute Wesen in allgemeinerer Bedeutung als Sokrates überhaupt aussprachen; aber dabei bestimmt nicht, wie Sokrates, noch die Menge von Vorstellungen nebenher gelten ließen, als etwa daß sie kein Interesse für den

Menschen haben sollten. Sondern sie bekämpften sie als noch geltend und nur etwas Gleichgültiges für den Menschen seiend, - sondern behaupteten, daß sie gar nichts sind. So sind sie in der Bestimmung der Eleaten; es ist nur das Sein, sagten sie, das Negative ist gar nicht. Daß alles andere gar nicht ist, haben die Megariker auch wie die Eleaten gezeigt. Sie haben in allen Vorstellungen Widersprüche aufgezeigt; das ist ihre Disputiersucht.

Hierin diene ihnen nun ihre Dialektik. Da die Dialektik das Aufzeigen dieser Nichtigkeit ist, so sind die Megariker darin vornehmlich berühmt geworden, außer dem Euklid insbesondere Eubulides und später Stilpon, deren Dialektik sich gleichfalls auf Widersprüche, die in der äußeren Vorstellung und in der Rede vorkommen, bezog, so daß sie auch zum Teil in ein bloßes Spiel der Rede überging. Sokrates machte nur einzelne, besonders moralische Vorstellungen oder Vorstellungen vom Wissen wankend, - gelegentliche Dialektik; die Megariker hingegen machten die Dialektik zu etwas Allgemeinerem und Wesentlicherem. Wenn Sokrates sich an die gang und gäben Vorstellungen von Pflicht, von moralischem Guten und an die nächsten Vorstellungen und Weisen zu sprechen, was das Wissen sei, hielt, so wendeten sich die Megariker (ihre philosophische Dialektik) mehr an das Formelle des Vorstellens und Sprechens, noch

nicht wie die späteren Skeptiker an die Bestimmtheiten der reinen Begriffe; denn Wissen, Denken in abstrakten Begriffen war noch nicht vorhanden. Sie sind auf alle Weise scharfsinnig, darin Widersprüche zu zeigen und darein zu verwickeln, um so den anderen in Verlegenheit zu setzen. Von ihrer eigentlichen Dialektik wird nicht viel erzählt, mehr von der Verwirrung, die sie im gewöhnlichen Bewußtsein, in der Vorstellung hervorgebracht haben. Es werden darüber eine Menge Anekdoten erzählt. Auf die Manier der gewöhnlichen Konversation haben sie die Dialektik angewendet. Was wir Späße nennen, war ihr ausdrückliches Geschäft. Sokrates wendete so auch die Betrachtung über gewöhnliche Gegenstände hin und her. (In unserer Konversation behauptet ein Individuum etwas, macht dies interessant, geltend.) Viele Anekdoten von ihren Disputierkünsten, von ihren Rätseln sind spaßhaft, andere aber betreffen allerdings eine entschiedene Kategorie des Denkens; diese ergreifen sie und zeigen, wie man, wenn man sie gelten läßt, in Widersprüche gerät, in Widerspruch mit sich kommt.

»Euklid soll, seines hartnäckigen Disputierens ungeachtet, in seinem Disputieren selbst der ruhigste Mann gewesen sein. Man erzählt, einst bei einem Streite wurde sein Gegner so aufgebracht, daß er ausrief: Ich will sterben, wenn ich mich nicht an dir

räche! Euklid habe hierauf ruhig erwidert: Und ich will sterben, wenn ich dir nicht durch die Milde der Gründe (*lenitate verborum*) deinen Zorn so besänftige, daß du mich wie vorhin liebst.«

b. Ebulides

Alles Besondere also zeigten sie als ein Nichtiges auf und legten sich auf eine Menge von Wendungen und Erfindungen, um das Bewußtsein in den Kategorien zu verwirren. Manche solcher Wendungen mit ihren Namen sind uns aufbewahrt; es sind vorzüglich die Sophismen, deren Erfindung dem *Ebulides* aus Milet, einem Schüler Euklids, zugeschrieben wird. Das Erste, was uns dabei einfällt, wenn wir sie hören, ist, daß es gemeine Sophismen sind, die nicht der Widerlegung, kaum des Anhörens wert sind. Wir erklären so etwas eben sogleich für Sottisen; wir sehen sie für frostige Späße an. Allein in der Tat ist es leichter, sie zu verwerfen, als bestimmt sie zu widerlegen. Sie gehen eigentlich darauf, das gemeine Sprechen zu verführen, zu verwirren und ihm zu zeigen, daß es sich widerspricht. Sie haben nicht eigentlichen wissenschaftlichen Wert. Sondern was wir im gemeinen Sprechen gelten lassen, uns verstehen, wissen, was der andere damit meint, und ebenso, daß der andere

uns versteht, und damit zufrieden sind (oder wir trösten uns damit, daß Gott uns verstehe), darauf zum Teil gehen diese Sophismen eigentlich, das Unbefriedigende desselben zu zeigen, wenn man es genau so nimmt, wie es gesprochen wird. Das gemeine Sprechen in Verlegenheit setzen, zu antworten, scheint Spiel, Spaß, läppisch: der andere wisse wohl, was man meine, er sitze auf dem Worte; es laufe auf formelle Widersprüche hinaus, - ein sachleeres Wortspiel. Unsere deutsche Ernsthaftigkeit verbannt daher auch die Wortspiele als einen schalen Witz. Allein die Griechen achteten das reine Wort und die reine Behandlung eines Satzes ebenso als die Sache. Und wenn Wort und Sache einander entgegengesetzt wird, ist das Wort das Höhere; denn die nicht ausgesprochene Sache ist eigentlich ein unvernünftiges Ding, das Vernünftige existiert nur als Sprache.

Überhaupt finden wir auch bei Aristoteles in seinen sophistischen Elenchen eine Menge solcher Beispiele, die von den alten Sophisten ebensogut als den Eristikern herkommen, und die Auflösungen davon. Eubulides hat gegen Aristoteles geschrieben, nichts davon ist auf uns gekommen. Auch bei Platon finden sich solche Späße, Zweideutigkeiten, um die Sophisten lächerlich zu machen und zu zeigen, mit welchen Unbedeutendheiten sie sich abgegeben haben. Die Eristiker sind jedoch noch weitergegangen. Sie sind die

Spaßmacher an den Höfen, z.B. der Ptolemäer, geworden; so Diodor. Aus den geschichtlichen Umständen sehen wir, daß diese dialektische Beschäftigung, die anderen in Verlegenheit zu setzen und sie aufzulösen zu wissen, eine allgemeine Beschäftigung der griechischen Philosophen auf öffentlichen Plätzen als selbst ein Spiel an den Tafeln der Könige war. Wie die Königin aus dem Morgenlande zu Salomon kam, ihm Rätsel aufzugeben, um sie aufzulösen, so sehen wir an den Tischen der Könige die geistreiche Unterhaltung und Versammlung von Philosophen, die sich so schikanierten und freuten. Die Griechen waren ganz verliebt im Auffinden von Widersprüchen, die man im Sprechen, in der gewöhnlichen Vorstellung begehe, - eine Bildung, welche sich das formelle Sprechen (oder Sätze, oder die abstrakten Momente), nicht um eine Wahrheit oder gegen das, was man eine Wahrheit nennt, zum Gegenstande machte und ein Bewußtsein über seine Ungenauigkeit ist oder vielmehr über die Ungleichheit, die darin vorkommt, sie aufzeigt, zum Bewußtsein bringt und dadurch den Widerspruch ans Licht bringt, der darin liege. Der Gegensatz erscheint nicht als reiner Gegensatz des Begriffes, sondern wie er so durchwebt ist mit konkreten Vorstellungen. Sie wenden sich weder an den konkreten Inhalt noch an den reinen Begriff. Jeder Satz besteht aus einem Subjekt und Prädikat, sie sind

verschieden, in der Vorstellung meinen wir ihre Einheit; und was dem gewöhnlichen Bewußtsein das Wahre ist, ist das Einfache, das sich nicht Widersprechende. Aber in der Tat der einfache, sich selbst gleiche Satz ist Tautologie, gar nichts gesagt; und wo etwas gesagt sein soll, sind es Verschiedene und, indem ihre Verschiedenheit zum Bewußtsein komme, Widersprechende. Das gemeine Bewußtsein ist aber dann am Ende; wo es Widerspruch findet, findet es nur die Auflösung, das Sich-Aufheben. Es hat den Begriff nicht, daß nur die Einheit Entgegengesetzter das Wahre ist, - nicht, daß in jedem Satze Wahrheit und Falschheit ist, wenn Wahrheit in dem Sinne des Einfachen, Falschheit in dem Sinne des Entgegengesetzten, Widersprechenden genommen wird; sondern das Positive (jene Einheit), das Negative (dieser Gegensatz) fallen auseinander.

In Eubulides' Sätzen war die Hauptbestimmung die, daß, weil das Wahre einfach sei, auch eine einfache Antwort erfordert werde, - daß also nicht, wie dies von Aristoteles geschehen ist, mit Bezug auf gewisse Rücksichten geantwortet werde, wie dies auch wirklich im ganzen die Forderung des Verstandes ist. Die Verführung besteht darin, entweder Ja oder Nein zu verlangen; eins von beiden wagt man nicht. Dadurch wird man in Verlegenheit gesetzt; es ist Roheit, nicht zu antworten zu wissen. Die Einfachheit des

Wahren wird also als Prinzip aufgefaßt. Bei uns kommt dies z.B. in der Form vor, daß von Entgegengesetzten das eine wahr, das andere falsch ist, daß ein Satz *entweder* wahr *oder* nicht wahr ist; daß ein Gegenstand nicht zwei entgegengesetzte Prädikate haben kann. Das ist der Grundsatz des Verstandes, das *principium exclusi tertii*; das ist von großer Wichtigkeit in allen Wissenschaften. Dieses steht in Verbindung mit dem Prinzip des Sokrates und Platon: »Das Wahre ist das Allgemeine«; dieses abstrakt ist die Verstandesidentität, - was wahr sein soll, darf sich nicht widersprechen. Bei Stilpon kommt dies noch mehr zum Vorschein. Die Megariker halten also diesen Grundsatz unserer verständigen Logik fest; die Form der Identität wird für die Wahrheit gefordert. Sie hielten sich nun bei dergleichen nicht an das Allgemeine, sondern sie suchten in der gewöhnlichen Vorstellung Beispiele, durch die sie in Verlegenheit setzten, und brachten dies in eine Art von System. Wir werden einige Beispiele, die uns aufbewahrt sind, beibringen.

α) Ein Elenchos hieß *der Lügende*. Wenn jemand gesteht, daß er lüge, lügt er da oder sagt er die Wahrheit? Es wird eine einfache Antwort gefordert; als das Wahre gilt das Einfache, das Eine, wodurch das Andere ausgeschlossen wird. Wenn er gefragt wird, ob er lüge, muß er da Ja oder Nein antworten? Wird gesagt,

er sage die Wahrheit, so widerspricht dies dem Inhalt seiner Rede; denn er gesteht ja, daß er lüge. Indem er Ja sagt (er lüge), so sagt er ja vielmehr die Wahrheit; lügt also nicht und lügt, - so ist das ebenso, wie wenn er die Wahrheit sagte gegen das, was gesagt wird. Und doch wird, weil die Wahrheit einfach sei, eine einfache Antwort gefordert. Eine einfache Antwort läßt sich nicht geben. Es ist hier eine Vereinigung zweier Enegegengesetzter, des Lügens und der Wahrheit, gesetzt (wir sehen den unmittelbaren Widerspruch), die zu allen Zeiten in verschiedenen Formen wieder aufgekommen ist und die Menschen beschäftigt hat. Chrysipp, ein berühmter Stoiker, hat sechs Bücher hierüber geschrieben. Ein anderer, Philetas von Kos, ist an der Schwindsucht gestorben, die er sich durch übermäßiges Studieren, diese Zweideutigkeit aufzulösen, zugezogen. Es ist ganz etwas Ähnliches, wenn wir in neueren Zeiten Menschen sich aufzehren sehen, welche sich in die Quadratur des Zirkels vertiefen, - ein Satz, der beinahe unsterblich geworden. Sie suchen ein einfaches Verhältnis von etwas Inkommensurabilem; diese Verwirrung - eine einfache Antwort, da ihr Inhalt ein widersprechender ist. Dies Geschichtchen hat sich weiter herunter vererbt und wieder reproduziert, - wie in dem *Don Quijote* ganz dasselbe vorkommt. Sancho, Statthalter der Insel Barataria, wird mit vielen verfänglichen Fällen

versucht, als er zu Gericht sitzt, unter anderen mit folgendem Handel: In seiner Statthalterschaft befindet sich eine Brücke, die ein reicher Mann zum Besten der Reisenden hatte errichten lassen, - aber einen Galgen dabei. Jedem war der Übergang über die Brücke gestattet mit der Bedingung, daß er die Wahrheit sagen müssen, wohin er gehe; log er, so mußte er an dem Galgen baumeln. Nun kam einer an die Brücke, und auf die Frage, wohin er gehe, erklärte er, er sei hierher gekommen, um an diesen Galgen gehängt zu werden. Die Brückenaufseher waren in großer Verlegenheit hierüber. Denn hingen sie ihn, so hatte er die Wahrheit gesagt, und man mußte ihn passieren lassen; ließen sie ihn laufen, so hätte er die Unwahrheit gesagt. In dieser Verlegenheit wandten sie sich an die Weisheit des Statthalters, der den weisen Ausspruch tat, daß in so zweifelhaften Fällen man die gelindeste Maßregel zu ergreifen und ihn also laufen zu lassen habe. Sancho hat sich nicht den Kopf zerbrochen. Was Folge sein soll, wird zum Inhalte oder Ursache selbst gemacht mit einer Bestimmung, welche das Gegenteil des Inhalts als Folge ist: Hängen als wahr gesprochen soll nicht das Hängen als Folge haben; Nicht-Hängen als Tat, Geschehenes, soll zur Folge haben das Hängen. So ist die höchste Strafe als Folge der Tod; beim Selbstmord ist der Tod selbst zum Inhalte des Verbrechens gemacht, kann also

nicht als Strafe sein.

Ich führe ferner gleich noch ein solches Beispiel nebst der Antwort an. »Menedemos wurde gefragt, ob er seinen Vater zu schlagen aufgehört habe.« Man wollte ihn in Verlegenheit setzen; Ja oder Nein zu antworten, ist hier gleich bedenklich. Denn sage ich Ja, so habe ich ihn also geschlagen, - Nein, so schla-ge ich noch fort. »Menedemos erwiderte: Ich habe weder aufgehört, noch habe ich ihn geschlagen.«

Der Gegner wollte sich damit nicht zufrieden geben. Durch diese Antwort, die zweiseitig ist, eins sowohl als das andere aufhebt, ist die Frage in der Tat beantwortet; ebenso wie die obige Frage, ob der wahr rede, der gesteht, daß er lüge: er redet wahr und lügt zugleich, und die Wahrheit ist dieser Widerspruch. Aber ein Widerspruch ist nicht das Wahre; dieser kann nicht in die Vorstellung (Sancho Pansa) kommen. Im Bewußtsein tritt der Widerspruch, das Bewußtsein der Entgegengesetzten, hervor; er ist nur an ihnen aufzuzeigen. Er kommt vor in sinnlichen Dingen, Sein, Zeit; ihr Widerspruch wird auseinandergelassen. Diese Sophismen sind nicht Schein eines Widerspruchs, sondern es ist wirklicher Widerspruch vorhanden. Im Beispiel ist zweierlei vorgelegt, eine Wahl; aber die Bestimmung selbst ist ein Widerspruch.

β) Der *Verborgene* und die *Elektra* gehen darauf,

daß der Widerspruch gesetzt wird, jemanden zugleich zu kennen und nicht zu kennen. Ich frage einen: Kennst du deinen Vater? Er antwortet: Ja. Ich frage weiter: Wenn ich dir nun jemand zeige, der hinter einem Vorhange verborgen ist, kennst du ihn? - Nein. - Nun es ist dein Vater; du kennst also deinen Vater nicht. Ebenso bei der Elektra. Soll von ihr gesagt werden, sie kannte ihren Bruder Orest, der vor ihr stand, oder nicht? Diese Wendungen sehen flach aus; inzwischen ist es interessant, sie näher zu betrachten. α) Kennen behauptet: einen in der Vorstellung als Diesen haben, - nicht unbestimmt im allgemeinen, sondern als Diesen; β) nun wird er aufgezeigt als ein Dieser, - der Verborgene oder Orest ist ein Dieser. Aber Elektra kennt ihn nicht, ihre Vorstellung erkennt ihn; der Diese der Vorstellung und der Diese hier sind ihr nicht dasselbe. In der Tat aber ist der Diese der Vorstellung eben nicht ein wahrer Dieser. Dieses Widersprechende wird durch die Bestimmung (*horos*) gelöst: sie kannte ihn in ihrer Vorstellung, aber nicht als Diesen. So dort. Der Sohn kennt den Vater, wenn er ihn sieht, d.h. wenn er ein Dieser für ihn ist; verborgen aber ist er nicht ein Dieser für ihn, sondern ein aufgehobener Dieser. Der Verborgene als ein Dieser in der Vorstellung wird ein allgemeiner und verliert sein sinnliches Sein. Es kommt in diesen Geschichtchen gleich der höhere Gegensatz des

Allgemeinen und des Diesen herein, insofern In-der-Vorstellung-Haben überhaupt im Elemente des Allgemeinen ist. Als Dieser aufgehoben, ist er nicht nur Vorstellung; Wahrheit ist im Allgemeinen, - Bewußtsein hierüber. Das Allgemeine ist dann eben dies, daß es die Einheit Entgegengesetzter ist; es ist in dieser Bildung der Philosophie überhaupt das Wesen und das Dieses, das sinnliche Sein darin aufgehoben, das Negative des Diesen. (Dies Bewußtsein, daß das diese sinnliche Sein im Allgemeinen aufgehoben ist, ist es besonders, was von Stilpon sich aufgezeichnet findet.)

γ) Andere von dergleichen Witzen sind bedeutender; z.B. die Argumentationen, die *sôreitês* und *phalakros*, jene der *Häufende*, diese der *Kahle* genannt wird. Beide beziehen sich auf das schlechte Unendliche und das quantitative Fortgehen, das zu keinem qualitativen Gegensatze kommen kann und sich am Ende doch bei einem qualitativ absoluten Gegensatze befindet. Der Phalakros ist das umgekehrte Problem vom Sorites. Es wird gefragt: Macht *ein* Korn einen Haufen? Oder: Macht *ein* Haar weniger einen Kahlkopf? - Nein. - Noch eins? - Noch keinen. Diese Frage wird immer wiederholt, während immer ein Korn dazugelegt oder ein Haar ausgezogen wird. Wo nun endlich gesagt wird, daß es doch ein Haufen oder Kahlkopf sei, so hat also das zuletzt zugelegte

Korn oder das zuletzt ausgerissene Haar den Haufen oder Kahlkopf ausgemacht, was zuerst gezeugnet wurde. Aber wie kann wieder ein Korn einen Haufen bilden, der doch aus so vielen Körnern besteht? Der Satz ist: Ein Korn macht keinen Haufen. Der Widerspruch ist, daß Eins Setzen oder Nehmen ebenso ins Entgegengesetzte, das Viele, übergeht. Eins Wiederholen ist Setzen des Vielen; die Wiederholung macht, daß einige viele Körner zusammenkommen. Das Eins wird zu seinem Gegenteil, einem Haufen; das weggenommene Eins wird zur Kahlheit. Eins und ein Haufen sind sich entgegengesetzt, aber auch eins; oder das quantitative Fortgehen scheint nichts zu verändern, bloß zu vermehren und zu vermindern, ist aber zuletzt ins Gegenteil übergegangen. Eine unendlich kleine oder unendlich große Größe ist keine Größe mehr. Wir trennen Qualität und Quantität immer voneinander. Dies Viele ist ein quantitativer Unterschied; aber dieser gleichgültige Unterschied der Menge, Größe schlägt hier endlich um in den qualitativen Unterschied. Diese Bestimmung ist von der größten Wichtigkeit, was jedoch unserem Bewußtsein nicht unmittelbar vorliegt. Z.B. *ein Groschen, ein Taler*, sagt man, macht nichts aus; mit allem dem Nichts-Ausmachen wird der Beutel leer, macht was aus, - ein sehr qualitativer Unterschied. Das Wasser wird erwärmt, es wird immer wärmer; und bei 80°

Reaumur schlägt es plötzlich um in Dampf. Dieser Unterschied, Gegensatz von Quantität und Qualität ist sehr wichtig; aber das Dialektische ihres Überganges ineinander ist das, was unser Verstand nicht anerkennt, - er bleibt dabei: das Qualitative ist nicht quantitativ, und das Quantitative ist nicht qualitativ. In jenen Beispielen, die wie Späße aussehen, liege die gründliche Betrachtung der Denkbestimmungen, auf die es ankommt.

Sie haben unzählig viele solcher Späße gehabt; einige sind von wichtigerer, andere von unbedeutender Art. Eine Menge anderer Wendungen führt Aristoteles an in seinen Elenchen, die alle einen sehr formellen Widerspruch, der in der Sprache vorkommt, aufzeigen, - einen Widerspruch, der in der Form der Sprache liegt, weil eben in ihr das Einzelne ins Allgemeine aufgenommen ist. »Wer ist *das*? - Es ist Sokrates. - Ist Sokrates nicht *generis masculini*? - Ja. - *Das* ist *generis neutrius*, also wird Sokrates *generis neutrius* gesetzt.« Oder Aristoteles erzählt auch folgendes Argument; es ist ein Handwerksburschenwitz, wie er sich im Eulenspiegel findet. Aristoteles gibt sich dabei redlich viel Mühe, die Verwirrung aufzuheben. »Du besitzest einen Hund, der Junge hat; dieser Hund ist also Vater. Du hast also einen Vater, dessen Junge Hunde sind; du selbst bist also ein Bruder von Hunden und selbst ein Hund.« In Erfindung von

dergleichen Witzen sind die Griechen der damaligen und späteren Zeit ganz unerschöpflich gewesen. Bei den Skeptikern werden wir späterhin die dialektische Seite weiter ausgebildet und auf einen höheren Punkt gebracht sehen.

c. Stilpon

Einer der berühmtesten Eristiker ist Stilpon, ein geborener Megariker. Diogenes erzählt, daß er ein sehr gewaltiger Streiter gewesen. »Er übertraf alle so sehr an Scharfsinn der Rede, daß ganz Griechenland um seineswillen *aphorsan eis auton* in Gefahr gewesen (wenig fehlte), zu megarisieren *megarisai*.« Er lebte zur Zeit Alexanders des Großen und nach seinem Tode (Ol. 114, 1; 324 V. Chr.) in Megara, wo die Generale Alexanders Krieg miteinander führten. »Ptolemaios Soter, Demetrios Poliorketes, des Antigonos Sohn, erwiesen ihm, wie sie Megara eroberten, viele Ehre. In Athen soll alles aus den Werkstätten herausgelaufen sein, um ihn zu sehen; und als ihm jemand sagte, man bewundere ihn wie ein fremdes Tier, antwortete er: Nein, sondern wie einen wahren Menschen.« Bei Stilpon hebt sich dies vornehmlich heraus, daß er das Allgemeine im Sinne der formellen, abstrakten Verstandesidentität nahm. Die Hauptsache

in seinen Beispielen ist aber immer die, die Form der Allgemeinheit gegen das Besondere geltend gemacht zu haben.

α) Diogenes führt zuerst in Beziehung auf den Gegensatz des *Diesen* und des *Allgemeinen* von ihm an: »Wer sage, es sei (ein) Mensch (wer Mensch sage), sage niemand; denn er sage nicht diesen oder jenen. Denn warum eher diesen als jenen? Also auch nicht diesen.« Daß Mensch das Allgemeine ist und nicht Dieser bestimmt gemeint ist, gibt jeder leicht zu; aber Dieser bleibt uns noch in unserer Vorstellung daneben stehen. Allein Stilpon sagt, daß der Diese gar nicht sei und *gesagt* werden könne, daß nur das Allgemeine ist. Diogenes Laertios sagt: »Er hob die Gattungen auf.« Vielmehr läßt sich aus dem, was von ihm angeführt wird, das Gegenteil schließen: daß er das Allgemeine behauptet und das Einzelne aufgehoben; - Tennemann (Bd. II, S. 158) meint freilich auch: die Gattungen.

Eben dies, daß die Form der Allgemeinheit festgehalten wird, drückt sich weiter in einer Menge von Anekdoten aus, die von Stilpon aus dem gemeinen Leben erzählt werden. So sagt er: »Der Kohl, der hier aufgezeigt (verkauft) wird, ist nicht. Denn der Kohl ist schon vor vielen tausend Jahren gewesen; also ist der Kohl *nicht dieser* aufgezeigte«, d.h. nur das Allgemeine ist, *dieser* Kohl ist nicht. Wenn ich sage,

dieser Kohl, so sage ich ganz etwas anderes, als ich meine; denn ich sage: alle anderen Kohle.

Noch wird angeführt eine Anekdote in diesem Sinne. »Er war in Unterredung mit Krates, einem Kyniker, begriffen und brach sie ab, um Fische zu kaufen. Krates sagte darüber: Wie, du verläßt die Rede?« (In dem Sinne, wie auch im gemeinen Leben einer ausgelacht wird oder für ungeschickt gilt, der nichts zu antworten zu wissen scheint, und die Rede so Großes gilt, daß es besser scheint, wenn nur überhaupt etwas geantwortet wird, besser als gar nichts, und man keine Antwort schuldig bleibt.) »Stilpon antwortete: Keineswegs, sondern die Rede habe ich, dich aber verlasse ich; denn die Rede bleibt, aber die Fische werden verkauft.« Was in diesen einfachen Beispielen erwähnt wird, erscheint trivial, weil es solch eine triviale Materie ist; in anderen Formen erscheint es wichtiger, um weitere Bemerkungen darüber zu machen.

Überhaupt daß das Allgemeine im Philosophieren geltend gemacht wird, so daß sogar nur das Allgemeine gesagt werden könne, und das Diese, gemeinte, gar nicht, - dies ist ein Bewußtsein und Gedanke, zu dem die philosophische Bildung unserer Zeiten noch gar nicht gekommen ist. Der gemeine Menschenverstand oder auch der Skeptizismus neuerer Zeit oder Philosophie überhaupt, die behauptet, daß die

sinnliche Gewißheit Wahrheit habe oder daß dies wahr sei, daß es außer uns sinnliche Dinge gebe, und was er sehe, höre als solcher usf., jeder für wahr halte, - mit diesen braucht sich eigentlich gar nicht eingelassen zu werden in Ansehung einer Widerlegung aus Gründen; sie behaupten unmittelbar, das Unmittelbare sei das Wahre. Sie brauchen nur nach dem aufgefaßt zu werden, was sie sagen; sie sagen nämlich immer etwas anderes, als sie meinen. Es ist das Frappanteste, daß sie das gar nicht sagen können, was sie meinen. Sie sagen: das Sinnliche, dies ist ein Allgemeines, alles Sinnliche, ein Negatives des Diesens, - oder Dieser ist alle Diese. Das Denken enthält nur Allgemeines, das Diese ist nur ein Gemeintes; sage ich: Dieses, so ist es das Allgemeinste; z.B.: Hier ist das, was ich zeige, - Jetzt, indem ich rede; aber Hier und Jetzt ist alle Hier und Jetzt. Wenn ich sage: Ich, so meine ich *mich*, diese einzelne Person von allen anderen unterschieden. Ich bin aber eben *so* ein Gemeintes; ich kann *mich*, der ich meine, gar nicht sagen. Ich ist absoluter Ausdruck. Ich und kein anderer als Ich, - so sagen alle von sich; Ich ist jeder. Wer ist da? - Ich. - Das sind alle. Allgemeines ist; aber auch das Einzelne - ist nur Allgemeines, so sehr, daß im Wort, Sprache, einer Existenz aus dem Geiste geboren, das Einzelne, wie es gemeint wird, gar nicht Platz finden kann. Die Sprache drückt wesentlich nur

Allgemeines überhaupt aus; was man aber meint, ist das Besondere, Einzelne. Man kann daher das, was man meint, in der Sprache nicht sagen. Wenn ich mich durch das Alter, Geburtsort, das, was ich getan, wo ich zu dieser Zeit gewesen bin oder bin, unterscheiden und als diesen Einzelnen bestimmen will, so geht es damit ebenso. Ich bin jetzt so viele Jahre alt; aber eben dies Jetzt, das ich sage, ist alle Jetzt. Bestimme ich von einer Zeitperiode an (Christi Geburt usf.), so ist diese Epoche allein fixiert wieder durch das Jetzt, das sich immer verrückt - eins durchs andere: von Jetzt an vor 1805 Jahren, und Jetzt ist 1805 nach Christi Geburt. Sie bestimmen nur einander; aber das Ganze ist unbestimmt, hat ein anfang- und endloses Vor und Nach. Ebenso *Hier*; Dieser hier ist ein jeder, jeder ist in einem Hier. Es ist dies die Natur der Allgemeinheit, die sich in der Sprache geltend macht. Wir helfen uns dann durch den Namen überhaupt, womit wir vollkommen etwas Einzelnes bestimmen, - Dieses, das so heißt. Allein wir geben zu, nicht die Sache selbst ausgesprochen zu haben. Der Name als Name ist kein Ausdruck, der das enthält, was ich bin; er ist ein Zeichen - und ein zufälliges Zeichen - des tätigen Gedächtnisses. β) Indem Stilpon das Allgemeine als das *Selbständige* aus sprach, *löste er alles auf*. »Das ist verschieden, dessen Bestimmung verschieden ist«; das Fixieren der

Bestimmung ist Fixieren zur Selbständigkeit. So die Eigenschaften der Dinge; sind sie Bestimmtheit (*logos*) für sich, so ist das Ding aufgelöstes, Aggregat von vielen selbständigen Bestimmungen.

Dies hat Stilpon behauptet. Dessen Bestimmungen (*logoi*, in Form der Allgemeinheit) verschieden sind, ist ein Anderes. Weil die »Bestimmungen« (welche das Reale sind) »getrennt sind«, so gibt es nichts Individuelles. »Sagt man: Sokrates ist musisch, Mensch, so sind diese *eidê* voneinander verschieden«; ist Sokrates also Einer, so hat dies keine Wahrheit, - nur das Allgemeine ist das Wahre.

γ) Es ist sehr merkwürdig, daß diese Form der *Identität* im Stilpon zum Bewußtsein kam: Man dürfe keinem Gegenstande ein verschiedenes Prädikat beilegen, - identischer Satz. »Wenn wir von einem Pferde das Laufen aussagen, sagt er nicht, daß das Prädikat mit dem Gegenstande, dem es beigelegt wird, identisch ist. Sondern eine andere sei die Begriffsbestimmung ›Mensch‹, eine andere die ›gut‹; ebenso unterscheiden sich ›Pferd‹ und ›Laufen‹. Denn wenn wir nach dem Begriffe eines jeden gefragt werden, so geben wir für beide nicht denselben an. Daher irren die, welche Verschiedenes von Verschiedenem aussagen. Denn wäre ›Mensch‹ und ›gut‹ dasselbe und ebenso ›Pferd‹ und ›laufen‹, wie könnte man auch von dem Brot und der Arznei das ›gut‹ und vom Löwen

und Hunde das ›Laufen‹ aussagen?« »Man müsse also nicht sagen, der Mensch ist gut, noch der Mensch ist ein Feldherr, sondern der Mensch ist nur der Mensch, gut nur gut, der Feldherr nur der Feldherr; nicht, zehntausend Ritter, sondern Ritter sind nur Ritter, zehntausend sind nur zehntausend.«

2. Die kyrenaische Schule

Sokrates wollte sich als Individuum ausbilden; so auch seine Schüler, ebenso die kynische und kyrenaische Schule. Die Kyrenaiker blieben nicht bei der Bestimmung des Guten im allgemeinen stehen, sondern sie suchten das Gute näher zu bestimmen und setzten es in das Vergnügen, die Lust des Einzelnen. Die Kyniker scheinen *dem* ganz entgegen zu sein. Individuelles Leben, praktische Philosophie ist Hauptzweck. Die Kyrenaiker nun befriedigen ihre besondere Subjektivität; unter Lust kann man jedes verstehen. Die Kyniker befriedigen auch das Subjekt; so sind sie identisch mit den Kyrenaikern. Der bestimmte Inhalt der Befriedigung ist aber das Naturbedürfnis; sie drücken so Negativität gegen das, was andere tun, anderen gilt, aus. Im ganzen haben diese Schulen denselben Zweck: Freiheit und Selbständigkeit des Individuums.

Das Prinzip der kyrenaischen Schule ist einfach dies, daß es die Bestimmung des Menschen, sein Höchstes, Wesentliches sei, das Vergnügen, angenehme Empfindungen zu suchen. Vergnügen ist bei uns ein triviales Wort. Wir sind es gewohnt, daß es ein Höheres gibt als das Vergnügen, sind es gewohnt, es als inhaltslos zu betrachten. Man kann es auf

tausenderlei Weise haben, es kann das Resultat vom Aller verschiedensten sein, und diese Verschiedenheit ist in unserem Bewußtsein als sehr wichtig und höchst wesentlich. So erscheint uns zunächst das Prinzip als trivial; und es ist auch im allgemeinen so. Vor der Kantischen Philosophie ist eigentlich das allgemeine Prinzip die Glückseligkeitslehre gewesen, und die Gesichtspunkte angenehmer oder unangenehmer Empfindungen waren bei den Philosophen damaliger Zeit als eine letzte, wesentliche Bestimmung, z.B. bei Mendelssohn, Eberhardt usw., wo sogar eine Tragödie angenehme Empfindungen erwecken soll, vermittels der unangenehmen, die darin dargestellt sind.

a. Aristippos

Die Kyrenaiker haben ihren Namen von Aristipp aus Kyrene in Afrika, dem Urheber und Haupt der Schule. Er war lange mit Sokrates umgegangen und hatte sich bei ihm gebildet, oder er war vielmehr schon ein entschiedener, gebildeter Mensch, ehe er den Sokrates aufsuchte. Er hatte von ihm entweder in Kyrene oder bei den Olympischen Spielen, welche die Kyrenaiker als Griechen ebenfalls besuchten, gehört. Sein Vater war ein Kaufmann, und er selbst kam auf

einer Reise, die Handelsverhältnisse zum Zweck hatte, nach Athen. Mit den allgemeinen Worten des Sokrates vom Guten und Schönen hat er sich nicht befriedigt (gab ihnen bestimmten Inhalt, - Sokrates nicht), sondern das ins Bewußtsein reflektierte Wesen bestimmt, und zwar in seiner höchsten Bestimmtheit als Einzelheit genommen. Das Wesen, das Allgemeine, das Denken ist ihm die Seite der Realität als einzelnes Bewußtsein, um welche sich der Mensch zu kümmern hat, - Vergnügen und Genuß das einzige, was zu suchen vernünftig ist.

Bei Aristipp ist sein Charakter, seine Persönlichkeit das Wichtigste. Er suchte das Vergnügen als ein ganz gebildeter Geist, als ein Mensch, der sich eben durch die Bildung des Gedankens zur vollkommenen Gleichgültigkeit gegen alles Besondere, gegen Leidenschaften, gegen Bande jeder Art erhoben hatte. Wenn man das Vergnügen zum Prinzip macht, so haben wir dabei vor uns die Vorstellung, daß man sowohl beim sinnlichen als geistigen Genuß ein abhängiger Mensch sei: es sei dem Prinzip der Freiheit entgegen. So aber ist weder die kyrenaische noch die epikureische Lehre, die im ganzen dasselbe Prinzip hat, vorzustellen. Es sind hierbei zwei Momente wesentlich: das eine ist das Prinzip für sich, die Bestimmung des Vergnügens; aber das andere ist, daß der Mensch einen gebildeten Geist habe und durch diese Bildung

seines Geistes seine vollkommene Freiheit erwerbe, die er nur fähig sei durch die Bildung zu erwerben, während er andererseits nur durch die Freiheit die Bildung erhalte, - durch welche Bildung des Geistes allein er fähig sei, Vergnügen zu haben. Man kann sagen, dies Prinzip sei unphilosophisch: es sei das Gegenteil von Philosophie, das Prinzip in das Vergnügen zu setzen; aber es nimmt die Wendung, daß die Bildung des Geistes, des Gedankens zur Bedingung gemacht wird, wodurch das Vergnügen allein gewonnen werden kann. Genug, Aristipp war ein höchst gebildeter Mann und schätzte auch die Bildung aufs Höchste. Denn wenn er auch die *hêdonê* zu seinem Prinzip machte, so ging er doch davon aus, daß es nur ein Prinzip für den philosophisch Gebildeten sei. Das Prinzip des Aristipp war also dies: das, was angenehm empfunden sei, wisse man nicht unmittelbar, sondern nur durch Nachdenken, Philosophieren.

Nach diesen Grundsätzen lebte Aristipp, und was uns von ihm aufbehalten worden ist, betrifft mehr seine *Lebensweise* und *Anekdoten* als philosophischen Lehren. Die philosophische Ausbildung dieses Prinzips, die übrigens nicht viel auf sich hat, wird mehr seinen späteren Nachfolgern, Aristipp dem Jüngeren und Theodor, zugeschrieben, die mit noch anderen unter der kyrenaischen Schule begriffen werden,

die dann in die epikureische überging. Hegesias, Annikeris werden dann bestimmt als solche genannt, die das erste Prinzip weiter ausgebildet haben. Es ist innerhalb dieser Schule allein merkwürdig, den Fortgang zu größerer Konsequenz des Allgemeinen und darum Inkonsequenz gegen das Prinzip zu sehen.

Die vielfachen Anekdoten, die von Aristipp erzählt werden - Züge einer geistreichen und freien Sinnesart -, sind das Interessanteste. Er ging in seinem Leben darauf, das Vergnügen zu suchen, aber nicht ohne Verstand, sondern (und dadurch ist er auf seine Weise Philosoph) teils mit Besonnenheit, welche einer augenblicklichen Lust sich nicht ergibt, weil ein größeres Übel daraus entspringt, teils ohne Ängstlichkeit (Philosophie gehöre dazu, nicht ängstlich zu sein), die sich allenthalben vor üblen und möglichen schlimmen Folgen fürchtet, - überhaupt aber ohne alle Abhängigkeit von den Dingen, ohne sich an etwas zu befestigen, das selbst veränderlicher Natur ist. Man sagt, er habe in jede Lage gepaßt, sich in alle Umstände finden können, sei an den Höfen der Könige wie im elendesten Zustand sich gleich geblieben. Platon soll zu ihm gesagt haben: dir allein ist es gegeben, den Purpur (*chlamyda*) und Lumpen tragen zu können. Besonders hielt er sich bei Dionys auf, war sehr beliebt und schmarotzte da mit, immer aber in großer Unabhängigkeit; »Diogenes, der Kyniker,

nannte ihn deshalb den königlichen Hund«. Einen Beweis seiner vollkommenen Gleichgültigkeit gibt uns Folgendes. »Als Dionysios ihn einst angespien, ertrug er es geduldig und sagte, darüber getadelt: Die Fischer lassen sich vom Meer benetzen, um einen schlechten Fisch zu fangen, und ich sollte dies nicht ertragen, um so einen Walfisch zu fangen. - Er genoß das Vergnügen der Gegenwart, ohne sie zu bemühen nach solchem, das nicht gegenwärtig war. - Als einst Dionysios ihn aufforderte, von drei Hetären eine zu wählen, nahm er sie alle mit, sagend, auch dem Paris sei es gefährlich gewesen, eine vorgezogen zu haben; als er sie aber bis zum Vorhof des Hauses geführt, entließ er sie alle drei.«

»Er forderte auch zuerst unter allen Sokratikern Geld von denen, die er unterwies. Er selbst schickte auch dem Sokrates Geld, der es aber zurückschickte. - Als er von einem Manne, der ihm seinen Sohn übergeben wollte, fünfzig Drachmen forderte, dieser aber die Summe zu hoch fand und dafür meinte, einen Sklaven kaufen zu können, antwortete Aristipp: Tue das, so wirst du deren zwei haben. - Als Sokrates ihn fragte: Woher hast du so vieles Geld, erwiderte er: Woher du so weniges?« Aus dem Besitz des Geldes machte er sich nichts, - gegen die Konsequenz, die aus dem Vergnügen zu folgen scheint; er verschwendete es ebenso um einen Leckerbissen. Er kaufte

einmal ein Rebhuhn um so Drachmen (20 Fl.). »Als ihn einer darüber schalt, fragte er: Hättest du es nicht um einen Obolus erkauft? - Ja. - Nun, mir sind 50 Drachmen nicht mehr wert. - Dann wurde es auf einer Reise - in Afrika dem Sklaven mal sauer, eine Summe Geldes zu schleppen; als er dies sah, sagte er: Wirf weg, was zuviel ist, und trage, was du kannst.«

Über den Wert der Bildung, »auf die Frage, wie ein Gebildeter sich vom Ungebildeten unterscheide, erwiderte er: So, daß ein Stein nicht auf dem anderen sitze«, - der Unterschied ist so groß wie der eines Menschen von dem Steine. Dies ist nicht ganz unrichtig; denn der Mensch ist, was er ist, wie er als Mensch sein soll, erst durch Bildung; es ist seine zweite Geburt, er nimmt dadurch erst von dem Besitz, was er von Natur hat, - und so ist er erst als Geist. Wir dürfen jedoch hierbei nicht an unsere ungebildeten Menschen denken, denn bei uns haben diese durch den ganzen Zustand, durch die Sitten, die Religion Teil an einer Quelle der Bildung, die sie hochstellt gegen die, die nicht in einem solchen Zustande leben. »Diejenigen, welche die anderen Wissenschaften betreiben, die Philosophie aber vernachlässigen, verglich Aristipp mit den Freiern der Penelope, die wohl die Melantho und die anderen Mägde haben konnten, aber die Königin nicht erhielten.« - »Als eine Hetäre ihm sagte, sie habe ein Kind von ihm, sagte er: Du weißt

sowenig, ob von mir, als wenn du durch Dorngebü-
sche spazierend sagen kannst, welcher davon dich ge-
stochen.«

Aristipps und seiner Nachfolger *Lehre* ist höchst einfach. Die Beziehung des Bewußtseins auf das Wesen faßte er in ihrer oberflächlichsten, ersten Gestalt auf und sagte das Wesen aus als das Sein, wie es unmittelbar für das Bewußtsein ist, d.h. die Empfindung. Es wird jetzt ein Unterschied gemacht zwischen dem Wahren, dem Geltenden, dem Anundfürsichseienden, und dem Praktischen, dem Guten, was Zweck sein soll. In Ansehung dessen, was das theoretisch Wahre und das praktisch Wahre ist, machen die Kyrenaiker die Empfindung zum Bestimmenden. So enthält dies näher die Beziehung des Bewußtseins auf das Gegenständliche als Prinzip, nicht das Objektive selber. Die Kyrenaiker sagten also: In theoretischer Rücksicht ist dies als das Wahre, was die Empfindung ist, - nicht *was* in ihr ist, nicht der Inhalt der Empfindung, sondern sie selbst als Empfindung. Die Empfindung ist nicht objektiv; das Gegenständliche besteht nur in der Empfindung. »Wir können die Empfindung nicht als ein Seiendes setzen und dieses als das Wahre behaupten, so daß wir also behaupteten, ein Süßes, Weißes empfinden habe als Ursache einen Gegenstand, der weiß, süß sei« usf. »Wie so das theoretische Wahre die Empfindung ist, ebenso

das praktische Wahre oder der Zweck«, - sein Inhalt, Realität nur die Empfindung. »Die Empfindung, wie sie als Zweck ist«, so ist ihre Verschiedenheit nicht die gleichgültige des sinnlichen Empfindens (Vielerlei), sondern die entgegengesetzte des Begriffs: Beziehung auf das Tun, das negativ, -es als Gegenstand ebenso negativ; »angenehm oder unangenehm oder keins von beiden. Der Zweck« (als Zweck seinem einfachen Wesen nach in seiner Entgegensetzung) »ist ebenso das Gute oder Böse«, was ich als Recht empfinde, darum weil ich es empfinde, als angenehm, besser: als befriedigend. »Die angenehme Empfindung ist nun das Gute, die unangenehme das Böse. So sind die Empfindungen die Kriterien für das Erkennen und die Zwecke für das Handeln«, - das theoretische Wahre und das praktische. »Wir leben, indem wir ihnen folgen, in Ansehung der Wirklichkeit und des Gefallens; jenes nach den theoretischen Anschauungen (*kata ta alla pathê*), dieses nach dem Angenehmen.«

Hiermit treten wir in eine Sphäre, wo zweierlei Bestimmungen vornehmlich hervorkommen, die wir in den folgenden Philosophien überall finden, besonders bei den Stoikern, Neuakademikern usw. Das eine nämlich ist die Bestimmung selbst, das Kriterium; das Zweite, was die Bestimmung für das Subjekt sei, was die Bestimmung des Menschen sei. Und es kommt so die Vorstellung vor von dem Weisen: was der Weise

tue, wer der Weise sei usf. Um diese zwei Punkte handelt es sich vornehmlich in den folgenden Philosophien, ausgenommen bei Platon und Aristoteles.

Warum diese zwei Ausdrücke hervortreten, hängt mit dem Vorhergehenden zusammen. Das Gute, Wahre ist das Allgemeine, der Zweck bei Sokrates; dieses ist noch als in sich inhaltslos bestimmt, und das Interesse ist jetzt, den Inhalt, eine Bestimmung für dasselbe zu finden. Von dem Guten usf. kann man jahrelang schwatzen; aber was ist das Gute, das ist die Frage. Welches ist die nähere Bestimmung? Dies ist das Kriterium. Und das andere ist: Was hat das Subjekt sich zur Bestimmung zu machen? Was ist das Interesse des Subjekts, was nun hervortritt? Die Kyrenaiker setzten nun Lust als Inhalt. Es tritt hier die Umkehrung des griechischen Geistes ein. Wenn die Religion, die Verfassung, die Gesetze eines Volkes gelten, wenn die Individuen eines Volkes darin stehen, identisch damit sind, eins mit denselben sind, so tritt nicht die Frage auf, was das Individuum für sich zu tun hat. Dies ist vielmehr vorhanden und ist in ihm vorhanden. Wenn hingegen diese Befriedigung nicht mehr da ist, das Individuum nicht mehr in der Sitte seines Volkes steht, sein Substantielles nicht mehr hat an der Religion, an den Gesetzen usf. seines Landes, so fängt es an, für sich zu sorgen; es findet nicht mehr vor, was es will, befriedigt sich nicht mehr in der

Gegenwart, nicht in seiner Gegenwart. Dies ist nun näher die Ursache, daß die Frage hervortritt: Was ist für das Individuum das Wesentliche? Wonach soll es sich bilden, wonach streben? So wird ein Ideal für das Individuum aufgestellt, und dies ist hier dann der Weise. In einem gesitteten, religiösen Zustande findet es die Bestimmung des Menschen gegeben in dem Vorhandenen. Seine Bestimmung ist, rechtlich, sittlich, religiös zu sein; was das sei, ist in der Religion, in den Gesetzen des Volks vorhanden. Ist aber der Zwiespalt entstanden, so muß das Individuum sich in sich vertiefen, muß da seine Bestimmung suchen. Das Hauptprinzip der kyrenaischen Schule ist also die Empfindung, die das Kriterium des Wahren und Guten sein soll. Besonders wird uns von späteren Kyrenaikern mehr erzählt, - vornehmlich von Theodoros, Hegesias und Annikeris die weitere wissenschaftliche Ausbildung des Aristippischen Prinzips, bis es verkommen und in Epikureismus untergegangen. Die weitere Fortbildung aber des kyrenaischen Prinzips zu betrachten, hat besonders deshalb Interesse, weil diese Fortbildung durch die notwendige Konsequenz der Sache über das Prinzip ganz hinausgeführt ist; weitere Ausbildung ist eigentlich das Aufheben desselben. Die Empfindung ist das unbestimmt Einzelne. Wenn nun aber andererseits das Denken, die Besonnenheit, die Geistesbildung in diesem Prinzip

geltend gemacht wird, so verschwindet durch das Prinzip der Allgemeinheit des Denkens jenes Prinzip der Zufälligkeit, Einzelheit, bloßen Subjektivität.

b. Theodoros

Von den späteren Kyrenaikern ist noch erstlich Theodor zu erwähnen, als Ausbilder gerühmt. Er hat sich dadurch berühmt gemacht, »daß er das Dasein der Götter leugnete und deswegen aus Athen verbannt wurde«. Ein solches Datum kann aber weiter kein Interesse, spekulative Bedeutung haben, denn die positiven Götter, die er leugnete, sind selbst kein Gegenstand der spekulativen Vernunft. Er hat sich noch dadurch ausgezeichnet, daß er in die Vorstellung dessen, was dem Bewußtsein das Wesen war, mehr das Allgemeine hineinbrachte, indem er »Freude und Leid als den Endzweck bestimmte, - so aber, daß jene dem Verstande zugehöre, dieses dem Unverstande«. Er unterschied das Gute, seiner Form nach, vom Zwecke, seiner Realität und Inhalt nach, und bestimmte das formelle »Gute als Verstand und Gerechtigkeit, das Böse aber als das Entgegengesetzte, Vergnügen und Schmerz aber als gleichgültig«. Wenn dies zum Bewußtsein kommt, daß das Einzelne, Sinnliche, Empfindung, wenigstens wie sie unmittelbar ist, nicht als

Wesen zu betrachten ist, so wird also gesagt, sie müsse mit Verstand genossen werden; d.h. eben die Empfindung als das, was sie ist, ihre Unmittelbarkeit, ist nicht das Wesen. Das Sinnliche überhaupt als Empfindung theoretisch oder als praktisch ist nämlich etwas ganz Unbestimmtes, dies oder jenes Einzelne; die Beurteilung dieses Einzelnen wird notwendig, d.h. eben dasselbe in der Form der Allgemeinheit betrachten, und somit kommt diese notwendig wieder herein. Denn harmonische Empfindungen, Vergnügen haben, wo die Einzelheit beschränkt wird, ist Bildung, Allgemeinheit, - zunächst über die Einzelheit hinausgehen, berechnend, wobei größeres Vergnügen zu finden sei. Unter den vielen Vergnügen, welches ist nun das befriedigendste? - Worin die größte Harmonie mit mir ist. - Was bin Ich? - Ich bin ein Vielseitiger. Die größte Harmonie mit *mir* ist nur in der Übereinstimmung meines besonderen Daseins und Bewußtseins mit meinem wesentlichen substantiellen Sein. Was ist also dieses? - Verstand, Gerechtigkeit; damit man erkenne, worin das Vergnügen zu suchen sei. Wenn nun gesprochen wird, daß mit Verstand genossen werden müsse oder daß die Glückseligkeit mit Besonnenheit, mit Überlegung gesucht werden müsse, so sind dies leere Worte, gedankenloses Sprechen. Denn die Empfindung und die Glückseligkeit umfaßt sie, ist ihrem Begriffe nach das Einzelne, sich Verändernde, ohne

Allgemeinheit und Bestand. Das Allgemeine (der Verstand) hängt als eine leere Form an einem ihm ganz unangemessenen Inhalte.

c. Hegesias

Merkwürdig ist deswegen, daß ein anderer Kyrenaiker, Hegesias, eben diese Unangemessenheit der Empfindung und der Allgemeinheit, welche gegen das Einzelne ist, ebenso wohl das Angenehme als das Unangenehme in sich hat, erkannte. Indem er überhaupt das Allgemeine fester auffaßte und mehr geltend machte, so verschwand ihm alle Bestimmung der Einzelheit, - in der Tat ihr Prinzip verschwand. Es kam ihm zum Bewußtsein, daß die Empfindung, dies Einzelne, nichts an sich [ist]. Indem er auch die Empfindung, »das Vergnügen zum Zwecke machte«, so ist sie ihm das Allgemeine gewesen. Ist das Vergnügen Zweck, so ist nach dem Inhalt zu fragen; untersucht man diesen Inhalt, so ist jeder Inhalt besonderer, welcher dem Allgemeinen nicht angemessen ist. Die Dialektik des Besonderen tritt ein. Bis zu dieser Konsequenz hat Hegesias das kyrenaische Prinzip verfolgt. Dies Allgemeine ist in dem enthalten, was er aussprach, wie wir es oft genug sagen hören, daß es keine vollkommene Glückseligkeit gebe. Er sagt, der

Körper werde von mannigfaltigen Leiden geplagt und die Seele leide da mit; es sei deswegen gleichgültig, Leben oder den Tod zu erwählen. An sich sei nichts angenehm oder unangenehm; d.h. eben, es ist ein leeres Wort, das Vergnügen als das Ansich auszusprechen; denn es ist vielmehr das Nichtige, das keine Bestimmung in sich selbst hat, - Negation objektiver Bestimmtheit. Dies Kriterium des Angenehmen und Unangenehmen sei selber etwas ganz Unbestimmtes, ist so ganz unbestimmt gemacht. Die Seltenheit, Neuheit oder der Überdruß des Vergnügens erzeuge in einigen Vergnügen, in anderen Mißvergnügen. »Armut und Reichtum hat keine Bedeutung für das Angenehme; denn wir sehen die Reichen nicht vorzüglicher die Freude genießen als die Armen. Ebenso ist Sklaverei und Freiheit, edle und unedle Geburt, Ruhm und Unberühmtheit gleichgültig für das Angenehme.«

»Nur dem Toren kann daran gelegen sein, zu leben, dem Weisen ist dies gleichgültig« - und er mithin unabhängig; vor dem Allgemeinen, was so festgehalten ist, schwindet alles Bestimmte, selbst das Leben.

»Der Weise lebt nur für sich, um seiner selbst willen; er hält keinen anderen seiner gleich würdig. Denn wenn er auch von anderen« (wie Freunden, von außen usf.) »die größten Vorteile (Genuß) erlangt (*karpousthai*), so kommt das *dem* nicht gleich, was er sich selbst gibt.« Der Weise ist, wie wenn jetzt

gefragt wird: Was kann ich wissen? Was soll ich glauben? Was darf ich hoffen? Was ist das höchste Interesse des Subjekts? Nicht: Was ist Wahrheit, recht, an und für sich, in sich bestimmt? Sondern: Was ist wahr und recht, insofern es Einsicht, Überzeugung, Wissen des Individuums und Weise seiner Existenz ist? »Hegesias und seine Freunde hoben« (nach Diogenes) »auch die Empfindung auf, weil sie keine richtige (genaue) Erkenntnis gebe.« Das ist im ganzen skeptisch. Sie sagen ferner noch: »Zu tun ist, was mit Gründen das Beste scheint (*tôn t' eulogôs phainomenôn panta prattein*).« Dem Fehler gehöre Verzeihung; denn niemand fehle freiwillig, sondern durch eine Leidenschaft überwältigt. Der Weise hasse nicht, sondern belehre vielmehr. Sein Bestreben gehe überhaupt nicht sowohl darauf, Güter zu erlangen (*en tê agathôn hairesei*), als die Übel zu fliehen; sein Zweck sei, ohne Beschwerde und Leid zu leben.

Es ist hier bei Hegesias die größere Konsequenz des Gedankens durchgeführt zu sehen. Wenn vom Einzelnen die Rede ist und er das Wesentliche bleibt, er aber in die Allgemeinheit aufgefaßt wird, so verschwinden in ihm alle die Bestimmtheiten, welche dem Gefühl angehören, es verschwindet ebenso hiermit die Summe der Bestimmtheiten -oder die Einzelheit des Bewußtseins als solche -, des Angenehmen, des Genusses usf., Überhaupt hiermit das Leben als

unwesentlich. Das Prinzip der individuellen Freiheit scheint ganz aufs Einzelne zu gehen; wird dies gedacht als Allgemeines, so löst sich alles Besondere auf, es ist gleichgültig. Diese Allgemeinheit und Freiheit des Selbstbewußtseins, die Hegesias als Prinzip heraushob, sprach er (es kommt das Stoische und Epikureische heraus: »Alles ist dasselbe«) als vollkommene Gleichgültigkeit, Zustand des Weisen aus, -eine Gleichgültigkeit, auf die wir alle philosophischen Systeme dieser Zeit werden hinausgehen sehen: dies Aufgeben aller Realität, das gänzliche Insichzurückgehen des Lebens. Es wird erzählt, daß Hegesias, der in Alexandrien lebte, das Lehren von dem damaligen Ptolemäer verboten worden, weil er viele seiner Zuhörer mit einer solchen Gleichgültigkeit und Überdruß des Lebens entflammte, daß sie es sich selbst nahmen.

d. Annikeris

Noch wird Annikeris und seine Anhänger angeführt, in welchen die Bestimmtheit des Prinzips der kyrenaischen Schule sich eigentlich ganz verläßt. Das Allgemeine verliert sich in der Schule; sie sinkt herunter. Annikeris hat der philosophischen Bildung eine andere Richtung gegeben, die späterhin auch bei den

Aristotelikern und Cicero eintritt, - eine Bildung, die populär ist. Es wird von ihnen angeführt, daß sie »Freundschaft im gemeinen Leben sowie Dank, Ehre gegen Eltern, und fürs Vaterland etwas zu tun, zugestanden« als Zweck, Interesse des Menschen. Obschon der Weise sich Beschwerlichkeiten und Geschäften unterziehe, so könne er dessen ungeachtet glücklich sein, wenn er selbst wenig Vergnügen dabei gewinne. Freundschaft sei nicht um des Nutzens willen (*dia tas chreias*) allein zu errichten, sondern wegen des sich erzeugenden Wohlwollens, und aus Liebe zum Freunde seien auch Lasten und Beschwerlichkeiten zu übernehmen. So geht es zum Populären, mehr in die moralische Weise über; das theoretisch Spekulative verliert sich. Eine Weise moralischen Philosophierens entsteht, die bei Cicero und den späteren Peripatetikern, in der Weise, wie sich die aristotelische Philosophie zur Zeit des Cicero gemacht hatte, das Übergewicht hatte.

Den Gang der kyrenaischen Schule sehen wir also diesen: Die eine Wendung ist das Aufheben, das Überspringen des Prinzips selbst; die andere Wendung geht in das Populäre, für die Konsequenz des Denkens ist da kein Interesse mehr.

Kriterium und der Weise sind Ausdrücke, die jetzt sehr häufig werden; *kritêrion* ist Urteil, jetzt Bestimmtheit im Allgemeinen. Die Einzelheit des

Selbstbewußtseins als Wesen, aber als Wesen allgemein, so als allgemein aufgefaßt, entsteht dann das, was man das Ideal des Weisen zu nennen pflegt; es ist der Einzelne, aber als allgemein vorgestellt.

Diese Rednerei vom Weisen ist allgemein bei den Stoikern, Epikureern, - ohne Begriff; es ist *sein* Zweck, nicht der allgemeine Zweck der Welt. Statt der Wissenschaft des an und für sich Objektiven ist Wahrheit, Recht, als Inhalt, in Form eines existierenden Subjekts. Es handelt sich aber nicht um den weisen Mann, sondern um die Weisheit des Universums, die reale Vernunft. Eine dritte Bestimmung ist dies: das Allgemeine ist das Gute; die Seite der Realität ist das Vergnügen, das Glück, - dieses ist einzelne Existenz, unmittelbare Wirklichkeit. Wie stimmt nun beides zusammen?

Die philosophischen Schulen haben diesen Zusammenhang beider Bestimmungen (die höher Sein und Denken sind) aufgestellt.

3. Die kynische Schule

Von derselben ist nichts Besonderes zu bemerken. Die Kyniker haben wenig philosophische Ausbildung, und zu einem System, zu einer Wissenschaft haben sie es nicht gebracht; später wurde es erst durch die Stoiker zu einer philosophischen Disziplin. Bei den Kynikern wie bei den Kyrenaikern war die Richtung: zu bestimmen, was für das Bewußt sein sowohl für seine Erkenntnis als für seine Handlungen das Prinzip sein sollte. Die Kyniker haben auch das Gute als allgemeinen Zweck gesetzt: Worin ist es zu suchen für den individuellen Menschen? Wenn die Kyrenaiker ihrem bestimmten Prinzip nach das Bewußtsein seiner als eines Einzelnen oder das Gefühl zum Wesen für das Bewußtsein machten, so dagegen die Kyniker diese Einzelheit, insofern sie unmittelbar für mich die Form der Allgemeinheit hat, d.h. insofern ich ein gegen alle Einzelheit gleichgültiges, freies Bewußtsein bin. Sie stehen zunächst den Kyrenaikern entgegen; denn während diesen das Gefühl als Prinzip erscheint, das freilich, indem es durch den Gedanken bestimmt werden soll, zur Allgemeinheit und vollkommenen Freiheit erweitert wird, fangen jene mit der vollkommenen Freiheit und Unabhängigkeit als Bestimmung des Menschen an. Es ist dieselbe

Gleichgültigkeit des Selbstbewußtseins, welche Hege-
sias als das Wesen ausgesprochen hatte; diese Extre-
me in der Konsequenz ihres Satzes heben sich selbst
auf und gehen ineinander über. Bei den Kyrenaikern
ist die rückkehrende Bewegung der Dinge ins Be-
wußtsein: es ist nichts für mich das Wesen. Den Ky-
nikern ist es ebenso um sich selbst zu tun; das ein-
zelne Selbstbewußtsein war gleichfalls Prinzip. Die
Kyniker haben, wenigstens im Anfang, den Grundsatz
für die Bestimmung des Menschen aufgestellt: Frei-
heit und Gleichgültigkeit sowohl des Gedankens als
des wirklichen Lebens gegen alle äußere Einzelheit,
besonderen Zwecke, Bedürfnisse und Genüsse, so daß
die Bildung nicht nur zur Unabhängigkeit in sich, zur
Gleichgültigkeit dagegen fortgehe wie bei den Kyre-
naikern, sondern zur ausdrücklichen Entbehrung, Be-
schränkung der Bedürfnisse auf das Notwendige, was
die Natur unmittelbar fordert. Die Kyniker haben als
den Inhalt des Guten die höchste Unabhängigkeit von
der Natur gesetzt, d.h. die wenigsten Bedürfnisse; es
ist eine Flucht vor dem Genusse, eine Flucht vor dem
Angenehmen der Empfindung. Das Negative dagegen
ist hier das Bestimmende, wie auch später dieser Ge-
gensatz zwischen Kynikern und Kyrenaikern, ebenso
zwischen den Stoikern und Epikureern hervortritt. Es
zeigt sich hier schon, wie die Kyniker das Negative
zum Prinzip machten, - dieselbe Negation, die sich

auch findet in der weiteren Ausbildung, die die kyrenaische Philosophie genommen hat.

Eine wissenschaftliche Wichtigkeit hat die kynische Schule nicht; sie macht nur ein Moment aus, das notwendig im Bewußtsein des Allgemeinen vorkommen muß: das Bewußtsein muß sich in seiner Einzelheit frei wissen von aller Abhängigkeit der Dinge und Genusses. (Wer am Reichtume oder dem Vergnügen hängt, dem ist als reales Bewußtsein in der Tat solche Dinglichkeit oder seine Einzelheit das Wesen.) Allein die Kyniker fixierten dies Moment so, daß sie die Freiheit in die wirkliche Entsagung des sogenannten Überflüssigen setzten; sie erkannten nur diese abstrakte bewegungslose Selbständigkeit, die sich mit Genuß, Interesse für das allgemeine Leben und in demselben nicht einläßt. Allein die wahrhafte Freiheit besteht nicht in dieser Flucht des Genusses und der Beschäftigung, die auf andere Menschen, andere Lebenszwecke geht, sondern daß das Bewußtsein *in dieser Verwicklung* in alle Realität über ihr steht und frei von ihr ist.

a. Antisthenes

Antisthenes ist der erste, der als Kyniker auftritt, ein Athener und Freund des Sokrates. Er lebte und lehrte zu Athen »in einem Gymnasium, das Kynosarges hieß; er ist *haplokyôn*, der einfache Hund, genannt worden. Seine Mutter war aus Thrakien; dies wurde ihm oft vorgeworfen«, - ein Vorwurf, der bei uns unschicklich ist. »Er antwortete: Die Mutter der Götter war eine Phrygierin, und die Athenienser, die sich soviel darauf einbilden, Eingeborene zu sein, sind um nichts edler als die eingeborenen Muscheln und Heuschrecken. Er hat sich bei Gorgias und Sokrates gebildet, ging aus dem Piraios täglich in die Stadt, den Sokrates zu hören.« Er hat mehreres geschrieben und gilt nach allen Zeugen als ein höchst gebildeter, edler und strenger Mann, der es auch anfang, auf die äußerliche Ärmlichkeit der Lebensweise einen Wert zu legen. Es werden die Titel mehrerer seiner Schriften erwähnt. Die Grundsätze des Antisthenes sind einfach; der Inhalt seiner Lehre bleibt beim Allgemeinen stehen. Es ist aber überflüssig, etwas Näheres von seinen Lehren anzuführen. Sie bestehen in dergleichen schönen Reden (allgemeinen Regeln), wie daß die Tugend sich selbst genüge und nichts bedürfe als der Charakterstärke des Sokrates.

»Keine Bedürfnisse haben, ist göttlich; sowenig als möglich, kommt dem Göttlichen am nächsten.« »Das Gute ist schön, das Böse ist schimpflich.« Die Tugend bestehe in Werken und bedürfe nicht vieler Reden und Gründe, noch Lehren. Die Bestimmung des Menschen sei ein tugendhaftes Leben. Der Weise begnüge sich mit sich selbst; denn er besitze alles, was die anderen zu besitzen scheinen. Ihm genüge seine eigene Tugend; er sei überall auf der Welt zu Hause. Wenn er des Ruhmes entbehre, so sei dies nicht für ein Übel, sondern für eine Wohltat anzusehen usf. (Die Kyrenaiker lehrten im Gegenteil, daß man allein durch das Denken Vergnügen in sich finde.) Da sehen wir denn hier schon wieder die langweilige allgemeine Rednerei von dem Weisen anheben, die von den Stoikern sowie den Epikureern dann noch mehr ausgesponnen und weitläufiger gemacht worden ist, - dem Ideale, wo es sich um das Subjekt handelt, um seine Bestimmung, um seine Befriedigung, und wo dann seine Befriedigung darein gesetzt wird, seine Bedürfnisse zu vereinfachen.

Wenn Antisthenes sagt, daß die Tugend nicht der Gründe und Lehren bedürfe, so vergißt er, daß er selbst eben durch die Bildung seines Geistes sich diese Unabhängigkeit desselben erworben. Er hat es nur als Resultat der Bildung angesehen, allem zu entsagen, was die Menschen begehren. Wir sehen

zugleich, daß Tugend eine andere Bedeutung erhalten hat. Sie ist nicht bewußtlose Tugend, wie die unmittelbare eines Bürgers eines freien Volkes, der seine Pflichten gegen Vaterland, Stand und Familie so erfüllt, wie Vaterland, Stand es unmittelbar fordern. Das Bewußtsein, aus sich herausgegangen, bedarf jetzt, Geist zu werden, alle Realität zu ergreifen und derselben als der seinigen bewußt zu werden oder zu begreifen. Solcherlei Zustände aber, die Unschuld oder Schönheit der Seele und dergleichen genannt werden, sind Kinderzustände, die an ihrer Stelle jetzt gepriesen werden, aus denen der Mensch, weil er vernünftig ist, heraustreten muß und aus der aufgehobenen Unmittelbarkeit sich wieder erschaffen muß.

Antisthenes hat noch in dieser kynischen Philosophie eine edle gebildete Gestalt gehabt. Aber dieser Gestalt liegt dann die Roheit, die Gemeinheit des Betragens, die Schamlosigkeit sehr nahe; und in diese ist der Kynismus auch später übergegangen. Daher der viele Spott und die Späße auf die Kyniker. (Die individuelle Manier und die Stärke des Charakters der Einzelnen macht sie interessant.) Von Antisthenes schon wird erzählt, Sokrates habe zu ihm gesagt, als er ein Loch im Mantel herausgekehrt: Ich sehe durch das Loch deines Mantels deine Eitelkeit (*philodoxian*). Sokrates sagte dem Antisthenes, er solle den Grazien opfern.

b. Diogenes

Diogenes von Sinope, der *kyôn*. Ihre Bestimmung setzten diese Kyniker in die Freiheit und Unabhängigkeit, und zwar so, daß sie negativer Art, wesentlich Entbehrung sein sollte. Aber diese Gebundenheit durch Bedürfnisse aufs äußerste zu vermindern, ist nur eine abstrakte Freiheit. Die konkrete Freiheit besteht darin, sich zwar gleichgültig gegen die Bedürfnisse zu verhalten, aber sie nicht zu vermeiden, sondern in diesem Genusse selbst frei zu sein und in Sittlichkeit und im Anteil am rechtlichen Leben der Menschen zu verharren. Die abstrakte Freiheit gibt dagegen die Sittlichkeit auf - das Individuum zieht sich in seine Subjektivität zurück; sie ist folglich ein Moment der Unsittlichkeit.

Es gehörte zu dem Kynismus eine einfache Garderobe: »Ein dicker Prügel vom wilden Ölbaum, ein lumpiger verdoppelter Mantel ohne Unterkleid, der auch Bett bei Nacht war, ein Bettelsack für die nötigen Lebensmittel und ein Becher zum Wasserschöpfen«, - gleichsam das Kostüm, wodurch diese Kyniker sich signalisierten. Das, worauf sie den höchsten Wert legten, ist die Vereinfachung der Bedürfnisse; hierbei nur der Natur zu folgen, erscheint leicht plausibel. Die Bedürfnisse erscheinen als Abhängigkeit

von der Natur, und diese steht der Freiheit des Geistes gegenüber; die Abhängigkeit so auf das Minimum zu reduzieren, erscheint als ein Gedanke, der sich empfiehlt. Aber dies Minimum ist selbst sogleich unbestimmt; und wenn dieser Wert darauf gesetzt wird, sich auf die Natur zu beschränken, so wird eben damit ein zu großer Wert auf das andere und auf die Entbehren des anderen gelegt. Es ist das, was auch im Prinzip des Mönchswesens vorkommt. Die Entsagung, das Negative, enthält zugleich eine affirmative Richtung auf das, dem entsagt wird, und die Entsagung und die Wichtigkeit dessen, dem entsagt wird, wird zu viel hervorgehoben. Die Kleidung der Kyniker erklärt Sokrates schon für Eitelkeit. Es ist nicht eine Sache vernünftiger Bestimmung; das Bedürfnis reguliert da. Im Norden muß man sich anders kleiden als im Innern von Afrika, das macht sich von selbst, man geht im Winter nicht in baumwollenen Kleidern. Das Weitere ist ohne Verstand; es ist dem Zufall, der Meinung hingegen. Da ist es nicht meine Sache, etwas zu erfinden; es haben es gottlob schon andere erfunden. Der Schnitt meines Rocks wird bestimmt, man muß es der Meinung überlassen - der Schneider wird es schon machen; die Hauptsache ist die Gleichgültigkeit, die man ihm bezeigt: wenn es gleichgültig, so ist es auch als ein Gleichgültiges zu behandeln. (Die Abhängigkeit von der Mode, Gewohnheit ist noch immer

besser als von der Natur.) In neuerer Zeit war so die altdeutsche Kleidung in Rücksicht auf den Patriotismus wichtig. Es ist nicht gehörig, daß man seinen Verstand auf dergleichen richtet; nur die Gleichgültigkeit ist der Gesichtspunkt, der dabei herrschen muß. Man weiß sich etwas damit, will Aufsehen machen; es ist Geckenhaftigkeit, sich gegen die Mode zu setzen. Ich muß mich hierin nicht selbst bestimmen, noch dies in den Kreis meiner Interessen ziehen, sondern es tun, wie ich es bestimmt finde.

Derselbe Gedanke der Kyniker bezieht sich auch auf die anderen Bedürfnisse. Eine solche Lebensart wie die der Kyniker, die ein Resultat der Bildung sein soll, ist wesentlich bedingt durch die Bildung des Geistes überhaupt. Die Kyniker waren noch keine Anachoreten; ihr Bewußtsein stand noch wesentlich in Beziehung auf anderes Bewußtsein. Antisthenes und Diogenes haben in Athen gelebt und nur dort existieren können. Zur Bildung überhaupt gehört aber auch die Ausführung der Bildung auf die größte Mannigfaltigkeit der Bedürfnisse und der Weise ihrer Befriedigung. In neuerer Zeit haben sich die Bedürfnisse sehr vermehrt dies ist nun das Spalten der allgemeinen Bedürfnisse in viele besondere Bedürfnisse und Weisen der Befriedigung. Dies gehört dem Verstande an, ist Tätigkeit des Verstandes; der Luxus hat so hier seine Stelle in der Anwendung des Verstandes.

Moralischerweise kann man dagegen deklamieren, aber in einem Staate müssen alle Anlagen, alle Richtungen, alle Weisen ihre vollkommene Breite haben, müssen sich ergehen können; und jedes Individuum kann daran teilnehmen, soweit es will, nur muß es sich im ganzen nach dem Allgemeinen richten. Die Hauptsache ist, keinen größeren Wert darein zu legen, als die Sache erfordert, oder im allgemeinen keinen Wert darein zu legen, es zu besitzen, noch es zu entbehren.

Diogenes von Sinope, der bekannteste Kyniker, hat sich noch mehr als Antisthenes durch seine äußere Lebensweise sowie durch seine beißenden, oft auch witzigen Einfälle und bitteren und sarkastischen Gegenreden ausgezeichnet. Er erhielt aber auch oft ebenso passende Antworten. Er ist Hund genannt worden, wie er den Aristipp den königlichen Hund nannte; dem Diogenes ist von Gassenjungen geschehen, was dem Aristipp von Königen. Diogenes ist nur durch seine Lebensweise berühmt; bei ihm sowie bei den Späteren nahm der Kynismus die Bedeutung mehr bloß einer Lebensweise als einer Philosophie an. Er beschränkte sich auf das engste Naturbedürfnis, wollte sich lustig machen über die anderen, die nicht so dachten als er und die sich über seine Manier lustig machten. Diogenes hat überall herumgelebt, in den Straßen Athens, auf Märkten, in Fässern, und

gewöhnlich »in der Stoa Jupiters in Athen sich aufgehalten und geschlafen, so daß er sagte, die Athenienser hätten ihm einen prächtigen Aufenthaltsort erbauen lassen«.

Von ihm sind nur Anekdoten zu erzählen. »Auf einer Seereise nach Aigina fiel er Seeräubern in die Hände und sollte als Sklave in Kreta verkauft werden. Befragt, was er verstehe, erwiderte er: Männern zu gebieten, und gab dem Herold auf, er solle ausrufen, wer einen Herrn kaufen wolle. Es kaufte ihn ein gewisser Xeniades aus Korinth, dessen Söhne er unterrichtete und bildete.« Von seinem Aufenthalt in Athen werden viele Geschichten erzählt. Er war dort der Gegensatz der Grobheit und Wegwerfung zu Aristipps Schmarotzerphilosophie. Aristipp setzte keinen Wert in seine Genüsse, sowenig als in seine Entbehrungen; Diogenes aber in seine Ärmlichkeit. »Diogenes wusch einmal seinen Kohl, als Aristipp bei ihm vorüberging; er rief ihm zu: Wenn du deinen Kohl selbst zu waschen wüßtest würdest du nicht den Königen nachlaufen. Aristipp entgegnete passend: Wenn du mit Menschen umzugehen wüßtest, würdest du nicht Kohl waschen.« »In Platons Wohnung trat er einst mit schmutzigen Füßen auf die schönen Fußteppiche herum, sagend: Ich trete den Hochmut (*typhon*) des Platon zusammen. Ja, aber mit einem anderen Hochmut, erwiderte Platon« ebenso passend. Oder: »Als

Diogenes einst ganz vom Regen durchnäßt dastand und die Um stehenden ihn beklagten, sagte Platon: Wenn ihr euch seiner erbarmen wollt, so geht nur weg von hier«; der Grund seiner Eitelkeit, ist hinzuzudenken, fällt hinweg, sich euch zu zeigen, eure Bewunderung zu erhaschen, welche ihn dies tun macht. »Er hat einmal Prügel gekriegt« (wie oft die Anekdoten sich da herum drehen), »legte sich ein großes Pflaster auf seine Wunde und schrieb die Namen derer darauf, die ihn geschlagen hatten; setzte sie so dem Tadel aller aus.« (Daß Diogenes auch den Becher fortwarf, ist bekannt.) »Er versuchte auch, rohes Fleisch zu essen; das ist ihm aber schlecht bekommen, er konnte es nicht verdauen.«

»Als junge Leute ihn umstanden und sagten, wir fürchten, du möchtest uns beißen, erwiderte er: Seid ohne Sorgen; der Hund frißt keinen Mangold (*teutlia*). Bei einem Essen hat ein Gast ihm, wie einem Hunde, Knochen zugeworfen; er ging hin an ihn und hat ihn angepißt, wie ein Hund.« Eine gute Antwort ist die, welche er einem Tyrannen gab, »der ihn fragte, aus welchem Erze man Statuen gießen müsse; er antwortete: Aus dem Erze, woraus die Statuen des Harmodios und Aristogiton gegossen wurden.« Er starb in einem sehr hohen Alter, wie er gelebt hatte, auf der Straße.

c. *Spätere Kyniker*

Antisthenes und Diogenes waren, wie erinnert, sehr gebildete Menschen. Die folgenden Kyniker empören nicht minder durch ein Äußerstes von Schamlosigkeit, aber waren häufig weiter nichts als schweinische unverschämte Bettler, die ihre Befriedigung in der Unverschämtheit fanden, welche sie gegen andere bewiesen; und sind in der Philosophie keiner weiteren Beachtung würdig. Sie verdienten den Namen Hunde, der dieser philosophischen Schule beizeiten gegeben wurde, in vollem Sinne; denn der Hund ist dies unverschämte Tier. *Krates* und *Hipparchia*, eine Kynikerin aus Theben, haben auf öffentlichem Markte ihr Beilager zelebriert.

Diese Unabhängigkeit, deren sich die Kyniker rühmten, ist Abhängigkeit. Jede andere Sphäre des tätigen Lebens enthält Moment der affirmativen Freiheit, der Geistigkeit. Jenes heißt also, die Sphäre sich versagen, worin das Element der Freiheit genossen werden kann.

Drittes Kapitel

Platon und Aristoteles

Dies ist Ausbildung zur Wissenschaft, und näher des sokratischen Standpunkts zur Wissenschaftlichkeit. Mit Platon fängt die philosophische Wissenschaft als Wissenschaft an.

A. Philosophie des Platon

Platon gehört auch zu den Sokratikern. Er ist der berühmteste der Freunde und Zuhörer des Sokrates, und der das Prinzip des Sokrates, daß das Wesen im Bewußtsein, Wesen des Bewußtseins ist, in seiner Wahrheit auffaßte: daß das Absolute im Gedanken und alle Realität der Gedanke ist, - nicht der einseitige Gedanke oder in dem Sinne des schlechten Idealismus, nach welchem der Gedanke wieder auf eine Seite tritt und sich als bewußter Gedanke faßt und der Realität gegenüberstellt, sondern der Gedanke, der in *einer* Einheit ebensowohl Realität als Denken ist, der Begriff und seine Realität in der Bewegung der Wissenschaft, - Idee eines wissenschaftlichen Ganzen. Das Recht des selbstbewußten Denkens, das Sokrates zum Prinzip erhoben hatte, dies bloß abstrakte Recht

erweiterte Platon zum Gebiete der Wissenschaft. Er verließ den engen Gesichtspunkt, in welchem Sokrates den an und für sich seienden Gedanken aufgefaßt hatte, nämlich als Wesen und Zweck für den selbstbewußten Willen, und erfaßte denselben als das Wesen des Universums. Er hat dem Prinzip Ausdehnung gegeben und die Weise der Konstruierung, Ableitung des Prinzips, wenn seine Darstellung auch nicht wissenschaftlich ist.

Eins der schönsten Geschenke, welche uns das Schicksal aus dem Altertum aufbewahrt, sind ohne Zweifel die Platonischen Werke. Seine Philosophie aber, die in ihnen nicht eigentlich in systematischer Form vorgetragen ist, daraus darzustellen, ist nicht so sehr durch sie selbst erschwert als dadurch, daß diese Philosophie von verschiedenen Zeiten verschieden aufgefaßt worden, besonders aber von den plumpen Händen neuerer Zeiten vielfach betastet worden ist, die ihre rohen Vorstellungen entweder da hineingetragen, unvermögend das Geistige geistig zu fassen, oder dasjenige für das Wesentliche und Merkwürdigste in Platons Philosophie angesehen, was in der Tat der Philosophie nicht angehört, sondern der Vorstellungsweise. Eigentlich aber erschwert nur Unkenntnis der Philosophie die Auffassung der Platonischen Philosophie.

Platon ist eins von den welthistorischen Individuen,

seine Philosophie eine von den welthistorischen Existenzen, die von ihrer Entstehung an auf alle folgende Zeiten für die Bildung und Entwicklung des Geistes den bedeutendsten Einfluß gehabt haben; die christliche Religion, die dies hohe Prinzip in sich enthält, ist zu dieser Organisation des Vernünftigen, zu diesem Reiche des Übersinnlichen geworden durch den großen Anfang, den Platon schon gemacht hatte. Das Eigentümliche der Platonischen Philosophie ist die Richtung auf die intellektuelle, übersinnliche Welt, die Erhebung des Bewußtseins in das geistige Reich, so daß das Intellektuelle die Gestalt von Übersinnlichem, von Geistigem, was dem Denken angehört, erhält, daß es in dieser Gestalt für das Bewußtsein die Wichtigkeit bekommt, in das Bewußtsein eingeführt wird und das Bewußtsein einen festen Fuß in diesem Boden faßt. Die christliche Religion hat dann das Prinzip der Bestimmung des Menschen zur Seligkeit - oder daß sein inneres geistiges Wesen sein wahrhaftes Wesen ist - in ihrer eigentümlichen Weise zum allgemeinen Prinzip gemacht. Aber daß dies Prinzip organisiert ist zu einer geistigen Welt, daran hat Platon und seine Philosophie den größten Teil gehabt.

Vorher haben wir seiner *Lebensumstände* zu erwähnen. »Platon war ein Athener, wurde im 3. Jahre der 87. Olympiade oder nach Dodwell Ol. 87, 4 (429 v. Chr. Geburt) zu Anfang des Peloponnesischen

Krieges geboren, in dem Jahre, in welchem Perikles starb.« Er war 39 oder 40 Jahre jünger als Sokrates. »Sein Vater Ariston leitete sein Geschlecht von Kodros her; seine Mutter Periktione stammte von Solon ab.« Der Vatersbruder von seiner Mutter war jener berühmte Kritias (bei dieser Gelegenheit zu erwähnen), der ebenfalls mit Sokrates eine Zeitlang umgegangen war, und »einer der 30 Tyrannen Athens«, der talentvollste, geistreichste, daher auch der gefährlichste und verhaßteste unter ihnen. Dem Sokrates wurde dies besonders sehr übelgenommen und zum Vorwurf gemacht, daß er solche Schüler wie ihn und Alkibiades gehabt, die Athen durch ihren Leichtsinn fast an den Rand des Verderbens brachten. Denn wenn er sich in die Erziehung einmischte, die andere ihren Kindern gaben, so war man zur Forderung berechtigt, daß das nicht tröge, was er zur Bildung der Jünglinge tun wollte. Kritias wird mit dem Kyrenaiker Theodoros und dem Diagoras aus Melos gewöhnlich von den Alten als Gottesleugner aufgeführt. Sextus Empirikus hat ein hübsches Fragment aus einem seiner Gedichte.

Platon nun, aus diesem vornehmen Geschlechte entsprossen (die Mittel seiner Bildung fehlten nicht), erhielt durch die angesehensten Sophisten eine Erziehung, die in ihm alle Geschicklichkeiten übte, die für einen Athener gemäß geachtet wurden. »Er erhielt erst später von seinem Lehrer den Namen Platon; in seiner

Familie hieß er Aristokles. Einige schreiben seinen Namen der Breite seiner Stirn, andere dem Reichtum und der Breite seiner Rede, andere der Wohlgestalt, Breite seiner Figur zu. In seiner Jugend kultivierte er die Dichtkunst und schrieb Tragödien« (wie auch wohl bei uns die jungen Dichter mit Tragödien anfangen), »Dithyramben und Gesänge« (*melê*, Lieder, Elegien, Epigramme). Von den letzten sind uns in der griechischen Anthologie noch verschiedene aufbehalten, die auf seine verschiedenen Geliebten gehen; unter anderen ein bekanntes an einen Aster (Stern), einen seiner besten Freunde, das einen artigen Einfall enthält:

Nach den Sternen blickst du, mein Aster, o möcht' ich
 der Himmel
 Werden, um auf dich mit so viel Augen zu sehn.

Ein Gedanke, der sich auch bei Shakespeare in *Romeo und Julia* findet. Er dachte übrigens in seiner Jugend nicht anders, als sich den Staatsgeschäften zu widmen. Er wurde von seinem Vater bald zu Sokrates gebracht. »Es wird erzählt, daß Sokrates die Nacht vorher geträumt habe, er habe einen jungen Schwan auf seinen Knien sitzen, dessen Flügel schnell gewachsen und der jetzt aufgeflogen sei« (zum Himmel) »mit den lieblichsten Gesängen.« Überhaupt

erwähnen die Alten vieler solcher Züge, die die hohe Verehrung und Liebe bezeugen, die seiner stillen Größe, seiner Erhabenheit in der höchsten Einfachheit und Lieblichkeit von seinen Zeitgenossen und den Späteren zuteil geworden und ihm den Namen des Göttlichen gegeben hat. Sokrates' Umgang und Weisheit konnte Platon nicht genügen. Er beschäftigte sich noch mit den älteren Philosophen, vornehmlich dem Heraklit. Aristoteles gibt an, daß er, schon ehe er zu Sokrates gekommen, mit Kratylos umgegangen und in die Heraklitische Lehre eingeweiht [worden sei]. Er studierte auch die Eleaten und insbesondere die Pythagoreer und hatte Umgang mit den berühmtesten Sophisten. Nachdem er sich so in die Philosophie vertieft hatte, verlor er das Interesse an Staatsangelegenheiten, entsagte denselben gänzlich und widmete sich ganz den Wissenschaften. Seine Pflicht des Kriegsdienstes als Athenienser erfüllte er wie Sokrates; er soll drei Feldzüge mitgemacht haben.

Nach der Hinrichtung des Sokrates floh er wie viele andere Philosophen aus Athen und begab sich, wie schon erwähnt, zu Euklid nach Megara. (Acht Jahre hatte er mit Sokrates Umgang, vom 20. Jahre an.) Von Megara ging er dann bald auf Reisen, zuerst nach Kyrene in Afrika, wo er sich besonders auf Mathematik unter Anleitung des berühmten Mathematikers Theodoros legte, den er auch in mehreren seiner

Dialoge als mitsprechende Person einführt. Platon selbst brachte es in der Mathematik bald zu hoher Fertigkeit. Es wird ihm die Lösung des delischen oder delphischen Problems zugeschrieben, das vom Orakel aufgegeben wurde und sich ähnlich dem Pythagoreischen Lehrsatz auf den Kubus bezieht, nämlich die Verzeichnung einer Linie anzugeben, deren Kubus gleich sei der Summe von zwei gegebenen Kubis. Dieses erfordert Konstruktion durch zwei Kurven. Bemerkenswert ist, welche Art von Aufgaben die Orakel jetzt gemacht haben. Es war bei einer Seuche, wo man sich an das Orakel wandte, und da gab es diese ganz wissenschaftliche Aufgabe; es ist eine Veränderung im Geiste der Orakel, die höchst merkwürdig ist. Von Kyrene ging Platon nach Ägypten, vorzüglich aber bald darauf nach Großgriechenland, wo er teils die Pythagoreer der damaligen Zeit, Archytas von Tarent, den berühmten Mathematiker, kennenlernte, bei dem er die pythagoreische Philosophie studierte, teils die Schriften der älteren Pythagoreer um schweres Geld einkaufte. Auf Sizilien hat er Freundschaft mit Dion geknüpft. »Nach Athen zurückgekehrt, trat er in der Akademie als Lehrer auf, einem Haine oder Spaziergange, in dem sich ein Gymnasium befand, sich mit seinen Schülern unterhaltend. Die Anlage war gemacht zur Ehre des Heros Akademos«; aber Platon ist der wahre Heros der Akademie geworden, der die alte

Bedeutung des Namens der Akademie verdrängt und den Heros verdunkelt hat, damit dieser unter Platons Schutz, der sich an seine Stelle setzte, auf die Nachwelt komme.

Seinen Aufenthalt und seine Geschäfte in Athen unterbrach Platon durch ein dreimaliges Reisen nach Sizilien, - zu Dionysios dem Jüngeren, dem Herrscher von Syrakus und Sizilien. Das bedeutendste oder einzige äußere Verhältnis, in welches Platon trat, war seine Verbindung mit Dionysios. Teils die Freundschaft zu Dion, teils besonders höhere Hoffnungen - durch Dionysios eine wahrhafte Staatsverfassung in die Wirklichkeit gesetzt zu sehen - zogen ihn in dies Verhältnis, das aber nichts Dauerndes erzeugt hat. Dies sieht jetzt - oberflächlich - recht plausibel aus und ist in hundert politischen Romanen zugrunde gelegt: Ein junger Fürst, und hinter ihm, neben ihm steht ein weiser Mann, ein Philosoph, der ihn unterrichtet, inspiriert; dies ist eine Vorstellung, die in sich hohl ist. Der nächste Anverwandte des Dionysios, Dion, und andere angesehene Syrakusaner, Freunde des Dionysios, trugen sich mit der Hoffnung, daß Dionysios, den sein Vater sehr ungebildet hatte aufwachsen lassen und in den sie den Begriff und Achtung für Philosophie gelegt und ihn sehr begierig gemacht hatten, Platon kennenzulernen, - daß Dionysios durch die Bekanntschaft mit Platon sehr viel

gewinnen würde, daß seine noch ungebildete Natur, die nicht böse schien, durch die Idee des Platon von einer wahrhaften Staatsverfassung so bestimmt werden würde, daß diese durch ihn in Sizilien zur Realisierung käme. Platon ließ sich hierdurch zu dem schiefen Schritt verleiten, nach Sizilien zu reisen. Dionysios fand viel Gefallen an Platon und faßte eine solche Achtung zu ihm, daß er wünschte, auch von ihm geachtet zu werden. Allein dies hielt nicht lange aus. Dionysios war eine von den mittelmäßigen Naturen, die in ihrer Halbheit zwar nach Ruhm und Auszeichnung streben, die aber keiner Tiefe und keines Ernstes fähig sind, die den Schein davon haben, die keinen festen Charakter haben, - Charakter der Halbheit, Wollen und Nichtkönnen, wie heutigentags Ironie auf dem Theater, einer meint tüchtig, vortrefflich zu sein, und ist doch nur ein Lump. Und damit kann auch nur ein solches Verhältnis vorgestellt werden. Nur die Halbheit läßt sich leiten, aber eben diese Halbheit ist es, die selbst den Plan zerstört, unmöglich macht, - die Veranlassung zu solchen Plänen gibt und sie zugleich unausführbar macht. Es war durch Platon und Dionysios' übrige Umgebung eine Achtung für die Wissenschaft und Bildung angefacht worden. Seine Teilnahme an der Philosophie war ebenso oberflächlich als seine vielfachen Versuche in der Dichtkunst. Er wollte alles sein, Dichter,

Philosoph, Staatsmann, und konnte es nicht aushalten, von anderen geleitet zu sein. Er wurde gebildet, ins Tiefere konnte er nicht gebracht werden. Der Unwille brach äußerlich aus in Zerfallen der Persönlichkeiten gegeneinander. Dionysios zerfiel in Mißhelligkeiten mit seinem Verwandten Dion, und Platon wurde eben darein verwickelt, weil er die Freundschaft mit Dion nicht aufgeben wollte und Dionysios nicht sowohl einer Freundschaft, die sich auf Achtung und einen gemeinsamen ernstesten Zweck gründet, fähig war, als er teils nur persönliche Zuneigung zu Platon gefaßt hatte, teils auch nur die Eitelkeit ihn an ihn fesselte. Dionysios konnte es jedoch nicht erlangen, daß er sich ihm fest verbinde; er wollte ihn allein besitzen, und dies war eine Zumutung, die bei Platon keinen Eingang fand. Platon reiste ab. Sie trennten sich und fühlten doch beide das Bedürfnis, sich zu vereinigen. Dionysios rief ihn zurück, um Versöhnung herbeizuführen. Dionysios konnte es nicht ertragen, sich Platon nicht haben fest verbinden zu können; vorzüglich fand es Dionysios unerträglich, daß Platon nicht den Dion aufgeben wollte. Platon gab sowohl dem Andringen seiner Familie, des Dion, als vorzüglich des Archytas und anderer Pythagoreer aus Tarent nach, an die sich Dionysios gewendet hatte und die sich auch für die Versöhnung des Dionysios mit Dion und Platon interessierten; ja, sie verbürgten sich sogar für

seine Sicherheit und Freiheit, wieder abzureisen. Dionysios konnte die Abwesenheit des Platon ebensowenig als seine Anwesenheit vertragen; er fühlte sich durch die letztere geniert. Es begründete sich kein tieferes Verhältnis, das Verhältnis war abwechselnd; sie näherten sich wieder und trennten sich von neuem. Also auch der dritte Aufenthalt in Sizilien endigte mit Kaltsinnigkeit; das Verhältnis stellte sich nicht her. Einmal stieg die Spannung wegen der Verhältnisse mit Dion so hoch, daß, als Platon aus Unzufriedenheit über das Verfahren des Dionysios mit Dion wieder wegreisen wollte, Dionysios ihm die Gelegenheit dazu benahm und [ihn] zuletzt mit Gewalt abhalten wollte, Sizilien zu verlassen, bis endlich die Pythagoreer von Tarent eintraten, den Platon von Dionysios zurückforderten, seine Abreise durchsetzten und ihn nach Griechenland brachten, wobei auch noch der Umstand mitwirkte, daß Dionysios die üble Nachrede scheute, mit Platon nicht auf einem guten Fuße zu stehen.

Platons Hoffnungen scheiterten. Es war eine Verirrung Platons, durch Dionysios die Staatsverfassungen den Forderungen seiner philosophischen Idee anpassen zu wollen. Später schlug Platon es sogar anderen Staaten, die sich ausdrücklich an ihn wandten und ihn darum ersuchten, unter anderen den Bewohnern von Kyrene und den Arkadiern, ab, ihr Gesetzgeber zu werden. Es war eine Zeit, wo viele griechische

Staaten nicht mehr zurechtzukommen wußten mit ihren Verfassungen, ohne etwas Neues finden zu können. Jetzt, in den letzten dreißig Jahren, hat man viele Verfassungen gemacht, und jedem Menschen, der sich viel damit beschäftigt hat, wird es leicht sein, eine solche zu machen. Aber das Theoretische reicht bei einer Verfassung nicht hin, es sind nicht Individuen, die sie machen; es ist ein Göttliches, Geistiges, was sich durch die Geschichte macht. Es ist so stark, daß der Gedanke eines Individuums gegen diese Macht des Weltgeistes nichts bedeutet; und wenn diese Gedanken etwas bedeuten, realisiert werden können, so sind sie nichts anderes als das Produkt dieser Macht des allgemeinen Geistes. Der Einfall, daß Platon Gesetzgeber werden sollte, war dieser Zeit nicht angemessen; Solon, Lykurg waren es, aber in der Zeit Platons war dies nicht mehr zu machen. Platon lehnte ein weiteres Einlassen in den Wunsch jener Staaten ab, weil sie nicht in die erste Bedingung einwilligten, welche er ihnen machte, und diese war die Aufhebung alles Privateigentums. Dies Prinzip werden wir später noch betrachten bei seiner praktischen Philosophie.

So geehrt im ganzen und besonders in Athen lebte Platon bis in die 108. Olympiade (348 v. Chr. Geb.). Er starb an seinem Geburtstage bei einem Hochzeitschmause im 81. Jahre seines Alters.

Platons Philosophie ist uns in den *Schriften*, die

wir von ihm haben, hinterlassen. Form und Inhalt sind von gleich anziehender Wichtigkeit. Beim Studium derselben müssen wir aber wissen, α) was wir in ihnen zu suchen haben und in ihnen von Philosophie finden können, β) und eben damit, was der Platonische Standpunkt nicht leistet, seine Zeit überhaupt nicht leisten kann. So kann es sein, daß sie uns sehr unbefriedigt lassen, das Bedürfnis, mit dem wir zur Philosophie treten, nicht befriedigen können. Es ist besser, sie lassen uns im ganzen unbefriedigt, als wenn wir sie als das Letzte ansehen wollen. Sein Standpunkt ist bestimmt und notwendig; man kann aber bei ihm nicht bleiben, noch sich auf ihn zurückversetzen, - die Vernunft macht höhere Anforderungen. Ihn zum Höchsten für uns zu machen, als den Standpunkt, den wir uns nehmen müssen, dies gehört zu den Schwächen unserer Zeit, die Größe, das eigentlich Ungeheure der Anforderung des Menschengeistes nicht tragen zu können, sich erdrückt zu fühlen und darum schwachmütig von ihm sich zurückzuziehen. Wie in der Pädagogik das Bestreben ist, die Menschen zu erziehen, um sie vor der Welt zu verwahren, d.h. sie in einem Kreise - z.B. des Comptoirs, idyllisch des Bohnenpflanzens - zu erhalten, in dem sie von der Welt nichts wissen, keine Notiz von ihr nehmen, so ist in der Philosophie zurückgegangen worden zum religiösen Glauben, so zur Platonischen

Philosophie. Beides sind Momente, die ihren wesentlichen Standpunkt und Stellung haben; aber sie sind nicht Philosophie unserer Zeit. Man hätte Recht, zu ihr zurückzukehren, um die Idee, was spekulative Philosophie ist, wieder zu lernen; aber es ist Leichtigkeit, so schön zu sprechen, nach Lust und Liebe im allgemeinen von Schönheit, Vortrefflichkeit. Man muß darüber stehen, d.h. das Bedürfnis des denkenden Geistes unserer Zeit kennen oder vielmehr dies Bedürfnis haben. - Das Literarische, das Kritische Herrn Schleiermachers, die kritische Sonderung, ob die einen oder die anderen Nebendialoge echt seien (über die großen kann ohnehin nach den Zeugnissen der Alten kein Zweifel sein), ist für Philosophie ganz überflüssig und gehört der Hyperkritik unserer Zeit an.

Indem ich zur Darstellung der Platonischen Philosophie übergehe, so ist zuerst von der ersten, unmittelbaren Weise, in welcher sie sich zeigt, zu sprechen. Es ist die Beschaffenheit der Platonischen Werke selbst, welche in ihrer Vielseitigkeit uns verschiedene Gestalten des Philosophierens darbietet. Hätten wir noch das rein philosophische (dogmatische) Werk Platons, worüber Brandis geschrieben hat, das unter dem Titel *Von der Philosophie oder Von den Ideen* von Aristoteles zitiert wird und er vor sich gehabt zu haben scheint, wenn er die Platonische Philosophie

beschreibt, von ihr spricht, so würden wir dann seine Philosophie in einfacherer Gestalt vor uns haben. So aber haben wir nur seine Dialoge, und diese Gestalt erschwert es uns, sogleich Vorstellung zu gewinnen, uns bestimmte Darstellung von seiner Philosophie zu machen. Die Form des Dialogs enthält sehr heterogene Elemente, Seiten was ich darunter verstehe, ist dies: daß darin eigentliches Philosophieren über das absolute Wesen und das Vorstellen von demselben mannigfaltig vermischt ist, macht diese Verschiedenheit aus.

Eine andere Schwierigkeit soll die sein: man unterscheidet exoterische und esoterische Philosophie. Tennemann sagt (Bd. II, S. 220): »Platon bediente sich desselben Rechts welches jedem Denker zusteht, von seinen Entdeckungen nur so viel, als er für gut fand, und nur denen mitzuteilen, welchen er Empfänglichkeit zutraute. Auch Aristoteles hatte eine esoterische und exoterische Philosophie, nur mit dem Unterschiede, daß bei diesem der Unterschied bloß *formal*, beim Platon hingegen auch zugleich *material* war.« Wie einfältig! Das sieht aus, als sei der Philosoph im Besitz seiner Gedanken wie der äußerlichen Dinge. Die Gedanken sind aber ganz etwas anderes. Die philosophische Idee besitzt umgekehrt den Menschen. Wenn Philosophen sich über philosophische Gegenstände explizieren, so müssen sie sich nach ihren

Ideen richten; sie können sie nicht in der Tasche behalten. Spricht man auch mit einigen äußerlich, so ist die Idee immer darin enthalten, wenn die Sache nur Inhalt hat. Zur Mitteilung, Übergabe einer äußerlichen Sache gehört nicht viel, aber zur Mitteilung der Idee gehört Geschicklichkeit. Sie bleibt immer etwas Esoterisches; man hat also nicht bloß das Exoterische der Philosophen. Das sind oberflächliche Vorstellungen.

Es kann unter die Schwierigkeiten, die eigentliche Spekulation Platons zu erfassen, nicht die historische Seite gerechnet werden, daß Platon in seinen Dialogen nicht in eigener Person spricht, sondern Sokrates und viele andere Personen redend einführt, von denen man nicht immer wisse, welche eigentlich das vortrage, was Platons Meinung sei. Es könnte den Schein haben, als ob er nur geschichtlich die Weise und Lehre des Sokrates besonders vorgestellt habe. Bei sokratischen Dialogen, wie sie Cicero gibt, da kann man eher die Personen herausfinden; aber bei Cicero ist kein gründliches Interesse vorhanden. Bei Platon kann jedoch von dieser Zweideutigkeit eigentlich nicht die Rede sein, diese äußerliche Schwierigkeit ist nur scheinbar; aus seinen Dialogen geht seine Philosophie ganz deutlich hervor. Denn die Platonischen Dialoge sind nicht so beschaffen wie die Unterredung mehrerer, die aus vielen Monologen besteht, wovon

der eine dies, der andere jenes meint und bei seiner Meinung bleibt. Sondern die Verschiedenheit der Meinungen, die vorkommt, ist untersucht; es ergibt ein Resultat als das Wahre; oder die ganze Bewegung des Erkennens, wenn das Resultat negativ ist, ist es, die Platon angehört.

Ein anderer historischer Umstand, der der Vielseitigkeit anzugehören scheint, ist allerdings dieser, daß von Alten und Neueren viel darüber gesprochen worden, Platon habe von Sokrates, von diesem und jenem Sophisten, vorzüglich aber von den Schriften der Pythagoreer in seinen Dialogen aufgenommen, - er habe offenbar viele ältere Philosophien vorgetragen, wobei Pythagoreische und Heraklitische Philosopheme und eleatische Weise der Behandlung vornehmlich sehr hervortritt, so daß diesen zum Teil die ganze Materie der Abhandlung und nur die äußere Form dem Platon angehöre, es also nötig wäre, dabei deswegen zu unterscheiden, was ihm eigentümlich angehöre oder nicht, oder ob jene Ingredienzien miteinander übereinstimmen. In dieser Rücksicht aber ist zu bemerken, daß, indem das Wesen der Philosophie dasselbe ist, jeder folgende Philosoph die vor hergehenden Philosophien in die seinige aufnehmen wird und muß, - daß ihm das eigentümlich angehört, wie er sie weiter fortgebildet. Die Philosophie ist nicht so etwas Einzelnes als ein Kunstwerk, und selbst an diesem ist es

die Geschicklichkeit der Kunst, die der Künstler von anderen empfangen wieder aufnimmt und ausübt. Die Erfindung des Künstlers ist der Gedanke seines Ganzen und die verständige Anwendung der vorgefundenen und bereiteten Mittel; dieser unmittelbaren Einfälle und eigentümlichen Erfindungen können unendlich viele sein. Aber die Philosophie hat zum Grunde *einen* Gedanken, *ein* Wesen, und an die Stelle der früheren wahren Erkenntnis desselben kann nichts anderes gesetzt werden, - sie muß in den Späteren ebenso notwendig vorkommen. Ich habe schon bemerkt, daß Platons Dialoge nicht so anzusehen sind, daß es ihm darum zu tun gewesen ist, verschiedene Philosophien geltend zu machen, noch daß Platons Philosophie eine eklektische Philosophie sei, die aus ihnen entstehe; sie bildet vielmehr den Knoten, in dem diese abstrakten einseitigen Prinzipien jetzt auf konkrete Weise wahrhaft vereinigt sind. In der allgemeinen Vorstellung der Geschichte der Philosophie sahen wir schon, daß solche Knotenpunkte in der Linie des Fortganges der philosophischen Ausbildung eintreten müssen, in denen das Wahre konkret ist. Das Konkrete ist die Einheit von unterschiedenen Bestimmungen, Prinzipien; diese, um ausgebildet zu werden, um bestimmt vor das Bewußtsein zu kommen, müssen zuerst für sich aufgestellt, ausgebildet werden. Da durch erhalten sie dann allerdings die Gestalt der Einseitigkeit

gegen das folgende Höhere; dies vernichtet sie aber nicht, läßt sie auch nicht liegen, sondern nimmt sie auf als Momente seines höheren und tieferen Prinzips. In der Platonischen Philosophie sehen wir so vielerlei Philosopheme aus früherer Zeit, aber aufgenommen in seinem Prinzip und darin vereinigt. Dies Verhältnis ist, daß Platonische Philosophie sich als eine Totalität der Idee beweist; die seinige, als Resultat, befaßt die Prinzipien der anderen in sich. Häufig hat Platon nichts anderes getan, als die Philosophien Älterer exponiert, und seiner ihm eigentümlichen Darstellung gehört nur dies an, sie erweitert zu haben. Sein *Timaios* ist nach allen Zeugnissen Erweiterung einer Pythagoreischen Schrift, die wir auch noch haben; überscharfsinnige Leute sagen, diese sei erst aus Platon gemacht. Seine Erweiterung ist auch bei *Parmenides* so, daß sein Prinzip in seiner Einseitigkeit aufgehoben ist.

Die Platonischen Werke sind bekanntlich Dialoge, und es ist zuerst von der Form zu reden, in der Platon seine Ideen vorgetragen hat, sie zu charakterisieren; andernteils ist sie aber von dem, was Philosophie als solche bei ihm ist, abzuziehen. Die *Form der Platonischen Philosophie* ist die *dialogische*. Die Schönheit dieser Form ist vornehmlich anziehend dabei. Man muß nicht dafür halten, daß es die beste Form der philosophischen Darstellung sei. Sie ist Eigentümlichkeit

Platons und als Kunstwerk allerdings wert zu achten. Häufig setzt man die Vollkommenheit in dieser Form.

Zur äußeren Form gehört zunächst die Szenerie und das Dramatische; das Anmutige ist, daß Szene, individuelle Veranlassung da ist der Dialoge. Platon macht ihnen eine Umgebung von Wirklichkeit des Lokals und dann der Personen, der Veranlassung, welche sie zusammengeführt, die für sich schon sehr lieblich, offen und heiter ist. Wir werden zu einem Orte, zum Platanenbaum im *Phaidros* (229), zum klaren Wasser des Ilyssos, durch den Sokrates und Phaidros hindurchgehen, zu den Hallen der Gymnasien, zur Akademie, zu einem Gastmahle geführt. Aber noch mehr ist diese Erfindung äußerlicher, spezieller, zufälliger insbesondere, Veranlassungen partikularisiert. Es sind lauter andere Personen, denen Platon seine Gedanken in den Mund legt, so daß er selbst nie namentlich auftritt und damit alles Thetische, Behauptende, Dogmatisierende völlig abwälzt und wir ebensowenig ein - ihn als - Subjekt auftreten sehen als in der Geschichte des Thukydidés oder im Homer. Xenophon läßt teils sich selbst auftreten, teils gibt er überall das Absichtliche vor, die Lehrweise und das Leben durch Beispiele zu rechtfertigen. Bei Platon ist alles ganz objektiv und plastisch; es ist Kunst, es weit von sich zu entfernen, oft in die dritte, vierte Person hinauszuschieben (*Phaidon*). Sokrates ist

Hauptperson, dann andere Personen; viele sind uns bekannte Sterne: Agathon, Zenon, Aristophanes. Was von dem in den Dialogen Dargestellten dem Sokrates oder dem Platon angehöre, bedarf keiner weiteren Untersuchung. Soviel ist gewiß, daß wir aus Platons Dialogen sein System vollkommen zu erkennen imstande sind.

Im Ton der Darstellung des persönlichen Verhaltens der Unterredungen herrscht die edelste (attische) Urbanität gebildeter Menschen. Feinheit des Betragens lernt man daraus. Man sieht den Weltmann, der sich zu benehmen weiß. Höflichkeit drückt nicht ganz Urbanität aus. Höflichkeit enthält etwas mehr, einen Überfluß, noch Bezeugungen von Achtung, von Vorzug, von Verpflichtungen, die man ausdrückt. Die Urbanität ist die wahrhafte Höflichkeit; diese liegt zugrunde. Urbanität bleibt aber dabei stehen, dem anderen die persönliche vollkommene Freiheit seiner Sinnesart, Meinungen zuzugestehen, - das Recht, sich zu äußern, einem jeden, mit dem man spricht, einzuräumen und in seiner Gegenäußerung, Widerspruch diesen Zug auszudrücken, - sein eigenes Sprechen für ein subjektives zu halten gegen das Äußern des anderen, weil es eine Unterredung ist, Personen als Personen auftreten, nicht der objektive Verstand oder Vernunft sich mit sich bespricht. (Vieles ist, was wir zur bloßen Ironie ziehen.) Bei aller Energie der Äußerung

ist dies immer anerkannt, daß der andere auch verständige, denkende Person ist. Man muß nicht vom Dreifuß versichern, dem anderen über den Mund fahren. Diese Urbanität ist nicht Schonung, es ist größte Freimütigkeit; sie macht die Anmut der Dialoge Platons.

Dieser Dialog ist nicht Konversation; in ihr hat das, was man sagt, einen zufälligen Zusammenhang und soll ihn haben, - die Sache soll nicht erschöpft sein. Man will sich unterhalten, darin liegt Zufälligkeit; Willkür der Einfälle ist Regel. Der Einleitung nach haben die Dialoge zuweilen auch diese Weise der Unterhaltung, die Gestalt zufälligen Fortgangs; aber später werden sie Entwicklung der Sache, das Subjektive der Konversation verschwindet, - im Platon ist im ganzen schöner konsequenter dialektischer Fortgang. Sokrates redet, zieht Resultat, leitet ab, geht für sich in seinem Raisonement fort und gibt ihm nur die äußere Wendung, es in Gestalt der Frage vorzutragen; die meisten Fragen sind darauf eingerichtet, daß der andere antwortet durch Ja oder Nein. Der Dialog scheint das Zweckmäßigste zu sein, ein Raisonement darzustellen, weil es hin und her geht; dieses wird an verschiedene Personen verteilt, damit die Sache lebendiger werde. Der Dialog hat den Nachteil, daß der Fortgang von der Willkür herzukommen scheint; das Gefühl am Ende des Dialogs ist,

daß die Sache auch anders hätte werden können. Bei den Platonischen Dialogen ist scheinbar auch diese Willkür vorhanden; dann ist sie entfernt, weil die Entwicklung nur Entwicklung der Sache ist und dem dazwischen Redenden wenig überlassen ist. Solche Personen sind plastische Personen der Unterredung; es ist einem nicht um seine Vorstellung, *pour placer son mot*, zu tun. Wie beim Abhören des Katechismus die Antworten vorgeschrieben, so im Dialog dasselbe; denn der Autor läßt den Antworter sprechen, was er (der Autor) will. Die Frage ist so auf die Spitze gestellt, daß nur ganz einfache Antwort möglich ist. Das ist das Schöne und Große dieser dialogischen Kunst, die zugleich unbefangen und einfach erscheint.

Es verbindet sich nun mit diesem Äußerlichen der Persönlichkeit zunächst, daß die Platonische Philosophie nicht für sich als ein eigentümliches Feld ankündige, wo man eine eigene Wissenschaft in eigener Sphäre beginnt (wir nicht auf einem eigentümlichen Boden uns befinden), sondern sich auf die gewöhnlichen Vorstellungen der Bildung überhaupt einläßt (wie Sokrates überhaupt), teils auf die Sophisten, teils auch auf frühere Philosophen, ebenso in der Ausführung an Beispiele und Weisen des gemeinen Bewußtseins erinnert. Eine systematische Exposition der Philosophie können wir nicht in dieser Weise finden. Es ist Unbequemlichkeit fürs Übersehen; es ist kein

Maßstab, ob der Gegenstand erschöpft ist oder nicht. Es ist *ein* Geist darin, bestimmter Standpunkt der Philosophie; der Geist tritt aber nicht in der bestimmten Form hervor, die wir fordern. Die philosophische Bildung Platons war dazu noch nicht reif. Es ist noch nicht die Zeit und die allgemeine Bildung für eigentliche wissenschaftliche Werke. Die Idee war noch frisch, neu; zur wissenschaftlichen systematischen Darstellung ist dies erst bei Aristoteles gediehen. Dieser Mangel Platons *ist* dann auch Mangel in Ansehung der konkreten Bestimmung der Idee selbst.

Eine wesentliche Verschiedenheit der Elemente in der Darstellung der Platonischen Philosophie in seinen Dialogen ist, daß die bloßen Vorstellungen vom Wesen und das begreifende Erkennen desselben (in Weise der Vorstellung und spekulativ zu sprechen) dann überhaupt selbst in einer ungebundeneren Weise vermischt ist, besonders in jener Weise zu einer mythischen Darstellung fortzugehen, - eine Vermischung, welche in diesem Anfange der eigentlichen Wissenschaft in ihrer wahren Gestalt notwendig ist. Platons erhabener Geist, der eine Anschauung oder Vorstellung des Geistes hatte, durchdrang diesen seinen Gegenstand mit dem Begriffe; aber er fing dies Durchdringen nur erst an, umfaßte nicht die ganze Realität desselben mit dem Begriffe, - oder das Erkennen, das in Platon erschien, realisierte sich noch

nicht in ihm zu dem Ganzen. Hier geschieht es also, teils α) daß die Vorstellung des Wesens sich wieder von seinem Begriffe trennt und er ihr gegenübertritt, ohne daß es ausgesprochen wäre, daß der Begriff allein das Wesen ist. Wir können verleitet werden, was er in Weise der Vorstellung vom Erkennen, von der Seele sagt, als philosophisch hinzunehmen. So sehen wir ihn von Gott sprechen und wieder im Begriffe von dem absoluten Wesen der Dinge, aber getrennt, oder in einer Verbindung, daß beides getrennt scheint, der Vorstellung angehört, als unbegriffenes Wesen. β) Teils tritt, für die weitere Ausführung und Realität, die bloße Vorstellung ein, an die Stelle des Fortgehens im Begriffe, - Mythen, selbstgebildete Bewegungen der Vorstellung oder aus der sinnlichen Vorstellung aufgenommene Erzählungen, durch den Gedanken bestimmt, ohne daß dieser sie in Wahrheit durchdrungen hätte, überhaupt das Geistige durch Formen der Vorstellung bestimmt. Es werden sinnliche Erscheinungen z.B. des Körpers, der Natur aufgenommen und Gedanken darüber, die sie nicht erschöpfen, - als wenn sie durch und durch gedacht wären, der Begriff selbständig an sich selbst fortginge.

Dies in Beziehung aufs Auffassen betrachtet, so geschieht es, um dieser beiden Umstände willen, daß entweder zuviel oder zuwenig in Platons Philosophie

gefunden wird. α) Zuviel finden die Älteren, sogenannten Neuplatoniker, welche αα) teils, wie sie die griechische Mythologie allegorisierten, sie als einen Ausdrucks von Ideen darstellten (was die Mythen allerdings sind), ebenso die Ideen in den Platonischen Mythen erst herausgehoben, wodurch sie die Mythen erst zu Philosophemen machten; denn darin besteht das Verdienst der Philosophie, daß das Wahre in der Form des Begriffes ist, - ββ) teils was in der Form des Begriffes bei Platon ist, so für den Ausdruck des absoluten Wesens (die Wesenlehre im *Parmenides* für Erkenntnis Gottes) nahmen, daß Platon selbst es nicht davon unterschied habe. Es ist in den Platonischen reinen Begriffen nicht die Vorstellung als solche aufgehoben oder nicht gesagt, daß diese Begriffe ihr Wesen sind, oder sie sind mehr nicht als eine Vorstellung für Platon, nicht Wesen. β) Zuwenig die Neueren besonders, denn diese hingen sich vorzüglich an die Seite der Vorstellung, sahen Realität in der Vorstellung. Was in Platon Begriffenes oder rein Spekulatives vorkommt, gilt ihnen für ein Herumtreiben in abstrakten logischen Begriffen oder für leere Spitzfindigkeiten, dagegen dasjenige als Philosophem, was in der Weise der Vorstellung ausgesprochen ist. So finden wir bei Tennemann (Bd. II, S. 376) und anderen eine steife Zurückführung der Platonischen Philosophie auf die Formen unserer vormaligen

Metaphysik, z.B. der Ursachen, der Beweise vom Dasein Gottes.

Von einfachen Begriffen spricht Platon so: »Ihre letzte Wahrheit ist Gott; jene sind abhängige, vorübergehende Momente, ihre Wahrheit haben sie in Gott«, und von diesem spricht er zuerst; so ist er eine Vorstellung.

Um die Philosophie Platons aus seinen Dialogen aufzufassen, muß das, was der Vorstellung angehört, insbesondere wo er für die Darstellung einer philosophischen Idee zu Mythen seine Zuflucht nimmt, von der philosophischen Idee selbst unterschieden werden, - und diese freie Weise des Platonischen Vortrags, von den tiefsten dialektischen Untersuchungen zur Vorstellung und Bildern, zur Schilderung von Szenen der Unterredung geistreicher Menschen, auch von Naturszenen überzugehen.

Die mythische Darstellung der Philosopheme wird von Platon gerühmt; dies hängt mit der Form seiner Darstellung zusammen. Er läßt den Sokrates von gegebenen Veranlassungen ausgehen, von den bestimmten Vorstellungen der Individuen, von dem Kreise ihrer Ideen; so geht die Manier der Vorstellung (der Mythos) und die echt spekulative durcheinander. Die mythische Form der Platonischen Dialoge macht das Anziehende dieser Schriften aus, aber es ist eine Quelle von Mißverständnissen; es ist schon eins,

wenn man diese Mythen für das Vortrefflichste hält. Viele Philosopheme sind durch die mythische Darstellung nähergebracht; das ist nicht die wahrhafte Weise der Darstellung. Die Philosopheme sind Gedanken, müssen, um rein zu sein, als solche vorgetragen werden. Der Mythos ist immer eine Darstellung, die sich sinnlicher Weise bediene, sinnliche Bilder hereinbringt, die für die Vorstellung zugerichtet sind, nicht für den Gedanken; es ist eine Ohnmacht des Gedankens, der für sich sich noch nicht festzuhalten weiß, nicht auszukommen weiß. Die mythische Darstellung, als älter, ist Darstellung, wo der Gedanke noch nicht frei ist: sie ist Verunreinigung des Gedankens durch sinnliche Gestalt; diese kann nicht ausdrücken, was der Gedanke will. Es ist Reiz, Weise anzulocken, sich mit Inhalt zu beschäftigen. Es ist etwas Pädagogisches. Die Mythe gehört zur Pädagogie des Menschengeschlechts. Ist der Begriff erwachsen, so bedarf er derselben nicht mehr. Oft sagt Platon, es sei schwer, sich über diesen Gegenstand auszulassen, er wolle daher einen Mythos aufstellen; leichter ist dies allerdings.

Die Manier der Vorstellung hat Platon auch oft. Es ist einerseits populär, aber andererseits die Gefahr unabwendbar, daß man solches, was nur der Vorstellung angehört, nicht dem Gedanken, für etwas Wesentliches nimmt. Es ist unsere Sache, zu unterscheiden,

was Spekulation, was Vorstellung ist. Kennt man nicht für sich, was Begriff, spekulativ ist, so kann man eine ganze Menge Theoreme aus den Dialogen ziehen und sie als Platonische Philosopheme ausgeben, die durchaus nur der Vorstellung, der Weise derselben angehören. Diese Mythen sind Veranlassung gewesen, daß viele Sätze aufgeführt werden als Philosopheme, die für sich gar nicht solche sind. Indem man aber weiß, daß sie der Vorstellung als solcher angehören, so weiß man, daß sie nicht das Wesentliche sind. So z.B. bedient sich Platon in seinem *Timaios*, indem er von der Erschaffung der Welt spricht, der Form, Gott habe die Welt gebildet, und die Dämonen hätten dabei gewisse Beschäftigungen gehabt (41); es ist ganz in der Weise der Vorstellung gesprochen. Wird dies aber für ein philosophisches Dogma Platons genommen, daß Gott die Welt geschaffen, daß Daimonien, höhere Wesen geistiger Art, existieren und bei der Welterschaffung Gottes hilfreiche Hand geleistet haben, so steht dies zwar wörtlich in Platon, und doch ist es nicht zu seiner Philosophie gehörig. Wenn er von der Seele des Menschen sagt, daß sie einen vernünftigen und unvernünftigen Teil habe, so ist dies ebenso im allgemeinen zu nehmen; aber Platon behauptet damit nicht, daß die Seele aus zweierlei Substanzen, zweierlei Dingen zusammengesetzt sei. Wenn er das Lernen als eine

Wiedererinnerung vorstellt, so kann das heißen, daß die Seele vor der Geburt des Menschen präexistiert habe. Ebenso wenn er von dem Hauptpunkte seiner Philosophie, von den Ideen, dem Allgemeinen, als dem bleibenden Selbständigen spricht, als den Mustern der sinnlichen Dinge, so kann man dann leicht dazu fortgehen, jene Ideen nach der Weise der modernen Verstandeskategorien als Substanzen zu denken, die im Verstande Gottes oder für sich, als selbständig, z.B. als Engel, jenseits der Wirklichkeit existieren. Kurz alles, was in der Weise der Vorstellung ausgedrückt ist, nehmen die Neueren in dieser Weise für Philosophie. So kann man Platonische Philosophie in dieser Art aufstellen, man ist durch Platons Worte berechtigt; weiß man aber, was das Philosophische ist, so kümmert man sich um solche Ausdrücke nicht und weiß, was Platon wollte. Wir haben jedoch nun zur Betrachtung der Philosophie des Platon selbst überzugehen.

In der Darstellung der *Platonischen Philosophie* kann beides nicht gesondert, aber es muß bemerkt und anders beurteilt werden, als besonders von der letzteren Seite geschehen ist. Wir haben 1. den allgemeinen Begriff Platons von der Philosophie und dem Erkennen, 2. die besonderen Teile derselben, die bei ihm hervortreten, zu entwickeln.

Das erste ist die *Vorstellung*, die Platon *vom Wert der Philosophie* überhaupt hatte. Überhaupt sehen wir Platon ganz durchdrungen von der Höhe der Erkenntnis der Philosophie. Er zeigt Enthusiasmus für den Gedanken, das Denken dessen, was an und für sich ist. Wenn die Kyrenaiker die Beziehung des Seienden auf das einzelne Bewußtsein, die Kyniker die unmittelbare Freiheit als das Wesen setzten, so dagegen Platon die sich mit sich selbst vermittelnde Einheit des Bewußtseins und Wesens, oder das Erkennen. Philosophie ist ihm das Wesen für den Menschen. Er drückt überall die erhabensten Vorstellungen von der Würde der Philosophie aus; sie allein sei das, was der Mensch zu suchen hat, - das tiefste Gefühl und entschiedenste Bewußtsein, alles andere für geringer zu achten. Er spricht mit der größten Begeisterung davon; heutzutage wagen wir nicht, so davon zu sprechen. Philosophie ist ihm das höchste Besitztum. Unter einer Menge von Stellen hierüber führe ich zunächst eine aus dem *Timaios* an: »Die Kenntnis der vortrefflichsten Dinge fängt von den Augen an. Das Unterscheiden des sichtbaren Tags und der Nacht, die Monate und Umläufe der Planeten haben die Kenntnis der Zeit erzeugt und die Nachforschung der Natur des Ganzen uns gegeben, woraus wir dann die Philosophie gewonnen haben; und ein größeres Gut als sie, von Gott den Menschen gegeben, ist weder

gekommen noch wird es je kommen.« (47)

Am berühmtesten und zugleich am verrufensten ist das, was er hierüber in der *Republik* sagt und wie er sein Bewußtsein ausdrückt, - wie sehr dies den gemeinen Vorstellungen der Menschen widerspricht. Es betrifft die Beziehung der Philosophie auf den Staat und fällt um so mehr auf, weil es die Beziehung der Philosophie auf die Wirklichkeit ausdrückt. Denn wenn man ihr auch sonst wohl Wert beilegt, so bleibt sie dabei doch in den Gedanken der Individuen; hier aber geht sie auf Verfassung, Regierung, Wirklichkeit. Nachdem Platon dort den Sokrates den wahren Staat hat exponieren lassen, so läßt er diese Darstellung durch Glaukon unterbrechen, der verlangt, daß er zeige, wie es möglich sei, daß ein solcher Staat existiere. Sokrates macht viel Hin- und Herreden, will nicht daran gehen, sucht Ausflüchte, um davon freigelassen zu werden, behauptet, er sei nicht verpflichtet, wenn er die Beschreibung dessen gebe, was gerecht sei, auch darzulegen, wie es in die Wirklichkeit zu setzen sei; doch müsse man das angeben, wodurch, wenn nicht Vollkommenheit, doch die Annäherung möglich gemacht würde. Endlich, da in ihn gedrungen wird, spricht er: »So soll es denn gesagt werden, wenn es auch von einer Flut des Gelächters und vollkommener Unglaublichkeit sollte übergossen werden. Wenn also nicht entweder die Philosophen in den

Staaten regieren oder die jetzt sogenannten Könige und Gewalthaber wahrhaft und vollständig philosophieren und so Herrschermacht und Philosophie in eins zusammenfallen und die vielerlei Sinnesarten, die jetzt für sich abgesondert nach dem einen oder dem anderen sich wenden, so gibt es, o Freund Glaukon, für die Völker kein Ende ihrer Übel, noch, denke ich, für das menschliche Geschlecht überhaupt; und dieser Staat, von dem ich sprach, wird nicht eher erzeugt werden und das Licht der Sonne sehen«, als bis dies geschieht. »Dies ist es«, setzt er hinzu, »was ich solange gezaudert habe zu sagen, weil ich weiß, daß es sosehr gegen die gemeine Vorstellung gehe.« Platon läßt den Glaukon erwidern: »Sokrates, du hast ein solches Wort und Sache ausgesprochen, daß du dir vorstellen mußt, es werde eine Menge, und das nicht schlechte Leute, ihre Mäntel abwerfen und nach der nächsten besten Waffe greifen und samt und sonders in geschlossenem Gliede auf dich losgehen; und wenn du sie nicht mit Gründen zu besänftigen wissen wirst, so wirst du es schwer zu büßen haben.«

Platon fordert die Philosophie schlechthin an die Regenten der Völker, stellt hier die Notwendigkeit dieser Verbindung der Philosophie und der Regierung auf. Was diese Forderung betrifft, so ist dies zu sagen. Regieren heißt, daß der wirkliche Staat bestimmt werde, in ihm gehandelt werde nach der Natur

der Sache. Dazu gehört Bewußtsein des Begriffs der Sache; dann wird die Wirklichkeit mit dem Begriff in Übereinstimmung gebracht, die Idee kommt zur Existenz. Das Andere ist, daß der Boden der Geschichte ein anderer ist als der Boden der Philosophie. In der Geschichte soll die Idee vollbracht werden; Gott regiert in der Welt, die Idee ist die absolute Macht, die sich hervorbringt. Die Geschichte ist die Idee, die sich auf natürliche Weise vollbringt, nicht mit dem Bewußtsein der Idee, - freilich mit Gedanken, aber mit bestimmten Zwecken, Umständen. Es wird nach allgemeinen Gedanken des Rechts, Sittlichen, Gottgefälligen gehandelt; die Idee wird so verwirklicht, aber durch Vermischung von Gedanken, Begriffen mit unmittelbaren partikulären Zwecken. Das muß auch sein; die Idee ist einerseits durch den Gedanken produziert, dann durch die Mittel der Handelnden. Die Idee kommt zustande in der Welt, da hat es keine Not; es ist nicht nötig, daß die Regierenden die Idee haben. Die Mittel scheinen oft der Idee entgegengesetzt zu sein, das schadet nichts. Man muß wissen, was Handeln ist: Handeln ist Treiben des Subjekts als solchen für besondere Zwecke. Alle diese Zwecke sind nur Mittel, die Idee hervorzubringen, weil *sie* die absolute Macht ist.

Es kann als eine große Anmaßung erscheinen, daß die Regenten Philosophen sein oder daß den

Philosophen die Regierung der Staaten in die Hände gegeben werden soll. Um jedoch diese Äußerung zu beurteilen, muß man wohl im Sinn haben, was unter Philosophie im Platonischen Sinne, im Sinne der damaligen Zeit verstanden, was zur Philosophie gerechnet wurde. Das Wort Philosophie hat zu verschiedenen Zeiten verschiedene Bedeutungen gehabt. Es gab eine Zeit, wo man einen Menschen, der nicht an Gespenster, nicht an den Teufel glaubte, einen Philosophen nannte. Wenn dergleichen Vorstellungen überhaupt vorbei sind, so fällt es keinem Menschen ein, jemanden deshalb einen Philosophen zu nennen. Die Engländer nennen das Philosophie, was wir experimentierende Physik, Chemie nennen; ein Philosoph ist da jemand, der solche Versuche macht, theoretische Kenntnis der Chemie und des Maschinenwesens besitzt. Sprechen wir von Platonischer Philosophie und sehen, was darin gefaßt wird, so vermischt Philosophie sich hier mit dem Bewußtsein des Übersinnlichen, das bei uns religiöses Bewußtsein; sie ist das Bewußtsein des an und für sich Wahrhaften und Rechten, das Bewußtsein und die Gültigkeit allgemeiner Zwecke im Staate. In der ganzen Geschichte von der Völkerwanderung an, wo die christliche Religion die allgemeine Religion wurde, hat es sich aber um nichts anderes gehandelt, als das Bewußtsein des Übersinnlichen, das übersinnliche Reich, was

zunächst für sich gewesen ist, dies an und für sich Allgemeine, Wahre auch in die Wirklichkeit einzubilden, die Wirklichkeit danach zu bestimmen. Dies ist das fernere Geschäft der Bildung überhaupt gewesen. Ein Staat, eine Regierung, Staatsverfassung moderner Zeit ist daher etwas ganz anderes, hat eine ganz andere Grundlage als ein Staat älterer Zeit und besonders der Zeit, in der Platon lebte. Wir finden im allgemeinen, daß damals die Griechen vollkommen unzufrieden gewesen sind, abgeneigt, verdammt haben die demokratische Verfassung und den Zustand ihrer Zeit, der daraus hervorging, - ein Zustand, der dem Untergange dieser Verfassung vorherging. Alle Philosophen erklärten sich gegen die Demokratien der griechischen Staaten, - eine Verfassung, wo die Bestrafung der Generale usf. geschah. Gerade in ihr müßte es sich am ehesten vom Besten des Staats handeln; es war aber zufällige Willkür, korrigiert momentan durch überwiegende Individualitäten. Aristides, Themistokles, Mark Aurel sind Virtuosen. Der Zweck des Staats, das allgemeine Beste ist ganz anders immanent, gewalthabend in unseren Staaten als in älterer Zeit. Der gesetzliche Zustand, Zustand der Gerichte, der Verfassung, des Geistes ist so fest in sich selbst, daß nur zu entscheiden bleibt für das Momentane; es frage sich, was und ob etwas vom Individuum abhängig ist. Ein Beispiel, was ein Philosoph auf dem

Throne bewirken könnte, wäre Mark Aurel; es sind aber nur Privathandlungen von ihm anzuführen, das Römische Reich ist nicht besser geworden. Friedrich II. ist der philosophische König genannt worden. Er war König und hat sich mit Wolffischer Metaphysik und französischer Philosophie und Versen beschäftigt; er war so ein Philosoph nach seiner Zeit. Die Philosophie scheint eine besondere Privatsache seiner besonderen Neigung gewesen zu sein und davon unterschieden, daß er König war. Aber er ist auch ein philosophischer König in dem Sinne, daß er einen ganz allgemeinen Zweck, das Wohl, das Beste seines Staates sich selbst in seinen Handlungen und in allen Einrichtungen zum Prinzip gemacht hatte, gegen Traktate mit anderen Staaten, gegen die partikulären Rechte in seinem Lande; diese hat er unterworfen dem an und für sich allgemeinen Zwecke. Wenn dann später so etwas zur Sitte, zur Gewohnheit geworden ist, so heißen die folgenden Fürsten nicht mehr Philosophen, wenn auch dasselbe Prinzip vorhanden ist und die Regierung, die Institutionen vornehmlich, darauf gebaut sind.

Das Resultat hiervon ist, daß, wenn Platon sagt, die Philosophen sollen regieren, er das Bestimmen des ganzen Zustandes durch allgemeine Prinzipien meint. Dies ist in den modernen Staaten viel mehr ausgeführt; es sind allgemeine Prinzipien wesentlich

die Basen der modernen Staaten, - d.h. nicht gerade aller, aber doch der meisten. Einige sind schon auf dieser Stufe, andere sind im Kampfe darüber; aber es ist allgemein anerkannt, daß solche Prinzipien das Substantielle der Verwaltung, der Regierung ausmachen sollen. Die Forderung des Platon ist so der Sache nach vorhanden. Was *wir* Philosophie nennen, die Bewegung in reinen Gedanken, betrifft die Form, die etwas Eigentümliches ist; aber auf dieser Form allein beruht es nicht, daß nicht das Allgemeine, die Freiheit, das Recht in einem Staate zum Prinzip gemacht sei.

In der *Republik* spricht Platon weiterhin noch, in einem Bilde, in einer Art von Mythos, von dem Unterschiede des Zustandes philosophischer Bildung und des Mangels an Philosophie; es ist ein weitläufiges Gleichnis, das merkwürdig und glänzend ist. Die Vorstellung, die er gebraucht, ist folgende: Man stelle sich eine unterirdische Wohnung wie eine Höhle vor mit einem langen Eingang, der gegen das Licht offen ist, durch den ein schwaches Licht hineinfällt. Ihre Bewohner sind festgeschmiedet und mit unbeweglichen Nacken, so daß sie nur den Hintergrund der Höhle zu sehen vermögen. Weit hinter ihrem Rücken brennt von oben eine Fackel. In diesem Zwischenraume befindet sich oben der Weg und zugleich eine niedrige Mauer. Und hinter dieser Mauer, dem Lichte

zu, befinden sich andere Menschen, die selbst nicht über die Mauer hervorragen, aber über dieselbe, wie die Puppen über ein Marionettentheater, allerhand Bilder, Statuen von Menschen und Tieren tragen, erheben, sich bewegen lassen, und sprechen bald dazu untereinander und schweigen bald; so daß jene Angeschmiedeten die Schatten hiervon, die auf die gegenüberstehende Wand fallen, allein sehen können. Sie würden diese Schatten, die so und so gekehrt anders aussehen, für die wahren Wesen nehmen; diese selbst vermögen sie aber nicht zu sehen, und was jene anderen untereinander sprechen, die sie herumtragen, vernehmen sie durch den Widerhall und halten es für die Reden dieser Schatten. Wenn es nun geschähe, daß einer losgemacht würde und den Nacken umkehren müßte, so daß er die Dinge selbst jetzt sähe, so würde er glauben, das, was er jetzt erblicke, seien wesenslose Träume, jene Schatten aber das Wahre. Und wenn sie gar jemand an das Licht selbst aus ihrem Kerker heraufzöge, würden sie von dem Lichte geblendet sein und nichts sehen und würden den hassen, der sie an das Licht gezogen, als einen, der ihnen ihre Wahrheit genommen und dagegen nur Schmerz und Schaden zubereitet habe.

Platon spricht mit Energie, mit allem Stolze der Wissenschaft - von der sogenannten Bescheidenheit der Wissenschaft gegen andere Wissenschaften ist

nichts zu finden, noch des Menschen gegen Gott -, mit allem Bewußtsein, wie nahe und eins mit Gott die menschliche Vernunft ist. Man erträgt es, es bei Platon zu lesen, einem Alten, als etwas nicht Präsentem.

a) Dieser Mythos hängt zusammen mit der eigentümlichen Vorstellung der Platonischen Philosophie: nämlich dieser Bestimmung der Unterscheidung der sinnlichen Welt, und wie sich die Vorstellung der Menschen macht, gegen das Bewußtsein des Übersinnlichen, gegen das Bewußtsein der Idee. Und davon haben wir nun näher zu sprechen: von der *Natur des Erkennens*, den *Ideen* überhaupt, - Platonische Philosophie selbst. Die Philosophie ist ihm überhaupt Wissenschaft des an sich Allgemeinen. Er drückt dies im Gegensatze gegen das Einzelne so aus: »Ideen«, immer wiederkehrend und darauf zurückkommend.

Näher bestimmte Platon die Philosophen als diejenigen, »welche die Wahrheit zu schauen begierig sind. - Dies ist richtig; aber wie erläuterst du es? - *Sokrates*: Ich sage dies nicht jedem; du wirst aber darin mit mir übereinstimmend sein. - Worin? - Daß, da das Gerechte dem Ungerechten entgegengesetzt ist, es zwei sind. - Warum nicht? - Ebenso das Schöne dem Häßlichen, das Gute und Böse, und ebenso jedes andere *eidōs*; entgegengesetzt sei, jedes dieser aber für sich eines sei. Dagegen durch die

Gemeinschaft mit den Handlungen oder Körpern und mit der Gegenseitigkeit der Beziehung beider aufeinander allenthalben erscheint (*phantazomena*) jedes als ein Vieles. - Du sagst recht. - Ich unterscheide nun hiernach einerseits die Schaulustigen und Künstlerlustigen und praktischen Menschen, andererseits die, von denen die Rede ist, welche man richtig allein Philosophen nennt. - Wie meinst du das? - Nämlich solche, die gern schauen und hören (*philotheamones kai philêkooi*), lieben, schöne Stimmen und Farben und Gestalten zu sehen und zu hören, und alles, was aus dergleichen besteht; aber des Schönen Natur selbst ist ihr Gedanke unfähig zu sehen und zu lieben. - So verhält es sich. - Die aber vermögen, auf das Schöne selbst zu gehen und es für sich (*kath' hauto*) zu sehen, sind diese nicht selten? - Ja, wohl. - Wer nun die schönen Dinge oder gerechten Handlungen für schön hält, nicht aber die Schönheit und die Gerechtigkeit selbst erfaßt, auch sie nicht dafür hält (*nomizôn*), noch wenn jemand ihn auf die Erkenntnis (*gnôsin*, Gedanken) derselben führt, folgen kann, - meinst du, daß er das Leben in einem wachen oder einem Traumzustande zubringe?« So sind sie die Nicht-Philosophen, sie gleichen Träumenden. »Sieh nämlich. Ist Träumen nicht dies, wenn einer im Schlaf oder auch im Wachen das mit einer Sache«, dem Schönen oder Gerechten, »nur Ähnliche nicht für

etwas ihm Ähnliches, sondern für die Sache selbst hält, der es gleicht? - Ich würde allerdings von einem solchen sagen, daß er träume. - So ist der Wachende dagegen, welcher das Schöne oder Gerechte selbst für das Seiende hält, es zu unterscheiden weiß und dasjenige, was nur Teil daran hat (*metechonta*), und sie nicht miteinander verwechselt.«

Bleiben wir zunächst beim Ausdruck »Idee« stehen. »Als Platon von der Tischheit und Becherheit sprach (*trapezotêta kai kyathotêta*), so sagte Diogenes, der Kyniker: Ich sehe wohl einen Tisch, und einen Becher, aber nicht die Tischheit und Becherheit. Richtig, erwiderte Platon; denn Augen, womit man den Tisch und Becher sieht (*theôreitai*), hast du wohl, aber womit man Tischheit und Becherheit sieht, - den Geist hast du nicht« (*noun ouk echeis*).

Was Sokrates begann, ist von Platon vollführt. Er erkennt nur das Allgemeine, die Idee, das Gute als das Wesenhafte. Durch die Darstellung seiner Ideen hat Platon die Intellektualwelt eröffnet. Sie ist nicht jenseits der Wirklichkeit, im Himmel, an einem anderen Orte, sondern sie ist wirkliche Welt; wie auch bei Leukipp: das Ideelle ist der Wirklichkeit nähergebracht, nicht metaphysisch. Aber nur das ist das Seiende in der Welt, was das an und für sich Allgemeine ist. Das Wesen der Ideen ist die Ansicht, daß nicht das sinnlich Existierende das Wahre ist, sondern

allein das in sich bestimmte Allgemeine, - die Intellektualwelt das Wahre, Wissenswerte, überhaupt das Ewige, an und für sich Göttliche ist. Die Unterschiede sind nicht seiende, sondern nur vorübergehende. Das Absolute des Platon, als das in sich Eine und mit sich Identische, ist konkret in sich; es ist eine Bewegung, ein Zurückgehen in sich selbst und ewiges Beisichsein. Die Liebe zu den Ideen ist das, was Platon Enthusiasmus nennt.

In dieser Bestimmung der Philosophie sehen wir schon überhaupt sogleich, was die soviel besprochenen Platonischen Ideen sind. Die Idee ist nichts anderes als das Allgemeine, und daß dies Allgemeine nicht als das formell Allgemeine genommen wird, wie die Dinge nur teil daran haben oder (wie wir es ausdrücken) nur Eigenschaften der Dinge sind, sondern indem dies Allgemeine als das an und für sich selbst Seiende, als das Wesen genommen wird, als dasjenige, was nur ist, was nur Wahrheit hat. Der Mißverständnis der Platonischen Ideen geht nach zwei Seiten: die *eine* für das Denken, welches formal ist und allein das Sinnliche für Realität hält. Für ein solches Vorstellen gibt es kein Sein als das sinnliche oder als sinnlich vorgestellte. Wenn nun Platon von dem Allgemeinen als dem Wesen spricht, so fällt α) dies ein, daß das Allgemeine nur als Eigenschaft uns gegenwärtig ist, oder daß β) Platon aber auch dies

Allgemeine als Substanzen nimmt, als Wesen an ihm selbst, - jene halten Schatten (das Sinnliche) für wahr; daß also α) dies Allgemeine weder Eigenschaft ist, noch, β) auch ein bloßer Gedanke, der in uns, in unserem Verstande ist, sondern γ) das Seiende, Substanz außer uns. Wenn dann Platon den Ausdruck gebraucht, die sinnlichen Dinge seien dem, was an und für sich ist, ähnlich oder die Idee sei Muster, Vorbild, so werden denn diese Ideen zu einer Art von Dingen, die in einem anderen Verstande, in einer außerweltlichen Vernunft, weit von uns entfernt, Bilder sind - wie das Vorbild des Künstlers, nach dem er eine gegebene Materie bearbeitet und es ihr eindrückt -, abgelöst ebenso von dieser sinnlichen gegenständlichen Wirklichkeit, die für Wahrheit gilt, als von der Wirklichkeit des einzelnen Bewußtseins. Sie sind α) zwar nicht geradezu Dinge, die anderswo liegen, die wir nur nicht sehen, aber Vorgestellte, Bilder; β) dasjenige, dessen ursprüngliche Vorstellungen sie sind, ihr Subjekt, tritt außer dem Bewußtsein, es wird selbst nur vorgestellt als ein Anderes des Bewußtseins.

Das *zweite* Mißverständnis, das in Ansehung der Ideen obwaltet, ist, wenn die Idee nicht außer unserem Bewußtsein verlegt wird, als ob es Ideale unserer Vernunft seien, welche entweder unserer Vernunft notwendig, ihre Erzeugungen aber keine Realität haben, oder etwas, das nicht erreicht werden könne. Wie dort

das Jenseits ein außerweltliches Vorstellen ist, so ist es hier unsere Vernunft, als ein solches Jenseits der Realität. Wenn sie auch so genommen werden, daß sie in uns die Formen der Realität, Anschauungen sind, so ist es aber wieder ein Mißverständnis, als ob sie ästhetischer Natur wären; so daß sie bestimmt sind als intellektuelle Anschauungen, welche sich unmittelbar geben müssen und entweder einem glücklichen Genie oder auch einem Zustande der Entzückung und Begeisterung angehören, - Einbildungen der Phantasie. Allein dies ist der Sinn Platons und der Wahrheit nicht. Sie sind nicht unmittelbar im Bewußtsein, sondern sie sind im Erkennen. Sie sind nur insofern Anschauungen oder unmittelbar, daß sie das als Resultat in seine Einfachheit zusammengefaßte Erkennen sind; oder die unmittelbare Anschauung ist nur das Moment ihrer Einfachheit. Man *hat* sie deswegen nicht, sondern sie werden durch das Erkennen im Geiste hervorgebracht. Der Enthusiasmus ist ihre erste unförmliche Erzeugung, aber das Erkennen fördert sie erst in vernünftiger gebildeter Gestalt an den Tag. Aber sie sind ebenso real; sie sind, und sie sind allein das Sein.

Platon unterscheidet deswegen zunächst die Wissenschaft, das Erkennen dessen, was in Wahrheit ist, von dem Meinen. »Ein solches Denken (*dianoian*) als eines Erkennenden mögen wir mit Recht Erkenntnis

(*gnômên*) nennen; das andere aber Meinung (*doxa*). Das Erkennen geht auf das, was ist; das Meinen ist ihm entgegengesetzt, aber so, daß sein Inhalt nicht das Nichts ist (dies ist Unwissenheit), es wird etwas gemeint. Das Meinen ist das Mittelding zwischen Unwissenheit und Wissenschaft, sein Inhalt eine Vermischung des Seins und des Nichts. Die sinnlichen Gegenstände, der Gegenstand des Meinens, das Einzelne hat nur teil am Schönen, Guten, Gerechten, am Allgemeinen; aber es ist ebenso sehr auch häßlich, schlecht, ungerecht usf. Das Doppelte ist ebenso Halbes. Das Einzelne ist nicht nur groß oder klein, leicht oder schwer, und eins dieser Gegensätze; sondern jedes Einzelne ist sowohl das eine als das andere. Eine solche Vermischung des Seins und Nichtseins ist das Einzelne, der Gegenstand der Meinung«, - eine Vermischung, worin die Gegensätze sich nicht ins Allgemeine aufgelöst haben. Dies ist die spekulative Idee des Erkennens. Zum Meinen gehört die Weise unseres gewöhnlichen Bewußtseins.

b) *Beziehung des Erkennens als des Allgemeinen auf das einzelne Bewußtsein.* Ehe wir uns noch näher an die Betrachtung des Inhalts (Objekts) des Erkennens wenden (dessen, was an sich ist), müssen wir vorher noch die subjektive Weise desselben näher betrachten (wie das Erkennen oder Wissen als solches nach Platon ist, existiert, d.h. im Bewußtsein ist), und

dann die Weise, wie er *ist* oder in der Vorstellung erscheint, als Seele, - das allgemeine Erkennen als einzelnes, der Vorstellung angehörend. Und hier tritt eben die Vermischung des Vorstellens und des Begriffs ein.

α) Die Quelle, wodurch wir uns des Göttlichen bewußt werden, ist dieselbe als bei Sokrates. Der Geist des Menschen selbst ist diese Quelle; er enthält das Wesentliche selbst in sich. Um das Göttliche kennenzulernen, muß man es aus sich zum Bewußtsein bringen. Platon sagt ferner, die Bildung zu diesem Erkennen sei nicht ein Lernen als solches, sondern die Grundlage sei immanent dem Geiste, der Seele des Menschen; so daß er das, was er so erkennt, aus ihm selbst sich entwickle. Es ist dies schon bei Sokrates bemerkt. Die Erörterung über diese Weise ist bei den Sokratikern überhaupt in der Form der Frage vorgekommen, ob die Tugend gelehrt werden könne. Und dann in Beziehung auf Protagoras, die Sophisten, ob die Empfindung das Wahre sei, - was dann mit dem Inhalte der Wissenschaft sowie mit der Unterscheidung derselben von der Meinung den nächsten Zusammenhang hat. Was wir zu lernen scheinen, ist nichts anderes als *Wiedererinnerung*. Und es ist ein Gegenstand, auf den Platon oft zurückkomme; vorzüglich behandle er diese Frage im *Menon*. Er behauptete daselbst in Ansehung des Lernens überhaupt,

daß eigentlich nichts gelernt werden könne, sondern das Lernen vielmehr nur eine Erinnerung dessen sei, was wir schon besitzen, wissen, - eine Erinnerung, zu welcher nur die Verlegenheit, in welche das Bewußtsein gebracht werde, die Erregung (Ursache) sei (84).

Oder Platon gibt jener Frage sogleich eine spekulative Bedeutung, worin es um das Wesen des Erkennens, nicht die empirische Ansicht des Erwerbens von Erkenntnis zu tun ist. Lernen nämlich, nach der unmittelbaren Vorstellung von ihm, drückt die Aufnahme eines Fremden in das denkende Bewußtsein aus, - eine Weise der mechanischen Verbindung und Erfüllung eines leeren Raums mit Dingen, welche diesem Raum selbst fremd und gleichgültig sind. Ein solches äußerliches Verhältnis des Hinzukommens, wo die Seele als *tabula rasa* erscheint (wie im Lebendigen: Hinzukommen von Partikeln), paßt nicht für die Natur des Geistes (ist tot), der Subjektivität, Einheit, Bei-sich-Sein und -Bleiben ist. Platon aber stellt die wahre Natur des Bewußtseins vor, daß es Geist ist, an sich selbst dasjenige, was ihm Gegenstand, oder was es für es wird. Es ist dies der Begriff des wahrhaft Allgemeinen in seiner Bewegung; das Allgemeine, die Gattung ist an ihr selbst ihr eigenes Werden. Sie ist dies, zu dem für sich zu werden, was sie an sich selbst ist; das, was sie wird, ist sie schon vorher; sie ist der Anfang ihrer Bewegung, worin sie nicht aus sich

heraustritt. Der Geist ist die absolute Gattung; es ist nichts für ihn, was er nicht an sich selbst ist; seine Bewegung ist nur die beständige Rückkehr in ihn selbst. Lernen ist hiernach diese Bewegung, daß nicht ein Fremdes in ihn hineinkommt, sondern daß nur sein eigenes Wesen für ihn wird oder daß er zum Bewußtsein desselben kommt. (Was noch nicht gelernt hat, ist die Seele, das Bewußtsein, vorgestellt als natürliches Sein.) Was ihn zur Wissenschaft erregt, ist dieser Schein und die Verwirrung desselben, daß sein Wesen ihm als Anderes, als das Negative seiner selbst ist, - eine Weise der Erscheinung, die seinem Wesen widerspricht; denn er hat oder ist die innere Gewißheit, alle Realität zu sein. Indem er diesen Schein des Andersseins aufhebt, begreift er das Gegenständliche, d.h. gibt sich darin unmittelbar das Bewußtsein seiner selbst und komme so zur Wissenschaft. Vorstellungen von den Dingen kommen doch von außen; allerdings von den einzelnen, zeitlichen, vorübergehenden, - nicht aber das Allgemeine, Gedanken. Das Wahrfhafte habe im Geiste selbst seine Wurzel und gehöre seiner Natur an; dadurch wird dann alle Autorität verworfen.

In dem einen Sinne ist Erinnerung ein ungeschickter Ausdruck, und zwar in dem, daß man eine Vorstellung reproduziere, die man zu einer anderen Zeit schon gehabt hat. Aber Erinnerung hat auch einen

anderen Sinn, den die Etymologie gibt, den: Sich-innerlich-machen, Insichgehen; dies ist der tiefe Gedankensinn des Worts. In diesem Sinne kann man sagen, daß das Erkennen des Allgemeinen nichts sei als eine Erinnerung, ein Insichgehen, daß wir das, was zunächst in äußerlicher Weise sich zeigt, bestimmt ist als ein Mannigfaltiges, - daß wir dies zu einem Innerlichen machen, zu einem Allgemeinen dadurch, daß wir in uns selbst gehen, so unser Inneres zum Bewußtsein bringen. Bei Platon hat jedoch wie nicht zu leugnen ist, der Ausdruck der Erinnerung häufig den empirischen, ersten Sinn.

Diesen wahrhaften Begriff, daß das Bewußtsein an sich selbst dies ist, trägt Platon nun zum Teil in der Weise der Vorstellung und mythisch vor. Es ist schon erwähnt, daß er das Lernen eine Erinnerung nennt. Daß es dies sei, zeigt er im *Menon* an einem Sklaven, der keine Unterweisung erhalten hatte (82-86): Sokrates fragt ihn und läßt ihn nach seiner eigenen Meinung antworten, ohne ihn etwas zu lehren oder etwas als Wahres zu versichern (beizubringen), und bringt ihn dadurch endlich zum Aussprechen eines geometrischen Satzes vom Verhältnisse des Diameters eines Quadrats zu der Seite desselben. Der Sklave ruft die Wissenschaft nur aus sich selbst hervor, so daß es scheint, er erinnere sich nur an etwas, das er schon gewußt, aber vergessen hatte. Wenn nun Platon hier

dies Hervortreten der Wissenschaft aus dem Bewußtsein eine Erinnerung nennt, so komme die Bestimmung dadurch hinein, daß dies Wissen schon einmal wirklich in diesem Bewußtsein gewesen ist, d.h. daß das einzelne Bewußtsein nicht nur an sich, seinem Wesen nach, den Inhalt des Wissens hat, sondern auch als dieses einzelne Bewußtsein, nicht als allgemeines, ihn schon besessen habe. Aber dies Moment der Einzelheit gehört nur der Vorstellung an, dieser Mensch ist das sinnliche Allgemeine; denn Erinnerung bezieht sich auf Diesen als sinnlichen Diesen, nicht als allgemeinen. Erinnerung gehört der Vorstellung an, ist nicht Gedanke. Das Wesen des Hervortretens der Wissenschaft ist deswegen hier vermischt mit Einzellnem, mit der Vorstellung. Es tritt hier das Erkennen in der Form der Seele ein, als des an sich seienden Wesens, des Eins, da die Seele nur Moment des Geistes ist. Und Platon geht hier in das Mythische über (mythisch bildet er dies weiter aus), in eine Vorstellung, deren Inhalt nicht mehr die reine Bedeutung des Allgemeinen, sondern des Einzelnen hat.

Er stellt also jenes Ansichsein des Geistes in der Form eines Vorherseins in der Zeit vor; das Wahre muß also schon zu einer anderen Zeit für uns gewesen sein. Aber zugleich ist zu bemerken, daß er dies nicht als eine philosophische Lehre, sondern in Gestalt einer Sage (Mythos) gibt, welche er von

Priestern und Priesterinnen empfangen, die sich auf das, was göttlich ist, verstehen. Ähnliches erzähle auch Pindar und andere göttliche Männer. Nach diesen Sagen sei die Seele des Menschen unsterblich und höre jetzt auf zu sein, was man sterben nenne, und komme wieder ins Dasein (*palin gignesthai*), gehe aber keineswegs unter. Wenn nun die Seele unsterblich ist und oft wieder hervortritt (Seelenwanderung) und das, was sowohl hier als im Hades - im Unbewußten - ist, und alles gesehen hat, so findet kein Lernen mehr statt, und sie erinnert sich nur dessen, was sie schon weiß, - was nur die Seele ehemals angeschaut habe. Das ist Anspielung auf Ägyptisches. Die Menschen greifen nach der sinnlichen Bestimmtheit: Platon habe statuiert, angenommen. Über so etwas hat Platon gar nicht statuiert. Es gehört gar nicht zur Philosophie, auch ausdrücklich nicht zu der seinigen; nachher noch mehr so von Gott.

β) Im *Phaidros* ist dann dieser Mythos weiter und glänzender ausgeführt; er bringt eben diesen gewöhnlichen Sinn der Erinnerung herbei, daß der Geist des Menschen das in vergangener Zeit gesehen habe, was sich seinem Bewußtsein vom Wahrhaften, Anundfürsichseienden entwickelt. Es ist ein Hauptbemühen des Platon, zu zeigen, daß der Geist, die Seele, das Denken an und für sich ist und daß dann so diese Bestimmung die Form erhält, in der Behauptung liegt, daß

die Wissenschaft nicht gelernt werde, nur sei ein Erinnern dessen, das in dem Geiste, in der Seele als solcher vorhanden sei. Daß die Seele das Denkende und das Denken frei für sich sei, hat bei den Alten, besonders aber bei der Platonischen Vorstellung, einen unmittelbaren Zusammenhang mit dem, was wir die *Unsterblichkeit der Seele* nennen. Im *Phaidros* spricht er davon, um zu zeigen, daß der Eros eine göttliche Raserei und uns zur größten Glückseligkeit gegeben sei. Es ist dies ein Enthusiasmus, der hier eine mächtige, alles überwiegende Richtung auf die Idee hat, - Bewußtsein, Wissen des Idealen, nicht Anschauen, nicht der Enthusiasmus der Brust, der Empfindung. Er sage, er müsse die Natur der göttlichen und menschlichen Seele auseinanderlegen, um den Eros zu zeigen. »Das Erste ist, daß die Seele unsterblich ist. Denn was sich selbst bewegt, ist unsterblich, unvergänglich; was aber seine Bewegung von einem Anderen hat, ist vergänglich. Was sich selbst bewegt, ist Prinzip; denn es hat ja seinen Ursprung und Anfang in ihm selbst und von keinem Anderen. Und ebenso wenig kann es aufhören, sich zu bewegen; denn nur das hört auf, was seine Bewegung aus einem Anderen hat.« Platon entwickelt also zuerst den einfachen Begriff der Seele als des sich selbst Bewegenden, die insofern Moment des Geistes. Das eigentliche Leben des Geistes an und für sich ist das Bewußtsein der

Absolutheit und Freiheit des Ichs selbst. Das Unsterbliche sei nicht der Veränderung unterworfen.

Wenn wir von der Unsterblichkeit der Seele sprechen, so haben wir dabei häufig und gewöhnlich die Vorstellung daß die Seele wie ein physisches Ding vor uns ist, das Eigenschaften hat, ein Ding mit allerhand Eigenschaften, das verändert wird, - unabhängig von ihm die Eigenschaften. Unter diesen ist auch das Denken, und das Denken ist so bestimmt als Ding, als ob es vergehen, aufhören könnte. Dies ist das Interesse der Vorstellung bei dieser Frage. Bei Platon hängt die Unsterblichkeit der Seele unmittelbar zusammen damit, daß die Seele das Denkende ist; so daß das Denken nicht eine Eigenschaft der Seele ist. Wir meinen, die Seele könne sein, könne bestehen, ohne Phantasie, Denken usf. zu haben; und das Unvergängliche der Seele wird insofern betrachtet als das Unvergängliche eines Dinges, als eines, das so vorgestellt wird, als eines Seienden. Bei Platon hingegen ist die Bestimmung der Unsterblichkeit der Seele von großer Wichtigkeit, insofern das Denken nicht Eigenschaft der Seele ist, sondern ihre Substanz, so daß die Seele dies selbst ist. Es ist wie beim Körper: der Körper ist schwer, dies ist seine Substanz; Schwere ist nicht Qualität, dies, daß er ist, ist nur, insofern er schwer ist. Nimmt man die Schwere fort, so existiert der Körper nicht mehr; nimmt man das Denken

fort, so existiert die Seele nicht mehr. Das Denken nun ist die Tätigkeit des Allgemeinen; das Allgemeine aber ist nicht als Abstraktum, ist das Sich-in-sich-selbst-Reflektieren, das Sich-sich-Gleichsetzen. In allen Vorstellungen geschieht dies. Indem nun so das Denken dies Allgemeine ist, das sich in sich reflektiert, in sich selbst bei sich selbst zu sein, so ist es diese Identität mit sich; diese ist aber das Unveränderliche, das Unvergängliche. Veränderung ist, daß das eine zum anderen werde, nicht in dem anderen bei sich selbst ist. Die Seele ist dagegen das Sich-selbst-Erhalten im Anderen; z.B. in der Anschauung hat sie es mit Anderem, mit äußerlichem Stoffe zu tun und ist zugleich bei sich. Die Unsterblichkeit hat so bei Platon nicht das Interesse, was sie bei uns in religiöser Rücksicht hat. Sie hängt bei Platon mit der Natur des Denkens, mit der inneren Freiheit des Denkens zusammen, mit der Bestimmung, die den Grund dessen ausmacht, was das Ausgezeichnete der Platonischen Philosophie ist, mit diesem übersinnlichen Boden, dem Bewußtsein, das Platon gegründet hat. Das Erste ist also, daß die Seele unsterblich ist.

Die Idee der Seele darzulegen, fährt er fort, sei eine lange und göttliche Untersuchung; aber eine Ähnlichkeit davon lasse sich menschlicherweise und leichter sagen. - Hier folgt nun der Mythos (Allegorie), in dem es jedoch etwas bunt und inkonsequent hergeht.

Er sagt: »Die Seele gleiche der zusammengeeynten Kraft eines Wagens und Fuhrmanns.« Dies Bild spricht uns nicht an. »Die Pferde nun« (Triebe) »der Götter und die Fuhrmänner sind selbst gut und aus Gutem. Unser herrschendes Wesen aber« (der Fuhrmann) »lenkt zuerst den Zügel; dann aber ist eins der Pferde schön und gut und (besteht) aus solchen, das andere aber entgegengesetzt und (besteht) aus Entgegengesetzten. Hierdurch wird ihre Lenkung schwer und widerspenstig. Wie sie nun ein sterbliches und unsterbliches Lebendiges genannt werden, ist zu versuchen zu sagen. Alle Seele bekümmert sich (*epimeleitai*) um Unbeseeltes und durchwandert den ganzen Himmel, von einer Idee (Art, *eidos*) in die andere übergehend. Wenn sie vollkommen und geflügelt ist, so ist sie aufrecht (*meteôroporei*, hat erhabene Gedanken) und ordnet (*dioikei*) die ganze Welt. Deren Flügel aber sinken, die Seele treibt sich und senkt sich, bis sie etwas Festes (*stereou*) erlange hat; so nimmt sie einen irdischen Leib an, der sich selbst durch die Kraft jener bewege, und das Ganze heiÙe ein Lebendiges (*zôon*, Tier), eine Seele und ein Leib zusammengefügt, und hat die Benennung des Sterblichen.« Das eine ist so die Seele als Denken, das An- undfürsichsein; das andere ist die Verbindung mit einer Materie. Dieser Übergang vom Denken zur Körperlichkeit ist sehr schwierig und für die Alten zu

begreifen zu schwer; mehr davon werden wir bei Aristoteles sehen. Aus dem Gesagten könnte man so den Grund der Vorstellung ableiten, die man von dem Platonischen Philosophem gibt, daß die Seele für sich vor diesem Leben schon existiert hat und dann herabfällt in die Materie, sich mit ihr vereinigt, sich damit befleckt, und daß ihre Bestimmung sei, die Materie wieder zu verlassen. Der Zusammenhang, daß das Geistige sich aus sich selbst realisiert, verkörpert, ist ein Punkt, der bei den Alten nicht in seiner Tiefe erörtert ist. Sie haben zwei Abstrakta, die Seele und die Materie, und die Verbindung ist nur in der Form eines Abfalls der Seele ausgesprochen.

»Das Unsterbliche aber«, fährt Platon weiter fort, »wenn wir es nicht nach einem erkennenden Gedanken (*oud' ex henos logou lelogismenou*), sondern der Vorstellung gemäß (*plattomen*), wenn wir, nicht einsehend, noch hinreichend begreifend, Gott aussprechen, - das unsterbliche Leben Gottes ist das, was einen Leib und eine Seele hat, die aber auf immer zusammenerzeugt (zusammengenaturt) sind (*ton aei chronon sympephykota*)«: ein Leib und eine Seele, die an und für sich immer eins sind, nicht äußerlich so gemacht sind. (Seele und Leib sind beides Abstrakta; das Leben aber ist die Einheit von beiden, und Gott ist es als Wesen der Vorstellung ausgesprochen; seine Natur ist dies, Seele und Leib ungetrennt in *einem* zu

haben; dies aber ist die Vernunft, deren Form -die Seele - und deren Inhalt unzertrennt eins an ihnen selbst sind.) Dies ist eine große Definition von Gott, eine große Idee, die übrigens nichts anderes als die Definition neuerer Zeit ist: die Identität der Objektivität und Subjektivität, Untrennbarkeit des Ideellen und Reellen, der Seele und des Leibes. Das Sterbliche, Endliche ist von Platon richtig als das bestimmt, dessen Existenz, Realität nicht absolut adäquat ist der Idee oder bestimmter der Subjektivität.

Nun gibt Platon weiter an (246-251), wie es im Leben des göttlichen Wesens zugeht (beschreibt das Schauspiel, was die Seele vor sich habe) und wie das Abfallen der Flügel von der Seele geschehe: Die Wagen der Götter fahren in Reihen einher; der Heerführer Jupiter führt die Reihe an, auf seinem geflügelten Wagen fahrend. Ihm folgt das Heer der anderen Götter und Göttinnen, in elf Teile geordnet, und sie führen, jeder sein Geschäft vollbringend, die herrlichsten und seligsten Schauspiele auf. Die farb- und gestalt- und gefühllose Substanz der Seele braucht den Gedanken allein als Zuschauer; und so entsteht ihr da die wahre Wissenschaft. Da sieht sie das, was ist (*toon*), und lebt in der Betrachtung des Wahren, indem sie dem in sich zurückführenden Kreise (von Ideen) folgt. In diesem Kreisen (der Götter) schaut auf sie die Gerechtigkeit, die Mäßigkeit (*sôphrosynê*) und

die Wissenschaft, nicht von dem, was wir Dinge nennen, sondern was in Wahrheit an und für sich selbst ist (*to ontôs on*). - Dies ist nun so als ein Geschehenes ausgedrückt. »Wenn die Seele aus dieser Beschreibung zurückkommt, so stellt der Fuhrmann die Pferde an die Krippe, speist sie mit Ambrosia und tränkt sie mit Nektar. Dies ist das Leben der Götter. Andere Seelen aber durch Fehler des Fuhrmanns oder der Pferde geraten in Tumult, treten aus jenen himmlischen Gegenden, hören auf, die Wahrheit zu sehen, und nähren sich vom Futter der Meinung und fallen auf die Erde; und je nachdem eine mehr oder weniger gesehen, in einen um so höheren oder geringeren Stand kommt sie hier. In diesem Zustande aber behält sie eine Erinnerung dessen, was sie gesehen, und wenn sie etwas Schönes, Gerechtes usf. erblickt, so gerät sie außer sich, in Enthusiasmus. Die Flügel gewinnen Kraft, und die Seele erinnert sich ihres ehemaligen Zustandes, in welchem sie aber nicht etwas Schönes, etwas Gerechtes usf. erblickte, sondern die Schönheit und Gerechtigkeit selbst.« Das Leben der Götter ist also für die Seele; in dem einzelnen Schönen wird sie ans Allgemeine erinnert. Es liegt hierin dies, daß in der Seele, als in solchem Anundfürsichseienden, die Idee des Schönen, Guten, Gerechten als des Anundfürsichseienden, an und für sich Allgemeinen ist. Dies macht die Grundlage, die allgemeine

Basis der Platonischen Vorstellung aus.

Wir sehen hier, in welchem Sinn Platon von der Wissenschaft als einer Erinnerung spricht. Er sagt es ausdrücklich, daß dies nur in Gleichnissen und Ähnlichkeiten gesprochen sei, nicht wie es sonst den Theologen Ernst damit war, zu fragen, ob die Seele vor ihrer Geburt präexistiert habe, und gar auch wo. Es kann von Platon gar nicht aufgeführt werden, daß er diesen Glauben, diese Meinung gehabt hat. Es ist davon bei ihm gar keine Rede, in dem Sinne, wie es bei ihnen die Rede war: nichts von einem Abfalle aus einem vollkommenen Zustande, - daß der Mensch dies Leben als eine Einkerkierung zu betrachten habe; sondern er hat das Bewußtsein, daß dies nur eine gleichnisweise Vorstellung ist. Das, was er als das Wahre ausspricht, ist, daß das Bewußtsein an ihm selbst in der Vernunft das göttliche Wesen und Leben ist; daß der Mensch im reinen Gedanken es anschaut und erkennt und dies Erkennen eben selbst dieser himmlische Aufenthalt und Bewegung ist.

Bestimmter tritt dann das Erkennen in seiner Form als Seele da auf, wo von ihrer Unsterblichkeit die Rede ist. Im *Phaidon* hat Platon diese Vorstellungen von der Unsterblichkeit der Seele weiter ausgeführt. Was im *Phaidros* bestimmt als Mythos und als Wahrheit geschieden ist und auch so erscheint, dies erscheine weniger so im *Phaidon*, dem berühmten

Dialoge, worin Platon den Sokrates von der Unsterblichkeit der Seele sprechen läßt. Daß Platon an die Geschichte des Todes des Sokrates diese Untersuchung geknüpft, hat zu allen Zeiten bewundernswürdig geschienen. Es scheint nichts passender, als die Überzeugung von der Unsterblichkeit dem, der im Begriff ist, das Leben zu verlassen, in den Mund zu legen und jene Überzeugung durch diese Szene zu beleben, so wie ein solches Sterben gegenseitig durch sie. Es ist zugleich zu bemerken, daß das Passende auch diesen Sinn haben muß, daß a dem Sterbenden erst eigentlich, ziemt, mit sich statt mit dem Allgemeinen, mit dieser Gewißheit seiner selbst als eines Diesen als mit der Wahrheit sich zu beschäftigen. Wir treffen deswegen hier am wenigsten geschieden die Weise des Vorstellens und des Begriffes; allein dabei ist dieses Vorstellen weit entfernt, zu dieser Roheit herabzusinken, welche die Seele als ein Ding sich vorstellt und in der Weise eines Dings nach seiner Dauer oder seinem Bestehen fragt. Wir finden nämlich den Sokrates in diesem Sinne sprechen, daß dem Streben nach Weisheit, dem einzigen Geschäfte der Philosophie, der Körper, und was sich auf den Körper beziehe, ein Hindernis sei, weil die sinnliche Anschauung nichts rein, wie es an sich ist, zeigt und, was wahr ist, durch Entfernung der Seele vom Körperlichen erkannt werde. Denn die Gerechtigkeit, die

Schönheit und dergleichen Gattungen sind allein das in Wahrheit Seiende, das, welchem alle Veränderung und Untergang fremd ist; und es wird nicht durch den Körper, sondern allein in der Seele angeschaut.

Schon in dieser Trennung sehen wir das Wesen der Seele nicht in einer dinglichen Weise des Seins betrachtet, sondern als das Allgemeine. Noch mehr in dem Folgenden, wodurch Platon die Unsterblichkeit beweist. Ein Hauptgedanke hierbei ist der schon betrachtete, daß die Seele schon vor diesem Leben existiert habe, weil das Lernen nur eine Erinnerung ist, und worin dies liegt, daß die Seele schon an sich selbst dies ist, was sie für sich wird. Es muß hierbei nicht an die schlechte Vorstellung angeborener Ideen gedacht werden, -ein Ausdruck, der ein natürliches Sein der Ideen enthält, als ob die Gedanken teils schon fixiert wären, teils ein natürliches Dasein hätten, das nicht erst durch die Bewegung des Geistes sich hervorbrächte. Hauptsächlich aber setzt Platon die Unsterblichkeit darein, daß das Zusammengesetzte der Auflösung und dem Untergange unterworfen sei, das Einfache dagegen auf keine Weise aufgelöst und zerstreut werden könne; was aber immer sich selbst gleich und dasselbe ist, sei einfach. Diese Einfachen, das Schöne und Gute, das Gleiche ist aller Veränderung unfähig, hingegen dasjenige, worin diese Allgemeinen sind, die Menschen, Dinge usf. sind das

Veränderliche, das von den Sinnen Aufzunehmende, jenes aber das Unsinnliche: die Seele deswegen, welche im Gedanken ist und sich an dies als an ein ihr Verwandtes wendet und mit ihm umgeht, muß darum auch selbst dafür gehalten werden, einfacher Natur zu sein.

Hier erhellt dann wieder, daß Platon die Einfachheit nicht als Einfachheit eines Dings nimmt, nicht als diese Einfachheit z.B. eines chemischen Stoffs usf., etwas, das nicht mehr als an sich unterschieden dargestellt werden kann, - die leere abstrakte Identität oder eine abstrakte Allgemeinheit, das Einfache als ein Sein. Endlich ist aber das Allgemeine selbst in der Gestalt eines Seins. Z.B. »eine Harmonie, die wir hören, ist nichts anderes als ein Allgemeines, ein Einfaches, das eine Einheit Verschiedener ist. Diese Harmonie aber ist an ein sinnliches Ding gebunden und verschwindet mit diesem wie die Musik der Flöte mit ihr.« Platon zeigt, daß die Seele auch nicht eine Harmonie auf diese Weise ist; denn diese sinnliche Harmonie ist erst nach dem Dinge, eine Folge desselben, die Harmonie der Seele aber an und für sich vor allem sinnlichen Sein. Die sinnliche Harmonie hat verschiedene Grade der Stimmung, die Harmonie der Seele aber keine quantitativen Unterschiede.

Hieraus erhellt, daß Platon das Wesen der Seele ganz im Allgemeinen erhält und ihre Wahrheit und

Sein nicht in sinnliche Einzelheit setzt und die Unsterblichkeit der Seele nicht in dem Sinne der Vorstellung bei ihm genommen werden kann, in welchem wir sie nehmen, als ein einzelnes Ding. Wenn nun auch weiterhin der Mythos vorkommt von dem Aufenthalte der Seele nach dem Tode auf einer anderen, glänzenderen und herrlicheren Erde, so haben wir oben gesehen, was es mit diesem Himmel für eine Beschaffenheit hat.

γ) Was nun die *Erziehung und Bildung der Seele* anbetrifft, so steht dies mit dem Vorhergehenden in Verbindung. Man muß jedoch den Idealismus des Platon sich nicht als subjektiven Idealismus denken, als jenen schlechten Idealismus, wie er in neueren Zeiten wohl vorgestellt ist, als ob der Mensch überhaupt nichts lerne, nicht äußerlich bestimmt werde, sondern alle Vorstellungen aus dem Subjekt erzeugt werden. Es wird oft gesagt, der Idealismus sei dies, daß das Individuum alle seine Vorstellungen, auch die unmittelbarsten, aus sich erzeuge, alles aus sich setzt. Dies ist jedoch eine unhistorische, ganz falsche Vorstellung; wie dies rohe Vorstellen den Idealismus definiert, so hat es in der Tat unter den Philosophen keine Idealisten gegeben. Der Platonische Idealismus ist ebenso von dieser Gestalt ganz entfernt.

Was nun das Lernen insbesondere anbetrifft, so setzt Platon voraus, daß das, was das wahrhaft

Allgemeine ist, die Idee, das Gute, Schöne, vorher im Geiste selbst einheimisch ist und nur aus ihm sich entwickelt. In seiner *Republik* (7. Buch) spricht er im Zusammenhang mit dem, was ich schon erwähnt habe, davon, wie die Erziehung, das Lernen beschaffen sei. Er sagt: »Wir müssen von der Wissenschaft und dem Lernen (*paideias*) dies halten, daß sie nicht so beschaffen sind« (sie seien nicht so vorzustellen), »wie einige dafür ausgeben« (er meint damit die Sophisten), »die von der Bildung sprechen, als ob das Wissen nicht in der Seele enthalten sei, sondern als ob man die Wissenschaft in die Seele so hineinlege, wie in blinde Augen das Sehen gelegt werde«, wie man den Star steche. Diese Vorstellung, daß das Wissen ganz von außen komme, findet sich in neuerer Zeit bei ganz abstrakten, rohen Erfahrungsphilosophen, die behauptet haben, daß alles, was der Mensch vom Göttlichen wisse, für wahr halte, durch Erziehung, durch Angewöhnung in ihn komme, die Seele, der Geist nur die ganz unbestimmte Möglichkeit sei. Das Extrem ist dann die Offenbarung, wo alles von außen gegeben ist. In der protestantischen Religion ist diese rohe Vorstellung in ihrer Abstraktion nicht vorhanden; da gehört zum Glauben wesentlich das Zeugnis des Geistes, d.h. daß der einzelne subjektive Geist an und für sich, in sich diese Bestimmung enthalte, setze, mache, die in Form eines; Äußerlichen, nur

Gegebenen an ihn kommt. Platon spricht also gegen jene Vorstellung. Er sagt (dies bezieht sich auf den obigen Mythos, der bloß vorstellt): Die Vernunft lehrt, daß in jedem inwohne das immanente Vermögen seiner Seele; er habe in sich das Organ, mit dem er lernt. Nämlich, wie wenn das Auge nicht anders fähig wäre, als mit dem ganzen Körper sich von der Finsternis an das Helle zu wenden, so müsse man auch mit der ganzen Seele von dem ab, was geschieht, herumgewendet werden, abgewendet von dem, was ein Zufälliges ist, eine zufällige Vorstellung und Empfindung; sie müsse hingewendet werden zu dem, was ist, zu dem Seienden, bis sie fähig ist, dies auszuhalten und die Klarheit, die Helligkeit des Seienden zu schauen. Dies Seiende aber, sagen wir, ist das Gute. Dessen Kunst wäre die Kunst des Unterrichts. »Das Lehren ist so nur die Kunst dieser Heraus(Herum)führung der Seele - und zwar auf welche Weise am leichtesten und wirksamsten einer herumgekehrt würde -, nicht um ihm das Sehen einzusetzen (*empoiêsai*, hineinzumachen), sondern - indem er es schon hat, aber nicht gehörig in sich gewendet worden ist und nicht die Gegenstände sieht, die er sehen soll - nun dieses zu bewirken. Die anderen Tugenden der Seele stehen dem Körper näher; sie sind nicht vorher in der Seele, sondern kommen durch Übung und Gewohnheit hinein«, können dadurch gestärkt oder

geschwächt werden. »Das Denken (*to phronêsai*) hingegen als ein Göttliches verliert seine Kraft niemals, und durch die Weise des Herumführens wird es nur gut oder böse.«

Dies ist näher das Verhältnis, welches Platon in Rücksicht des Innerlichen und Äußerlichen festsetzt. Uns sind dergleichen Vorstellungen, daß der Geist aus sich bestimmt, das Gute bestimme usf., viel geläufiger; bei Platon aber war es darum zu tun, dies erst festzusetzen.

c) *Unterschiede des Erkennens, Weise der Wissenschaft überhaupt* nach Platon. Die Wahrheit setzt Platon allein in das, was durch den Gedanken produziert wird. Die Quelle der Erkenntnis ist mehrfach; das Gefühl, die Empfindung, das sinnliche Bewußtsein ist Quelle. Das Erste ist das sinnliche Bewußtsein; dies ist das Bekannte, von dem wir anfangen. Daß dadurch das Wahre gegeben werde, ist eine Vorstellung, der Platon durchaus entgegengesetzt ist, als der Lehre der Sophisten; so sahen wir es beim *Protagoras*. Beim Gefühl kommt leicht Mißverstand vor. Alles ist im Gefühl, wie jene Platonische *mania* des Schönen. Das Wahre ist hier in der Weise des Gefühls; das Gefühl als solches ist nur Form. Mit dem Gefühl macht man Willkür zur Bestimmung des Wahren. Was der wahrhafte Inhalt sei, ist nicht durch das Gefühl gegeben; denn da hat aller Inhalt Platz.

Auch der höchste Inhalt muß im Gefühl sein; dies ist aber nicht die wahrhafte Weise des Wahren. Gefühl ist das ganz subjektive Bewußtsein. Im Gedächtnis, im Verstande haben, ist uns etwas anderes, als im Herzen, im Gefühl haben, d.h. in unserer innersten Subjektivität, im Ich, im Diesen. Insofern der Inhalt im Herzen ist, sagen wir, ist er erst am wahrhaften Ort; er ist ganz identisch mit unserer besonderen Individualität. Der Mißverstand ist aber, daß ein Inhalt nicht darum der wahrhafte ist, weil er in unserem Gefühle ist. Das ist daher die große Lehre Platons, daß der Inhalt nur durch den Gedanken gefüllt wird; denn er ist das Allgemeine. Das Allgemeine kann nur durch den Gedanken produziert oder gefaßt werden; es ist nur durch die Tätigkeit des Denkens. Diesen allgemeinen Inhalt hat Platon als Idee bestimmt.

Platon bestimmt die Unterschiede in unserem Bewußtsein, in unserem Wissen noch näher. Am Ende des sechsten Buchs der *Republik* wird der Unterschied des Sinnlichen und Intellektuellen aufgestellt. Im Intelligiblen, Denken, Allgemeinen unterscheidet Platon zwei Weisen: Wissenschaften wie die Geometrie, das ist Denken (*dianoia*); das reine Denken ist aber *noêsis*. Das Sinnliche ist wieder doppelt. α) »Im Sinnlichen ist αα) äußerliche Erscheinung, Bilder im Wasser, Schatten, und was in den dichten, glatten, glänzenden und dergleichen Körpern ist. β) Die

zweite Art begreift dasjenige, dem jenes ähnlich ist: die Tiere, Pflanzen«, diese konkrete Lebendigkeit, »Gefäße, die wir verfertigen« (*kai to skeuaston holon genos totum fabricae genus*). β) Im Intelligiblen ist auch solcher zwiefacher Inhalt: αα) »Das eine Mal gebraucht die Seele die Bilder jenes Geteilten« (Sinnlichen, Mannigfaltigen), »ist genötigt, von Grundlagen aus zu forschen, indem sie nicht geht auf den Anfang (Prinzip, *archên*), sondern zum Ende (Resultat). ββ) Die andere Gattung, das in der Seele selbst Gedachte, ist die, wo die Seele von einer Grundlage, Voraussetzung zu einem Prinzip ausgeht, das nicht hypothetisch ist, und ohne die Bilder, die wir zu jenem gebrauchen, durch die Ideen (*eidesi*) selbst den Weg (*methodon*) macht. In der Geometrie, Arithmetik und ähnlichen Wissenschaften setzt man voraus das Gleiche und Ungleiche und Figuren und drei Arten von Winkeln und dergleichen. Und indem man von solchen Grundlagen (*hypotheseis*) ausgeht, so glaubt man nicht nötig zu haben, davon als von einem allen Bekannten Rechenschaft zu geben. Ferner weißt du, daß sie sich der Figuren, die sichtbar sind, bedienen und von ihnen sprechen, obgleich sie nicht dieses nur im Gedanken haben (*peri toutôn dianooumenoi*), sondern diejenigen, wovon diese nur die Abbilder sind (*ekeinôn peri, hois tauta eoike*), indem sie ihre Betrachtung (Bestimmungen, *logous*) um des

Vierecks selbst machen und seiner Diagonale willen, nicht um jenes willen, das sie hinzeichnen; und ebenso mit den anderen Dingen.« Man hat bestimmte Figuren vor sich (so verfährt man); die Figuren sind nicht als bestimmte gemeint; mit diesem Dreieck meine ich das Dreieck überhaupt das allgemeine, es ist nicht um das Sinnliche als solches zu tun. »Diejenigen Figuren, welche sie zeichnen und beschreiben (welche auch einen Schatten geben und im Wasser Bild abspiegeln), - das alles gebrauchen sie nur als Bilder und suchen deren Originale zu sehen, die man nicht anders als mit dem Gedanken, Nachdenken (*tê dianoa*) sieht«, nicht sinnlich; aber ihr Gegenstand ist nicht reines Verstandeswesen. - »Wahrhaftig! - Dieses nun habe ich oben diejenige Gattung des Gedachten (*noêtou to eidos*) genannt, zu dessen Erforschung die Seele genötigt ist, Hypothesen zu gebrauchen, weil sie nicht auf das Prinzip geht, indem sie nicht über die Hypothesen« (jene Voraussetzungen) »hinausgehen kann, aber diese untergeordneten Bilder gebraucht als Bilder, die jenen vollkommen gleichgemacht und ganz so bestimmt sind. - Ich verstehe, daß du von dem redest, was in Geometrie und anderen dergleichen verwandten Wissenschaften geschieht. - Lerne jetzt den anderen Abschnitt des Gedachten (*noêtou*) kennen, welchen die Vernunft. (*logos*) selbst berührt, indem sie durch die Kraft (Vermögen) der

Dialektik Hypothesen macht, nicht als Prinzipien, sondern in der Tat (*tô ontî*) nur als Hypothesen, als Auftritte und Ausgangspunkte (*epibaseis te kai hormas*); damit sie bis zum Voraussetzungslosen (*anypothetou*), zum Prinzip des Alls gelange (*tou pantos archên*)«, das an und für sich ist, »es erfasse (*hapsamenos*) und, wieder das erfassend, was von jenem gefaßt wird, so wieder zum Ende (*teleutên*) herabsteige, indem sie dabei ganz und gar kein Sinnliches gebrauche, sondern nur die Gattungen selbst, und so durch sie selbst zu ihnen am Ende gelange (*tois eidesin autois di' autôn eis auta, kai teleuta eis eidê*).« Dies zu erkennen, ist das Interesse und das Geschäft der Philosophie; dies wird vom reinen Gedanken an und für sich erforscht, der sich nur in solchen reinen Gedanken bewegt (*noêsis*). - »Ich verstehe es, aber noch nicht ganz hinreichend. Du scheinst mir das behaupten zu wollen, daß das, was von der Wissenschaft der Dialektik (*tou dialegesthai*), vom Seienden und Gedachten betrachtet wird, klarer (*saphesteron*, richtiger) sei, als was von jenen genannten Wissenschaften, welchen die Hypothesen Prinzipien sind und wo die, welche sie betrachten, genötigt sind, mit dem Verstande (*tê dianoia*), aber nicht mit den Sinnen zu betrachten. Weil sie nicht auf das absolute Prinzip (*archên*) überhaupt hinaufsteigen in ihrer Betrachtung, sondern aus Hypothesen

spekulieren, so scheinen sie nicht den Gedanken bei diesen Gegenständen selbst zu haben (*noun ouk ischein peri auta*), ob diese Gegenstände gleich Gedanken sind mit einem Prinzip (*noêtôn ontôn archês*). Die Verfahrungsweise (Denkweise, *hexin*) der Geometrie und der ihr verwandten Wissenschaften scheinst du mir Râsonnement (*dianoian*) zu nennen und hiermit so, daß das Râsonnieren (Schließen, reflektierende Erkennen) zwischen dem *nous*; und der *doxa* sich befindet. - Du hast ganz richtig aufgefaßt. Gemäß diesen vier Unterscheidungen will ich die vier Verhaltungsweisen der Seele nennen: α) *noêsis*, Begreifen, Denken von dem Höchsten (*epi tô anôtatô*); β) *dianoia* von dem Zweiten (*epi tô deuterô*); γ) das Dritte heiße Glaube (*pistis*)« zu Tieren, Pflanzen, weil sie lebendig, homogener, identischer mit uns, - wahre Meinung; δ) »und das Letzte die Vorstellung oder das bildliche Wissen (*eikasia, imaginatio, assimilatio*). Das sind Stufen der Wahrheit, Klarheit.«

Platon bestimmt so als erste Weise das Sinnliche; als eine andere Weise bestimmt er die Reflexion, sofern sie das Denken einmischt in das zunächst sinnliche Bewußtsein. Und hier, sage er, ist der Ort, wo die Wissenschaft überhaupt hervortritt; sie beruht auf dem Denken, Bestimmung allgemeiner Prinzipien, Grundlagen, Hypothesen. Diese Hypothesen werden nicht durch die Sinne selbst betrachtet, sind nicht für

sich sinnlich; sie gehören allerdings dem Denken an. Aber dies ist so noch nicht die wahrhafte Wissenschaft; diese besteht darin, das Allgemeine für sich selbst, das geistige Allgemeine zu betrachten. Sinnliches Bewußtsein, zunächst sinnliche Vorstellung, Meinung, unmittelbares Wissen, hat Platon unter den Namen *doxa* begriffen. In der Mitte zwischen der Meinung und der Wissenschaft an und für sich liegt das räsonierende Erkennen, die schließende Reflexion, das reflektierende Erkennen, das sich allgemeine Gesetze, bestimmte Gattungen aus jenem bildet. Das Höchste aber ist das Denken an und für sich, das auf das Höchste gerichtet ist. Dies ist der Unterschied, der bei Platon vornehmlich zugrunde liegt und bei ihm näher zum Bewußtsein gekommen ist.

Von dem Erkennen nun aber zum näheren *Inhalt* desselben. (Die Idee organisiert sich weiter in sich und setzt sich als besondere Idee, und dieses Besondere macht das Wissenschaftliche, das Systematisieren aus.) Dieser Inhalt fängt bei Platon an, in die *drei Teile* zu zerfallen, welche wir als spekulative, Natur- und Geistesphilosophie unterscheiden. Die spekulative oder logische Philosophie hieß bei den Alten *Dialektik*. Und Diogenes Laertios und sonst die philosophischen Geschichtsschreiber der Alten sagen ausdrücklich, daß, nachdem die Ionier der physischen Philosophie, Sokrates der Moralphilosophie ihre

Entstehung gegeben, Platon die Dialektik hinzugefügt habe. Es ist dies eine Dialektik, welche nicht eine solche, wie wir sie früher gesehen haben, nicht die der Sophisten, welche die Vorstellungen überhaupt in Verwirrung bringt, sondern die Dialektik, welche sich in reinen Begriffen bewegt, - die Bewegung des Logischen. Das Zweite bei Platon ist eine Art von *Naturphilosophie*, besonders im *Timaios*; im *Timaios* wird die Idee konkreter ausgesprochen. Das Dritte ist die *Philosophie des Geistes*; in Rücksicht der theoretischen Seite des Geistes ist schon im allgemeinen bemerklich gemacht, wie Platon die Arten des Erkennens unterscheidet, und es ist daher nur noch das Praktische herauszuheben und wesentlich seine Darstellung von einem vollkommenen *Staate*. Nach diesen drei Unterschieden wollen wir das Nähere der Platonischen Philosophie betrachten.

Nach dieser vorläufigen Bemerkung, worin die Platonische Dialektik besteht, so ist zu bemerken, daß die Platonische Philosophie in ihrem ganzen Inhalte, abgesondert in drei Teile, eigentlich zusammenhängend in den Büchern über die *Republik*, alsdann dem *Timaios* enthalten ist, wozu noch *Kritias* kommen sollte, wovon aber nur der Anfang auf uns gekommen, als eine ideale Geschichte des Menschengeschlechts oder Athens. Alle drei gibt Platon als die Fortsetzung *einer* Unterredung. Hierzu muß dann noch der

Parmenides genommen werden, so macht dies zusammen den ganzen Körper der Platonischen Philosophie aus.

1. Dialektik

Das formelle Philosophieren vermag die Dialektik nicht anders zu betrachten, als daß sie eine Kunst sei, das Vorgestellte oder auch die Begriffe zu verwirren, das Nichts derselben aufzuzeigen, so daß ihr Resultat nur negativ ist. Diese Dialektik sehen wir bei Platon häufig, teils in den mehr eigentlich sokratischen, moralischen Dialogen, teils auch in den vielen Dialogen, welche sich auf die Vorstellung der Sophisten von der Wissenschaft beziehen. Aber der Begriff der wahrhaften Dialektik ist, daß sie die notwendige Bewegung der reinen Begriffe aufzeigt, nicht als ob sie dieselben dadurch in Nichts auflöste, sondern eben das Resultat ist, daß sie diese Bewegung sind und (das Resultat einfach ausgedrückt) das Allgemeine eben die Einheit solcher entgegengesetzten Begriffe. Das vollkommene Bewußtsein über diese Natur der Dialektik finden wir nun zwar nicht bei Platon, aber sie selbst, nämlich das absolute Wesen auf diese Weise in reinen Begriffen erkannt, und die Darstellung der Bewegung dieser Begriffe.

Was das Studium der Platonischen Dialektik erschwert, ist diese Entwicklung und das Aufzeigen des Allgemeinen aus den Vorstellungen. Dieser Anfang, der das Erkennen zu erleichtern scheint, macht wieder

die Schwierigkeit größer, da er in ein Feld hineinzieht, worin ganz anderes gilt als in der Vernunft, und dies Feld gegenwärtig macht, dahingegen, wenn in den reinen Begriffen allein fortgegangen und sich bewegt wird, gar nicht an jenes erinnert wird. Allein gerade dadurch gewinnen die Begriffe auch größere Wahrheit. Denn die rein logische Bewegung scheint uns sonst leicht für sich zu sein, ein eigenes Land, welches ein anderes neben ihm hat, das ebenso auch gilt. Aber indem sie dort zusammengebracht werden, so erscheint das Spekulative erst in seiner Wahrheit, daß es nämlich die einzige Wahrheit ist, - die Verwandlung des sinnlichen Meinens in das Denken.

Es ist schon früher bei Sokrates bemerkt, daß zum Teil das Interesse der Sokratischen Bildung war, zunächst das Allgemeine im Menschen zum Bewußtsein zu bringen. Dies können wir von hier aus als abgetan ansehen und nur bemerken, daß eine Menge von Dialogen des Platon bloß darauf gehen, eine allgemeine Vorstellung zum Bewußtsein zu bringen, von der wir weiter keine Mühe haben; so erregt die Weitläufigkeit des Platon oft Überdruß.

In unserem Bewußtsein ist zunächst das Einzelne, das unmittelbar Einzelne, das sinnlich Reale, oder es sind auch Verstandesbestimmungen, die uns als ein Letztes, Wahrhaftes gelten. Wir nehmen so das Äußerliche, Sinnliche, Reale im Gegensatz zum Ideellen.

Dies ist aber das Allerrealste, das allein Reale; und daß es das einzig Reale ist, ist die Einsicht Platons: Das Allgemeine ist das Ideelle, das Wahre ist das Allgemeine, der Gedanke bestimmt gegen das Sinnliche. Der Inhalt vieler Dialoge ist, zu zeigen, daß das, was als Einzelnes, Vieles ist, nicht das Wahrhafte sei: man muß im Einzelnen nur das Allgemeine betrachten. Das Allgemeine ist zunächst unbestimmt, es ist die Abstraktion und ist als solche nicht konkret in sich; aber es kommt wesentlich auf die weitere Bestimmung des Allgemeinen in sich an. Dieses Allgemeine hat nun Platon die Idee (*eidōs*) genannt, was wir zunächst *Gattung*, *Art* übersetzen; und die Idee ist auch allerdings die Gattung, die Art, die aber mehr durch den Gedanken gefaßt ist, mehr für den Gedanken ist. Man muß deshalb aber nicht unter Idee etwas Transzendentes, weit Hinausliegendes sich denken; *eidōs*; ist nicht in der Vorstellung substantiiert, isoliert, sondern die Gattung, das Genus. Idee ist uns geläufiger unter dem Namen des Allgemeinen. Das Schöne, das Wahre, Gute für sich selbst ist Gattung. Wenn freilich unser Verstand meint, Gattung sei nur dies, daß das Äußerliche für uns zum Merkmal, zur Bequemlichkeit zusammengefaßt sei - sie sei ein Zusammenfassen von gleichen Bestimmungen, von mehreren Einzelnen, gemacht durch unsere Reflexion -, so haben wir allerdings das Allgemeine in ganz

äußerer Form. Das Tier ist Gattung, es ist lebendig; dies ist seine Gattung, die Lebendigkeit ist sein Substantielles, Wahres, Reelles; nimmt man dem Tier das Leben, so ist es nichts.

Das Bestreben Platons war nun, diesem Allgemeinen eine Bestimmung zu geben. Das nächste ist die Einsicht, daß das Sinnliche, das unmittelbar Seiende, die Dinge, die uns erscheinen, nichts Wahres sind, weil sie sich verändern, durch Anderes bestimmt werden, nicht durch sich selbst. Dies ist. eine Hauptseite, von der Platon oft ausgeht. Das Sinnliche, Beschränkte, Endliche ist das, was nur ist im Verhältnis zu einem Anderen, nur relativ ist; dies ist nichts Wahres im objektiven Sinn, wenn wir auch ganz wahre Vorstellungen davon haben. Es ist an ihm selbst nicht wahr; es ist sowohl es selbst als das Andere, das auch als Seiendes gilt; es ist so der Widerspruch und der unaufgelöste Widerspruch; es ist, und das Andere hat Macht in ihm. Gegen diese Form des Endlichen ist die Dialektik des Platon besonders gerichtet. Es ist schon früher erinnert, daß die Platonische Dialektik den Zweck hat, die endlichen Vorstellungen der Menschen zu verwirren und aufzulösen, um das Bedürfnis der Wissenschaft, diese Richtung auf das, was ist, in ihrem Bewußtsein hervorzubringen. Viele Dialoge des Platon haben diesen Zweck, und sie enden ohne einen affirmativen Inhalt. Ein Inhalt, den er sehr oft

behandelt, ist, daß er von der Tugend, Wissenschaft aufzeigt, daß nur *eine* Tugend, nur *eins* das Wahre ist; er mache dann so das allgemeine Gute hervorgehen aus den besonderen Tugenden. Die Dialektik hat insofern das Interesse, hat die Wirkung, das Besondere zu konfundieren; und dies geschieht dadurch, daß aufgezeigt wird seine Endlichkeit, die Negation, die in ihm vorhanden ist, daß es nicht in der Tat ist, was es ist, sondern in sein Gegenteil übergehe, daß es eine Grenze hat, eine Negation seiner, die ihm wesentlich ist. Wird diese aufgezeigt, festgehalten, so vergeht es, ist ein Anderes als das, für welches es angenommen wird. Diese Dialektik ist die Bewegung des Gedankens; sie ist wesentlich auf äußerliche Weise, für das reflektierende Bewußtsein nötig, um das Allgemeine, was unsterblich ist, an und für sich ist, unveränderlich ist, hervorgehen zu lassen. Die Dialektik, um das Besondere aufzulösen und so das Allgemeine zu produzieren, ist noch nicht die wahrhafte Dialektik, noch nicht in ihrer wahrhaften Richtung; es ist eine Dialektik, die Platon gemeinschaftlich hat mit den Sophisten, die es sehr gut verstanden haben, das Besondere aufzulösen.

Die weitere Dialektik hat dann die Bestimmung, das Allgemeine, das durch die Verwirrung des Besonderen hervorgeht, in ihm selbst zu bestimmen und in ihm die Gegensätze aufzulösen, so daß diese

Auflösung des Widerspruchs das Affirmative ist. So ist das Allgemeine bestimmt als das, welches die Widersprüche, die Gegensätze in sich auflöst, in sich aufgelöst hat, mithin als das Konkrete, als das in sich Konkrete. Die Dialektik in dieser höheren Bestimmung ist die eigentlich Platonische. So ist die Dialektik als spekulativ, nicht mit einem negativen Resultat endigend; sondern sie zeigt die Vereinigung der Gegensätze auf, die sich vernichtet haben. Hier fängt das für den Verstand Schwierige an. Auch Platon ist selbst noch auf räsonierende Weise dialektisch; die Form der Methode ist noch nicht rein für sich ausgebildet. Seine Dialektik ist oft bloß räsonierend, von einzelnen Gesichtspunkten ausgehend; oft hat sie nur ein negatives Resultat, oft ist sie ohne Resultat. Andererseits ist Platon selbst gegen diese nur räsonierende Dialektik gerichtet, aber man sieht, daß es nicht ohne Schwierigkeit ist; es macht ihm Mühe, den Unterschied gehörig hervorzuheben.

Was nun die spekulative Dialektik des Platon anbetrifft, so ist dies, was bei ihm anfängt, das Interessanteste, aber auch das Schwierigste in seinen Werken, - so daß man es gewöhnlich nicht kennenlernt, indem man Platonische Schriften studiert. Das Wichtigste in der Platonischen Philosophie ist bei Tennemann gerade gar nicht aufgefaßt, - einiges als dürre ontologische Bestimmungen zusammengetragen. Es

ist geistlos, zu sehen beim Platon, ob was für sie abfällt.

Was sind nun dies für Gedanken, auf die es ankommt? Was sind die reinen Gedanken? Denn die *dianoia* unterscheidet Platon davon. Man kann über vieles Gedanken haben, wenn man übrigens Gedanken hat. So meint es Platon nicht. Die wahrhaft spekulative Größe Platons, das, wodurch er Epoche macht in der Geschichte der Philosophie und damit in der Weltgeschichte überhaupt, ist die nähere Bestimmung der Idee, - eine Erkenntnis, welche denn einige Jahrhunderte später überhaupt das Grundelement in der Gärung der Weltgeschichte und der neuen Gestaltung des menschlichen Geistes ausmacht.

Diese nähere Bestimmung kann aus dem Vorhergehenden so gefaßt werden, daß Platon α) das Absolute gefaßt hat als das Sein des Parmenides, aber als das Allgemeine identisch mit dem Nichts, wie Heraklit sagt: das Sein ist sowenig als das Nichts, - dies Werden in einem; β) die pythagoreische Dreiheit (in Zahlbestimmungen) in Gedanken ausgedrückt hat, überhaupt das Absolute als Einheit des Seins und Nichtseins, Einen und Vielen gefaßt hat. Platon ist Vereinigung der vorhergehenden Prinzipien: α) Sein, aber als Allgemeines, Gutes, Wahres, Schönes, bestimmt als Gattung, Zweck, d.h. über das Besondere, Mannigfaltige herrschend es durchdringend, produzierend; -

diese selbstproduzierende Tätigkeit ist noch nicht entwickelt, Platon verfällt oft in äußerliche Zweckmäßigkeit; β) Bestimmtheit, Unterschied, pythagoreische Zahlen; γ) Heraklits Veränderung und eleatische Dialektik: letztere äußerliches Tun des Subjekts, den Widerspruch zu zeigen, - jetzt objektive Dialektik (Heraklit), Veränderung, Übergehen der Dinge an ihnen selbst d. i. der Ideen, d. i. hier ihrer Kategorien, nicht die äußerliche Veränderlichkeit, sondern inneres Übergehen aus und durch sich selbst; δ) Sokrates' Denken, das Sokrates nur zum Behuf der moralischen Reflexion-in-sich des Subjekts aufgegeben, als objektiv, - die Idee ist Allgemeines, Gedanke, und ist. Die vorhergehenden Philosophien verschwinden, nicht weil sie widerlegt sind, sondern in ihm.

Platons Untersuchung versiert ganz im reinen Gedanken; und die reinen Gedanken an und für sich betrachten, heißt Dialektik.³² Viele seiner Dialoge sind so dialektisch. Solche reine Gedanken sind: Sein und Nichtsein (*to on, to ouk on*), das Eine und Viele, das Unendliche (Unbegrenzte) und Begrenzte (Begrenzende). Dies sind die Gegenstände, die er für sich betrachtet, - also die rein logische, abstruseste Betrachtung; dies kontrastiert dann freilich sehr mit der Vorstellung von dem schönen, anmutigen, gemütlichen Inhalt des Platon. Diese Betrachtung ist ihm überhaupt das Höchste der Philosophie.

Dies ist es, was Platon überall als das wahrhaftige Philosophieren und Erkennen der Wahrheit ausspricht; darin setzt er den Unterschied des Philosophen vom Sophisten. Die Sophisten betrachten dagegen das Erscheinende (halten es in der Meinung fest), - auch Gedanken, aber nicht die reinen Gedanken, das, was an und für sich ist. Dies ist eine Seite, daß mancher unbefriedigt von dem Studium der Platonischen Werke weggeht. Die angenehmen Einleitungen versprechen, auf einem blumigen Pfade in die Philosophie - und in die höchste, die Platonische - einzuführen. Das geht bald aus. Siehe, da kommen dann als das Höchste die Untersuchungen über das Eine und Viele, Sein und Nichts. So war's nicht gemeint; und man geht still davon weg. Man wundert sich, daß Platon darin die Erkenntnis sucht. Es gehört zum Studium der Dialoge Platons ein interesseloser, gleichgültiger Geist. Wenn man einen Dialog anfängt so findet man eine herrliche Einleitung, schöne Szenen; man findet darin Erhebendes, für die Jugend besonders zusagend. Hat man sich von dem erst einnehmen lassen, so kommt man an das eigentlich Dialektische, an das Spekulative. So geschieht es z.B. im *Phaidon*, den Mendelssohn modernisiert und in Wolfische Metaphysik verwandelt hat; Anfang und Ende ist erhebend, schön, die Mitte läßt sich mit der Dialektik ein. Hat man sich durch jene schönen Szenen

erheben lassen, so muß man jetzt darauf verzichten und sich von den Dornen und Disteln der Metaphysik stechen lassen. Es werden so sehr heterogene Stimmungen erfordert, um die Dialoge Platons durchzugehen, und eine Gleichgültigkeit gegen die verschiedenen Interessen. Liest man mit dem Interesse der Spekulation, so überschlägt man das, was als das Schönste gilt; hat man das Interesse der Erhebung, Erbauung usf., so übergeht man das Spekulative, findet es seinem Interesse unangemessen. Es geht einem wie dem Jünglinge in der Bibel, der dies und das getan und Christus fragte, was er tun sollte, ihm zu folgen. Aber als der Herr ihm gebot: Verkauf deine Sachen und gib sie den Armen, so ging der Jüngling traurig fort; so war es nicht gemeint. So haben es manche gut gemeint mit der Philosophie. Vom Wahren, Guten und Schönen ist ihnen die Brust voll, möchten's erkennen und schauen, und was wir tun sollen; haben [J. F.] Fries und Gott weiß wen studiert, ihre Brust schwillt vom guten Willen.

Die dialektische Bewegung im Gedanken hat nun Verhältnis zum Allgemeinen. Das ist die Bestimmung der Idee; sie ist das Allgemeine, aber als das sich selbst Bestimmende, das konkret in sich ist. Dieses kommt nur durch Bewegung in solchen Gedanken, die Gegensatz, Unterschied in sich enthalten. Die Idee ist dann Einheit dieser Unterschiede; und so ist sie

bestimmte Idee. Das ist Hauptseite in der Erkenntnis. Sokrates blieb beim Guten, Allgemeinen, an sich konkreten Gedanken stehen; er hat sie nicht entwickelt, nicht durch die Entwicklung aufgezeigt. Durch die dialektische Bewegung und Reduktion zum Resultate würde man die bestimmte Idee erhalten. Es ist nun Mangel bei Platon, daß beides auseinanderfällt. Er spricht von Gerechtigkeit, Gutem, Wahrem. Es ist dabei nicht ihre Entstehung aufgezeigt; sie erscheinen nicht als Resultat, sondern als unmittelbar aufgenommene Voraussetzung. Das Bewußtsein hat die unmittelbare Überzeugung, daß sie der höchste Zweck sind aber diese ihre Bestimmtheit ist nicht gefunden. Viele Dialoge enthalten so nur negative Dialektik; das ist die sokratische Unterredung. Zwecke, Vorstellungen, Meinungen der Individuen werden verwirrt, um Bedürfnis nach Erkenntnis zu erwecken. Dies läßt uns unbefriedigt, weil die Konfusion das Letzte ist. Konkrete Vorstellungen, nicht reine Gedanken werden behandelt. Andere Dialoge stellen Dialektik reiner Gedanken dar; so der *Parmenides*. Das dogmatische Werk Platons über die Ideen ist verloren; in seinen mündlichen Reden verfuhr er auch systematisch. Aber es sind auch noch Dialoge über diesen Gegenstand übrig, die, eben weil sie mit dem reinen Gedanken umgehen, darum auch zu den schwersten gehören: nämlich der *Sophist*, *Philebos* und besonders auch

Parmenides. Diese abstrakt spekulative Idee finden wir zunächst im *Sophisten* und dann im *Philebos* in ihrem reinen Begriffe ausgedrückt. Das Zusammenfassen der Gegensätze in Eines und das Aussprechen dieser Einheit fehlt im *Parmenides*. Andere Dialoge haben ebenso mehr nur dies negative Resultat. Wieder in anderen spricht Platon auch diese Einheit aus; so der *Philebos* und der *Sophist*.

Im *Sophisten* untersucht Platon die reinen Begriffe oder Ideen (*eidê*, Arten; denn die Ideen sind in der Tat nichts anderes) von Bewegung und Ruhe, Sichselbstgleichheit und Anderssein, Sein und Nichtsein. Er beweist hier gegen Parmenides, daß das Nichtsein ist, ebenso, daß das Einfache, Sichselbstgleiche an dem Anderssein teilhat, die Einheit an der Vielheit. Von den Sophisten sagt er, daß sie im Nichtsein stehenbleiben, und widerlegt nun *auch* die Sophisten, deren ganzer Standpunkt Nichtsein, Empfindung, das Viele ist. Platon hat das Allgemeine also so bestimmt, daß das Wahrhafte z.B. Einheit des Eins und Vielen, Seins und Nichtseins ist; aber zugleich hat er auch vermieden, oder es lag in seinem Bestreben, zu vermeiden die Zweideutigkeit, die darin liegt, wenn wir von der Einheit des Seins und Nichts usf. sprechen. Bei diesem Ausdruck legen wir den Hauptakzent auf die Einheit. Da verschwindet der Unterschied, als wenn wir nur von ihm abstrahierten. Platon hat sich

den Unterschied derselben ebenso auch zu erhalten gesucht. Der *Sophist* ist weitere Ausführung des Seins und Nichtseins: Alle Dinge sind, haben *ousia*; ebenso kommt ihnen auch *ouk on* zu; indem die Dinge verschieden sind, eins das andere des anderen, so liegt auch die Bestimmung des Negativen darin. Er sagt also: das Seiende hat teil am Sein, aber ebenso auch am Nichtsein; das Teilhabende hat so beides in einem, dieses ist dann aber auch ebenso verschieden vom Sein und Nichtsein.

Vorerst drückt Platon im *Sophisten* das nähere Bewußtsein über die Ideen als abstrakte Allgemeinheiten aus, daß sie nur dies sind, dabei ist nicht stehen zu bleiben, - es ist der Einheit der Idee mit sich selbst entgegen. Platon widerlegt α) das Sinnliche, β) die Ideen. Platon betrachtet daselbst die zwei Vorstellungen: 1. daß das Substantielle nur das Körperliche sei (später Materialismus) und nichts Realität habe, als was man mit den Händen greifen könne, [wie] Steine und Eichen, 2. »gehen wir zu den anderen, zu den Freunden der Ideen. Ihre Vorstellung ist, daß das Substantielle unkörperlich, intellektuell sei, und sie trennen das Feld der Veränderung (*genesin*) davon ab: in die Veränderung, Werden (*genesin*) falle das Sinnliche, - das Allgemeine sei für sich. Diese stellen die Ideen als unbeweglich vor und sehen die Bestimmungen der Aktivität und Passivität.« Platon setzt

entgegen, daß dem wahrhaft Seienden (*pantelôs ontî*) Bewegung, Leben, Seele und Denken (*phronêsis*) nicht abgesprochen werden können, daß der *nous* nirgends und in keinem sein könne, wenn es unbewegt ist. Platon hat ein ausdrückliches Bewußtsein, weitergegangen zu sein als Parmenides: »Das Nichtsein ist gar nicht, und du halte den Gedanken entfernt von diesem Wege.«

Diese Dialektik nun kämpft hauptsächlich gegen zweierlei: *erstens* gegen die allgemeine Dialektik, Dialektik im gewöhnlichen Sinne. Von dieser haben wir auch schon gesprochen; Beispiele finden sich besonders bei den Sophisten, auf deren (falsche) Dialektik Platon oft zurückkommt. (Dieser Unterschied ist nicht klar genug behandelt.) Die Sophisten (Protagoras) und andere sagten so: Es ist nichts an und für sich; bitter ist nichts Objektives; was einigen bitter, ist für andere süß: ebenso ist groß, klein usf. relativ; das Große ist unter anderen Umständen klein, das Kleine groß; ebenso Mehr oder Weniger. So ist keine Bestimmung fest. Platon erklärt sich hiergegen. Platon unterscheidet hier diese reine dialektische Erkenntnis (Einsicht, dem Begriffe, dem Wesen nach) von der gemeinen Vorstellungsart des Entgegengesetzten auf bestimmte Weise. Die Einheit des Entgegengesetzten schwebt nämlich jedem Bewußtsein überhaupt vor; aber das Bewußtsein, dem das

Vernünftige nicht zum Bewußtsein kommt, hält dabei das Entgegengesetzte immer auseinander. Daß alles eins ist, sagen wir von jedem Dinge: »Es ist dies Eine, und ebenso zeigen wir auch die Vielheit an ihm auf, viele Teile und Eigenschaften«, - aber es wird dabei gesagt, es sei in ganz anderer Rücksicht Eins, als es Vieles ist, bringen diese Gedanken nicht zusammen. So geht das Vorstellen und Reden von einem herüber und hinüber zum anderen. Dies Herüber- und Hinübergehen, mit Bewußtsein angestellt, so ist es die leere Dialektik, die die Gegensätze nicht vereinigt und nicht zur Einheit kommt.

Platon sagt hierüber: »Wenn jemand seine Freude daran hat, als ob er etwas Schweres gefunden hätte, daß er die Gedanken (*tous logous*, die Gründe) von einer Bestimmung zur anderen herüber- und hinüberzieht, so hat er nichts Preiswürdiges getan«, ist im Irrtum; nämlich man zeigt Mangel, Negation an einen und geht zum anderen. »Denn das ist weder etwas Vortreffliches noch Schweres.« Jene Dialektik, die eine Bestimmung aufhebt, indem sie die andere konstatiert, ist eine unrichtige. »Das Schwere und Wahre ist dieses, zu zeigen, daß das, was das Andere (*heteron*) ist, Dasselbe ist, und was Dasselbe ist (*tauton on*), ein Anderes ist, und zwar in einer und derselben Rücksicht; nach derselben Seite, daß das Eine ihnen geschehen ist (d.h. Demselben zu sein ein

Anderes, und dem Anderen zu sein Dasselbe), wird auch die andere Bestimmung an ihnen aufgezeigt (*ekeinê kai kat' ekeino ho phêsi toutô* - verschiedene Leseart *touto - peponthenai poteron*). Dagegen zu zeigen, daß Dasselbe auf irgendeine Weise (*hamê ge pê*, in gewisser Rücksicht, irgendwie) ein Anderes und das Andere *auch* Dasselbe, daß das Große *auch* klein« (z.B. Protagoras' Würfel) »und das Ähnliche *auch* unähnlich sei, und sein Gefallen daran haben, so in dem Gedanken (durch Gründe) immer das Entgegengesetzte vorzubringen, - dies ist keine wahrhafte Einsicht (Betrachtung, *elenchos*) und offenbar ein Erzeugnis solcher, welche erst das Wesen zu berühren anfangen; und muß einer sehr ein Neuling sein im Denken. Alles voneinander abzusondern, ist ein ungeschicktes Verfahren des ungebildeten, unphilosophischen Bewußtseins. Es ist das vollkommene Ausgehen aller Gedanken, alles auseinanderfallen zu lassen; denn eben die Vereinigung der Arten ist der Gedanke.« Es spricht so Platon bestimmt gegen diese Dialektik, etwas zu widerlegen zu wissen nach irgendeinem Gesichtspunkt usw.

Wir sehen, daß Platon in Ansehung des Inhalts nichts anderes ausdrückt, als was die Indifferenz in der Differenz genannt worden - Differenz absolut Entgegengesetzter, wie Eins und Vieles, Sein und Nichtsein, und die Einheit von diesen, und daß er

diesem spekulativen Erkennen das gemeine positive sowohl als negative Denken entgegengesetzt, - jenes, das diese Gedanken nicht zusammenbringt, eines [und] auch das andere getrennt gelten läßt oder negativ zwar der Einheit sich bewußt ist, aber einer oberflächlichen, auseinandergehenden Einheit, worin die beiden Momente in der verschiedenen Rücksicht sich trennen.

Das *Zweite*, wogegen Platon sich richtet, ist die Dialektik der Eleaten und ihr Satz, der in seiner Art auch Satz der Sophisten ist, nämlich der: »Es ist nur das Sein, und das Nichtsein ist gar nicht.« Dies heißt nun bei den Sophisten, wie dies Platon angibt: Da das Negative gar nicht ist, sondern nur das Seiende, so gibt es nichts Falsches; alles ist; was nicht ist, wissen, empfinden wir nicht; alles Seiende ist wahr. Damit hängt sophistisch zusammen: Was wir empfinden, uns vorstellen, die Zwecke, die wir uns geben, sind affirmativer Inhalt; es ist alles Wahres, was für uns ist, nichts ein Falsches. Platon wirft den Sophisten vor, daß sie den Unterschied von wahr und falsch aufgehoben haben, indem sie sagen, es gibt nichts Falsches; und den Sophisten ist so alles richtig. (Platon hat also das Interesse, das Nichtsein als wesentliche Bestimmung des Seienden aufzuzeigen: »Alles ist, sowohl das Allgemeine als [das] Einzelne *ist* auf vielfache Weise und *ist nicht* auf vielfache Weise.«) Die

höhere Ausbildung (denn es ist nur der Unterschied der verschiedenen Stufen des Bewußtseins geblieben) gibt so das, was die Sophisten zu geben versprechen: daß nämlich alles, was das Individuum sich nach seinen Zwecken vorsetzt, nach seinem Glauben, seiner Meinung sich zum Zweck macht, affirmativ wahr, richtig sei. Man kann hiernach nicht sagen, dies ist Unrecht, lasterhaft, ein Verbrechen; denn dies drückt aus, daß die Maxime, die Handlung falsch sei. Man kann nicht sagen, diese Meinung ist täuschend; denn nach dem Sinne der Sophisten enthält der Satz dies, daß jeder Zweck, jedes Interesse, insofern es das Meinnige ist, affirmativ, mithin wahr und richtig ist. Der Satz an sich sieht ganz abstrakt und unschuldig aus; aber man merkt erst, was man an solchen Abstraktionen hat, wenn man sie in konkreter Gestalt sieht. Nach diesem unschuldigen Satze gibt es kein Laster, kein Verbrechen usf. Die Platonische Dialektik unterscheidet sich wesentlich von dieser Weise der Dialektik.

Das Nähere im Sinne des Platon ist, daß die Idee, das an und für sich Allgemeine, Gute, Wahre, Schöne für sich selbst zu nehmen ist. Der Mythos, den ich bereits angeführt, geht schon dahin, daß man nicht betrachten müsse eine gute Handlung, einen schönen Menschen, nicht das Subjekt, wovon solche Bestimmungen die Prädikate sind; sondern das, was in

solchen Vorstellungen oder Anschauungen nun als Prädikate auftritt, müsse für sich genommen werden, und dies sei das Wahrhafte an und für sich. Dies hängt mit der Weise der Dialektik zusammen, die angeführt ist. Eine Handlung nach der empirischen Vorstellung genommen, kann man sagen, ist gerecht; nach einer anderen Seite kann man an ihr auch entgegengesetzte Bestimmungen aufweisen. Aber es ist ohne solche Individualitäten, ohne solche empirisch Konkrete, das Gute, Wahre für sich zu nehmen; und dies ist allein das, was ist. Die Seele, nach dem göttlichen Schauspiel in die Materie gefallen, freut sich über einen schönen, gerechten Gegenstand; das Wahrhafte ist aber die Tugend, Gerechtigkeit, Schönheit an und für sich, dies nur ist das Wahre. Das Allgemeine für sich, - dies ist es, was durch die Platonische Dialektik näher bestimmt wird. Hiervon kommen mehrere Formen vor; aber diese Formen sind selbst noch sehr allgemein und abstrakt. Die höchste Form bei Platon ist die Identität des Seins und Nichtseins: Das Wahrhafte ist das Seiende, aber dies Seiende ist nicht ohne die Negation. Platon zeigt so auf, daß das Nichtsein *ist* und daß das Einfache, Sichselbstgleiche teilhat an dem Anderssein, die Einheit teilhat an der Vielheit. Diese Einheit des Seins und Nichtseins findet sich nun auch in der Vorstellung der Sophisten; aber dies allein macht es noch nicht aus. Sondern in weiterer

Untersuchung kommt Platon dann zu diesem Resultate, daß das Nichtsein näher bestimmt die Natur des Anderen ist (Einheit, Identität mit sich, - und Unterschied); daß die *genê* - die Allgemeinheiten, eben die er sonst *ideai* nennt - vermischt, synthesiert sind (Einheit des Seins und Nichtseins, und zugleich Nichteinheit) und daß das Sein und das Andere durch alles und durch einander hindurchgeht (*dielêlythota*); daß das Andere teilhat (*metaschon*) an dem Sein, inwohnt und durch dieses Inwohnen nicht dasselbe ist mit dem, welchem es inwohnt, sondern ein Verschiedenes, - und als das Andere des Seins ist es notwendig das Nichtsein. Da das Sein dem Anderen (*thaterou*) inwohnt, so ist es nicht dasselbe mit den anderen Gattungen und ist nicht eine jede derselben; so daß es in den unendlich Vielen nicht selbst als ein unendlich Vieles (Geteiltes) ist. - Platon spricht es so aus: das, was das Andere ist, ist das Negative überhaupt, - dies ist Dasselbe, das mit sich Identische; das Andere ist das Nichtidentische, und dies Dasselbe ist ebenso das Andere, und zwar in ein und derselben Rücksicht. Es sind nicht verschiedene Seiten, nicht im Widerspruch bleibend; sondern sie sind diese Einheit in einer und derselben Rücksicht, und nach der einen Seite, daß das Eine von ihnen gesetzt ist, sind sie identisch nach derselben Seite. Dies ist die Hauptbestimmung der eigentümlichen Dialektik Platons.

Daß die Idee des Göttlichen, Ewigen, Schönen das Anundfürsichseiende ist, ist der Anfang der Erhebung des Bewußtseins ins Geistige und in das Bewußtsein, daß das Allgemeine wahrhaft ist. Für die Vorstellung kann es genügen, sich zu begeistern, zu befriedigen durch die Vorstellung des Schönen, Guten; aber das Denken, das denkende Erkennen fragt nach der Bestimmung des Ewigen, Göttlichen. Und diese Bestimmung ist wesentlich nur freie Bestimmung, Bestimmung, die schlechthin die Allgemeinheit nicht aufhält, -eine Begrenzung (denn jede Bestimmung ist Begrenzung), die ebenso das Allgemeine in seiner Unendlichkeit frei für sich läßt. Die Freiheit ist nur in der Rückkehr in sich, das Ununterschiedene ist das Leblose; das tätige, lebendige, konkrete Allgemeine ist daher das, was sich in sich unterscheidet, aber frei darin bleibt. Diese Bestimmtheit besteht nun darin, daß das Eine in dem Anderen, in den Vielen, Unterschiedenen identisch mit sich ist. Dies macht das Wahrhafte, allein Wahrhafte und für das Erkennen allein Interessante aus in dem, was Platonische Philosophie heißt; und weiß man dies nicht, so weiß man die Hauptsache nicht. Der Ausdruck Platons ist: das, was das Andere ist, ist Dasselbe, ist das mit sich Identische; das Andere, das nicht mit sich Identische, ist auch Dasselbe; das Sichselbstgleiche ist auch das Andere, und zwar in ein und derselben Beziehung. Diese

Einheit ist nicht darin, wenn man z.B. sagt: Ich, oder Sokrates bin *einer*. Jeder ist *einer*, aber er ist auch ein Vieles, hat viele Glieder, Organe, Eigenschaften usf.; er ist *einer* und auch vieles. So sagt man wohl beides von Sokrates, daß er *einer* sei, in sich selbst gleich, und auch das Andere, Vieles, in sich ungleich. Dies ist eine Einsicht, ein Ausdruck, der im gewöhnlichsten Bewußtsein vorkommt. Man nimmt es so an: er ist *einer*, nach anderer Rücksicht auch ein Vieles; und man läßt so die zwei Gedanken auseinanderfallen.

Das spekulative Denken aber besteht darin, daß man die Gedanken zusammenbringt; man muß sie zusammenbringen; das ist es, worauf es ankommt. Dies Zusammenbringen der Verschiedenen, Sein und Nichtsein, Eins und Vieles usf., so daß nicht bloß von einem zum anderen übergegangen wird, - dies ist das Innerste und das wahrhaft Große der Platonischen Philosophie. Jedoch nicht in allen Dialogen kommt Platon auf diese Bestimmung; besonders ist dieser höhere Sinn in dem *Philebos* und *Parmenides* enthalten (bei Tennemann gar nicht davon die Rede). Es ist das Esoterische der Platonischen Philosophie, das andere ist das Exoterische; aber das ist schlechter Unterschied. Man muß nicht etwa den Unterschied machen, als ob Platon zwei solche Philosophien hätte: eine für die Welt, für die Leute; die andere, das Innere, aufgespart für Vertraute. Das Esoterische ist das

Spekulative, das geschrieben und gedruckt ist und doch ein Verborgenes bleibt für die, die nicht das Interesse haben, sich anzustrengen. Ein Geheimnis ist es nicht, und doch verborgen. Zu diesem gehören also jene beiden Dialoge.

Im *Philebos* untersucht Platon die Natur des Vergnügens. Den ersten Gegenstand, das sinnliche Vergnügen, bestimmt er als das Unendliche. Für die Reflexion ist das Unendliche das Vornehme, Höchste; aber das Unendliche ist eben das Unbestimmte an sich überhaupt. Es kann bestimmt sein zwar auf mannigfaltige Weise; dies Bestimmte ist aber dann als einzeln, ist das Besondere. Unter Vergnügen stellen wir uns nun vor das unmittelbar Einzelne, Sinnliche; aber es ist das Unbestimmte in der Rücksicht, daß es das bloß Elementarische, wie Feuer, Wasser, nicht das Sichselbstbestimmende ist. Nur die Idee ist das Sichselbstbestimmen, die Identität mit sich. Dem Vergnügen, als dem Unbestimmten, stellt Platon gegenüber das Begrenzende, die Grenze. Im *Philebos* handelt es sich dann besonders um diesen Gegensatz des Unendlichen und Endlichen, Unbegrenzten und Begrenzenden (*peras, apeiron*). (16-17) Stellen wir uns dies vor, so denken wir nicht daran, daß durch die Erkenntnis der Natur des Unendlichen, Unbestimmten zugleich auch entschieden wird über das Vergnügen; dies erscheint als einzeln, sinnlich, endlich, während

jenes das Metaphysische ist. Aber diese reinen Gedanken sind das Substantielle, wodurch über alles noch so Konkrete, noch so Fernliegende entschieden wird. Wenn Platon vom Vergnügen und der Weisheit gegenüber handelt, so ist es der Gegensatz des Endlichen und Unendlichen. *Peras*, die Grenze, ist das Schlechtere, wie es scheint, als das *apeiron*. Alte Philosophen bestimmten es auch so. Bei Platon ist es umgekehrt; es wird dargetan, daß das *peras* das Wahre sei. Das Unbegrenzte ist noch abstrakt, höher ist das Begrenzte, das Sichselbstbestimmende, Begrenzende. Vergnügen ist das Unbegrenzte (*aperanton*), das sich nicht bestimmt; nur der *nous* ist das tätige Bestimmen. Das Unendliche ist das Unbestimmte, was eines Mehr oder Weniger fähig ist, was intensiver sein kann oder nicht, kälter, wärmer, trockener, feuchter usf. Das Endliche ist dagegen die Grenze, die Proportion, das Maß, - die immanente freie Bestimmung, mit der und in der die Freiheit bleibt, sich die Freiheit zugleich Existenz gibt. Die Weisheit ist, als das *peras*, die wahrhafte Ursache, woraus das Vorzügliche entstehe; dieses Maß und Ziel Setzende ist der Zweck an und für sich und das Zweckbestimmende.

Platon betrachtet dies weiter (das Unendliche ist das, an sich zum Endlichen überzugehen, was der Materie bedarf, um sich zu realisieren, - oder das

Endliche, indem es sich setzt, so ist es ein Unterschiedenes, ist ein Anderes, als das Begrenzte ist; das Unendliche ist das Formlose; die freie Form als Tätigkeit ist das Endliche). Durch die Einheit dieser beiden entsteht nun z.B. Gesundheit, Wärme, Kälte, Trockenheit, Feuchtigkeit, ebenso die Harmonie der Musik von hohen und tiefen Tönen, von schnellerer und langsamerer Bewegung, überhaupt entsteht alles Schöne und Vollkommene durch die Einheit solcher Gegensätze. Gesundheit, Schönheit usf. ist so ein Erzeugtes, insofern dazu die Gegensätze verwandt sind; es erscheint so als ein Vermischtes von diesen. Statt der Individualität gebrauchen die Alten häufig: Vermischung, Teilnahme usf. Für uns sind dies unbestimmte, ungenaue Ausdrücke. Also die Gesundheit, Glückseligkeit, Schönheit usf. erscheint als ein Entstandenes durch die Verbindung solcher Gegensätze. Aber Platon sagt: Das, was so erzeugt wird, setzt voraus ein solches, wodurch das Dritte gemacht wird, die Ursache; dies ist vortrefflicher als die, durch deren Wirksamkeit ein solches entsteht. So haben wir vier Bestimmungen: erstens das Unbegrenzte, Unbestimmte; zweitens das Begrenzte, Maß, Bestimmung, Grenze, wozu die Weisheit gehört; das Dritte ist das Gemischte aus beiden, das nur Entstandene; das Vierte ist die Ursache, und diese ist an ihr eben die Einheit der Unterschiedenen, die Subjektivität, Macht, Gewalt

über die Gegensätze, das die Kraft hat, die Gegensätze in sich zu ertragen. Das Mächtige, Kräftige, Geistige ist das, was den Gegensatz in sich ertragen kann; der Geist kann den höchsten Widerspruch ertragen, - das schwache Körperliche nicht, es vergeht, sobald ein Anderes an dasselbe kommt. Diese Ursache ist nun der *nous*, der der Welt vorsteht; die Schönheit der Welt in Luft, Feuer, Wasser und allgemein in den Lebendigen ist durch ihn hervorgekommen. Das Absolute ist also das, was in *einer* Einheit endlich und unendlich ist.

Die ausgeführte eigentliche Dialektik aber ist im *Parmenides* enthalten, dem berühmtesten Meisterstück der Platonischen Dialektik. Parmenides und Zenon werden da vorgestellt, als mit Sokrates zusammenkommend in Athen; die Hauptsache aber ist die Dialektik, die dem Parmenides und Zenon in den Mund gelegt wird. Gleich anfangs ist die Natur dieser Dialektik auf folgende Weise näher angegeben. Platon läßt Parmenides so den Sokrates loben: »Ich bemerkte, daß du mit Aristoteles« (einem der anwesenden Unterredner; es paßte wohl auf den Philosophen, aber dieser ist 16 Jahre nach Sokrates' Tode geboren) »dich unterredetest, überhaupt dich übst, zu bestimmen (*horizesthai*), worin die Natur des Schönen, des Gerechten, des Guten und einer jeden dieser Ideen liegt. Dieser dein Trieb (und Geschäft, *hormê*) ist

schön und göttlich. Ziehe dich aber und übe dich noch mehr in dieser unnütz scheinenden und von der Menge so genannten« (metaphysischen) »Zungendre- scherei (*adoleschias*, Geschwätz), solange du noch jung bist; sonst wird dir die Wahrheit entgehen. - Worin«, fragt Sokrates, »besteht diese Art von Übung. - Es gefiel mir schon an dir, daß du vorhin sagtest, man müsse nicht sich bei Betrachtung des Sinnlichen und seiner Täuschungen aufhalten, sondern das betrachten, was nur das Denken erfaßt und was allein ist.« Schon früher habe ich bemerkt, daß die Menschen von jeher geglaubt haben, das Wahre könne nur durch das Nachdenken gefunden werden; beim Nachdenken findet man den Gedanken, verwandelt das, was man in der Weise der Vorstellung, des Glaubens vor sich hat, in Gedanken. Sokrates erwidert nun dem Parmenides: »So glaubte ich, das Gleiche und Ungleiche und die anderen allgemeinen Bestimmungen der Dinge am besten einzusehen.« - Parmenides antwortet: »Wohl! Aber du mußt, wenn du von einer solchen Bestimmung« (die Ähnlichkeit, Gleichheit) »anfängst, nicht nur das betrachten, was aus einer solchen Voraussetzung folgt; sondern du mußt auch noch dies hinzufügen, was folgt, wenn du das Gegenteil einer solchen Bestimmung voraussetzest. Z.B. bei der Voraussetzung: das Viele ist, hast du zu untersuchen: was geschieht dem Vielen in

Beziehung auf sich selbst und in Beziehung auf das Eine« (es wird so das Umgekehrte seiner selbst geworden sein; das Viele schlägt um in das Eine, indem es betrachtet wird in der Bestimmung, in der es betrachtet werden soll, und dies ist das Wunderbare, was einem beim Denken begegnet, wenn man sich solche Bestimmungen für sich vornimmt); »und ebenso: was geschieht dem Eins in Beziehung auf sich und in Beziehung auf das Viele.« Dies ist zu betrachten. »Aber wiederum ist zu betrachten: wenn das Viele nicht ist, was erfolgt dann für das Eine und für das Viele, beide für sich und gegeneinander. Eben solche Betrachtungen sind anzustellen in betreff der Identität und Nichtidentität, der Ruhe und Bewegung, des Entstehens und Vergehens, und ebenso in Ansehung des Seins selbst und des Nichtseins: was ist jedes für sich und was die Beziehung bei der Annahme des einen oder des anderen? Darin dich vollkommen ühend, wirst du die wesentliche Wahrheit erkennen.« So großen Wert legt Platon auf die dialektische Betrachtung. Es ist nicht Betrachtung des Äußerlichen, sondern nur Betrachtung dessen, was als Bestimmung gelten soll. Es sind dies also die reinen Gedanken, sie sind der Inhalt; ihre Betrachtung ist lebendig, sie sind nicht tot, bewegen sich. Und die Bewegung der reinen Gedanken ist, daß sie sich zum Anderen ihrer selbst machen und so zeigen, daß nur ihre Einheit das wahrhaft

Berechtigte ist.

Über den Sinn der Einheit des Einen und Vielen läßt Platon den Sokrates sagen: »Wenn einer mir beweist, daß ich Eines und Vieles sei, so verwundert er mich nicht. Indem er mich nämlich zeigt, daß ich ein Vieles sei, und an mir die rechte Seite, linke, oben und unten, vorn und hinten aufzeigt, so wohnt mir die Vielheit bei, - und wiederum die Einheit, da ich von uns Sieben einer bin. Ebenso Stein und Holz usf. Aber das würde ich bewundern, wenn einer die Ideen zuerst, wie Gleichheit und Ungleichheit, Vielheit und Einheit, Ruhe und Bewegung und dergleichen, jede für sich (*auta kath' hauta*) bestimmte und dann zeigte, wie sie sich an ihnen selbst identisch setzten und unterschieden.«

Das Resultat (Ganze) solcher Untersuchung im *Parmenides* ist nun am Ende so zusammengefaßt (166) »Daß das Eine, es sei oder es sei nicht, es selbst sowohl als die anderen Ideen« (Sein, Erscheinen, Werden, Ruhe, Bewegung, Entstehen, Vergehen usf.) »sowohl für sich selbst als in Beziehung aufeinander, - alles durchaus sowohl ist als nicht ist, erscheint und nicht erscheint.« Dies Resultat kann sonderbar erscheinen. Wir sind nach unserer gewöhnlichen Vorstellung sehr entfernt, diese ganz abstrakten Bestimmungen, das Eine, Sein, Nichtsein, Erscheinen, Ruhe, Bewegung usf. und dergleichen, für Ideen zu nehmen;

aber diese ganz Allgemeinen nimmt Platon als Ideen. Dieser Dialog ist eigentlich die reine Ideenlehre Platons. Platon zeigt von dem Einen, daß [es], wenn es ist, ebensowohl als wenn es nicht ist, als sich selbst gleich und nicht sich selbst gleich, sowie als Bewegung wie auch als Ruhe, Entstehen und Vergehen ist und nicht ist, -oder die Einheit ebensowohl wie alle diese reinen Ideen sowohl sind als nicht sind, das Eine ebensowohl Eines als Vieles ist. In dem Satze »das Eine ist« liegt auch, »das Eine ist nicht Eines, sondern Vieles«; und umgekehrt, »das Viele ist« sagt zugleich, »das Viele ist nicht Vieles, sondern Eines«. Sie zeigen sich dialektisch, sind wesentlich die Identität mit ihrem Anderen; und das ist das Wahrhafte. Ein Beispiel gibt das Werden: Im Werden ist Sein und Nichtsein; das Wahrhafte beider ist das Werden, es ist die Einheit beider als untrennbar und doch auch als Unterschiedener; denn Sein ist nicht Werden und Nichtsein auch nicht.

Dieses Resultat erscheint uns hiernach negativer Art zu sein, so daß dasselbe - als wahrhaft Erstes, *prius* - nicht als affirmativ ist, nicht als Negation der Negation, diese Affirmation ist hier nicht ausgesprochen. Es kann uns dies Resultat im *Parmenides* vielleicht nicht befriedigen. Indessen sehen die Neuplatoniker, besonders Proklos, gerade diese Ausführung im *Parmenides* für die wahrhafte Theologie an, für die

wahrhafte Enthüllung aller Mysterien des göttlichen Wesens. Und sie kann für nichts anderes genommen werden. (Es sieht nicht so aus, als ob es dies wäre; Tiedemann sagt, es sei keine Rede davon, lauter neuplatonische Schwärmerei.) Denn unter Gott verstehen wir das absolute Wesen aller Dinge; dies absolute Wesen ist eben in seinem einfachen Begriffe die Einheit und Bewegung dieser reinen Wesenheiten, der Ideen des Einen und Vielen usf. Das göttliche Wesen ist die Idee überhaupt, wie sie entweder für das sinnliche Bewußtsein oder für den Verstand, für das Denken ist. Insofern die Idee das absolute Sich-selbst-Denkende ist, ist sie die Tätigkeit des Denkens in sich; und die Dialektik ist ebenso nichts anderes als die Tätigkeit des Sich-selbst-Denkens in sich selbst. Diesen Zusammenhang sehen die Neuplatoniker nur als metaphysisch an und haben daraus die Theologie, die Entwicklung der Geheimnisse des göttlichen Wesens erkannt.

Aber es tritt hier die schon bemerkte Zweideutigkeit, die hier bestimmter aufzuklären, ein: daß unter Gott und unter dem Wesen der Dinge zweierlei verstanden werden kann. α) Wenn nämlich gesagt wird »Wesen der Dinge«, und dies als die Einheit, welche ebenso unmittelbar Vielheit ist, Sein ebenso unmittelbar Nichtsein, Geschehen, Bewegung ebensofort, so scheint damit nur das unmittelbare Wesen dieser

unmittelbar gegenständlichen Dinge bestimmt zu sein und diese Wesenlehre oder Ontologie uns noch von der Erkenntnis Gottes, von der Theologie verschieden zu sein. Diese einfachen Wesenheiten und ihre Beziehung und Bewegung scheinen nur Momente des Gegenständlichen auszudrücken (sie selbst sind einfach und unmittelbar), nicht den Geist; dies darum, weil, so gedacht, ein Moment fehlt, das wir bei Gott denken. Aber der Geist, das wahrhaft absolute Wesen, ist nicht nur das Einfache und Unmittelbare überhaupt sondern das sich in sich Reflektierende, für welches in seinem Gegensatze die Einheit seiner und des Entgegengesetzten ist; als solches aber stellen jene Momente und ihre Bewegung es nicht dar, - jene erscheinen unreflektiert.

β) Wenn diese einfachen Abstraktionen auf einer Seite als einfache Wesenheiten genommen werden, die unmittelbar sind und denen die Reflexion-in-sich fehlt, so können sie auf der andern Seite auch als reine Begriffe, rein der Reflexion in sich selbst angehörend genommen werden. Es fehlt ihnen die Realität; und dann gilt ihre Bewegung für ein leeres Herumtreiben in leeren Abstraktionen, die nur der Reflexion angehören, aber keine Realität haben. Wir müssen die Natur des Erkennens und Wissens kennen, um im Begriffe alles zu haben, was darin ist. Aber wir müssen dies Bewußtsein haben, daß eben der Begriff weder

nur das Unmittelbare in Wahrheit (ob er schon das Einfache ist, - aber er ist von geistiger Einfachheit, wesentlich der in sich zurückgekehrte Gedanke; unmittelbar ist nur dies Rote usf.), noch daß er nur das in sich sich Reflektierende, das Ding des Bewußtseins ist, sondern auch *an* sich ist, d.h. gegenständliches Wesen ist. Einfachheit ist Unmittelbarkeit, Ansichsein, ist so alle Realität. Dies Bewußtsein über die Natur des Begriffs hat Platon nun nicht so bestimmt ausgesprochen und damit auch dies nicht, daß dies Wesen der Dinge dasselbe ist, was das göttliche Wesen. Zum göttlichen Wesen erfordern wir eben für das Wesen oder Sein diese Reflexion in sich selbst, für die Reflexion-in-sich das Sein oder Wesen. Es ist aber eigentlich nur mit dem Worte nicht ausgesprochen; denn die Sache ist allerdings vorhanden. Der Unterschied des Sprechens ist nur als nach der Weise der Vorstellung und des Begriffs vorhanden.

Einesteils nun ist diese Reflexion-in-sich, das Geistige, der Begriff, in der Spekulation des Platon vorhanden. Denn die Einheit des Vielen und Einen usf. ist eben diese Individualität in der Differenz, dies In-sichzurückgekehrtsein in seinem Gegenteile, dies Gegenteil, das in sich selbst ist. Das Wesen der Welt ist wesentlich diese in sich zurückkehrende Bewegung des In-sichzurückgekehrten.

Andernteils aber bleibt eben darum bei Platon noch

dies Insichreflektiertsein als Gott nach der Weise der Vorstellung ein davon Getrenntes; und in seiner Darstellung des Werdens der Natur im *Timaios* erscheint so als ein Unterschiedenes Gott und das Wesen der Dinge. Dies Wesen der Welt werden wir näher in der Platonischen Naturphilosophie kennenlernen.

Die Dialektik des Platon ist jedoch nicht nach jeder Rücksicht als vollendet anzuerkennen. Es ist besonders in ihr darum zu tun, aufzuzeigen, daß, indem man z.B. nur das Eine setzt, in ihm selbst enthalten ist die Bestimmung der Vielheit oder daß in dem Vielen die Bestimmung der Einheit ist, indem wir es betrachten. Man kann nicht sagen, daß in allen dialektischen Bewegungen des Platon diese strenge Weise enthalten ist, sondern es sind oft äußere Betrachtungen, die in seiner Dialektik Einfluß haben. Z.B. sagt Parmenides: »Das Eine ist; es folgt hieraus, daß das Eine nicht gleichbedeutend ist mit Ist, so daß also das Eine und Ist unterschieden sind. Es ist also in dem Satze: Das Eine ist, der Unterschied; so ist das Viele darin, und so sage ich mit dem Einen schon das Viele.« Diese Dialektik ist zwar richtig, aber nicht ganz rein, indem sie von solcher Verbindung zweier Bestimmungen anfängt.

Wenn Platon vom Guten, Schönen spricht, so sind dies konkrete Ideen. Es ist aber nur *eine* Idee. Bis zu solchen konkreten Ideen hat es noch weit hin, wenn

man von solchen Abstraktionen anfängt als Sein, Nichtsein, Einheit, Vielheit. Dieses hat Platon nicht geleistet: diese abstrakten Gedanken fortzuführen zur Schönheit, Wahrheit, Sittlichkeit; diese Entwicklung, Verpflanzung fehlt. Aber schon in der Erkenntnis jener abstrakten Bestimmungen selbst liegt wenigstens das Kriterium, die Quelle für das Konkrete. Im *Philebos* wird so das Prinzip der Empfindung, Lust betrachtet; das ist schon konkret. Die alten Philosophen wußten ganz wohl, was sie an solchen abstrakten Gedanken hatten für das Konkrete. Im atomistischen Prinzip der Einheit, Vielheit finden wir so die Quelle einer Konstruktion des Staats; die letzte Gedankenbestimmung solcher Staatsprinzipien ist eben das Logische. Die Alten hatten bei solchem reinen Philosophieren nicht solchen Zweck wie wir, - überhaupt nicht so den Zweck metaphysischer Konsequenz, gleichsam nicht als Zweck, nicht als Problem vorgelegt. Wir haben konkrete Gestaltung, Stoff, wollen es mit diesem Stoff in Richtigkeit bringen. Bei Platon enthält die Philosophie die Richtung, welche das Individuum sich geben soll, dies und dies zu erkennen; aber überhaupt setzt Platon die absolute Glückseligkeit für sich, das selige Leben selbst in die Betrachtung (im Leben) jener göttlichen Gegenstände. Dieses Leben ist betrachtend, scheint zwecklos, alle Interessen sind verschwunden. Im Reiche des Gedankens frei zu leben, ist für die

Alten Zweck an und für sich selbst gewesen; und sie erkannten, daß nur im Gedanken Freiheit sei. Bei Platon fing es auch an, sich weiter zu bemühen, um das Bestimmtere zu erkennen; der allgemeine Stoff des Erkennens fing an, sich mehr abzusondern. Wir finden Dialoge, die sich mit dem reinen Gedanken beschäftigen; im *Timaios* finden wir Naturphilosophie, in der *Republik* Ethik.

2. Naturphilosophie

Im *Timaios* tritt die Idee in ihrer Bestimmtheit näher ausgedrückt hervor; die Grundbestimmungen von der Naturphilosophie des Platon sind im *Timaios* enthalten. Allein auf das Nähere, Spezielle können wir uns nicht einlassen; es hat indessen auch wenig Interesse. Von den Pythagoreern hat Platon viel aufgenommen; wieviel ihnen angehöre, ist nicht genau zu beurteilen. Der *Timaios* ist ohne Zweifel die Umarbeitung eines eigentlich von einem Pythagoreer verfaßten Werks. Andere haben auch gesagt, dies sei nur ein Auszug, den ein Pythagoreer gemacht habe aus dem größeren Werke Platons. Aber das erste ist das Wahrscheinlichere. Der *Timaios* hat zu allen Zeiten für den schwersten und dunkelsten unter den Platonischen Dialogen gegolten. (Besonders, wo er auf Physiologie hinausgeht, entspricht das Vorgetragene unseren Kenntnissen gar nicht, wenn wir auch Platons treffliche, von den Neueren nur zu sehr verkannte Blicke bewundern müssen.) Diese Schwierigkeit ist α) teils die äußere schon bemerkte Vermischung des begreifenden Erkennens und Vorstellens, wie wir gleich pythagoreische Zahlen eingemischt sehen werden, β) vorzüglich aber die philosophische Beschaffenheit der Sache selbst, über die Platon noch kein

Bewußtsein hatte. Diese andere Schwierigkeit ist die Anordnung des Ganzen. Was nämlich sogleich daran auffällt, ist, daß Platon mehrmals sich unterbricht, oft umzukehren und wieder von vorne anzufangen scheint.

Dies hat Kritiker, z.B. selbst [F. A.] Wolf in Halle und andere, die es nicht philosophisch zu nehmen wissen, bewogen, es für eine Sammlung und Zusammenstellung von Fragmenten oder mehreren Werken zu nehmen, die nur äußerlich so zusammengeheftet worden oder wo in das Platonische vieles Fremde eingeschoben worden wäre. (Wolf meinte in mündlichen Unterredungen hieraus zu erkennen, daß dieser Dialog, gleich wie sein Homer, aus verschiedenen Stücken zusammengesetzt sei.) Allein obzwar der Zusammenhang unmethodisch erscheint, Platon selbst dieser Verwechslung wegen gleichsam häufig seine Entschuldigungen macht, so werden wir im Ganzen sehen, wie es notwendig auseinanderfällt und was die Rückkehr gleichsam zum Anfang notwendig macht. (Für diese mehrmalige Rückkehr kann man einen tieferen Grund angeben.)

Die Darlegung des Wesens der Natur oder des Werdens der Welt leitet Platon nun auf folgende Weise ein: »Gott ist das Gute« (*to agathon*, das Gute steht an der Spitze der Platonischen Ideen, wie denn Aristoteles von den Ideen und vom Guten geschrieben

hat, worin er die Platonische Lehre abgehandelt hat), »das Gute hat aber auf keinerlei Weise irgendeinen Neid in sich; deswegen hat er die Welt sich am Ähnlichsten machen wollen« (29). Gott ist hier noch ohne Bestimmung; Platon fängt indessen im *Timaios* mehrmals so von vorne an. Daß Gott keinen Neid habe, ist allerdings ein großer, schöner, wahrhafter, naiver Gedanke. Bei den Älteren dagegen ist die Nemesis, Dike, das Schicksal, der Neid die einzige Bestimmung der Götter, daß sie das Große herabsetzen, kleinmachen, das Würdige, Erhabene nicht leiden können. Die späteren edlen Philosophen bestritten dies. In der bloßen Vorstellung der Nemesis ist noch keine sittliche Bestimmung enthalten. Die Strafe, das Geltendmachen des Sittlichen gegen das Unsittliche ist eine Herabsetzung dessen, was das Maß überschreitet; aber dies Maß ist noch nicht als das Sittliche vorgestellt. Platons Gedanke ist weit höher als die Ansicht der meisten Neueren, welche, indem sie sagen, Gott sei ein verschlossener Gott, habe sich nicht offenbart und man wisse von Gott nicht, der Gottheit Neid zuschreiben. Denn warum sollte er sich nicht offenbaren, wenn wir einigen Ernst machen wollten mit Gott? Ein Licht verliert nichts, wenn anderes angezündet wird; so war Strafe in Athen auf das Nicht-Erlauben gesetzt. Wird die Erkenntnis Gottes uns verwehrt, so daß wir nur Endliches erkennen, das

Unendliche nicht erreichen, so wäre er neidisch, oder Gott ist dann leerer Name. Denn sonst heißt es nichts weiter als: das Höhere von Gott wollen wir auf der Seite liegen lassen und unseren kleinlichen Interessen, Ansichten usf. nachgehen. Diese Demut ist Frevel, Sünde gegen den Geist.

Gott ist also nach Platon ohne Neid. Er fährt fort: »Er fand nun das Sichtbare vor (*paralabôn*)« - ein mythischer Ausdruck, aus dem Bedürfnis hervorgegangen, mit etwas Unmittelbarem anzufangen, das man aber, wie es sich so präsentiert, durchaus nicht gelten lassen kann -, »nicht als ruhig, sondern zufällig und unordentlich bewegt, und brachte es aus der Unordnung in die Ordnung, indem er diese für vortrefflicher als jene erachtete.« Hiernach sieht es so aus, als habe Platon angenommen, Gott sei nur der *dêmiourgos*, der Ordner der Materie, und diese als ewig, selbständig von ihm vorgefunden, als Chaos. Diese Verhältnisse sind aber nicht Philosopheme, Dogmen des Platon, es ist ihm nicht Ernst damit; dieses ist nur nach der Vorstellung gesprochen, solche Ausdrücke haben keinen philosophischen Gehalt. Es ist nur die Einleitung des Gegenstandes, um zu solchen Bestimmungen einzuführen, wie die Materie ist. Wir müssen wissen, daß, wenn wir in der Philosophie mit Gott, Sein, Raum, Zeit usf. anfangen, auf unmittelbare Weise davon sprechen, dies selbst ein Inhalt

ist, der seiner Natur nach unmittelbar ist, zunächst nur unmittelbar ist; und wir müssen wissen, daß diese Bestimmungen als unmittelbar zugleich in sich unbestimmt sind. So ist Gott noch unbestimmt, für den Gedanken leer.

Platon kommt dann in seinem Fortgange zu weiteren Bestimmungen, und diese sind erst die Idee. Wir müssen uns an das Spekulative Platons halten. Er sagt, Gott achtete die Ordnung für vortrefflicher; dies ist die Manier eines naiven Ausdrucks. Bei uns würde man gleich fordern, Gott erst zu beweisen; ebensowenig würde man das Sichtbare statuieren. Bei Platon ist dies mehr nur naive Weise; was daraus bewiesen wird, ist erst die wahrhafte Bestimmung, die Bestimmung der Idee, die erst später hervorkommt. Er fährt fort: Gott überlegend, daß von dem Sichtbaren (Sinnlichen) das Unverständige (*anoêton*) nicht schöner sein könne als das Vernünftige, der Verstand (*nous*) aber ohne Seele mit nichts teilhaben könne, - nach diesem Schlusse setzte er den Verstand in die Seele, die Seele aber in den Körper, weil der Verstand nicht teilnehmen könnte am Sichtbaren ohne Körper, »und schloß sie so zusammen, daß die Welt ein beseeltes, verständiges Tier geworden ist« (30). (Wir haben Ähnliches im *Phaidros* gesehen.) Wir haben Realität und *nous*, - und die Seele, das Band dieser beiden Extreme; dies ist das ganz Wahrhafte, Reale.

»Es ist aber nur *ein* solches Tier. Denn wenn es zwei oder mehrere wären, so wären diese nur Teile des Einen und nur Eines.« (31)

Nun geht Platon sogleich zuerst an die Bestimmung der Idee des körperlichen Wesens: »Weil die Welt leiblich, sichtbar und betastbar werden sollte, ohne Feuer aber nichts gesehen werden kann und ohne Festes, ohne Erde aber nichts betastet werden kann, so machte Gott im Anfang gleich das Feuer und die Erde.« Auf kindliche Weise führt Platon diese ein. »Zwei allein aber können nicht ohne ein Drittes vereinigt sein, sondern es muß ein Band in der Mitte sein, das sie beide zusammenhält« (einer der reinen Ausdrücke des Platon); »der Bande schönstes aber ist, welches sich selbst und das, was von ihm zusammengehalten wird, aufs Höchste eins macht.« Das ist tief; da ist der Begriff, die Idee enthalten. Das Band ist das Subjektive, Individuelle, die Macht; es greift übers Andere und macht sich mit ihm identisch. »Dieses bewerkstelligt die Analogie (das stetige Verhältnis) am schönsten.« Analogie aber ist: »Wenn von drei Zahlen oder Massen oder Kräften dasjenige, welches die Mitte ist, sich wie das Erste zu ihm, so es sich zum Letzten verhält, und umgekehrt wie das Letzte zur Mitte, so diese Mitte zum Ersten« ($a:b = b:c$), »indem dann diese Mitte das Erste und Letzte geworden und das Letzte und Erste umgekehrt beide zu Mittleren, so

erfolgt, daß alle nach der Notwendigkeit dasselbe sind« (das ist Unterschied, der keiner ist); »wenn sie aber dasselbe geworden, so wird alles eins sein.« (31-32) Das ist vortrefflich, das behalten wir noch jetzt in der Philosophie.

Diese Diresction, von der Platon ausgeht, ist der Schluß, der aus dem Logischen bekannt ist. Dieser Schluß bleibt die Form, wie sie im gewöhnlichen Syllogismus erscheint, aber als das Vernünftige. Die Unterschiede sind die Extreme, und die Identität ist es, die sie zu Einem macht. Der Schluß ist das Spekulative, welches sich in den Extremen mit sich selbst zusammenschließt, indem alle Termini alle Stellen durchlaufen. Im Schluß ist die ganze Vernünftigkeit, Idee enthalten, wenigstens äußerlich. Es ist daher Unrecht, vom Schluß schlecht zu sprechen und ihn nicht anzuerkennen als höchste absolute Form. In Hinsicht des Verstandesschlusses hat man dagegen Recht, ihn zu verwerfen. Dieser hat keine solche Mitte; jeder der Unterschiede gilt da als selbständig, verschieden in eigener selbständiger Form, eine eigentümliche Bestimmung gegen das Andere habend. Dies ist in der Platonischen Philosophie aufgehoben, und das Spekulative macht darin die eigentliche, wahrhafte Form des Schlusses aus. Die Mitte macht die Extreme aufs Höchste eins; sie bleiben nicht selbständig, weder gegen sich noch gegen die Mitte. Die Mitte wird die

beiden Extreme, und diese werden zur Mitte; dann erfolgt erst, daß alle nach der Notwendigkeit dasselbe sind und so die Einheit konstituiert ist. Im Verstandesschluß dagegen ist diese Einheit nur die Einheit wesentlich unterschieden Gehaltener, die so bleiben; hier wird ein Subjekt, eine Bestimmung zusammengeslossen mit einer anderen oder gar »ein Begriff mit einem anderen« durch die Mitte. Aber die Hauptsache ist die Identität, oder daß das Subjekt in der Mitte mit sich selbst zusammengeslossen wird, nicht mit einem Anderen. Im Vernunftschluß ist so vorgestellt ein Subjekt, ein Inhalt durch das Andere und im Anderen sich mit sich selbst zusammenschließend; dies liegt darin, daß die Extreme identisch geworden sind, - das eine schließt sich mit dem anderen, aber als ihm identisch, zusammen. Dies ist mit anderen Worten die Natur Gottes. Wird Gott zum Subjekt gemacht, so ist es dies, daß er seinen Sohn, die Welt erzeugt, sich realisiert in dieser Realität, die als Anderes erscheint, aber darin identisch mit sich bleibt, den Abfall vernichtet und sich in dem Anderen nur mit sich selbst zusammenschließt; so ist er erst Geist. Wenn man das Unmittelbare erhebt über das Vermittelte und dann sagt, Gottes Wirkung sei unmittelbar, so hat dies einen guten Grund; aber das Konkrete ist, daß Gott ein Schluß ist, der sich mit sich selbst zusammenschließt. Das Höchste ist so in der

Platonischen Philosophie enthalten. Es sind zwar nur reine Gedanken, die aber alles in sich enthalten; und in allen konkreten Formen kommt es allein auf die Gedankenbestimmungen an. Diese Formen haben seit Platon ein paar tausend Jahre brachgelegen; in die christliche Religion sind sie nicht als Gedanken übergegangen, ja man hat sie sogar als mit Unrecht hinübergenommene Ansichten betrachtet, bis man in neueren Zeiten angefangen hat, zu begreifen, daß Begriff, Natur und Gott in diesen Bestimmungen enthalten sind.

Platon fährt nun fort: In diesem Felde des Sichtbaren waren also als Extreme Erde und Feuer, das Feste und das Belebte. »Weil das Feste zwei Mitten braucht« (wichtiger Gedanke; statt Drei haben wir im Natürlichen Vier, die Mitte ist gedoppelt), »weil es nicht nur Breite, sondern auch Tiefe hat« (eigentlich vier Dimensionen, indem der Punkt durch Linie und Fläche mit dem soliden Körper zusammengeschlossen ist), »so hat Gott zwischen das Feuer und die Erde Luft und Wasser gesetzt« (wieder eine Bestimmung mit logischer Tiefe, da diese Mitte, als das Differentielle in seinem Unterschied nach den beiden Extremen hin- und hergekehrt, in sich selbst unterschieden sein muß), »und zwar nach *einem* Verhältnisse, so daß sich das Feuer zur Luft wie die Luft zum Wasser und ferner die Luft zum Wasser wie das Wasser zur Erde verhält.« (32)

Wir finden so eine gebrochene Mitte, und die Zahl Vier, die hier vorkommt, ist in der Natur eine Hauptgrundzahl. Die Ursache, daß das, was im vernünftigen Schluß nur Dreiheit ist, in der Natur zur Vierheit übergeht, liegt im Natürlichen, indem nämlich das, was im Gedanken unmittelbar eins ist, in der Natur auseinandertritt. Die Mitte nämlich als Gegensatz ist eine gedoppelte. Das Eine ist Gott, das Zweite, das Vermittelnde, ist der Sohn, das Dritte ist der Geist; hier ist die Mitte einfach. Aber in der Natur ist der Gegensatz, damit er als Gegensatz existiere, selbst ein Doppeltes; so haben wir, wenn wir zählen, Vier. Dies findet auch bei der Vorstellung von Gott statt. Indem wir sie auf die Welt anwenden, so haben wir als Mitte die Natur und den existierenden Geist - die Natur als solche und der existierende Geist, die Rückkehr der Natur, der Weg der Rückkehr -, und das Zurückgekehrtsein ist der Geist. Dieser lebendige Prozeß - dies Unterscheiden und das Unterschiedene identisch mit sich zu setzen -, dies ist der lebendige Gott.

Platon sagt weiter: »Durch diese Einheit ist die sichtbare und berührbare Welt gemacht worden. Dadurch, daß Gott ihr diese Elemente« (Feuer usf. hat hier eigentlich keine Bedeutung) »ganz und ungeteilt gegeben hat, ist sie vollkommen, altert und erkrankt nicht. Denn Alter und Krankheit entstehen nur daraus, daß auf einen Körper solche Elemente im Übermaße

von außen wirken. Dies aber ist so nicht der Fall; denn die Welt enthält sie selbst ganz in sich, und es kann nichts von außen kommen. Die Gestalt der Welt ist die kugelige« (wie sonst bei Parmenides und den Pythagoreern), »als die vollkommenste, welche alle anderen in sich enthält; sie ist vollkommen glatt, denn es ist für sie nichts nach außen, kein Unterschied gegen Anderes, sie braucht keine Glieder.« Die Endlichkeit besteht darin, daß ein Unterschied, eine Äußerlichkeit ist für irgendeinen Gegenstand. In der Idee ist auch die Bestimmung, das Begrenzen, Unterscheiden, das Anderssein, aber zugleich aufgelöst, enthalten, gehalten in dem Einen; so ist es ein Unterschied, wodurch keine Endlichkeit entsteht, sondern zugleich aufgehoben ist. Die Endlichkeit ist so im Unendlichen selbst; - dies ist ein großer Gedanke. »Gott hat nun der Welt die angemessenste Bewegung von den sieben gegeben, nämlich diejenige, welche am meisten zum Verstande und Bewußtsein paßt, die Kreisbewegung; die sechs anderen hat er von ihr abgesondert und sie von ihrem ungeordneten Wesen« (vorwärts und rückwärts) »befreit.« (32-34) Dies ist nur im allgemeinen gesagt.

Ferner: »Da Gott die Welt sich ähnlich, sie zum Gotte machen wollte, so hat er ihr die Seele gegeben und diese in die Mitte gesetzt und durch das Ganze ausgebreitet« (Weltseele) »und dies auch von außen

durch sie umschlossen« (es ist so die Welt eine Totalität) »und auf diese Weise dies sich selbst genügende, keines Anderen bedürftige, sich selbst bekannte und befreundete Wesen zustande gebracht. Und so hat Gott durch alles dieses die Welt als einen seligen Gott geboren.« (34) Wir können sagen: Hier hat Platon nun bestimmte Vorstellung von Gott, erst hier ist das Wahrfhafte, die Erkenntnis der Idee. Aber der erste Gott ist noch unbestimmt. Wir müssen mit Bewußtsein diesen Weg nehmen, mit Bewußtsein, daß das Erste, es sei Sein oder Gott, unbestimmt ist. Dieser erzeugte Gott ist erst das Wahrfhafte; jener erste ist ein Wort, - angefangen nach der Weise der reinen Vorstellung zu sprechen, als bloße Hypothese, Voraussetzung der Vorstellung. Als Gott nur das Gute war, war er nur Name, noch nicht als sich selbst bestimmend und bestimmt. Die Mitte ist also das Wahrfhafte. Haben wir daher zuerst von einer Materie angefangen und wollte man danach meinen, Platon hätte die Materie für selbständig gehalten, so ist dies nach dem eben Angeführten falsch. Das Anundfürsichseiende, das Selige ist erst dieser Gott, diese Identität.

»Wenn wir nun von der Seele zuletzt gesprochen haben, so ist sie«, sagt Platon, »deswegen doch nicht das Letzte, sondern dies kommt nur unserer Sprechweise zu; sie ist das Herrschende, das Königliche, - das Körperliche aber, das ihr Gehorchende« ist nicht

das Selbständige, Ewige. Das ist die Naivität Platons; er schreibt es der Sprechweise zu. Was hier als zufällig erscheint, ist dann wieder notwendig: mit dem Unmittelbaren anzufangen und dann erst zum Konkreten zu kommen. Man kann also, wie bereits bemerkt ist, in solchen Darstellungen Platons Widersprüche aufzeigen; aber es kommt darauf an, was er gibt für das Wahrfahfte. Näher wird uns die Natur der Platonischen Idee folgendes zeigen. Platon sagt nämlich: »Das Wesen der Seele aber ist auf folgende Weise beschaffen worden.« Hier ist eigentlich wieder dieselbe Idee als bei dem Wesen des Körperlichen. Es ist dies eine der berühmtesten, tiefsten Stellen Platons, nämlich: »Von dem ungeteilten und sich immer gleich seienden Wesen und dann von dem geteilten Wesen, welches an den Körpern ist, hat Gott eine dritte Art von Wesen aus beiden zur Mitte vereint, welche von der Natur des Sichselbstgleichen und von der Natur des Anderen ist.« Das Geteilte heißt bei Platon auch das Andere als solches, - nicht von irgend etwas. »Und hiernach hat Gott sie zur gleichen Mitte des Ungeteilten und des Geteilten gemacht.« Da kommen die abstrakten Bestimmungen: das Eine ist die Identität, das Andere ist *to heteron*, das Andere an ihm selbst, das Viele oder das Nicht-Identische Gegensatz, Unterschied. Sagen wir »Gott, das Absolute, ist die Identität des Identischen und Nicht-Identischen«, so hat

man über Barbarei, Scholastik gesprochen. Die Leute, die so darüber sprechen, können den Platon hoch rühmen, und doch hat er das Wahre ebenso bestimmt. »Und diese drei Wesen als verschieden gesetzt nehmend, hat Gott alles in *eine* Idee vereint« (sie sind nicht drei; das Dritte ist nicht Drittes gegen die anderen), »indem er die Natur des Anderen, die schwer mischbar ist, mit Gewalt in das Sichselbstgleiche einpaßte.« Dies ist allerdings die Gewalt des Begriffs, der das Viele, Außereinander, idealisiert und als Ideelles setzt. Das ist eben auch die Gewalt, die dem Verstande angetan wird, wenn man ihm so etwas proponiert. In der einfachen Reflexion-in-sich, einfachen Zurücknahme jenes Anfangs, worin sie geschieden, sind jene Momente: das sich selbst Gleiche (selbst Moment), das Andere, - das Dritte Vereinigung, aber auflöslich erscheinend, nicht in die erste Einheit zurückkehrend. Es ist nicht zu fragen, ob die Materie (das Andere) ewig. »Dies mit dem Wesen (*ousia*) vermischend und aus allen Dreien Eins machend, hat er dieses Ganze wieder in Teile, soviel als sich geziemte, ausgeteilt.« (34) Vergleichen wir diese Substanz der Seele mit der der sichtbaren Welt, so ist sie dieselbe wie diese. Und dies *eine* Ganze ist nun erst die jetzt systematisierte Substanz, die wahrhafte Materie oder Wesen, der absolute Stoff, der in sich geteilt ist (eine bleibende und untrennbare Einheit des Einen und des

Vielen); es muß nach keiner anderen gefragt werden.

Diese Subjektivität hat Platon also wieder geteilt, und die Art und Weise der Einteilung ist nach der Bestimmung der Zahlen ausgedrückt. Hier treten pythagoreische Vorstellungen ein. (Die Kirchenväter haben bei Platon die Dreieinigkeit gefunden; sie wollten sie in Gedanken fassen, beweisen, aus dem Gedanken erzeugen. Das Wahre hat bei Platon also dieselbe Bestimmung als die Dreieinigkeit. Wir müssen uns aber bei Platon nicht an die Vorstellung halten, daß Gott vorgefunden, genommen hat, sondern wir müssen uns an den Begriff halten. Dieser Gott, von dem Platon spricht, ist nicht Gedanke, sondern Vorstellung.) Diese Verteilung enthält die berühmten Platonischen Zahlen (wie Cicero, der nichts davon verstand, sie nennt), welche ohne Zweifel ursprünglich den Pythagoreern angehören, um die sich die Älteren und die Neueren, auch noch Kepler in seiner *Harmonia mundi* viele Mühe gegeben, aber niemand sie noch eigentlich verstanden. Sie verstehen, hieße das Gedoppelte: teils ihre spekulative Bedeutung, ihren Begriff erkennen. Allein, wie schon bei den Pythagoreern angemerkt, diese Zahlenunterschiede geben nur einen unbestimmten Begriff des Unterschiedes, und nur in den ersten Zahlen; wo aber die Verhältnisse verwickelter werden, sind sie überhaupt unfähig, ihn näher zu bezeichnen. Teils, da sie Zahlen sind, so

drücken sie als solche Größenunterschiede Unterschiede des Sinnlichen aus. Das System der erscheinenden Größe - und das himmlische System ist es, worin die Größe am reinsten und freisten, ununterjocht von dem Qualitativen wie an allem anderen, wo sie mehr dasein muß, erscheint - müßte ihnen entsprechen. Allein diese lebendigen Zahlensphären sind selbst Systeme vieler Momente: Größe der Entfernung, der Geschwindigkeit, auch der Masse. Kein einzelnes dieser Momente kann als eine Reihe dargestellt, mit einer Reihe einfacher Zahlen verglichen werden; denn die Reihe kann zu ihren Gliedern nur das System dieser ganzen Momente enthalten. Wären nun die Platonischen Zahlen auch die Elemente eines jeden solchen Systems, so wäre nicht sowohl dies Element dasjenige, um das es zu tun wäre, sondern das Verhältnis der Momente, die sich in der Bewegung unterscheiden, was als Ganzes zu begreifen und das wahrhaft Interessante und Vernünftige ist. Wir haben kurz die Hauptsache historisch anzugeben. Die gründlichste Abhandlung darüber ist von [August] Böckh in den *Studien* von Daub und Creuzer.

Die Grundreihe ist sehr einfach. »Zuerst hat Gott aus dem Ganzen einen Teil genommen; alsdann den zweiten, den doppelten des ersten; der dritte ist $1 \frac{1}{2}$ von dem zweiten, der dreifache des ersten; der nächste das Doppelte des zweiten; der fünfte das Dreifache

des dritten; der sechste das Achtfache des ersten; der siebente ist um 26 größer als der erste.« Die Reihe ist mithin: 1; 2; 3; dann 4, das Quadrat von 2; 9, das Quadrat von 3; 8 als kubus von 2; und 27 als kubus von 3. »Aldann hat Gott die zweifachen (1 : 2) und dreifachen (1 : 3) Intervalle (Verhältnisse) ausgefüllt, indem er wieder Teile aus dem Ganzen abschnitt. Diese Teile hat er in die Zwischenräume so gestellt, daß zwei (Mittlere oder) Mitten in jedem seien, wovon die eine um den ebensovioleten Teil größer und kleiner als jedes der Extreme, die andere aber der Anzahl nach um gleich viel größer und kleiner als die Extreme ist«, - das erste ein stetiges geometrisches Verhältnis, das andere ein arithmetisches. Die erste Mitte entsteht durch die Quadrate (1:√2:2); die andere ist z.B., wenn 1 1/2 die Mitte ist zwischen 1 und 2. Hierdurch entstehen dann neue Verhältnisse; diese sind wieder auf eine besondere angegebene schwierigere Weise in jene ersten eingeschoben, doch so, daß allenthalben etwas weggelassen worden. Und das letzte Verhältnis (*horos*) der Zahl zur Zahl ist 256: 243 - oder 28: 35. Man kommt jedoch nicht weit mit diesen Zahlenverhältnissen; sie bieten nichts für den Begriff, für die Idee dar. Die Verhältnisse, Gesetze der Natur lassen sich nicht mit diesen dürren Zahlen ausdrücken. Es ist ein empirisches Verhältnis und macht nicht die Grundbestimmung in den Maßen der

Natur aus. Platon sagt nun: »Diese ganze Reihe hat Gott ihrer Länge nach in zwei Teile zerschnitten, sie kreuzweise übereinandergelegt, ihre Enden umgebogen zu einem Kreise und sie mit einer gleichförmigen Bewegung umschlossen: einen inneren Kreis und einen äußeren formierend, den äußeren als die Umwälzung des Sichselbstgleichen, den inneren die des Andersseins oder Sichungleichen, jenen als den herrschenden, ungeteilten. Den inneren aber hat er wieder nach jenen Verhältnissen in sieben Kreise geteilt, wovon drei mit gleicher Geschwindigkeit, vier aber mit ungleicher Geschwindigkeit unter sich und gegen die drei ersten sich umwälzen. Dies ist nun das System der Seele, innerhalb der alles Körperliche gebildet ist. Sie ist die Mitte, durchdringe das Ganze und umschließt es ebenso von außen und bewegt sich in sich selbst - und hat so den göttlichen Grund eines unaufhörlichen und vernünftigen Lebens in sich selbst.« (35-36)

Dies ist nicht ganz ohne Verwirrung. Bei der Idee des körperlichen Universums kommt ihm schon die Seele als das umschließende Einfache herein. Es ist nur das Allgemeine hieraus zu nehmen. α) Das Wesen des Körperlichen und der Seele ist die Einheit in der Differenz. β) Dies Wesen ist ein Gedoppeltes es ist $\alpha\alpha$) selbst an und für sich selbst in der Differenz gesetzt, - innerhalb des Einen systematisiert es sich in

viele Momente, die aber Bewegungen sind, und $\beta\beta$) Realität; - beide dieses Ganze in der Entgegensetzung von Seele und Körperlichkeit, und dieses ist wieder Eins. Der Geist ist das Durchdringende, Mitte der Kugel, die Ausdehnung und das Umschließende; das Körperliche ist innerhalb seiner, - d.h. es ist ihm ebenso sehr entgegengesetzt, seine Differenz, wie es er selbst ist.

Dies ist die allgemeine Bestimmung der Seele, die in die Welt gesetzt ist, diese regiert; und insofern ihr das Substantielle, was die Materie ist, ähnlich sieht, ist ihre Identität in sich behauptet. Die Seele ist dasselbe Wesen wie das sichtbare Universum; es sind dieselben Momente, die ihre Realität ausmachen. (Gott als absolute Substanz sieht nichts anderes als sich selbst.) Platon beschreibt daher ihr Verhältnis zu dem gegenständlichen Wesen so, daß sie, wenn sie eins der Momente desselben, entweder die teilbare oder unteilbare Substanz berühre, sie sich in sich reflektierend darüber bespreche, beides unterscheide, was dasselbe an ihm oder das Ungleiche sei, wie, wo und wann das Einzelne sich zueinander und zum Allgemeinen sich verhalte. Wenn der Kreis des Sinnlichen, richtig sich verlaufend, sich seiner ganzen Seele zu erkennen gibt, so entstehen wahre Meinungen und richtige Überzeugungen (wenn die »verschiedenen« Kreise des Weltlaufs sich übereinstimmend zeigen

mit dem In sich sein des Geistes). »Wenn die Seele aber sich an das Vernünftige wendet und der Kreis des Sichselbstgleichen sich zu erkennen gibt, so vollendet sich der Gedanke zur Wissenschaft.« (37)

Dies ist nun die Idee, das Wesen der Welt, als des in sich seligen Gottes. Hier nach dieser Idee tritt erst die Welt hervor, hier ist erst die Idee des Ganzen vollendet. Es war bisher nur das Wesen des Sinnlichen, nicht die Welt als sinnliche noch hervorgetreten; ob er dort zwar schon von dem Feuer usf. gesprochen, so gibt er nur das Wesen. Platon scheint hier von vorne anzufangen, was er schon abgehandelt, aber dort nur das Wesen; jene Ausdrücke, Feuer usf., hätte er besser weggelassen.

Weiter geht nun Platon fort. Diese göttliche Welt nennt er auch »das Muster, das allein im Gedanken (*noêton*) und immer in der Sichselbstgleichheit ist«. Er setzt dieses Ganze sich wieder so entgegen, daß »ein Zweites ist, das Abbild jenes Ersten, die Welt, die Entstehung hat und sichtbar ist« (48). Dies Zweite ist das System der himmlischen Bewegung, jenes Erste ist das ewige Leben. »Dasjenige, was Entstehung, Werden an ihm hat, ist nicht möglich, ihm« (der ersten Idee, jenem Ewigen) »völlig gleichzumachen. Es ist aber ein sich bewegendes Bild des Ewigen, das in der Einheit bleibt, gemacht; und dies ewige Bild, das nach der Zahl sich bewegt (*kat'*

arithmon iousan aiônion eikona), ist, was wir Zeit nennen.« Platon sagt von ihr: »Wir pflegen das War und Wirdsein Teile der Zeit zu nennen und tragen in das absolute Wesen der Zeit diese Unterschiede der in der Zeit sich bewegenden Veränderung (*peri tèn en chronô genesin iousan*). Die wahre Zeit aber ist ewig, oder sie ist die Gegenwart. Denn die Substanz ist weder älter noch jünger, und die Zeit, als unmittelbares Bild des Ewigen, hat ebenso nicht die Zukunft und Vergangenheit zu ihren Teilen.« (37-38) Die Zeit ist ideell, wie der Raum, - die gegenständliche Weise des Geistigen; es ist Raum, Zeit nichts Sinnliches, - die unmittelbare Weise, wie der Geist in der gegenständlichen Weise hervortritt, die sinnliche unsinnliche.

Die realen Momente der Zeit - des Prinzips der an und für sich seienden Bewegung im Zeitlichen - sind nun die, an denen die Veränderungen hervortreten: »Die Sonne, der Mond und die fünf anderen Sterne, die Planeten, - sie sind es, welche zur Bestimmung und Erhaltung (Bewahrung) der Zahlenverhältnisse der Zeit dienen« (38), in ihnen sind die Zahlen der Zeit realisiert. So ist also die himmlische Bewegung (die wahre Zeit) das Bild des Ewigen, das in der Einheit bleibt oder worin das Ewige die Bestimmtheit des Sichselbstgleichen behält. Denn alles ist in der Zeit, d.h. eben in der negativen Einheit, welche nichts frei

in sich einwurzeln und so dem Zufalle nach sich bewegen und bewegt werden läßt.

Aber dies Ewige ist auch in der Bestimmtheit der *anderen* Wesenheit, in der Idee des sich ändernden und irrenden Prinzips, dessen Allgemeines die Materie ist. Die ewige Welt hat ein Abbild an der Welt, die der Zeit angehört; aber dieser gegenüber ist eine zweite Welt, der die Veränderlichkeit wesentlich inne-wohnt. Das Sichselbstgleiche und das Andere sind die abstraktesten Gegensätze, die wir früher hatten. Die ewige Welt, als in die Zeit gesetzt, hat so zwei Formen, die Form des Sichselbstgleichen und die Form des Sich-Anderen, des Irrenden (48). Die drei Momente, wie sie in diesem Prinzip (Sphäre) erscheinen, sind: α) das einfache Wesen, das erzeugt wird, »das Entstandene« (die bestimmte Materie); β) der Ort, »worin es erzeugt wird; und γ) das, wovon das Gezeugte sein Urbild hat« (50). Oder Platon gibt sie dann auch so an: »Das Wesen, der Ort und die Erzeugung«, - jenes Wesen die Nahrung, Substanz der Erzeugung (52). Wir haben den Schluß: α) das Wesen, das Allgemeine, β) den Ort (Raum), die Mitte, und γ) die individuelle, einzelne Zeugung. Setzen wir dies Prinzip der Zeit nach ihrer Negativität entgegen, so ist das einfache Moment des *on* - dies Prinzip des Anderen, als allgemeines Prinzip - ein »aufnehmendes« Medium, ein Wesen »wie eine Amme«, welches alles

erhält, für sich bestehen macht und für sich gewähren läßt. Dies Prinzip ist das Formlose, das aller Formen empfänglich ist, das allgemeine Wesen alles unterschieden Erscheinenden. Es ist die schlechte passive Materie, das, was wir unter Materie verstehen, wenn wir davon sprechen. Die Materie ist hier das relativ Substantielle, das Bestehen überhaupt, äußerliches Dasein, - ist das abstrakte nur Fürsichsein. Wir unterscheiden davon in unserer Reflexion die Form; und nach Platon kommt erst durch die Amme die Form zum Bestehen. In dieses Prinzip fällt das, was wir die Erscheinung nennen, denn die Materie ist eben dies Bestehen der einzelnen Zeugung, darin die Entzweiung gesetzt ist. Was nun aber hierin erscheint, ist nicht als Einzelnes irdischer Existenz zu setzen, selbst als Allgemeines in ihrer Bestimmtheit aufzufassen. Da die Materie, als das Allgemeine, das Wesen alles Einzelnen ist, so erinnert fürs erste Platon, daß man von diesen sinnlichen Dingen nicht sprechen dürfe: das Feuer, das Wasser, die Erde, die Luft usf. (hier ist wieder Feuer usf.); denn hierdurch werden sie als eine fixe Bestimmtheit ausgesagt, die als solche bleibt; was aber bleibt, ist nur ihre Allgemeinheit oder sie als Allgemeine, nur das Feurige, Irdische usf. (49-50)

Ferner exponiert nun Platon (53) die bestimmte Wesenheit dieser Dinge oder ihre einfache Bestimmtheit. In dieser Welt der Veränderlichkeit ist nun die

Form die räumliche Figur. Wie in der Welt, welche unmittelbares Abbild des Ewigen ist, die Zeit das absolute Prinzip ist, so ist hier das absolute ideelle Prinzip oder die reine Materie als solche das Bestehen des Raums. α) Materie, β) Raum, γ) Erzeugung: Der Raum ist das ideelle Wesen dieser erscheinenden Welt, die Mitte, welche die Positivität und Negativität vereint, und seine Bestimmtheiten sind die Figuren. Und zwar unter den Dimensionen des Raums ist es die Fläche, welche als wahre Wesenheit genommen werden muß, da sie zwischen Linie und Punkt im Raume die Mitte für sich und in ihrer ersten realen Begrenzung Drei ist; so ist auch das Dreieck die erste der Figuren, während der Kreis die Grenze als solche nicht an ihm hat. Und hier kommt Platon auf die Ausführung der Figurationen; in diesen ist das Dreieck die Grundlage. Das Wesen der sinnlichen Dinge sind daher die Dreiecke. Und da sagt er denn auf pythagoreische Weise: Die Zusammensetzung und Verbindung dieser Dreiecke wieder nach den ursprünglichen Zahlenverhältnissen macht dann die sinnlichen Elemente aus, - jene Verbindung derselben ihre Idee (der Mitte angehörend). Dies ist nun die Grundlage. Wie er nun die Figuren der Elemente und die Verbindungen der Dreiecke bestimme, übergehe ich.

Von hier geht Platon (57) nun auch in eine Physik und Physiologie über, in die wir ihm nicht folgen

wollen. Es ist als ein Anfang, kindlicher Versuch anzusehen, die sinnliche Erscheinung in ihrer Vielheit zu begreifen; aber er ist noch oberflächlich und verworren, - ein Aufnehmen der sinnlichen Erscheinung, z.B. der Teile und Glieder des Körpers, und eine Erzählung desselben mit Gedanken vermischt, die sich unseren formellen Erklärungen nähern und worin in der Tat der Begriff ausgeht. Wir haben uns an die Erhabenheit der Idee zu halten, die das Vortreffliche ist; denn die Realisierung der Idee, - davon hat Platon das Bedürfnis gefühlt und ausgedrückt. Oft ist auch der spekulative Gedanke erkennbar, aber meistens geht die Betrachtung auf ganz äußerliche Weisen, z.B. Zweckmäßigkeit usf. Es ist andere Weise, die Physik zu behandeln, die empirische Kenntnis ist da auch noch mangelhaft; jetzt ist umgekehrt Mangel der Idee. Platon stellt, obschon er unserer den Begriff der Lebendigkeit nicht festhaltenden Physik nicht angemessen erscheint und nach kindlicher Weise in äußerlichen Analogien zu sprechen fortfährt, doch im einzelnen sehr tiefe, auch für uns wohl beachtenswerte Blicke dar, wenn anders die Betrachtung der Natur nach der Lebendigkeit Platz hätte. Und ebenso beachtenswert würde uns seine Beziehung des Physiologischen auf Psychisches erscheinen. Einige Momente enthalten etwas Allgemeines, z.B. die Farben (67-68), von wo aus er in allgemeinere Betrachtungen wieder

übergeht. Merkwürdig ist dies öftere Anfangen von vorne; es liegt nicht darin, daß der *Timaios* ein Aggregat ist, sondern es ist die innerliche Notwendigkeit. Man muß vom Abstrakten anfangen, um zum Wahren, zum Konkreten zu kommen, und dies tritt erst später ein; hat man dies nun, so hat es wieder den Schein und die Form eines Anfanges, besonders in der losen Weise Platons.

Indem Platon auf die Farben zu reden kommt, so sagt er über die Schwierigkeit, das Einzelne zu unterscheiden und zu erkennen, daß bei der Naturbetrachtung zwei Ursachen zu unterscheiden sind: die notwendige und die göttliche. »In allem muß man das Göttliche aufsuchen, um des seligen Lebens willen« (*eudaimonos biou*, diese Beschäftigung ist Zweck an und für sich, und darin liegt die Glückseligkeit), »so weit unsere Natur dessen empfänglich ist; die notwendigen Ursachen nur zum Behuf jener Dinge, da wir sie ohne diese notwendigen Ursachen« (Bedingungen der Erkenntnis) »nicht erkennen können.« Es ist die äußerliche Betrachtung der Gegenstände, ihres Zusammenhangs, ihrer Beziehung usf. »Vom Göttlichen ist Gott selbst der Urheber«; das Göttliche gehört jener ersten göttlichen Welt an, nicht als einer jenseitigen, sondern als einer gegenwärtigen. »Die Erzeugung und Einrichtung der sterblichen Dinge hat Gott seinen Gehilfen aufgetragen (*tois heautou gennêmasi*

dêmiourgein prosetaxen).« Dies ist eine leichte Manier des Übergangs vom Göttlichen zum Endlichen, Irdischen. »Diese nun, das Göttliche nachahmend, weil sie in sich selbst das unsterbliche Prinzip einer Seele empfangen, so haben sie einen sterblichen Körper gemacht und in diesen ein anderes sterbliches Bild (*eidōs*) der Idee der Seele gesetzt (*prosôkodomounto*). Dies sterbliche Bild enthält die gewalthabenden und notwendigen Leidenschaften (*deina kai anankaia pathêmata*): das Vergnügen, Leid (Traurigkeit), Mut, Furcht, Zorn, Hoffnung usf. Diese Empfindungen alle gehören der sterblichen Seele an. Und um das Göttliche nicht zu beflecken, wo es nicht unumgänglich notwendig, so haben die unteren Götter dieses Sterbliche vom Sitze des Göttlichen getrennt und in einen anderen Teil des Körpers eingewohnt und haben so einen Isthmus und Grenze gemacht zwischen Kopf und Brust, den Hals dazwischen setzend.« Die Empfindungen, Leidenschaften usf. wohnen nämlich in der Brust, im Herzen (wir legen das Unsterbliche ins Herz); das Geistige ist im Kopfe. Aber um jenes so vollkommen zu machen wie möglich, »haben sie« z.B. »dem Herzen, von Zorn entbrannt, die Lunge als eine Hilfe beigelegt, weich und blutlos, dann durchbohrte Röhren wie in einem Schwamm habend, damit sie, Luft und Getränke (*to pôma*) in sich nehmend, das Herz abkühle und eine Respiration und

Erleichterung seiner Hitze gewähre.« (68-70)

Besonders merkwürdig ist, was Platon dann über die Leber sagt: »Da der unvernünftige Teil der Seele, der Begierde nach Essen und Trinken hat, die Vernunft nicht hört, hat Gott die Natur der Leber geschaffen, damit die aus dem *nous* herabsteigende Kraft der Gedanken in dieselbe, aufnehmend wie in einem Spiegel die Urbilder (*typous*) und ihnen« (den unvernünftigen Teilen) »Gespenster, Schreckbilder (*eidôla*) zeigend, sie erschrecke«; und zwar »damit, wenn dieser Teil der Seele besänftigt ist, er im Schlafe der Gesichte teilhaftig werde (*manteia chrômenên*). Denn die uns gemacht haben, eingedenk des ewigen Gebots des Vaters, das sterbliche Geschlecht so gut zu machen als möglich, haben den schlechteren Teil von uns so eingerichtet, daß er auch einigermaßen der Wahrheit teilhaftig werde, und haben ihm die Weissagung (*to manteion*) gegeben.« Platon schreibt so die Weissagung der unvernünftigen, leiblichen Seite des Menschen zu. Und obgleich man oft glaubt, daß bei Platon die Offenbarung usf. der Vernunft zugeschrieben werde, so ist dies doch falsch; es ist eine Vernunft, sagt er; aber in der Unvernünftigkeit. »Daß Gott aber der menschlichen Unvernunft die Weissagung gegeben, davon ist dies ein hinreichender Beweis, daß kein seiner Vernunft mächtiger Mensch (*ennous*) einer göttlichen (*entheou*) und wahrhaften

Weissagung (*alêthous mantikês*) teilhaftig wird; sondern nur, wenn entweder im Schlafe die Kraft der Besonnenheit (*phronêseôs*) gefesselt ist oder wer durch Krankheit oder einen Enthusiasmus außer sich gebracht (verändert) ist (*parallaxas*).« Das Hellsehen erklärt also Platon für das Niedrigere gegen das bewußte Wissen. »Der Besonnene (*emphrôn*) aber hat solches (solche *manteia*) nun auszulegen und zu deuten; denn wer noch im Wahnsinn ist, kann es nicht beurteilen. Gut ist es schon von alters her gesagt worden: zu tun und zu erkennen das Seinige und sich selbst, kommt nur dem besonnenen Manne zu.« (70-72) Man macht Platon zum Schutzpatron des bloßen Enthusiasmus; das ist also ganz falsch. Dies sind die Hauptmomente der Naturphilosophie Platons.

3. Philosophie des Geistes

Teils haben wir von diesem sein spekulatives Wesen (nicht die Bedeutung des Geistes, nicht realisiert, wie sie es heißen, am Geiste und an der Natur) schon gesehen, teils aber finden wir bei Platon noch kein ausgebildetes Bewußtsein über den Organismus des theoretischen Geistes. Wir finden Empfindung, Erinnerung usf., Vernunft bei ihm unterschieden, aber diese Momente des Geistes weder genau bestimmt, noch in ihrem Zusammenhange exponiert, wie sie nach der Notwendigkeit sich zueinander verhalten. (Die Unterschiede in Ansehung des Erkennens sind zwar sehr wichtig, aber sie sind schon angeführt.) Sondern die reale, die praktische Seite des Bewußtseins ist vorzüglich das Glänzende bei Platon. Und was uns denn von dem, was auf die Seite des Geistes fällt, interessieren kann, ist die Idee Platons über die sittliche Natur des Menschen. (Dies hat denn auch nicht die Form, daß er sich um ein oberstes Moralprinzip bemüht hätte, wie es jetzt genannt wird und woran man etwas Leeres hat, indem man alles zu haben glaubt, - noch um ein Naturrecht, diese triviale Abstraktion über das reale praktische Wesen, das Recht.) Diese sittliche Natur ist es, die er in seinen Büchern von der *Republik* expliziert. Die sittliche

Natur des Menschen scheint uns entfernt zu sein vom Staate. Aber Platon erschien die Realität des Geistes - des Geistes, insofern er der Natur entgegengesetzt ist - in ihrer höchsten Wahrheit, nämlich als die Organisation eines Staats; und er erkannte, daß die sittliche Natur (der freie Wille in seiner Vernünftigkeit) nur zu ihrem Rechte, zu ihrer Wirklichkeit kommt in einem wahrhaften Volke.

Näher ist nun zu bemerken, daß Platon in den Büchern von der *Republik* die Untersuchung seines Gegenstandes so einleitet, daß gezeigt werden solle, was die *Gerechtigkeit* sei. Nach mancherlei Hin- und Herreden und nach mehreren negativen Betrachtungen ihrer Definitionen sagt Platon endlich in seiner einfachen Weise: In Ansehung dieser Untersuchung verhalte es sich so, wie wenn jemandem aufgegeben worden wäre, kleine und entfernte Buchstabenschrift zu lesen, und die Bemerkung gemacht würde, daß dieselben Buchstaben sich in einem näheren Orte und größer vorfinden, - so würde er sie, wo sie größer sind, lieber erst lesen und dann auch die kleineren leichter lesen können. Ebenso wolle er nun mit der Gerechtigkeit verfahren. Die Gerechtigkeit sei nicht nur am Einzelnen, sondern auch am Staate, und der Staat größer als der Einzelne; sie werde deswegen auch an Staaten in größeren Zügen ausgedrückt und leichter zu erkennen sein. (Das ist verschieden von stoischem

Reden von dem Weisen.) Er wolle sie deswegen lieber, wie sie als Gerechtigkeit des Staats ist, betrachten (II, 368-369), - eine naive, anmutige Einleitung. Platon führt so durch Vergleichung die Frage nach der Gerechtigkeit herüber zur Betrachtung des Staats. Das ist ein sehr naiver Übergang, er scheint willkürlich; der große Sinn führte die Alten aber zum Wahren. Was Platon bloß für eine größere Leichtigkeit ausgibt, ist in der Tat vielmehr die Natur der Sache. Denn die Gerechtigkeit in ihrer Realität und Wahrheit ist allein im Staate. Das Recht ist Dasein der Freiheit, Wirklichkeit des Selbstbewußten, die reale Seite und Weise des Geistes. Der Staat ist objektive Wirklichkeit des Rechts. Das Recht ist das geistige In- und Beisichsein, das Dasein haben will, tätig ist, - Freiheit, die sich Dasein gibt; die Sache ist mein, d.h. ich setze meine Freiheit in diese äußerliche Sache. Der Geist ist einerseits erkennend, nach der andern Seite will er, d.h. er will sich Realität geben. Die Realität, worin der ganze Geist ist, nicht das Mich-Wissen als diesen Einzelnen, ist der Staat. Denn wie der freie vernünftige Wille sich bestimmt, sind es Gesetze der Freiheit; aber diese Gesetze sind eben als Gesetze der Staaten, da es eben der Staat ist, daß der vernünftige Wille existiere, wirklich vorhanden sei. Im Staate also gelten die Gesetze, sind seine Gewohnheit und seine Sitte; weil aber die Willkür ebenso unmittelbar dabei

ist, so sind sie nicht bloß Sitte, sondern müssen zugleich auch Macht sein gegen die Willkür, wie sie in den Gerichten und Regierungen erscheint. Das ist das Wesen des Staats; und mit diesem Instinkt der Vernunft hält er sich an diese Züge, wie der Staat diese Züge der Gerechtigkeit darstellt.

Das Gerechte an sich stellt sich uns gemeiniglich in *der* Form vor. Wenn von einem natürlichen Recht, vom Recht in einem Naturzustande gesprochen wird, so ist ein solcher Naturzustand unmittelbar ein sittliches Unding. Was an sich ist, wird von denen, die das Allgemeine nicht erreichen, für etwas Natürliches gehalten, wie die notwendigen Momente des Geistes für angeborene Ideen. Das Natürliche ist vielmehr das vom Geist Aufzuhebende, und der Naturzustand kann nur so auftreten, sein Recht ist nur dieses, daß er das absolute Unrecht des Geistes ist. Der Staat ist der reale Geist. Der Geist in seinem einfachen, noch nicht realisierten Begriff ist das abstrakte Ansich, und dieser Begriff, das Ansich, muß allerdings vorhergehen der Konstruktion seiner Realität; und dies ist es, was als Naturzustand aufgefaßt worden ist. Wir sind es gewohnt, von der Fiktion eines Naturzustandes auszugehen, der freilich kein Zustand des Geistes, des vernünftigen Willens, sondern der Tiere untereinander ist. Der Krieg aller gegen alle ist der wahre Naturzustand, wie Hobbes sehr richtig bemerkt hat. Dieses

Ansich oder der nicht reale Begriff des Geistes ist zugleich der einzelne Mensch; er existiert als solcher. Alsdann trennt sich in der Vorstellung überhaupt das Allgemeine von dem Einzelnen, als ob der Einzelne an und für sich wäre, so wie er einmal ist, als ob das Allgemeine ihn nicht zu dem machte, was er in Wahrheit ist, es nicht sein Wesen wäre, sondern das das Wichtigste wäre, was er Besonderes an sich hat. Die Fiktion des Naturstandes fängt von der Einzelheit der Person an und deren freiem Willen und der Beziehung auf andere Personen nach diesem freien Willen. Was von Natur Recht sei, hat man das genannt, was am Einzelnen und für den Einzelnen Recht ist; und den Zustand der Gesellschaft und des Staats hat man bloß gelten lassen als Mittel für die einzelne Person, die der Grundzweck ist. Platon umgekehrt legt das Substantielle, Allgemeine zugrunde, und zwar so, daß der Einzelne als solcher eben dies Allgemeine zu seinem Zweck, seiner Sitte, seinem Geiste habe, daß der Einzelne für den Staat wolle, handle, lebe und genieße, so daß er seine zweite Natur, seine Gewohnheit und seine Sitte sei. Diese sittliche Substanz, die den Geist, das Leben und das Wesen der Individualität ausmacht und die Grundlage ist, systematisiert sich in einem lebendigen organischen Ganzen, indem es sich wesentlich in seine Glieder unterscheidet, deren Tätigkeit eben das Hervorbringen des Ganzen ist. Dies

Verhältnis des Begriffs zu seiner Realität ist bei Platon freilich nicht zum Bewußtsein gekommen. Wir finden bei ihm keine philosophische Konstruktion, welche zuerst die Idee an und für sich, alsdann in ihr selbst die Notwendigkeit ihrer Realisation und diese selbst aufzeigt.

Platon hat also in seiner *Republik* ein sogenanntes *Ideal* von einer Staatsverfassung gegeben, die als *sobriquet* sprichwörtlich geworden ist in dem Sinne, daß es eine Chimäre sei. Oder über die Platonische Republik hat sich dieses Urteil fixiert, daß sie, wie sie Platon beschreibt, allerdings vortrefflich wäre - in dem Sinne, daß sie wohl gedacht werden könne im Kopfe, an sich im Gedanken diese Vorstellung wahr sei; daß sie auch ausführbar sei, aber unter der Bedingung nur, daß die Menschen vortrefflich sind, - wie vielleicht im Monde; daß sie aber nicht ausführbar sei für die Menschen, wie sie einmal auf Erden sind (man müsse die Menschen nehmen, wie sie sind, das Ideal kann man wegen der Schlechtigkeit der Menschen nicht ins Dasein bringen), und daß daher so ein Ideal doch sehr müßig sei.

α) Fürs erste ist hierüber zu bemerken, daß in der christlichen Welt überhaupt ein Ideal eines vollkommenen Menschen gang und gäbe ist, das freilich nicht wohl in Menge wie der Menge eines Volkes vorhanden sein kann. Wenn wir es in Mönchen oder in

Quäkern oder dergleichen frommen Leuten realisiert finden, so könnte ein Haufen solcher tristen Geschöpfe kein Volk ausmachen, sowenig als Läuse (Parasitenpflanzen) für sich existieren könnten, nur auf einem organischen Körper. Wenn sie ein solches konstituieren sollten, so müßte diese lammsmäßige Sanftmut, diese Eitelkeit, die sich nur mit der eigenen Person beschäftigt und diese hegt und pflegt, sich immer das Bild und Bewußtsein der eigenen Vortrefflichkeit gibt, zugrunde gehen. Denn das Leben im und fürs Allgemeine fordert nicht jene lahme und feige, sondern eine ebenso energische Sanftmut, - nicht eine Beschäftigung mit sich und seinen Sünden, sondern mit dem Allgemeinen und dem, was für dieses zu tun ist. Wem nun jenes schlechte Ideal vorschwebt, der findet freilich die Menschen immer mit Schwäche und Verderbnis behaftet und findet jenes Ideal nicht realisiert. Denn sie machen eben aus Lumpereien eine Wichtigkeit, worauf kein Vernünftiger sieht, und meinen, solche Schwachheiten und Fehler seien doch vorhanden, wenn sie sie auch übersehen. Allein es ist nicht ihre Großmut zu schätzen; sondern vielmehr, daß sie auf das, was sie Schwachheit und Fehler nennen, sehen, ist ihr eigenes Verderben, das etwas daraus macht. Der Mensch, der sie hat, ist unmittelbar durch sich selbst davon absolviert, insofern er nichts daraus macht. Das Laster ist nur dieses, wenn sie ihm

wesentlich sind, und das Verderben dieses, sie für etwas Wesentliches zu halten.

Die Wahrheit ist keine Chimäre. Wünsche zu machen, ist freilich ganz erlaubt. Wenn man aber über Großes und Wahrhaftes in sich nur frommes Wünschen hat, so ist das gottlos; ebenso wenn man nichts tun kann, weil alles heilig und unverletzlich sei, und nichts Bestimmtes sein will, weil alles Bestimmte seinen Mangel habe. Jenes Ideal muß uns also nicht im Wege stehen, in welcher feinen Form es sei: nicht gerade Mönche und Quäker, aber doch dies Prinzip der sinnlichen Entbehrung und der Energie des Tuns, das vieles zu Boden schlagen muß, was sonst gilt. Alle Verhältnisse erhalten, ist widersprechend; es ist immer eine Seite, wo sie beleidigt werden, die sonst gelten. Was ich schon über das Verhältnis der Philosophie zum Staate angeführt habe, zeigt, daß dies Ideal nicht in diesem Sinne zu nehmen ist. Wenn ein Ideal überhaupt in sich Wahrheit hat durch die Idee, durch den Begriff, so ist es keine Chimäre, ist wahrhaft; und ein solches Ideal ist nichts Müßiges, nichts Kraftloses, sondern ist das Wirkliche. Das wahrhaftige Ideal *soll* nicht wirklich sein, sondern *ist* wirklich und allein das Wirkliche; - dies glaubt man zunächst. Soll eine Idee zur Existenz zu gut sein, so ist dies Fehler des Ideals selbst. Die Platonische Republik wäre deswegen eine Chimäre, nicht weil solche

Vortrefflichkeit der Menschheit fehlt, sondern sie, diese Vortrefflichkeit, zu schlecht für sie wäre. Die Wirklichkeit ist zu gut; was wirklich ist, ist vernünftig. Man muß aber wissen, unterscheiden, was in der Tat wirklich ist; im gemeinen Leben ist alles wirklich, aber es ist ein Unterschied zwischen Erscheinungswelt und Wirklichkeit. Das Wirkliche hat auch äußerliches Dasein; das bietet Willkür, Zufälligkeit dar, wie in der Natur Baum, Haus, Pflanze zusammenkommen. Die Oberfläche im Sittlichen, das Handeln der Menschen hat viel Schlimmes; da könnte vieles besser sein. Erkennt man die Substanz, so muß man durch die Oberfläche hindurchsehen. Menschen werden immer lasterhaft, verderbt sein; das ist nicht die Idee. An der Oberfläche balgen sich die Leidenschaften herum; das ist nicht die Wirklichkeit der Substanz. Das Zeitliche, Vergängliche existiert wohl, kann einem wohl Not genug machen, aber dessenungeachtet ist es keine wahrhafte Wirklichkeit, wie auch nicht die Partikularität des Subjekts, seine Wünsche, Neigungen.

Mit Beziehung auf diese Bemerkung ist an den Unterschied zu denken, der vorhin bei der Platonischen Naturphilosophie gemacht ist: Die ewige Welt, als der in sich selige Gott, ist die Wirklichkeit, nicht drüben, nicht jenseits, sondern die gegenwärtige wirkliche Welt in ihrer Wahrheit betrachtet, nicht wie sie

dem Gehör, Gesicht usf. in die Sinne fällt. Wenn wir so den Inhalt der Platonischen Idee betrachten, so wird sich ergeben, daß Platon in der Tat die griechische Sittlichkeit nach ihrer substantiellen Weise dargestellt hat. Das griechische Staatsleben ist das, was den wahrhaften Inhalt der Platonischen Republik ausmacht. Platon ist nicht der Mensch, der sich mit abstrakten Theorien und Grundsätzen herumtreibt, sein wahrhafter Geist hat Wahrhaftes erkannt und dargestellt; und dies konnte nichts anderes sein als das Wahrhafte der Welt, worin er lebte, dieses *einen* Geistes, der in ihm so gut lebendig gewesen ist wie in Griechenland. Es kann niemand seine Zeit überspringen, der Geist seiner Zeit ist auch sein Geist; aber es handelt sich darum, ihn nach seinem Inhalte zu erkennen.

β) Auf der andern Seite ist eine vollkommene Konstitution in Beziehung auf ein Volk so zu betrachten, daß die Konstitution nicht für jedes Volk taugt. In dieser Rücksicht ist wesentlich - wenn gesagt wird, daß eine wahrhafte Konstitution nicht für die Menschen, wie sie nun sind, passe -

αα) dies zu bedenken, daß eben die Konstitution eines Volkes, je vortrefflicher sie ist, das Volk eben um so vortrefflicher macht, aber ββ) umgekehrt (da die Sitten die lebendige Konstitution sind) die Konstitution ebenso in ihrer Abstraktion nichts für sich ist,

sondern sich auf sie beziehen muß, und der lebendige Geist dieses Volkes sie erfüllen muß. Es kann darum gar nicht gesagt werden, daß eine wahrhafte Konstitution für jedes Volk passe; und es ist allerdings der Fall, daß für die Menschen, wie sie sind, z.B. wie sie Irokesen, Russen, Franzosen sind, nicht jede tauglich ist. Denn das Volk fällt in die Geschichte. Aber wie der einzelne Mensch im Staate erzogen, d.h. er als Einzelheit in die Allgemeinheit erhoben wird und aus dem Kinde erst ein Mensch wird, so wird auch jedes Volk erzogen; sein Zustand, worin es Kind ist, oder die Barbarei geht in einen vernünftigen Zustand über. Und die Menschen bleiben nicht nur, wie sie sind, sondern sie werden anders; ebenso ihre Konstitutionen. Und es ist hier die Frage, welches die wahrhafte ist, der das Volk zugehen muß, - wie die Frage ist, welches die wahre Wissenschaft der Mathematik oder jede andere ist; aber nicht, als ob Kinder oder Knaben jetzt diese Wissenschaft besitzen sollten, sondern daß sie so erzogen werden, daß sie dieser Wissenschaft fähig werden. So steht dem geschichtlichen Volke die wahre Konstitution bevor, so daß es ihr zugeht. Jedes Volk muß mit dem Fortgange der Zeit solche Veränderungen mit seiner vorhandenen Konstitution machen, welche sie der wahren immer näher bringen. Sein Geist tritt selbst seine Kinderschuhe aus; und die Konstitution ist das Bewußtsein über das, was er an

sich ist, - die Form der Wahrheit, des Wissens von sich. Ist ihm das Ansich nicht mehr wahr, was ihm seine Konstitution noch als das Wahre ausspricht, sein Bewußtsein oder Begriff und seine Realität verschieden, so ist der Volksgeist ein zerrissenes, geteiltes Wesen. Es treten zwei Fälle ein. Das Volk zerschlägt durch einen inneren gewaltsameren Ausbruch dies Recht, das noch gelten soll, oder ändert auch ruhiger und langsamer dasjenige, was noch als Recht gilt, das Gesetz, das nicht mehr wahre Sitte ist, worüber der Geist hinaus ist. Oder es hat den Verstand und die Kraft nicht dazu, sondern bleibt bei dem niedrigeren Gesetze stehen; oder ein anderes Volk hat seine höhere Konstitution erreicht, es ist hierdurch ein vortrefflicheres Volk, - und jenes erste hört gegen es auf; ein Volk zu sein, und muß ihm unterliegen.

Deswegen ist es wesentlich, zu wissen, was die wahre Konstitution ist; denn was ihr widerstreitet, hat keinen Bestand, keine Wahrheit, es hebt sich auf. Es hat ein zeitliches Dasein und kann sich nicht erhalten: es hat gegolten, aber kann nicht fortwährend gelten; daß es abgeschafft werden muß, liegt in der Idee der Konstitution. Diese Einsicht kann allein durch die Philosophie erreicht werden. Staatsumwälzungen geschehen ohne gewaltsame Revolutionen, wenn die Einsicht allgemein ist; Einrichtungen fallen ab, verlieren sich, man weiß nicht wie, - jeder ergibt sich

drein, sein Recht zu verlieren. Daß es aber an der Zeit damit ist, muß die Regierung wissen. Knüpft aber die Regierung, unwissend über das, was die Wahrheit ist, sich an zeitliche Einrichtungen, nimmt sie das unwesentlich Geltende in Schutz gegen das Wesentliche - und was dieses ist, ist in der Idee enthalten -so wird sie selbst damit von dem drängenden Geiste gestürzt, und die Auflösung der Regierung löst das Volk selbst auf; es entsteht neue Regierung, - oder die Regierung und das Unwesentliche behält die Oberhand.

Der *Hauptgedanke*, der nun Platons Republik zugrunde liegt, ist der, der als Prinzip der griechischen Sittlichkeit anzusehen ist, daß nämlich das Sittliche das Verhältnis des Substantiellen habe, als göttlich festgehalten werde, - so daß jedes einzelne Subjekt den Geist, das Allgemeine zu seinem Zwecke, zu seinem Geiste und Sitte habe, nur aus, in diesem Geiste wolle, handle, lebe und genieße, - so daß dies seine Natur, d. i. seine zweite geistige Natur sei, das Subjektive es in der Weise einer Natur als Sitte und Gewohnheit des Substantiellen habe. Dies ist nun allerdings die Grundbestimmung, das Substantielle überhaupt. Die Bestimmung, die diesem entgegensteht - diesem substantiellen Verhältnis der Individuen zur Sitte -, ist die subjektive Willkür der Individuen, die Moral; daß die Individuen nicht aus Achtung, Ehrfurcht für die Institutionen des Staats, des Vaterlandes

aus sich heraus handeln, sondern aus eigener Überzeugung, nach einer moralischen Überlegung einen Entschluß aus sich fassen, sich danach bestimmen. Dies Prinzip der subjektiven Freiheit ist ein späteres, ist das Prinzip der modernen, ausgebildeten Zeit. Dies Prinzip ist in die griechische Welt auch gekommen, aber als Prinzip des Verderbens der griechischen Staaten, des griechischen Lebens. Es war das Verderben, weil der griechische Geist, Staatsverfassung, Gesetze nicht berechnet waren und darauf nicht berechnet sein konnten, daß innerhalb ihrer dies Prinzip auftreten würde. Beides ist nicht homogen; und so mußten griechische Sitte und Gewohnheit untergehen. Platon hat nun den Geist, das Wahrfhafte seiner Welt erkannt und aufgefaßt und hat es ausgeführt nach der näheren Bestimmung, daß er dies neue Prinzip verbannen, unmöglich machen wollte in seiner Republik. Es ist so ein substantieller Standpunkt, auf dem er steht, indem das Substantielle seiner Zeit zugrunde liegt; aber er ist auch nur relativ so, da es nur ein griechischer Standpunkt ist und das spätere Prinzip mit Bewußtsein ausgeschlossen wird. Dies ist das Allgemeine des Platonischen Ideals vom Staate; und aus diesem Gesichtspunkte muß man es betrachten. Untersuchungen, ob ein solcher Staat möglich und der beste ist, die sich auf die neuesten Gesichtspunkte basieren, führen nur auf schiefe Ansichten. In modernen

Staaten ist Freiheit des Gewissens; jedes Individuum kann fordern, für seine Interessen sich ergehen zu können; dies ist aber aus der Platonischen Idee ausgeschlossen.

Erstens. Ich will nun in näherer Ausführung die Hauptmomente angeben, insofern sie philosophisches Interesse haben. Was nun das Wesen des Staats und was der Staat in seiner Wahrheit ist, stellt Platon dar. Er hat eine Schranke, die wir kennenlernen werden: daß der Einzelne nicht im formalen Recht dieser Allgemeinheit entgegensteht wie in der toten Konstitution der Rechtsstaaten. Der Inhalt ist nur das Ganze, die Natur des Individuums, - aber sich reflektierend ins Allgemeine, nicht fixiert, an und für sich geltend. Es ist schon bemerkt, daß ausgegangen wird von der Gerechtigkeit, daß Platon sagt, es sei bequem, die Gerechtigkeit im Staate zu betrachten. Es ist aber nicht die Bequemlichkeit, die ihn dahin führt; sondern es ist dies, daß die Ausführung der Gerechtigkeit nur möglich ist, insofern der Mensch Mitglied des Staates ist, der als solcher wesentlich sittlich ist. Die Gerechtigkeit schließt allein in sich, daß der Gerechte nur als sittliches Mitglied des Staates existiere. Die Gerechtigkeit ist nun nach Platon, daß der substantielle Geist Wirklichkeit habe und wie diese Wirklichkeit beschaffen sei. Platon zeigt das praktische Wesen am Staate zuerst auf, und dann, daß es dasselbe am

Einzelnen ist. Die Idee ist konkret, ebenso das Sittliche. In der näheren Weise der Behandlung legt er nun den Organismus des sittlichen Gemeinwesens, d.h. die Unterschiede, die in der sittlichen Substanz liegen, auseinander; sie ist so lebendig, daseiend. Er entfaltet die Momente, die im Begriffe liegen; sie sind nicht unabhängig, sondern nur gehalten in der Einheit. Platon betrachtet diese Momente des sittlichen Organismus in drei Gestalten: α) wie sie im Staate als Stände sind, β) als Tugenden, Momente des Sittlichen, γ) wie sie Momente des einzelnen Subjekts, der empirischen Wirksamkeit des Willens sind. Platon predigt nicht Moral, er zeigt, wie das Sittliche sich lebendig in sich bewegt; seine Funktionen, Eingeweide stellt er auf. Innere Systematisierung wie im organischen Leibe, nicht gediegene, tote Einheit wie die Metallität, sondern in sich lebendige, sich bewegende, kommt eben durch die Unterschiede (Funktionen der Eingeweide) hervor, welche sie machen.

a) Ohne *Stände*, ohne diese Teilung in große Massen, hat der Staat keinen Organismus; diese großen Unterschiede sind der Unterschied des Substantiellen. Der Gegensatz des Allgemeinen, als Staatsgeschäfts und Lebens im Staate, und des Einzelnen, als Lebens und Arbeitens für das Einzelne, kommt gleichfalls vor. Beide Geschäfte sind so verteilt, daß die *eine* Klasse, *ein* Stand, jenem gewidmet ist, ein anderer

aber diesem. Platon führt nun drei Systeme der Wirklichkeit des Sittlichen auf: Die Funktionen α) der Gesetzgebung, Beratung, überhaupt der Tätigkeit, Vorsorge für das Allgemeine, die Interessen des Ganzen als solchen, β) der Verteidigung des Gemeinwesens nach außen gegen Feinde, γ) der Sorge für das Einzelne, das Bedürfnis: Ackerbau, Viehzucht, Verfertigung der Bekleidung, Häuser, Geräte usf. Dies ist im allgemeinen ganz richtig, doch erscheint es mehr als äußere Notwendigkeit, weil sich solche Bedürfnisse vorfinden; es ist nicht aus der Idee des Geistes selbst entwickelt. Ferner werden diese unterschiedenen Funktionen nun an verschiedene Systeme verteilt, - einer Masse von Individuen zugeteilt, die dazu besonders bestimmt sind. Und das gibt die unterschiedenen Stände des Staats, indem Platon ebenfalls gegen die oberflächliche Vorstellung ist, daß einer und derselbe alles zusammen sein müsse. Er führt nun drei Stände auf: α) den der Regierer, Gelehrten, Wissenden; β) den der Krieger; γ) den des Anschaffens der Bedürfnisse: Ackerbauer und Handwerker. Den ersten nennt er auch den der Wächter, wesentlich philosophisch gebildete Staatsmänner, die die wahrhafte Wissenschaft besitzen. (II, 369-376) Diese Abteilung der Stände deduziert Platon nicht, diese Unterschiede sind aber notwendig; jeder Staat ist notwendig ein System dieser Systeme innerhalb seiner selbst. Auf diese

Weise bildet die Einteilung in Stände die Konstitution des Platonischen Staates. Platon geht dann hierbei zu einzelnen Bestimmungen über, die zum Teil kleinlich sind und besser entbehrt würden; z.B. er bestimmt sogar für den ersten Stand besondere Titulaturen (V, 463), spricht von der Erziehung, wie die Ammen sich benehmen sollen (V, 460) usf.

b) Alsdann zeigt Platon die Momente, welche hier in Stände realisiert sind, als dasjenige, was wir Eigenschaften nennen, die in den Individuen vorhanden sind, als sittliche Wesenheiten auf, - der einfache sittliche Begriff in seine Bestimmtheiten verteilt, die allgemein. Indem Platon die Stände auf diese Weise unterscheidet, gibt er als Resultat an, daß durch solch einen Organismus alle *Tugenden* im Gemeinwesen lebendig vorhanden seien. Diese Tugenden, die er nun angibt, sind vier, und man hat sie Kardinaltugenden genannt.

α) Als erste Tugend erscheint die *Weisheit* und die Wissenschaft. »Ein solcher Staat wird weise und wohlberaten sein, und zwar so sein nicht wegen der mannigfaltigen Wissenschaften (Kenntnisse), die darin vorhanden sind, welche sich auf die einzelnen Beschäftigungen beziehen, aufs Viele, was gemein ist, und ein Eigentum der Menge sind (Handwerkswissenschaften), wie Schmiedekunst, Ackerbau (Kameral-Wissenschaften), sondern wegen der wahrhaften

Wissenschaft, der Wissenschaft der Vorsteher und Regenten, welche das Ganze berät, das Allgemeine weiß, sowohl wiefern es sich in sich selbst und zu anderen Staaten aufs Beste verhält, und die eigentlich nur der Besitz des kleinsten Teils ist. Diese Einsicht hat ihre Realität an dem Stande der Beratenden (Regenten).« (IV, 427-429)

β) Die zweite Tugend ist die *Tapferkeit*, welche Platon so bestimmt, daß sie »eine feste Behauptung der gerechten und den Gesetzen gemäßen Meinung ist, von dem, was mächtig, wichtig, zu fürchten ist (*deinôn*), und die, im Gemüte befestigt, sich durch Begierden, durch Vergnügen nicht wankend machen läßt. Dieser Tugend entspricht der Stand der Tapferen.« (IV, 429-430)

γ) Die dritte Tugend ist die *Mäßigung* (*sôphrosynê*), »die Gewalt über die Begierden und Leidenschaften, die wie eine Harmonie durch das Ganze verbreitet ist; so daß die schwächeren Menschen und die stärkeren, es sei nach dem Verstande betrachtet, nach der Stärke oder Menge oder Reichtum, oder in welcher Rücksicht es sei, auf ein und dasselbe zusammenwirken und miteinander übereinstimmen. Diese Tugend ist nicht, wie Weisheit und Tapferkeit, auf Teile (Stände) eingeschränkt, sondern den Regenten und Regierten gemeinschaftlich, als eine Harmonie verteilt, die Tugend aller « (IV,

430-432) Diese Mäßigung ist eigentlich die Tugend des dritten Standes. Die Harmonie, in der alles zu einem Zwecke wirkt, scheint bei dem ersten Anblicke dem dritten Stande (Herbeischaffung der Bedürfnisse und Arbeit) nicht sogleich zu entsprechen. Allein die *sôphrosynê* ist eben dieses, daß kein Moment, keine Bestimmtheit, Einzelheit sich isoliert (im Moralischen, daß kein Bedürfnis sich zum Wesen macht, Laster wird). Die Arbeit ist gerade dies Moment der aufs Einzelne sich beschränkenden Tätigkeit, die aber ins Allgemeine zurückgeht, für es ist. Diese Tugend ist allgemein; aber sie findet besonders statt in Ansehung des dritten Standes, der zunächst nur in Harmonie zu bringen ist, indem er nicht die absolute Harmonie hat, die die anderen Stände in sich selbst haben.

δ) Die vierte Tugend endlich ist die *Gerechtigkeit*, um die es von Anfang zu tun gewesen. Diese wird im Staate (als Rechtschaffenheit) »darin gefunden, daß jeder Einzelne sich nur um *eine* Sache, die sich auf den Staat bezieht, bemühe (*epitêdeuein*), wozu seine Natur am geschicktesten geboren ist, - so daß jeder nicht vielerlei treibt, sondern das ihm Zukommende: Jung und Alt, Knaben, Weiber, Freie, Sklaven, Handwerker, Obrigkeiten und Regierte«. Es ist hierüber zu bemerken: Platon stellt die Gerechtigkeit hier neben die anderen Momente; sie erscheint so als das Vierte, als eine der vier Bestimmungen. Aber er nimmt dies

so zurück, daß sie es nun sei, »welche dem anderen - Mäßigkeit, Tapferkeit, Weisheit -, was zu den Staatseinrichtungen gehört, und denselben, unter diese allgemeinen Gesichtspunkte zusammengefaßt, die Kraft (*dynamis*) gibt, daß sie werden und daß sie, wenn sie vorhanden sind, ihre Wirkung, das Ganze zu erhalten, hervorbringen (*hōste engenesthai kai engenomēnē sôtērian parechein*).« Deswegen er auch gesagt hatte, die Gerechtigkeit werde für sich selbst schon vorhanden angetroffen werden, wenn jene anderen Tugenden gefunden sind (*esesthai to hypoleiphthen ekeinōn, ei ta tria heuroimen*). (IV, 432-433) Bestimmter dies gesagt, so ist der Begriff der Gerechtigkeit die Grundlage, die Idee des Ganzen, welches so in sich organisch geteilt ist, daß jeder Teil nur als Moment im Ganzen ist und das Ganze durch ihn ist, so daß an diesem jene Stände oder Eigenschaften nur eben diese Momente sind. Die Gerechtigkeit nur ist dies Allgemeine, Durchdringende, - das Fürsichsein jedes Teils, den der Staat für sich gewähren läßt. Es erhellt hieraus, daß Platon unter Gerechtigkeit nicht das Recht des Eigentums, wie gemeinhin in der Rechtswissenschaft, verstanden hat, sondern daß der Geist in seiner Totalität zu seinem Rechte, Dasein gelange. Im Eigentum ist höchst abstrakt meine Persönlichkeit, meine ganz abstrakte Freiheit vorhanden. Bestimmungen dieser Rechtswissenschaft hält Platon

(IV, 425) im Ganzen für überflüssig. In den Büchern über die Gesetze betrachtet er hauptsächlich auch das Sittliche; doch läßt er sich etwas mehr hierauf ein. Es erhellt hieraus, daß die Gerechtigkeit das ganze Wesen ist, - in Ansehung des Einzelnen so bestimmt, daß jeder das, zu dem er geboren ist, aufs Beste treiben lerne und treibe. Hierdurch kommt er als bestimmte Individualität allein zu seinem Rechte, sie ist im Allgemeinen des Staats; er gehört dem allgemeinen Geiste an und kommt zum Allgemeinen seiner als eines Diesen. Das Recht ist das Allgemeine mit einem bestimmten Inhalte, - formell Allgemeines. Hier ist dieser Inhalt die bestimmte ganze Individualität, nicht dies oder jenes Ding, Zufall des Besitzes; sondern seine eigentliche Habe ist der ausgebildete Besitz und Gebrauch seiner Natur. Die Gerechtigkeit läßt überhaupt jeder besonderen Bestimmung ihr Recht widerfahren und führt sie ebenso ins Ganze zurück. (Die Partikularität eines Individuums muß ausgebildet werden, zum Rechte, Dasein kommen. Jeder ist so an seiner Stelle, jeder erfüllt seine Bestimmung; so daß also jedem sein Recht widerfährt.) Sie heißt nach ihrem wahrhaften Begriff bei uns die Freiheit im subjektiven Sinn. Hier ist sie dies, daß das Vernünftige zu seinem Dasein komme, Existenz erhalte. Das Recht, daß die Freiheit zur Existenz komme, ist allgemein. Deswegen stellt Platon die Gerechtigkeit oben

hin als Bestimmung des Ganzen und die Freiheit in dem Sinne, daß die vernünftige Freiheit zur Existenz gelange durch den Organismus des Staats, - eine Existenz, die dann eine notwendige, eine Weise der Natur ist.

c) Das besondere Subjekt als Subjekt hat ebenso diese Eigenschaften an ihm; diese *Momente des Subjekts* entsprechen den drei realen Momenten des Staats. Diese dritte Form, in der diese Momente aufgezeigt werden, bestimmt Platon auf folgende Weise. (Daß *ein* Rhythmus, *ein* Typus die Idee im Staate ist, - das ist eine große und schöne Grundlage des Platonischen Staates.) »Es zeigen sich am Subjekte zuerst α) Bedürfnisse, Begierden (*epithymiai*) wie Hunger und Durst, deren jede auf etwas Bestimmtes und nur auf dieses geht. Die Begierde, für die Arbeit, entspricht der Bestimmung des dritten Standes. β) Zugleich aber auch findet sich im einzelnen Bewußtsein etwas anderes, was die Befriedigung dieser Begierde aufhält und hindert und über den Reiz zu derselben die Oberhand hat; dies ist der *logos*, das Vernünftige. Diesem entspricht der Stand der Vorsteher, die Weisheit des Staats. γ) Außer diesen zwei Ideen der Seele ist ein Drittes, der Zorn (*thymos*), Gemüt, welcher einesteils den Begierden verwandt ist, aber ebenso auch gegen die Begierde streitet und der Vernunft beisteht. Teils wenn einer Unrecht getan hat und *der* ihn

Hunger und Kälte ausstehen läßt, von dem er mit Recht dies zu leiden glaubt, so wird er, je edler er ist, desto weniger in Zorn gegen ihn entbrennen; teils, wenn er Unrecht leidet, so gärt es in ihm auf, und er steht dem, was gerecht ist, bei, und Hunger und Frost und sonstige Mühseligkeiten, die der Begierde entgegen sind, duldet er und überwindet sie und gibt das Rechte nicht auf, bis er es durchgesetzt oder den Tod gefunden oder durch Gründe, wie ein Hund vom Schäfer, besänftigt ist. Der *thymos*; entspricht dem Stande der tapferen Verteidiger im Staate, wie diese für die Vernunft des Staats zu den Waffen greifen, so steht der Zorn der Vernunft bei, wenn er nicht durch schlechte Erziehung verderbt worden.« (IV, 437-441)

»So ist also die Weisheit des Staats dasselbe als des Einzelnen; so auch die Tapferkeit, und so im Übrigen: die Mäßigung, die Übereinstimmung der einzelnen Momente des Natürlichen; und die Gerechtigkeit, wie in den äußeren Handlungen, daß jedes das Seinige vollbringt, so im Innern, daß jedes Moment des Geistes sein Recht erlangt und andere sich nicht in sein Geschäfte mischen, - die Austeilung, welche jedem das Seinige gibt und es gewähren läßt.« (IV, 441-443) Wir haben den Schloß dreier Momente: α) die Allgemeinheit, β) die Mitte, der Zorn für sich gegen das Gegenständliche, in sich zurückkehrend und negativ, besser die negativ sich betätigende

Freiheit, γ) die Vereinzelnung. Platon ist auch hier, wo er kein Bewußtsein seiner abstrakten Idee, wie beim *Timaios*, hat, diese in Wahrheit im Innern gegenwärtig; und alles bildet sich darnach. Dies ist nun die Weise, wie Platon die Disposition für das Ganze macht. Die Ausführung ist Detail, das für sich weiter kein Interesse hat.

Zweitens. Platon gibt dann die *Mittel* an, den Staat zu erhalten. Dies Mittel ist *Erziehung*, Bildung. Überhaupt beruht nun das ganze Gemeinwesen auf Sitte, als zur Natur gewordenem Geist der Individuen, daß jeder als sittliches Tun und Wollen vorhanden sei. Wie bewirkt dies nun Platon? Eben wie macht er, daß in ihnen das, was ihre Bestimmung ist, wirklich zum eigenen Sein und Wollen des Individuums werde, daß jeder (nach der Mäßigung) sich unterwerfe dieser seiner Stelle, Geschäfte? - Die Hauptsache ist, die Individuen dazu zu erziehen. Er will diese Sitte direkt hervorbringen in den Individuen, zuerst und vornehmlich in den Wächtern. Da den Wächtern gerade die Sorge überlassen ist, diese Sitte hervorzubringen, so muß auf ihre Erziehung besonders geachtet werden, - hernach auch auf die der Krieger. Wie es im Stande der Gewerbe sei, macht dem Staat wenig Sorge; »denn ob die Schuhflicker schlecht und verdorben werden und das nur zu sein scheinen, was sie sein sollen, - das ist dem Staat kein Unglück (*ouden*

deinon).« (IV, 421) Zum wichtigsten Teil des Ganzen gehört also die Bildung der Vorsteher, als Grundlage. Diese Bildung soll aber durch die Wissenschaft sein, durch die Kunde von dem philosophischen Wissen, von dem Allgemeinen, Anundfürsichseienden, dessen Wissenschaft die Philosophie ist. Platon geht dabei die einzelnen Bildungsmittel durch: Religion, Kunst, Wissenschaft. Ausführlicher redet Platon auch ferner darüber, wie weit Musik und Gymnastik als Mittel zuzulassen seien. Die Dichter aber, Homer und Hesiod, verbannt er aus seinem Staate, weil er ihre Vorstellungen von Gott unwürdig findet. Denn es fing damals an, Ernst zu werden mit der Betrachtung des Glaubens an Jupiter und die Homerischen Geschichten; einzelne Darstellungen wurden als allgemeine Maxime, göttliches Gesetz genommen. Auf einer Stufe der Bildung sind Kindermärchen unschuldig; aber wenn sie zum Grunde der Wahrheit des Sittlichen gelegt werden sollen, als gegenwärtiges Gesetz - so Schriften der Israeliten, das Alte Testament, als Maßstab im Völkerrecht das Ausrotten der Völker, die unzähligen Schändlichkeiten, die David, der Mann Gottes, begangen, Greulichkeiten, welche die Priesterschaft (Samuel) gegen Saul verübt und geltend gemacht hat -, dann ist es Zeit, sie zu einem Vergangenen, zu etwas bloß Historischem herabzusetzen. Platon geht die Gymnastik und Musik durch und spricht

vorzüglich von der Philosophie. (II, 376) Dann will er Einleitungen in die Gesetze, worin die Bürger zu ihren Pflichten ermahnt, überzeugt werden usf.; Erziehung, Wahl der Vortrefflichsten, kurz Sittlichkeit.

(Die Wächter wachen also für die Erhaltung der Gesetze, und die Gesetze beziehen sich besonders auf sie. Allerdings finden wir auch bei Platon Gesetze über Eigentum, Polizei usw. »Aber«, sagt er, »edlen und schönen Männern darüber Gesetze zu geben, verlohnt sich nicht der Mühe.« (IV, 425) Wirklich, wie will man darüber göttliche Gesetze erfinden, wo der Stoff an sich nur Zufälligkeiten enthält?)

Hier ist aber der Zirkel vorhanden: Das öffentliche Staatsleben besteht durch die Sitten, und umgekehrt die Sitten durch Institutionen. Die Sitten dürfen nicht unabhängig von den Institutionen sein oder die Institutionen bloß auf die Sitten gerichtet sein durch Erziehungsanstalten, Religion. Eben Institutionen müssen als das Erste angesehen werden, wodurch die Sitte wird, die Weise, wie die Institutionen subjektiv sind. Platon selber gibt zu verstehen, wieviel Widerspruch er zu finden erwarte. Und noch jetzt pflegt man den Mangel darin zu setzen, daß er idealisch sei; darin liegt er vielmehr, daß er nicht idealisch genug ist. Denn wenn die Vernunft die allgemeine Macht ist, diese aber wesentlich geistig ist, so gehört zum Geistigen die subjektive Freiheit; und diese subjektive

Freiheit ist das Prinzip, was schon bei Sokrates war, bei ihm aufgegangen und sich betätigend als das, was das Verderben Griechenlands ausgemacht hat. Griechenland beruhte auf der substantiellen, sittlichen Freiheit; das Erblühen der subjektiven Freiheit hat es nicht auszuhalten vermocht. Also die Vernünftigkeit soll die Grundlage des Gesetzes sein und ist es auch im ganzen; aber auf der andern Seite ist das Gewissen, die eigene Überzeugung - kurz alle Formen der subjektiven Freiheit - wesentlich darin enthalten. Den Gesetzen, dem Staatsorganismus steht die Subjektivität gegenüber. Jene Vernunft ist die absolute Macht, die das Individuum der Familie - durch äußere Notwendigkeit der Bedürfnisse, worin aber Vernunft an und für sich - sich anzueignen den Trieb hat. Es geht von der Subjektivität der freien Willkür aus, schließt sich dem Ganzen an, wählt sich einen Stand, bringt sich empor als sittliche Sache. Aber dieses Moment überhaupt, diese Bewegung des Individuums, dieses Prinzip der subjektiven Freiheit ist bei Platon teils nicht beachtet, teils sogar absichtlich verletzt, und er betrachtet nur, wie die Organisation des Staats die beste sei, nicht wie die subjektive Individualität. Im Hinausgehen über das Prinzip der griechischen Sittlichkeit faßt die Platonische Philosophie es zugleich auf und ging sogar darin noch weiter.

Was nun den *anderen* Gesichtspunkt betrifft, das

Ausschließen des Prinzips der subjektiven Freiheit, so ist dies ein Hauptzug bei der Platonischen Republik. Der Geist derselben besteht wesentlich darin, daß alle Seiten, worin sich die Einzelheit als solche fixiert, im Allgemeinen aufgelöst werden, - alle nur als allgemeine Menschen gelten. Dieser Bestimmung gemäß, das Prinzip der Subjektivität auszuschließen, ist es nun, daß Platon (spezieller)

a) es nicht den Individuen gestattet, sich einen *Stand zu wählen*, - was wir für die Freiheit als notwendig fordern. Diese Stände sind aber in Ansehung der Individuen nicht durch die Geburt getrennt und für sie bestimmt; sondern je nachdem einer natürliches Geschick und Anlage hat (nach dem Urteile über seine Talente, Erziehung), wird von den Regenten des Staats, den Ältesten des ersten Standes, welche die Individuen erziehen lassen, prüfen, die Auswahl und die Abscheidung gemacht und jeder einem bestimmten Geschäfte zugeteilt (III, 412-415). (Der erste Stand sind Regenten, die Weisheit des Staats, und haben die Krieger auf ihrer Seite als Betätigung, aber so, daß nicht ein Zivil- und Militärstand auseinanderfällt, sondern beides vereine ist, - so daß die Ältesten die Wächter. Dies erscheint unserem Prinzip durchaus widersprechend. Denn obwohl man es für billig findet, daß zu einem gewissen Stande eine besondere Tätigkeit und Geschicklichkeit gehöre, so bleibt es doch

immer eine Neigung, welchem Stande man angehört; und mit dieser Neigung - frei scheinenden Wahl - macht der Stand sich für sich selber. Aber von einem anderen Individuum läßt man sich das nicht vorschreiben: »Weil du zu nichts Besserem zu brauchen bist als zu einem Handwerker« usw. Er kann es selbst versuchen; man muß ihn machen lassen, über ihn als Subjekt auch auf subjektive Weise entscheiden lassen durch eigene Willkür, ohnehin nach äußeren Umständen: »Ich will auf das Studieren mich legen.«

b) Ferner kommt es aus dieser Bestimmung her, daß Platon ebenso in seinem Staate das Prinzip des *Privateigentums* überhaupt aufgehoben hat (III, 416-417). Denn in ihm wird die Einzelheit, das einzelne Bewußtsein absolut, oder die Person angesehen als das Ansichseiende ohne allen Inhalt. Im Recht als solchem gelte ich als Dieser an und für mich. Es gelten alle so, und ich gelte nur, weil alle gelten, oder ich gelte nur als Allgemeines; aber der Inhalt dieser Allgemeinheit ist die fixierte Einzelheit. Wenn es im Recht um das Recht als solches zu tun ist, den Richtern der Sache nichts daran gelegen ist, ob eigentlich dieser oder ein anderer dies Haus besitze, und auch den Parteien nichts am Besitze dieses Dings, um das sie streiten, sondern am Recht um des Rechts willen (wie der Moralität an der Pflicht um der Pflicht willen), so wird an dieser Abstraktion festgehalten und

von dem Inhalt der Realität abstrahiert. Aber das Allgemeine der Philosophie ist nicht eine Abstraktion, sondern das Wesen der Einheit des Allgemeinen und der Realität oder seines Inhalts. Es gilt daher nur der Inhalt, insofern er im Allgemeinen negativ gesetzt wird, zurückkehrend, nicht an und für sich geltend. Insofern ich die Dinge brauche - nicht insofern ich sie habe oder sie mir als seiend, als fixiert an mir als Fixiertem gelten -, stehen die Dinge in Beziehung auf mich als Besitz und Eigentum. - Der (andere) dritte Stand aber treibt Handwerke, Handel, Ackerbau und schafft das Nötige für das Allgemeine herbei, ohne Eigentum durch seine Arbeit zu gewinnen; sondern das Ganze ist *eine* Familie, worin jeder sein angewiesenes Geschäft treibt, aber das Produkt der Arbeit gemeinsam ist und er von seinem sowie von allen Produkten das erhält, was er braucht. Eigentum ist ein Besitz, der mir als dieser Person angehört, worin meine Person als solche zur Existenz, zur Realität kommt. Aus diesem Grunde schließt er es aus. Es bleibt aber unerörtert, wie in Entwicklung der Gewerbe ohne Hoffnung auf Privateigentum ein Reiz der Tätigkeit stattfinden soll. Darin, daß ich Person bin, liegt ja vielmehr meine Fähigkeit zum Eigentum. - Daß dann, wie Platon meint (V, 464), allen Streitigkeiten, Zwist, Haß, Habsucht usf. ein Ende gemacht sei, kann man sich wohl im allgemeinen vorstellen.

Aber das ist nur eine untergeordnete Folge gegen das höhere und vernünftige Prinzip des Eigentumsrechts; und die Freiheit hat nur Dasein, sofern der Person Eigentum zukommt. Auf diese Weise sehen wir die subjektive Freiheit von Platon selbst mit Bewußtsein aus seinem Staate entfernt.

c) Aus demselben Grunde hebt Platon auch die *Ehe* auf, weil sie eine Verbindung ist, worin eine Person von einem Geschlechte einer Person vom anderen sich als diese gegenseitig bleibend angehört, auch außer der bloß natürlichen Beziehung, - dem »gegenseitigen Gebrauche«, wenn es so genannt werden kann. Platon läßt das Familienleben in seinem Staate nicht aufkommen, - diese Eigentümlichkeit, wonach eine Familie ein Ganzes für sich ausmacht. Die Familie ist die erweiterte Persönlichkeit, - ein sittliches Verhältnis, innerhalb der natürlichen Sittlichkeit, ausschließlich gegen Anderes; es ist zwar Sittlichkeit, aber eine solche, die dem Individuum als Einzelheit zugehört. Nach dem Begriff der subjektiven Freiheit muß das Individuum Eigentum haben; ebenso notwendig, ja heilig ist die Familie. So läßt Platon der Mutter das Kind gleich nach der Geburt wegnehmen, in einer eigenen Anstalt (Schafstall) zusammenbringen und durch Säugammen aus der Zahl der Mütter, die entbunden worden, nähren, - so jedoch, daß keine Mutter mehr ihr Kind soll erkennen können. Die Kinder

erhalten eine gemeinsame Erziehung. Ebenso werden auch die Frauen verteilt. Es soll wohl Hochzeiten, besondere Frauen geben, - aber so, daß das Zusammensein von Mann und Frau nicht eine persönliche Neigung voraussetzt, das Individuum nicht sein besonderes Gefallen gelten machen kann, welches Mann und Frau füreinander bestimmt. Die Weiber sollen vom 20. bis 40. Jahre gebären, die Männer vom 30. bis 55. Jahre Frauen haben. Um Blutschande zu verhindern, sollen die Kinder, die zu der Zeit geboren, wo ein Mann verheiratet ist, alle seine Kinder genannt werden (V, 457-461). Die Frauen, deren wesentliche Bestimmung das Familienleben ist, entbehren hier dieses ihres Bodens. In der Platonischen Republik folgt daher: Indem die Familie aufgelöst ist und die Weiber nicht mehr dem Hause vorstehen, so sind sie auch keine Privatpersonen und nehmen die Weise des Mannes als des allgemeinen Individuums im Staate an. Und Platon läßt sie deswegen alle männlichen Arbeiten wie diese verrichten (V, 451-457), auch mit in den Krieg ziehen, setzt sie auf beinahe gleichen Fuß mit den Männern; aber er hat kein sonderliches Vertrauen zu ihrer Tapferkeit und stellt sie nur hinterdrein, und zwar nicht als Reserve, doch »als *arrière-garde*, um wenigstens dem Feinde durch die Menge Furcht einzujagen, zu imponieren und im Notfall auch zu Hilfe zu eilen« (V, 471).

Dies macht nun die Grundzüge der Platonischen Republik aus. Sie hat dies Wesentliche, daß das Prinzip der Einzelheit unterdrückt ist, und es scheint, daß die Idee dies erfordere, daß eben hierin der Gegensatz der Philosophie überhaupt gegen die Vorstellungsweise liegt, welche das Einzelne geltend macht und so auch im Staate, als dem realen Geiste, Eigentumsrecht, Schutz der Personen und des Eigentums sogar als die Basis alles Staats ansieht. Das ist die Grenze der Platonischen Idee; jenes nur die abstrakte Idee. Aber in der Tat ist die wahre Idee eben diese, daß jedes Moment sich vollkommen realisiert, verkörpert und selbständig macht und in seiner Selbständigkeit für den Geist doch ein Aufgehobenes ist. Hiernach muß nach dieser Idee die Einzelheit sich vollkommen realisieren, ihr Feld und Reich im Staate haben und doch in ihm aufgelöst sein. Das Element des Staats ist die Familie, d.h. sie ist der natürliche, vernunftlose Staat; dies Element muß als solches vorhanden sein. Alsdann die Idee des Vernunftstaats hat die Momente ihres Begriffs so zu realisieren, daß sie Stände werden, daß die sittliche Substanz in Massen sich zerteilt, wie die körperliche Substanz in Eingeweide und Organe, deren jedes das Leben in eigentümlicher Bestimmtheit treibt, aber alle nur *ein* Leben zusammen ausmachen. Der Staat überhaupt, das Ganze, als Einzelwesen, noch nicht abstrakte Allgemeinheit der

Persönlichkeit, die das Recht ausmacht, muß durch alles hindurchgehen. Aber ebenso muß das abstrakt Formelle, das Recht mit der Einzelheit als seiendem Inhalt, Prinzip, durchs Ganze hindurchlaufen; aber *ein* Stand gehört ihm besonders an. So muß auch ein Stand sein, worin das unmittelbare Eigentum, das bleibende Eigentum, wie der Besitz des Leibes, so ein Besitz eines Stücks Land ist, - und dann ein Stand worin immer erworben wird, nicht solcher unmittelbarer Besitz ist, sondern ein sich immer wandelndes und veränderndes Gut. Diese beiden Stände gibt das Volk als einen Teil seiner selbst dem Prinzip der Einzelheit preis und läßt hier das Recht regieren, eine Beständigkeit, das Allgemeine das Ansich in diesem Prinzip suchen, das vielmehr das der Beweglichkeit ist. Dies Prinzip muß seine ganze vollständige Realität haben, es muß auch als Eigentum vorkommen. Dies ist erst der wahre reale Geist, daß jedes Moment seine vollkommene Selbständigkeit und er sein Anderssein in völliger Gleichgültigkeit des Seins erhält; - dies vermag die Natur nicht, selbständiges Leben ihrer Teile darzustellen außer im großen Systeme.

Dies ist, wie wir sonst sehen werden, die große Erhebung der modernen Welt über die alte, worin das Gegenständliche größere, absolute Selbständigkeit erhält, die aber darum um so schwerer unter die Einheit der Idee zurückkehrt.

Dieser Mangel der Subjektivität ist der Mangel der griechischen sittlichen Idee selbst. Das Prinzip, was bei Sokrates aufging, war nur bisher untergeordneter vorhanden; es muß nun auch absolutes Prinzip, notwendiges Moment der Idee selbst werden.

Durch dies Ausschließen des Eigentums, des Familienlebens, durch die Aufhebung der Willkür bei Wahl des Standes, durch alle diese Bestimmungen, die sich auf das Prinzip der subjektiven Freiheit beziehen, glaubt Platon allen Leidenschaften, Haß, Streit usf. die Tür verschlossen zu haben. Er hatte wohl erkannt, daß das Verderben des griechischen Lebens davon hergekommen ist, daß die Individuen als solche ihre Zwecke, ihre Neigungen, Interessen geltend zu machen anfangen, Interessen, die über den gemeinsamen Geist Meister geworden sind. Indem dies Prinzip aber notwendig ist durch die christliche Religion - in der die Seele des Einzelnen absoluter Zweck ist und so als notwendig im Begriff des Geistes eingetreten ist in die Welt -, so sieht man, daß die Platonische Staatsverfassung untergeordnet ist, das nicht erfüllen kann, was die höhere Forderung von einem sittlichen Organismus verlangt. Platon hat das Beruhen, Wissen, Wollen, Beschließen des Individuums nicht anerkannt, nicht zu vereinigen gewußt mit seiner Idee. Die Gerechtigkeit erfordert ebenso für dies sein Recht wie die höhere Auflösung und Harmonie mit dem

Allgemeinen. Das Entgegengesetzte gegen das Prinzip Platons ist das Prinzip des bewußten freien Willens der Einzelnen, was in späterer Zeit besonders durch Rousseau obenangestellt worden ist: daß die Willkür des Einzelnen als Einzelnen, das Aussprechen des Einzelnen notwendig ist. Da ist denn das Prinzip bis in das direkte Extrem gesteigert und in seiner ganzen Einseitigkeit hervorgetreten. Dieser Willkür und Bildung gegenüber muß das an und für sich Allgemeine, Gedachte, nicht als weise Vorsteher, Sitte, sondern als Gesetz, und zugleich mein Wesen und mein Gedanke, d.h. Subjektivität und Einzelheit sein. Die Menschen müssen das Vernünftige selbst aus sich mit ihrem Interesse, ihrer Leidenschaft hervorgebracht haben, so wie es in die Wirklichkeit tritt durch dringende Not, Gelegenheit, Veranlassungen.

Wir haben auch nicht den *Kritias* anzuführen, der ein Fragment geblieben ist und im Zusammenhange mit *Timaios* steht, mit dem sich *Kritias* so geteilt hatte, daß *Timaios* von dem spekulativen Ursprung des Menschen und der Natur handeln, *Kritias* die Geschichte der Menschenbildung (philosophische Geschichte) als die alte Geschichte der Athenienser darstellen sollte, wie sie bei den Ägyptern aufbewahrt werde.

Noch kann eine berühmte Seite der Platonischen Philosophie kurz betrachtet werden, nämlich das

Ästhetische, die Erkenntnis dessen, was das *Schöne* ist. Hierüber hat Platon ebenso den einzigen wahren Gedanken aufgefaßt, daß das Wesen des Schönen intellektuell, die Idee der Vernunft ist. Er ist so zu verstehen, wenn er von einer geistigen Schönheit spricht: Die Schönheit als Schönheit ist die sinnliche Schönheit, nicht an einem anderen Orte, man weiß nicht wo; sondern was am Sinnlichen schön ist, ist eben geistig. Es ist dies der Fall wie mit seiner Idee überhaupt. Wie das Wesen und die Wahrheit des Erscheinenden die Idee ist, so ist auch die Wahrheit des erscheinenden Schönen eben diese Idee. Das Verhältnis zum Körperlichen, als ein Verhältnis der Begierde oder des Angenehmen und Nützlichen, ist kein Verhältnis zu ihm als Schönerem; es ist ein Verhältnis zu ihm als dem nur Sinnlichen oder des Einzelnen zu Einzelem. Sondern das Wesen des Schönen ist nur die auf sinnliche Weise als ein Ding vorhandene einfache Idee der Vernunft; aber sein Inhalt ist nichts anderes als sie. Es ist wesentlich ein geistiges Wesen; α) es ist nicht bloß sinnliches Ding, sondern die der Form der Allgemeinheit, der Wahrheit unterworfenen Wirklichkeit. Aber β) dies Allgemeine behält auch nicht die Form der Allgemeinheit, sondern das Allgemeine ist Inhalt, dessen Form die sinnliche Weise ist, - Bestimmtheit des Schönen. In der Wissenschaft hat das Allgemeine auch wieder die Form des Allgemeinen oder des

Begriffs. Das Schöne aber tritt als wirkliches Ding oder in der Sprache als Vorstellung hervor, in *der* Weise [wie] das Dingliche im Geiste ist. Die Natur, das Wesen usf., der Inhalt des Schönen wird allein durch die Vernunft erkannt, - derselbe Inhalt, den die Philosophie hat; und das Schöne ist seinem Wesen nach allein durch sie zu beurteilen. Weil sie im Schönen auf dingliche Weise erscheint, so bleibt das Schöne unter der Erkenntnis; und Platon hat eben deswegen seine wahre Erscheinung als das Geistige, wo sie in Geistes Weise ist, in die Erkenntnis gesetzt.

Dies wäre der Hauptinhalt der Platonischen Philosophie. Der Platonische Standpunkt ist α) zufällige Form, - Gespräche, Unterhaltung edler Geister, freier Menschen, ohne anderes Interesse als die Theorie, geistiges Leben; β) sie kommen dabei, fortgeführt durch den Inhalt, auf die tiefsten Begriffe, - schöne Stellen, tiefe Gedanken, wie Edelsteine, auf die man stößt, nicht in einer Sandwüste, freilich auf trockenem Gange, Blumengefilde, aber auf mühsamem Wege (Edelsteine, Blumen, wie erheiternde Natur); γ) nicht systematischer Zusammenhang, - mit *einem* Interesse; δ) nicht Subjektivität des Begriffes überhaupt, aber ϵ) substantielle Idee.

Platons Philosophie hatte zwei Stufen, nach welchen sie sich ausbilden und in ein höheres Prinzip

hinaufarbeiten mußte. α) Das Allgemeine, welches in der Vernunft ist, mußte im stärksten unendlichen Gegensatz sich entzweien, in Selbständigkeit des persönlichen Bewußtseins, das für sich ist. So geht in der Neuen Akademie das Selbstbewußtsein in sich zurück und wird eine Art von Skeptizismus, - die negative Vernunft, welche überhaupt gegen alles Allgemeine sich wendet und die Einheit des Selbstbewußtseins und des Allgemeinen nicht zu finden weiß, daher an jenem stehenbleibt. β) Die Neuplatoniker aber machen die Rückkehr, diese Einheit des Selbstbewußtseins und des absoluten Wesens; ihnen ist Gott in der Vernunft unmittelbar gegenwärtig, - das vernünftige Erkennen ist selbst der göttliche Geist und sein Inhalt das Wesen Gottes. Beides werden wir späterhin sehen.

B. Philosophie des Aristoteles

Hiermit verlassen wir jetzt Platon; man trennt sich ungerne von ihm. Indem wir aber zu seinem Schüler Aristoteles über gehen, muß uns noch mehr bangen, weitläufig werden zu müssen; denn er ist eins der reichsten und umfassendsten (tiefsten) wissenschaftlichen Genies gewesen, die je erschienen sind, - ein Mann, dem keine Zeit ein Gleiches an die Seite zu stellen hat. Und indem wir noch einen so großen Umfang seiner Werke besitzen, so wird der Stoff um so ausgedehnter; die Ausführlichkeit, die Aristoteles verdient kann ich ihm leider nicht gewähren. Wir werden bei Aristoteles uns beschränken müssen auf eine allgemeine Vorstellung von seiner Philosophie (Platon und Aristoteles sind wenn irgendeiner, Lehrer des Menschengeschlechts zu nennen) und nur besonders bemerken, inwiefern Aristoteles in seiner Philosophie weitergeführt, was das Platonische Prinzip begonnen, sowohl in der Tiefe der Ideen als nach deren Ausdehnung. Aristoteles ist in die ganze Masse und alle Seiten des realen Universums eingedrungen und hat ihren Reichtum und Zerstreung dem Begriffe unterjocht; und die meisten philosophischen Wissenschaften haben ihm ihre Unterscheidung, ihren Anfang zu verdanken. Indem die Wissenschaft auf diese Weise in

eine Reihe von Verstandesbestimmungen bestimmter Begriffe auseinanderfällt, enthält die Aristotelische Philosophie zugleich die tiefsten spekulativen Begriffe. Er ist so umfassend und spekulativ wie keiner. Die allgemeine Ansicht seiner Philosophie erscheint aber nicht als ein sich systematisierendes Ganzes, dessen Ordnung und Zusammenhang ebenfalls dem Begriffe angehörte, sondern die Teile sind empirisch aufgenommen und nebeneinandergestellt; der Teil ist für sich als bestimmter Begriff erkannt, aber er ist nicht die zusammenhängende Bewegung. Und obwohl sein System nicht als in seinen Teilen entwickelt erscheint, sondern die Teile nebeneinanderstehen, so sind sie doch eine Totalität wesentlich spekulativer Philosophie.

Ein Grund, von Aristoteles weitläufig zu sein, liegt darin, daß keinem Philosophen soviel Unrecht getan worden ist durch ganz gedankenlose Traditionen, die sich über seine Philosophie erhalten haben und noch an der Tagesordnung sind, obgleich er lange Jahrhunderte der Lehrer aller Philosophen war. Man schreibt ihm Ansichten zu, die gerade das Entgegengesetzte seiner Philosophie sind. Platon wird viel gelesen; Aristoteles ist in neuerer Zeit fast unbekannt, und es herrschen die falschesten Vorurteile über ihn. Seine spekulativen, logischen Werke kennt fast niemand; den naturgeschichtlichen hat man in neuerer Zeit mehr

Gerechtigkeit widerfahren lassen, aber nicht so seinen philosophischen Ansichten. Es ist eine ganz allgemein verbreitete (die gewöhnliche) Meinung, daß Aristotelische und Platonische Philosophie sich geradezu entgegengesetzt seien: diese sei Idealismus, jene Realismus, und zwar Realismus im trivialsten Sinne. Platon habe die Idee, das Ideal zum Prinzip gemacht, so daß die innere Idee aus sich selber schöpfe; nach Aristoteles sei die Seele eine *tabula rasa*, empfangen alle ihre Bestimmungen ganz passiv von der Außenwelt, seine Philosophie sei Empirismus, der schlechteste Lockeanismus usf. Aber wir werden sehen, wie wenig dies der Fall ist. In der Tat übertrifft an spekulativer Tiefe Aristoteles den Platon, indem er die gründlichste Spekulation, Idealismus gekannt hat und in dieser steht bei der weitesten empirischen Ausbreitung. Auch namentlich bei den Franzosen existieren noch jetzt ganz falsche Ansichten von Aristoteles. Ein Beispiel, wie die Tradition blind ihm etwas nachsagt, ohne daß sie in seinen Werken selbst nachgesehen, ob es darin steht oder nicht, ist, daß in den alten Ästhetiken die drei Einheiten des Drama - der Handlung, der Zeit und des Orts - als *règles d'Aristote, la saine doctrine* gepriesen werden. Aristoteles spricht aber nur von der Einheit der Handlung, beiläufig von Einheit der Zeit - von der dritten Einheit, des Orts, gar nicht.

Lebensumstände. Aristoteles ist aus Stagira gebürtig, einer thrakischen Stadt am strymonischen Meerbusen, einer griechischen Kolonie, - ob also schon in Thrakien, ein geborener Grieche. Diese griechische Kolonie fiel inzwischen unter die Herrschaft Philipps von Makedonien, wie das übrige Land. Sein Geburtsjahr ist das erste der 99. Olympiade (384 v. Chr.). Platon wurde im dritten Jahre der 87. Olympiade (430 v. Chr.) geboren; Aristoteles ist mithin 46 Jahre jünger und wurde geboren 16 Jahre nach dem Tode des Sokrates (Ol. 95, 1; 400 v. Chr.). Sein Vater Nikomachos, ein Arzt, war Leibarzt bei dem makedonischen Könige Amyntas, dem Vater des Philippos. Nach dem Tode seiner Eltern, die er früh verlor, wurde er von Proxenos (seinem Verwandten) erzogen, dem er beständige Dankbarkeit widmete, dessen Andenken er sein ganzes Leben hindurch wert hielt und es durch Statuen ehrte, auch ihm seine Erziehung dadurch vergalt, daß er späterhin seinen Sohn Nikanor erzog und an Kindes Statt annahm und zu seinem Erben einsetzte. Im 17. Jahre seines Alters kam Aristoteles nach Athen und verweilte daselbst 20 Jahre im Umgange mit Platon. Er hat so Gelegenheit gehabt, die Platonische Philosophie ganz genau kennenzulernen; und wenn man daher sagen hört, er habe sie nicht verstanden, so zeigt sich dies schon nach den äußeren Umständen als willkürliche, ganz unbegründete

Annahme. Über das Verhältnis Platons zu Aristoteles, besonders über den Umstand, daß Platon nicht den Aristoteles zu seinem Nachfolger erwählte in der Akademie, sondern Speusipp, einen nahen Verwandten, werden von Diogenes (V, § 2) eine Menge unnützer, sich widersprechender Anekdoten beigebracht. Sollte die Fortsetzung der Platonischen Schule dies ausdrücken, daß seine Philosophie genauer im Sinne Platons darin sich erhielt, so konnte Platon allerdings den Aristoteles nicht zu seinem Nachfolger ernennen, - so war Speusipp der Mann. Platon hat jedoch in der Tat den Aristoteles zum Nachfolger gehabt; denn Aristoteles trug die Philosophie im Sinne des Platon, aber tiefer und erweiterter vor, so daß er sie zugleich weitergebracht hat. Der Verdruß über dies Übergehen soll die Ursache gewesen sein, daß Aristoteles nach Platons Tode (Ol. 108, 1; 348 v. Chr.) Athen verließ und einige Jahre bei Hermias, dem Dynasten von Atarneia in Mysien lebte. Dieser war nämlich Aristoteles' Mitschüler bei Platon gewesen und hatte damals mit Aristoteles eine enge Freundschaft gestiftet. Drei Jahre verlebte Aristoteles bei ihm. Hermias, ein unabhängiger Fürst, wurde nebst anderen absoluten griechischen Fürsten und Republiken in Kleinasien von einem persischen Satrapen unterjocht; Hermias wurde nach Persien zu Artaxerxes gefangengeschickt, der ihn ohne weiteres kreuzigen ließ. Um

einem ähnlichen Schicksale zu entgehen, entfloh Aristoteles mit der Tochter des Hermias, Pythias, seiner Gemahlin, nach Mytilene, lebte dort. Dem Hermias aber errichtete er eine Statue in Delphi mit einer Inschrift, die uns noch erhalten ist; aus ihr erhellt, daß er hinterlistig, durch Verrat in die Gewalt der Perser gekommen. Aristoteles verherrlichte seinen Namen ebenso durch eine schöne Hymne auf die Tugend, die gleichfalls auf uns gekommen ist.

Von Mytilene wurde er (Ol. 109, 2; 343 v. Chr.) durch Philipp von Makedonien berufen, um die Erziehung des Alexander zu übernehmen, der damals 15 Jahr alt war. Philipp lud ihn dazu in einem bekannten Briefe ein, den wir noch haben. Philipp schrieb: »Ich habe einen Sohn, aber ich danke den Göttern weniger, daß sie mir ihn gaben, als daß sie ihn zu deiner Zeit geboren werden ließen. Ich hoffe, daß deine Sorgfalt und deine Einsichten ihn meiner und seines künftigen Reiches würdig machen werden.« Es erscheint allerdings in der Geschichte als ein glänzendes Schicksal, der Erzieher eines Alexander gewesen zu sein; Aristoteles genoß an diesem Hofe die Gunst und Achtung des Philipp und der Olympias im höchsten Grade. Was aus seinem Zögling geworden ist, ist bekannt; und von welchem Erfolge seine Erziehung gewesen ist, ist die Größe von Alexanders Geist und Taten sowie dessen fortdauernde Freundschaft das höchste

Zeugnis für Aristoteles, wenn er eines solchen Zeugnisses bedürfte, - sie geben ein Zeugnis für den Geist der Erziehung. Aristoteles hatte auch an Alexander einen anderen, würdigeren Zögling, als Platon in dem Dionysios gefunden hatte. Platon war es um seine Republik, um ein Ideal eines Staates zu tun, das Individuum war nur Mittel; er läßt sich mit einem solchen Subjekte ein, durch das es ausgeführt werden sollte, das Individuum ist gleichgültig. Bei Aristoteles dagegen fiel diese Absicht weg; er hatte rein nur das Individuum vor, die Individualität als solche großzuziehen, auszubilden. Aristoteles ist als tiefer, gründlicher, abstrakter Metaphysiker bekannt; daß er es ernstlich mit Alexander gemeint, zeigt sich. Die Bildung Alexanders schlägt das Geschwätz von der praktischen Unbrauchbarkeit der spekulativen Philosophie nieder. Daß Aristoteles mit Alexander nicht nach der modernen Manier der gewöhnlichen oberflächlichen Prinzenerziehung verfuhr, ist teils schon von dem Ernste des Aristoteles, der wohl wußte, was das Wahre und das Wahre in der Bildung ist, an und für sich zu erwarten; teils erhellt es aus dem äußeren Umstände, daß Alexander, wie er mitten unter seinen Eroberungen tief in Asien hörte, daß Aristoteles von dem Akroamatischen seiner Philosophie in (metaphysischen, spekulativen) Schriften bekanntgemacht habe, ihm einen verweisenden Brief schrieb, worin er

sagte, daß er das, was sie beide zusammen getrieben, nicht dem gemeinen Volke hätte bekanntmachen sollen. Aristoteles antwortete Alexander, daß es ebenso wohl bekanntgemacht als nach wie vor nicht bekanntgemacht sei.

Es ist hier nicht der Ort, Alexander als historische Person zu würdigen. Was in der Bildung Alexanders Aristoteles' philosophischem Unterricht zugeschrieben werden kann, ist, daß das Naturell, die eigentümliche Größe der Anlagen seines Geistes auch innerlich befreit, zur vollkommenen, selbstbewußten Selbständigkeit erhoben worden, die wir in seinen Zwecken und Taten sehen. Er erlangte diese vollkommene Gewißheit seiner selbst, die nur die unendliche Kühnheit des Gedankens gibt, und die Unabhängigkeit von besonderen, beschränkten Plänen und ihre Erhebung zu einem ganz allgemeinen Zweck, die Welt einzurichten zu einem gemeinschaftlichen, gesellschaftlichen Leben, Verkehr, Stiftung von Staaten, der zufälligen Individualität entnommen. Alexander führte den Plan aus, den sein Vater schon gefaßt hatte, an der Spitze der Griechen Europa an Asien zu rächen und Asien Griechenland zu unterwerfen, wie zum Trojanischen Krieg allein vereinigt - am Anfang und Beschluß der eigentümlichen griechischen Welt. Er rächte so zugleich die Treulosigkeit und Grausamkeit, die die Perser an Aristoteles' Freunde Hermias begangen hatten.

Alexander breitete die griechische Kultur über Asien aus, um dies wilde, nur zerstörende, in sich zerfallende Gemenge von höchster Roheit und in gänzliche Schloffheit, Negation, Verkommenheit des Geistes versunkene Asien zu einer griechischen Weltbildung zu erheben. Und wenn gesagt wird, daß er nur ein Eroberer gewesen sei, der aber kein Reich von Bestand zu stiften verstanden habe, indem sein Reich nach seinem Tode sogleich wieder zerfallen sei, so ist dies richtig, wenn die Sache oberflächlicherwise betrachtet wird, nämlich daß seine Familie nicht diese Herrschaft behalten hat, - aber die griechische Herrschaft ist geblieben. Alexander hat nicht ein Reich für seine Familie, sondern ein weites Reich des griechischen Volks über Asien gegründet; griechische Bildung, griechische Wissenschaft wurden dort einheimisch. Die griechischen Reiche von Kleinasien, besonders von Ägypten, sind jahrhundertelang Sitze der Wissenschaft geworden; die Wirkungen davon mögen sich bis Indien und China erstreckt haben. Wir wissen nicht, ob nicht die Inder das Beste von ihren Wissenschaften auf diesem Wege bekommen; es ist wahrscheinlich, daß die bestimmtere Astronomie der Inder wohl von Griechen zu ihnen gekommen ist. Und das syrische Reich, das sich tief in Asien hineinerstreckte, nach Baktrien (das griechisch-baktrische Reich), ist es, von wo aus ohne Zweifel durch die griechischen

Kolonien, die dort angesiedelt worden sind, bis ins feste Asien, bis China die wenigen wissenschaftlichen Kenntnisse gebracht worden sind, die sich wie eine Tradition dort erhalten haben, die aber nicht in China wucherten. Die Chinesen sind so ungeschickt, nicht einen Kalender zu machen zu wissen, und für sich scheinen sie alles Begriffs unfähig zu sein; sie zeigten alte Instrumente, die nicht in ihren Kram paßten, - die nächste Vermutung war, daß sie aus Baktrien kamen. Die Vorstellungen von den Wissenschaften der Inder und Chinesen sind falsch.

Nach [Karl] Ritter soll Alexander nicht bloß zu erobern ausgezogen sein, sondern mit der Vorstellung, daß er der Herr sei. Ich bin nicht der Meinung, daß Aristoteles diesen Zweck noch mit einer anderen orientalischen Anschauung verknüpft in die Seele Alexanders gelegt (nämlich im Orient blüht noch der Name Alexander, Ispander, auch als Dul-kar-nein, Mensch mit zwei Hörnern, Jupiter Ammon, älteres orientalisches Heldenbild); daß makedonische Könige Anspruch gemacht auf Herrschaft und Abstammung von Heroengeschlechtern Altindiens (Dionysos); ob die »Kenntnis hiervon nicht die eigentliche religiöse Grundidee war, welche sich der Seele des jungen Helden bemächtigte, als er, vor seinem Zuge nach Asien, indische Priesterstaaten, wo die Unsterblichkeit der Seele gelehrt ward, an dem unteren Ister fand, und

sicher nicht ohne Aristoteles' Rat, der durch Platon und Pythagoras ein Eingeweihter indischer Weisheit war, den Zug in den Orient begann und erst das Orakel der Ammonier (jetzt Schiwa) besuchte, dann das Perserreich zerstörte und Persepolis verbrannte, die alte Feindin indischer Götterlehre, um Rache zu nehmen für allen schon durch Darios an den Budiern und deren Glaubensgenossen verübten Frevel.« Dies ist sinnreiche Kombination aus der gründlichen Beschäftigung mit den Zusammenhängen orientalischer und indischer Ideen und dem höheren Standpunkt der Geschichte; - es ist heterogen. α) Ich halte mich an das Geschichtliche; und β) Alexanders Zug hat einen ganz anderen historischen, militärischen, politischen Charakter, ohnehin mit dem Indischen nicht viel zu tun gehabt, - es ist gerade offene Eroberung. Aristoteles' Metaphysik und Philosophie ist ganz entfernt von solchen Schwindeleien, Schwärmereiphantasien anzuerkennen. α) Die Erhöhung Alexanders in orientalischen Phantasien zu einem allgemeinen Helden, Gott, ist nicht verwundernswürdig. Der Dalai-Lama ist es noch jetzt; Gott und Mensch sind überhaupt nicht so weit auseinander. β) Griechenland ohnehin drängte sich zur Idee eines Gottes, der Mensch geworden, - nicht entfernte fremde Bildsäule, sondern gegenwärtiger, in der gottlosen Welt. Demetrios Phalereos und andere in Athen wurden bald nachher als Gott verehrt

und gefeiert. γ) Das Unendliche ist ohnehin im Selbstbewußtsein. δ) Die Buddhisten gehen wohl den Alexander nichts an; in seinem indischen Zuge kommt nichts davon vor. Die Zerstörung von Persepolis ist genug gerechtfertigt als griechische Rache dafür, daß Xerxes die Tempel in Athen, Griechenland zerstört.

Während Alexander dieses große Werk vollbrachte, an der Spitze Griechenlands das größte Individuum, so dachte er immer an Kunst und Wissenschaft. Wie wir in neueren Zeiten wieder gesehen, daß Krieger auch an Wissenschaft und Kunst in ihren Feldzügen dachten, so ließ Alexander die Veranstaltung treffen, daß dem Aristoteles, was von neuen Tieren und Gewächsen in Asien gefunden wurde, entweder in Natur oder Zeichnungen und Beschreibungen davon zugeschickt wurde. Diese Achtung des Alexander verschaffte dem Aristoteles die schönste Gelegenheit, zu seiner Erkenntnis der Natur Schätze sich zu sammeln. Plinius erzählt, daß Alexander etliche tausend Menschen, welche von Jagd, Fisch- und Vogelfang lebten, die Aufseher der Tiergärten, Vogelhäuser, Teiche des persischen Reichs, an Aristoteles gewiesen, ihm von allen Orten alles zu liefern, was merkwürdig war. Solchergestalt haben Alexanders Feldzüge in Asien die nähere Wirkung für Aristoteles gehabt, daß er in stand gesetzt wurde, der Vater der Naturgeschichte zu werden und in 50 Teilen, nach Plinius, eine

Naturgeschichte zu verfassen.

Nachdem Alexander seinen Zug nach Asien angetreten, kehrte Aristoteles nach Athen zurück; als öffentlicher Lehrer und lehrte dort auf einem öffentlichen Platze, Lyzeum, einer Anlage, die Perikles zum Exerzieren der Rekruten hatte machen lassen; sie bestand in einem Tempel, dem Apollo *Lykeios* geweiht, - Spaziergänge (*peripatoi*), mit Bäumen und Quellen und Säulenhallen belebt. Von diesen Spaziergängen vielmehr erhielt seine Schule den Namen der peripatetischen, nicht vom Herumlaufen des Aristoteles -weil, wie man sagt, er besonders im Gehen seine Vorträge soll gehalten haben. Er lebte so lehrend 13 Jahre in Athen. Aber nach dem Tode Alexanders brach ein schon lang aus Furcht vor Alexander, wie es scheint, zurückgehaltenes Ungewitter los. Er wurde der Impietät angeklagt. Das Nähere wird verschiedentlich angegeben: unter anderem auch, daß ihm seine Hymne auf Hermias und die Inschrift auf der diesem geweihten Bildsäule zur Last gelegt worden sei. Als er diesen Sturm herannahen sah, entfloh er nach Chalkis in Euböa, dem jetzigen Negropont, um den Athenern, wie er selbst sagte, nicht eine Gelegenheit zu geben, sich noch einmal an der Philosophie zu versündigen. Dort starb er das Jahr darauf, im 63. Jahre seines Alters (Ol. 114, 3; 322 v. Chr.).

Die Quelle seiner Philosophie sind seine *Schriften*;

allein wenn wir deren äußeres Schicksal und Beschaffenheit betrachten, so scheint es uns die Kenntnis seiner Philosophie aus ihnen sehr zu erschweren. Auf seine Schriften kann ich mich nicht näher einlassen. Diogenes Laertios (V, § 21-27) führt deren eine sehr große Anzahl an, unter deren Titel wir aber nicht immer genau wissen, welches die noch vorhandenen sind, die darunter verstanden sind; die Titel sind anders. Er gibt als Reihenzahl derselben 44 Myriaden (440000) 5270 *versus* an; ungefähr eine Myriade Zeilen auf ein Alphabet gerechnet, gibt 44 Alphabete; - was wir davon haben, möchte sich etwa auf 10 Alphabete belaufen, also ungefähr nur den vierten Teil. Das Schicksal der Aristotelischen Handschriften wird so angegeben, daß es scheinen sollte, daß es eigentlich unmöglich ist (man muß wenig Hoffnung haben), daß wir eine seiner Schriften echt und unverdorben haben; es müssen Zweifel über ihre Echtheit entstehen, und wir müssen uns verwundern, sie noch in diesem Zustand auf uns gekommen zu sehen. Aristoteles machte nämlich, wie erzählt wird, bei seinen Lebzeiten wenige bekannt und hinterließ sie dem Theophrast, seinem Nachfolger, mit seiner übrigen sehr zahlreichen Bibliothek. Dies ist wohl die erste beträchtliche Bibliothek, durch eigenen Reichtum und Alexanders Unterstützung entstanden; daher die Gelehrsamkeit des Aristoteles. Später kam sie (ein Teil

oder Abschriften) nach Alexandrien und machte den Grund zur Ptolemäischen Bibliothek aus, die bei der Einnahme Alexandriens durch Julius Cäsar eine Beute der Flammen wurde. Von den Manuskripten des Aristoteles selbst aber wird erzählt, daß Theophrast sie einem Neleus im Testamente vermacht habe, von dem sie in die Hände von Unwissenden kamen, die sie entweder ohne alle Sorgfalt und Wertschätzung verwahrten, oder es sollen (nach anderen) die Erben des Neleus, um sie vor den Königen von Pergamos, die sehr eifrig eine Bibliothek sammelten, zu retten, sie in einem Keller vergraben haben, wo sie vergessen und 130 Jahre gelegen und also schlecht zugerichtet worden sind. Nach diesem Zeitraum haben nämlich Nachkommen von Theophrast nach vielen Forschungen sie wieder aufgefunden und an einen Apellikon aus Tejos verkauft, der, was Würmer und Fäulnis verdorben, wieder hergestellt, aber dazu eigentlich nicht die Gelehrsamkeit und das Geschick besessen habe. Deswegen noch andere darüber gekommen und die Lücken nach ihrem Gutdünken ausgefüllt und das Verdorbene hergestellt haben, so daß sie dadurch schon hinlänglich verändert worden. Aber noch nicht genug. Gleich nach Apellikons Tod eroberte der Römer Sulla Athen, und unter der Beute, die er nach Rom schleppte, waren auch die Schriften des Aristoteles. Die Römer, die mit griechischer Wissenschaft und Kunst eben

angefangen hatten bekannt zu werden und griechische Philosophie eben noch nicht schätzten, wußten aus dieser Beute keinen Gewinn zu ziehen. Ein Grieche Tyrannio erhielt dann später in Rom die Erlaubnis, des Aristoteles Manuskripte zu gebrauchen und bekanntzumachen, und veranstaltete eine Ausgabe von ihnen, die jedoch auch der Vorwurf der Ungenauigkeit trifft; hier hatten sie noch das Schicksal, von den Buchhändlern in die Hände unwissender Abschreiber gegeben zu werden, die noch eine Menge Korruptionen hineinbrachten. So soll nun die Quelle der Aristotelischen Philosophie beschaffen sein. Aristoteles hat zu seinen Lebzeiten vieles bekanntgemacht - die Handschriften in der alexandrinischen Bibliothek -, sehr verbreitet scheinen sie nicht gewesen zu sein. In der Tat sind mehrere Werke des Aristoteles höchst korrupt, lückenhaft und unvollständig. Mehrere, z.B. die metaphysischen, scheinen zum Teil aus mehreren Schriften zusammengeflickt zu sein, so daß die höhere Kritik hier ihrem ganzen Scharfsinn den Lauf lassen kann und nach diesem mit vieler Wahrscheinlichkeit sich die Sache auf eine Weise erklären kann, - eine Weise, der dann ein anderer Scharfsinn wieder eine andere entgegenstellen kann. Soviel bleibt, daß sie verdorben, oft im einzelnen (*Poetik*) und im größeren nicht zusammenhängend; öfters kommen fast wörtliche Wiederholungen ganzer Absätze vor. Da das Übel

so alt ist, so ist freilich keine gründliche Kur zu erwarten. Inzwischen ist die Sache nicht ganz so arg, als sie nach solchen Beschreibungen aussieht. Es sind viele und Hauptwerke, die als ganz und unverletzt gelten können; andere, wenn sie auch hier und da verdorben, nicht gut geordnet sind, so tut dies für den Körper der Sache keinen so großen Eintrag, als es scheinen könnte. Was wir haben, setzt uns darum doch hinreichend in den Stand, uns von der Aristotelischen Philosophie sowohl in ihrem großen Umfange als auch sogar in vielem Detail eine bestimmte Vorstellung zu machen.

Noch aber ist ein historischer Unterschied zu bemerken. Es ist nämlich eine alte Tradition, daß Aristoteles zweierlei Lehrvortrag gehalten und zweierlei Schriften geschrieben esoterische oder akroamatische, und exoterische, - ein Unterschied, der auch bei den Pythagoreern vorgekommen. Den esoterischen Vortrag habe er des Morgens im Lyzeum gehalten; der exoterische habe sich auf die Übung in der Redekunst, im Disputieren, und die Kenntnis der bürgerlichen Geschäfte bezogen, der andere aber auf die innere tiefere Philosophie, die Betrachtung der Natur und die eigentliche Dialektik. Dieser Umstand ist von keiner Wichtigkeit. Man sieht gleich selbst, welche Werke eigentlich spekulativ und philosophisch und welche mehr nur empirischer Natur sind; es ist nicht

als etwas dem Inhalte nach Entgegengesetztes anzusehen, als ob einige fürs Volk, andere für sich.

a) Zunächst ist zu bemerken, daß der Name *aristotelische Philosophie* sehr vieldeutig ist, - daß das, was man aristotelische Philosophie nennt, *verschiedene Gestaltungen* gehabt hat, sehr verschieden in verschiedenen Zeiten. Er bezeichnet zuerst die eigentlich Aristotelische Philosophie. Was nun die anderen Gestalten der aristotelischen Philosophie anbetrifft, so hatte sie α) zur Zeit Ciceros mehr die Form einer populären Philosophie, die sich besonders auf das Naturgeschichtliche, Moralische legte; sie scheint nicht das Interesse gehabt zu haben an der eigentlich spekulativen Philosophie des Aristoteles, bei Cicero findet sich kein Begriff von der spekulativen Seite der aristotelischen Philosophie. β) Eine weitere Form derselben ist die höchst spekulative der alexandrinischen Philosophie - dasselbe, was die neupythagoreische, auch die neuplatonische genannt, die aber ebensogut neuaristotelische zu nennen ist -, die Form, wie sie von den Alexandrinern als identisch mit der platonischen angesehen und bearbeitet ist. γ) Eine Hauptbedeutung ist ferner diejenige, welche der Ausdruck im Mittelalter gehabt hat, wo man bei der ungenauen Kenntnis die scholastische Philosophie als aristotelische bezeichnete. Die Scholastiker haben sich viel mit ihr beschäftigt; aber die Gestalt, die die Philosophie

des Aristoteles bei ihnen angenommen hat, können wir nicht für die echte Gestalt derselben halten. Alle diese Ausführungen und der ganze Umfang von Verstandesmetaphysik und formeller Logik, den wir da finden, gehört nicht dem Aristoteles an. Die scholastische Philosophie ist nur hervorgegangen aus Traditionen der Aristotelischen Lehren. δ) Und erst als die Schriften des Aristoteles im Abendland bekannt geworden sind, hat sich eine aristotelische Philosophie gebildet, die sich der scholastischen zum Teil entgegengesetzt hat, - zu Ausgang der scholastischen Zeit, Wiederherstellung der Wissenschaften. Erst nach der Reformation ging man zu den Quellen des Aristoteles selber zurück. ε) Neuste schiefe Vorstellungen und Auffassungen derselben. Der große Tennemann ist mit zu wenig philosophischem Sinn begabt, um die aristotelische Philosophie auffassen zu können; in seinen Übersetzungen ist der Sinn des Textes oft verkehrt bis zum Gegenteil.

Die allgemeine Vorstellung, die man von der aristotelischen Philosophie hat, ist die, daß sie auf der Empirie beruhe und daß Aristoteles das, was man Erfahrung nennt, zum Prinzip des Wissens, des Erkennens gemacht hat. So falsch diese Ansicht auch einerseits ist, so ist doch die Veranlassung dazu in der Manier des aristotelischen Philosophierens zu suchen. Einige besondere Stellen, die in dieser Rücksicht

herausgehoben werden und die man beinahe allein verstanden hat, werden gebraucht, um diese Vorstellung zu beweisen.

Der allgemeine Charakter des aristotelischen Philosophierens ist schon angegeben. Ein System der Philosophie haben wir nicht im Aristoteles zu suchen. Aber über den ganzen Umkreis der menschlichen Vorstellungen verbreitet sich Aristoteles, er hat sie seinen Gedanken unterworfen; seine Philosophie ist so umfassend. In den besonderen Teilen des Ganzen schreitet Aristoteles ebensowenig deduzierend, ableitend fort; sondern er scheint empirischen Anfang zu nehmen, er rasoniert auch, spricht von Erfahrungen. Seine Manier ist oft die des gewöhnlichen Rasonnements; dabei ist dieses Eigentümliche, daß er bei diesem Verfahren doch auch durchaus aufs Tiefste spekulativ ist.

b) Von dem *Charakter der Aristotelischen Manier* ist nun *zuerst* zu sprechen. Diese Manier besteht nun darin: Es ist ihm wesentlich um den bestimmten Begriff allenthalben zu tun, das Wesen der einzelnen Seiten des Geistes und der Natur auf eine einfache Weise, d.h. in Begriffsform aufzufassen; daher ein Reichtum und eine Vollständigkeit der Seiten, die zeigt, daß sie die ganze Anschauung vor sich hat und nichts, es sehe noch so gemein aus, auf der Seite liegen läßt. Alle Seiten des Wissens sind in seinen Geist

eingetreten, alle haben ihn interessiert, und alle hat er gründlich und ausführlich behandelt. Die Abstraktion kann leicht in Verlegenheit durch den empirischen Umfang einer Erscheinung gesetzt werden, sich an diesem geltend zu machen, und für sich einseitig fortgehend sie nicht erschöpfen. Aristoteles faßt die Erscheinung meist auf; allerdings scheint er sich nur als ein denkender Beobachter zu zeigen, der alle Seiten des Universums beachtet. Aber er nimmt alles jenes Einzelne mehr als spekulativer Philosoph auf und verarbeitet es so, daß der tiefste spekulative Begriff daraus hervorgeht. Wir sahen ohnedies den Gedanken erst aus dem Sinnlichen herkommen und in der Sophistik überhaupt an der Erscheinung noch unmittelbar sich bemühen. In der Wahrnehmung, im Vorstellen kommen die Kategorien vor; das absolute Wesen, die spekulative Ansicht dieser Momente ist immer ausgesprochen im Aussprechen der Wahrnehmung. Dies reine Wesen der Wahrnehmung nimmt Aristoteles auf. Wenn umgekehrt Aristoteles von dem Allgemeinen, dem Einfachen anfängt und zu seiner Bestimmung übergeht, so hat dies ebenso das Ansehen, daß er die Menge der Bedeutungen aufzählt, in welchen es vorkomme; und in dieser Menge geht er wieder alle Weisen, auch die ganz gemeinen und sinnlichen, durch. Aristoteles nimmt nun den Gegenstand, den er behandelt, auf und betrachtet ihn, was für einzelne

Bestimmungen daran vorkommen. Er betrachtet z.B. das Wesen, *archê*, *aitia*, das Zugleich (*homou*) usf., er sagt: Das Wesen wird gesagt so, und auch so, in diesem Sinne, in vielen Bedeutungen, diese Bestimmungen finden sich daran vor. Er nimmt jede Vorstellung vor: Denken; so in der Physik: Bewegung, Zeit, Ort, Wärme, Kälte. Diese Gegenstände werden empirisch aufgeführt; er nimmt auch die verschiedenen Gedanken vor, welche die Philosophen gehabt haben, widerlegt sie, oft empirisch, berichtigt sie, auf mannigfache Weise räsonierend, und kommt dann zur wahrhaften spekulativen Bestimmung. Es ist oft (zum Teil) ermüdend, ihm in dieser bloßen Aufzählung zu folgen, die ohne Notwendigkeit fortgeht und wo die Reihe der Bedeutungen nur ihrem Wesen nach, das als ein gemeinschaftliches erscheint, nicht den Bestimmtheiten nach, nur äußerlich aufgefaßt sich zeigt. Aber diese Weise bietet einesteils eine Vollständigkeit der Momente, andernteils reizt sie zum eigenen Suchen und Finden der Notwendigkeit. Von dieser Reihe geht er dazu über, sie denkend zu betrachten; und dies Bestimmen des Gegenstandes nach den verschiedenen Seiten, so daß der Begriff daraus hervorgeht, der spekulative Begriff, die einfache Bestimmung, - dies ist es, wo Aristoteles eigentlich philosophisch wird und zugleich darin höchst spekulativ.

Es ist dem Aristoteles gar nicht darum zu tun, alles

auf eine Einheit oder die Bestimmungen auf eine Einheit des Gegensatzes zurückzuführen, sondern im Gegenteil jedes in seiner Bestimmtheit festzuhalten und so es zu verfolgen. α) Jenes kann einesteils oberflächlich sein, z.B. Irritabilität und Sensibilität, Sthenisch und Asthenisch ist leere Bestimmtheit aber β) ist es auch notwendig, die Realität in der einfachen Bestimmtheit aufzufassen, - ihren Ausgangspunkt freilich nicht auf jene Weise. Aristoteles verläßt die Bestimmung in einer anderen Sphäre, wo sie nicht mehr diese Gestalt hat, aber zeigt, wie sie hier ist oder welche Bewegung, Veränderung mit ihr vorgegangen. In seiner eigentlichen Spekulation ist Aristoteles so tief als Platon und zugleich entwickelter und bewußter, und die Gegensätze erhalten eine höhere Bestimmtheit. Es fehlt bei Aristoteles freilich die schöne Form Platons, diese Süßigkeit der Sprache (des Schwatzens), dieser Unterredungston, der ebenso lebendig als gebildet und human ist. Allein wo wir Platon - in seinem *Timaios* - seine Idee spekulativ aussprechen (thetisch) sehen, sahen wir das Mangelhafte und Unreine sowohl daran, und das Reine entgeht ihr, da Aristoteles jenes rein und dies begriffen ausspricht. Wir lernen den Gegenstand in seiner Bestimmung und den bestimmten Begriff desselben kennen. Er sucht jeden Gegenstand zu bestimmen (*horizein, horos* angeben); weiter dringt er aber spekulativ in die Natur des

Gegenstandes ein. Dieser Gegenstand bleibt aber in seiner konkreteren Bestimmung; er führt ihn selten auf abstrakte Gedankenbestimmungen zurück. Das Studium des Aristoteles ist so unerschöpflich. Die Darstellung ist schwer, weil er nicht auf allgemeinere Prinzipien zurückführt. Um aristotelische Philosophie anzugeben, müßte man den besonderen Inhalt jedes Dings aufführen. Würde es Ernst mit der Philosophie, so wäre nichts würdiger, als über Aristoteles Vorlesungen zu halten.

In diesem Zusammenbringen der Bestimmungen zu einem Begriff ist Aristoteles groß und meisterhaft, sowie in der Einfachheit des Fortgangs, in dem Urteil in wenig Worten. Es ist dies eine Methode des Philosophierens, die eine sehr große Wirksamkeit hat und die ebenso in unserer Zeit angewendet worden ist, z.B. bei den Franzosen. Sie verdient in weitere Anwendung zu kommen; denn es ist gut, die Bestimmungen der gewöhnlichen Vorstellung von einem Gegenstande zum Gedanken zu führen und sie dann in der Einheit, in dem Begriff zu vereinigen. Aber allerdings erscheint diese Methode nach einer Seite empirisch, und zwar nach der des Aufnehmens der Gegenstände, wie sie in der Vorstellung sind; es ist da keine Notwendigkeit.

Auf dieselbe Weise, wie nun Aristoteles im einzelnen verfährt, so verfährt er auch im ganzen. Das

Ganze des Universums, der geistigen und sinnlichen Welt, behandelt er so; aber diese Menge ist nur aufgeführt als eine Reihe von Gegenständen. Es ist dies nun nicht Definition, Konstruktion usf.; die Notwendigkeit aufzuzeigen, kann man von dem Begriff der Philosophie damaliger Zeit nicht verlangen. Es ist eine empirische Seite des Nacheinander-Betrachtens der Gegenstände, aber es gehört mehr zur äußeren Manier; das Weitere ist auf das Tiefste spekulativ. Aristoteles verfährt nicht systematisch, daß er aus dem Begriff selbst entwickelte; sondern sein Fortgang gründet sich auf die angegebene Weise, eben so äußerlich anzufangen. Und so kommt es, daß er oft eine Bestimmung nach der anderen abhandelt, ohne ihren Zusammenhang aufzuzeigen.

c) Das *zweite ist* die Bestimmung seiner Idee. Die allgemeine Idee ist zunächst anzugeben mit den besonderen Hauptmomenten. Ganz im allgemeinen ist zu sagen, daß Aristoteles mit der Philosophie überhaupt anfängt und zuerst über die *Würde der Philosophie* sagt im zweiten Kapitel des ersten Buchs der *Metaphysik*: Der Gegenstand der Philosophie sei das am meisten Wißbare (*ta malista epistêta*), nämlich »das Erste und die Ursachen (*ta prôta kai ta aitia*); denn durch diese und aus diesen wird alles andere erkannt«, das ist das Vernünftige; »die Prinzipien werden nicht erkannt durch die Substrate (Subjekte,

hypokeimena)«, darin liegt schon das Entgegengesetzte der gewöhnlichen Ansicht. Aristoteles hat erklärt für »die Hauptuntersuchung das wesentlichste Wissen (*archikôtatê*), die Erkenntnis des Zwecks; dieser aber ist das Gute eines jeden Dinges, überhaupt aber das Beste in der ganzen Natur«. Dies ist wie Platon und Sokrates; der Zweck ist aber das Wahrfafte, Konkrete gegen die abstrakte Platonische Idee. Er sagt dann über den Wert der Philosophie: »Da man, um die Unwissenheit zu fliehen, zu philosophieren angefangen, so erhellt, daß man um des Erkennens willen das Wissen verfolgt hat und nicht um eines Nutzens oder Gebrauchs (*chrêseôs*) willen. Dies zeigt sich auch nach dem ganz äußerlichen Gange (*kata to symbebêkos*). Denn erst, wenn man mit allen Notwendigkeiten (den Bedürfnissen) und [dem,] was zur Bequemlichkeit [gehört], fertig ist, hat man angefangen, eine solche (philosophische) Erkenntnis zu suchen. Wir suchen sie daher nicht um eines anderen Gebrauchs willen. Und so wie wir sagen, daß ein freier Mensch der ist, der um seiner selbst willen ist, nicht um eines anderen willen, so ist auch die Philosophie allein die freie unter den Wissenschaften; weil sie allein um ihrer selbst willen« (das Erkennen des Erkennens wegen) »ist. Darum wird man sie mit Recht auch nicht für einen menschlichen Besitz halten«; sie ist nicht im Besitz eines Menschen. »Denn vielfach ist

die Natur der Menschen abhängig (*doulê*)«; die Philosophie ist aber frei. »So daß, nach Simonides, Gott allein diesen Preis (*geras*) besitzt; unwürdig ist es aber des Menschen, die Wissenschaft, die ihm gemäß (gegeben, *tên kath' hauton epistêmên*), nicht zu suchen. Wenn aber die Dichter etwas sagen (*legousi ti*) und der Neid (*to phthonein*) die Natur des Göttlichen ist, so müßten alle, die höher hinauswollen, unglücklich sein (*eikos dystycheis einai pantas tous perittous*)«; die Nemesis bestraft eben, was sich über das Gewöhnliche erhebt, und macht alles wieder gleich. »Aber das Göttliche kann nicht neidisch sein«, d.h. das, was es ist, nicht mitteilen, nicht gemeinschaftlich haben wollen (wie Licht durch Anzünden, opfert es sich nicht auf), so daß den Menschen diese Wissenschaft nicht zukomme; »und nach dem Sprichwort lügen die Poeten viel, und es ist nicht dafür zu halten, daß irgendeine geehrter (höher zu achten, *timiôteran*) sei. Denn die die göttlichste ist, ist die geehrteste«; was das Vortrefflichste hat und mitteilt, ist geehrt, - die Götter sind also zu ehren, darum weil sie diese Wissenschaft haben. »Gott ist gehalten (*dokei*) für die Ursache und das Prinzip von allem; und darum hat Gott sie auch allein oder am meisten.« Aber eben deshalb ist es nicht des Menschen unwürdig, dieses höchste Gut, was seiner gemäß - diese Gott gehörende Wissenschaft -, suchen zu wollen.

»Notwendiger sind auch wohl alle anderen Wissenschaften als die Philosophie; keine aber ist vortrefflicher.«

Das *Nähere* der Aristotelischen Philosophie anzugeben, ist schwierig; er ist viel schwerer als Platon zu verstehen. Dieser hat Mythen; über das Dialektische kann man weggehen und doch sagen, man habe den Platon gelesen. Bei Aristoteles geht es aber gleich ins Spekulative. Aristoteles scheint immer nur über Einzelnes, Besonderes philosophiert zu haben und nicht zu sagen, was das Absolute, Allgemeine, was Gott ist; er geht immer von Einzellnem zu Einzellnem fort. Er nimmt die ganze Masse der Vorstellungswelt vor und geht sie durch: Seele, Bewegung, Empfindung, Erinnerung, Denken, sein Tagewerk, was *ist* - wie ein Professor seine Arbeit im halbjährigen Kursus -, und scheint nur das Wahrhafte im Besonderen, nur Besonderes erkannt zu haben, eine Reihe von besonderen Wahrheiten; das Allgemeine hebt er nicht heraus. Dies hat nichts Glänzendes; er scheint nicht zur Idee, dem Allgemeinen sich erhoben zu haben -wie Platon von den Ideen, ihrer Herrlichkeit spricht -, führt das Einzelne nicht darauf zurück. α) Die allgemeine Idee hat er nicht logisch herausgehoben - seine sogenannte Logik ist etwas anderes -, so wäre sie für die Methode als der eine Begriff in allem zu erkennen; β) nichts als das *eine* Absolute, - sondern es (die Idee Gottes)

erscheint so auch als ein Besonderes an seiner Stelle neben den anderen, aber ist alle Wahrheit: »Es gibt Pflanzen, Tiere, Menschen, dann auch Gott, das Vortrefflichste.« Wie schon bemerkt, geht Aristoteles ganze Reihen von Begriffen durch, aus denen wir aber nur von einzelnen, vom Besonderen Proben, nähere Vorstellungen geben wollen.

Ich will *zuerst* von seiner *Metaphysik*, von ihren Bestimmungen sprechen; *dann* den Grundbegriff der *Natur* angeben, wie er sich bei Aristoteles macht, *drittens* will ich vom *Geist*, von der Seele einiges erwähnen und *zuletzt* noch von seinem *logischen* Begriff besonders sprechen.

1. Metaphysik

Das Allgemeine seines Begriffs ist anzugeben. Seine spekulative Idee ist vorzüglich aus den Büchern der *Metaphysik* zu schöpfen. Allein diese hat die ganz eigene Schwierigkeit in ihrer Zusammensetzung, daß entweder mehrere Schriften in eins zusammengefügt; oder, wenn der Körper dieser Schrift so eins ist, wie es auch wieder wegen des allgemeinen Zusammenhangs scheint, so kann nicht gesagt werden, daß ordnungsmäßig und klar verfahren sei. Metaphysik ist nicht ein Name des Aristoteles, auch von Älteren ist sein Werk nicht unter diesem Namen gekannt; was bei uns Metaphysik, hieß Aristoteles *prôtê philosophia*.

Die reine Philosophie oder Metaphysik unterscheidet Aristoteles sehr bestimmt von den anderen Wissenschaften als »die Wissenschaft dessen, was ist, insofern es ist, und was ihm an und für sich selbst zukommt« (IV, 1). Auf die Bestimmung dessen, was nun dies Wesen ist - diese *Substanz (ousia)* zu erkennen -, geht Aristoteles vorzüglich (VII, 1). In dieser Ontologie oder, wie wir es nennen, Logik untersucht und unterscheidet er genau die vier Prinzipien: α) die Bestimmtheit oder Qualität als solche, wodurch etwas Dieses ist; β) die Materie (*hylê*); γ) das Prinzip

der Bewegung; und b) das Prinzip des Zwecks oder des Guten (I, 3).

Die Idee des Aristoteles ist unterschieden von der des Platon. Und zwar bestimmt Platon die Idee als das Gute, als den Zweck, als das Allgemeine überhaupt; Aristoteles aber geht weiter. Wir haben davon gesprochen, daß die Idee bei Platon in sich wesentlich konkret, in sich bestimmt ist. Insofern die Idee nun in sich selbst bestimmt ist, so ist das Verhältnis der Momente in ihr näher zu fassen, herauszuheben, und diese Beziehung der Bestimmungen aufeinander ist nun als *Tätigkeit* überhaupt aufzufassen. Uns ist geläufig, das Mangelhafte von dergleichen im Bewußtsein zu haben, das Mangelhafte der Idee, des Allgemeinen, des Gedankens, des Begriffs, dessen, was nur an sich ist. Das Allgemeine hat damit, daß es Allgemeines ist, noch keine Wirklichkeit; die Tätigkeit der Verwirklichung ist noch nicht gesetzt, das Ansich ist so ein Träges. Vernunft, Gesetze usf. sind so abstrakt; aber das Vernünftige, als sich verwirklichend, erkennen wir als notwendig, - um auf solch Allgemeines, solche Vernunft, solche Gesetze soviel zu halten. Das Platonische ist im Allgemeinen das Objektive, aber das Prinzip der Lebendigkeit, das Prinzip der Subjektivität fehlt darin; und dies Prinzip der Lebendigkeit, der Subjektivität, nicht in dem Sinne einer zufälligen, nur besonderen Subjektivität, sondern der reinen

Subjektivität ist Aristoteles eigentümlich.

So ist bei Aristoteles auch das Gute, der Zweck, das Allgemeine die Grundlage, das Substantielle; und dies Allgemeine, den Zweck macht er geltend, hält ihn fest im Gegensatz gegen Heraklit und gegen die Eleaten. Das Werden des Heraklit ist eine richtige, wesentliche Bestimmung; aber die Veränderung entbehrt noch der Bestimmung der Identität mit sich, der Festigkeit, der Allgemeinheit. Der Strom verändert sich immer, aber er ist auch perennierend - und ist noch mehr ein Bild, eine allgemeine Existenz; woraus denn sogleich sichtbar ist, daß er vorzüglich gegen Heraklit und andere streitet, daß Sein und Nichtsein nicht dasselbe ist, oder den berühmten Satz des Widerspruchs begründet, daß ein Mensch nicht zugleich ein Schiff sei (IV, 3-6). Es erhellt sogleich, daß Aristoteles nicht das reine Sein oder Nichtsein versteht, diese Abstraktion, die wesentlich nur das Übergehen des einen in das andere ist; sondern unter dem, *was ist*, versteht er wesentlich die Substanz, Idee. Aristoteles fragt nur nach dem, was das Bewegende ist; und dies ist der *logos*, der Zweck. Wie er gegen das Prinzip der bloßen Veränderung das Allgemeine festhält, so macht er im Gegenteil, gegen die Pythagoreer und gegen Platon, gegen die Zahl die Tätigkeit geltend. Tätigkeit ist auch Veränderung, aber Veränderung als identisch mit sich bleibend, - ist Veränderung, aber innerhalb

des Allgemeinen gesetzt als die sich selbst gleiche Veränderung, - ist ein Bestimmen, welches ist Sichselbstbestimmen. In der bloßen Veränderung ist dagegen das Erhalten seiner in der Veränderung noch nicht enthalten. Das Allgemeine ist tätig, bestimmt sich; und der Zweck ist das Sichselbstbestimmen, was sich realisiert. Dies ist die *Hauptbestimmung*, auf die es bei Aristoteles ankommt.

Das *Nähere* sind nun die *zwei Hauptformen*, welche er bestimmt: α) als die der *Möglichkeit* (*dynamis, potentia*) und β) der *Wirklichkeit* (*energeia, actus*), noch bestimmter der *Entelechie* (*entelecheia*), welches in sich Zweck und Realisierung des Zwecks ist. Dies sind Bestimmungen, die allenthalben bei Aristoteles vorkommen (IX, 1-7; etc.) und die man kennen muß, um ihn zu fassen. Der Hauptbegriff der Substanz ist, daß sie nicht nur *Materie* ist (VII, 3). Alles Seiende enthält Materie, alle Veränderung erfordert ein Substrat (*hypokeimenon*), an dem sie vorgeht. Die Materie selbst aber ist nur die Potenz, eine Möglichkeit, sie ist nur *dynamis*, - nicht die Wirklichkeit, dies ist die *Form*; daß sie wahrhaft sei, dazu gehört Form, Tätigkeit (VIII, 1-2). *Dynamis* heißt gar nicht Kraft bei Aristoteles (Kraft ist vielmehr unvollkommene Gestalt der Form), sondern mehr Möglichkeit, Vermögen, nicht die unbestimmte Möglichkeit; *energeia* aber ist die reine Wirksamkeit aus sich

selbst. Durch das ganze Mittelalter waren diese Bestimmungen wichtig. *Dynamis* ist Anlage, das An-sich, das Objektive bei Aristoteles; dann das abstrakt Allgemeine überhaupt, die Idee, sie ist nur *potentia*. Erst die Energie, die Form ist die Tätigkeit, das Verwirklichende, die sich auf sich beziehende Negativität. Wenn wir dagegen sagen »das Wesen«, so ist damit noch nicht Tätigkeit gesetzt; Wesen ist nur an sich, ist nur Möglichkeit, ist ohne unendliche Form. Die Materie ist nur das, was an sich ist; denn wenn sie alle Formen annehmen kann, so ist sie eben nicht selbst das formierende Prinzip. Dabei hat die wesentlich absolute Substanz Möglichkeit und Wirklichkeit, Form und Materie nicht voneinander getrennt. Die Materie ist nur eine Möglichkeit, die Form gibt ihr die Wirklichkeit; aber so ist Form nicht ohne Materie oder die Möglichkeit, - die Materie ist gewöhnlich im gemeinen Leben das Substantielle. Energie ist konkreter Subjektivität, Möglichkeit das Objektive; das wahrhaft Objektive hat allerdings auch Tätigkeit in sich, wie das wahrhaft Subjektive auch *dynamis*.

Aus dieser Bestimmung erhellt eine Art des Gegensatzes der Aristotelischen Idee gegen die Platonische. Aristoteles polemisiert oft gegen die Zahlen und Ideen. Platon drückt das Wesen mehr als das Allgemeine aus, wodurch das Moment der Wirklichkeit ihm zu fehlen oder wenigstens in den Hintergrund zu

stehen zu kommen scheint. Und in der Tat ist dies negative Prinzip auch nicht so unmittelbar ausgedrückt, aber wesentlich ist es daran, wenn es die Einheit Entgegengesetzter ist; denn diese Einheit ist wesentlich negative dieser Entgegengesetzten, was ihr Anderssein, Entgegensetzung aufhebt und sie in sich zurückführt. Was als Wirklichkeit, Energie ausgedrückt ist, ist eben diese Negativität, Tätigkeit, tätige Wirksamkeit: sich selbst, dieses Fürsichsein entzweien, die Einheit aufheben und die Entzweigung setzen, - nicht mehr Fürsichsein, sondern Sein-für-Anderes, also Negativität gegen die Einheit. Die Idee ist mehr: das Aufheben der Entgegengesetzten, aber eins der Entgegengesetzten ist selbst die Einheit. Wenn bei Platon das affirmative Prinzip, die Idee als nur abstrakt sich selbst gleich, das Überwiegende ist, so ist bei Aristoteles das Moment der Negativität, aber nicht als Veränderung, auch nicht als Nichts, sondern als Unterscheiden, Bestimmen hinzugekommen und von ihm herausgehoben. (Vgl. VII, 13)

Was Aristoteles gegen die Platonischen Ideen einwendet, ist weitläufig (I, 7, 9). Er findet diese Prinzipien nicht genügend. (Wir sahen oben schon, daß auch Aristoteles das Allgemeine, den Zweck, aber hauptsächlich das Prinzip der Individuation aufstellt.) Die Tätigkeit, Wirklichkeit sei nicht in ihnen zu finden; daß die wirklichen Dinge teilhaben an den Ideen

(*paradeigmata*), sei leeres Gerede (*kenologein*) und Metaphern. Es gebe so viele Bestimmtheiten als Dinge. Es enthalte Widersprüche, selbständige Gattungen anzunehmen: Sokrates, Mensch, zweifüßig, Tier.

Aristoteles unterscheidet an der Substanz, insofern die Momente Tätigkeit und Möglichkeit nicht in eins, sondern noch getrennt erscheinen, mannigfache Momente. Die nähere Bestimmung dieses Verhältnisses der Form zur Materie, der Energie zur Möglichkeit, und die Bewegung dieses Gegensatzes gibt die unterschiedenen *Weisen der Substanz*. Hier geht Aristoteles nun die Substanzen durch, und sie erscheinen bei ihm mehr als eine Reihe von verschiedenen Arten der Substanzen, nacheinander betrachtet, als in ein System zusammengebracht. Deren sind einige Hauptbestimmungen unter anderen folgende drei Momente.

a) »Die *sinnliche empfindbare Substanz*« (XII, 1 -2; VII, 7), eine endliche Substanz, ist nur nach dieser Form, die die einer Materie hat, von der die Form unterschieden ist, eine äußerliche ist. Dies macht die Natur des Endlichen überhaupt aus, Trennung der Form, des Äußerlichen, von der Materie; die Form an ihr ist auch das Wirksame, der Form kommt die Tätigkeit zu, - aber sie ist hier äußerlich, unterschieden von der Materie. »Die *sinnliche Substanz*«, sagt Aristoteles, »hat die Veränderung an ihr, aber so, daß sie

in das Entgegengesetzte übergeht. Eins dieser Entgegengesetzten bleibt, das andere verschwindet; das Dritte außer diesen Entgegengesetzten, was sich erhält, das Dauernde in dieser Veränderung ist die Materie. « Die Hauptkategorien, die er nennt, sind die vier Unterschiede, nämlich α) nach dem Was (*kata to ti*) - *eidōs*, dem Zweck, der einfachen Bestimmung -, β) oder nach der Qualität (*poion*), den weiteren Eigenschaften, γ) oder Quantität (*poson*, δ) oder Wo (*pou*). Es sind die Kategorien von α) Entstehung und Untergang nach dem Was (*kata tode*), dem bestimmten Wesen; β) Vermehrung und Verminderung nach der Quantität; γ) Veränderung nach den Eigenschaften (*pathos*) - wohl nach dem *poion*; δ) Bewegung nach dem Orte. Die Materie ist das tote Substrat, das Subjekt, »die Grundlage, an der die Veränderung vorgeht«; die Materie leidet Veränderungen. »Die Veränderung selbst ist aus dem, was der Möglichkeit nach ist, in die Wirklichkeit; das mögliche Weiße verändert sich ins wirkliche Weiße. Nicht aus dem Nichts entstehen nach Zufall die Dinge; sondern alles entsteht aus einem Seienden« - Identität. »Das Mögliche heißt also selbst ein Seiendes«; dies, als allgemein in sich Seiendes, bringt diese Bestimmungen herbei, ohne eine aus der anderen aufzuzeigen. »Die Materie ist das Einfache, -die Möglichkeit« (näher bestimmt) »ist dieselbe, aber als entgegengesetzt; etwas wird nur

diese Materie in der Wirklichkeit, das seine Materie auch der Möglichkeit nach war.« Es ist also gesetzt: α) Materie, das allgemeine Wesen, Substrat der Veränderung, gleichgültig gegen das Entgegengesetzte; β) die Bestimmtheiten, das Negative, gegeneinander; γ) das Bewegende, die reine Tätigkeit. So erscheinen an der sinnlichen Substanz die Momente verschieden, aber noch nicht die Rückkehr in sich; aber die Tätigkeit ist das Negative, welches ideell das Entgegengesetzte in sich enthält (eins aufhebt), - also schon auch das, was werden soll.

b) Eine *höhere Art* (IX, 2; VII, 7; XII, 3) ist die, wo die Tätigkeit hereinkommt, die Energie, der *actus* überhaupt, das abstrakt Negative, aber enthaltend das, was werden soll; die sinnliche Gestalt an ihr ist nur die Veränderung. Insofern also nun die Tätigkeit das enthält, was werden soll, ist sie der *Verstand (nous)*, und sein Inhalt ist der *Zweck (eidos)*, und dieser ist dies, durch die Tätigkeit, die Energie, gesetzt, verwirklicht zu werden. Die Momente näher bestimmt, so ist Materie das Subjekt der Veränderung, - auch hier haben wir Materie, *dynamis*. Die beiden Extreme sind die Materie (Möglichkeit) und der Gedanke (Wirksamkeit), - einmal das passive Allgemeine, das andere Mal das tätige Allgemeine. In diese beiden Momente selbst fällt die Veränderung nicht; denn sie sind das Ansichseiende, Allgemeine als solche in

entgegengesetzter Form. »Was verändert wird, ist Etwas« (die Bestimmtheit) »und geht von einem Anderen ins Andere« (in das Entgegengesetzte) »über, durch ein Anderes, von dem es bewegt wird; worin« (Ort), - »die Materie; und zu was, - die Idee«, Zweck, das Allgemeine. Insofern dies Allgemeine das Bewegende ist, heißt es Ursache, *archê*, insofern es aber Zweck ist, ist es der Grund, *aitia* (V, 1-2). - Aber die Form ist die Einheit beider, besteht aus Materie oder Substrat und Tätigkeit; was Aristoteles nicht weiter erläutere, wie sie an dieser sind, - entgegengesetzt als Aufzuhebendes und zu Setzendes. Das Tätige setzt seinen Inhalt in die Wirklichkeit, der Inhalt bleibt derselbe; es ist aber noch Materie, die von der Tätigkeit verschieden ist, wenn auch beide verbunden sind. Bei der sinnlichen Substanz ist das Tätige noch ganz verschieden von der Materie. Der *nous* ist aber an sich für sich bestimmt, dieser Inhalt wird *actu* aber der Verstand bedarf so noch der Materie, mit der er noch nicht identisch ist, - sie ist vorausgesetzt. Das, was gewöhnlich bei Aristoteles als Energie vorkommt, kommt auch als Entelechie vor. Dies ist näher dieselbe Begriffsbestimmung der Energie, aber insofern sie freie Tätigkeit ist und den Zweck in sich selbst hat, ihn sich selbst setzt und tätig ist, ihn sich zu setzen, - Bestimmen, als Bestimmen des Zwecks, Realisieren des Zwecks. Die Seele ist wesentlich

Entelechie, *logos*, - allgemeines Bestimmen, was sich setzt, sich bewegt.

c) Der *höchste* Punkt ist aber vielmehr, wo *dynamis*, *energeia* und *entelecheia* vereint sind. Die *absolute Substanz*, das Wahrhafte, Anundfürsichseiende, bestimmt sich hier bei Aristoteles (XII, 6, 7; vgl. IX, 8) näher so, daß sie das *Unbewegte*, Unbewegliche und Ewige ist, aber das zugleich *bewegend*, reine Tätigkeit, *actus purus ist*. Dies das allgemeine Moment. Wenn es in neueren Zeiten *neu* geschienen hat, das absolute Wesen als reine Tätigkeit zu bestimmen, so sehen wir dies aus Unwissenheit des Aristotelischen Begriffs. Die Scholastiker haben dies mit Recht für die Definition Gottes angesehen: Gott ist die reine Tätigkeit, ist das, was an und für *sich* ist; er bedarf keines Materials, - einen höheren Idealismus gibt es nicht. Oder anders ausgedrückt: Er ist die Substanz, die in ihrer Möglichkeit auch die Wirklichkeit hat, deren Wesen (*potentia*) Tätigkeit selbst ist, wo beides nicht getrennt ist; an ihr ist die Möglichkeit nicht von der Form unterschieden, sie ist es, die ihren Inhalt, ihre Bestimmungen selbst, sich selbst produziert. Hier unterscheidet sich Aristoteles von Platon und polemisiert aus diesem Grunde gegen Zahl, die Idee und das Allgemeine, weil, wenn dies unbewegt, seiend an und für sich, »nicht als Tätigkeit, Wirksamkeit bestimmt wird, keine Bewegung ist«; es ist nicht

identisch mit der reinen Tätigkeit, sondern als ruhend aufgefaßt. Die ruhenden Ideen, Zahlen Platons bringen nichts zur Wirklichkeit; das Absolute ist in seiner Ruhe zugleich absolute Tätigkeit. Energie nennt er auch *Entelechie*; sie hat ein *telos* in sich, ist nicht nur formelle Tätigkeit, wo der Inhalt sonstwoher kommt. »Es ist möglich, daß das, was Möglichkeit hat« (*dynamei* ist, das Ding an sich, - mit solcher leeren Abstraktion hat Aristoteles nichts zu tun), »nicht tätig (wirklich) ist (*energein*); es hilft also nichts, die Substanzen (*ousias*) ewig zu machen, wie die Ideen (*ta eidê*)« (des Platon und die Zahlen der Pythagoreer), »wenn nicht ein Prinzip, das bewegen kann (*metaballein*, des Bestimmens), darin ist. Wenn die *archê* sich nicht bewegt, so ist sie nicht tätig, und ihre *ousia* ist nur eine *dynamis* das, was der Möglichkeit nach ist, kann auch nicht sein. Es muß also ein Prinzip geben, dessen Substanz als Tätigkeit (Bewegung) gefaßt werden muß«, Wirksamkeit gehört ihr selbst an; so ist beim Geist die Energie die Substanz selber.

»Diese Substanz ist ferner *ohne Materie*«; denn die Materie ist als solche gesetzt als das Passive, woran die Veränderung vorgeht, das daher nicht unmittelbar (schlechthin) eins ist mit der reinen, wesentlichen Tätigkeit. Hier die Weise, wie auch sonst, ein Prädikat nur zu verneinen, aber was seine Wahrheit, ist nicht gesagt; die Materie ist jenes Moment des unbewegten

Wesens. »Es scheint hier aber der Zweifel zu entstehen. Denn alles Tätige scheint *dynasthai*, aber nicht alles Mögliche (*dynamenon*) zu energieren; so daß die Möglichkeit das Erste (*proteron*) zu sein scheint«, - sie ist das Allgemeine. Alles Energische hat auch Möglichkeit; aber es gibt auch Möglichkeit, die nicht energiert; so könnte man denken, die Möglichkeit stände höher. »Aber wenn es so wäre, so würde nichts der Seienden (*ouden tôn ontôn*) sein; denn es ist möglich, daß es zwar sein könnte, aber noch nicht wäre (*endechetai gar dynasthai men einai, mêpô d' einai*). Die Energie ist das Höhere, Frühere (*prius*) als die Möglichkeit.« Aristoteles bemerkt in dieser Rücksicht: »Es ist daher nicht zu sagen, wie die Theologen sagen, daß zuerst in unendlicher Zeit ein Chaos (Kronos) oder die Nacht« (die Materie das erste Seiende) »war oder, wie die Physiker, daß alles zumal. Denn wie könnte etwas sein, wenn nichts der Wirklichkeit nach Ursache wäre (*mêden estai energeia aition*)? Denn die Materie bewegt nicht sich selber, sondern der Werkmeister. Leukipp und Platon sagen, die Bewegung sei immer; aber sie sagen nicht, warum (*dia ti*). Die reine Tätigkeit ist vor (*proteron*) der Möglichkeit, nicht der Zeit nach, sondern dem Wesen nach«, - diese ein untergeordnetes, vom Allgemeinen entferntes Moment; denn das absolute erste Wesen ist das, was in gleicher

Wirksamkeit sich immer gleich bleibt. Bei jener Voraussetzung eines Chaos usf. wird eine Wirksamkeit gesetzt, die auf Anderes geht, nicht auf sich selbst, eine Voraussetzung hat; das Chaos ist nur Möglichkeit.

Als das Wesen, das Wahrhafte, ist also zu setzen, was sich in sich selbst, also »im *Kreise*, bewegt; und dies ist nicht nur in der denkenden Vernunft zu sehen, sondern auch durch die Tat (*ergô*)«, d. i. es ist vorhanden, existiert *realiter* in der sichtbaren Natur. Dies folgt aus der Bestimmung des absoluten Wesens als tätigen, das in die Wirklichkeit, gegenständliche Weise treten macht. Als das sich Gleiche, was sichtbar ist, ist dies absolute Wesen der *ewige Himmel*; die zwei Weisen der Darstellung des Absoluten sind denkende Vernunft und ewiger Himmel. Der Himmel ist aber bewegt; »er ist aber auch ein Bewegendes«. Da das Kuglige »Bewegendes und Bewegtes ist, so ist eine Mitte, welche bewegt, das Unbewegte ist, selbst zugleich eine Substanz und die Energie«; sie bestimmt dem Aristoteles den Kreis der in sich zurückkehrenden Vernunft, - mit neueren Bestimmungen gleichlautend. Das Unbewegte, was bewegt, - dies ist eine große Bestimmung; das Sichselbstgleichbleibende, die Idee, bewegt und bleibt in der Beziehung auf sich selbst. Er erläutert dies folgendermaßen: »Sein Bewegen ist auf folgende Weise bestimmt.

Dasjenige bewegt, was begehrt wird und gedacht wird; dies, was begehrt wird und gedacht wird, ist selbst unbewegt«, ruhend. Es ist Zweck; dieser Inhalt oder Zweck ist aber das Begehren und Denken selbst; solcher Zweck heißt Schönes, Gutes: Was begehrt wird, ist das, was als schön *erscheint* (gefällt), dessen Erstes oder Zweck, was mit dem Willen gewollt wird, ist, was schön *ist*. Es ist als gegenständliches Wesen gesetzt, was »wir aber begehren, weil es so erscheint«, gegeben ist, »mehr als daß es so erscheint, weil wir es begehren«. Denn dann wäre es schlechthin durch die Tätigkeit gesetzt; es selbst ist selbständig, unser Begehren wird erst erweckt. Das wahre Prinzip ist hierin aber »das Denken; denn der Gedanke wird nur von dem Gedachten bewegt«. Der Gedanke hat Gegenstand; er ist das Unbewegte, welches bewegt. Aber dieser Inhalt ist selbst ein Gedachtes, so selbst Produkt des Gedankens; es ist unbewegt, und so ganz identisch mit der Tätigkeit des Denkens. Hier im Denken ist so diese Identität vorhanden; das, welches bewegt wird und welches bewegt, ist dasselbe. »Dies Gedachte aber« (man traut kaum seinen Augen) »ist die andere Reihe an und für sich selbst, ist sich selbst sein eigenes Element«, der als gegenständlich gesetzte an und für sich seiende Gedanke; »und dieses anderen Elements Substanz ist die erste: die erste Ursache ist einfach - nicht Eins -, und die reine Tätigkeit.« Die

ousia dieses Gedankens ist das Denken; dieses Gedachte ist also die absolute Ursache, selbst unbewegt, aber identisch mit dem Gedanken, der von ihm bewegt wird. »Das Schöne und das Beste« (die Pflicht, das Anundfürsichseiende, Endzweck) »ist eben solches«, - ein Unbewegtes, das bewegt. »Daß aber das Umweswillen zum Unbewegten gehört, zeigt der Begriff.« - »Was bewegt wird, kann sich auch anders verhalten. Der Trieb (*phora*) überhaupt ist die erste Veränderung; die erste ist die Kreisbewegung, diese aber wird von jenem bewegt.« Jenes, der Begriff, *principium cognoscendi*, ist auch das Bewegende, *principium essendi*; er spricht es als Gott aus und zeigt die Beziehung auf das einzelne Bewußtsein.

»Die erste Ursache ist notwendig. Notwendig wird auf dreierlei Weisen gesagt: α) durch Gewalt, was gegen die Neigung (*para tēn hormēn*); β) das Zweite, ohne welches nicht das Gute; γ) was nicht auf eine andere Weise sein kann, sondern schlechthin ist. An einem solchen Prinzip des Unbewegten ist nun der Himmel aufgehängt und die ganze Natur«, das sichtbare Ewige und das sichtbare Veränderliche. Dieses System dauert ewig und bleibt immer so. Uns als Einzelnen »ist nur eine kurze Zeit ein Aufenthalt, Leben, welches das vortrefflichste ist, darin vergönnt. Jenes aber ist immer so; uns aber ist es unmöglich. Weil

aber dessen Tätigkeit (*energeia toutou*, des Himmels) selbst auch Genuß (*hêdonê*) ist, so ist deswegen Wachen, Empfinden und das Denken (*noêsis*) das Genußreichste«, entgegengesetzt dem Schlafen; Hoffnungen aber und Erinnerungen sind erst Genuß um dieser willen, weil sie Energien sind. »Das Denken aber, das rein für sich selbst ist, ist ein Denken dessen, was das Vortrefflichste an und für sich selbst ist«, -absoluter Endzweck für sich selbst. Dieser Endzweck ist der Gedanke selbst; die Theorie ist daher das Vortrefflichste. »Der Gedanke (*ho nous*) denkt aber sich selbst durch Annahme (*metalêpsin*, Aufnahme) des Gedachten (*noêtou*)« als seines Gegenstandes, so ist er rezeptiv; »er wird aber gedacht, indem er berührt und denkt (*noêtos gar ginetai thinganôn kai noôn*), so daß der Gedanke und das Gedachte dasselbe ist«; der Gegenstand schlägt um in Aktivität, Energie.

Das Hauptmoment in der Aristotelischen Philosophie ist, daß das Denken und das Gedachte eins ist, - daß das Objektive und das Denken (die Energie) ein und dasselbe ist. »Denn das Aufnehmende des Gedachten und des Wesens ist der Gedanke.« Das Denken ist das *Denken des Denkens*. Vom Denken sagt Aristoteles: »Es wirkt, insofern es hat« (oder: sein Besitz ist eins mit seiner Wirksamkeit), »so daß jenes« (das Wirken, die Tätigkeit) »mehr göttlich ist

als dasjenige, was die denkende Vernunft (*nous*) Göttliches zu *haben* meint« (das *noêton*). Nicht das Gedachte ist das Vortrefflichere, sondern die Energie selbst des Denkens. Die Spekulation (*hê theôria*) ist so das Erfreulichste (Seligste, *hêdiston*) und Beste (Höchste). »Wenn nun Gott immer so wohl daran ist als wir zuweilen (*ei oun houtôs eu echei, hôs hêmeis pote, ho theos aei*)« - bei uns als einzelner Zustand, Gott ist dies ewige Denken selbst -, »so ist er bewundernswürdig (*thaumaston*); wenn noch mehr, noch bewundernswürdiger.« Die Menschen sind durch das Bewundern Ahnen, Anschauen, Wissen eines Höheren - zur Philosophie gekommen (I, 2). »So ist er aber daran (*echei de hôde*). Es ist aber auch Leben in ihm vorhanden. Denn die Wirksamkeit des Gedankens ist Leben (*kai zôê de ge hyparchei. hê gar nou energeia zôê*).« Besser: Denn das Leben des *nous* ist Wirksamkeit. »Er aber ist die Wirksamkeit (*ekeinos de hê energeia*); die auf sich selbst gehende Wirksamkeit ist dessen vortrefflichstes und ewiges (*aidios*) Leben. Wir sagen aber, daß Gott ein ewiges und das beste Leben sei. Diese *ousia* ist ferner keine Größe.«

Der Begriff sagt: Das Wahre ist die Einheit des Subjektiven und Objektiven und darum weder das eine noch das andere wie sowohl das eine als das andere. In diesen tiefsten spekulativen Formen hat Aristoteles sich herumgearbeitet. Das Ansich, der

Gegenstand, ist nur die *dynamis*, das Mögliche; das Wahrfahre ist ihm diese Einheit selbst. Einheit ist schlechter Ausdruck; sie ist Abstraktion, bloßer Verstand. Die Philosophie ist nicht Identitätssystem; das ist unphilosophisch. So ist es bei Aristoteles auch nicht trockene Identität; sie ist nicht das *timiôtaton*, Gott, sondern dies ist die Energie. Sie ist Tätigkeit, Bewegung, Repulsion, und so nicht tote Identität; sie ist im Unterscheiden zugleich identisch mit sich.

Wenn Aristoteles die strohene Verstandesidentität oder die Erfahrung (*nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu*) zum Prinzip gemacht hätte, so wäre er niemals zu solcher spekulativen Idee (*nous* und *noêton*) gekommen. Möglichkeit und Wirklichkeit sind identisch; *nous* ist auch *dynamis*, aber nicht Möglichkeit das Allgemeinere - darum Höhere -, sondern Einzelheit, Tätigkeit. Er unterscheidet zweierlei *nous* den aktiven und passiven. Der *nous* als passiv ist nichts anderes als das Ansich, die absolute Idee als an sich betrachtet, der Vater; aber erst als Tätiges wird es gesetzt. Jedoch dies Erste, Unbewegte, als von der Tätigkeit unterschieden, als passiv, ist doch als Absolutes die Tätigkeit selbst. Dieser *nous* ist alles an sich; aber es ist erst Wahrheit durch die Tätigkeit.

Das Denken ist dem Aristoteles ein Gegenstand wie die anderen, eine Art von Zustand. Er sagt nicht,

es sei allein die Wahrheit, alles sei Gedanke; sondern er sagt, es ist das Erste, Stärkste, Geehrteste. Daß der Gedanke, als das zu sich selbst sich Verhaltende, *sei*, die Wahrheit sei, sagen wir. Ferner sagen wir, daß der Gedanke *alle* Wahrheit sei; nicht so Aristoteles. Ebenso haben wir in der Vorstellung Empfindung usw. als Wirkliches neben dem Denken. Wie jetzt die Philosophie spricht, drückt sich Aristoteles nicht aus dieselbe Ansicht liegt aber durchaus zugrunde. Eben dies ist die spekulative Philosophie des Aristoteles, alles denkend zu betrachten, in Gedanken zu verwandeln. Aristoteles denkt die Gegenstände, und indem sie als Gedanken sind, sind sie in ihrer Wahrheit; das ist ihre *ousia*. Das heißt nicht, daß die Gegenstände der Natur darum selbst denkend seien. Die Gegenstände sind subjektiv von mir gedacht; dann ist mein Gedanke auch der Begriff der Sache, und dieser ist die Substanz der Sache. In der Natur existiert der Begriff nicht als Gedanke in dieser Freiheit, sondern hat Fleisch und Blut; er hat aber eine Seele, und diese ist sein Begriff. Was die Dinge an und für sich sind, erkennt Aristoteles; und das ist ihre *ousia*. Der Begriff ist nicht für sich selbst, aber er ist, durch Äußerlichkeit verkümmert. Die gewöhnliche Definition von Wahrheit ist: »Wahrheit ist Übereinstimmung der Vorstellung mit dem Gegenstande.« Aber die Vorstellung selbst ist nur eine Vorstellung, ich bin mit

meiner Vorstellung (ihrem Inhalte) noch gar nicht in Übereinstimmung; ich stelle Haus, Balken vor, das bin ich noch nicht, - Ich und Hausvorstellung sind ein anderes. Nur im Denken ist wahrhaftige Übereinstimmung des Objektiven und Subjektiven vorhanden; *das bin Ich*. Aristoteles findet sich also auf dem höchsten Standpunkt; man kann nichts Tieferes erkennen wollen. Es hat nur immer selbst die Form, daß er von Vorstellungen anfängt, von empirischen Zuständen des Denkens, z.B. von Schlaf, Müdigkeit; davon separiert er aber dann das Denken. Aristoteles spricht nur von *nous*, nicht von einer besonderen Natur des *nous*.

Hier löst Aristoteles (XII, 9) nun noch viele *Zweifel*, ob z.B. der Gedanke zusammengesetzt, ob die Wissenschaft die Sache selbst sei. »Es entstehen noch einige Zweifel (*aporiai*) wegen des *nous*, denn er scheint unter allem das Göttlichste; es hat einige Schwierigkeiten« (sich vorzustellen), »in welchen Bestimmungen oder Zuständen« (wie er sich verhalte, daß) »er dies sei (*pôs d' echôn toioutos an eiê. α*) Wenn er nichts denkt, sondern sich verhält wie ein Schlafender, was wäre er vorzüglicher (*semnon*)? Wenn er aber denkt und ihn aber ein Anderes dabei beherrschte (*allo kyrion*), so wäre das, was seine Substanz ist, nicht ein Gedanke (*noêsis*), sondern ein Vermögen (*dynamis*, Kraft).« Alles ist Denken,

immer ein Nichtruhendes; wir finden nicht auch ein Denken vor. »So wäre er nicht die beste (*aristê*) Substanz; denn wegen des Denkens (*tou noein, actu*) ist ihm seine Würde (*to timion*). γ) Ob nun der Gedanke (*nous*) oder das Denken (*noêsis*) seine Substanz ist, was denkt er? Sich selbst oder ein Anderes? Und wenn ein Anderes, immer dasselbe oder ein Anderes? Ist nun oder nicht verschieden, das Schöne zu denken oder das Zufällige?«

»α) Wenn der *nous* nicht Gedanke (*noêsis*), sondern nur Vermögen (*dynamis*) ist, so würde das fortgesetzte Denken ihm mühevoll sein«; Kraft nutzt sich ab. β) Alsdann, wenn der Gedanke nicht dieses Wahre wäre, so »wäre ein Anderes vortrefflicher als der *nous*, - das Gedachte (*nooumenon*), und das Denken und der Gedanke befänden sich in dem, der das Schlechteste denkt, - daß dieses zu fliehen ist. Denn einiges nicht zu sehen, ist besser, als es zu sehen; die *noêsis* wäre also nicht das Beste. Der *nous* ist also dies, sich selbst zu denken, weil er das Vortrefflichste (*kratiston*, das Mächtigste) ist und er der Gedanke ist, *der* Gedanke des Gedankens (*kai estin hê noêsis, noêseôs noêsis*). Denn Wissen und Empfindung und Meinung und Überlegung *scheinen* immer eines anderen zu sein« (einen anderen Gegenstand zu haben, oder sind ein *Scheinen*), »ihrer selbst nur im Vorbeigehen (*hôs en parergô*)«, zuweilen. »γ)

Alsdann, wenn das Denken (*noein*) und das Gedachtwerden (*noeisthai*) verschieden, welchem von beiden kommt das Gute (*eu*) zu? Denn es ist nicht dasselbe für das Denken (*noêsei*) und das Gedachte (*nooumenô*). Oder ist bei einigen Dingen (*ep' eniôn*) die Wissenschaft die Sache selbst (*pragma*)? Im Praktischen (*tôn praktikôn*) ist es die Substanz und die Bestimmtheit des Zwecks (*to ti ên einai*), im Theoretischen der Grund (*logos*) und der Gedanke (*noêsis*). Da also das Gedachte und der *nous* nicht verschieden sind, als welche keine haben, sind sie dasselbe; und es ist nur *ein Gedanke des Gedachten*.« *hylê* »Noch ist ein Zweifel zurück, ob das Denkende nicht ein Zusammengesetztes (*syntheton*) sei. Denn es möchte sich in den Teilen des Ganzen verändern. Das Gute (*to eu*, der Zweck) ist aber nicht in diesem oder jenem Teil, sondern es ist das Beste im Ganzen (*en holô tini to ariston*), als ein Anderes von ihm (*on allo ti*)«, dem Ganzen. »So verhält sich ewig (*ton hapanta aiôna*) das Denken seiner selbst (*autê hautês hê noêsis*)«, wie das Beste im Universum.

Aristoteles (XII, 10) widerlegt noch einige andere Gedanken: Es kommen z.B. in Verlegenheit, die alles aus Entgegengesetzten entstehen lassen. - Seine weitere Metaphysik untersucht die näheren Bestimmungen, was Idee sei, was Prinzip usf. sei, aber es erscheint in loser Weise nacheinander, obgleich es dann

zu einem ganz spekulativen Begriff vereinigt wird.

Dieses Spekulative ist nun aber das Beste und Freiste. Diese Idee ist nun zu sehen in der Natur (als Himmel) und in der denkenden Vernunft. Aristoteles geht nun von hier zum sichtbaren Gott über, zum Himmel. Gott, als lebendiger Gott, ist das Universum; im Universum bricht Gott als lebendiger Gott aus. Er tritt hier als erscheinend oder als bewegend auf. Und erst in die Erscheinung fällt der Unterschied zwischen Ursache der Bewegung und Bewegtem. Das Prinzip, Ursache, der Himmel, »ist selbst unbewegt, aber bewegend, - in ewiger und einer Bewegung«; das ist der Himmel der Fixsterne. »Wir sehen außer der einfachen Umwälzung (*para tèn phoran*) des Ganzen, der Bewegung der ersten unbewegten Substanz (Umwälzung des Firmaments), noch andere ewige Bewegungen, - die der Planeten« (XII, 8). Dann kommt Aristoteles auf die Planeten; auf das Nähere können wir uns nicht einlassen.

Hierüber, über die *Organisation des Universums* im allgemeinen, sagt Aristoteles (XII, 10), es sei zu untersuchen, auf welche Weise die Natur des Ganzen das Gute und das Beste an ihr habe, ob als etwas Abgesondertes und an und für sich selbst oder als eine Ordnung oder auf beide Weisen wie eine Armee. »Denn in der Ordnung besteht das Gute und der Feldherr, und er ist es in höherem Grade (*en tē taxei to eu*

kai ho stratêgos, kai mallon houtos); denn er ist nicht durch die Ordnung, sondern die Ordnung durch ihn.« Er bleibt allgemein sie, - wie auch der Feldherr das Ordnende und das Geordnete ist. »Alles nun ist auf eine gewisse Weise (*pôis*), aber nicht auf gleiche Weise zusammengeordnet (*syntetaktai*)« (verschiedene Arten der Organe), »das Schwimmende und Fliegende und die Pflanzen; und sie sind nicht so, daß keines zu dem anderen eine Beziehung hätte, sondern sie sind ein Verhältnis zueinander. Denn alles ist zu *Einem* zusammengeordnet. Aber wie in einem Hause den Freien es am wenigsten gestattet ist, was es sei (das Zufällige, *hoti etyche*) zu tun, sondern was sie tun, alles oder das meiste, (Gesetz) geordnet (vorgeschrieben, *tetaktai*) ist, den Sklaven und Tieren hingegen wenig, was ins allgemeine geht (*mikron to eis to koinon*), sondern vieles, wie es kommt« (*hoti etyche*, Willkür und Zufälligkeit), so ist auch das Vortrefflichste, nach dem Allgemeinen, dem Gedanken, *nous*, tätig zu sein. »Denn das Prinzip eines jeden ist seine Natur. Ebenso ist notwendig, daß alles in den Unterschied (Urteil) komme (ins Gericht); aber einiges ist so beschaffen, daß mit demselben alles in Gemeinschaft zum Ganzen ist«, gegen die Zahlen und Ideen.

Nimmer Gedeihn bringt Vielherrschaft; nur einer sei

Herrscher.

Besondere Wissenschaften, die Aristoteles behandelt hat. Bei der Seele werden wir wieder aufs Denken zurückkommen. Aristoteles hat viele physikalische Werke, dann Werke über Seele (Geist), Zustände derselben. Da wird von den logischen Büchern gesprochen werden. Das bisher Angeführte steht in der *Metaphysik* (in den letzten Kapiteln des elften oder zwölften Buchs). In der Lehre der Seele tritt das Spekulativste wieder hervor.

2. Naturphilosophie

Aristoteles' Physik oder Naturphilosophie ist enthalten in einer ganzen Reihe von *Werken*, die eine ziemlich vollständige Ordnung dessen bilden, was den Inhalt (ganzen Umfang) der Naturphilosophie ausmacht. Wir wollen den allgemeinen Plan angeben. Sein erstes Werk ist seine *Physische Lehre* in acht Büchern: *physikê akroasis*, oder *Von den Prinzipien* (*peri archôn*). Er handelt darin die Lehre vom Begriff der Natur überhaupt, von der Bewegung und vom Raum und Zeit ab, wie es sich gehört. Die erste Erscheinung der absoluten Substanz ist die Bewegung und ihre Momente, Raum und Zeit, Begriff ihrer Erscheinung, der sich erst in den Körpern realisiert, das Allgemeine, das erst in der körperlichen Welt zum Prinzip der Vereinzelung übergeht. (Aristoteles' Physik ist, was für die jetzigen Physiker eigentlich die Metaphysik der Natur wäre; Physiker sagen nur, was sie gesehen, welche delikate und vortreffliche Instrumente sie gemacht, nicht, daß sie was *gedacht*.) Auf dieses folgen deswegen seine Bücher *Vom Himmel*. Sie handeln von der Natur des Körpers überhaupt und den ersten realen Körpern, der Erde und den himmlischen Körpern überhaupt, und der allgemeinen abstrakten Beziehung des Körperlichen aufeinander

(Attraktion) als durch mechanische Schwere und Leichtigkeit, und der Bestimmung der abstrakten realen Körper oder Elemente. Dann folgen seine Bücher *Von der Entstehung und dem Untergang*, dem physikalischen Prozesse, - wie vorher Bewegung, ideellem Prozesse. Außer den physischen Elementen treten dann hier die Momente ein, welche nur im Prozesse als solchem gesetzt sind: Wärme, Kälte usf.; jene Elemente: seiende reale Seite, gleich bestehend, - diese: Momente des Werdens oder des Vergehens, die nur in der Bewegung sind. Daran schließt sich seine *Meteorologie*; das ist der allgemeine physikalische Prozeß in seinen realsten Formen. Hier kommen dann partikuläre Bestimmungen: Regen, Salzigkeit des Meers, Wolken, Tau, Hagel, Schnee, Reif, Winde, Regenbogen, Sieden, Kochen und Braten, Farben usf. vor. Über einige Materien (z.B. *Farben*) schrieb er eigene Schriften. Es wird nichts vergessen; jedoch wird die Darstellung mehr empirisch. Das Buch *Von der Welt*, was den Schluß macht, soll unecht sein, -eine abge sonderte Abhandlung an den Alexander, die zum Teil das Allgemeine der Dinge enthält, was schon in dem anderen enthalten und diesem Zyklus nicht angehört. - Endlich geht er zur organischen Natur über. Auch Physiologie enthalten seine Werke, nicht nur Naturgeschichte, sondern Anatomie, z.B. seine Werke *Über das Gehen der Tiere*, *Über die Teile der Tiere* - eine

Anatomie. Er spricht *Von der Geburt* (Entstehung) *der Tiere* - eine Physiologie, *Über gemeinschaftliche Bewegung der Tiere*, kommt dann auf den Unterschied *Von Jugend und Alter, Schlaf und Wachen*, spricht *Über das Atmen, Über den Traum, Über die Kürze und Länge des Lebens* usf. Er behandelt dies teils empirischer, teils mehr spekulativ. Endlich folgt *Die Tiergeschichte*, nicht aber nur als Naturgeschichte überhaupt, sondern auch als Allgemeines des Tiers, - eine Art physiologisch-anatomischer Anatomie, wenn man will. Auch eine botanische Schrift *Über die* (Physiologie der) *Pflanzen* (*peri phytôn*) wird ihm zugeschrieben. Es ist die Naturphilosophie so in der ganzen Ausführlichkeit ihres äußerlichen Inhalts.

Es ist schon dies vom Allgemeinen der Aristotelischen Philosophie erinnert, daß die verschiedenen Teile in eine Reihe für sich bestimmter Begriffe auseinanderfallen. So ist es auch hier der Fall, und es kann deswegen nur von einigem Rechenschaft gegeben werden; einiges ist nicht so allgemein, daß es das andere umfaßte, denn jedes ist für sich. Aber das Folgende, das mehr dem Einzelnen zugeht, tritt auch nicht mehr so unter die Herrschaft des Begriffs, sondern wird zu einem oberflächlichen Angeben von Gründen und einer Erklärung aus den nächsten Ursachen, wie wir es in unserer Physik haben.

Was den Plan im allgemeinen betrifft, so ist keine Rede davon, daß dies nicht die notwendige Ordnung ist, in welcher die Naturphilosophie oder Physik abgehandelt werden muß. Lange hat auch die Physik diese von Aristoteles ererbte Form und Tendenz des Begriffs gehabt - die Wissenschaft, die die Teile aus dem Ganzen herleitet -, daß auch das nicht Spekulative doch diesen Zusammenhang als äußere Ordnung beibehalten. Dies ist schlechthin vorzuziehen der Ordnung in unseren physischen Lehrbüchern, die eine ganz unvernünftige Folge zufällig sich zusammenhäufender Lehren ist; - was freilich dieser Weise der Naturbetrachtung gemäßer, die ganz ohne Begriff und Vernunft die sinnliche Erscheinung der Natur auffaßt. Früher enthielt die Physik noch etwas von Metaphysik; allein die Erfahrung, die gemacht wurde, damit nicht zurechtkommen zu können, hat die Physik bestimmt, sie, soviel sein kann, entfernt zu halten und sich an das, was sie Erfahrung nennen, zu halten, indem sie meinen, hier die rechte Wahrheit, vom Gedanken unverdorben, frisch aus der Hand der Natur in die Hand und vors Gesicht zu bekommen. Des Begriffs können sie sich zwar nicht entraten; allein durch eine Art stillschweigender Übereinkunft lassen sie gewisse Begriffe bestehen aus Teilen usw., Kräfte usw. gelten und bedienen sich derselben, ohne im geringsten zu wissen, ob sie eine Wahrheit und *wie* sie

Wahrheit haben. In Ansehung des Inhalts aber sprechen sie ebensowenig die Wahrheit der Sache, sondern die sinnliche Erscheinung aus.

Aristoteles und die Älteren überhaupt verstehen unter Physik das Begreifen der Natur, - das Allgemeine; sie heißt Lehre von den Prinzipien. Denn in der Naturerscheinung tritt wesentlich dieser Unterschied des Prinzips und seiner Folgen, der Erscheinung, ein, der sich nur im eigentlichen Spekulativen aufhebt.

Seine *Naturphilosophie*. Das Physikalische des Aristoteles ist vornehmlich philosophisch, nicht experimental, - daß er nacheinander den bestimmten Begriff jedes Gegenstandes aufsucht, vielerlei Gedanken anführt, zeigt, warum sie ungenügend und was die einfache Verstandesbestimmung eines jeden ist. Aristoteles in seiner Physik ist gleichsam empirisch verfahren. Er nimmt alle Umstände in einem Gegenstande -wie Zeit, Raum, Bewegung, Wärme, die Erfahrungen, Erscheinungen - auf; und dies wird nicht anders als spekulativ, - gleichsam ein Zusammenfassen der Momente, die in der Vorstellung sind. Man kann sagen, Aristoteles ist ein *völliger Empiriker*, nämlich zugleich ein denkender. *Empiriker* nämlich: er nimmt die Bestimmungen der Gegenstände der Betrachtung auf, wie wir in unserem gewöhnlichen Bewußtsein davon wissen (sein Begriff von Zeit, s. S. 188 ff.); er

widerlegt die empirischen Vorstellungen, frühere Philosopheme, hält fest, was aus dem Empirischen beibehalten werden muß. Und indem er alle diese Bestimmungen verknüpft, verbunden festhält, so bildet er den Begriff, ist im höchsten Grade spekulativ, indem er empirisch zu sein scheint. Das ist ganz eigentümlich bei Aristoteles. Seine Empirie ist eben *total*; d.h. er läßt nicht Bestimmtheiten weg, er hält nicht eine Bestimmung fest und nachher wieder eine andere, sondern sie zumal in *einem*, - wie es die verständige Reflexion macht, welche die Identität zur Regel hat, mit derselben nur darum auskommen kann, als sie immer in der einen Bestimmung die andere vergißt und abhält. Nehmen wir aus dem Raum die empirischen Bestimmungen ehrlich heraus, so wird dies höchst spekulativ sein; *das Empirische, in seiner Synthesis aufgefaßt, ist der spekulative Begriff.*

a) *Bestimmung der Natur*, das Allgemeine. Aus seiner *Physik* will ich wenigstens den Hauptbegriff erwähnen. In Rücksicht des Begriffs der Natur muß man sagen, daß diese bei Aristoteles auf die höchste, wahrhafteste Weise dargestellt ist, - auf eine Weise, die erst in neuerer Zeit durch Kant wieder in Erinnerung gebracht worden ist, zwar in subjektiver Form, die das Wesen der Kantischen Philosophie ausmacht, aber doch ganz wahrhaft.

In der Idee der Natur kommt es nach Aristoteles (II,

8) wesentlich auf *zwei* Bestimmungen an: 1. den Begriff des Zwecks und 2. den Begriff der Notwendigkeit. Aristoteles faßt gleich die Sache in ihrem Grunde. Das ist die seitdem vererbte alte Antinomie und verschiedene Ansicht zwischen Notwendigkeit (*causae efficientes*) und Zweckmäßigkeit (Begriff, *causae finales*). Es sind zweierlei Momente der Betrachtungsweise in Rücksicht auf den Begriff des Natürlichen zu bemerken. Erstens die Betrachtung nach äußerlicher Notwendigkeit, was dasselbe ist als Zufall, - daß allgemein das Natürliche so aufgenommen werde, daß es von außen bestimmt ist, nach den natürlichen Ursachen betrachtet wird. Die andere Betrachtung ist die teleologische; aber Zweckmäßigkeit ist auf gedoppelte Weise: innere und äußere. In neuerer Bildung hat beim Zwecke zunächst auch die äußere Zweckmäßigkeit die Oberhand; die Natur wurde lange so betrachtet. Zwischen beiden Betrachtungsweisen wirft sich die Betrachtung hin und her, sucht äußerliche Ursachen, sucht, welchen Zweck diese Bestimmung, jenes Verhältnis usf. hat, und schlägt sich mit der Form äußerlicher Teleologie herum, die den Zweck außerhalb des Natürlichen setzt. Diese Bestimmungen sind dem Aristoteles bekannt gewesen, und er untersucht sie wesentlich, wie es sich damit verhalte. Des Aristoteles Begriff von der Natur ist vortrefflicher als der gegenwärtige; denn die

Hauptsache ist bei ihm die Bestimmung des Zwecks, als die innere Bestimmtheit des natürlichen Dinges selbst. Daß die neueste Zeit darüber wieder das Vernünftige hergestellt, ist nichts anderes als eine Wiedererweckung, Rechtfertigung der Aristotelischen Idee.

Aristoteles bestimmt die Natur als eine Ursache, welche von dem, was Glück und Zufall ist, zu unterscheiden sei und *zuerst* als eine Ursache zu betrachten sei, welche unter die gehöre, die um etwas willen wirke, einen Zweck oder Tendenz hat (hierdurch erscheint sie dem Notwendigen gegenüber, das sie auch an ihr hat); und *dann*, wie das Notwendige sich in den natürlichen Dingen verhalte. Bei der Natur denkt man gewöhnlich an die Notwendigkeit zuerst und versteht das wesentlich als natürlich, was nicht durch den Zwecks bestimmt ist. Man hat lange so philosophisch und wahr die Natur bestimmt zu haben geglaubt, sie auf die Notwendigkeit einzuschränken. Der Naturansicht wird ein Fleck genommen, indem sie durch das Zweckmäßige erhaben über das Gemeine. Da überhaupt zwei Momente an der Substanz, wovon das ideale die Tätigkeit (*eidos*), so ist auch hier zuerst dies zu betrachten.

Der Hauptbegriff des Aristoteles ist, daß er die Natur als Leben auffaßt, die Natur von etwas als ein solches, das Zweck in sich ist, Einheit mit sich selbst,

die Prinzip seiner Tätigkeit ist, nicht übergeht, sondern nach seinem eigentümlichen Inhalt die Veränderungen sich gemäß bestimmt und dadurch sich darin erhält; er hat dabei die immanente innere Zweckmäßigkeit vor Augen, zu der er das Notwendige als eine äußere Bedingung betrachtet.

α) *Begriff der Zweckmäßigkeit.* Aristoteles fängt damit an, daß die Natur sich erhält; es ist ein Erhalten in der Natur. Alle Schwierigkeit geht darauf. »Es entsteht *zuerst* die Verlegenheit (*aporia*), was hindert die Natur, nicht nach einem Zwecke (*heneka tou*) zu handeln, nach dem, was das Bessere ist; sondern« (z.B. wie wenn wir sagen: die Natur verhält sich) »wie Jupiter regnet, so geschieht dies nicht, daß das Getreide wachse, sondern es regnet nach der Notwendigkeit. Der hinaufgetriebene Dunst erkaltet, und das erkaltete Wasser fällt als Regen herunter.« Es regnet überhaupt, für sich; »und es ist Zufall, daß hierbei das Getreide gedeiht. Ebenso wenn das Getreide verdirbt, so regnet es nicht darum, daß dies verdirbt; sondern dies trägt sich dann dabei zu.« Es ist Zufall; d.h. es hat einen Zusammenhang der Notwendigkeit, der aber äußerliches Verhältnis ist, und dies ist die Zufälligkeit. Indem die Ursache zufällig ist, ist es auch die Wirkung. »Wenn das nun aber so ist, was hindert uns anzunehmen«, fragt Aristoteles, »daß das, was als Teile erscheint« (z.B. die Teile eines Tiers, einer Pflanze)

»sich der Natur nach nicht auch so zufällig verhalten« könne, daß sie zufälligerweise füreinander sind und, was zweckmäßig, zufällig zusammenkomme. »Z.B. daß die vorderen Zähne scharf und zum Zerschneiden geschickt, die Backzähne hingegen breit und zum Zermahlen der Nahrung geschickt sind, - dieses kann auch durch die äußere Notwendigkeit entstanden sein, so daß es sich zufälligerweise zusammenfindet, nicht notwendig zu jenem Zwecke geschehen ist. Ebenso auch bei den übrigen Teilen; so daß hierbei dasjenige« (Lebendige), »woran alles zufälligerweise so beschaffen war, daß es zweckmäßig herauskommt«, sich nun, da es einmal so ist, »so erhalten hat, ob es schon ursprünglich durch Zufall nach der Notwendigkeit entstanden. Diesen Gedanken hatte vorzüglich Empedokles gehabt« und die erste Entstehung als eine Welt der mannigfaltigsten Ungeheuer dargestellt, Menschen mit Tiergestalten - Tiergestalten aufs mannigfaltigste vermischt, »die aber alle sich nicht erhalten konnten, sondern zugrunde gingen« (nicht ursprünglich für die Erhaltung eingerichtet), bis das Zweckmäßige sich zusammengefunden hat; wie, ohne an die fabelhaften Mißgestalten der Alten zu denken, wir eine Menge Tiergeschlechter kennen, die ausgestorben sind, weil sie sich nicht erhalten konnten. So gebraucht man auch den Ausdruck »Hervorgehen« (gedankenloses Entwickeln) in der jetzigen

Naturphilosophie. Dies ist eine Vorstellung, auf welche eine Naturphilosophie leicht kommen kann, daß die ersten Produktionen gleichsam Versuche der Natur sind, von denen die nicht bleiben konnten, die sich nicht zweckmäßig zeigten. Die Natur ist Entelechie, - was sich selbst hervorbringt.

Aristoteles erwidert α), daß es unmöglich sei, diese Vorstellung zu haben. »Denn was nach der Natur geschieht, das geschieht immer oder doch wenigstens meist« und ist ein Konstantes (äußere Allgemeinheit, beständige Wiederkehr, - Allgemeinheit im Sein als Sein ist Wiederwerden des Verschwundenen); »so aber nichts, was durch Glück und Zufall sich ereignet«. β) »Aldann das, worin ein Zweck (*telos*) ist, zu diesem wird gemacht sowohl das Vorhergehende als das Nachfolgende«, die Ursache und das Produzierte, - alle einzelnen Wirkungen sind zweckmäßig, auf diese Einheit bezogen: so daß, wie es (wenn etwas nach einem Zwecke) gemacht wird, dies seine Natur ist, - innere Allgemeinheit und Zweckmäßigkeit. Das heißt eben die Natur, daß, wie etwas wird, es so schon im Anfange vorhanden war, - Zweckmäßigkeit; der Zweck, der sich realisiert, ist seine Natur. »Und wie jedes Natur ist, so wird es gemacht; es wird zu etwas gemacht«, und das, was daran ist, die Teile, ebenso, z.B. die Glieder, Zähne usf.; »es ist also um dessenwillen«, was der Zweck ist. »Wer jenes

zufällige Bilden annimmt, hebt dagegen die Natur und das Natürliche auf; denn dies hat das Prinzip in sich, bewegt sich, - die Natur ist das, was zu seinem Zweck gelangt.«

In diesen Bestimmungen liegt der wahrhafte Begriff. Die Natur eines Dinges ist ein Allgemeines, ein Sichselbstgleiches, welches sich von sich selbst abstößt und sich verwirklicht, hervorbringt (reproduziert); aber das Hervorgebrachte ist als solches in dem Grunde, d.h. es ist Zwecks, Gattung an sich, es ist ebenso vorher, ehe es wirklich wird, als Möglichkeit. Der Mensch erzeugt den Menschen; das, was das Erzeugte ist, ist auch das Erzeugende, - Produkt, das produziert. Die Wahrheit ist die Identität seiner Realität mit dem Begriffe in der Äußerung, und sein Begriff ist das Erzeugende der Realität. Das Natürliche muß als Selbstzweck in sich selbst betrachtet werden; die Idee, vorausgesetzt als ideell bestimmte Einheit, bewirkt *sich*. Die Natur des Lebendigen ist, ursprüngliche Bestimmtheit in sich zu haben, danach zu wirken: daraus entsteht Produkt, Nachfolgendes; dieses ist aber auch das Vorhergehende, Anfangende, - das Lebendige produziert nur sich selbst. Das chemische Produkt scheint nicht sich selbst so vorher zu haben, - Säure und Base; im Chemischen scheint ein Drittes herauszukommen. Aber das Allgemeine, das Wesen Dieser, ist diese Beziehung (Verwandtschaft), und

diese Beziehung ist das Produkt; diese Beziehung ist vorher: im Produkte nur ein Ding, dinglicher Begriff, - dort als Möglichkeit. Die sich selbst erhaltende Tätigkeit, d.h. die nur sich hervorbringende Tätigkeit, tut dies vielmehr in allen Rücksichten, Beziehungen. Das Leben ist die Energie, als Entelechie sich erhaltend. Was hier gesagt worden, liegt schon in demjenigen, was die selbst sagen, die die Natur nicht so vorstellen, sondern sagen: das werde erhalten, was so beschaffen wäre, als ob es zweckmäßig sei. Denn eben dieses erhält sich, ist ein sich selbst hervorbringendes Tun, -Natur. So hat Aristoteles den wahrhaften Begriff der Natur.

Aristoteles bezeichnet diesen Zweck auch in Beziehung auf die Mitte, *das Mittel*. Vom Mittel sagt er: »Wenn die Schwalbe ihr Nest baut, die Spinne ihr Netz ausbreitet, die Bäume in der Erde wurzeln, um Nahrung daraus zu ziehen, so befindet sich in ihnen« (in ihren Beinen) »eine solche sich erhaltende Ursache oder ein Zweck.« Wie dieser Instinkt des Tuns ein Werk zur Erhaltung seiner als ein Mittel hervorbringt, das auf die Reflexion in sich selbst geht (die Mitte, die das natürliche Wesen mit sich selbst zusammenschließt), so ist in der Natur diese Entelechie, - ein für sich bestimmter Inhalt, der sich hervorbringt. Mittel ist eine eigene Vorstellung des Zwecks, als Tätigkeit, Beziehung der Möglichkeit auf die

Wirklichkeit, - Produkt der reinen Wirklichkeit. In diesem Ausdruck des Aristoteles ist der Begriff des Lebens enthalten; aber dieser Aristotelische Begriff der Natur, der Lebendigkeit, ist verlorengegangen, ist abwesend in neuerer Betrachtungsweise der Natur, des Lebens, wo man Druck, Stoß, chemische Verhältnisse, überhaupt äußerliche Verhältnisse zugrunde legt. Erst in der Kantischen Philosophie tritt jener Begriff wieder hervor: das Lebendige ist sich selbst Zweck, muß als Selbstzweck beurteilt werden. Zwar hat dies bei Kant nur die subjektive Form, als würde es gesagt behufs unseres subjektiven Rasonierens; aber es liegt doch das Wahre darin, ein Selbstzweck, der das Hervorbringende ist, sich hervorbringt, sich erreicht, und dies ist das Erhalten der organischen Gebilde. - Dies ist also die Entelechie, die Energie des Aristoteles.

Dies hier Gesagte in *Beziehung* auf vorhergehende allgemeine Vorstellungen. Aristoteles hatte schon früher festgesetzt, daß die Natur in sich gedoppelt sei oder zwei Momente habe, »das eine die Materie, das andere die Form; die Form ist der Zweck und dasjenige, um dessen willen oder zu dem Etwas wird«, Sichselbstbewegendes, - Möglichkeit die Materie, Substrat (Einheit ihrer und der Tätigkeit, Wirksamkeit). Die Wirksamkeit hat aber einen Inhalt; dieser Inhalt ist eben der Inhalt der Möglichkeit, oder das mögliche

Ding ist der Inhalt der Tätigkeit als solcher, d.h. eben es ist Zweck, nicht ein leeres abstraktes Tun. Man ist jetzt spröde (modernes Sträuben) gegen den Zweck, d.h. gegen den Begriff, d.h. es als zweckmäßig betrachten, d.h. als Mittel zu diesem bestimmten Begriffe, d.h. so, daß die Momente durch ihn gesetzt sind. Der Zweck ist der Begriff als das sich im Anderen Wiederherstellende. Pflanze, Tier wird so erregt, ist so, weil es im Wasser ist, in der Luft; es ist so, um sich in Luft und Wasser zu erhalten. Aus dem Wasser sind am Tiere die Kiefern zu verstehen; umgekehrt: weil es einmal im Wasser so umgebildet, baut es sich so. Diese Tätigkeit des Umbildens kommt nicht zufälligerweise an das Lebendige; sie wird durch die äußeren Potenzen erregt, aber nur insofern es der Seele des Tiers gemäß ist.

Aristoteles erinnert nun ferner, daß es auch hier gehe wie oft bei der Kunst; der Grammatiker macht oft einen Fehler, der Arzt mischt einen Arzneitrank unrecht (Ärzte machen falsche Rezepte, der Apotheker verwechselt Büchsen und Gläser). »Ebenso geht's in der Natur, daß sie zuweilen das nicht erreicht, was sie bezweckt; ihre *Fehler* sind dann die Ungeheuer und Mißgeburten, - aber Fehler, die Fehler sind nur eines solchen, das zweckmäßig handelt. Es geht aus der Zeugung der Tiere und Pflanzen nicht sogleich ein Tier hervor, sondern zuerst der Samen, an dem, noch

nicht für sich geworden, eine Korruption möglich ist«, - Mitte, die noch nicht die befestigte, fürsichseiende, gleichgültige, freie Wirklichkeit.

Aristoteles macht im Vorbeigehen eine *Vergleichung* der Natur mit der Kunst (*technê*), die nach Zwecken das Folgende auf das Vorhergehende bezieht. Man hat hierbei gewöhnlich die äußerliche Zweckmäßigkeit, die teleologische Betrachtung im Auge. Und hiergegen spricht Aristoteles, indem er noch erinnert, daß, wenn also die Natur eben dies sei, nach einem Zwecke tätig zu sein, oder sie das an sich Allgemeine ist, es abgeschmackt ist, darum nicht an ein zweckmäßiges Handeln denken zu wollen, weil man das Bewegende keine Beratschlagung und Überlegung mit sich selbst anstellen sieht. Der Verstand tritt mit der Bestimmung dieses Zwecks und mit seinen Wertzeugen an die Materie und bearbeitet sie; und diese Vorstellung äußerlicher Zweckmäßigkeit übertragen wir nun auf die Natur. »Aber auch die Kunst«, sagt er, »beratschlagt nicht. Wenn die Form einer Statue das eigene innere Prinzip des Steins wäre, wäre es Natur«, - entgegengesetzt dem Nach-Zwecken-Wirken, als äußerlicher Zweckmäßigkeit. »Das Tun der Natur gleicht einer solchen Ausübung der Kunst am meisten, wenn einer sich selbst heilt.« Durch inneren Instinkt hat das Tier Scheu vor den Übeln und tut, was ihm gut ist; aber die

Gesundheit ist so wesentlich in ihm, - nicht bewußter Zweck, der aber das Produzieren ist, sich vollführt. Verstand ist nicht nur Denken mit Bewußtsein. Es ist hierin der ganze, wahrhafte, tiefe Begriff der Natur, der Lebendigkeit enthalten.

Dieser wahre Begriff der Natur ist verlorengegangen auf doppelte Weise: α) durch mechanische Philosophie, die immer äußere Ursachen (und äußere Notwendigkeit) hat, die selbst wieder Dinge sind. Himmel, Stoß, Kräfte scheinen zwar immanent, aber nicht der Natur als solcher, - nicht aus der Natur des Körpers, sondern ein gegebenes fremdes Anhängsel, wie eine Farbe in einer Flüssigkeit; β) Ursachen als Verstand hat theologische Physik, - Gedanken außerhalb der Natur. Kant hat diese Begriffe wenigstens fürs Organische unter uns wieder aufgeweckt. Das Naturprodukt ist Zweck an ihm selbst, Selbstzweck, ein sich auf sich beziehendes Tun, Ursache, die eine Wirkung hat, so daß diese Wirkung wieder Ursache jener Ursache ist, - Pflanze. Blätter, Blüten, Wurzeln: diese bringen die Pflanze hervor, gehen zurück auf sie; das, was sie bewirken, ist schon vorher als solches als Allgemeines, als Einzelnes Same, - zwei Gleiche. Die Natur hat ihre Mittel an ihr selbst, und diese Mittel sind auch Zweck. Dieser Zweck in der Natur ist ihr *logos*, das wahrhaft Vernünftige.

β) Ebenso richtig ist die *andere* Seite, wie *das*

Notwendige an der Natur ist. Gegen die bloß äußerliche Notwendigkeit geht eine andere Bemerkung des Aristoteles. Er sagt nämlich: »Man stellt sich vor, das Notwendige sei auf diese Weise in der Entstehung, wie wenn man meinte, ein Haus sei durch die Notwendigkeit darum, weil das Schwere nach unten, das Leichte aber nach oben, seiner Natur nach, sich begeben; so daß also der Grund und die Steine wegen ihrer Schwere unter der Erde, die Erde aber, weil sie leichter, weiter oben und das Holz zuoberst, weil es das Leichteste ist.« Aristoteles bestimmt das Verhältnis so: »Das Haus ist zwar nicht ohne dies« (Material) »so geworden, aber nicht um dieses« (Verhältnisses) »willen ist es so geworden. So in allem, das zu etwas ist (*to heneka tou*, was einen Zweck in sich hat); es ist nicht ohne das, was seiner Natur nach notwendig ist, aber es ist nicht durch dieses; sondern dies Notwendige verhält sich nur als eine Materie. Es ist notwendig nur, insofern es Hypothese ist, nicht als Zweck; an der Materie ist das Notwendige, der Zwecks aber im Grunde (*logô*).« Oder: »Das Notwendige ist an den natürlichen Dingen, insofern sie Materie und deren Bewegungen sind; beides« - Zweck sowohl wie Materie (Notwendiges) - »ist als Prinzip zu setzen, aber der Zweck ist das höhere Prinzip« gegen die Materie, der wahrhafte Grund, das Bewegende, was zwar das Notwendige nötig hat, aber es in seiner

Gewalt behält, ihm nicht gestattet, sich für sich auszulassen, die äußere Notwendigkeit hemmt. Das Prinzip der Materie ist im Grunde (*logô*) verkehrt; der Zweck ist das Umkehren dieses Notwendigen, damit das Natürliche sich im Zwecke erhalte. Die Notwendigkeit ist gegenständliches Erscheinen des Tuns seiner Momente als getrennter; Base und Säure sind die beiden Extreme, ihr Wesen ist hier die Notwendigkeit ihrer Beziehung. Dies ist der Hauptbegriff des Natürlichen.

b) Die übrige *Ausführung* betrifft die Begriffe der verschiedenen Gegenstände der Natur - ein Material für spekulative Philosophie -: also zuerst der Bewegung, dann des Raums, wo Aristoteles die Annahme eines leeren Raums widerlegt, der Zeit, Veränderung, des Prozesses der Elemente, die er weder aus Einem entstehen läßt, noch sie als beharrende betrachtet, sondern sie als auseinander entstehende und ineinander übergehende denkt usf. Seine Betrachtungen darüber sind sehr schwer und sehr tiefsinnig. Er hat die Geduld, alle Vorstellungen, Fragen durchzugehen; z.B. vom leeren Raum, ob der Raum körperlich ist usf. Und aus der Untersuchung dieser Bestimmungen ergibt sich die feste, zurückgeführte Bestimmtheit, der spekulative Begriff. Die Bewegung, die Elemente betrachtet er auf eben diese geduldige Weise und führt das Empirische immer wieder zum Spekulativen

zurück.

α) Aristoteles geht sodann zur *Bewegung* über; sagt, daß es notwendig, daß eine Naturphilosophie von ihr spreche. Er sagt von ihr, daß sie schwer zu fassen ist, - einer der schwersten Begriffe. Er geht so zu Werke; er faßt die Bewegung allgemein, nicht bloß in Raum und Zeit, auch die reale. 1. Er bestimmt sie auf folgende Weise: α) Daß sie die Tätigkeit, Wirksamkeit (*entelecheia*) ist - ein berühmtes Wort auch bei der Seele schon, daß sie die Energie [ist], aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit überzugehen; β) aber eine Wirksamkeit nicht des Dinges als eines wirklichen, sondern »die Tätigkeit seiner als einer Möglichkeit«. Dies erläutert er so. »Erz ist der Möglichkeit nach eine Statue, aber die Bewegung, zur Statue zu werden, ist nicht eine Bewegung des Erzes, insofern es Erz ist, sondern eine Bewegung seiner als der Möglichkeit, eine Statue zu werden.« 2. »Deswegen ist diese Tätigkeit eine unvollkommene (zwecklose); denn das bloß Mögliche, dessen Tätigkeit die Bewegung ist, ist unvollkommen (*ateles*).« Absolute Substanz ist die Tätigkeit selbst, der Inhalt und Gegenstand ihrer Tätigkeit. Aristoteles unterscheidet hierauf, daß das Bewegende auch bewegt werde, - natürliche Bewegung; »es wird bewegt, ist seine Seite als Möglichkeit der Bewegung«. Es ist ein Unbewegtes nicht in ihm als das bewegt, wie wir gesehen Zweck,

als Seiendes der Grund des Himmels, sondern Form dieses Gegensatzes. Aber dieser Gegensatz wird näher so bestimmt; die Bestimmungen sind formal gegeneinander. 3. »Dasjenige, in dem die Bewegung stattfindet (*hō hē kinēsis hyparchei*), hat die Unbewegtheit (*akinēsia*) als Ruhe; denn die Tätigkeit auf das Ruhende als solches ist das Bewegen«, - denn Ruhe ist Möglichkeit, bewegt zu werden. »Dies aber geschieht in der (als) Berührung (*touto de poiei thixei*), so daß es zugleich leidend gesetzt ist.« 4. »Das Bewegen hat zugleich immer eine Art (*eidos oisetai*) Zweck an sich« (Inhalt), »ein Dieses, oder eine Qualität, oder Quantität, was das Prinzip und die Ursache der Bewegung ist, wenn es bewegt; wie der der Tätigkeit nach Mensch aus dem der Möglichkeit nach Menschen einen Menschen macht.«

»So ist also die Bewegung in dem Bewegten, es ist eine Tätigkeit desselben von dem Beweglichen (*kinētikou*); und die Tätigkeit des Beweglichen ist keine andere, die Tätigkeit ist beider. Beweglich ist es als möglich, bewegend aber der Tätigkeit nach; aber die Tätigkeit ist Tätigkeit des Bewegten, so daß es *eine* Tätigkeit beider ist; wie das Verhältnis von Eins zu Zwei und Zwei zu Eins dasselbe ist, oder dasselbe das Steile und das Abschüssige, oder der Weg von Theben nach Athen und der Weg von Athen nach Theben«, - Tätigkeit. »So sind Tätigkeit und Leiden

ursprünglich (*kyriôs*) nicht dasselbe, aber in dem, worin sie sind, in der Bewegung. « (Es ist ideelles Moment.) »Die Tätigkeit, insofern sie Tätigkeit Dieses in Diesem ist, und die Tätigkeit Dieses von Diesem ist dem Begriffe nach verschieden (*to toude en tôde kai to toude hypo toude energeian einai, heteron tô logô*)« (III, 3), - in Diesem, dem Bewegten, von Diesem, dem Bewegten selbst: Die Bestimmung schlägt immer um. - Dann spricht Aristoteles vom *Unendlichen* (III, 4-8).

β) »Ebenso notwendig«, sagt Aristoteles (IV, 1-2), »ist es, daß der Physiker von dem Orte (*topos*, Raume) handelt«, - mancherlei Bestimmungen, unter denen Raum überhaupt und bestimmter Raum als Ort erscheint. »Ist der Ort ein Körper? - Ein Körper kann er nicht sein; denn sonst wären in einem und eben demselben zwei Körper. Er ist auch nicht der Ort und die Gegend (*chôra*) dieses Körpers; denn so findet dasselbe statt. Es gehört ihm, als Ort dieses Körpers, die Oberfläche an; was nun jetzt als Oberfläche des Wassers genommen wird, ist auch wieder Oberfläche der Luft. Der Punkt als Grenze dieses Körpers und der Ort des Punktes ist nicht unterschieden; und wenn er nicht der Ort des Punktes ist, ist er auch nicht Ort der anderen Formen der Grenze, noch gehört er einem Einzelnen (Körper) an. Er ist kein Element«, allgemeine Körperlichkeit, »nicht körperlich, noch auch

unkörperlich; denn er hat eine Größe, ist aber kein körperliches Element. Die Elemente der Körper sind selbst körperlich, das unkörperlich gedachte Element aber hat keine Größe. Er ist nicht die Materie der Dinge denn nichts besteht aus ihm, noch der Begriff, noch der Zweck, denn er bewegt sie nicht..., und er ist doch Etwas.«

Aristoteles bestimmt den *topos*; so (IV, 4): »Er ist die erste unbewegte Grenze des Umschließenden, als erste unbewegte (*tou periechontos peras akinêton prôton*)... Er enthält den Körper, aber er kann nicht als seine Grenze nur bestimmt werden; denn der Ort gehört nicht diesem Körper an, sondern auch dem umschließenden... Und die Grenze ist als solche das Negative, dasjenige, dem die Veränderung angehört; aber er ist zugleich unveränderlich.« Oder: Ist die Grenze, gesetzt als ideell, aufgehoben, - Diskretion, Unterschied; dies seine Grenze. Jeder Körper ist an einem anderen Orte, es ist sein Unterschied; und zugleich ist es als gar kein Unterschied vorhanden, unbewegliche Kontinuität.

Aristoteles spricht beim Raum nur vom Oben und Unten - nicht von den drei Dimensionen - in Beziehung auf den Himmel als das Enthaltende und die Erde als das Unterste. Der Ort ist dies, daß etwas außer ihm ist, - Außersichsein: »das Umschließende (*periechon*) dessen, dessen Ort er ist, und hat nichts

von der Sache. Der erste Ort (*ho prôtos topos*) ist weder« (*ho prôtos* ist vorher *idios*, vom Himmel, dem allgemeinen Raume, unterschieden) »größer noch kleiner« (Raum, Ort, Gestalt nicht?), »trennbar von der Sache.« (IV, 4-5, 2)

Von hier geht Aristoteles zum *leeren Raum* über, - eine alte Frage, womit noch jetzt die Physiker nicht zurechtkommen können: was sie würden, wenn sie Aristoteles studierten; aber es ist für sie, als ob der Gedanke überhaupt und Aristoteles nicht in der Welt gewesen wäre. »Das Leere, nach den gemeinen Vorstellungen der Menschen, sei ein Raum, in dem kein Körper ist; und da sie nun das Körperliche für das Seiende nehmen, so nennen sie das leeren Raum, worin gar nichts ist. Die Annahme eines leeren Raums hat besonders darin ihren Grund, α) daß man sie« (das Negative) »für notwendig zur Bewegung gehalten, denn ein Körper könne sich im Vollen nicht bewegen«, wo er sich hinbewegt, muß nichts sein; β) besonders auch »in der Zusammendrückung der Körper, wo die Teile in die leeren Poren hineingehen« (IV, 6), - Begriff der verschiedenen Dichtigkeit und Veränderung derselben, nach welchem gleiches Gewicht gleiche Menge der Teile ist, aber das Leere unterschieden mehr Volumen gibt.

Aristoteles widerlegt diese Gründe sehr geschickt. Überhaupt zuerst: »Das Volle kann verändert werden,

und die Körper können einander ausweichen, wenn auch kein leerer Raum sie trennt. Die Körper, die flüssigen wie die festen, werden verdichtet durch das Austreiben dessen, was in ihnen enthalten war, wie die Luft ausgetrieben wird, wenn Wasser zusammengedrückt wird.« (IV, 7)

α) Tiefer spricht er dagegen, daß das Leere die Ursache der Bewegung sei. 1. Aristoteles zeigt, daß das Leere vielmehr die Bewegung aufhebt, und im Leeren wäre vielmehr eine allgemeine Ruhe; es ist die völlige Gleichgültigkeit, *wohin* mehr oder weniger etwas bewegt wäre, - dem Leeren eben fehlen alle Unterschiede. »Es ist reine Negation, kein Objekt, kein Unterschied, - kein Grund, hier stillezustehen oder weiterzugehen. Der Körper ist in der Bewegung und als unterschieden« eine positive Beziehung, nicht auf das Nichts. 2. »Die Bewegung soll darum im Leeren sein, weil es nachgibt«, allein so etwas kommt dem Leeren nicht zu; es wäre daher nicht *eine* Bewegung, sondern *eine* Bewegung nach allen Seiten gesetzt, - allgemeine Zerstreung, absolutes Nachgeben, es ist nichts für den Körper, kein Zusammenhalt. »Ferner ein Gewicht oder Körper bewegt sich aus zwei Ursachen schneller oder langsamer«, hat eine bestimmte Geschwindigkeit: »Entweder weil das Medium, wodurch er sich bewegt (Luft, Wasser, Erde), verschieden ist; oder weil das, was sich bewegt, verschieden

voneinander ist, durch einen Überschuß von Schwere oder Leichtigkeit.« $\alpha\alpha$) Bewegung wegen Verschiedenheit der Dichtigkeit des Mediums. »Das Medium, wodurch er sich bewegt, ist Ursache, insofern es hindert, - am meisten dasjenige, was sich gegen ihn bewegt (weniger wenn es bleibt) und was nicht leicht teilbar ist. Zur Verschiedenheit der spezifischen Schwere des Mediums, Luft und Wasser, hat die Verschiedenheit der Geschwindigkeit dasselbe Verhältnis; wenn doppelt so dünn, so doppelt so geschwind. Das Leere hat aber kein solches Verhältnis zum Körper, daß dieser spezifisch schwerer wäre (*to de kenon oudena echei logon, hô hyperechetai hypo tou sômatos*). Der Körper, eine Größe geht ebensowenig über es hinaus als die Linie über den Punkt, wenn die Linie nicht aus Punkten *zusammengesetzt* ist. Das Leere hat kein Verhältnis zum Vollen.« $\beta\beta$) »Was den Unterschied von Schwere und Leichtigkeit, der an den Körpern selbst betrachtet werden sollte, betrifft, so bewegt sich jenes schneller als dieses durch den gleichen Raum. Aber dieser Unterschied geschieht nur im Vollen; denn der schwere Körper teilt durch seine Kraft das Volle schneller« (IV, 8). (Die Vorstellung von gleicher Bewegung des Schweren und Leichten - reiner Schwere, Gewicht, Materie - ist eine Abstraktion, als ob sie an sich gleich, nur verschieden durch Widerstand der Luft, der zufällig.) Diese Ansicht ist

höchst richtig und vornehmlich gerichtet gegen eine Menge von Vorstellungen, die in unserer Physik grasieren.

β) Aristoteles kommt nun auf das Zweite, den Unterschied der spezifischen Schweren (IV, 9). »Das Leere, meinen viele, sei wegen des Lockeren und Festen«, - spezifisch Leichten oder Schweren; jenes ein durchlöcherter Körper, dieses vollkommene Kontinuität, - oder eine Lockerheit, die dichter und weniger dicht. »Wenn aus einer Masse Wasser Luft wird, so müßte eine gleiche Masse Wassers eine Masse von gleicher Größe Luft geben, oder es muß ein leerer Raum sein; denn nur durch ihn ist die Verdichtung und Verdünnung begreiflich. Das weniger Dichte ist das, was viele getrennte leere Räume hat.« αα)

»Wenn aber das Leere nicht getrennt werden kann« - und es kann nicht getrennt sein, da sonst ein Unterschied an ihm wäre -, »sowenig als der Raum« (oder es ist der reine Raum, in reiner Kontinuität, das Negative überhaupt, das Negative auf eine seiende Weise), »so findet nichts minder Dichtes statt.« ββ) »Wenn es aber nicht trennbar ist und doch etwas Leeres in dem Körper sein soll« (als leerer Raum durchdringend), »so wäre 1. damit nur die Bewegung nach oben gesetzt; das Leichte ist so weniger dicht, so das Feuer, das immer nach oben sich bewegt, deswegen dünn (*manon*)« 2. »Alsdann soll das Leere nicht so die

Ursache der Bewegung sein, daß in ihm etwas sich bewegte, sondern so wie Schläuche, die das in die Höhe tragen, was an sie angeknüpft ist. Allein wie wäre es möglich, daß das Leere sich bewegte oder ein Ort des Leeren wäre? Denn dies, wohin es sich bewegte, wäre das Leere des Leeren (*kaitoi pôs hoion te phoran einai kenou, ê topon kenou; kenou gar kenon, eis ho pheretai*)... Überhaupt, wie im Leeren keine Bewegung stattfinden kann, so kann auch das Leere nicht sich bewegen.«

Aristoteles setzt diesen Vorstellungen die wahre Natur der Sache entgegen, überhaupt die ideelle Ansicht der Natur: »Daß das Entgegengesetzte, Wärme und Kälte, und die anderen physischen Gegensätze eine und dieselbe Materie haben und daß aus dem, was der Möglichkeit« (dynamisch in ganz anderem Sinne heutigentags, nämlich eine Intensität, Grad) »nach ist, ein der Wirklichkeit nach Seiendes wird; daß die Materie« (nicht trennbar ist und) »nicht ein Anderes wird, sondern ein und dieselbe, der Zahl (Menge) nach dasselbe bleibt, wenn sie Farbe, Wärme und Kälte erlangt. Ebenso ist auch die Materie eines kleinen und großen Körpers dieselbe. Wenn aus Wasser Luft wird« (dynamische, qualitative Veränderung), »so bleibt die Materie dieselbe; sie wird dies nicht, indem sie etwas anderes zu sich aufnimmt, sondern was sie der Möglichkeit nach ist, wird sie in

der Wirklichkeit. Ebenso wenn sie aus einem Kleineren ein Größeres, aus einem Größeren ein Kleineres wird. Die viele Luft wird zusammengepreßt aus einem größeren Volumen in ein kleineres und umgekehrt ausgedehnt; - bloße Veränderung der Möglichkeit, die Materie bleibt dieselbe. Die Vermehrung und Verminderung der Wärme und ihr Übergang in Kälte ist dasselbe« (kein Wärmestoff, Mehr oder Weniger Hinzutreten). So ist ein und dasselbe dicht und weniger dicht, - ganz verschieden von den physischen Begriffen, die ein Mehr oder Weniger Materie in das mehr oder weniger Dichte setzen, den Unterschied der spezifischen Schwere als äußerliche größere Menge der Materie; sondern ganz dynamisch, und dynamisch nicht so, daß Aristoteles größere Intensität, sondern die Intensität in ihrer Wahrheit als Allgemeines, Möglichkeit setzt. Der Unterschied muß freilich als Größenunterschied angegeben werden, aber nicht als eine Vermehrung und Verminderung, Veränderung der absoluten Menge der Materie. Intensität heißt Kraft, heißt Möglichkeit; »dies ist intensiv«: dies ist jetzt dynamisch, eine größere Möglichkeit, seine Wirklichkeit hat abgenommen, - mögliches *on* nach Aristoteles. Kraft erscheint von der Materie getrennt, Möglichkeit ein Gedankending. Intensität wieder gerichtet nach außen gegen Anderes oder verglichen mit Anderem ist Kraft, Grad; Größe kommt darum

unmittelbar hier herein. Es ist gleichgültig, ob größere Intension [oder] größere Extension: mehr Luft ist auf gleichen Grad zu erwärmen fähig als weniger, durch größere Intension, - oder dieselbe Luft kann dadurch intensiv wärmer werden.

γ) *Zeit*. Bei ihrer Untersuchung erinnert Aristoteles (IV, 10), daß, wenn man sie äußerlich (*exôterikôs*) betrachtet, man auf die Vermutung geraten müsse (*diaporêsai*), die Zeit habe kein Sein, oder sie sei kaum und nur etwas wenig (*molis kai amydrôs*), sie sei nur möglich. »Denn eine Seite derselben ist gewesen und ist nicht: die andere wird sein und ist nicht; aus diesen aber besteht die unendliche und immer seiende (die eigentliche) Zeit. Nun scheint es aber, daß die Zeit unmöglich aus solchen bestehen könne, die nicht sind. Alsdann von allem, was teilbar ist, müssen einige oder alle Teile sein. Aber die Zeit ist wohl teilbar; einige Teile aber sind vergangen, andere werden sein, und es ist keiner da. Denn das Jetzt ist kein Teil. Denn der Teil hat ein Maß«, quantitative Bestimmung; aber das Jetzt wird nicht gemessen. »Das Ganze muß aus Teilen bestehen; aber es scheint« (weder das Jetzt noch) »die Zeit nicht daraus zu bestehen,« - das Jetzt ist unteilbar, nicht quantitativ. »Ebenso ist nicht leicht zu unterscheiden, ob das Jetzt bleibe oder immer ein anderes und anderes ist« usf. »Ferner ist sie keine Bewegung und Veränderung.

Denn die Bewegung und Veränderung geht in Einem vor, das bewegt und verändert wird, oder da, wo sie vorgeht; die Zeit aber gleicherweise allenthalben. Auch ist Veränderung und Bewegung geschwinder oder langsamer; sie nicht.«

»Sie ist aber nicht ohne Veränderung und Bewegung«, -Moment der Bewegung, die reine Negativität derselben; »wo wir keine Veränderung wahrnehmen, scheint keine Zeit gewesen zu sein, wie im Schlafe. Sie ist daher an der Bewegung, aber nicht sie selbst.« Aristoteles bestimmt sie: »Wir sagen dann, daß Zeit ist, wenn wir das Vor und Nach an der Bewegung bemerken; diese bestimmt sich also, daß wir sie für Anderes und Anderes nehmen (*hypolabein*), und zwischen ihnen wieder ein Anderes, als Mittleres. Wenn wir die beiden Extreme des Schlusses als ein Anderes denken als die Mitte und die Seele als Zwei das Jetzt sagt, das eine das Vorhergehende, das andere das Nachfolgende, dann sagen wir, es sei Zeit. Was durch das Jetzt (*tô nyn*) bestimmt ist und zugrunde gelegt wird, heißen wir Zeit. Dagegen wenn wir das Jetzt als Eins empfinden (zugleich) und nicht als das Vorhergehende oder Nachfolgende in der Bewegung, oder es selbst wohl, nicht aber als Früheres und Späteres von irgendeinem, scheint uns keine Zeit gewesen zu sein; wenn keine Bewegung, keine Zeit.« (Es ist merkwürdig, wir -teils empfinden das Jetzt, teils denken das

Vor und Nach.) Bei der Langeweile ist so immer dasselbe. »Die Zeit ist daher die Zahl der Bewegung, nach dem Vor und Nach; sie ist nicht die Bewegung selbst, sondern insofern die Bewegung eine Zahl hat. Das Maß des Mehr oder Weniger ist durch die Zahl, die größere oder geringere Bewegung aber durch die Zeit. Wir nennen aber Zahl ebensowohl das, was gezählt wird, als womit wir zählen; Zeit aber ist nun nicht die Zahl, mit der wir zählen, sondern die gezählt wird, -Einheit, dasselbe, verschieden nur nach dem Anders und Anders... Das Jetzt ist, was die Einheit der Zahl ist. Die Zeit ist ferner durch das Jetzt zusammenhängend (kontinuierlich) und unterschieden... Das Jetzt ist dasselbe, was sein wird (es ist alle Zeit); dem Sein nach aber ist es ein Anderes« (IV, 11). Eins, als Allgemeines, ist getötetes Jetzt; es ist immer dasselbe, - Allgemeinheit.

»Das Jetzt ist die Kontinuität der Zeit, und ihre Teilung oder die Unterscheidung der beiden Momente des Vor und Nach. Es gleicht dadurch dem Punkte« (denn auch er ist die Kontinuität der Linie und ihre Unterscheidung, ihr Prinzip und ihre Grenze); »aber nicht wie ein bleibender Punkt. Denn es teilt die Zeit der Möglichkeit nach«, - das Jetzt ist Teilbarkeit, die Momente sind nur ideelle Momente; »und insofern es ein solches ist, ist es immer ein Anderes. Es ist aber zugleich immer ein und dasselbe; insofern wir die

Linie teilen, entstehen uns immer andere und andere Punkte für den Gedanken: insofern sie aber *eine* ist, ist nur *ein* Punkt. So ist das Jetzt teils die Teilung der Zeit der Möglichkeit nach, teils die Grenze und Einheit beider«, - als teilend allgemeiner Punkt, und dieses allgemeine Eins ist wieder nur Eins als wirkliches; aber dies wirkliche ist nicht ein ruhendes Eins, sondern wieder immer und immer ein anderes, - so hat die Einzelheit die Allgemeinheit an ihm als seine Negativität. »Es ist aber dasselbe, und nach einem und demselben die Teilung und die Vereinigung« (IV, 13), - in einer und derselben Rücksicht, unmittelbar das absolute Gegenteil von dem Gesetzten als seiend; beim Raume sind die Momente umgekehrt nicht gesetzt als *seiende*, sondern *an ihm* erst tritt dieses Sein und seine Bewegung und Widerspruch hervor. Die Verstandesidentität ist so gar nicht Prinzip nach Aristoteles; Identität und Nicht-Identität ist ihm ein und dasselbe. Die Zeit ist: α) Jetzt ist nur Jetzt; β) Vergangenheit und Zukunft sind verschieden vom Jetzt, aber auch notwendig hängen sie zusammen, Jetzt ist nicht ohne Vor und Nach, sie sind Wahrnehmungen; γ) also sind sie in Einem, Jetzt, Grenze, d. i. Vereinigung und Unterscheidung.

c) Aristoteles geht dann über zur realisierten Bewegung oder Veränderung, zu den *physikalischen Prozessen*.

α) Von dem weiteren Detail, worein sich Aristoteles einläßt (V, 1), führe ich nichts an als seinen Übergang und Unterscheidung der Veränderung und Bewegung. »In der Bewegung ist ein erstes Bewegendes, und ein Bewegtes, und eine Zeit, Worin; außer diesem: Woraus, Wohin. Denn alle Bewegung ist aus Einem und zu Einem; denn das zuerst Bewegte, und zu dem es bewegt wird und aus welchem, ist verschieden: Holz, Wärme und Kälte.« Vorhin die reine Bewegung, hier die Bewegung an einem Dinge. »Die Bewegung ist in dem Holze, nicht in der Form; denn es bewegt nicht, noch wird bewegt die Form oder der Ort oder die Größe, sondern« (in der Ordnung, wie sie folgen) »ist Bewegtes und Bewegendes und zu dem bewegt wird. Dasjenige mehr Wozu, als aus dem bewegt wird, wird *Veränderung* (*metabolê*) genannt. Daher auch das Vergehen (*phthora*) in das Nichtsein Veränderung ist, indem das Untergehende sich aus dem Seienden verändert; und das Entstehen in das Seiende aus dem Nichtseienden.« Die Bemerkung ist dahin zu deuten: Veränderung ist Bewegung am Realen als solchem, daher das Erste, ideale Veränderung, Bewegung als solche ist; und erst die realwerdende Bewegung wird als Veränderung, d.h. eben erst in der Beziehung Wozu, als in der Woraus, - denn diese Woraus ist eben, wo die Veränderung noch nicht real ist, wo sie noch Bewegung ist.

β) Wieder eine andere Form der Unterscheidung von Bewegung und Veränderung. Die *Veränderung* teilt Aristoteles ferner *vierfach* ein: in Veränderung aus einem Subjekt in ein Subjekt (*hypokeimenon*); oder aus einem Nicht-Subjekt in ein Nicht-Subjekt; oder aus einem Nicht-Subjekt in ein Subjekt; oder aus einem Subjekt in ein Nicht-Subjekt.

1. »Die Eine, aus einem Nicht-Subjekt in ein Nicht-Subjekt«, die in der allgemeinen Einteilung auch vorkommen kann, »ist keine Veränderung«, bloß gedacht; »denn sie enthält keinen Gegensatz«, - allein ideell, Gedanke, Moment ist Nicht-Subjekt, aber Aristoteles meine die wirkliche Erscheinung. 2. »Die aus Subjekt in Subjekt ist Bewegung als solche«; es ist das Übergehende dasselbe, bleibt, - kein Anderswerden des Wirklichen, bloß formell. 3. »Aus Nicht-Subjekt in Subjekt ist Erzeugung«; 4. »aus Subjekt in Nicht-Subjekt Untergang.« Merkwürdig ist der Gegensatz der materialisierten Bewegung (Veränderung) und der bloß formellen Bewegung.

γ) Von da kommt er (VI) zur Betrachtung der Zenonischen Dialektik dieser Bewegung und Veränderung - auf die *unendliche Teilbarkeit* -, die wir schon gesehen. Aristoteles löst sie durch das Allgemeine: sie sind eben dieser Widerspruch, das in sich Entgegengesetzte, Allgemeine; ihre Einheit, das, worin ihre Momente sich auflösen, ist nicht ein Nichts.

Nicht: Die Bewegung und Veränderung ist nicht; sondern ein Negatives und Allgemeines, das Negative selbst wieder als positiv gesetzt, - Teilbarkeit.

δ) Ferner bemerkt Aristoteles gegen die *Atome* und ihre Bewegung (VI, 10), daß das Unteilbare keine Bewegung und Veränderung habe; umgekehrt gegen jenes Zenonische: es ist nur einfaches, unteilbares Sein und nicht Bewegung. Aristoteles sagt *gegen* die Atome dasselbe: Das Atom ist einfaches, unteilbares Sein; es kann sich also nicht verändern, oder es hat eben keine Wahrheit. Veränderung ist nicht *an ihnen*, noch von außen, Stoß; Bewegung an und für sich selbst eben *an ihnen* ohne Wahrheit.

ε) Reine Idealität der *Veränderung*, oder sie *gehört ganz der Form an*. Wichtig ist dann noch diese Bestimmung, daß was verändert wird, allein das Sinnliche, Empfindbare ist, und die Form und Gestalten, Habitus (Gewohnheit, wie Tugend und Laster) nicht verändert werden. »Form usf. entsteht und verschwindet an einem Dinge; aber *was* entsteht und vergeht, wird nicht verändert.« Oder: Der Inhalt der Veränderung ist unveränderlich; die Veränderung als solche gehört zur bloßen Form. »Habitus sind entweder Tugend oder Laster. Tugend ist eine Vollendung (*teleiôsis*), Erreichung seines Zwecks, wenn etwas seine Natur erreicht hat; Laster aber ist das Vergehen und Nichterreichen desselben. Sie sind nicht

Veränderungen, sondern sie entstehen und vergehen nur.« (VII, 3) Oder der Unterschied wird zu einem Unterschiede des Seins und Nichtseins, - sinnlicher Unterschied.

ζ) Die erste *reale* oder *physisch seiende Bewegung*. Näher tritt nun von diesen Begriffen Aristoteles dem Realen. 1. »Das erste Wesen der Bewegung ist selbst unbewegt« (VIII, 6), und 2. »die absolute Bewegung ist die *Kreisbewegung*. Diese Bewegung ist ohne Entgegensetzung. (Eine unendliche geradlinige Bewegung ist ein leeres Gedankending; denn Bewegung ist notwendig zu etwas, - Zweck.) Denn von *B* nach *A* und von *A* nach *B* ist dasselbe; und die Bewegung ist zu betrachten nach dem Orte des Ausgangs und des Endzwecks.« Die Vorstellung, die himmlischen Körper würden sich für sich in gerader Linie fortbewegen, wenn sie nicht zufälligerweise in die Anziehungssphäre der Sonne kämen, ist ein leerer Gedanke. Er zeigt dann, daß der ganze Himmel weder entstanden, noch fähig ist zu vergehen, sondern Einer und ewig ist: weder Anfang noch Ende in der ewigen Zeit hat, sondern die unendliche Zeit in sich selbst eingeschlossen enthält. Alle anderen Vorstellungen sind sinnliche, die von dem Wesen zu sprechen meinen, aber immer nur sinnliche Vorstellungen vor sich haben; in diesen Vorstellungen ist immer das vorhanden, was sie meinen ausgeschlossen zu haben. 1. Der

Anfang der Entstehung - vorher das Leere - ist eben das Ruhende, Sichgleiche; d.h. die ewige Materie, unentstanden, gesetzt vor der Entstehung. 2. Vor der Entstehung ist Nichts (wollen sie nicht Wort haben), erst Etwas im Entstehen; d.h. die Bewegung ist mit dem Etwas, - wo Realität, ist Bewegung. Aber sie bringen jenes Leere, Sichgleiche, ewige Materie, und dies Nichts nicht zusammen.

η) »Dasjenige, was diese absolute Kreisbewegung hat, ist weder schwer noch leicht. Denn das Schwere ist, was sich nach unten, das Leichte, was sich in die Höhe bewege.« In der neueren Physik erhalten die himmlischen Körper Schwere, wollen in die Sonne stürzen, - aber tun's nicht, wegen einer anderen Kraft. »Es ist«, wie schon erinnert, »unzerstörbar und un erzeugt, ohne Ab- und Zunahme, ohne alle Veränderung; - es *ist* verschieden von Erde, Feuer, Luft und Wasser, es *ist*, was die Alten *Äther* genannt haben, als den obersten Ort, von dem beständigen Laufen (*aei thein*) in unendlicher Zeit.« Das Nebeneinander fängt aber an, immer mehr aufzufallen.

ϑ) Dies scheint dann die *ewige Materie* zu sein, bestimmt nicht ausgedrückt, bleibt so stehen, wie in unserer Vorstellung der Himmel. Aristoteles zeigt, daß die Elemente nicht aus *einem* Körper entspringen, sondern auseinander. »Denn in der Entstehung wären sie entweder aus einem Unkörperlichen oder einem

Körper. Aus einem Unkörperlichen, - so ist dies das Leere des bestimmten Körperlichen; denn das Leere ist eben das unmittelbar Körperlose. Aber auch nicht aus einem Körperlichen; denn sonst ist es selbst ein körperliches Element.« Es bleibt nur übrig, daß die Elemente auseinander entspringen. Es ist zu bemerken, daß Aristoteles unter Entstehung die wirkliche Entstehung versteht, nicht den Übergang aus dem Allgemeinen in die Einzelheit (er betrachtet überhaupt nicht das Allgemeine, wie es das Negative an ihm selbst hat; sonst wäre das Allgemeine eben die absolute Materie, deren Allgemeinheit, als Negativität, gesetzt ist oder reell ist), sondern Entstehung *eines* bestimmten Körperlichen, nicht aus seinem Grunde, sondern aus dem Entgegengesetzten als solchem.

1) *Deduktion der vier Elemente.* Von da kommt er auf die Elemente, von denen er eine Art Konstruktion macht. Es ist merkwürdig. Aristoteles zeigt nun, daß es vier Elemente geben müsse, auf folgende Weise. Vom Schweren und Leichten geht er aus (Attraktion und Zentrifugalkraft); sie sind die Grundbestimmungen. »Das Körperliche geht seiner Bewegung nach entweder nach oben oder unten, - ist entweder leicht oder schwer, und zwar nicht nur im Verhältnis (relativ), sondern es ist absolut Leichtes und absolut Schweres, - jenes nach oben an das Extrem des Himmels, dies nach unten in die Mitte.« »Zwischen diesen

sind Mittlere, Andere als sie, welche sich zueinander verhalten wie jene. Jene Extreme nun sind *Erde* und *Feuer*, diese *Luft* und *Wasser*.« »Luft und Wasser hat das eine Schwere, das andere Leichtigkeit.« »Wasser schwebt unter allem außer der Erde und die Luft über allem außer dem Feuer. Deswegen gibt es nun diese vier Materien, aber so vier Materien, daß sie eine gemeinschaftliche haben; besonders da sie auseinander entstehen, ihr Sein aber ein Anderes ist« - er bezeichnet nicht jenen Äther. Es ist zu bemerken, daß Aristoteles gar nicht diesen Begriff der Elemente hatte, der in neueren Zeiten gilt, daß das Element einfach sein müsse; deswegen ist man wunderklug, daß wir Wasser usf. für Elemente halten. Eine solche Einfachheit des Seienden, einfache Bestimmtheit ist eine Abstraktion, hat keine Realität; rote Farbe - nichts Reales - ist einfach in diesem Sinne, eine Abstraktion. Das Moment muß selbst Realität haben, ist als Einheit Entgegengesetzter auflösbar. Aristoteles läßt die Elemente (wie wir schon bei Früheren sahen) auseinander entstehen, aber nicht diese unverteilbare Einfachheit; denn das Einfache wäre keiner Bewegung und Veränderung fähig. Den wüsten Begriff des Bestehens aus Teilen kennt er hier gar nicht, im Gegenteil streitet genug dagegen, z.B. in Beziehung auf Anaxagoras. »Neutralität« ist Allgemeinheit als Einheit nicht begriffen, wo der Sauerstoff nicht mehr als solcher

darin. Hier ist nun aber ein Übergehen des einen Elements in das andere, ganz entgegengesetzt unserer Physik, welche Feuer, Luft usw. nur absolut als mit sich identisch betrachtet. Diese Grundbestimmungen sind nicht erschöpfend.

κ) *Momente des realen Prozesses in Beziehung auf Bewegung.* Ich führe noch an, daß Aristoteles endlich zu den »Prinzipien des *fühlbaren* Körpers« übergeht, - Elemente im Prozesse, wie vorhin nach ihrer ruhenden Bestimmtheit. Er schließt die Beziehungen, die für Gesicht, Geruch usf. sind, aus; jene zieht er vor als diese, die für den Sinn des Schweren oder Leichten. Schwer und leicht, die Grundbestimmungen, diese sind in Differenz als empfindbar, - jenes für sich, dies für Anderes. Als diese Prinzipien gibt er »*warm und kalt, trocken und feucht*« an - *Übergang der Elemente in empfindbaren Beziehungen.* Er sagt nun, daß vier Dinge, die vier Elemente (Prinzipien), eigentlich sechs Beziehungen aufeinander haben, aber das Entgegengesetzte hier nicht verbunden werden könne, - das Feuchte nicht aufs Trockene, das Warme nicht aufs Kalte. So gibt es vier Verbindungen der Elemente: 1. Warmes und Trockenes; 2. Warmes und Feuchtes; 3. Feuchtes und Kaltes; 4. Trockenes und Kaltes. Und diese Verbindungen folgen jenen ersten Elementen, so daß also Feuer warm und trocken, Luft warm und feucht (Dunst),

Wasser kalt und feucht, Erde kalt und trocken. Hieraus macht er nun »die gegenseitige Verwandlung der Elemente ineinander« so begreiflich: »Das Entstehen und das Vergehen geht aus dem Gegenteil und in das Gegenteil. Alle haben einen Gegensatz gegeneinander«, alle sind als das Nichtsein gegen das Sein des Anderen, Wirklichkeit und Möglichkeit. »Unter diesen nun haben einige einen gleichen Teil gemeinschaftlich. Aus Feuer wird Luft, sie haben die Wärme gemeinschaftlich; wenn nun in der Luft die Feuchtigkeit überwunden wird, wird Feuer. Hingegen bei denen, die nichts miteinander gemeinschaftlich haben, wie Erde (kalt und trocken) und Luft (warm und feucht), so geht die Verwandlung langsamer.« Die ganze Verwandlung der Elemente ineinander, der Naturprozeß, ist ein Kreislauf ihrer Verwandlungen. Dies ist unbefriedigend; weder die einzelnen sind begriffen, noch das Übrige ein Ganzes.

In der Tat geht nun Aristoteles an der *Meteorologie* eben zur Betrachtung des allgemeinen Naturprozesses über. Allein wir sind hier mit ihm an seine Grenze gekommen. Hier im natürlichen Prozeß hört das einfache Bestimmen als solches zu gelten auf und verliert ganz sein Interesse, - diese Manier des fortgehenden Bestimmens. Denn eben im realen Prozesse ist es, wo diese Bestimmtheiten, diese bestimmten Begriffe, immer wieder ihre Bedeutung verlieren und

zu ihrem Gegenteile werden, - wo eben diese gleichgültige Reihe sich zusammendrängt und vereint. Im Bestimmen der Zeit und der Bewegung sahen wir ihn selbst wohl entgegengesetzte Bestimmungen so vereinen. Aber die Bewegung in ihrer wahrhaften Bestimmung müßte Raum und Zeit an sich zurücknehmen: sich darstellen, wie sie die Einheit dieser ihrer realen Momente und wie sie an ihnen sich darstellt, -wie dieses Ideelle zur Realität kommt. Noch mehr aber müßten jetzt die folgenden Momente, das Feuchte, Wärme usf., selbst unter den Begriff des Prozesses zurücktreten. Aber die sinnliche Erscheinung fängt hier an, die Oberhand zu gewinnen; das Empirische hat eben die Natur der vereinzelt Weise, auseinanderzufallen. Die empirische Erscheinung wächst dem Denken über den Kopf, der nur noch allenthalben das Zeichen der Besitznahme aufdrückt, aber sie nicht mehr selbst durchdringen kann, da sie aus dem Ideellen zurücktritt, wie Zeit und Raum und Bewegung noch waren.

Der Schatz des Aristoteles ist seit Jahrhunderten so gut wie unbekannt.

3. Philosophie des Geistes

Hier findet sich auch zuerst bei Aristoteles in einer Reihe von Werken, die ich anführen will, die Unterscheidung der besonderen Wissenschaften derselben ausgeführt. Seine drei Bücher *Über die Seele* überhaupt betrachten teils die abstrakte allgemeine Natur der Seele, vorzüglich aber nur widerlegungsweise, mehr aber dann sehr schwer und spekulativ ihre Natur an ihr selbst; nicht ihr Sein, sondern die bestimmte Weise und Möglichkeit ihrer Wirksamkeit, - dies ist ihm ihr Sein und Wesen. Es sind uns alsdann einige besondere Schriften *Von der Empfindung und dem Empfindbaren, Von Erinnerung und Gedächtnis, Vom Schlafen und Wachen, Vom Träumen, Von der Weissagung (mantikê) aus Träumen*, auch eine *Physiognomik* vorhanden; Aristoteles hat die Betrachtung keiner empirischen Seite und Erscheinung verschmäht, wie im Natürlichen so auch im Geistigen. - In Rücksicht auf die praktische Seite hat er ebenso zuerst für den Hausvater durch ein *ökonomisches* Werk (*oikonomika*) gesorgt; alsdann für den einzelnen Menschen durch eine *Moral* und *Ethik*, teils Untersuchung über das höchste Gut, den absoluten Endzweck, teils eine Lehre der einzelnen Tugenden, - immer fast spekulativ und mit gesundem

Menschenverstand. Endlich aber hat er in seiner *Politik* eine Darstellung der wesentlichen Staatsverfassung und der verschiedenen Arten von Staatsverfassung - nach der empirischen Seite, daß Aristoteles diese verschiedenen Arten durchgeht - und in seinen *Politien* eine Darstellung der wichtigsten Staaten gegeben; da haben wir nicht alles.

Auf der anderen Seite steht seine Wissenschaft des abstrakten Denkens, eine *Logik*, 'Organon' genannt, zu dem mehrere Schriften gehören - die Quelle und das Lehrbuch der logischen Darstellungen aller Zeiten, die zum Teil nur speziellere Ausführungen waren, wodurch sie strohern, matt, unvollkommen und rein formell werden mußten -, von der noch in den neuesten Zeiten Kant gesagt, daß seit Aristoteles die Logik, wie die reine Geometrie seit Euklid, eine vollendete Wissenschaft sei, die keine Verbesserung und Veränderung mehr erhalten hat.

a. *Psychologie*

Es ist schon bemerkt, daß seine *Lehre von der Seele* das sogenannte Metaphysische weniger behandelt und mehr die Weise ihrer Tätigkeit. In der Lehre von der Seele dürfen wir bei Aristoteles nicht erwarten, eine Metaphysik von der Seele zu finden. Denn

jenes sogenannte metaphysische Betrachten setzt die Seele eigentlich als ein Ding und betrachtet sie, z.B. was sie für ein Ding, ob sie ein einfaches usf. sei. Mit solchen abstrakten Bestimmungen beschäftigt sich der konkrete spekulative Geist des Aristoteles nicht; er ist weit davon entfernt. Im allgemeinen sind es ebenso eine Reihe fortgehender Bestimmungen, die nicht als ein Ganzes nach der Notwendigkeit sind zusammengeeeint; jedes in seiner Sphäre ist aber ebenso richtig als tief gefaßt.

Aristoteles bemerkt zuerst im allgemeinen (I, 1): »Es scheint, die Seele müsse teils betrachtet werden als für sich trennbar vom Körper« (in ihrer Freiheit), »da sie im Denken für sich selbst ist; teils aber, da sie in den Affekten als so ungetrennt eins mit dem Körperlichen erscheint, auch als nicht trennbar von demselben; die Affekte zeigen sich als materialisiertes Denken oder Begriff *logoi enyloi*«, - als materielle Weisen des Geistigen. Hieran schließt sich so eine doppelte Betrachtungsweise der Seele, die Aristoteles auch kennt: die rein rationelle oder logische, und die physische oder physiologische *dialektikos kai physikos* die wir zum Teil noch bis jetzt nebeneinander fortgehen sehen. Nach der einen Seite werde z.B. der Zorn betrachtet als eine Begierde der Wiedervergeltung oder dergleichen; nach der anderen als ein Aufbrausen des Herzblutes, des Warmen im

Menschen; »und jenes wird die rationelle, dieses die materielle Betrachtung des Zorns sein. Wie wenn der eine das Haus bestimme als eine Beschützung gegen Wind, Regen usf. und sonstige Verwahrung, der andere, daß es aus Holz und Steinen bestehe; der eine gibt die Bestimmung und die Form (Zweck) des Dinges an, der andere seine Materie und Notwendigkeit.«

Näher bestimmt Aristoteles »*das Wesen der Seele*« so (II, 1), daß er an drei Momente erinnert. Er sagt: »Es gibt dreierlei Sein: α) Materie *hylê* die nichts für sich ist; β) die Form *morphê* und das Allgemeine *kai eidos* nach *der* etwas Dieses ist; γ) ein Sein, in dem die Materie als Möglichkeit ist und dessen Form (Idee) die Tätigkeit (Wirksamkeit, *entelecheia*)« - die Materie existiert hier nicht als Materie, ist nur an sich. »Die Seele ist die Substanz *ousia* als Form des physischen organischen Körpers, der der Möglichkeit nach das Leben hat; ihr *eidos* ist Entelechie, wodurch er ein Körper und ein beseelter ist. Diese Wirksamkeit erscheint auf eine doppelte Weise: entweder wie die Wissenschaft oder wie die Anschauung (Theorie). Die Seele in ihrer Existenz ist entweder wachend oder schlafend; das Wachen entspricht dem Anschauen, der Schlaf aber dem Haben und Nichtwirksamsein. Das Erste aber der Entstehung nach ist die Wissenschaft«, das Bewußtsein, was zur Form gehört, deren höchste Weise das Denken ist. »Die Seele ist also die

erste Wirksamkeit eines physischen, aber organischen Körpers.« In dieser Rücksicht ist es, daß Aristoteles der Seele die Bestimmung gibt, die Entelechie zu sein.

Dann kommt er auf die Frage nach der *Beziehung von Leib und Seele* aufeinander. »Man darf deswegen« (weil sie die Form ist) »nicht fragen, ob Seele und Leib eins seien« (dies solle man nicht sagen, daß sie eins seien); »wie man nicht fragt, ob das Wachs und seine Form eins seien, überhaupt nicht die Materie und ihre Formen eins sind«, - nicht ein Verhältnis von Eins, Materialismus. »Denn das Eins und das Sein wird auf mannigfache Weise gesagt«: Ding und Eigenschaften, Subjekt und Prädikat; Haus ist Eins, eine Menge Teile. Identität ist eine ganz abstrakte, daher oberflächliche und leere Bestimmung; »das wesentliche Sein aber ist die Wirksamkeit (Entelechie)«. Sie haben nicht gleiche Würdigkeit in Ansehung des Seins, das wahrhaft würdige Sein hat nur die Entelechie; die Identität ist nur als solche Entelechie zu fassen, - unsere Idee. Jenes ist eine oberflächliche Frage, wo beide als Dinge betrachtet werden; dies ist nicht ihr Wesen, sondern es ist zu fragen, ob die Tätigkeit eins ist mit ihrem Organ.

Bestimmtere *Erläuterung* dieses Verhältnisses. »Die Seele ist die Substanz, aber die Substanz nur nach dem Begriff *kata ton logon*; oder die Form, der

Begriff ist hier das Sein selbst, diese Substanz selbst. Z.B. wenn ein physischer Körper, eine Axt, zu seiner Substanz diese Form hätte, Axt zu sein, so würde diese seine Form seine Seele sein; und wenn er aufhörte, es zu sein, so wäre er keine Axt mehr, sondern es bliebe nur noch der Name übrig. Aber eines solchen Körpers Form und Begriff, wie einer Axt, ist die Seele nicht; sondern die Seele ist die Form eines solchen, der das Prinzip der Bewegung und Ruhe in ihm selbst hat.« Die Axt hat nicht das Prinzip ihrer Form an ihr selbst, sie macht sich nicht selbst dazu; oder ihre Form, ihr Begriff ist nicht ihre Substanz selbst, - sie ist nicht durch sich selbst tätig. »Wenn z.B. das Auge für sich ein Lebendiges wäre, so würde das Sehen seine Seele sein; denn das Sehen ist das Wesen (*ousia*) des Auges nach seinem Begriffe. Das Auge aber als solches ist nur die Materie des Sehens; wenn das Sehen verloren ist, so ist es nur Auge noch dem Namen nach, wie eins von Stein oder ein gemaltes.« Wenn wir fragen, was ist die Substanz des Auges, sollen Nerven, Humore, Häute Substanz sein; Aristoteles sagt aber im Gegenteil, das Sehen selbst sei Substanz, jenes nur der leere Name. »Wie sich dies so im Einzelnen verhält, so verhält es sich auch im Ganzen. Nicht ein solches, das die Seele weggeworfen, ist die Möglichkeit zu leben, sondern welches Leben hat. Samen und Frucht ist so ein Körper, der der

Möglichkeit nach ist. Wie das Hauen (Axt), Sehen, so ist das Wachen überhaupt die Tätigkeit (Wirksamkeit); das Körperliche aber nur die Möglichkeit«, nicht das Reale, - und die Seele ist sein Sein, seine Entelechie, seine Substanz. »Aber nach diesem Verhältnis ist das lebende Auge das Sehen und der Augapfel« (dieser nur die Möglichkeit), - das gehört zusammen; »so ist auch Seele und Leib das Lebendige, beide sind also nicht zu trennen. (Es ist aber noch nicht klar (*adêlon*), ob die Seele so die Tätigkeit des Körpers sei, wie der Steuermann des Schiffs.)« Substanz ist tätige Form; die *hylê* ist nur der Möglichkeit nach, nicht wahrhafte Substanz. Dies ist ein wahrhaft spekulativer Begriff.

»Die Seele ist also als das Prinzip der Bewegung und als Zweck (*hou heneka*) und als Sein (Substanz, *ousia*) der lebendigen Körper: Ursache«, das Hervorbringende, - die Ursache dem Zwecke nach, d.h. die Ursache, die sich selbst bestimmende Allgemeinheit ist. »Das Leben ist das Sein der Lebendigen; sie ist dieses Sein. Alsdann ist die Seele der existierende Begriff (*tou dynamei ontos logos hê entelecheia*) des der Möglichkeit nach Seienden«, - eben insofern er die Entelechie dessen ist, was nur *potentia* ist; ihr Verhältnis ist, daß sie die Substanz nach dem Begriffe, die Wirksamkeit ist. »Auch der Zweck; wie der Gedanke, so auch die Natur tut zu etwas. Alle Teile

sind Organe derselben.« (II, 4) Möglichkeit, Materielles ist nur an sich, - unorganische Welt.

Aristoteles gibt nun weiter an (II, 2-3), daß die Seele auf *dreifache* Weise zu bestimmen sei, und zwar als *ernährende*, *empfindende* und *verständige* (denkende) Seele, dem Pflanzenleben, dem tierischen und dem menschlichen Leben entsprechend. »Die ernährende Seele, wenn sie allein ist, ist sie, die den Pflanzen zukomme, vegetative Seele; wenn sie zugleich empfindend ist, ist sie die tierische Seele; und sowohl ernährend, empfindend als auch verständig ist sie die des Menschen.« Der Mensch hat so ebenso die vegetative als auch die empfindende Natur in sich vereinigt, - ein Gedanke, der auch so in der neueren Naturphilosophie ausgedrückt wird, daß der Mensch auch Tier und Pflanze ist und der gegen das Abscheiden und Trennen der Unterschiede dieser Formen gerichtet ist. Jene Unterscheidung ist auch in neueren Zeiten wiedererweckt in Betrachtung des Organischen; und es ist sehr wesentlich, diese beiden Seiten zu unterscheiden. »Die Frage ist, inwiefern diese als Teile trennbar sind.«

Was nun das *Verhältnis dieser drei Seelen* ist, wie man sie nennen kann, indem man sie jedoch mit Unrecht so scheidet, so bemerkt Aristoteles hierüber ganz richtig, daß nicht eine Seele zu suchen sei, welche das *Gemeinschaftliche* derselben sei und in

keiner bestimmten und einfachen Form *einer* jener Seelen gemäß sei, - als Teile verschiedener Wesen. Dies ist eine tiefe Bemerkung, wodurch sich das wahrhaft spekulative Denken unterscheidet vom bloß logisch formellen Denken. »Wie unter den Figuren auch nur das Dreieck und die anderen bestimmten Figuren«, Quadrat, Parallelogramm usf., »wirklich etwas seien. Denn das Gemeinschaftliche ist die Figur; diese allgemeine Figur, die gemeinschaftlich ist, ist aber nicht«, ist nichts Wahrhaftes, ist das Nichts, ein leeres Gedankending, ist nur ein Abstraktum. »Hingegen das Dreieck ist die erste Figur, die wahrhafte, allgemeine, welche auch im Viereck usf. vorkommt«, - die Figur auf die einfachste Bestimmung zurückgeführt. Einerseits steht das Dreieck so neben dem Quadrat, Fünfeck usf., als ein Besonderes neben diesen; aber - und dies ist der große Sinn des Aristoteles - es ist die wahrhafte Figur, die wahrhaft allgemeine Figur. »Ebenso ist es mit dem Beseelten. Die ernährende, die empfindende Seele ist auch in der verständigen«, - und man muß nicht die Seele als ein Abstraktum suchen. »Die ernährende Seele ist die Natur der Pflanze; diese vegetative Seele - die erste, welche Tätigkeit - ist aber auch in der empfindenden Seele, aber da ist sie nur der Möglichkeit nach«, - da ist sie nur als das Ansich, das Allgemeine. Die vegetative Seele im Verhältnis zu der empfindenden ist

nur *potentia*, nur ein Ideelles, Inhärierendes an ihr, wie ein Prädikat am Subjekte. Und ebenso ist im Verhältnis zur denkenden Seele die empfindende nur Prädikat an jener als dem Subjekte. »In der verständigen Seele sind wieder die beiden anderen enthalten«, aber nur als ihr Objekt oder als ihre Möglichkeit, - nur das Ansich. Dies Ansich ist nicht hoch zu stellen, wie dies im formellen Denken wohl geschieht: es ist nur die *potentia*, das Allgemeine, nur die Möglichkeit; das Fürsich ist dagegen die unendliche Rückkehr in sich, ihm kommt die Energie und Entelechie zu. Wir können auch diesen Ausdruck näher bestimmen. Wir sprechen z.B. vom Objektiven, vom Realen, von Seele und Körper, empfindendem organischen Körper und vegetativer Natur; so nennen wir das Körperliche das Objektive, die Seele das Subjektive. So ist das Objektive nur die Möglichkeit, nur dies, Ansich zu sein; und das Unglück der Natur ist eben, nur an sich, nicht für sich, der Begriff zu sein. Im Natürlichen, im Vegetativen ist auch wieder die Entelechie; aber diese ganze Sphäre ist wieder nur das Objektive, das Ansich in der höheren. Dies Ansich erscheint wieder als die Realität für die Entwicklung der Idee, hat zwei Seiten, zwei Wege; das Allgemeine ist schon selbst ein Wirkliches. Aristoteles will dies sagen: Ein leeres Allgemeines ist dasjenige, das nicht selbst existiert oder nicht selbst Art ist. In der Tat ist alles

Allgemeine reell als Besonderes, Einzelnes, als seiend für Anderes. Aber jenes Allgemeine ist so reell, daß es selbst, ohne weitere Änderung, seine erste Art ist; weiter entwickelt gehört es nicht hierher, ist überhaupt das Prinzip der Realisierung. Dies sind die allgemeinen Bestimmungen, die von der größten Wichtigkeit sind und die, entwickelt, auf alle wahrhaften Ansichten des Organischen usf. führen würden.

α) »Die *ernährende* Seele ist der Begriff der Seele«, - oder des Organischen, wie wir sagen; dieser Begriff, so wie er ist, ohne weitere Bestimmung, »dies Allgemeine ist das Pflanzenleben«. So ist also nach Aristoteles die vegetative Seele der allgemeine Begriff der Seele selbst. (II, 4) - Was Aristoteles von der *Ernährung* sagt, »ob Gleiches vom Gleichen oder vom Entgegengesetzten«, ist unbedeutend.

β) Interessanter ist seine Bestimmung der *Empfindung*, von der ich noch einiges anführen will. »Das Empfinden ist überhaupt eine Möglichkeit«, - eine Rezeptivität, würden wir sagen; aber diese Möglichkeit oder Rezeptivität ist nicht als eine Passivität zu begreifen, ist auch Aktivität. »Passivität und Tätigkeit ist eines und desselben«, oder: »Die Passivität ist selbst auf eine doppelte Weise. Eine Passivität ist entweder ein Verderben, Verschwinden durchs Entgegengesetzte; eine andere Passivität ist Erhalten (*sôtêria*) vielmehr dessen, was nur der Möglichkeit

nach ist, durch das, was der Wirksamkeit nach ist. So ist es mit der Erwerbung der Wissenschaft, es ist eine Passivität, insofern eine Veränderung in einer entgegengesetzten Gewohnheit vorgeht; aber es ist dann auch eine Passivität, worin das nur als Möglichkeit Gesetzte erhalten wird. Es gibt eine Veränderung, die privativ ist, und eine, die auf die Natur und bleibende Wirksamkeit (Kraft und Gewohnheiten, *hexis*) geht. Die erste Veränderung des Empfindenden geschieht daher von dem die Empfindung Erzeugenden« (in der Empfindung unterscheidet man die Veränderung, und was geschieht, von dem, was die Empfindung erzeugt, dies ist die Passivität der Empfindung); »wenn sie aber erzeugt ist, so wird die Empfindung besessen (*echei*) wie ein Wissen«, - ebensosehr Spontaneität. Es sind so zwei Seiten: die eine die Passivität und die andere, nach der die Empfindung im Besitz der Seele ist; und nach dieser Seite, der Tätigkeit, verhält sich das Empfinden wie das Erkennen (*theôrein*). Die Einwirkung von außen, eine Passivität, ist das Erste; nachher tritt aber Tätigkeit ein. »Der Unterschied aber ist, daß das, was die Empfindung macht, außen ist. Die Ursache hiervon ist, daß die empfindende Tätigkeit auf das Einzelne geht, das Wissen dagegen aufs Allgemeine; dies aber ist gewissermaßen in der Seele selbst als Substanz. Denken deswegen kann jeder selbst, wenn er will«, und eben darum ist es frei;

»empfinden aber steht nicht bei ihm, es ist notwendig, daß das Empfundene vorhanden sei«. (II, 5)

Dies ist der ganz richtige Standpunkt der Empfindung.

α) Die Empfindung ist dies, eine passive Seite zu haben; man mag das Weitere ausführen, wie man will, nach subjektivem Idealismus oder sonst. Wir finden uns bestimmt, sind bestimmte, - ich finde mich bestimmt, oder ich werde von außen bestimmt; gleichgültig, ob subjektiv oder objektiv - in beidem ist das Moment der Passivität enthalten. Die Leibnizische Monade ist eine entgegengesetzte Vorstellung: Sie ist Eins, ein Atom, ein Individuelles, was alles in sich selbst entwickelt; jede Monade, jeder Punkt meines Fingers ist ein ganzes Universum, in dem alles sich in sich entwickelt, - ist in keiner Beziehung zu anderen Monaden. Hier scheint die höchste idealistische Freiheit behauptet. Allein es ist ganz gleichgültig, ob ich die Vorstellung habe, daß sich alles in mir aus mir entwickelt; denn so ist das, was in mir entwickelt wird, ein Passives, ein Unfreies. Aristoteles steht mit diesem Moment der Passivität nicht hinter dem Idealismus; die Empfindung ist immer nach einer Seite passiv. Es ist schlechter Idealismus, der meint, die Passivität und Spontaneität des Geistes liege darin, ob die gegebene Bestimmtheit innere oder äußere sei, - als ob Freiheit in der Empfindung; Empfindung

ist Sphäre der Beschränktheit.

β) Ein anderes ist, wenn die Sache - Empfindung, Licht, Farbe, Sehen, Hören - aus der Idee begriffen wird; so wird gezeigt, daß es aus dem Sichselbstbestimmen der Idee gesetzt wird. Ein anderes ist aber, sofern ich als einzelnes Subjekt existiere, die Idee in mir als diesem einzelnen Individuum existiert; da ist Endlichkeit, Standpunkt der Passivität.

Aristoteles fährt fort: »Überhaupt ist der Unterschied, daß die Möglichkeit eine doppelte ist; wie wir sagen, ein Knabe könne Soldat sein und auch ein Mann könne es sein« (wirksame Kraft). »So ist das Empfindende beschaffen; es ist der Möglichkeit nach, was das Empfundene« (nicht Ding) »schon in der Wirksamkeit ist. Es ist daher passiv, insofern es nicht gleich« (in der Einheit mit sich selbst) »ist; aber nachdem es gelitten hat« (empfundene hat), »ist es gleichgemacht und *ist, was dasselbe.*« Nach der Empfindung ist das Empfundene gleichgemacht und ist, was das Empfindende ist. Dies ist Reaktion, aktive Aufnahme in sich, - die Aktivität in der Rezeptivität, diese Spontaneität, die die Passivität in der Empfindung aufhebt. Es ist so sich selbst gleichgemacht; und indem es durch eine Einwirkung gesetzt zu sein scheint, hat es die Dieselbigkeit gesetzt. Der subjektive Idealismus sagt: Es gibt keine Außendinge, sie sind Bestimmtheit unseres Selbst. In Ansehung der

Empfindung ist dies zuzugeben. Ich bin passiv im Empfinden, die Empfindung ist subjektiv; es ist Sein, Zustand, Bestimmtheit in mir, nicht Freiheit. Ob die Empfindung äußerlich oder in mir ist, ist gleichgültig, sie *ist*; die Energie ist, diesen passiven Inhalt zum Seinigen zu machen.

Bei der Empfindung gebraucht Aristoteles jene berühmte *Vergleichung* (II, 12), die so oft Mißverständnis veranlaßt hat, so schief aufgefaßt worden ist. Er sagt nämlich, die Empfindung sei die Aufnahme der empfundenen Formen, ohne die Materie; in der Empfindung kommt nur die Form an uns, ohne die Materie. Anders ist es, wenn wir uns praktisch verhalten, beim Essen und Trinken. Im Praktischen überhaupt verhalten wir uns als einzelne Individuen und als einzelne Individuen in einem Dasein, selbst ein materielles Dasein, - verhalten uns zur Materie und selbst auf materielle Weise. Nur insofern wir materiell sind, können wir uns so verhalten; es ist, daß unsere materielle Existenz in Tätigkeit kommt. Theoretisch nicht als Einzelnes, Sinnliches, Materie gegen Materie. Einwirken setzt gerade die Berührung von Materiellem; hingegen in der Formaufnahme ist das Materielle vertilgt, nicht eine positive Beziehung dazu, Materie nicht ein Positives, Widerstand Leistendes. Die Form ist der Gegenstand als Allgemeines; und in der Empfindung verhalten wir uns also nur zur Form und

nehmen sie ohne Materie auf, »wie das Wachs nur das Zeichen des goldenen Siegelringes an sich nimmt, ohne das Gold selbst, sondern rein seine Form«. Sinnliche Eindrücke nennen wir daher die Empfindungen überhaupt und verstecken dahinter teils rohe Vorstellungen, teils unbestimmte und keine Begriffe. Nicht an diese Vorstellung ist sich zu hängen. Es ist ein Bild, worin dies ausgedrückt werden soll, daß das Passive der Empfindung in der Passivität zugleich nur für die reine Form ist, daß diese Form an der Seele ist - und an ihr nicht in dem Verhältnisse bleibt wie die Form am Wachs; nicht wie ein Ding von dem anderen im Chemischen »der Materie nach durchdrungen wird« - oder, führt auch Aristoteles an, »die Pflanzen, die deswegen nicht empfinden«.

Man bleibt roherweise beim Groben des Vergleichs stehen. Wenn man sich nun bloß an dies Beispiel hält und daran zur Seele übergeht, so sagt man, die Seele verhalte sich wie das Wachs, - Vorstellungen, Empfindungen, alles werde nur in die Seele eingedrückt; sie ist eine *tabula rasa*, sie ist leer, die äußerlichen Dinge machen nur einen Eindruck, wie die Materie des Siegelringes auf die Materie des Wachses wirkt. Und dann sagt man: dies ist Aristotelische Philosophie. So geht es übrigens den meisten Philosophen. Wenn sie etwa ein sinnliches Beispiel anführen, so versteht dies jeder und nimmt den Inhalt der

Vergleichung in ihrem ganzen Umfange, - als ob alles, was in diesem sinnlichen Verhältnisse enthalten ist, auch von dem Geistigen gelten solle. Hier betrifft die Vergleichung nur die Bestimmung, daß in der Empfindung nur die Form aufgenommen werde, nur sie für das empfindende Subjekt ist, nur diese Form an dasselbe kommt; nur nach dieser Seite ist verglichen. Der Hauptumstand, der den Unterschied ausmacht von diesem Bilde und dem Verhalten der Seele, *der* wird übersehen. In jenem Bilde fehlt dies, woran nicht gedacht wird, daß nämlich das Wachs die Form in der Tat nicht aufnimmt; dieser Eindruck bleibt eine äußerliche Figur, Gestaltung an ihm, aber keine Form seines Wesens. Würde diese Form die Form seines Wesens, so hörte es auf, Wachs zu sein. Hingegen bei der Seele nimmt diese die Form selbst in die Substanz der Seele auf, assimiliert sie, und so, daß die Seele an ihr selbst gewissermaßen alles Empfundene ist; wie oben, wenn die Axt die Form in der Bestimmung der *ousia* wäre, so wäre diese Form die Seele der Axt. Jenes Gleichnis bezieht sich auf nichts weiter, als daß die Form *nur* an die Seele kommt; aber nicht, daß die Form dem Wachse äußerlich ist und bleibt und daß die Seele, wie Wachs, keine Form in sich selbst habe. Keineswegs soll die Seele passives Wachs sein und von außen die Bestimmungen erhalten. Die Seele ist die Form, die Form ist das Allgemeine; und das

Aufnehmen desselben ist nicht wie das des Wachses. Das Aufnehmen ist ebenso sehr Aktivität der Seele; nachdem das Empfindende gelitten, hebt es die Passivität auf, bleibt zugleich frei davon. - Aristoteles sagt (III, 4): »Der Geist erhält sich selbst gegen die Materie (*antiphrattei*)«, - nicht wie Chemisches, d.h. hält das Materielle von sich ab, repellierte dasselbe und verhält sich nur zur Form. In der Empfindung ist die Seele allerdings passiv; aber sie verwandelt die Form des äußeren Körpers zu ihrer eigenen, - ist nur identisch mit der abstrakten Qualität, weil sie selbst das Allgemeine ist.

(Es sind keine Komplimente zu machen mit dem Empfinden und eine Idealistik daranzusetzen, daß uns nichts von außen komme; wie Fichte sich auch so verstanden hat, daß er den Rock, den er anzieht, im Anziehen oder schon im Betrachten zum Teil macht. Das Einzelne in der Empfindung ist die Sphäre der Einzelheit des Bewußtseins; sie ist darin in der Weise eines Dings so gut als anderes, und ihre Einzelheit ist dies, daß andere Dinge für sie sind.)

Diese Natur des Empfindens *erläutert* er im Folgenden weiter (III, 2), treibt sich mit dieser Einheit und deren Gegensätze herum, - manche tiefe und lichte Blicke in die Natur des Bewußtseins. »Das körperliche Organ jeder Empfindung nimmt das Empfundene ohne Materie auf. Deswegen, wenn das

Empfundene entfernt ist, so sind die Empfindungen und Vorstellungen in den Organen. Die Wirksamkeit des Empfundenerwerbenden und der Empfindung ist eben dieselbe und eine; aber ihr Sein ist nicht dasselbe (*to d'ainai autais ou tauton*). Wie z.B. der wirksame Schall und das wirksame Hören; das Gehör hat, hört nicht immer, das Schall Habende schallt nicht immer. Wenn dasjenige, das Möglichkeit des Hörens ist, wirkt und ebenso, das Möglichkeit des Schallens ist, wirkt, daß beides Wirksame zugleich ist, so ist Hören«; es sind nicht zwei Wirksamkeiten. »Die Bewegung, das Tun und die Passivität ist in dem, welches leidet« (*tut, en tô poioumenô*, in welchem die Empfindung hervorgebracht wird); »so ist auch notwendig, daß die Wirksamkeit des Hörens und Schallens in dem ist, das es der Möglichkeit nach ist«, dem Empfindenden; »denn die Wirksamkeit des Tätigen und Bewegenden ist im Passiven.« Als seiend sind Hören und Schallen verschieden; aber ihr Grund (*logos*) ist derselbe. »In dem Passiven ist selbst die Aktivität und Passivität, nicht in dem Tuenden (*poiounti*); so ist die Energie des Empfundenerwerbenden im Empfindenden. Für Hören und Schallen gibt es zwei Worte, für Sehen nicht; Sehen ist die Tätigkeit des Sehenden, aber die der Farbe ist ohne Namen. Indem es *eine* (*mia*) Wirksamkeit ist« (nicht die gleiche, sondern *eine*, nicht Eindruckmachen), »die des

Empfundenwerdenden und des Empfindenden, nur ihr Sein verschieden ist, so muß das sogenannte Schallen und Hören zugleich aufhören.« Empfindung ist, insofern die Wirksamkeit beider als Eines gesetzt ist. Das Sehen, Hören usf. ist nur *eine* Wirksamkeit, aber der Existenz nach eine unterschiedene: es ist ein Körper, der schallt, und ein Subjekt, welches hört; das Sein ist zweierlei, aber das Hören für sich ist innerlich eins und ist *eine* Wirksamkeit. Ich habe Empfindung von Härte, d.h. meine Empfindung ist hart; ich finde mich so bestimmt. Die Reflexion sagt: Es ist ein hartes Ding da draußen; dies und mein Finger sind zwei. Mein Sehen ist rot, so sagt die Reflexion, es ist ein rotes Ding da; aber es ist eins, - mein Auge, mein Sehen ist rot und das Ding. Dieser Unterschied und diese Identität ist es, worauf es ankommt; und dies zeigt Aristoteles auf die stärkste Weise auf und hält es fest. Die Reflexion des Bewußtseins ist die spätere Unterscheidung des Subjektiven und Objektiven; Empfinden ist eben Form der Identität, das Aufheben dieser Trennung, abstrahiert von Subjektivität und Objektivität, - dies ist eine fernere Reflexion.

Das Einfache, die eigentliche Seele oder Ich, ist im Empfinden Einheit in der Differenz. »Das Empfindende ist ferner im Organ und unterscheidet jedes Empfundene, Weiß und Schwarz usf. Es ist nun nicht möglich, daß die Getrennten, Weiß und Süß, als

getrennte, gleichgültige Momente unterschieden werden« (Vorstellen: das ist süß, für sich allein, ohne Entgegensetzung), »sondern es müssen einem beide gegenwärtig, bekannt (*dêla*) sein. Das Eins muß also das Eine verschieden vom Anderen bestimmen. Dies Unterschiedene kann auch nicht in verschiedenem Ort oder Zeit sein, sondern ungeteilt und in ungeteilter Zeit. Aber es ist unmöglich, daß die entgegengesetzten Bewegungen von demselben beurteilt werden, insofern es untrennbar« (totes Eins) »und in untrennbarer Zeit ist. Wenn das Süße *so* die Empfindung bewegt, das Bittere aber entgegengesetzt, das Weiße aber anders, so ist das Unterscheidende der Zahl nach nicht diskret und der Zeit nach unteilbar, dem Sein nach aber unterschieden. Dasselbe ist so der Möglichkeit nach teilbar und unteilbar, und das Entgegengesetzte; dem Sein nach aber kann es nicht so sein, sondern der Wirksamkeit nach ist es trennbar. Die Empfindung und das Denken (*hê aisthêsis kai hê noêsis*) ist wie das, das einige Punkt (Grenze) nennen, der, insofern er Eins ist und insofern er Zwei ist, auch trennbar ist.« Der *logos* ist derselben Seele *logos*. »Insofern es ungetrennt ist, ist das Unterscheidende Eins; und zugleich, insofern es getrennt ist, nicht Eins; denn es gebraucht zugleich dasselbe Zeichen zweimal. Insofern es Zwei gebraucht, unterscheidet es durch die Grenze Zwei, und es ist getrennt; insofern

es aber damit Eins, gebraucht es Eins und zugleich.« Die bestimmte Empfindung, der Inhalt gehört der Natur des Bewußtseins an. Die Empfindung ist eine bestimmte, indem das Empfindende in *einer* Einheit auch die unterschiedene Empfindung vor sich hat, - trennt und nicht getrennt ist. So auch in Ansehung der Zeit sprechen wir von unterschiedenen Zeitpunkten. Einerseits gleicht das Jetzt dem Punkte im Raum; aber es ist zugleich auch ein Teilen, enthält Zukunft und Vergangenheit, ist ein Anderes und einunddasselbe zugleich. Es ist dasselbe und ist in einer und derselben Rücksicht Teilen und Vereinen; beides ist einunddasselbe im Zeitpunkte. So ist auch die Empfindung Eins und zugleich Teilung. Ein anderes Beispiel ist das der Zahl; Eins und Zwei sind verschieden, und zugleich wird auch in beiden Eins als Eins gebraucht und gesetzt.

γ) Von der Empfindung geht Aristoteles zum *Denken* über und wird hier wesentlich spekulativ. »Das Denken«, sagt er (III, 4), »leidet nicht, ist nicht passiv (*apathes*)«, schlechthin tätig; »es nimmt die Form auf und ist der Möglichkeit nach eine solche.« Wenn gedacht wird, so ist das Gedachte insofern Objekt, aber nicht wie das Empfundene; es ist Gedanke, und dies ist ebenso der Form eines Objektiven beraubt. Das Denken ist auch *dynamis*. »Aber es verhält sich zum Gedachtwerden nicht wie die

Empfindung zum Empfindenwerdenden«, hier ist ein Anderes, Sein, gegen die Tätigkeit. »Der Verstand (*nous*), weil er alles denkt, so ist er unvermischt (*amigês*)«, nicht ein Anderes, durchaus ohne alle Gemeinschaft, »damit er überwinde (*kratê*), wie Anaxagoras sagt, d.h. daß er erkenne; denn hervorbrechend in seiner Wirksamkeit (*paremphinomenon*) hält er das Fremde ab und verwahrt sich dagegen (*antiphrattei*, macht einen Verhau, Umzäunung).

Deswegen ist die *Natur* des *nous* keine andere als das Mögliche (*hôte mêd' autou einai physin tina mêdemian all' ê tautên, hoti dynaton*)«; die Möglichkeit selbst ist nicht *hylê*, der *nous*; hat keine Materie, die Möglichkeit gehört zu seiner *ousia* selbst, - das Denken ist dieses, nicht an sich zu sein. - Oder wegen seiner Reinheit ist nicht seine Wirklichkeit das Füreinanderessein, und seine Möglichkeit ein Fürsichsein. Ein Ding ist wirklich, es ist dieses Bestimmte; die entgegengesetzte Bestimmtheit, seine Möglichkeit, nicht an ihm, - Staub, Asche usf. Im Körperlichen ist Materie und äußerliche Form, die Materie ist die Möglichkeit gegen die Form; aber die Seele ist hiergegen die Möglichkeit selbst, ohne Materie. Ihr Wesen ist Wirksamkeit. »Der *nous* nun der Seele, der Bewußtseiende, ist nichts *actu*, ehe er denkt«, er ist erst durch die Tätigkeit des Denkens; an sich ist der *nous* alles, aber nicht ohne daß er denkt, - er ist

absolute Tätigkeit, existiert nur so, und ist, wenn er tätig ist. »Er ist deswegen unvermischt mit dem Körper. Denn wie sollte er sein, warm oder kalt, wenn er ein Organ wäre? Dergleichen aber ist er nichts.«
 Zweite »Verschiedenheit von dem Empfindenden. Die Empfindung kann heftige Empfindenwerdende nicht empfinden, heftige Gerüche, Farben nicht ertragen. Aber für das Denken gibt es keinen solchen Unterschied. Denn die Empfindung ist nicht ohne den Körper, der *nous* aber trennbar. Wenn er so geworden in Beziehung aufs Einzelne (*hotan d' houtôs hekasta genêtai*), wie der, der wirklich wissend ist, als bewußte Seele, so geschieht dies, wenn er durch sich selbst« (in Beziehung auf sich selbst) »wirksam sein kann.«

Das Denken macht sich zum passiven Verstand, d. i. zum Objektiven, Gegenstand für es: *intellectus passivus*. Es erhellt hier, inwiefern dies *nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu* Sinn des Aristoteles ist. Aristoteles fragt nun, spricht weiter über die Schwierigkeit. »Wenn das Denken einfach, nicht passiv ist und nichts Gemeinschaftliches mit Anderem hat« (sondern nur für sich ist, indem es Anderes zum Seinigen macht; das Andere ist nur Schein), »wie soll dann gedacht werden, da etwas denken selbst auch Passivität ist«, - daß der *nous* zu etwas kommt, einen Gegenstand erhält? »Denn insofern etwas Zweien

gemeinschaftlich, so scheint das eine zu tun, das andere passiv sich zu verhalten.« Damit scheint sogleich ein Passives im *nous* zu sein; es ist damit ein Verschiedenes von ihm in ihm, und zugleich soll er rein und unvermischt sein. »Ferner schon, wenn er selbst gedacht, denkbar ist, so gehört er anderen Dingen an, ist außer ihm selbst oder wird etwas Gemischtes an ihm haben, das ihn zu einem Gedachten (Objekte) macht wie die anderen Dinge«, - er erscheint als Gegenstand, als Anderes. »Deswegen ist vorhin unterschieden worden: daß das Denken der Möglichkeit nach alles Gedachte (*noêta*, Seiende) ist«, an sich, was als Gegenstand, Inhalt das Gedachte, - geht im Gegenständlichen (Gedachten) nur mit sich selbst zusammen. Der *nous* denkt alles, ist so bei sich, er ist selbst bei sich alles; das ist idealistisch gesprochen, doch soll Aristoteles Empiriker sein. »Aber zugleich ist er der Wirklichkeit nach nichts, ehe gedacht worden«; d.h. der selbstbewußte *nous* ist nicht bloß an sich, sondern wesentlich für sich, - er ist nur als Tätigkeit, die *ousia* des *nous* ist Energie. Passivität ist Möglichkeit vor der Wirklichkeit. Dies Ding verbrannt ist Möglichkeit der Asche, nachher seine Wirklichkeit Asche, Rauch; jetzt ist, existiert schon die Möglichkeit, - dies ist das wirkliche Ding.

Dies ist nun das große Prinzip des Aristoteles; und hier führt er ein anderes berichtigtes *Beispiel* an, das

ebenso falsch verstanden wird. »Der *nous* ist wie ein Buch (*hôsper en grammateiô*), auf dessen Blätter nichts wirklich geschrieben ist«, - das ist Papier, aber kein Buch. Man übersieht alle Gedanken des Aristoteles und faßt nur solche äußerliche Vergleichung auf. Ein Buch, auf das nichts geschrieben ist, kann jeder verstehen. So ist der *terminus technicus* denn die bekannte *tabula rasa*, die man überall, wo von Aristoteles gesprochen wird, finden kann: Aristoteles sagt, der Geist sei eine *tabula rasa*, worauf dann erst geschrieben werden soll von den äußeren Gegenständen. Das ist gerade das Gegenteil dessen, was Aristoteles sagt. Solche zufälligen Vergleichungen sind von dem Vorstellen, statt sich an den Begriff zu halten, besonders aufgefaßt worden, als ob sie die Sache ausdrückten. Allein Aristoteles ist gar nicht gemeint, die Vergleichung in ihrer ganzen Ausdehnung zu nehmen; eben Verstand ist nicht ein Ding, hat nicht die Passivität einer Schreibtafel (denn allen Begriff vergessen wir). Er ist die Wirksamkeit selbst; diese fällt nicht außer ihm wie außer der Schreibtafel. Die Vergleichung beschränkt sich aber nur darauf, daß die Seele nur einen Inhalt habe, insofern wirklich gedacht werde. Die Seele ist dies unbeschriebene Buch, d.h. alles an sich, sie ist nicht in sich selbst diese Totalität: wie der Möglichkeit nach ein Buch alles enthält, der Wirklichkeit nach aber nichts, ehe darauf geschrieben ist.

Die wirkliche Tätigkeit ist erst das Wahrhafte, oder »der *nous* selbst ist auch denkbar (*noêtos*), Gedachtwerdendes. Denn in dem, was ohne Materie ist« (im Geiste), »ist das Denkende« (das Subjektive) »und das Gedachtwerdende« (Objektive) »dasselbe; die theoretische Wissenschaft und das Gewußtwerdende ist dasselbe. In dem, was materiell ist, ist das Denken nur der Möglichkeit nach, so daß ihm die Vernunft nicht selbst zukommt; denn der *nous* ist eine Möglichkeit ohne Materie«; - der *nous* ist alle *noêta*, aber so ist er es nur an sich. Die Natur enthält die Idee, ist Verstand nur an sich: als an sich existiert der *nous* nicht, er ist so nicht für sich; und deshalb kommt dem Materiellen die Vernunft nicht zu. Der *nous* ist aber nicht das Materielle, sondern das Allgemeine, die allgemeine Möglichkeit ohne Materie, und ist nur wirklich, indem er denkt. Jenes Beispiel ist, wie hieraus ersichtlich, in jenem Sinne genommen, ganz falsch und sogar entgegengesetzt verstanden worden.

Aristoteles unterscheidet da zwischen *tätigem* und *passivem* vor; (III, 5); der passive *nous* ist die Natur, auch ist das in der Seele Empfindende und Vorstellende *nous* an sich. »Weil aber in aller Natur *eine* Seite ist, die Materie in jedem Geschlecht, weil alles der Möglichkeit nach ist, was es ist, - ein anderes die Ursache und das Tätige, was alles tut, wie die Kunst sich zur Materie verhält, so ist nötig, daß auch in der

Seele dieser Unterschied. Es ist also ein solcher Verstand (*nous*) fähig, alles zu werden, ein anderer aber, alles zu machen (*estin ho men toioutos nous tô panta ginesthai, ho de tô panta poiein*), wie eine wirksame Kraft (*hexis*)« (*hexis* ist nicht ein einzelnes Tun), »wie das Licht; denn auf gewisse Weise macht das Licht die der Möglichkeit nach seienden Farben so erst zu wirklichen Farben. Dieser «(tätige) »*nous* ist an und für sich (*chôristos*), unvermischt, und nicht passiv, da er der Substanz nach die Tätigkeit ist. Denn das Tuende ist immer geehrter als das Leidende, - das Prinzip [geehrter] als die Materie. Die Wissenschaft der Wirksamkeit nach ist dasselbe, was die Sache selbst (*pragma*); die aber der Möglichkeit nach« (äußerer Verstand, Vorstellung, Empfindung) »ist wohl der Zeit nach früher in dem absolut Einem, an sich (*holôs*) aber auch nicht der Zeit nach: es ist nicht so, daß es bald denkt, bald nicht. Wenn der (tätige) *nous* an und für sich ist (*chôristheis*), ist er allein das, was ist; und dies allein ist ewig und unsterblich. Wir erinnern uns aber nicht, weil dies nicht passiv ist; der passive Verstand ist vergänglich, und ohne diesen denkt er nichts.« - Tennemann (Bd. III, S. 53 f., 197 f.): Das Denken kommt von außen.

Das Folgende ist *Erläuterung*.³³ »Die Seele«, das Denken, sagt Aristoteles (III, 8), »ist gewissermaßen alles Seiende«, und dies ist denn der *nous* als

pathetischer *nous*; aber so als Gegenstand, als sich Gegenstand oder sofern er an sich ist, ist er nur die Möglichkeit, - er *ist* nur als Entelechie. »Das Seiende ist entweder Empfundenes oder Gewußtwerdendes. Das Wissen ist selbst das Gewußte gewissermaßen (*pô*s), die Empfindung das Empfundene. Diese gewußten und empfundenen Dinge sind entweder sie selbst oder die Formen. Das Wissen und die Empfindung ist nicht die Dinge selbst (der Stein ist nicht in der Seele), sondern ihre Form; so daß die Seele wie die Hand ist. Diese ist das Werkzeug der Werkzeuge, so der *nous* die Form der Formen und die Empfindung die Form der Empfundenen.« - »Mit Recht hat man gesagt, die Seele sei der Ort der Ideen (*topos eidôn*); aber nicht die ganze Seele, sondern die denkende«, nur die denkende noch enthält die Ideen. »Und sie ist« (als Form der Formen) »nicht der Entelechie nach, sondern nur *dynamei* die Ideen (*ta eidê*)« (III, 4), d. i. die Ideen sind nur erst ruhende Formen, nicht als Tätigkeiten. Aristoteles ist so nicht Realist. Er sagt: Die Empfindung ist notwendig; es wird gedacht, es muß aber auch empfunden werden. »Da aber nichts (*ouden pragma*) getrennt ist von den empfundenen Größen, so ist in den empfundenen Formen auch das Gedachtwerdende, sowohl das Abstrakte *ta en aphairesei legomena*) als die Beschaffenheiten (*hexeis*) und Bestimmtheiten der Empfundenen«, - in

der Einheit diese unterschiedenen Vermögen. »Deswegen wer nicht empfindet, nichts kennt noch versteht; wenn er etwas erkennt (*theôrê*), so ist notwendig, daß er es auch als eine Vorstellung erkennt; denn die Vorstellungen sind wie Empfindungen, nur ohne Materie.« Diese Formen wie die der äußeren Natur macht der *nous* sich zum Gegenstande, zum Gedachtwerden, zur *dynamis*. Die endlichen Dinge, Zustände des Geistes sind diese, wo nicht diese Identität des Subjektiven und Objektiven vorhanden ist. Es ist da außereinander; da ist der *nous* nur *dynamei*, nicht als Entelechie.

Das, was wir heutigentags die Einheit des Subjektiven und Objektiven nennen, ist hier in der höchsten Bestimmtheit ausgesprochen. Der vor; ist das Tätige, das Denken und das Gedachtwerdende, - jenes ist das Subjektive, dies das Objektive; beides unterscheidet er wohl, aber ebenso streng und fest spricht er auch die Identität von beiden aus. In unserer Sprache ist das Absolute, Wahrhafte nur das, dessen Subjektivität und Objektivität ein und dasselbe, identisch ist; dies ist ebenso auch im Aristoteles enthalten. Das absolute Denken (er nennt es den göttlichen *nous*), der Geist in seiner Absolutheit, dies Denken ist ein Denken dessen, was das Beste ist, was der Zweck an und für sich ist; eben dies ist der sich denkende *nous*. Diesen Gegensatz, den Unterschied in der Tätigkeit und das

Aufheben desselben drückt er so aus, daß der *nous* sich selbst denkt durch Aufnehmen des Gedankens, des Gedachtwerdenden. Der *nous* denkt sich selbst durch Aufnahme des Denkbaren; dies Denkbare wird erst als berührend und denkend, es wird erst erzeugt, indem es berührt, - es ist so erst im Denken, in der Tätigkeit des Denkens. Diese Tätigkeit ist ebenso eine Erzeugung, ein Abschneiden des Gedanken als eines Gegenstandes, - etwas, das für die Wirklichkeit des Denkens ebenso notwendig ist als das Berühren; die Trennung und die Beziehung ist ein und dasselbe, so daß *nous* und *noêton* dasselbe ist. Denn das Aufnehmende des Wesens, der *ousia*, ist der *nous*. Er nimmt auf, was er aufnimmt, ist die *ousia*, der Gedanke; sein Aufnehmen ist Tätigkeit und bringt das hervor, was als Aufgenommenwerdendes erscheint, - er wird, sofern er hat. Wenn wir den Inhalt des Gedankens, den gegenständlichen Inhalt für göttlich halten, so ist dies eine unrichtige Stellung; sondern das Ganze des Wirkens ist das Göttliche. Die Theorie, sagt Aristoteles, ist das Wirkendste und Seligste, dies ist die Beschäftigung mit Gedanken, mit dem, was aufgenommen worden ist durch die Tätigkeit. Gott ist deshalb immer so wohl daran wie uns zuweilen.

Er geht hiervon auf nähere Bestimmungen über, auf Verlegenheiten, die dabei vorkommen können. Wenn der *nous* nur als Vermögen gefaßt wird, nicht als

Tätigkeit, so würde das fortgesetzte Denken mühevoll, und der Gegenstand würde vortrefflicher sein als der *nous*; das Denken und der Gedanke befände sich auch in dem, der das Schlechteste denkt, - dieser hätte auch Gedanken, wäre auch Tätigkeit des Denkens usf. Aber dies ist unrichtig; denn der *nous* denkt nur sich selbst, weil er das Vortrefflichste ist. Er ist der Gedanke des Gedankens, er ist das Denken des Gedankens; Einheit des Subjektiven und Objektiven ist darin ausgesprochen, und dies ist das Vortrefflichste. Der absolute Endzweck, der *nous*, der sich selbst denkt, - dies ist das Güte; dies ist nur bei sich selbst, um seiner selbst willen.

Dies ist so die höchste Spitze der Aristotelischen Metaphysik, das Spekulativste, was es geben kann. Es hat nur den Schein, als ob von dem Denken gesprochen würde neben anderem; diese Form des Nacheinander erscheint allerdings bei Aristoteles. Aber was er über das Denken sagt, ist für sich das absolut Spekulative und steht nicht neben anderen, z.B. der Empfindung, die nur *dynamis* ist für das Denken. Näher liegt dies darin, daß der *nous* alles ist, daß er an sich Totalität ist, das Wahrhafte überhaupt, - seinem Ansich nach der Gedanke, und dann aber wahrhaft an und für sich das Denken, diese Tätigkeit, die das Fürsichsein und Anundfürsichsein ist, das Denken des Denkens, welches so abstrakterweise bestimmt

ist, was aber die Natur des absoluten Geistes für sich ausmacht.

Dies sind die Hauptpunkte, die bei Aristoteles in Rücksicht auf seine spekulativen Ideen zu bemerken sind, auf deren nähere Ausführung wir uns jedoch nicht einlassen können.

Übergang zum Folgenden (Praktischen): Begehren. »Der Gegenstand des Wissens und das wirksame Wissen ist ein und dasselbe; das der Möglichkeit nach ist der Zeit nach früher in dem einen, an sich aber auch nicht der Zeit nach. Denn alles, was geschieht, ist aus dem, was Wirksamkeit ist. Das Empfundene erscheint in dem, was das Empfindende der Möglichkeit nach ist, als das Tuende der Wirksamkeit nach; denn es leidet nicht und wird nicht verändert. Deswegen ist es eine andere Art der Bewegung, - denn die Bewegung ist die Wirksamkeit dessen, das nicht Zweck ist (*energeia atelous*): die reine Tätigkeit (*haplôs energeia*), die des Vollkommenen«, zur Wirklichkeit kommt (III, 7). »Das Einfache (*adiaireta*), das die Seele denkt, ist ein solches, in Ansehung dessen kein Falsches (*pseudos*) stattfindet, worin aber Falsches und Wahres (*alêthês*); dies ist eine *synthesis* von Gedanken als einsseiender. Es kann aber alles als getrennt scheinen; was jedes zu Einem macht, ist der *nous*. Das *adiaireton* nach der Idee wird gedacht in ungetrennter Zeit und im

Ungetrennten der Seele.« (III, 6) »Das Empfinden ist ähnlich dem einfachen Sagen und Denken; die *angenehme* oder *unangenehme* Empfindung aber verhält sich wie behauptend oder verneinend«, - positive und negative Bestimmung des Denkens. »Und Angenehmes oder Unangenehmes empfinden, ist tätig sein« (Spontaneität) »mit der empfindenden Mitte zum Guten oder Übel, insofern sie solche sind. Und die Begierde dazu (*diôkei*) oder dagegen (*pheugei*) ist dasselbe nach der Tätigkeit; sie sind nur dem Sein nach verschieden. Der denkenden Seele sind die Vorstellungen als« (dort) »die Empfindungen; und wenn sie etwas Gutes oder Böses behauptet oder negiert, so begehrt sie. Sie verhält sich als Eins und Grenze. Das Bestimmende des Entgegengesetzten (das Denkende) erkennt die Formen in den Vorstellungen; und wie in ihnen das Entgegengesetzte bestimmt ist, so auch in der Empfindung«, - Bestimmung des Gegenstands in sich, im Gegensatze gegen das Sein des seienden Gegenstands. »Wenn es in Beziehung auf die Vorstellung oder Gedanken, wie sehend, das Zukünftige zum Gegenwärtigen vergleicht und beurteilt und in dieser Rücksicht das Angenehme oder Unangenehme bestimmt, so begehrt sie und befindet sich überhaupt im Praktischen. Ohne das Tun aber ist das Wahre und Falsche in derselben Gattung, als das Gute oder Üble. Das Abstrakte aber denkt sie, wie das Eingedrückte

der Nase ist, nicht insofern es ein solches ist, sondern insofern es das Hohle ist. Das Denken ist überhaupt an sich das als Wirksamkeit Denken der Dinge.« (III, 7) Diese Umwendung des Denkens in seine negative Seite, worin es praktisch wird, ist hier nicht vorhanden.

b. Praktische Philosophie

Zur Philosophie des Geistes ist jedoch auch das *Praktische* zu rechnen. Hieraus bestimmt sich schon der Begriff des Praktischen überhaupt, - der Wille. Dies hat Aristoteles in mehreren Werken behandelt, die wir besitzen.

α . Ethik

Wir haben drei große *ethische Werke*: 1. Die *Nikomachische Ethik* (*êthika nikomacheia*) in zehn Büchern; 2. die *Große Ethik* (*êthika megala*) in zwei Büchern; 3. die *Eudemische* (*eudêmia*) in sieben Büchern. Die letzte enthält mehr besondere Tugenden, in den beiden ersten sind mehr allgemeine Untersuchungen über die Prinzipien enthalten. Das Beste bis auf die neuesten Zeiten, was wir über Psychologie haben, ist das, was wir von Aristoteles haben; ebenso das,

was er über den Willen, die Freiheit, über weitere Bestimmungen der Imputation, Intention usf. gedacht hat. Man muß sich nur die Mühe geben, es kennenzulernen und es in unsere Weise der Sprache, des Vorstellens, des Denkens zu übersetzen, was freilich schwer ist. Aristoteles verfährt auch hier wie im Physischen so, daß er die mancherlei Momente welche im Begehren vorkommen, nacheinander auf das Gründlichste, Wahrhafteste bestimmt: den Vorsatz, Entschluß, freiwilliges oder gezwungenes Handeln, Handeln aus Unwissenheit, Schuld, Imputabilität usf. In diese zum Teil mehr psychologische Darstellung kann ich mich nicht einlassen; nur so viel bemerke ich aus den Aristotelischen Bestimmungen:

Bestimmung *des realen Wollenden* überhaupt nach moralischem Prinzip. Im Praktischen bestimmt Aristoteles als das höchste Gute die *Glückseligkeit*, - das Gute überhaupt nicht als abstrakte Idee, sondern so, daß das Moment der Verwirklichung wesentlich in ihr ist. Aristoteles begnügt sich nicht mit der Idee des Guten bei Platon, weil sie nur das Allgemeine ist; denn es ist die Frage nach ihrer Bestimmtheit. Aristoteles sagt, das ist gut, was Zweck an sich selbst (*teleion*) - vollkommen ist schlechte Übersetzung -, was nicht um eines Anderen, sondern um seiner selbst willen begehrt wird. Dies ist die *eudaimonia*, Glückseligkeit. Den absoluten an und für sich seienden

Zweck bestimmt er als Eudämonie, deren Definition ist. »Die Energie des um seiner selbst willen seienden (vollkommenen) Lebens, nach der an und für sich seienden (vollkommenen) Tugend (*eudaimonia zôês teleias kat' aretên teleian*).« Zu derselben nun macht er die vernünftige Einsicht zur Bedingung. Das Gute und den Zweck bestimmt er als die vernünftige Tätigkeit (wozu die Glückseligkeit wesentlich gehört), - wenigstens negativ aus Einsicht. Alles Tun aus sinnlicher Begierde oder aus Unfreiheit überhaupt ist Mangel einer Einsicht, ein nicht vernünftiges Tun oder ein Tun, das nicht auf das Denken als solches geht. Dies absolute Tun aber ist allein die Wissenschaft, das in sich selbst sich befriedigende Tun, - göttliche Glückseligkeit; bei anderen Tugenden menschliche, endliche, wie im Theoretischen die Empfindung.

In Ansehung des Begriffs der *Tugend* will ich einiges anführen. Den Begriff der Tugend bestimmt Aristoteles näher so, daß er in praktischer Rücksicht an der Seele überhaupt unterscheidet eine vernünftige und eine unvernünftige Seite in der letzten ist der *nous* nur *dynamei*, ihr kommen die Empfindungen, Neigungen, Leidenschaften, Affekte zu. In der vernünftigen Seite derselben hat Verstand, Weisheit, Besonnenheit, Kenntnis ihren Platz; aber sie machen noch nicht die Tugend aus, erst in der Einheit der vernünftigen mit der unvernünftigen Seite besteht die

Tugend. Wir nennen dies Tugend, wenn die Leidenschaften (Neigungen) sich zu der Vernunft so verhalten, daß sie dies tun, was jene befiehlt. Wenn die Einsicht (*logos*) schlecht oder gar nicht vorhanden ist, die Leidenschaft (Neigung, das Herz) aber sich wohl verhält, so kann wohl Gutmütigkeit, aber nicht Tugend dasein, weil der Grund (*logos*, die Vernunft) fehlt, der *nous*, welcher der Tugend notwendig ist; er setzt so die Tugend in die Erkenntnis, - beide sind notwendige Momente der Tugend; so daß von der Tugend auch nicht gesagt werden kann, daß sie schlecht angewendet werde, denn sie selbst ist das Anwendende. Das Prinzip der Tugend ist nicht an sich, rein, wie viele meinen, die Vernunft, sondern vielmehr die Leidenschaft (Neigung). Er tadelt den Sokrates, weil er Tugend *nur* in die Einsicht setzt. Es muß zum Guten ein unvernünftiger Trieb vorhanden sein, die Vernunft kommt aber als den Trieb beurteilend und bestimmend hinzu. Wenn von ihr der Anfang gemacht, so folgen die Leidenschaften nicht notwendig als gleichgestimmt, sondern sind oft entgegengesetzt. In der Tugend aber, indem sie auf Verwirklichung geht und dem Einzelnen angehört, ist nicht das Gute das einzige Prinzip, sondern auch die alogische Seite der Seele ein Moment. Der Trieb, die Neigung ist das Treibende, Besondere, in Rücksicht auf das Praktische näher im Subjekt auf die Verwirklichung

Gehende; das Subjekt ist in seiner Tätigkeit besondert, und es ist notwendig, daß es darin identisch sei mit dem Allgemeinen. Diese Einheit, worin das Vernünftige das Herrschende ist, ist die Tugend; dies ist die richtige Bestimmung. Einerseits ist es Unterdrückung der Leidenschaften, andererseits geht es gegen solche Ideale, wonach man sich von Jugend auf bestimmt, und auch gegen die Ansicht, daß die Neigungen gut an sich seien. Beide Extreme der Vorstellung sind in neuerer Zeit häufig vorgekommen. Es ist so ein Gerede: Der von Natur schöne edle Mensch sei edler, höher als die Pflicht; wie auf der andern Seite auch vorgestellt wird, die Pflicht solle getan werden als Pflicht, ohne die besonderen Seiten zu berücksichtigen und das Besondere als Moment des Ganzen zu bestimmen.

Aristoteles geht dann die *besonderen Tugenden* weitläufig durch. Weil die Tugenden, so betrachtet als Einheit des Begehrenden, Verwirklichenden mit dem Vernünftigen, ein alogisches Moment in sich haben, so setzt er sie, ihren *logos*, in ein *Mittelmaß*, so daß die Tugend die Mitte zwischen zwei Extremen ist, z.B. die Freigebigkeit zwischen Geiz und Verschwendung, zwischen Zorn und Passivität die Milde, Tollkühnheit und Feigheit die Tapferkeit, Selbstsucht und Selbstlosigkeit die Freundschaft usf., - Mitte nämlich, wie beim Sinne, eben weil ein Moment oder

Ingredienz das Sinnliche ist. Dieses scheint keine bestimmte Definition zu sein, und es wird eine bloß quantitative Bestimmung, eben weil nicht bloß der Begriff das Determinierende ist, sondern auch die Seite des Empirischen darin ist. Die Tugend ist nicht absolut an sich Bestimmtes, - Stoffartiges, das wegen der Natur des Stoffartigen eines Mehr oder Weniger fähig ist. Dies Prinzip, daß er so die Tugend nur als Maß (mehr Gradunterschied) zwischen zwei Extremen bestimmt, hat man nun freilich als sehr ungenügend und unbestimmt getadelt; allein dies ist die Natur der Sache. Die Tugend, und vollends die bestimmte, tritt in eine Sphäre ein, wo das Quantitative seinen Platz hat; der Gedanke ist hier nicht mehr als solcher bei sich selbst, die quantitative Grenze ist unbestimmt. Die Natur der besonderen Tugenden ist von dieser Art, daß sie keiner genaueren Bestimmung fähig sind; man kann nur im allgemeinen darüber sprechen, es gibt für sie keine weitere Bestimmung als eben eine solche unbestimmte. Nach unserer Betrachtungsweise ist Pflicht absolut in sich selbst, allein dies Allgemeine ist leer; bestimmter Inhalt ist Moment des Seins, das uns in Kollisionen verwickelt. Pflicht ist an und für sich, nicht eine Mitte zwischen seienden Extremen, durch die sie bestimmt ist, - oder vielmehr unbestimmt. Allein bestimmter Inhalt gibt Kollisionen, wo es unbestimmt bleibt, welches die

Pflicht ist.

Die Eudämonie ist auch später eine Hauptfrage gewesen. Sie ist nach Aristoteles der Endzweck, das Gute; aber so, daß diesem das Dasein entsprechend sei.

Aristoteles sagt nun viel Gutes und Schönes über die Tugend und das Gute und die Glückseligkeit im allgemeinen, und daß die Glückseligkeit, *to hêmin agathon*, das Ethische, ohne Tugend nicht gefunden werde usf., was alles keine tiefe Einsicht in spekulativer Rücksicht hat. Im Praktischen ist es, wo der Mensch eine Notwendigkeit im Menschen als Einzellnem sucht und auszusprechen sucht; allein es ist entweder formal oder bestimmter Inhalt oder Tugenden, - ebenso im Empirischen.

β. Politik

Noch ist zu erwähnen die *Politik* des Aristoteles. Das notwendige Praktische und Positive, die Organisation und Realisation des praktischen Geistes, seine Verwirklichung, Substanz ist der allgemeine Staat. Aristoteles hat dies mehr oder weniger gefühlt; er sieht die politische Philosophie als die allgemeine, ganze praktische Philosophie an. Der Zweck des Staats ist die allgemeine Glückseligkeit überhaupt. Von dem Ethischen erkennt Aristoteles, daß es zwar

dem Einzelnen auch zukommt, aber seine Vollendung im Volke hat, - in der Politik. Ja, er erkennt den Staat in so hohem Grade an, daß er davon ausgeht, »den Menschen« zu definieren »als ein politisches Tier, das Vernunft hat. Daher hat nur *er* Bewußtsein des Guten und Bösen, des Gerechten und Ungerechten, nicht das Tier«, denn das Tier denkt nicht; und doch setzt man in neuerer Zeit den Unterschied dieser Bestimmungen auf die Empfindung, die auch die Tiere haben. Es *ist* auch die *Empfindung* des Guten und Bösen usf., aber das, wodurch sie nicht Empfindung des Tieres ist, ist das Denken. Diese Seite kennt Aristoteles auch. In der Eudämonie ist die vernünftige Einsicht, sie ist die wesentliche Bedingung in seiner Tugend; und es ist so die Übereinstimmung der Seite der Empfindung und der Vernunft wesentliches Moment. Nachdem er den Menschen so bestimmt hat, sagt er: »Die Gemeinschaft von diesen macht die Familie und den Staat aus«, nach dem Verhältnis aber so, daß »der Staat der Natur nach« (d.h. wesentlich, substantiell, seinem Begriffe, der Vernunft und der Wahrheit nach, nicht der Zeit nach) »früher (*prius*) ist als die Familie« (die natürliche Verbindung, nicht die vernünftige) »und der Einzelne von uns.« Aristoteles macht nicht den Einzelnen und dessen Recht zum Ersten, sondern erkennt den Staat für das, was seinem Wesen nach höher ist als der Einzelne und die Familie und deren

Substantialität ausmacht. Der Staat ist wesentliche Existenz in Ansehung des Guten, Gerechten. »Denn das Ganze ist das Erste (Wesen) gegen den Teil. Wird das Ganze aufgehoben« (der ganze Mensch), »so gibt es weder Fuß noch Hand außer dem Namen nach, wie eine steinerne Hand; denn eine vertilgte Hand ist eine steinerne« (ist der Mensch tot, so gehen alle Teile unter). »Denn alles ist durch die Entelechie und die Möglichkeit bestimmt; so daß, wenn diese Entelechie nicht mehr vorhanden ist, nicht mehr zu sagen ist, etwas sei noch Dieses, sondern nur dem Namen nach. So ist der Staat Entelechie, das Wesen der Einzelnen; der Einzelne ist so wenig etwas an und für sich, getrennt vom Ganzen, als irgendein organischer Teil vom Ganzen.« Dies ist gerade entgegengesetzt dem modernen Prinzip, was vom Einzelnen ausgeht; so daß jeder seine Stimme gibt und dadurch erst ein Gemeinwesen zustande kommt. Bei Aristoteles ist der Staat das Substantielle, die Hauptsache; und das Vortrefflichste ist die politische *dynamis*³⁴, verwirklicht durch die subjektive Tätigkeit, so daß diese darin ihre Bestimmung hat, ihr Wesen. Das Politische ist so das Höchste; denn sein Zweck ist der höchste in Rücksicht auf das Praktische. »Wer aber unfähig dieser Verbindung wäre oder aus Selbständigkeit ihrer nicht bedürfte, wäre entweder ein wildes Tier oder ein Gott.« Das Politische ist also, wie beim Platon, das

prius. Der besondere Wille des Einzelnen (die Willkür) wird jetzt zum Ersten, Absoluten gemacht; das Gesetz soll so sein, was alle festsetzen.

Aus diesen wenigen Zügen erhellt, daß Aristoteles nicht den Gedanken eines sogenannten Naturrechts (wenn ein Naturrecht vermißt wird) haben konnte, - d.h. eben Betrachtung des abstrakten Menschen außer der realen Verbindung.

Sonst enthält seine Politik noch jetzt lehrreiche Ansichten der Kenntnis von den inneren Momenten des Staats und der Beschreibung der verschiedenen Verfassungen. Kein Land war so reich als Griechenland an mannigfaltigen Verfassungen zugleich und Abwechslung derselben in *einem* Staate (dies hat nicht mehr dies Interesse wegen des verschiedenen Prinzips alter und moderner Staaten), allein zugleich unbekannt mit dem abstrakten Recht unserer modernen Staaten, das den Einzelnen isoliert, ihn als solchen gewähren läßt (so daß er wesentlich als Person gilt) und doch als ein unsichtbarer Geist alle zusammenhält, - so daß aber in keinem eigentlich weder das Bewußtsein noch die Tätigkeit für das Ganze ist; er wirkt zum Ganzen, weiß nicht wie, es ist ihm nur um Schutz seiner Einzelheit zu tun. Es ist geteilte Tätigkeit, von der jeder nur ein Stück hat; wie in einer Fabrik keiner ein Ganzes macht, nur einen Teil, und die anderen Geschicklichkeiten nicht besitzt, nur einige

die Zusammensetzung machen. Freie Völker haben nur Bewußtsein und Tätigkeit fürs Ganze; moderne sind für sich als einzelne unfrei, - *bürgerliche* Freiheit ist eben die Entbehrung des Allgemeinen, Prinzip des Isolierens. Aber bürgerliche Freiheit (für *bourgeois* und *citoyen* haben wir nicht zwei Worte) ist ein notwendiges Moment, das die alten Staaten nicht kannten, oder nicht diese vollkommene Selbständigkeit der Punkte, und eben größere Selbständigkeit des Ganzen, - das höhere organische Leben. Nachdem der Staat dies Prinzip in sich empfangen, konnte höhere Freiheit hervorgehen; jenes sind Naturspiele und Naturprodukte, Zufall und Laune des Einzelnen, - hier das innere Bestehen und die unzerstörbare Allgemeinheit, die real, konsolidiert in ihren Teilen ist.

Aristoteles hat sich übrigens nicht darauf eingelassen, so einen Staat zu beschreiben wie Platon. In Ansehung der Staatsverfassung bestimmt er nur, daß die Besten herrschen müssen (das geht immer so, man mag es machen, wie man will): es ist ihm daher nicht sosehr um die Bestimmung der Formen der Staatsverfassung zu tun. »Denn die Besten würden Unrecht leiden, wenn sie den anderen gleichgestellt würden, die ihnen ungleich sind an Tugend und politischem Vermögen (*dynamis*). Denn ein solcher Ausgezeichneter gleicht einem Gotte unter den Menschen.« Hier schwebte dem Aristoteles ohne Zweifel sein

Alexander vor, der einem Gotte gleich herrschen muß, über den niemand herrschen kann, nicht einmal das Gesetz. »Für ihn ist kein Gesetz, da er sich selber das Gesetz ist. Man könnte ihn etwa aus dem Staat werfen, aber über ihn regieren nicht, sowenig als über Jupiter. Es bleibt nichts übrig, was in der Natur aller ist, als einem solchen gerne zu gehorchen (*asmenôs peithesthai*), daß solche ewige (*aidioi*, an und für sich) Könige in den Staaten sind.« Die griechische Demokratie war damals schon ganz verfallen, so daß er keinen Wert mehr darauf legen konnte.

4. Logik

Noch ist die Logik des Aristoteles zu betrachten übrig, ebensosehr jahrhunderte- und jahrtausendlang geehrt als jetzt verachtet. Obzwar die Logik hier zum erstenmale erwähnt wird und in der ganzen folgenden Geschichte der Philosophie nie eine andere erwähnt werden kann (denn es hat sonst keine gegeben, wenn man nicht das Negative des Skeptizismus hierher rechnen will), so kann hier doch nicht von ihrem näheren Inhalt die Rede sein, nur eine allgemeine Charakterisierung derselben Platz finden. Er ist als der Vater der Logik angesehen worden; seit Aristoteles' Zeiten hat die Logik keine Fortschritte gemacht. Diese Formen teils über Begriff, teils über Urteil, Schluß kommen von Aristoteles her - eine Lehre, welche bis auf den heutigen Tag beibehalten und keine weitere wissenschaftliche Ausbildung erlangt hat -, sie sind ausgesponnen und dadurch formeller geworden. Das Denken in seiner endlichen Anwendung hat Aristoteles aufgefaßt und bestimmt dargestellt. Er hat sich wie ein Naturbeschreiber verhalten bei diesen Formen des Denkens, aber es sind nur die endlichen Formen bei dem Schließen von einem auf das andere, es ist Naturgeschichte des endlichen Denkens.

Indem sie ein Bewußtsein über die abstrakte

Tätigkeit des reinen Verstandes (nicht Wissen von diesem und jenem Konkreten), reine Form ist, so ist dies Bewußtsein in der Tat bewundernswürdig und noch bewundernswürdiger in dieser Ausbildung dieses Bewußtseins - und ein Werk, das der Tiefe des Erfinders, der Stärke seiner Abstraktion die höchste Ehre macht. Denn die höchste Stärke des Zusammenhaltens über das Denken, Vorstellen ist, es vom Stoffartigen zu trennen und es festzuhalten; und fast noch mehr, wie es, mit dem Stoffe amalgamiert, sich auf die mannigfaltigste Weise umherwirft und einer Menge von Wendungen fähig ist. Aristoteles betrachtet nicht nur die Bewegung des Denkens, sondern ebenso [die Bewegung] des Denkens am Vorstellen.

Sie ist enthalten in den logischen Schriften, die unter dem Namen *Organon* zusammengefaßt sind. Hierher gehören *fünf* Schriften.

a) Die *Kategorien* (*katêgoriai*) oder die einfachen Wesenheiten, die allgemeinen Bestimmungen, das, was von dem Seienden gesagt wird (*ha tôn ontôn katêgoreitai*); ebensowohl das, was wir Verstandesbegriffe nennen, als Wesenheit der Dinge. Es kann dies eine Ontologie sein, der Metaphysik angehörig; diese Bestimmungen kommen daher auch in Aristoteles' *Metaphysik* vor.

Das zweite Kapitel: *Peri tôn legomenôn*. *Legein*, wie aus *logos* erhellt, bezeichnet mehr als das bloße

Sagen; und hier ist es noch dem Homonymen usw. des ersten Kapitels entgegengesetzt. *Ta legomena* ist überhaupt der Ausdruck für *bestimmte Begriffe*. § 1 fängt an *tôn legomenôn* § 2 *tôn ontôn ta men* - und beides wird entgegengesetzt. Aber als *ta legomena* rein als solche, als subjektive Beziehungen, führt Aristoteles bloß an: »*Mit Verbindung* oder ohne Verbindung; der Mensch läuft, - der Mensch, Lläuft.« Diese *ontôn ta men* gehören unter das Erste der Einteilung (*kata symplokên*) und sind allerdings Beziehungen überhaupt, solcher, die sind, für sich; also ist die Beziehung nicht an ihnen selbst, sondern subjektiv oder außer ihnen. Alsdann von den *ousi* sagt er sogleich *tôn ontôn ta men legetai kath' hypokeimenou tinos*, und so gebraucht er weiter immer, auch von den *ousi*, *legetai* und setzt ihm das *esti* entgegen; so daß *legetai* von einer Gattung in der Beziehung auf ihr Besonderes gesetzt wird, - hingegen *esti* von einem Allgemeinen, das nicht Idee, sondern Einfaches ist.

»§ 2. α) Es gibt Bestimmtheiten (*onta*), welche auf ein Subjekt bezogen (von einem Subjekt ausgesagt) werden (*legetai*), aber in keinem Subjekte *sind*, wie Mensch auf einen bestimmten Menschen; es ist aber nicht in einem bestimmten Menschen.«

»β) Andere sind in einem Subjekte, werden aber nicht so auf ein Subjekt bezogen (von einem Subjekte gesagt); (in einem Subjekte heißt: nicht als Teil in

ihm sein, aber nicht sein können ohne ein Subjekt) wie eine Grammatik (*tis grammatikê*, Farbe) in einem Subjekte (der Seele) ist, aber nicht von einem Subjekte gesagt« oder nicht als Gattung auf ein Subjekt bezogen werden kann.

»γ) Anderes wird bezogen auf ein Subjekt und *ist* in einem Subjekt; die Wissenschaft« (der Grammatik) »ist in der Seele und wird auf Grammatik bezogen.«

»δ) Anderes *ist* weder in einem Subjekt noch wird es auf ein Subjekt bezogen: ein gewisser Mensch, das Einzelne, Zahlbestimmung; doch kann einiges in einem Subjekte sein, wie eine bestimmte Grammatik.«

Subjekt (*hypokeimenon*), besser Substrat: es ist dasjenige, worauf der Begriff sich bezieht, dasjenige, was in der Abstraktion weggelassen wird, - das Entgegengesetzte, worauf ein Begriff sich notwendig bezieht.

Man sieht, Aristoteles hat den Unterschied von Gattung, Allgemeinem und Einzellnem im Sinne.

α) Die *Gattung, legetai*, von einem Menschen, *ist* aber nicht in ihm oder ist nicht als Einzelnes. - Der tapfere Mann ist ein Wirkliches, allgemein ausgedrückt. In der Logik und den Begriffen ist der Gegensatz immer gegen ein Wirkliches; das logisch Wirkliche ist an sich ein Gedachtes. Die Logik sucht in ihren drei Stufen die Kategorien des Absoluten

nachzuäffen. *Begriff* ist logisch Wirkliches, an sich bloß Gedachtes, Mögliches. Im *Urteil* setzt sie einen Begriff *A* als ein Wirkliches (Subjekt, *hypokeimenon*) und verbindet ein Anderes als Begriff *B* damit; *B* soll der Begriff sein, und *A* in Rücksicht auf ihn ein Sein haben, - aber *B* ist nur der allgemeinere Begriff. Im Schluß soll die Notwendigkeit nachgeahmt werden; schon in einem Urteil ist eine Synthesis eines Begriffs und seinsollenden Seins, im Schluß soll sie die Form der Notwendigkeit tragen, indem beides in einem Dritten gleichgesetzt wird, im *medius terminus*, nach der Vernunft, die in der *mesotês* die Entgegengesetzten gleichsetzt. Der Obersatz drückt logisches Sein aus; der Untersatz logische Möglichkeit (Caius ist ein bloß Mögliches für die Logik); der Schlußsatz verbindet beides. Der tapfere Mann ist ein Gedachtes in die Form des Seins gesetzt, es ist ein Begriff als Wirkliches ausgedrückt; - die Tapferkeit ist reine Form der Abstraktion, reines Setzen des rein Gedachten. Vor der Vernunft ist die Tugend das Lebendige; sie ist die wahre Realität.

β) *Das Allgemeine* überhaupt, das nicht Gattung ist (d.h. nicht in sich selbst die Einheit des Allgemeinen und Besonderen, - oder absolute Einzelheit, Unendlichkeit), dies ist wohl in einem Subjekte Moment oder Prädikat, aber es ist nicht für sich, *ou legetai*, es ist nicht an sich selbst; *ho legetai* was, als

Allgemeines, für sich ist oder in ihm selbst zugleich unendlich.

γ) Das *Besondere*, was *legetai*, wie Wissenschaft in ihr selbst unendlich ist, und so die Gattung z.B. der Grammatik; und zugleich Allgemeines, oder als nicht Einzelnes, und Moment eines Subjekts ist.

δ) Des Aristoteles ist, was unmittelbare Vorstellung heißt: das Individuelle, *Einzelne*. (Die Ausnahme, daß einiges, z.B. eine bestimmte Grammatik, auch in einem Subjekte sei, gehört nicht hierher; denn die bestimmte Grammatik ist nicht wesentlich an ihr selbst Einzelnes.)

»§ 3. Wenn etwas von einem Anderen prädiziert wird (*katêgoreitai*) als von einem Subjekte, so gilt, was vom Prädikate gesagt wird (*legetai*)«, worauf es als Allgemeines bezogen ist, »auch vom Subjekte.« (Dies ist der gewöhnliche Schluß; man sieht schon hieraus, daß, indem dies so kurz abgefertigt wird, der eigentliche Schluß bei Aristoteles eine viel größere Bedeutung hat.)

»§ 4. Verschiedene Gattungen, die einander nicht untergeordnet sind (*hyp' allêla tetagmena*), haben verschiedene spezifische Differenzen; (§ 5) hingegen untergeordnete können dieselben haben, denn was von den oberen gilt, gilt auch von dem Subjekte« (hier heißt *hypokeimenon* nicht das Subjekt als solches oder wesentlich als Einzelnes Bestimmte,

sondern das Untergeordnete überhaupt).

»§ 6. *Was ohne Verbindung legetai.*« Bisher von dem Verbundenen, wie Gattung usf. Aristoteles legte c. 2 die Einteilung in *legomena aneu symplokês* und *kata symplokên* zugrunde; dies bisher, - jenes in der Folge, als eigentliche *Kategorien*, diese *aneu symplokês*. »§ 8. Keins derselben ist eine Negation oder Affirmation, ist wahr oder falsch.«

Diese Kategorien sind hier zusammengestellt; jedoch ist das Werk nicht für vollständig anzusehen. Aristoteles nimmt ihrer zehn an: 1. Substanz, Sein (*sysia*); 2. Qualität (*poion*); 3. Quantität (*poson - hylê*); 4. Verhältnis (*pros ti*); 5. Ort (*pou*); 6. Zeit (*pote*); 7. Lage (*keisthai*); 8. Haben (*echein*); 9. Tun (*poiein*) und 10. Leiden (*paschein*). Diese nennt er Prädikabilien und fügt dann noch hinzu fünf Postprädikamente; er stellt sie so nebeneinander.

Kapitel 5. »Vom Wesen (*ousia*, Substanz).« § 1. Die Substanz, und zwar *hê kyriôtata te kai prôtôs kai malista legomenê*, ist dem Aristoteles das Individuum, das Einzelne (s. c. 2, δ); »alsdann (§ 2) die zweiten Substanzen sind, in welchen, als Arten (*eidesin*), jene ersten sind: sie und auch die Gattungen dieser Arten.«

Die Kategorien der Relation sind Synthesen der Qualität und Quantität, sie gehörten somit der Vernunft an; aber sie gehören dem Verstande an und sind

Formen der Endlichkeit, insofern sie als Relationen gesetzt werden. Das Sein, das Wesen ist in ihnen das Erste; neben aber steht das Mögliche (Akzidenz, Bewirktes), aber getrennt. In der Substanz ist *A* Sein, *B* Möglichkeit; im Kausalitätsverhältnisse ist *A* und *B* Sein, aber *A* wird in *B* gesetzt als ein Setzen des *A*. *A* der Substanz ist logisches Sein, es ist das Wesen entgegengesetzt seiner Existenz, und diese Existenz ist in der Logik bloße Möglichkeit. In der Kategorie der Kausalität ist das Sein des *A* in *B* ein bloßes Sein der Reflexion; *B* ist für sich selbst ein Anderes. In der Vernunft ist *A* ebensowohl Sein des *B* als des *A*, und *A* ist ganzes Sein des *A*, so wie des *B*.

»§ 3. Von Untergeordneten wird Name und Verhältnis (*logos*, Gattung) des Allgemeinen (*tôn kath' hypokeimenou legomenôn*) prädiiziert; (§ 4) hingegen unmöglich die Gattung des *en hypokeimenô ontos* von dem Subjekte (*hypokeimenou*, Untergeordnetem): der *logos* des Weißen (Farbe) nicht vom Körper, in dem es ist.«

»§ 5. Das Andere aber (außer der Definition überhaupt, und dem Namen bei einigen) wird auf die Subjekte« (das Einzelne) »bezogen (*legetai*), - oder *ist* in ihnen; ohne die ersten Substanzen (das Einzelne) kann also nichts anderes sein, - (§ 7) weil sie allem anderen zugrunde liegen (*dia to tois allois hapasi hypokeisthai*).«

Das Genus ist nach Aristoteles weniger Substanz als die Art: »§ 6. Von den zweiten Substanzen ist die Art mehr Substanz als die Gattung; denn sie ist der ersten Substanz näher, eigentümlicher, - (§ 7) und die Gattung wird von der Art, nicht umgekehrt, prädiiziert; die Art ist das Subjekt. § 8. Aber die Arten sind in gleichem Grade Substanzen, (§ 9) so wie von den *prôtais ousiais* keine mehr Substanz ist als die andere.«

»§ 10. Auch sind die Arten und Gattungen vor dem Übrigen« (Eigenschaften, Akzidenzen) »zweite Substanzen zu nennen; der Begriff Mensch vor dem, daß er weiß ist oder läuft.« Abstraktion ist also zweierlei: z.B. »Mensch« und »gelehrt«, beides sind Eigenschaften eines bestimmten Individuums; jenes abstrahiert nur von der Einzelheit und ist also Erhebung des Einzelnen zum Vernünftigen, - es geht nichts verloren als die Entgegensetzung der Reflexion, nicht die Totalität.

»§ 12. Von den zweiten (und ersten) *ousiais* (Mensch und *zôon* von einem bestimmten Menschen) wird sowohl der Name als der *logos* von dem bestimmten Menschen gesagt, aber sie selbst sind nicht in dem bestimmten Menschen; hingegen vom Übrigen, was in einem Substrat ist, kann wohl der Name vom Substrat prädiiziert werden, aber nicht der *logos*.«

§ 15. Was von den Substanzen gelte, gelte auch von den *diaphorais*, der Name sowohl als der *logos* sei *synônymon* b) Die zweite Schrift ist über die *Interpretation*; es ist die Lehre von den *Urteilen* und *Sätzen*. Sätze sind, wo Affirmation (*kataphasis*) und Negation (*apophasis*), wo *pseudos* und *alêtheia* stattfindet - nicht in dem, wenn der *nous* sich selbst denkt, im reinen Denken ist; nicht Allgemeines, sondern Einzelnes.

c) Die dritte sind seine *analytischen* Bücher, deren zwei Werke sind, die *früheren* und die *späteren*; sie handeln besonders ausführlich von dem *Beweise* und den *Verstandesschlüssen*, - Demonstration. »Der *syllogismos* ist ein Grund (*esti logos*, Begründen), in welchem, wenn einiges gesetzt ist, ein Anderes als das Gesetzte nach der Notwendigkeit folgt.« Aristoteles' Logik hat die allgemeine Theorie der Schlüsse hauptsächlich sehr genau behandelt; sie sind gar nicht allgemeine Form der Wahrheit. In seiner Metaphysik, Physik, Psychologie usf. hat er nicht geschlossen, sondern gedacht, den Begriff an und für sich.

d) Das vierte sind die *topischen* Bücher (*topika*) oder von den *Örtern*. Dies sind die Gesichtspunkte, die Aristoteles durchführt, woraus Sache betrachtet werden kann. Cicero und Giordano Bruno haben dies näher bearbeitet. Aristoteles gibt eine große Anzahl von allgemeinen Gesichtspunkten an, die bei einem

Gegenstände, Satze oder Aufgabe usf. genommen werden können. Jede Aufgabe könne sogleich auf diese verschiedenen Gesichtspunkte reduziert werden, die überall vorkommen müssen. Diese öfter sind so gleichsam ein Schema von mancherlei, um danach einen Gegenstand zu betrachten, ihm nachzuforschen, - eine Arbeit, die besonders für die Bildung von Rednern und das Schwatzen sehr zweckmäßig schien: es ist dies ein Erfordernis, Redner zu bilden, indem das Bewußtsein der Gesichtspunkte die Möglichkeit an die Hand gibt, einem Gegenstande sogleich vielerlei Seiten abzugewinnen und sich nach diesen Seiten über ihn zu verbreiten.

Es ist *Dialektik*, - äußere Reflexionsbestimmungen. Aristoteles sagt, es sei ein Instrument, Sätze und Schlüsse zu finden aus Wahrscheinlichem. - Solche Orte (*topoi*) Sind allgemein: α) Verschiedenheit; β) Ähnlichkeit; γ) Gegensatz; δ) Verhältnis; ε) Vergleichung. »Örter, zu beweisen, daß etwas besser oder wünschenswerter, sind: α) Dauer der Zeit; β) Autorität dessen oder mehrerer, die es erwähnen; γ) Gattung gegen die Art; δ) wünschenswert für sich; ε) weil es in einem Besseren ist; ζ) Zweck; η) Vergleichung des Zwecks und der Folge; θ) schöner und lobens-würdiger« usf. Aristoteles sagt, »man müsse sich gegen die Dialektiker der Syllogismen, gegen die Menge der Induktion bedienen«. Ebenso trennt

Aristoteles die dialektischen und beweisenden Syllogismen von der rhetorischen und jeder Art der Überzeugung; zu den rhetorischen rechnet Aristoteles die Induktion.

e) Die fünfte Schrift endlich sind die *sophistischen Elenchen* (*sophistikoi elenchoi*), oder von den *Wendungen*, wie der *Widerspruch* in der Vorstellung hervorgebracht wird, - im bewußtlosen Fortlaufen des Gedankens (in den Kategorien) im Stoffartigen, worin er in beständigen Widerspruch mit sich selbst gerät. Die sophistischen Elenchen verführen das bewußtlose Vorstellen zu solchen Widersprüchen und machen es darauf aufmerksam. Bei Zenon wurden sie erwähnt. Besonders waren die Megariker stark darin. Aristoteles geht sie in der Art und Weise durch, daß er solche Widersprüche auflöst; er zeigt die Auflösung dieser Widersprüche durch die Unterscheidung und Bestimmung. Er betrachtet die Elenchen, die die Sophisten und besonders die Megariker aufgesucht haben, um das bewußtlose Vorstellen zu verleiten und darin zu fangen. Aristoteles verfährt bei der Auflösung dieser Widersprüche ruhig und sorgsam und läßt sich die Mühe nicht verdrießen, eine Menge durchzugehen und aufzulösen, wenn sie auch mehr dramatischer Art sein sollten. Früher (s. Bd. 18, S. 528 ff.) schon sahen wir Beispiele bei den Megarikern.

Diese Teile machen zusammen sein *Organon* aus;

was in unseren gewöhnlichen Logiken davon vorkommt, ist in der Tat das Wenigste und Trivialste, - häufig nur die Isagoge des Porphyry. Diese Aristotelische Logik enthält besonders in den ersten Teilen, in der Interpretation und den analytischen Büchern, schon Darstellungen der Formen, die in der gewöhnlichen Logik abgehandelt werden, die allgemeinen Denkformen, die Grundlage dessen, was bis in die neuesten Zeiten als Logik bekannt ist.

α) Es ist ein unsterbliches *Verdienst* des Aristoteles, dies Bewußtwerden über die Tätigkeiten des abstrakten Verstandes, diese Formen erkannt und bestimmt zu haben, die das Denken in uns nimmt. Denn was uns sonst interessiert, ist das konkrete Denken, das Denken versenkt in äußere Anschauung: jene Formen sind darin versenkt, es ist ein Netz von unendlicher Beweglichkeit; und diesen feinen, sich durch alles hindurchziehenden Faden - jene Formen - zu fixieren, zum Bewußtsein zu bringen, ist ein Meisterstück von Empirie, und dies Bewußtsein ist von absolutem Wert. Das bloße Betrachten, als eine Kenntnis von den mancherlei Formen und Wendungen dieser Tätigkeit, ist schon wichtig und interessant genug. Denn so trocken und gehaltlos uns das Aufzählen der verschiedenen Arten von Urteilen und Schlüssen und deren mannigfaltigen Verschränkungen erscheinen kann, auch nicht dienlich, die Wahrheit zu finden, so

darf wenigstens im Gegensatz nicht andere Wissenschaft dagegen erhoben werden. Z.B. gilt es für würdige Bestrebung, die unsägliche Menge von Tieren, Insekten, 167 Kuckucksarten, wo eine einen Busch auf dem Kopfe anders gebildet hat, eine neue elende Art von einem elenden Geschlechte eines Mooses (Moos ist Schorf), Insekts, Geschmeißes, der Wanzen (gelehrte Entomologie) kennenzulernen; es ist viel wichtiger, die mancherlei Arten der Bewegung des Denkens als jenes Ungeziefers kennenzulernen. Das Beste, was über die Formen des Urteils, Schlusses usf. in der gewöhnlichen Logik vorkommt, ist aus diesen Schriften des Aristoteles genommen; man hat viel im Detail daran ausgesponnen, aber das Wahrhafte findet sich schon bei Aristoteles.

β) Der eigentliche philosophische *Wert* der Aristotelischen Logik. Diese Logik hat in unseren Lehrbüchern die Stellung und Bedeutung erhalten, daß sie nur die Tätigkeit des Verstandes als Bewußtsein ausdrücke und enthalte; Anweisung, richtig zu denken, so daß es scheint, als ob die Bewegung des Denkens etwas für sich wäre, was das, worüber gedacht wird, nichts angehe, - Gesetze unseres Verstandes, wodurch wir zur Einsicht kommen, aber durch eine Vermittlung, Bewegung, welche nicht die Bewegung der Dinge selbst wäre. Das Resultat soll freilich Wahrheit sein, so daß die Dinge so beschaffen sind, wie wir sie

nach den Gesetzen des Denkens herausbringen. Aber die Weise dieses Erkennens hat bloß eine subjektive Bedeutung; das Urteil, der Schluß ist nicht Urteil, nicht Schluß der Dinge selbst.

Wenn nun nach dieser Ansicht das Denken für sich ist, so erscheint es nicht an sich als Erkennen oder hat keinen Inhalt an und für sich selbst, - eine formelle Tätigkeit, die sich wohl richtig verläuft, aber deren Inhalt für sie ein gegebener ist. Es wird zu etwas Subjektivem in diesem Sinne. An und für sich sind diese Schlüsse richtig, aber weil ihnen der Inhalt fehlt, reicht dies Urteilen und Schließen nicht zur Erkenntnis der Wahrheit hin. So geben die Logiker ihre Formen, und das, für was sie gegeben werden, wird getadelt, - daß sie Formen sind. Beide Teile gestehen dies zu, daß sie richtig sind. Allein in dieser Ansicht und Tadel ist das Wahre selbst verfehlt; das Unwahre überhaupt die Gestalt des Gegensatzes des Subjekts und Objekts und der Mangel ihrer Einheit, - nicht die Frage, ob etwas an und für sich selbst wahr ist. So gelten die sogenannten Denkgesetze des Schließens als wahr oder vielmehr richtig für sich selbst; und daran hat noch niemand gezweifelt. Das Schlimmste, was ihnen nachgesagt wird, ist, daß sie formal sind, der Fehler nur daran liege: sowohl die Gesetze des Denkens als solchen als seine Bestimmungen, die Kategorien, [sind] entweder nur Bestimmungen am

Urteil oder nur subjektive Formen des Verstandes, gegen die das Ding an sich noch etwas anderes ist.

Allein α) wenn sie auch nicht den empirischen Inhalt haben, so sind sie selbst der Inhalt, - wahre Wissenschaft, Wissenschaft vom Denken: nichts Formales, Inhalt. Denken und seine Bewegung ist der Inhalt, - ein so interessanter Inhalt, als es irgendeinen geben kann, für sich wahr. Allein hier tritt wieder der Nachteil der ganzen Aristotelischen Manier, und zwar im höchsten Grade ein. Im Denken und der Bewegung des Denkens, als eines solchen, fallen in der Aristotelischen Manier und in aller folgenden Logik die einzelnen Momente auseinander; es sind eine Menge Arten des Urteilens und des Schließens, deren jede so für sich gilt und an und für sich, als solche, Wahrheit haben soll. So sind sie eben Inhalt, gleichgültiges, unterschiedenes Sein: die berühmten Gesetze des Widerspruchs usf., die Schlüsse usf.; so einzeln haben sie eben keine Wahrheit. Nur ihre Totalität ist die Wahrheit des Denkens; diese Totalität ist subjektiv und objektiv zugleich. Sie sind nur das Material der Wahrheit, der formlose Inhalt; ihr Fehler ist nicht, daß sie nur Form sind, sondern Form fehlt. So wie vielerlei Einzelnes eines Dings nicht für sich etwas ist, rot, hart usw., sondern nur ihre Einheit ein reales Ding, so die Einheit der Formen des Urteilens und Schließens; aber einzeln haben sie sowenig Wahrheit als eine

solche Eigenschaft oder als Rhythmus, Melodie. Die Form eines Schlusses, so wie sein Inhalt, kann ganz richtig sein und doch sein Schlußsatz ohne Wahrheit, weil diese Form als solche für sich keine Wahrheit hat. Von dieser Seite aber sind diese Formen nie betrachtet worden; und die Verachtung der Logik selbst beruht auf dem falschen Gesichtspunkt des Mangels des Inhalts. Sie haben den Fehler, zu sehr Inhalt zu sein. β) Dieser Inhalt ist nichts anderes als die spekulative Idee. Begriffe des Verstandes oder Vernunft sind das Wesen der Dinge, freilich nicht für jene Ansicht, aber in Wahrheit; auch für Aristoteles [sind] die Begriffe des Verstandes - die Kategorien - die Wesenheiten des Seins. Wenn sie also an und für sich wahr, so sind sie selbst ihr eigener Inhalt, und zwar sogar höchster Inhalt; allein dies ist nicht der Fall.

Diese Formen, die in den Aristotelischen Büchern dargestellt sind, sind jedoch nur Formen des verständigen Denkens; allgemeine Denkbestimmungen vereinzelt der abstrakte Verstand. Dies ist nicht die Logik des spekulativen Denkens, nicht der Vernünftigkeit als unterschieden von der Verständigkeit; die Verstandesidentität, daß nichts sich widersprechen soll, liegt zugrunde. Solche Logik ist ihrer Natur nach nicht spekulativ. Diese Logik ist Logik des Endlichen, aber man muß sich damit bekannt machen; denn im Endlichen findet sie sich überall. Die Mathematik

z.B. ist ein fortgesetztes Schließen; die Jurisprudenz ist das Subsumieren des Besonderen unter das Allgemeine, das Zusammenschließen derselben. Es sind diese Formen durchgehend in den endlichen Verhältnissen, und es sind viele Wissenschaften, Kenntnisse usf., die keine anderen Formen des Denkens kennen, brauchen, anwenden als diese Formen des endlichen Denkens; sie machen die allgemeine Methode für die endlichen Wissenschaften aus. Es sind jedoch nur Verhältnisse endlicher Bestimmungen; und der Schluß ist das Ganze, die Totalität dieser Bestimmungen. Der Schluß ist deswegen Vernunftschluß, weil es die verständige Form der Vernünftigkeit ist. Zum Schluß gehören drei Termini: diese Dreiheit macht die Totalität des Schlusses aus. Der Schluß verständig gemacht, wie er in der gewöhnlichen logischen Form vorkommt, hat den Sinn, daß ein Inhalt zusammengeslossen wird mit einem anderen. Der vernünftige Schluß dagegen hat den Inhalt, daß das Subjekt usf. sich mit sich selbst zusammenschließt; der Vernunftschluß ist, daß irgendein Inhalt, Gott usf., durch Unterscheiden von sich sich mit sich selbst zusammenschließt. Diese Identität macht das wesentliche Moment des spekulativen Gehalts, der Natur des vernünftigen Schlusses aus. Aristoteles ist so der Urheber der verständigen, gewöhnlichen Logik; seine Formen betreffen nur das Verhältnis von Endlichem

zueinander; das Wahre kann in solchen Formen nicht gefaßt werden. Aber zu bemerken ist, daß hierauf nicht seine Logik gegründet ist, daß diese nicht sich auf dies verständige Verhältnis begründet, daß es nicht diese Formen des Schlusses sind, nach denen Aristoteles verfährt. Wenn Aristoteles so verführe, so würde er nicht dieser spekulative Philosoph sein, als den wir ihn erkannt haben; keiner seiner Sätze, seiner Ideen könnte aufgestellt, behauptet werden, könnte gelten, wenn er sich an die Formen dieser gewöhnlichen Logik hielte. Man muß ja nicht glauben, daß Aristoteles, indem er spekulativ ist, nach dieser seiner Logik, nach diesen Formen im *Organon* gedacht, fortgeschritten, bewiesen hätte; sonst hätte er keinen Schritt fortun können, da wäre er zu keinem spekulativen Satz gekommen.

Wie die ganze Aristotelische Philosophie, so bedarf seine Logik (gleichsam Naturgeschichte der geistigen Formen, wie dort Tier, Einhorn, Mammut - was solch eine Bestie -, Käferart, Molluske betrachtet wird) wesentlich dieser Umschmelzung, daß die Reihe seiner Bestimmungen in ein notwendiges systematisches Ganzes gebracht wird, - nicht ein systematisches Ganzes, daß richtig eingeteilt und kein Teil vergessen werde und sie auch in ihrer richtigen Ordnung vorgestellt werden, sondern daß es *ein* lebendiges organisches Ganzes wird, worin jeder Teil als Teil gilt

und nur das Ganze als solches Wahrheit hat. Aristoteles, wie z.B. in der *Politik*, drückt oft diese Wahrheit aus. Eben darum hat auch die einzelne logische Form keine Wahrheit an ihr selbst; nicht darum, weil sie Form oder Denken ist, sondern weil sie bestimmte Form, bestimmtes Denken ist, einzelne Form, und darin gelten soll. Aber als System, absolute Form, die diesen Inhalt beherrscht, so hat das Denken seinen Inhalt an ihm selbst, Unterschied: ist spekulative Philosophie, Inhalt, der unmittelbar Subjekt und Objekt ist, - Begriff und Allgemeines sind Wesenheiten der Dinge. Sie gelten als Formen, denen der Inhalt gegenübersteht, weil sie selbst nicht die Gestalt des Inhalts haben. Wie die Pflicht eben das Anundfürsichsein ausdrückt, so das Denken das Ansichsein; aber ein bestimmtes Anundfürsichsein, bestimmtes Ansichsein ist selbst nur Moment: muß sich bestimmen, aber sein Bestimmen auch wieder aufzuheben wissen. Die logische Form, die sich als diese bestimmte aufhebt, gibt eben darin ihren Anspruch, daß sie an und für sich gelte, auf. Dann ist die Logik Wissenschaft der Vernunft; sie ist spekulative Philosophie der reinen Idee des absoluten Wesens, nicht Gegensatz des Subjekts und Objekts, sondern bleibt Gegensatz im Denken selbst. Vielerlei ist gleichgültige Form.

In dieser Darlegung des Hauptinhalts der Aristotelischen Philosophie bin ich weitläufiger gewesen, teils

der Wichtigkeit der Sache selbst (es ist eigener Inhalt) [wegen], teils weil in der Tat an keiner Philosophie sich die neuere Zeit so vergangen hat als an ihr und keinem der alten Philosophen so viel abzubitten ist als Aristoteles. Aristoteles ist, wenn einer, für einen der Lehrer des Menschengeschlechts anzusehen; sein Begriff ist in alle Sphären des Bewußtseins eingedrungen, und diese Vereinzelnung in der Bestimmung durch den Begriff, da sie gleichfalls notwendig ist, enthält in jeder Sphäre die tiefsten richtigen Gedanken. Aristoteles - um die *äußere Geschichte seiner Philosophie* im allgemeinen hier zu antizipieren - ist daher viele Jahrhunderte lang ununterbrochen der Träger der Bildung des Denkens gewesen. Als im christlichen Abendlande unter den Christen die Wissenschaft verschwand, hat unter den Arabern sein Ansehen ebensosehr gegläntzt, von welchen seine Philosophie in späteren Zeiten wieder dem Abendlande überliefert worden ist. Der *Triumph*, der gefeiert worden ist, daß die Aristotelische Philosophie aus den Schulen, aus den Wissenschaften, besonders aus der Theologie (Philosophie über das absolute Wesen) verdrängt worden, hat die doppelte Seite: *einmal* daß in der Tat nicht die Aristotelische Philosophie sosehr verdrängt worden, als das Prinzip dieser, besonders der theologischen Wissenschaft, das Prinzip, daß die erste Wahrheit eine gegebene, geoffenbarte ist, - eine

Voraussetzung, die ein für allemal zugrunde liegt und an der sich die Vernunft und das Denken nur oberflächlich hin und her zu bewegen das Recht und die Kraft habe. In dieser Gestalt hatte das im Mittelalter erwachende Denken sich die Theologie besonders zu-rechtgemacht, sich in alle dialektische Bewegungen und Bestimmungen eingelassen und ein Gebäude er-richtet, wo der gegebene Stoff nur oberflächlich verar-beitet, verteilt, bewahrt wurde. Der Triumph über die-ses System war der Triumph über dieses Prinzip und der Triumph des selbsttätigen freien Denkens. Eine *andere Seite* aber dieses Triumphs ist der Triumph der Gemeinheit die sich vom Begriffe befreite und das Joch des Gedankens abschüttelte. Ehemals und noch jetzt hörte man genug von Aristoteles' scholastischen Spitzfindigkeiten; mit diesen Namen glaubt man ein Recht zu haben, die Abstraktion sich zu ersparen - und statt des Begriffs sich zum Sehen, Hören und so Fortlaufen an dem, was gesunder Menschenverstand heißt, berechtigt. Auch in der Wissenschaft ist an die Stelle von spitzfindigen Gedanken spitzfindiges Sehen getreten; ein Käfer, Vogelarten werden so spitzfindig unterschieden als sonst Begriffe und Ge-danken. Ob eine Vogelart rote oder grüne Farbe, einen mehr so geformten Schwanz hat usf., - solche Spitzfindigkeiten finden sich leichter als die Unter-schiede des Gedankens; und einstweilen, bis ein Volk

sich heraufgebildet an Arbeit des Denkens, Allgemeines aushalten zu können, ist jenes eine nützliche Vorbereitung, oder es ist vielmehr ein Moment in diesem Wege der Bildung.

Der *Mangel* der Aristotelischen Philosophie liegt also darin, daß, nachdem durch sie die Vielheit der Erscheinungen in den Begriff erhoben war, dieser aber in eine Reihe bestimmter Begriffe auseinanderfiel, die Einheit, der absolut sie vereinende Begriff nicht geltend gemacht worden. Dies ist es nun, was die Folgezeit zu leisten hatte. Dies erscheint nun so: das Bedürfnis ist Einheit des Begriffs. Diese Einheit ist das absolute Wesen. Sie stellt sich zuerst als Einheit des Selbstbewußtseins und Bewußtseins dar, reines Denken. Die Einheit des Wesens als Wesens ist gegenständliche Einheit, der Gedanke, das gedacht ist. Aber die Einheit als Begriff, die an sich allgemeine negative Einheit, die Zeit als absolut erfüllte Zeit und in ihrer Erfüllung als Einheit ist das reine Selbstbewußtsein. Dies sehen wir deswegen so eintreten, daß das reine Selbstbewußtsein sich zum Wesen macht; aber zugleich zuerst mit der subjektiven Bedeutung als ein Selbstbewußtsein, das so als dieses fixiert ist und sich von dem gegenständlichen Wesen trennt und daher mit einer Differenz zunächst behaftet ist, die es nicht überwindet.

Diese Notwendigkeit der Sache hat die stoische,

epikureische, dann die neuakademische, skeptische Philosophie herbeigeführt, die nun zu betrachten sind.

Der unmittelbare *Nachfolger* des Aristoteles war *Theophrast*, geboren Ol. 102, 2 (371 v. Chr.), berühmt, doch nur ein Kommentator des Aristoteles (Aristoteles ist ein so reicher Schatz von philosophischen Begriffen, daß sich viel Stoff darin findet zu weiterer Bearbeitung, abstrakterer Darstellung und Heraushebung einzelner Sätze); aber von ihm, so wie von vielen anderen, z.B. *Dikaiarch* aus Messina, unter denen *Straton* aus Lampsakos, der Nachfolger des Theophrast, der berühmteste ist, ist nicht viel zu berichten, - von letzterem nur wenige allgemeine Nachrichten darüber: daß er als *Physiker* sich berühmt gemacht und sein Begriff der Natur dem mechanischen Weg, jedoch nicht dem mechanischen des Leukipp und Demokrit und dann Epikurs, sondern aus Wärme und Kälte folgte und (wenn es so bestimmt wahr ist, was von ihm berichtet wird), den Gedanken des Aristoteles sehr ungetreu geworden, alles auf Mechanismus und Zufall zurückführte, teleologischen Zweck entfernte, - nicht den schlechten moderner Zeit. Die übrigen Peripatetiker beschäftigen sich mehr mit Ausbildung einzelner Lehren des Aristoteles, mit einer Ausführung seiner Werke, in gleichem Inhalte, - nur eine mehr oder weniger rhetorische,

kommentatorische Form. Es ist schon erinnert worden, daß die Aristotelischen Schriften früh verschwanden und die Aristotelische Philosophie nicht sowohl durch diese Urkunden sich erhielt als durch die Tradition in der Schule, wodurch sie also wesentliche Veränderungen bald erlitt und Ausführungen der Aristotelischen Lehre veranlaßte, von denen man nicht weiß, ob nicht einige sich eingeschlichen unter das, was für seine Werke gilt.

Die *peripatetische Schule* setzte als Prinzip der Glückseligkeit, Tugend: *logos* und Neigung.

Hiermit wollen wir es in Ansehung der Aristotelischen Philosophie bewenden lassen. Es ist schwer davon loszukommen; je mehr man in das Detail geht, je interessanter wird es und je mehr findet man das Zusammenhalten der Gegenstände. Die Aristotelische Philosophie hat auch den Namen peripatetische Philosophie erhalten; und diese ist mehr, z.B. zu Ciceros Zeiten, eine Art von Populärphilosophie geworden, als daß die tiefe, spekulative Weise des Aristoteles ausgebildet und zum Bewußtsein gekommen wäre.

Aristoteles ist der würdigste unter den Alten, studiert zu werden.

Wir haben die erste Abteilung der griechischen Philosophie geschlossen und zur zweiten Periode *überzugehen*. Die erste Periode der griechischen

Philosophie ging bis zu Aristoteles, bis zu dieser Gestaltung der Wissenschaft. Das Resultat bei Platon und Aristoteles war die Idee; das Erkennen hat diesen Boden des Denkens, als freien, gewonnen. Bei Platon hatten wir das Allgemeine mehr abstrakterweise als Prinzip; der Boden ist aufgefaßt worden. Bei Aristoteles ist das Denken konkret geworden; es ist nicht die unbewegte abstrakte Idee, sondern sie als konkret in der Wirksamkeit. Das nächste *Bedürfnis*, was nun unmittelbar notwendig ist, muß hervorgehen, enthalten sein in dem, wozu sich die Philosophie unter Platon und Aristoteles ausgebildet hatte. Dies Bedürfnis ist nichts anderes, als daß das Allgemeine jetzt gefaßt wird als ein Allgemeines, als die Allgemeinheit des Prinzips, daß auf eine allgemeine Weise ein Prinzip herausgehoben oder geltend gemacht wird, so daß das Besondere durch dieses Allgemeine erkannt werde; oder es tritt unmittelbar das Bedürfnis einer systematischen Philosophie ein. Man kann von platonischem und aristotelischem Systeme sprechen, sie sind aber nicht in der Form des Systems; dazu gehört, daß *ein* Prinzip aufgestellt und konsequent durchs Besondere hindurchgeführt wird. Die Aristotelische Philosophie ist vollständiger Komplex des Begreifens des Universums, bei Aristoteles haben wir alles aufs Spekulative zurückgeführt, höchste Weise der Wissenschaft, gesehen; aber er ist empirisch zu Werke gegangen. Bei

Aristoteles ist wohl *ein* Prinzip und spekulatives, aber nicht als *eines* herausgehoben; die Natur des Spekultativen ist nicht als der Begriff für sich zum Bewußtsein gebracht worden, nicht die Entwicklung der Mannigfaltigkeit des natürlichen und geistigen Universums in sich enthaltend, - noch weniger ist es als das Allgemeine aufgestellt, aus welchem das Besondere entwickelt würde (seine Logik ist vielmehr das Gegenteil). Aristoteles geht mehr die Reihe der Lebendigen und der Toten durch, läßt sie vor sein objektives, nämlich begreifendes Denken treten und erfaßt sie begreifend. Jeder Gegenstand ist für sich Begriff; er sagt: dies ist der Gegenstand, wir finden ihn in diesen Bestimmungen. Diese Gedanken bringt er aber zusammen; und dadurch ist er dann spekulativ. Aristoteles und Platon sind im Ganzen zugleich empirisch verfahren, haben diese und diese Vorstellung aufgenommen und sind sie durchgegangen; besonders tritt diese lose Manier bei Aristoteles hervor. In der Aristotelischen Wissenschaft ist die Idee des sich selbst denkenden Denkens als die höchste Wahrheit aufgefaßt; aber die Realisierung desselben, das Bewußtsein des natürlichen und geistigen Universums, macht außerhalb jener Idee eine lange außereinanderfallende Reihe besonderer Begriffe aus. Was mangelt, ist *ein* Prinzip, das durchs Besondere hindurchgeführt wird. Der Umfang des Erkannten muß auch als *eine*

Einheit, *eine* Organisation des Begriffs erscheinen. Das nächste Bedürfnis der Philosophie ist daher jetzt, daß das Allgemeine frei für sich aufgefaßt werde, das Bedürfnis eines Prinzips für alle Besonderheit, - jene Idee so aufzufassen, daß die vielgestaltete Realität auf sie als das Allgemeine bezogen, dadurch bestimmt und in dieser Einheit erkannt werde. Und dies ist der Standpunkt, den wir in dieser *zweiten Periode* haben.

Solche systematische Philosophie wird zunächst zum Dogmatismus, und daher tritt ihm gleich der Skeptizismus gegenüber; Dogmatisch nennen die Franzosen *systematique* (*système*: ein Prinzip konsequent durchgeführt, die Vorstellungen müssen aus *einer* Bestimmung fließen); daher ist *systematique* gleichbedeutend mit einseitig. Wir sahen bei Aristoteles die höchste Idee, das sich selbst denkende Denken; dieses steht wieder nur als Besonderes an seinem Orte, es ist nicht Prinzip seiner ganzen Philosophie. Dieses sich selbst denkende Denken ist vollkommen konkret: sich selbst denken ist objektiv, das Denken ist subjektiv, - *nous*, der objektiv und subjektiv ist, Bewußtsein der Einheit; es ist, als Denken des Denkens, so konkret. Das weitere wäre, α) diese Idee aus sich zu entwickeln und das Allgemeine so als real Allgemeines vorzustellen, - die Welt zu erkennen, so daß der Inhalt nur als Bestimmung des sich selbst denkenden Denkens gefaßt werde. Dieses hat an und

für sich nicht geschehen können. Es wird nur die Notwendigkeit *eines* Prinzips erkannt. β) Das zweite ist, daß dieses Prinzip formell, abstrakt dasteht und das Besondere noch aus ihm nicht deduziert wird, sondern das Allgemeine nur aufs Besondere angewendet wird und die Regel der Anwendung gesucht wird. Das Besondere müßte aus der Idee entwickelt werden, so wäre sie konkret; bei Aristoteles ist sie an sich konkret. Das andere Verhältnis wäre nur Subsumtion des Besonderen unters Allgemeine; so sind beide voneinander unterschieden, die Vereinigung ist nur Vereinigung der Subsumtion, das Allgemeine ist darum nur formelles Prinzip. Die Erscheinungen der physischen und geistigen Welt müssen von ihrer Seite herauf erst dem Begriffe zu- und vorgearbeitet sein (Gesetze), - daß beide Geschäfte sich begegnen. Die anderen Wissenschaften für sich erheben die Erscheinung in den bestimmten Gedanken, - Bedürfnis, ganz allgemeine, aber bestimmte Grundsätze zu formieren; dann kann die spekulative Vernunft sich in ihm und den Zusammenhang derselben, der innerlich ist, vollends darstellen.

Es muß also allgemeines Prinzip hervortreten, das Besondere wird aber nicht daraus entwickelt; so ist das Prinzip abstrakt, und dadurch wird solche Philosophie einseitig. Denn nur das in sich Konkrete, was beide Seiten in sich hat, ist nicht einseitig. Darin sind

solche Philosophien näher dogmatisch, behauptend. Denn bei dieser Weise wird das Prinzip behauptet, nicht auf die wahrhafte Weise bewiesen. Denn es wird ein Prinzip gefordert, worunter alles subsumiert werde; es ist nur das Erste, so ist es nicht bewiesen, nur behauptet.

Dieses Bedürfnis für das Erkennen ist vorhanden. Das diesem Bedürfnis Entsprechende erscheint jetzt in der Welt durch die innere Notwendigkeit des Geistes, - nicht äußerlich, sondern wie es dem Begriffe gemäß ist. Dies Bedürfnis hat die stoische, epikureische und skeptische Philosophie erzeugt.

Wenn wir uns in dieser ersten Periode aufgehalten haben, so können wir dies nun nachholen; denn in der nächsten Periode können wir kurz sein.

Zweiter Abschnitt. Dogmatismus und Skeptizismus

In dieser zweiten Periode, die der alexandrinischen Philosophie vorhergeht, haben wir zu betrachten den *Dogmatismus* und *Skeptizismus*: den Dogmatismus, der sich in die zwei Philosophien, die stoische und epikureische, teilt; und das dritte, was sie beide teilen und das doch das Andere dagegen ist, den Skeptizismus. Wir vernachlässigen die Nachfolger des Aristoteles und die Ausbreitung der peripatetischen Philosophie, wenn auch ein Theophrast, Straton berühmte Männer waren. Sie hat nicht mehr das Interesse und ist auch später mehr zu einer Populärphilosophie geworden, - wie denn auch sie, die eigentlich spekulative, mit der Wirklichkeit am meisten zusammenfallen mußte. Die Akademie wollen wir mit dem Skeptizismus zusammennehmen.

Wir sahen am Schluß der vorigen Periode das Bewußtsein der Idee oder des Allgemeinen, das in sich Zweck ist, - eines zwar allgemeinen, aber zugleich in sich bestimmten Prinzips, das dadurch fähig ist, das Besondere zu subsumieren und darauf angewendet zu werden. Dieses Verhältnis der Anwendung des Allgemeinen auf das Besondere ist hier das herrschende; denn der Gedanke, daß aus dem Allgemeinen selbst

die Besonderung der Totalität entwickelt werde, ist noch nicht vorhanden. Darin liegt aber das Bedürfnis zum System und zum Systematisieren; *ein* Prinzip soll nämlich konsequent auf das Besondere angewendet werden, so daß die Wahrheit alles Besonderen nach diesem Prinzip erkannt wird. Dies gibt den sogenannten Dogmatismus. Die Hauptfrage aber ist jetzt nach dem *Kriterium*. Platons und Aristoteles' spekulative Größe ist nicht mehr vorhanden; vielmehr ist es ein Philosophieren des Verstandes. Das Prinzip ist abstrakt und so Verstandesprinzip. In Ansehung dieses Verhältnisses bestimmt sich die Aufgabe der Philosophie als die Frage nach einem Kriterium der Wahrheit, d. i. - weil das Wahre die Übereinstimmung des Denkens und der Realität oder vielmehr die Identität des Begriffes als des Subjektiven mit dem Objektiven ist - nach einem Prinzip der Beurteilung dieser Übereinstimmung. Diese Frage ist gleichbedeutend mit der nach einem Prinzip. Das Wahre ist konkret, nicht abstrakt. Wodurch wird das Wahre erkannt, als wahr beurteilt (*krinein*)? Kriterium und Prinzip ist so dasselbe. Diese Frage ist aber nur formell und dogmatisch gelöst worden. Damit ist gleich die Dialektik des Skeptizismus aufgetreten, - die Erkenntnis in der Einsicht der Einseitigkeit dieses Prinzips und damit des Prinzips überhaupt als eines dogmatischen. In allen den vielen sich ausbildenden

sokratischen Schulen machen zwei Bestimmungen das Hauptinteresse aus; die *eine* davon ist das Kriterium, ein Prinzip, woraus alles zu bestimmen ist, alles sich beurteilen lasse, - ein allgemeines Prinzip für sich, ein Prinzip, was zugleich auch das Bestimmende sei für das Besondere. Wir haben schon früher solche abstrakte Prinzipien gehabt: z.B. das reine Sein, - d.h. es ist nur das Sein, und das Besondere, das mit der Negation anfängt, mit dem Unterscheiden von Anderen, ist nicht, es ist als nicht vorhanden gesetzt. Jenes Bedürfnis aber hingegen geht auf ein Allgemeines, was zugleich das Bestimmen des Besonderen, was im Besonderen sein soll; so daß dies nicht auf der Seite liegenbleibt, sondern gelte als bestimmt durch das Allgemeine.

Eine weitere Folge dieses Philosophierens ist, daß das Prinzip, als formell, subjektiv war; und damit hat es die wesentliche Bedeutung der Subjektivität des *Selbstbewußtseins* angenommen. Wegen des formalen, äußerlichen Aufnehmens der Mannigfaltigkeit überhaupt ist der höchste Punkt, worin der Gedanke in seiner bestimmtesten Weise sich findet, das Selbstbewußtsein. Diesen sämtlichen Philosophien ist die reine Beziehung des Selbstbewußtseins auf sich das Prinzip. Die Idee findet sich nur in ihm befriedigt, - wie der Formalismus des Verstandes des jetzigen sogenannten Philosophierens ist, seine Erfüllung, das

Konkrete dagegen, im subjektiven Herzen, inneren Gefühl, Glauben zu finden. Natur und politische Welt sind wohl auch konkret, aber ein äußerlich Konkretes; aber das eigene Konkrete ist nicht in der bestimmten allgemeinen Idee, sondern nur im Selbstbewußtsein, das Seinige. Die *zweite* herrschende Bestimmung ist die des *Weisen*. Die Hauptfrage war: Wer ist ein Weiser? Was tut der Weise? Nicht nur der *nous*, sondern es muß alles Gedachtes sein, d. i. als subjektiv *mein* Gedanke sein. Wodurch ist es ein Gedachtes? In der Gestalt formeller Identität mit sich. - Was ist an sich so ein Gedachtes, d. i. selbst so objektiv? Das Denken. Das Denken des Kriteriums, des *einen* Prinzips, als in seiner unmittelbaren Wirklichkeit ist das Subjekt in sich; Denken und das Denkende hängt unmittelbar zusammen. Das Prinzip dieser Philosophie ist nicht objektiv, sondern dogmatisch, beruht auf dem Triebe des Selbstbewußtseins, sich zu befriedigen. Das Subjekt ist so dasjenige, wofür gesorgt werden soll. Das Subjekt sucht für sich Prinzip seiner Freiheit, Unerschütterlichkeit in sich, es soll gemäß sein dem Kriterium, d.h. diesem ganz allgemeinen Prinzip, - es soll sich erheben zu dieser abstrakten Freiheit, zu dieser Unabhängigkeit. Das Selbstbewußtsein lebt in der Einsamkeit seines Denkens und findet darin seine Befriedigung. Dies sind nun die Grundinteressen, Grundbestimmungen in den folgenden

Philosophien. Die Hauptgrundsätze darzustellen wird das Nächste sein; aber auf das Detail einzugehen ist nicht zweckmäßig und nicht interessant.

So tritt die Philosophie in die römische Welt hinüber. Und wenn sie auch noch den Griechen angehört und ihre großen Lehrer immer Griechen gewesen sind (diese Philosophien sind in Griechenland entstanden), so machten diese Systeme insbesondere doch unter der Herrschaft der Römer *die Philosophie der römischen Welt* aus; gegen welche, als dem vernünftigen praktischen Selbstbewußtsein unangemessen, dieses, in sich aus ihr zurückgedrängt, die Vernünftigkeit nur in sich und für seine Einzelheit suchen konnte, - nur für sich sorgen, wie abstrakt Christen um ihr Seelenheil. In der heiteren griechischen Welt schloß sich das Subjekt an seinen Staat, seine Welt mehr an, war gegenwärtiger in derselben. Im Unglück der Wirklichkeit wird der Mensch in sich hineingetrieben und hat da die Einigkeit zu suchen, die in der Welt nicht mehr zu finden ist. Die römische Welt ist die abstrakte Welt, - *eine* Herrschaft, *ein* Herr über die gebildete Welt. Die Individualität der Völker ist unterdrückt worden; eine fremde Gewalt, abstraktes Allgemeines hat auf den Einzelnen gelastet. In solchem Zustande der Zerrissenheit war es Bedürfnis, Befriedigung zu suchen und zu finden. Wie, was gelolten hat, ein abstrakter Wille war, auch der einzelne Wille des Herrn

der Welt Abstraktum war, hat das innere Prinzip des Denkens auch ein abstraktes sein müssen, das nur formelle, subjektive Versöhnung hervorbringen konnte. Rom hat nur das Prinzip der abstrakten Herrschaft; dem römischen Geiste konnte so nur ein Dogmatismus zusagen, der auf ein Prinzip gebaut war, welches durch die Form des Verstandes aufgebaut und geltend gemacht wurde. Die Philosophie ist so in engem Zusammenhang mit der Weltvorstellung. Die römische Welt, welche die lebendigen Individualitäten der Völker in sich ertötete, hat wohl formellen Patriotismus und dessen Tugend sowie ein ausgebildetes System des Rechts hervorgebracht; aber spekulative Philosophie konnte nicht aus solchem Tode hervorgehen, - gute Advokaten, Moral des Tacitus. Diese Philosophien traten denn nun auch bei den Römern gegen ihren alten Aberglauben in Gegensatz auf; Philosophie tritt an die Stelle der Religion.

Es sind drei Philosophien, die hier eintreten: *Stoizismus*, *Epikureismus* und *Skeptizismus*. Platons Philosophie erhielt sich freilich noch rein, vorzüglich die ältere Akademie; die *neuere Akademie* ist gänzlich in den Skeptizismus übergegangen. So sind auch noch bis Ciceros Zeit Peripatetiker gewesen; diese spätere peripatetische Philosophie ist nicht aristotelische geblieben, sondern ist Populärphilosophie geworden, wie wir sie bei Cicero sahen. Aristoteles nahm

empirischen Ausgangspunkt, den Weg des Rasonnements; dieses faßt aber Aristoteles in den Fokus des Begriffs zusammen, und so ist er spekulativ. Dieses ist seinem Geiste eigentümlich, konnte aber nicht so zur Methode werden; es ist nicht frei für sich herausgehoben, konnte nicht Prinzip werden.

Die dogmatische Philosophie ist die, welche ein bestimmtes Prinzip, Kriterium aufstellt, und nur ein solches Prinzip. Jene drei Prinzipien sind nun notwendig: 1. Das *Prinzip des Denkens*, das der *Allgemeinheit* selbst, so jedoch, daß es in sich bestimmt sei; das Denken ist das Kriterium der Wahrheit, das Bestimmende. 2. Das Andere gegen das Denken ist das Bestimmte als solches, das *Prinzip der Einzelheit*, die *Empfindung* überhaupt, Wahrnehmung, Anschauung. Dies sind die Prinzipien der stoischen und epikureischen Philosophie. Diese beiden Prinzipien sind einseitig, wurden, als *positiv*, Verstandeswissenschaften. Das abstrakte Denken ist nicht an ihm selbst konkret. Die Bestimmtheit fällt außer dem Denken und muß für sich aufgefaßt, zum Prinzip gemacht werden, denn sie hat absolutes Recht gegen das abstrakte Denken. Das ist das Allgemeine und das Einzelne. 3. Außer Stoizismus und Epikureismus steht als drittes der Skeptizismus da, die *Negation* dieser beiden Einseitigkeiten. Sie sind beide einseitig, dies muß gewußt, erkannt werden; und so ist das dritte Prinzip die

Negation jedes Kriteriums, aller bestimmten Prinzipien, von welcher Art sie auch seien: sinnliches, reflektiertes oder denkendes Vorstellen, Wissen. Die stoische Philosophie hat das abstrakte Denken, der Epikureismus die Empfindung zum Prinzip gemacht; Skeptizismus ist negatives Verhalten, ja tätige Negation gegen alles Prinzip. Das nächste Resultat ist, daß nicht erkannt werden könne. Wir haben diese Prinzipien auch schon früher gesehen als kynische und kyrenaische Philosophie. Wenn wir auch bei Cicero diese Prinzipien finden, so ist es doch eine große Schwierigkeit, das Prinzip der Stoiker zu unterscheiden von dem kynischen und dem, was das Prinzip der peripatetischen Moral sei.

Das eine ist also das Prinzip, das Kriterium; das andere ist, daß das Subjekt sich diesem Prinzip gemäß macht, eben damit sich Freiheit, *Unabhängigkeit* des Geistes erwerbe. Dies ist die innere Freiheit des Subjekts in sich; diese Freiheit des Geistes, diese Inpassibilität, diese Gleichgültigkeit, Imperturbabilität, Ataraxie, Unerschütterlichkeit, Gleichheit des Geistes in sich, die durch nichts leidet, sich an nichts bindet, ist das *gemeinsame Ziel* aller dieser Philosophien, - so trostlos man sich auch den Skeptizismus und so niedrig man sich den Epikureismus vorstellen mag. Alle sind Philosophien gewesen. Das Individuum ist befriedigt gewesen, blieb unerschütterlich, war

weder durch Vergnügen, noch Schmerz, noch anderes Band bestimmt; die wahrhaften Epikureer waren ebenso über alle besonderen Bande erhoben. Daß die Befriedigung des Geistes nur in der Gleichgültigkeit, Freiheit gegen alles besteht, ist der gemeinsame Standpunkt aller dieser Philosophien. Sie sind allerdings griechische Philosophien, aber versetzt in die römische Welt. Diese konkrete Sittlichkeit, dieser Trieb nach Einführung des Prinzips in die Welt durch Staatsverfassung, wie im Platon, - diese konkrete Wissenschaft, wie im Aristoteles, verschwindet hier; in dem Unglück der römischen Welt ist alles Schöne, Edle der geistigen Individualität mit kalter, rauher Hand verwischt worden. Und in dieser Welt der Abstraktion hat das Individuum in seinem Innern auf abstrakte Weise die Befriedigung suchen müssen, die die Wirklichkeit ihm nicht gab; es hat zur Abstraktion fliehen müssen als Gedanke, zu dieser Abstraktion als existierendes Subjekt, - d.h. zu dieser inneren Freiheit des Subjekts als solchen. Jene Philosophie ist so dem Geiste der römischen Welt angemessen.

A. Philosophie der Stoiker

Es ist über sie wie über den Epikureismus im allgemeinen zu bemerken, daß sie an die Stelle der kynischen und kyrenaischen Philosophie traten (wie der Skeptizismus an die Stelle der Akademie) oder das Prinzip des Kynismus und Kyrenaismus aufnahmen, aber dies Prinzip mehr in die Form wissenschaftlichen Denkens erhoben. Weil aber in ihnen ebenso wie in diesen der Inhalt ein fester, bestimmter ist, das Selbstbewußtsein sich darin auf eine Seite setzt, so tötet dieser Umstand eigentlich die Spekulation, welche von solchem Fixieren nichts weiß, es vielmehr vertilgt und den Gegenstand als absoluten Begriff, als in seiner Differenz ungeteiltes Ganzes behandelt. Daher in beiden in der Tat nicht eigentliche Spekulation anzutreffen ist, sondern nur eine Anwendung des einseitigen beschränkten Prinzips. Bei Aristoteles liegt die absolute Idee unbeschränkt, nicht in einer Bestimmtheit, mit einer Differenz gesetzt, zugrunde; sein Mangel ist nur der Mangel, den die Realisierung hat, zu *einem* Begriffe verbunden zu sein. Hier ist der eine Begriff als das Wesen gesetzt und alles auf ihn *bezogen*, es ist die *geforderte* Beziehung vorhanden; aber das, *worin* alles eins wird, ist nicht das Wahrfhafte.

Bei Aristoteles ist jeder in seiner Bestimmung absolut

betrachtet, auseinanderfallend; hier wesentlich in dieser Beziehung, nicht absolut, aber nicht an und für sich. Weil so das Einzelne nicht absolut betrachtet ist, sondern nur relativ, so ist in der Tat das Ganze der Ausführung eben nicht interessant; es ist eine äußere Beziehung. Bei Aristoteles zwar ist auch das Einzelne aufgenommen, aber dies Aufnehmen vertilgt durch die spekulative Betrachtung; hier aber das Einzelne nur aufgenommen, und auch die Behandlung ist äußerlich. Nicht einmal eben ist diese Beziehung konsequent, wenn, wie es auch geschieht, etwas, die Natur an ihr selbst betrachtet wird; es fällt das Anundfürsich außer ihr, ihre Betrachtung ist nur ein Rasonieren aus unbestimmten Prinzipien oder Prinzipien, die nur die nächsten sind.

Bei beiden wollen wir nur auf das Allgemeine ihres Prinzips uns beschränken, zuerst die berühmten Stoiker erwähnen.

Zur Geschichte der stoischen Philosophie. Der Stifter der stoischen Schule ist *Zenon* (der Cittische, unterschieden vom Eleaten), geboren zu Cittium, einer Stadt auf Zypern, um die 109. Olympiade. Sein Vater war ein Kaufmann, der ihm aus seinen Handelsreisen nach Athen, damals und noch lange dem Sitze der Philosophie und einer Menge von Philosophen, Bücher besonders der Sokratiker mitbrachte, wodurch Lust und Liebe zur Wissenschaft in ihm erweckt

wurde. Zenon reiste selbst nach Athen. Er soll nach einigen nähere Veranlassung, der Philosophie zu leben, darin geholt haben, daß er sein Vermögen in einem Schiffbruch verlor; was er nicht verlor, war der gebildete Adel seines Geistes und seine Liebe zur vernünftigen Einsicht. Zenon besuchte mehrere Arten der Sokratiker, besonders den Xenokrates, einen Mann, der zur platonischen Schule gehörte, der wegen der Strenge seiner Sitten, der ganzen Ernsthaftigkeit seines Betragens sehr berühmt war, so daß er mit ähnlichen Proben versucht wurde, als der Herr Franz von Assissi sich selbst unterwarf, und ihnen ebensowenig unterlag: daß, während kein Zeugnis ohne Eid in Athen angenommen, ihm der Eid erlassen worden, - auf sein bloßes Wort geglaubt sei und sein Lehrer Platon ihm öfters gesagt haben soll, er solle auch den Grazien opfern (*thye tais charisi*). Alsdann auch Stilpon, einen Megariker, den wir haben kennengelernt; bei ihm studierte er zehn Jahre die Dialektik. Philosophie wurde überhaupt als Angelegenheit des Lebens, und des ganzen Lebens, betrachtet, - nicht wie einer so philosophische Kollegia durchläuft, um zu anderen zu eilen. Ob er gleich vorzüglich Dialektik und praktische Philosophie kultivierte, vernachlässigte er nicht, gleich anderen Sokratikern, die physische Philosophie, sondern studierte besonders Heraklits Werk über die Natur und trat endlich selbst als Lehrer in

einer Halle, genannt Pöcile (*stoa poikilê*), welche mit Polygnots Gemäldesammlungen verziert war, als selbständiger Lehrer auf; hiernach erhielt seine Schule den Namen stoische. Er ging, wie Aristoteles, hauptsächlich darauf aus, die Philosophie in ein Ganzes zu vereinigen. Wie seine Methode durch die besondere dialektische Kunst und Bildung und Scharfsinnigkeit des Beweisens, so zeichnete er sich in Ansehung seiner Persönlichkeit durch Strenge den kynischen sich nähernde Sitten aus, ohne aber zu suchen, wie die Kyniker, damit in die Augen zu fallen. Mit weniger Eitelkeit war beinahe seine Mäßigkeit im Befriedigen der notwendigen Bedürfnisse ebenso groß; er lebte nur von (Wasser) Brot, Feigen, Honig. So genoß Zenon bei seinen Zeitgenossen einer allgemeinen Verehrung; selbst König Antigonos von Makedonien besuchte ihn öfter und speiste bei ihm, lud ihn, in einem Briefe bei Diogenes (VII, § 79), zu sich; er antwortet, 80 Jahre alt. Und für das größte öffentliche Zutrauen, welches er sich erwarb, spricht der Umstand, daß die Athener ihm die Schlüssel ihrer Burg anvertrauten, ja das Volk von Athen faßte nach Diogenes einen Beschluß: »Weil Zenon, des Mnaseas Sohn, viele Jahre in unserer Stadt als Philosoph gelebt und auch im übrigen als ein guter Mann sich bewiesen und die Jünglinge, die sich zu ihm hielten, zur Tugend und Mäßigkeit angehalten und ihnen dazu mit seinem eigenen

besten Beispiele vorangegangen sei, so erkennen die Bürger, ihm ein öffentliches Lob zu erteilen und ihm einen goldenen Kranz zu schenken, um seiner Tugend willen und Mäßigkeit. Außerdem soll er öffentlich im Keramikos begraben werden. Für den Kranz und Erbauung des Begräbnisses wird eine Kommission von fünf Männern niedergesetzt.« (VII, § 6, 10-11) Zenon blühte um Ol. 120 (etwa 300 vor Chr.) zu gleicher Zeit mit Epikur, Arkesilaos von der neuen Akademie und anderen. Er starb in sehr hohem Alter (72 oder 78 Jahre alt) in der 129. Olympiade (Aristoteles dagegen Ol. 114, 3), indem er sich, lebenssatt, selbst das Leben mit einem Stricke oder durch Hunger nahm, - weil er sich den Finger zerbrochen.

Unter den folgenden Stoikern ist besonders *Kleanthes* berühmt geworden, ein Schüler und der Nachfolger des Zenon in der Stoa, Verfasser eines berühmten Hymnus auf Gott, der uns von Stobaios aufbehalten ist, und bekannt durch die Anekdote, daß er vor Gericht in Athen nach den Gesetzen gefordert wurde, um Rechenschaft über die Art seines Unterhalts zu geben. Er bewies dann, daß er nachts einem Gärtner Wasser trug und durch dies Gewerbe sich so viel erwarb, als er bedurfte, um am Tage in Zenons Gesellschaft sein zu können; - uns ist nicht recht begreiflich, wie sich eben so besonders philosophieren lassen sollte. Und als ihm hierauf aus der Staatskasse eine Gratifikation

angeboten wurde, schlug er dieselbe auf Zenons Geheiß aus. Wie sein Lehrer starb auch Kleanthes, im 81. Jahre, freiwillig, indem er sich der Speisen enthielt. (Unter den späteren Stoikern wären viele zu nennen, die berühmt geworden sind.)

Ausgezeichnet in der Wissenschaft war jedoch ferner *Chrysipp*, aus Cilicien, geboren Ol. 125, 1 (280 v. Chr.), der ebenfalls in Athen lebte, und ein Schüler Kleanths. Er hat vorzüglich das meiste für die vielseitige Ausbildung und Ausbreitung der stoischen Philosophie getan. Am berühmtesten machte ihn seine Logik und Dialektik, so daß gesagt wurde, wenn die Götter sich der Dialektik bedienten, so würden sie keine andere gebrauchen als Chrysipps. Ebenso wird seine schriftstellerische Arbeitsamkeit bewundert; die Anzahl seiner Werke belief sich nämlich, wie Diogenes Laertios angibt, auf 705 (Tiedemann 5000). Es wird von ihm hierüber erzählt, daß er täglich 500 Zeilen geschrieben. Aber die Art, wie er seine Schriften verfaßte, nimmt dem Bewundernswürdigen dieser Schreibseligkeit sehr viel und zeigt, daß das meiste teils Kompilationen, teils Wiederholungen gewesen. Er schrieb oft über ein und dieselbe Sache; was ihm einfiel, schrieb er alles aufs Papier, schleppte eine Menge Zeugnisse herbei, und so, daß er fast ganze Bücher von anderen abschrieb und einer das Urteil über ihn fällte, daß, wenn man ihm alles nähme, was

anderen angehört, so würde ihm nur das weiße Papier bleiben. So arg ist es denn freilich nicht, wie man aus allen Anführungen der Stoiker sieht, wo Chrysipp immer an der Spitze steht und seine Bestimmungen und Erklärungen vorzüglich gebraucht werden. Soviel ist indessen richtig, daß er besonders die stoische Logik ausgeführt hat. Bei Diogenes Laertios ist eine zahlreiche Liste seiner Schriften erwähnt, die aber alle für uns verlorengegangen. Wenn man zu wählen hat - wenn es zu bedauern ist, daß nicht einige seiner besten sich erhalten -, so ist es vielleicht ein Glück, daß nicht alle aufbewahrt sind. Er starb in der 143. Olympiade (212 v. Chr.).

In folgender Zeit zeichneten sich aus: *Diogenes* von Seleukeia in Babylonien (Karneades habe bei Diogenes die Dialektik gelernt), auch deswegen merkwürdig, weil er mit Karneades, einem berühmten Akademiker, und Kritolaos, einem peripatetischen Denker, (Ol. 156, 2) nach Rom als atheniensischer Gesandter geschickt wurde, - eine Gesandtschaft, die die Römer anfang, mit griechischer Philosophie, Dialektik und Beredsamkeit bekannt zu machen. - Ferner *Panaktios*, als Lehrer Ciceros bekannt, nach dessen Werke Cicero seine Bücher von den Pflichten schrieb. - Endlich *Poseidonios*, ein ebenfalls berühmter Lehrer, der zu Ciceros Zeiten auch lange in Rom lebte.

Später sehen wir die stoische Philosophie auch zu den Römern übergehen, d.h. so, daß sie die Philosophie vieler Römer wurde, ohne daß aber eben diese Philosophie als Wissenschaft dabei gewonnen hätte: im Gegenteil - wie bei *Seneca* und den späteren Stoikern, einem Epiktet, Antonin - eigentlich das spekulative Interesse ganz verlor und mehr eine rhetorische und paränetische Wendung nahm, der sowenig als unserer Predigten in der Geschichte der Philosophie Erwähnung geschehen kann. *Epiktet*, aus Hieropolis in Phrygien, am Ende des ersten Jahrhunderts nach Chr. Geburt, war zuerst Sklave des Epaphroditos, der ihn dann freiließ, worauf er nach Rom sich begab. Als Domitian die Philosophen, Giftmischer und Mathematiker aus Rom verwies (94 n. Chr.), ging er nach Nikopolis in Epiros, lehrte daselbst öffentlich. Aus seinen Vorträgen verfaßte Arrian die weitläufigen *Dissertationes Epicteteae*, die wir noch besitzen, und dann das Kompendium (*encheiridion*) des Stoizismus. Der Kaiser Marcus Aurelius *Antoninus Philosophus* regierte zuerst gemeinschaftlich mit Lucius Aurelius Verus von 161-169 n. Chr., dann von 169-180 allein; führte Krieg mit den Markomannen. Von ihm haben wir noch seine Gedanken *eis heauton*, *biblia kb* (12), *meditationes ad se ipsum*, übrig; er spricht darin immer zu sich selbst. Es ist nicht spekulativer Art: der Mensch solle sich zu allen Tugenden bilden.

Sonst haben wir von den alten Stoikern keine ursprünglichen Werke. Es brechen bei der stoischen Philosophie die Quellen ab, auf die man sich bisher berufen konnte. Die *Quellen*, aus denen die Kenntnis der stoischen Philosophie zu schöpfen ist, sind indessen sehr bekannt. Es sind *Cicero*, der selbst Stoiker war, und besonders *Sextus Empiricus* (der Skeptizismus hat vornehmlich mit dem Stoizismus sich zu tun gemacht), seine Darstellung betrifft mehr das Theoretische und ist in philosophischer Rücksicht interessant. Aber auch *Seneca*, *Antonin*, *Arrian*, das *encheiridion* des *Epiktet* und *Diogenes Laertios* sind wesentlich zu Rate zu ziehen.

Der Stoizismus erscheint zunächst als Gegenbild und Vervollkommnung des Kynismus. Der Kynismus setzt dies als Wesen für das Bewußtsein, unmittelbar als natürliches Bewußtsein zu sein. Die Einfachheit ist die einfache Natürlichkeit, Unmittelbarkeit des Einzelnen, daß er für sich sei und sich, in der mannigfaltigen Bewegung der Begierde, des Genusses, des Dafürhaltens von mancherlei als Wesentlichem und des Tuns für dasselbe, wesentlich das äußerlich einfache Leben erhalte. Der Stoizismus erhebt diese Einfachheit in den Gedanken, und nicht die unmittelbare Natürlichkeit ist der Inhalt und die Form des wahren Seins des Bewußtseins, sondern, daß die Vernünftigkeit der Natur durch den Gedanken gefaßt ist, -

insofern es in der Einfachheit des Gedankens wahr oder gut ist.

Was nun die *Philosophie* selbst anbetrifft, so teilen die Stoiker sie bestimmter in jene *drei* Teile ab, die wir schon früher sahen und welche es im allgemeinen immer sein werden: 1. *Logik*, 2. *Physik* oder Naturphilosophie, und 3. *Ethik*, Philosophie des Geistes besonders nach der praktischen Seite. Der Inhalt der Philosophie hat nicht so viel Eigenes, Schöpferisches.

1. Physik

Was zuerst ihre Physik betrifft, so enthält diese nicht viel Eigentümliches. Sie ist mehr ein aus älteren Physiken zusammengefaßtes Ganzes, nach der Heraklitischen gebildet.

Die drei jetzigen Schulen haben jede eine sehr eigentümlich bestimmte Terminologie gehabt, von Platons und Aristoteles' Philosophie kann man dies weniger sagen; mit den besonderen Ausdrücken und ihrer Bedeutung muß man sich jetzt also bekannt machen. Wir haben nun näher die Hauptgrundlage ihrer Physik zu betrachten. Der *Hauptgedanke* ist dies: Der *logos*, bestimmende Vernunft, ist das Regierende, Herrschende, Hervorbringende, durch alles Verbreitete, die allen Naturgestalten - als Produktionen des *logos* - zugrunde liegende Substanz und Wirksamkeit; diesen in seiner vernünftig wirkenden Tätigkeit nennen sie Gott. Es ist verständige Weltseele; indem sie ihn Gott nannten, ist es Pantheismus; alle Philosophie ist pantheistisch, - der Begriff, die Vernunft ist in der Welt. Die Hymne des Kleantes ist in diesem Sinne gedichtet: »Es geschieht nichts auf der Erde ohne dich, o Dämon, noch in dem ätherischen göttlichen Pol, noch im Pontos, außer was die Bösen durch ihren eigenen Unverstand tun. Du weißt aber auch das

Ungerade gerade zu machen und ordnest das Ordnungslose, und das Feindliche ist dir freundschaftlich. Denn so hast du alles zu einem, das Gute mit dem Bösen zusammengeent; so daß nur *ein logos* ist in allem, der immer ist, den die fliehen, die unter den Sterblichen die Bösen sind. Unglückliche, welche, den Besitz des Guten (*tôn agathôn*) immer verlangend, nicht einsehen Gottes allgemeines Gesetz (*koinon nomon*), noch darauf hören, dem sie gehorchend mit Vernunft (*syn nô*) ein gutes (*esthlon*) Leben hätten!« Die Stoiker hielten eben darum das Studium der Natur für wesentlich und *nützlich*, daß wir das allgemeine Gesetz derselben, die allgemeine Vernunft daraus erkennen, um dann auch unsere Pflichten, das Gesetz für den Menschen daraus zu erkennen und dem *logos*, dem Naturgesetze, gemäß zu leben, uns übereinstimmend mit jenem allgemeinen Gesetze zu machen. Sie haben diesen *logos* weniger um seiner selbst willen erkennen wollen. Die Natur ist nur Äußerung, Darstellung *eines* gemeinsamen Gesetzes.

Näher einige Ideen ihrer Physik. Sie unterscheiden am Körperlichen das Moment der Tätigkeit (der tätige *logos*, *natura naturans* bei Spinoza) und der Passivität (der passive *logos*, *natura naturata*). »Das Letzte ist die *Materie*, die Substanz ohne Qualität« (*to poion*, Beschaffenheit von Schaffen, das, was gesetzt,

gemacht ist, das negative Moment). Die *Qualität*, überhaupt die Form, »das Tätige ist das Verhältnis (*logos*) in der Materie; und dies ist Gott«, das Tuende oder Qualitative, d.h. das die allgemeine Materie zu etwas Besonderem Machende.

Bei den näheren Formen der Natur, über diese allgemeinen Gesetze der Natur haben sie vornehmlich die Idee Heraklits aufgenommen; Zenon hatte ihn besonders viel studiert. Sie machen so das *Feuer* zum Grundprinzip, zum realen *logos*. Die Welt entstehe so, daß der für sich selbst seiende Gott die ganze Substanz (*ousian*, alle Materie) durch die Luft ins Wasser treibe; und wie in aller Erzeugnis das Feuchte, das einen Samen um sich hat, das Erste ist (*hôsper en tê gonê to sperma periechetai*, wohl das Spätere), das Erzeugende alles Besonderen, so auch jener *logos*, welcher insofern *spermatikos*; (samenerzeugend) heißt, bleibe in dem Wasser, der die Materie dann zur Entstehung des Übrigen betätige. Das Erste sind die Elemente: Feuer, Wasser, Luft, Erde. Näher sprechen sie dann weiter in der Weise des Heraklit so: daß die *ousia*, d.h. allgemeine Materie, unbestimmtes Sein überhaupt, aus dem Feuer durch die Luft in Feuchtigkeit verwandelt wird. Und das Dickteilige (*pachymeres*) derselben, zusammengestanden (*systan*), wird zur Erde vollendet (*apotelesthê gê*); das Feinere wird luftig (*exaerôthê*), und dies noch

dünn gemacht, erzeugt sich das Feuer. Aus der Vermischung hiervon gehen die Pflanzen, die Tiere und die anderen Geschlechter hervor. Auch die denkende *Seele* ist ein solches Feuriges; und alle Seelen der Menschen, das tierische Prinzip der Lebendigkeit, und auch die Pflanzen sind Teile der allgemeinen Weltseele, des allgemeinen Logos, des allgemeinen Feuers; und dieser Mittelpunkt ist das Herrschende, Treibende. Oder: Sie sind ein feuriger Hauch (*pneuma enthermon*, Atem). »Das Sehen ist ein Hauch vom Herrschenden (*apo tou hêgemonikou*), *logos*, bis *mechris* zu den Augen geschickt; ebenso ist das Hören ein spannender, durchdringender Hauch (*pneuma diateinon*), von dem *hêgemonikon* bis zu den Ohren geschickt.«

Über den *Prozeß* noch Folgendes. Das Feuer werde *kat' exochên stoicheion* von ihnen genannt, weil aus ihm, als dem Ersten, das Übrige durch Umwandlung (*metabolên*) bestehe (*synistasthai*) und in dasselbe, als in ihr Letztes, alles geschmolzen aufgelöst werde (*eis auto eschaton panta cheomena dialyesthai*). So hat Heraklit und der Stoizismus den allgemeinen ewigen Naturprozeß richtig aufgefaßt. Flacher ist dies schon bei Cicero, der diesen Gedanken falsch auffaßte, so daß er die Weltverbrennung und das Ende der Welt darin sieht, - in der Zeit, ein ganz anderer Sinn. *De natura deorum* (II, 46) läßt er einen Stoiker

so sprechen: »Am Ende wird alles vom Feuer verzehrt werden«; das ist die Weise der Vorstellung. Alles ist so auch den Stoikern nur ein Werdendes. Das Feuer ist hier hiermit das tätige Prinzip. Indem das Feuer die unbestimmte Materie verwandelt in bestimmte Elemente, so sind Pflanzen, Tiere Vermischungen aus diesen Elementen; dies ist mangelhaft. Aber Gott ist überhaupt alle Tätigkeit der Natur, des Feuers und somit die Weltseele. Die stoische Naturanschauung ist so vollkommener Pantheismus. Gott, die Weltseele, ist das Feurige, das zugleich *logos* ist, - die vernünftige Ordnung und Tätigkeit der Natur. Diesen *logos*, das Ordnende nennen sie Gott, auch Natur, auch Schicksal, Notwendigkeit, bewegende Kraft des Materiellen; und als produzierender *logos* ist es auch Vorsicht. Das ist gleichbedeutend. Das Logische bringt alles hervor; das treibende Tätige wird mit Samen verglichen. Sie sagen: »Der Same, der ein Logisches hervortreibt (*to proiemenon sperma logikou*), ist selbst logisch. Die Welt schickt (*proietai*) den Samen des Logischen hervor, ist also in ihr selbst logisch«, sowohl allgemein das Ganze, als in jeder besonderen, existierenden Gestaltung. »Aller Anfang der Bewegung in irgendeiner Natur und Seele entspringt (*ginetai*) aus einem Beherrschenden (Anführenden, *hêgemonikou*), und alle Kräfte, die auf die einzelnen Teile des Ganzen ausgesandt sind (

exapostellomenai), werden ausgeschickt von dem Beherrschenden wie von einer Quelle; so daß jede Kraft, die im Teile (Organe) ist, auch im Ganzen ist (*peri to holon*), weil es ihm von dem Beherrschenden in ihm hineingegeben worden (*diadidosthai*). Das Ganze umhüllt (*periechei*) die Samen der logischen Lebendigen (*spermatikous logous logikôn zôôn*)«, - alle besonderen Prinzipien; »das Ganze ist so ein Logisches (*logikos ara estin ho kosmos*).« Die Physik ist so Heraklitisch, das Logische stimmt aber ganz mit Aristoteles überein; und wir können sie so gelten lassen.

Von *Gott* und den *Göttern* sprechen sie dann wieder in der Weise der gewöhnlichen Vorstellung, daß Gott der unerzeugte und unvergängliche Werkmeister dieser ganzen Anordnung und Systems ist, der zuweilen die ganze Substanz wieder in sich hinein verzehrt und sie wieder aus sich heraus erzeugt. Es kommt da zu keiner bestimmten Einsicht. Sonst sprechen sie von der Gestalt der Welt, den vier Elementen teils nach Heraklit, daß das Feuer das Tätige unter ihnen und das in die übrigen Elemente als seine Formen Übergehende [sei] usf., auf eine Weise, die weiter kein philosophisches Interesse hat. Auch jene Beziehung Gottes, der absoluten Form, auf die Materie ist zu keiner entwickelten Klarheit gekommen. Das Universum ist einmal die Einheit der Form und der Materie und Gott die Seele der Welt, - das andere Mal das

Universum, als die Natur, das Sein der geformten Materie, und jene Seele ihr entgegengesetzt und die Wirksamkeit Gottes eine Anordnung der ursprünglichen Formen der Materie, *logoi spermatikoi*. Das Wesentliche der Vereinigung und Entzweiung dieses Gegensatzes fehlt. Überhaupt hatten nur die früheren Stoiker einen physischen Teil bei ihrer Philosophie. Die späteren vernachlässigten die Physik ganz und hielten sich allein an Logik und Moral.

Dies ist die allgemeine Vorstellung der Stoiker. Die Stoiker bleiben beim Allgemeinen stehen. Es ist allgemeiner Zweck: Jedes Einzelne ist in einem *logos* gefaßt, dieser ist wieder im allgemeinen *logos* gefaßt, der der *kosmos* selbst ist. Indem die Stoiker das Logische als das Tätige der Natur überhaupt erkannten, so nahmen sie die Erscheinungen derselben in ihrer Einzelheit als Äußerungen des Göttlichen. Und ihr Pantheismus hat sich dadurch an die gemeinen Volksvorstellungen von den Göttern sowie an den damit zusammenhängenden *Aberglauben*, an allen Wunderglauben, auch an die Divination angeschlossen: daß nämlich in der Natur Andeutungen seien, denen der Mensch dann durch Gottesdienste zu begegnen habe. Der Epikureismus geht darauf, den Menschen davon zu befreien; die Stoiker hingegen sind ganz abergläubisch. So hat Cicero (*De divinatione*) das meiste aus ihnen genommen, vieles als Raisonement der Stoiker

angegeben; Cicero spricht von den Zeichen bei menschlichen Begebenheiten, - alles dieses ist der stoischen Philosophie angemessen. Daß ein Adler rechts fliegt, nahmen sie als Äußerung des Göttlichen, so daß dadurch Andeutung für die Menschen geschehe, was für dieselben rätlich zu tun sei unter diesen Umständen. Wie wir die Stoiker von Gott als der allgemeinen Notwendigkeit haben sprechen sehen, so sprechen sie auch von den besonderen Göttern; Gott als *logos* hat auch eine Beziehung auf den Menschen und die menschlichen Zwecke, in dieser Rücksicht ist er *Vorsehung*; und so kamen sie auf die Vorstellung der besonderen Götter. Cicero sagt: »Chrysipp, Diogenes und andere Stoiker schließen so. Wenn Götter sind und sie dem Menschen nicht zum voraus andeuten, was in Zukunft geschehen soll, so würden sie die Menschen nicht lieben; oder sie wissen selbst nicht, was in der Zukunft bevorsteht; oder sie sind der Meinung, es liege nichts daran, ob der Mensch es wisse; oder sie halten eine solche Offenbarung nicht ihrer Majestät angemessen; oder sie können es ihnen nicht erkenntlich machen.« Dies alles widerlegen sie (*nihil est beneficentia praestantius* etc.). Und nun schließen sie: »Die Götter machen den Menschen mit der Zukunft bekannt«, - ein Raisonement, wo die ganz besonderen Zwecke der Individuen auch Interessen der Götter sind. Bald wissen lassen, eingreifen, bald auch

nicht, ist Inkonsequenz, d. i. unbegreiflich; aber eben diese Unbegreiflichkeit, Unverständlichkeit ist der Triumph. Der ganze römische Aberglaube hatte so an den Stoikern seine stärksten Patrone; aller äußerliche, teleologische Aberglaube wird von ihnen in Schutz genommen und gerechtfertigt. Indem die Stoiker von der Bestimmung ausgingen, daß die Vernunft Gott sei (sie ist göttlich, erschöpft aber das Göttliche nicht), so machten sie sogleich den Sprung von diesem Allgemeinen zum Besonderen. Das wahrhafte Vernünftige ist den Menschen allerdings als Gesetz Gottes offenbart; das Nützliche aber, was einzelnen Zwecken entspricht, ist nicht in diesem wahrhaft Göttlichen offenbart. Die Stoiker machten aber den Sprung zum Geoffenbartsein des für die einzelnen Zwecke Dienlichen.

2. Logik

Zweitens: *Geistige Seite der Philosophie*. Näher haben wir dies Prinzip der Stoiker zu betrachten bei der Beantwortung der Frage: Was ist also das Wahre und Vernünftige? In Ansehung der *Erkenntnisquelle* des Wahren oder des Kriteriums, um das es sich hier handelt, bestimmten nun die Stoiker, daß das wissenschaftliche Prinzip die *gedachte Vorstellung* ist; die gedachte Vorstellung ist das Wahre und Gute. Oder wahr und gut ist das, was eingesehen wird, was der Vernunft gemäß ist; aber der Vernunft gemäß sein, heißt eben gedacht, begriffen sein. Denn das Wahre und Gute ist als Inhalt, als das Seiende gesetzt; der Vernunft bleibt die einfache Form, nicht die Unterscheidung des Inhalts selbst. Das ist der *orthos logos*, wie Zenon auch das Kriterium nannte.

Diese »begriffene Vorstellung« *phantasia katalêptikê*, ist das berühmte *Kriterium* der Wahrheit der Stoiker, wie es in damaligen Zeiten anfang genannt zu werden und um was es sich hier handelt, - der Maßstab und der Beurteilungsgrund aller Wahrheit, was allerdings sehr formell ist. Es ist eine Einheit des begreifenden Denkens und des Seins gesetzt - keins ohne das andere -, nicht die sinnliche Vorstellung als solche, sondern in den Gedanken zurückgegangen,

dem Bewußtsein eigen geworden. »Bloße Vorstellung (*phantasia*) für sich ist Einbildung (*typôsis*), Chrysipp hat den Ausdruck Veränderung (*heteroiôsis*).« Damit die Vorstellung wahr sei, muß sie begriffen, gefaßt sein. Sie fängt mit Empfindung an; das Zweite ist Begreifen. Der Typus eines Andern wird in uns gebracht (*heteroiôsis*); das Zweite ist, daß wir dies ins Unsrige verwandeln: dieses geschieht erst durchs Denken. Zenon hat die Momente dieses Eigenmachens »mit einer Bewegung der Hand so vorstellig gemacht: Wenn er die flache Hand zeigte, so sagte er, dies ist ein Anschauen« - Auffassen, *perceptio*, unmittelbares Bewußtsein; »wenn er die Finger etwas zusammenbog, - dies ist eine Zustimmung des Gemüts«, die Vorstellung wird als die meinige erklärt; »wenn er sie ganz zusammengedrückt und eine Faust gemacht hatte, - dies ist eine *katalêpsis*, ein Begreifen«, wie wir auch im Deutschen das Begreifen von ähnlichem sinnlichen Befassen sagen; »wenn er dann die linke Hand noch herzugenommen und jene Faust fest und heftig zusammengedrückt hatte, so sagte er, dies ist Wissenschaft, dieser werde niemand als der Weise teilhaftig«, - ich drücke wiederholt zusammen, bin der Identität des Denkens mit dem Inhalt bewußt, das ist die Bewährung, das Gefaßte wird auch noch mit der anderen Hand zusammengedrückt. »Wer aber dieser Weise sei oder gewesen sei, dies sagen auch

die Stoiker niemals«, setzt Cicero, der uns dies berichtet, hinzu; wovon nachher weiter. Deutlich wird eben die Sache nicht durch diese Gestikulation des Zenon. Jene erste, nämlich die flache Hand ist das sinnliche Auffassen, unmittelbare Sehen, Hören; die erste Bewegung der Hand ist dann überhaupt die Spontaneität in der Aufnahme. Diese (dies erste Zustimmung) kommt auch dem Toren zu; sie ist schwach und kann falsch sein. Das weitere Moment ist das Zuschließen der Hand, das Begreifen, In-sich-Aufnehmen; dies macht die Vorstellung zur Wahrheit, die Vorstellung wird so identisch mit dem Denken. Nun ist Identität meiner mit dieser Bestimmung. Aber es ist dies noch nicht die Wissenschaft, sondern diese ist eine feste, sichere, unveränderliche Auffassung durch die Vernunft oder das Denken, durch das Herrschende (*hêgemonikon*), was das Leitende der Seele ist. Zwischen Wissenschaft und Torheit liegt der wahre Begriff in der Mitte; aber dieser, als *phantasia katalêptikê*, ist noch nicht selbst Wissenschaft. In ihm gibt das Denken dem Seienden Beifall, es erkennt sich selbst; denn Beifall ist eben die Übereinstimmung des Dinges mit sich. Im Wissen aber ist die Einsicht in die Gründe und das bestimmte Erkennen durch Denken des Gegenstands enthalten. Die *phantasia katalêptikê* ist Denken; die Wissenschaft ist Bewußtsein des Denkens, Erkennen jener

Übereinstimmung.

Auch diesen Bestimmungen der Stoiker und ihren Stufen können wir unsere Beistimmung geben. Nicht dieses Denken in sich selbst allein ist die Wahrheit oder in ihm die Wahrheit als solche (es ist nur das vernünftige Bewußtsein über die Wahrheit), sondern das Kriterium der Wahrheit ist jene Mitte, die begriffene Vorstellung oder Vorstellung, der wir Beifall gegeben. Wir sehen, daß hiermit überhaupt die berühmte Definition der Wahrheit ausgesprochen ist, Übereinstimmung des Gegenstands und des Bewußtseins; - aber zugleich, wohl zu merken, einfach aufzufassen, nicht in dem Sinne, daß das Bewußtsein eine Vorstellung hätte und auf der andern Seite ein Gegenstand stünde, welche miteinander übereinstimmen sollten, so daß jetzt ein Drittes sein müßte, welches die Vergleichung anzustellen hätte. Dies nun ist das Bewußtsein selbst. Was aber dies vergleichen kann, ist nichts als seine Vorstellung und - nicht der Gegenstand, sondern wieder seine Vorstellung; sondern das Bewußtsein nimmt die Vorstellung des Gegenstands an. Dies Annehmen, dieser Beifall ist es, wodurch die Vorstellung wesentlich Wahrheit erhält, - Zeugnis des Geistes, objektiver Logos, Vernünftigkeit der Welt. Es ist nicht so, wie gewöhnlich vorgestellt wird, daß hier eine Kugel etwa in Wachs sich eindrückte, und ein Drittes vergliche die Form der

Kugel und des Wachses und fände, daß beide gleich wären, der Abdruck also richtig wäre, die Vorstellung mit dem Dinge übereinstimmte; sondern das Tun des Denkens besteht darin, daß das Denken an und für sich selbst seinen Beifall gibt, den Gegenstand sich gemäß erkennt; dies ist es, worin die Kraft der Wahrheit liegt, - oder der Beifall ist eben das Aussprechen dieser Übereinstimmung, die Beurteilung selbst. Hierin, sagen die Stoiker, ist die Wahrheit enthalten. Es ist ein Gegenstand, der zugleich gedacht wird, so daß das Denken seine Zustimmung gibt; eine Übereinstimmung des Subjekts - des Inhalts mit dem Denken -, so daß dies herrscht.

Daß etwas *ist* oder Wahrheit hat, ist nicht darum, weil es *ist* (denn dies Moment des Seins ist nur die Vorstellung); sondern daß es *ist*, hat seine Kraft in dem Beifall des Bewußtseins. Dies aber ist auch nicht allein für sich so Begriff, sondern bedarf des Gegenständlichen. Das Wahre des Gegenstandes selbst ist darin enthalten, daß dies Gegenständliche dem Denken entspricht, nicht das Denken dem Gegenstande; denn dieser kann sinnlich, veränderlich, falsch, zufällig sein, und so ist er unwahr, nicht wahr für den Geist. Dies ist nun die Hauptbestimmung bei den Stoikern. Wir sehen die stoischen spekulativen Lehren mehr aus ihren Gegnern als ihren Urhebern und Verteidigern. Aber auch aus ihnen geht diese Idee der

Einheit hervor; und indem beides sich entgegengesetzt wird, ist beides notwendig, aber das *Wesen* das Denken. Sextus Empiricus faßt dies so: »Unter dem Empfindbaren und dem Gedachten ist einiges nur wahr, aber nicht geradezu (unmittelbar); sondern das Empfundene ist erst wahr durch seine Beziehung auf die ihm entsprechenden Gedanken.« So ist auch das unmittelbare Denken nicht das Wahre, sondern nur insofern es dem *logos* entspricht und durch Ausführung des Vernünftigen erkannt wird als dem vernünftigen Denken entsprechend. Dies ist so das Allgemeine.

Diese Idee ist allein interessant bei den Stoikern; es ist in ihr auch ihre Grenze enthalten. Sie drückt die Wahrheit nur aus als bestehend in dem Gegenstande als gedachtem. Sie ist jedoch eben dadurch formal oder nicht an sich selbst reale Idee. Schon in diesem Prinzip selbst ist sein Formalismus. Daß etwas wahr ist, das liegt darin, daß es gedacht wird, - daß es gedacht wird, darin, daß etwas ist. Eins schickt dem anderen zu. Dies ist darin ausgesprochen, daß das Denken des Gegenstands als eines Äußeren bedarf, dem es seinen Beifall gibt. Es kann nicht davon die Rede sein, als ob bei dieser Kritik gemeint wäre, daß das denkende Bewußtsein, der Geist, um zu existieren, nicht des Gegenstands bedürfte, um Bewußtsein zu sein; dies ist in seinem Begriffe. Aber dies des Gegenstands als eines äußeren ist nur ein Moment, das nicht

das einzige oder Wesentliche ist. Es ist die Erscheinung des Geistes, und er ist nur, indem er erscheint; es muß dies in ihm vorkommen, den Gegenstand als äußeren zu haben und ihm seinen Beifall zu geben, - d.h. aus diesem Verhältnis in sich zu gehen, darin seine Einheit zu erkennen, aber ebenso, in sich gegangen, jetzt aus sich seinen Gegenstand erzeugen, sich selbst den Inhalt geben, - er schickt aus sich den Inhalt heraus. Der Stoizismus ist nur diese Rückkehr des Geistes in sich, die Einheit setzende seiner selbst und des Gegenstands, die Übereinstimmung erkennende; aber nicht wieder das Hinausgehen zur Ausbreitung der Wissenschaft eines Inhalts aus sich selbst. Weiterkommend finden wir den Stoizismus nicht, sondern dabei bleibt er stehen; Bewußtsein dieser Einheit wird zum Gegenstande gemacht, - und sie entwickeln, davon findet sich nichts.

Formell ist dies noch immer, sowie mangelhaft. Denn das Höchste ist das Denken als Denken. Es stimmt zu, macht sich Inhalt zu eigen, verwandelt ihn in Allgemeines, hat darin auch Bestimmung, Inhalt. Diese Bestimmungen sind aber gegeben. Das letzte Kriterium ist nur formelle Identität des Denkens, daß es Übereinstimmung findet. Aber es fragt sich, mit was? Da ist kein absolutes Selbstbestimmen, kein Inhalt, der aus dem Denken als solchem komme. Die Stoiker haben jenes also richtig eingesehen; ihr

Kriterium ist aber formell, es ist der Grundsatz des Widerspruchs. Im absoluten Wesen ist so auch kein Widerspruch; es ist sich selbst gleich, aber darum hohl. Die Übereinstimmung muß eine höhere sein. Im Anderen seiner selbst, im Inhalt, Bestimmung muß Übereinstimmung mit sich sein, - Übereinstimmung mit der Übereinstimmung. Daß nun ein Inhalt wahr sei, insofern sich das Denken ihm gemäß findet, ist eine sehr formelle Bestimmung; denn wenn auch das Denken das Leitende ist, so ist es doch immer nur allgemeine Form. Das Denken gibt nichts her als die Form der Allgemeinheit und Identität mit sich; so kann also mit meinem Denken alles übereinstimmen.

Die Stoiker beschäftigten sich auch, wie schon bemerkt ist, näher mit den logischen Bestimmungen. Da sie das Denken zum Prinzip machten, haben sie *formelle Logik* ausgebildet. Nach dieser Erkennung ihres Prinzips ist nun sowohl ihre Logik als ihre Moral beurteilt; die eine wie die andere kommt nicht zur immanenten freien Wissenschaft. Die Logik ist Logik in dem Sinne, daß sie Tätigkeiten des Verstandes, als bewußten Verstandes, ausdrückt; nicht mehr wie bei Aristoteles wenigstens in Ansehung der Kategorien unentschieden, ob die Formen des Verstandes nicht zugleich die Wesenheiten der Dinge sind. Sondern die Formen des Denkens sind als solche für sich gesetzt. Damit tritt denn überhaupt die Frage nach der

Übereinstimmung des Denkens und Gegenstandes ein oder die Frage, einen eigentümlichen Inhalt des Denkens aufzuzeigen. Aller gegebene Inhalt kann in das Denken aufgenommen, gesetzt werden als ein gedachter. Allein darin ist er nun als ein bestimmter. In seiner Bestimmtheit widerspricht er der Einfachheit des Denkens, hält nicht aus; und so hilft ihm die Aufnahme nichts. Denn sein Gegenteil kann ebenso aufgenommen und als Gedachtes gesetzt werden. Der Gegensatz ist nur in einer anderen Form: sonst äußere Empfindung, dem Denken nicht Angehöriges, nicht Wahres, - jetzt ihm angehörig, aber ihm ungleich in seiner Bestimmtheit; denn das Denken ist das Einfache. Was vorhin aus dem einfachen Begriffe ausgeschlossen wurde, tritt jetzt ein; es ist diese Trennung zu machen: Verstandestätigkeit und Gegenstand; am Gegenstande als solchem die Einheit aufzuzeigen, wenn er gedacht, nur ein Gedachtes ist.

Der Skeptizismus schikanierte besonders die Stoiker eben mit diesem Gegensatze, und die Stoiker unter sich selbst hatten an ihren Begriffen immer zu bessern. Sextus Empiricus treibt sich auf mannigfaltige Weise mit ihnen herum. Das Treffendste ist eben das sich hierher Beziehende: Die Phantasie, Vorstellung, worüber die Stoiker nicht recht wußten, sollten sie sie als Eindruck (*typôsis*), Veränderung (*heteroiôsis*) oder sonst bestimmen. Diese

Vorstellung ist in dem *hêgemonikon* der Seele aufgenommen, in dem reinen Bewußtsein. Das Denken in *abstracto* ist also dies Einfache, es ist unkörperlich; es leidet nicht und ist nicht tätig, ist sich selbst gleich. »Wie kann also eine Veränderung, ein Eindruck auf es gemacht werden? Alsdann die Denkformen selbst sind unkörperlich. Nur das Körperliche kann aber, nach den Stoikern, einen Eindruck machen, eine Veränderung hervorbringen.« α) Körperlichkeit kann nicht auf Unkörperliches einwirken, ist ihm ungleich, kann nicht eins mit ihm sein; β) die unkörperlichen Denkformen sind keiner Veränderung fähig, nur das Körperliche, - d.h. sind nicht ein Inhalt. Wenn in der Tat die Denkformen die Gestalt des Inhalts bekommen hätten, so wären sie ein Inhalt des Denkens an ihm selbst gewesen.

So aber galten sie nur als *Gesetze des Denkens* (*lekta*). Zwar haben die Stoiker eine Angabe der immanenten Bestimmungen des Denkens gehabt und darin wirklich sehr viel getan; besonders Chrysipp hat diese logische Seite ausgebildet, wird als Meister angeführt. Aber diese Ausbildung ist sehr auf das Formelle hinausgegangen. »Es ist bei anderen zum Teil mehr oder weniger; bei Chrysipp fünf« - es sind gemeine, wohlbekannte Formen von *Schlüssen*. »Wenn's Tag ist, so ist's hell: nun aber ist's Nacht, also nicht hell«, - hypothetischer Syllogismus durch

Remotion, usf. »Diese logischen Formen des Denkens (*logoi*) gelten ihnen für das Unbewiesene, das keines Beweises bedarf«, aber sie sind auch nur formelle Formen, die keinen Inhalt als solchen bestimmen.

»Der Weise nun sei vorzüglich mächtig in der *Dialektik*, haben die Stoiker gesagt; denn alle Dinge werden durch die logische Erkenntnis eingesehen, sowohl das Physische als das Ethische.« Aber so haben sie diese Einsicht einem Subjekte zugeschrieben, ohne anzugeben, wer denn dieser Weise sei. Da es mithin an objektiven Bestimmungsgründen fehlt, so fällt die Bestimmung des Wahren in das Subjekt, dem die letzte Entscheidung beigelegt wird. Und diese Rederei vom Weisen hat in nichts ihren Grund als in der Unbestimmtheit des Kriteriums, von wo aus man nicht zur Bestimmung des Inhalts fortgehen kann.

Mehr von ihrer Logik sowie von ihrer Theorie der *Sätze*, die zum Teil damit zusammenfällt, zum Teil eine Grammatik und Rhetorik ist, ist überflüssig zu erwähnen. Es kann damit zu keinem eigentümlichen wissenschaftlichen Inhalt kommen. Aber diese Logik ist nicht wie bei Platon die spekulative Wissenschaft der absoluten Idee; sondern es ist formelle Logik, wie wir oben sahen, - die Wissenschaft als festes, sicheres, unveränderliches Auffassen, Einsicht in die Gründe, dabei bleibt's stehen. Dies Logische gewinnt die Oberhand, dessen Wesen vorzüglich ist, an der

Einfachheit der Vorstellung, an dem sich nicht Entgegengesetzten, nicht in Widerspruch Kommenden fortzulaufen. Diese Einfachheit, die nicht die Negativität und nicht den Inhalt an ihr selbst hat, bedarf eines gegebenen Inhalts, den sie nicht aufzuheben, nicht zu eigentümlich Anderem durch sich selbst fortzukommen vermag.

Sie haben das Logische oft in die größte Einzelheit ausgebildet. Die Hauptsache ist, daß das Gegenständliche dem Denken entspricht. Und dies Denken haben sie nun näher untersucht; aber es erhellt, daß dies ein ganz formelles Prinzip ist. Das Allgemeine ist ganz richtig, daß es das Wahre ist, - daß das Denken einen Inhalt, einen Gegenstand hat und daß dieser Inhalt dem Denken entspricht. Dies ist ganz richtig und auch konkret, aber es ist selbst die ganz formelle Bestimmtheit; die Bestimmtheit soll sein, aber sie bleibt eine formelle. Sextus Empiricus nimmt die Stoiker auch von dieser Seite vor. Etwas ist nicht, weil es ist, sondern durchs Denken, sagen die Stoiker; damit das Bewußtsein aber sei, bedarf es eines Anderen. Das Denken ist nur sich abstrakt, einseitig. Die Hauptschwierigkeit, aus dem Allgemeinen das Besondere, die Bestimmung abzuleiten, zu zeigen, wie das Allgemeine sich zum Besonderen selbst bestimmt, also zugleich darin identisch ist, ist schon den Skeptikern zum Bewußtsein gekommen. Was hier zugrunde liegt,

ist so in einer Art ganz richtig, aber zugleich ist es ganz formell; und dies ist der Hauptgesichtspunkt der stoischen Philosophie. In ihrer Physik zeigt sich dasselbe Prinzip in seinem Formalismus.

3. Moral

Das *Theoretische* des Geistes, das Erkennen, fällt in die Untersuchung des Kriteriums, wovon schon gesprochen ist. Am berühmtesten hat nun die Stoiker ihre *Moral* gemacht. Sie kommt ebensowenig über dieses Formelle hinaus, wenn sich gleich nicht leugnen läßt, daß sie in ihrer Darstellung einen Gang genommen haben, der für die Vorstellung plausibel scheint, in der Tat aber mehr äußerlich und empirisch ist.

a) *Begriff der Tugend*. Über dieses Praktische überhaupt führt Diogenes Laertios (VII, § 85-86) näher einige ganz gute Expositionen von Chrysipp an, - *psychologische* Ausführungen; Chrysipp hält die formale Übereinstimmung seiner mit sich selbst fest. Sie sagen nämlich: »Die erste Begierde des Tiers geht darauf, *sich selbst zu erhalten*, nach seiner einheimischen (immanenten), ursprünglichen bestimmten Natur.« Dies hat es durch das *hêgemonikon*. Das Erste (die Hauptbestimmung in diesem Triebe, ihr Zweck) sei also die Zusammenstimmung des Tiers mit sich selbst und das Bewußtsein hiervon, das Selbstgefühl, sich selbst nicht zu entäußern. So treibt es das Schädliche von sich ab und nimmt das ihm Dienliche auf; Begriff des Aristoteles von der

Natur, des Zweckmäßigen, - Prinzip der Tätigkeit, Gegensatz und Aufhebung. Nicht das Vergnügen sei das Erste, sondern dies (das Gefühl der Befriedigung) komme nur erst hinzu, wenn die Natur eines Tiers, die sich durch sich selbst sucht, das, was seiner Zusammenstimmung mit sich gemäß ist, in sich empfängt; - ebenfalls beifallswürdig: Selbstgefühl, Vergnügen ist eben diese Rückkehr, Bewußtsein dieser Einheit; ich genieße etwas, meine Einheit als dieses Einzelnen im gegenständlichen Elemente. So ist es auch in Ansehung des Menschen; seine Bestimmung ist, sich selbst zu erhalten, aber mit bewußtem Zweck, mit Besonnenheit, nach dem *logos*. »In den Pflanzen wirkt die Natur ohne Trieb und Begierde; aber dies ist in den Tieren nicht geschieden, sondern so, daß auch in uns einiges nach Weise der Pflanze.« In der Pflanze ist auch der *logos* als Same, der *logos spermatikos*, - aber bei ihr ist er nicht als Zweck, ist nicht ihr Gegenstand; sie weiß nichts davon. »In den Tieren kommt der Trieb hinzu; in diesen macht die Natur dem Ursprünglichen das, was nach dem Triebe ist, gemäß«, - d.h. der Endzweck des Triebs ist eben das Ursprüngliche seiner Natur, es geht auf seine Selbsterhaltung. »Die vernünftigen Tiere aber machen ebenso die Natur zum Zwecke; im Menschen ist der *logos*, das Vernünftige macht er zu seinem Zwecke. Und die Vernunft wird in ihnen der Künstler des Triebs«, die

ein Kunstwerk beim Menschen aus dem macht, was nur Trieb ist. (Dies sieht aus wie Rezepte der Stoiker, die rechten Beweggründe zur Tugend zu finden.)

Deswegen ist das Prinzip der Stoiker im allgemeinen das: Man müsse *der Natur gemäß* leben, d.h. der *Tugend* gemäß leben; denn zu ihr führt (*agei*) uns die (vernünftige) Natur. Das ist das höchste Gut, der Endzweck von allem; der Natur gemäß leben, heißt vernünftig leben. Aber auch hier sehen wir denn sogleich, daß wir damit nur formell im Kreise herumgeführt werden. Der Natur gemäß leben, darin besteht die Tugend; und was der Natur gemäß ist, ist die Tugend. Das Denken soll bestimmen, was der Natur gemäß ist; der Natur gemäß ist aber nur das, was durch den *logos* bestimmt ist. Dies ist ganz formell. Denn was ist der Natur gemäß? Der *logos*. - Was ist der *logos*? Was der Natur gemäß ist. Näher bestimmen sie so, was der Natur gemäß sei: nämlich was uns die Erfahrung und die Einsicht von den Gesetzen sowohl der allgemeinen Natur als unserer Natur lehre. »Diese Natur ist das allgemeine Gesetz, die richtige Vernunft, die durch alles hindurchgedrungen ist« - unsere richtige Vernunft und die allgemeine -, »dieselbe im Jupiter, dem Lenker (*kathêgemoni*) des Systems der Dinge. Die Tugend des Glücklichen ist diese, wenn alles geschieht in der Übereinstimmung des Genius (*daimonos*) eines jeden nach dem Willen

der Ordnung des Ganzen.« Dies bleibt also alles in dem allgemeinen Formalismus stehen.

Indem die Tugend überhaupt das dem Wesen oder Gesetze der Dinge Angemessene ist, so hieß im allgemeinen Sinne bei den Stoikern alles Tugend in jedem Fache, was das Gesetzmäßige desselben ist. Sie sprechen deswegen von »logischen, physischen Tugenden«, - eine Moral, welche die einzelnen Pflichten dadurch darstellt, daß sie die einzelnen natürlichen Verhältnisse durchgeht, in denen der Mensch ist, und zeigt, was in ihnen vernünftig ist, - Weg des Rasonnements, Gründe, wie wir bei Cicero sehen.

Die Tugend ist, dem Gedachten zu folgen, d.h. dem allgemeinen Gesetze, der richtigen Vernunft. Etwas ist insofern sittlich und recht, als allgemeine Bestimmung darin vollführt, zur Darstellung gebracht ist. Das ist das Substantielle, die Natur eines Verhältnisses; dieses ist die Sache. Das ist nur im Denken. Das Allgemeine im Handeln muß die letzte Bestimmung sein; das ist richtig. Dieses Allgemeine ist nicht abstrakt, sondern das Allgemeine in diesem Verhältnisse z.B. im Eigentum wird das Besondere auf die Seite gestellt. Der Mensch muß also als denkend gebildeter Mensch handeln. Nach seiner Einsicht muß er handeln und die Triebe, Neigungen dem Allgemeinen unterordnen; denn diese sind einzeln. In jedem Tun des Menschen ist Einzelnes, das Tun ist Besonderes; es

ist aber Unterschied, ob das Besondere als solches festgehalten wird oder ob in diesem Besonderen das Allgemeine festgehalten wird. Im Festhalten dieses Allgemeinen besteht das Energische des Stoizismus.

Dieses Allgemeine hat so noch keinen Inhalt, ist unbestimmt; dadurch ist ihre Tugendlehre mangelhaft, hohl, leer, langweilig. Die Tugend wird energisch, erweckend, erbaulich empfohlen; was aber dies allgemeine Gesetz, die Tugend sei, da fehlt es an Bestimmungen.

b) Die *andere* Seite zum Guten ist nun die äußerliche Existenz und die Zustimmung der Umstände, der äußeren Natur zu dem Endzweck des Menschen. Das Gute ist dies Gesetzmäßige, in Beziehung auf den Willen ausgesprochen; es ist der Gegenstand als praktisch. Sie bestimmten es als Gegenstand zugleich als das *Nützliche*: »entweder an und für sich unmittelbar nützlich, oder nicht entfernt von der Nützlichkeit«; so daß überhaupt das Nützliche gleichsam das Akzidenz der Tugend ist. »Das an sich Gute ist das Vollkommene« (seinen Zweck Erfüllende) »nach der Natur des Vernünftigen, als vernünftig, - die Tugend; das Hinzukommende sei die Freude, Vergnügen und dergleichen«, - Zweck des Individuums, seine Befriedigung für sich. Sie unterschieden das vielfache Gute als »Gutes der Seele und äußerliches; jenes die Tugenden und die Handlungen derselben, - dieses z.B. einem

edlen Vaterlande anzugehören, tugendhaften Freund haben und so fort. Weder äußerlich noch in dem Selbstbewußtsein liege es allein, wenn derselbe Eine tugendhaft und glücklich ist.« Diese Bestimmungen sind nun ganz gut. Was die Nützlichkeit betrifft, so braucht die Moral nicht so spröde dagegen zu tun; denn jede gute Handlung ist in der Tat nützlich, d.h. eben, sie hat Wirklichkeit, bringt etwas Gutes hervor. Eine gute Handlung, die nicht nützlich ist, ist keine Handlung, hat keine Wirklichkeit. Das Unnützliche an sich des Guten ist die Abstraktion desselben als einer Nichtwirklichkeit. Man darf nicht nur, sondern muß auch das Bewußtsein der Nützlichkeit haben; denn es ist wahr, daß das Gute nützlich ist zu wissen. Die Nützlichkeit heißt nichts anderes als wissen, was man tut, Bewußtsein über die Handlung zu haben. Wenn dieses Bewußtsein tadelhaft ist, so ist es ebenso noch mehr, viel von der Güte seiner Handlung zu wissen und sie weniger in der Form der Notwendigkeit zu betrachten. Jene *Einheit der Tugend und der Glückseligkeit*, die Mitte, ist als das Vollendete vorgestellt, nicht nur weder dem Selbstbewußtsein noch dem Äußeren angehörig. Die Verbindung der Tugend und Glückseligkeit aber ist dasjenige, was für das große Problem auch in neueren Zeiten angesehen worden: ob die Tugend an und für sich glücklich mache oder nicht oder der Begriff der Glückseligkeit in

ihrem Begriffe liege.

α) *Allgemeine Beantwortung dieser Frage.* Erinnern wir uns des Obigen, des Prinzips der Selbsterhaltung, daß die Tugend auf die vernünftige Natur gehe. Die Erfüllung seines Zwecks ist Glückseligkeit, - sich realisiert finden, und wissen, Anschauen seiner selbst als eines Äußerlichen; eine Übereinstimmung seines Begriffs, seines Genius mit seinem Sein, mit seiner Realität. Diese Übereinstimmung ist Glückseligkeit, wie wir gesehen. Stimmt nun die Tugend mit der Glückseligkeit überein? heißt: Das tugendhafte Handeln, realisiert es sich an und für sich selbst? Wird der Mensch sich darin unmittelbar selbst zum Gegenstande? Kommt er zur Anschauung seiner selbst als Gegenständlichen oder des Gegenständlichen als seiner? - Es liegt dies im Begriff des Handelns, und zwar des guten Handelns. Denn das Schlechte zerstört das Wesen, es ist der Selbsterhaltung entgegengesetzt; das Gute ist eben, das auf seine Selbsterhaltung geht und sie bewirkt. Dies ist die allgemeine Beantwortung dieser Frage: Guter Zweck ist der Inhalt, der im Handeln sich realisiert. Allein so betrachtet hat eigentlich weder das Bewußtsein des an sich seienden Zwecks genau die Bedeutung der Tugend, noch sein Handeln genau die Bedeutung des tugendhaften Handelns, noch die Realität, die es erlangt, die Bedeutung der Glückseligkeit. Der

Unterschied liegt darin. Die Stoiker sind nur bei diesem allgemeinen Begriffe stehengeblieben und haben ihn unmittelbar als Wirklichkeit gesetzt; in dieser ist aber damit auch nur der Begriff des tugendhaften Handelns ausgedrückt, nicht die Realität. Bei diesem sind die Stoiker stehengeblieben.

β) Ein *Weiteres* ist, daß die Frage aufgeworfen wurde, wie sich *Tugend und Glückseligkeit* zueinander *verhalten*. Dieses Thema haben auch die Epikureer behandelt. Tugend ist dies, der Natur gemäß, dem allgemeinen Gesetze zufolge zu leben. Diesem und dem Willen, der es vollbringt, steht Befriedigung des Subjekts als solchen in seiner Besonderheit entgegen. Ich bin nur der formelle Charakter, die Energie des Allgemeinen; ich bin nur formelle Tätigkeit des Gesetzes. Zweitens bin ich aber auch besonderes Individuum; danach fordere ich auch Übereinstimmung. Ich bin Übereinstimmung mit mir als denkend, das Allgemeine wollend; dann bin ich abstrakt Dieser. Diese Besonderheit hat nach den verschiedensten Seiten Dasein, Existenz in mir; im Einzelnen ist Voraussetzung bestimmter Triebe. Daß mein Dasein mit den Forderungen meiner Besonderheit übereinstimme, ist das Zweite; hierher gehört Lust, Vergnügen. Beides kommt nun in Kollision miteinander; und indem ich die eine oder die andere Befriedigung suche, bin ich in Kollision mit mir, weil ich auch Einzelner bin. Die

Stoiker sagten, das an sich Gute, das Vollkommene nach der Natur ist die Tugend. Lust, Vergnügen kann hinzukommen; es ist aber gleichgültig, wenn es auch nicht kommt. Diese Befriedigung ist nicht Zweck; es kann ebenso Schmerz hinzukommen. Diese Gegensätze sind *honestum* und *utile* bei Cicero; um ihre Vereinigung handelt es sich. Die Stoiker sagten: Nur Tugend sei zu suchen; mit der Tugend ist aber für sich selbst Glückseligkeit gefunden, sie beseligt für sich als solche. Diese Glückseligkeit ist die wahrhaftige, unerschütterliche, wenn auch sonst der Mensch in Unglück ist.

Eine Hauptform in Rücksicht auf die Moral, die auch bei Cicero vorkommt, ist *finis bonorum et malorum, summum bonum*, das höchste Gut; dies ist bei den Stoikern die richtige Vernunft, das höchste Prinzip, - und daß dies für sich festzuhalten ist. Da tritt nun sogleich der *Gegensatz* ein *von Tugend und Glückseligkeit*, - in abstrakter Form: von Denken (*logos*) und Bestimmung desselben. Was wir bei den Stoikern sehen und was sie auszeichnet, ist, daß der Mensch und der Weise sich nur nach der Vernunft betrage. Dies Sich-nach-der-Vernunft-Betragen enthält näher die Abstraktion des Menschen in sich, die Konzentration des Menschen in sich; so daß er Verzicht leistet, gleichgültig ist gegen alles, was den unmittelbaren Trieben, Empfindungen usf. angehört. In

diesem ganz formellen Prinzip, sich nur in sich zusammenzuhalten, sich denkend zu halten in reiner Übereinstimmung mit sich, liegt das Versagen, das Sichgleichgültig-Machen gegen jeden besonderen Genuß, Neigung, Leidenschaft, Interesse. Hierin liegt die Kraft, diese innere Unabhängigkeit, diese Freiheit des Charakters in sich, die die Stoiker ausgezeichnet hat. Es wird nun näher viel darüber gesprochen, worin die Glückseligkeit, der Genuß zu suchen sei; Glückseligkeit heißt im allgemeinen nichts als das Gefühl der Übereinstimmung mit sich. Das Angenehme beim sinnlichen Genuß sagt uns zu, es ist eine Übereinstimmung mit uns darin enthalten; das Widrige, Unangenehme dagegen ist eine Negation, ein Mangel am Entsprechen unserer Triebe. Die Stoiker haben nun eben die Übereinstimmung des Innern mit sich als wesentlich gesetzt; und das Bewußtsein oder nur das Gefühl dieser Übereinstimmung ist dann der Genuß. Diese Übereinstimmung wird aber bei den Stoikern wesentlich nur gesetzt als Übereinstimmung des Innern mit sich; und in der Tugend ist dann so der Genuß selbst enthalten. Es ist dieser Genuß jedoch ein Sekundarium, eine Folge, die insofern nicht zum Zweck gemacht werden, sondern nur als ein Akzessorium betrachtet werden soll. Diese Energie der Stoiker, daß der Mensch nur dies zu suchen habe, sich selbst gleich zu bleiben, zu werden, zu erhalten, frei

zu sein, ist das Ausgezeichnete bei ihnen; was aber zusammenhängt mit dem Formellen selbst, was ich angegeben habe.

Das Prinzip der stoischen Moral ist also das Zusammenstimmen des Geistes mit sich selbst; aber es ist darum zu tun, daß dies nicht formell bleibe. Und da ergibt sich gleich der Gegensatz von dem Zusammenhalten in sich und dem, was nicht mehr darin, was ausgeschlossen ist. Man sagt, der Mensch ist frei und hat Beziehung auf Anderes; darin ist er nun aber nicht frei, sondern abhängig, - und in diese Seite fällt die Glückseligkeit. Meine Unabhängigkeit ist nur die eine Seite, der die andere Seite, die besondere Seite meiner Existenz deshalb noch nicht entspricht. Es ist also die alte Frage, die in dieser Zeit hervorgetreten ist, die der Harmonie von Tugend und Glückseligkeit. Wir sagen statt Tugend Moralität, indem das, wonach ich mich in meinen Handlungen richten soll, nicht mein Wille sein soll, der zur Gewohnheit geworden ist wie in der Tugend; Moralität enthält wesentlich meine subjektive Reflexion, meine Überzeugung, daß das, was ich tue, den allgemeinen, vernünftigen Willensbestimmungen, den allgemeinen Pflichten gemäß ist. Jene Frage ist eine notwendige, ein Problem, das uns auch zu Kants Zeit beschäftigt hat; und der Punkt, von wo aus es aufzulösen ist, geht darauf, in was die Glückseligkeit zu setzen ist. Darüber kann man denn viele

triviale Dinge hören, z.B. dem Tugendhaften gehe es oft schlecht, dem Lasterhaften gut, er sei glücklich usf. Unter dem Gutgehen sind dann alle äußerlichen Umstände begriffen, und im Ganzen ist der Inhalt dann ganz platt; Erreichung gewöhnlicher Zwecke, Absichten, Interessen machen ihn aus. Dergleichen Absichten, Interessen kündigen sich jedoch gleich als nur zufällig, äußerlich an; und über diesen Standpunkt des Problems ist man bald hinaus, so daß die äußerlichen Genüsse, Reichtum, Vornehmigkeit usf. nicht der Tugend, der Glückseligkeit gemäß sind. Es kommt also darauf an, in was die Glückseligkeit zu setzen ist; vom Äußerlichen, dem Zufalle Preisgegebenen muß man jedoch sogleich abrechnen.

Die Stoiker haben nun gesagt, die Glückseligkeit ist der Genuß oder die Empfindung der Übereinstimmung selbst, die jedoch nur als innere Freiheit, innere Notwendigkeit, innere Übereinstimmung mit sich selbst ist. Sie sind verlacht worden, weil sie gesagt haben, der Schmerz ist kein Übel. Von Zahnschmerzen usf. ist nicht die Rede in diesem Problem. Man muß wissen, daß man dergleichen hingegeben ist; ein solcher Schmerz und Unglück ist aber zweierlei. Das Problem ist durchaus nur so zu verstehen, daß gefordert wird eine Harmonie des vernünftigen Wollens mit der äußerlichen Realität. Dahin gehört denn auch die Sphäre des besonderen Daseins, der Subjektivität,

des Persönlichen, der besonderen Interessen. Aber von diesen Interessen gehört auch wieder nur das Allgemeine in diese Realität; denn nur insofern es allgemein ist, kann es harmonieren mit der Vernünftigkeit des Willens. Leiden, Schmerz usw., sagen die Stoiker, ist kein Übel; und dies ist ganz richtig. Es ist kein Übel, wodurch die Gleichheit mit mir selbst, meine Freiheit gestört werden könnte; es kann mich nicht in mir entzweien, ich bin im Zusammenhalten mit mir erhaben über dergleichen: ich kann es wohl empfinden, aber es soll mich nicht entzweien. Diese innere Einheit mit mir, als empfunden, ist die Glückseligkeit; und diese wird nicht gestört durch äußerliche Übel. Das Große in der stoischen Philosophie ist, daß in den Willen, wenn er so zusammenhält, nichts einbrechen kann, alles andere draußen gehalten wird, der Schmerz selbst nicht Zweck werden kann, der befriedigt werden soll.

γ) Ein *anderer Gegensatz* ist der *innerhalb der Tugend* selbst. Indem die richtige Vernunft allein das Bestimmende des Handelns sein soll, so gibt es eigentlich keine feste Bestimmung mehr. Das allgemeine Gesetz soll zur Richtschnur genommen werden. Alle Pflicht ist immer besonderer Inhalt; sie können freilich in allgemeiner Form gefaßt werden, das tut aber dem Inhalte nichts. Ein letztes entscheidendes Kriterium, was gut sei, kann nicht aufgestellt werden.

Jeder Grundsatz ist gleich ein Besonderes; insofern der Grundsatz bestimmungslos ist, fällt die letzte Entscheidung in das Subjekt. Wie früher das Orakel das Entscheidende war, so ist bei dem Beginne dieser tieferen Innerlichkeit das Subjekt zum Entscheidenden des Rechts gemacht. In Athen war durch Sitte das Rechtliche, Sittliche bestimmt; dieses hat seit Sokrates aufgehört, ein Letztes zu sein. Bei den Stoikern fällt alle äußere Bestimmung weg; das Entscheidende kann nur als ein Subjektives sein, es entscheidet aus sich als letzter Instanz (Gewissen).

Es gibt nur *eine Tugend*, und der Weise ist der Tugendhafte. Wieder sehen wir die höchste Bestimmung in das Subjekt als solches gesetzt. Obschon sich hierauf viel Erhebendes und Erbauliches stützen läßt, so mangelt es doch an einer wirklichen Bestimmung. Aber das hat die Stärke und Kraft des Stoizismus ausgemacht, daß das Bewußtsein für das Wahre in sich gehe und den Bestimmungen seiner Vernunft folge. Dieses Folgen der Vernunft ist dem Vergnügen entgegengesetzt. In nichts also soll man seine Bestimmung oder Befriedigung suchen als eben darin, seiner Vernunft gemäß zu sein, sich in sich, nicht aber in etwas äußerlich Bedingtem zu befriedigen. Ist nun auch diese Unabhängigkeit und Freiheit nur formell, so muß man doch die Größe dieses Prinzips anerkennen.

Über das *Leidenschaftliche* als etwas

Widersprechendes ist von den Stoikern viel räsontiert worden. Senecas und Antonins Schriften enthalten viel Wahres und mögen den noch nicht zu höherer Überzeugung gelangten Menschen sehr lehrreich unterstützen. Man wird Senecas Talent anerkennen, aber sich auch überzeugen müssen, daß das nicht ausreichende. Antonin (VIII, § 7) zeigt psychologisch, daß Lust, Vergnügen kein Gut. »Reue ist ein gewisser Tadel seiner selbst, weil man etwas Nützliches verfehlt hat (*pareikenai*); das Gute muß etwas Nützliches sein, und der schöne und gute Mensch muß dasselbe sich angelegen sein lassen« (zu seinem Interesse machen). »Kein schöner und guter Mensch aber wird Reue empfinden, daß er ein Vergnügen (*hêdonên*) verfehlt (vorbeigelassen, nicht gehabt) hat; das Vergnügen ist also nichts Nützliches noch Gutes.« - »Wer Begierde des Ruhms nach seinem Tode hat, bedenke nicht, daß jeder, der ihn im Andenken hat, auch selbst stirbt, und wieder, der auf diesen folgt, bis alle Erinnerung durch diese Bewundernden und Untergegangenen selbst erlischt.«

c) Die Stoiker haben auch die Manier gehabt, ein *Ideal des Weisen* aufzustellen; d.h. weiter nichts als der Wille des Subjekts, der in sich nur sich will, bei dem Gedanken des Guten stehenbleibt, weil es gut ist, fest sich durch nichts anderes, Begierde, Schmerz usf., bewegen läßt, nur seine Freiheit will, alles

andere aufzugeben bereit ist, - der, wenn er auch äußerlich Schmerz, Unglück empfindet, dies doch von der Innerlichkeit seines Bewußtseins abtrennt.

Die *Frage* nun, warum hat das Aussprechen der Moralität bei den Stoikern die Form des Ideals des Weisen. Da der bloße Begriff des tugendhaften Bewußtseins, Handelns nach dem an sich seienden Zwecke das einzelne Bewußtsein ist, das Element der sittlichen Realität, so sehen wir bei den Stoikern die reale Sittlichkeit so ausgesprochen als das Ideal des Weisen. Wenn die Stoiker über den bloßen Begriff des Handelns für an sich seienden Zweck hinausgegangen wären, so würden sie nicht nötig gehabt haben, es als ein Subjekt auszudrücken. Die Tugend ist die vernünftige Selbsterhaltung. Was ist aber das, was dadurch hervorgebracht wird? Eben das vernünftige Selbsterhalten. Dies ist ein formaler Ausdruck. Die sittliche Realität ist nicht ausgesprochen als das bleibende, hervorgebrachte und sich immer hervorbringende *Werk*. Die sittliche Realität ist eben dies, zu sein. Wie die Natur ein bleibendes, seiendes System ist, ebenso soll auch das Geistige als solches eine gegenständliche Welt sein. Zu dieser Realität sind die Stoiker nicht gekommen. Oder wir können dies auch so fassen: ihre sittliche Realität ist nur der Weise, - ein Ideal, nicht eine Realität; Ideal in der Tat der bloße Begriff, dessen Realität nicht dargestellt

ist. Diese Subjektivität ist schon darin ausgedrückt, daß die sittliche Wesenheit, als Tugend ausgedrückt, unmittelbar die Gestalt hat, daß damit nur die sittliche Wesenheit des *Einzelnen* gemeint ist, - Eigenschaft des Einzelnen. Diese Tugend als solche, insofern sie gemeint ist, kann nun nicht an und für sich zur Glückseligkeit gelangen; aber Glückseligkeit wäre die Seite der Realisierung, aber auch nur des Einzelnen. Denn die Glückseligkeit wäre eben der Genuß des Einzelnen, die Zusammenstimmung des Seins, der Existenz mit ihm als Einzellnem; aber mit ihm als Einzellnem eben stimmt sie nicht zusammen, nur mit ihm als allgemeinem Menschen. - Als einzelner Mensch aber muß der Mensch nicht wollen, daß sie mit ihm zusammenstimme: nämlich er muß eben gegen die Einzelheit seiner Existenz gleichgültig sein, ebensosehr gegen die Zusammenstimmung als gegen die Nichtzusammenstimmung zu dem Einzelnen, ebensosehr der Glückseligkeit entbehren können, als, wenn er sie besitzt, frei von ihr sein, - oder eine Zusammenstimmung seiner mit sich selbst als eines Allgemeinen. Es ist darin eben nur der Begriff enthalten oder die subjektive Sittlichkeit; aber so, als subjektiv, ist dies ihr wahres Verhältnis. Sie ist diese Freiheit des in sich ruhenden und sich unabhängig von den Gegenständen genießenden Bewußtseins; und dies ist dann das Ausgezeichnete und Große der stoischen Moral. Man

kann diese Glückseligkeit auch zum Unterschiede von der anderen die wahre Glückseligkeit nennen; aber überhaupt ist Glückseligkeit alsdann ein schiefer Ausdruck. Der Selbstgenuß des vernünftigen Bewußtseins in sich ist ein so unmittelbar Allgemeines; es ist ein Sein, das durch die Bestimmung der Glückseligkeit verstellt wird. Denn eben in der Glückseligkeit liegt das Moment des Selbstbewußtseins als seiner Einzelheit. Aber dieses unterschiedene Bewußtsein ist nicht in jenem Selbstgenuße; sondern in jener Freiheit genießt das Einzelne sich selbst als Allgemeines oder Selbstgefühl seiner Allgemeinheit. Das Streben nach der Glückseligkeit, nach dem geistigen Vergnügen, und das Schwatzen von der Vortrefflichkeit der Vergnügungen der Wissenschaft und Kunst usw. ist etwas Schales; denn die Sache selbst, mit der sich darin beschäftigt wird, hat eben nicht mehr die Form des Vergnügens, oder eben sie hebt jene Vorstellung auf. - Auch ist dies Geschwätze vergangen und hat kein Interesse mehr. Es ist der wahre Geist, sich um die Sache nicht zum Vergnügen, d.h. mit der beständigen Reflexion der Beziehung auf sich als Einzelnen, sondern als Sache, als an sich Allgemeines zu bekümmern. Man muß sorgen, daß es einem als Einzelnem sonst leidlich geht; je vergnüglicher, nun desto besser. Aber davon ist weiter kein Aufhebens und Sprechens zu haben, als ob darin soviel Vernünftiges und

Wichtiges läge.

Das stoische Selbstbewußtsein hat denn auch nicht diese Form, worin es um die Einzelheit als solche zu tun ist; sondern es ist die Freiheit, worin es seiner nur als des Allgemeinen bewußt ist. Aber das stoische Bewußtsein bleibt beim Begriffe stehen, kommt nicht zum Erkennen des Inhalts, was das Werk [sei], welches es vollbringen soll. Und es ist ihm als Einzelnem nicht um seine Einzelheit zu tun; aber es kommt doch nicht über diese Einzelheit hinaus, nicht zur Realität des Allgemeinen, hat nur die Form, das Reale als ein Einzelnes, den Weisen auszudrücken. Es liegt in ihm gerade diese Freiheit, dieses negative Moment der Abstraktion von der Existenz; eine Selbständigkeit, die alles aufzugeben fähig ist; nicht als eine leere Passivität, Selbstlosigkeit, so daß ihr alles genommen werden könnte, sondern die es freiwillig aufgeben kann, ohne ihr Wesen damit verloren zu haben, - sondern ihr Wesen ist ihr eben die einfache Vernünftigkeit, der reine Gedanke seiner selbst. Hier gelangt sie zu sich selbst, als Gegenstand, - das reine Bewußtsein ist sich selbst Gegenstand; und weil ihr das Wesen nur dieser einfache Gegenstand, so tilgt er in sich alles Sein oder alle Weise der Existenz, ist nichts an und für sich, sondern darin nur in Form eines Aufgehobenen. - Das Höchste des Aristoteles, Denken des Denkens, - dies ist im Stoizismus; aber so, daß

jenes nicht einzeln steht, wie es bei Aristoteles den Schein hat, und anderes neben ihm, sondern daß es das Einzige ist.

Alles hierin zurückgegangen ist die Einfachheit des Begriffs in Beziehung auf alles gesetzt, - seine reine Negativität. Aber die reale Erfüllung, die gegenständliche Weise fehlt; und in diese einzugehen bedarf der Stoizismus, daß der Inhalt gegeben werde.

Von dem Ideal des Weisen haben sie deswegen auch insbesondere sehr beredete Ausmalungen gegeben, wie er vollkommen selbstgenügend und selbständig sei. Was der Weise tut, ist recht. Die *Beschreibung des Ideals*, das die Stoiker machten, ist Rederei oder allgemein und eben ohne Interesse; das Negative ist merkwürdig. »Er ist frei, auch in Fesseln; denn er handelt aus sich selbst, unbestochen durch Furcht oder Begierde.« Alles, was der Begierde und der Furcht angehört, rechnet er nicht zu seinem Selbst, gibt ihm die Stellung eines Fremden gegen sich; keine besondere Existenz ist fest. »Der Weise allein ist der König; denn er allein ist nicht an die Gesetze gebunden, Rechenschaft niemand schuldig.« Auch diese Autonomie und Autokratie gegen bestimmte Gesetze: Der Weise, bloß der Vernunft folgend, ist freigesprochen von allen bestimmten Gesetzen, die gelten und für die sich kein vernünftiger Grund angeben läßt oder die mehr auf einem natürlichen Abscheu oder

Instinkt zu beruhen scheinen. Eben in Beziehung aufs wirkliche Handeln hat kein bestimmtes Gesetz eigentlich Realität für ihn, am wenigsten, die nur der Natur als solcher anzugehören scheinen. Z.B. eheliche Verbindungen einzugehen, die für Blutschande gelten, Beiwohnung von männlichem mit männlichem Geschlecht; denn in der Vernunft ist gegen die einen dasselbe schicklich, was gegen die anderen. Ebenso kann er auch Menschenfleisch essen usw. Aber ein allgemeiner Grund ist etwas ganz Unbestimmtes. Bei der Bestimmung dieser Gesetze sind die Stoiker bei ihrem abstrakten Verstande stehengeblieben und haben ihrem Könige viel Unsittliches erlaubt; während doch z.B. Blutschande, Päderastie, Essen von Menschenfleisch, die zwar nur als durch einen natürlichen Instinkt verboten erscheinen, auch vor dem Gerichte der Vernunft nicht bestehen können. Der Weise ist also auch *aufgeklärt* in dem Sinne, daß, was bloß natürlich erscheint und wo er sich den natürlichen Instinkt nicht in die Form eines vernünftigen Grundes zu bringen gewußt hat, er das Natürliche mit Füßen tritt. Es tritt das, was Naturgesetz oder Naturinstinkt heißt, dem gegenüber, was als unmittelbar, als allgemein vernünftig gesetzt ist. Z.B. jene Handlungen scheinen auf Empfindungen der Natur zu beruhen, Empfindungen aber sind nicht gedacht; hingegen Eigentum ist schon etwas Gedachtes an ihm selbst, Anerkanntsein

meines Besitzes von allen, eines Allgemeinen an ihm selbst, - ist im Gebiete des Verstandes. Deswegen soll der Weise nicht an jenes gebunden sein, weil es nicht unmittelbar ein Gedachtes ist; aber das ist nur der Fehler des Nichtbegreifens. So wie wir gesehen, daß im Theoretischen der Wahrheit gedachtes Einfaches alles Inhalts fähig ist, so auch das Gute, das praktisch Gedachte, alles Inhalts, - und keiner an sich. Einen solchen Inhalt rechtfertigen durch einen Grund, ist eine Verwechslung der Einsicht im einzelnen mit der Einsicht der ganzen Realität; - diese Oberflächlichkeit der Einsicht, die etwas nicht anerkennt, weil sie es in diesem und jenem Betracht nicht erkennt, aber eben darum, weil sie nur die nächsten Gründe aufsucht und kennt, nicht wissen kann, ob es nicht andere Seiten und andere Gründe gibt. Solcherlei Gründe lassen [sich] für und gegen alles finden: eine Seite, eine Beziehung auf etwas sonst Notwendiges, das auch als solches wieder aufgehoben werden kann; oder eine negative Beziehung, Aufheben eines Notwendigen, das ebenso als geltend oder ungültig betrachtet werden kann.

Die Stoiker setzten zwar die Tugend im Denken - das Gute, dem Gesetze Gemäße ist das Gedachte, Allgemeine, insofern es ein Gedachtes ist -, fanden aber kein konkretes Prinzip, *formelles*, abstraktes Prinzip, kein Prinzip der vernünftigen Selbstbestimmung, kein

Prinzip, wodurch Bestimmtheit, Unterschied herauskäme, sich entwickelte.

So haben sie α) R \ddot{a} sonnement aus *Gründen*; sie führen Tugend auf Gründe zurück. Aus Umständen, Zusammenhang, Folgen, einem Widerspruch oder Gegensatz leiten sie ab; so Antonin, Seneca, mit großem Witze, erbaulich. Gründe sind eine wächserne Nase, für alles gibt es gute Gründe; wie »eingepflanzt von Natur diese Triebe«, »kurzes Leben«. Welche Gründe als gute gelten sollen, hängt vom Zweck, Interesse ab; dies ist das Vorausgesetzte, diese geben ihnen Kraft. Deswegen sind Gründe ein Subjektives überhaupt. Diese Weise des Nachdenkens über sich, R \ddot{a} sonnieren, was soll ich tun, führt darauf, seinen Zwecken diese Reflexionsausbreitung durch Scharfsinn, Weitläufigkeit des Bewußtseins zu geben; *ich* bin es, der diese weisen guten Gründe herbeibringt. Sie sind nicht die Sache, das Objektive selbst, - Sache meiner Willkür, meines Beliebens, Brimborium, wodurch *ich* mir weitläufig meine edle Gesinnung vormache, das Gegenteil davon ist die Selbstvergessenheit in der Sache. - In Seneca selbst ist mehr Brast und Bombast moralischer Reflexion als wahrhafte Gediegenheit. Einteils sein Reichtum, seine Pracht der Lebensart ist ihm entgegengesetzt worden - er hatte sich unermessliche Reichtümer von Nero schenken lassen -, andernteils kann man ihm seinen Zögling, den Nero,

entgegensetzen: dieser hält eine von Seneca gemachte Rede. - Dieses Raisonement ist glänzend, oft Rederei, wie bei Seneca. Man wird angeregt, aber oft nicht befriedigt. Man kann dies sophistisch nennen; Scharfsinn und redliche Meinung muß man anerkennen. Das Letzte der Überzeugung bleibt aber mangelhaft.

β) Zugleich liegt das höhere, obwohl negativ formelle Prinzip darin, daß das Gedachte allein als solches Zweck und Gut sei, hiermit in dieser abstrakten Form allein, ohne anderen Inhalt (wie Kants Prinzip der Pflicht) das sei, worauf der Mensch den Halt seines Selbstbewußtseins gründen und befestigen müsse, - in der Form des Denkens, d.h. in sich, in seiner Abstraktion nichts, insofern es irgend Inhalt für sich hat, achten und verfolgen. Die formelle Festigkeit des von allem abstrahierenden Geistes in sich stellt uns keine Entwicklung objektiver Grundsätze auf, sondern ein Subjekt, das sich in dieser Unwandelbarkeit und - nicht stumpfen, sondern gewollten - Gleichgültigkeit erhält; - *Unendlichkeit* des Selbstbewußtseins.

Indem das sittliche Prinzip der Stoiker bei diesem Formalismus bleibt, so bleibt alles Reden derselben darein eingeschlossen. Ihre Gedanken sind eben das beständige Zurückführen des Bewußtseins auf seine Einheit mit sich selbst. Die Kraft des Verschmähens der Existenz ist groß, die Stärke dieses negativen

Verhaltens erhaben. Das stoische Prinzip ist ein notwendiges Moment in der Idee des absoluten Bewußtseins; es ist auch eine notwendige Zeiterscheinung. Denn wenn die Realität der Welt verlorengegangen wie in der römischen Welt, der reale Geist, das Leben im abstrakten Allgemeinen verschwunden, muß das Bewußtsein, dessen reale Allgemeinheit zerstört ist, in seine Einzelheit zurückgehen und in seinen Gedanken sich selbst erhalten.

Es liegt hierin die Bestimmung der abstrakten Freiheit, der abstrakten Unabhängigkeit. Wenn nun das Bewußtsein der Freiheit mein Zweck ist, so sind in diesem allgemeinen Zweck alle besonderen Bestimmungen verschwunden; und diese besonderen Bestimmungen der Freiheit machen die Pflichten, die Gesetze aus; als besondere Bestimmungen verschwinden sie in dieser Allgemeinheit der Freiheit, im reinen Bewußtsein meiner Selbständigkeit. Wir sehen so bei ihnen diese Stärke des Willens, die das Besondere nicht zu seinem Wesen rechnet, sich daraus herauszieht; wir sehen, daß dies einerseits wahrhaftes Prinzip ist, aber andererseits zugleich abstrakt bleibt. Es liegt also darin, nicht daß der Zustand der Welt ein vernünftiger, ein rechtlicher sei, sondern nur das Subjekt als solches soll seine Freiheit in sich behaupten. Alles, was daher nach außen geht, Welt, Verhältnisse usf., erhält hiermit die Stellung, daß es aufgehoben

werden kann; es ist so darin nicht gefordert die reale Harmonie der Vernünftigkeit überhaupt und der Existenz, des Daseins, - oder es liegt darin nicht das, was wir als objektive Sittlichkeit, Rechtlichkeit ausdrücken können. Platon hat das Ideal einer Republik aufgestellt, d.h. eines Zustandes der Menschen, der vernünftig ist; dieser Zustand der Menschen im Staate, dies Gelten von Recht, Sitte und Gewohnheit macht die Seite der Realität des Vernünftigen aus. Und nur durch einen solchen vernünftigen Zustand der Welt ist es dann konkret gesetzt, daß das Äußerliche auch dem Innern entspricht; diese Harmonie ist dann in diesem konkreten Sinn vorhanden. Man kann nichts Vortrefflicheres lesen in Rücksicht auf Moral, Stärke des guten Willens, Meditation über sich selbst als das, was Marcus Antoninus geschrieben hat; er war Kaiser der ganzen damals bekannten kultivierten Erde und hat sich auch als Privatmann edel und rechtlich betragen. Allein der Zustand des Römischen Reichs ist durch diesen philosophischen Kaiser nicht verändert worden; und sein Nachfolger, der von einem anderen Charakter war, war durch nichts gebunden, einen so schlechten Zustand eintreten zu lassen, als er immer in seiner Willkür, Schlechtigkeit lag. Es ist ein viel höheres, inneres Prinzip des Geistes, des vernünftigen Willens, das sich auch verwirklicht, so daß ein Zustand vernünftiger Verfassung, ein gebildeter,

gesetzlicher Zustand wird. Durch solche Objektivität der Vernünftigkeit werden die Bestimmungen, die im Weisen, im Ideal zusammenfallen, erst befestigt. Es ist dann vorhanden ein System von sittlichen Verhältnissen; dies sind die Pflichten, sie sind in einem System; so ist jede Bestimmung an ihrem Orte, eine der anderen untergeordnet, und die höhere herrscht.

Damit tritt ein, daß das Gewissen, was höher ist als die stoische Freiheit, gebunden wird, daß die Bestimmungen im Geiste sich befestigen, daß die objektiven Verhältnisse, die wir Pflichten nennen, auch festgehalten werden nach der Weise des rechtlichen Zustandes und daß sie auch im Gewissen gelten als feste Bestimmungen.

Das Gewissen ist, daß diese Pflichten nicht bloß als geltend erscheinen, sondern auch in mir gelten als gewiß, den Charakter des Allgemeinen in mir haben, innerlich anerkannt sind. Da ist denn Harmonie des vernünftigen Willens und der Realität; und diese ist einerseits sittlich, gesetzlicher, rechtlicher Zustand, objektive Freiheit, System der Freiheit, das als Notwendigkeit existiert; andererseits ist das Gewissen vorhanden, und so ist das Vernünftige in mir real. Zu diesem Konkreteren als abstrakte Sittlichkeit einmal und das andere Mal als in mir, der ein Gewissen hat, ist das stoische Prinzip noch nicht gekommen. Die Freiheit des Selbstbewußtseins in sich ist die

Grundlage, hat aber noch nicht seine konkrete Gestalt; und das Verhältnis, was zur Glückseligkeit gemacht worden ist, ist nur als ein Gleichgültiges, ein Zufälliges bestimmt, was aufgegeben werden muß. Im konkreten Prinzip des Vernünftigen ist der Zustand der Welt, meines Gewissens nicht gleichgültig.

Dies ist das Allgemeine der stoischen Philosophie; das worauf es ankommt, ist, den Standpunkt, das Hauptverhältnis derselben zu erkennen. In der römischen Welt ist es eine ganz konsequente und dem Zustande entsprechende Stellung, die sich das Bewußtsein darin gegeben hat; in der römischen Welt ist daher besonders die stoische Philosophie zu Hause gewesen. Die edlen Römer haben daher nur das Negative bewiesen, diese Gleichgültigkeit gegen Leben, gegen alles Äußerliche; sie haben nur auf subjektive oder negative Weise groß sein können, in Weise eines Privatmannes. Auch die römischen Rechtsgelehrten sollen stoische Philosophen gewesen sein; einmal aber findet man, daß unsere Lehrer des römischen Rechts von der Philosophie ganz schlecht sprechen, andererseits aber begehen sie die Inkonsequenz, daß sie es den römischen Rechtsgelehrten zum Ruhme nachsagen, Philosophen gewesen zu sein. Soviel ich vom Recht verstehe, so habe ich bei den Römern nichts von Gedanken, von Philosophie, vom Begriff darin finden können. Wenn man

Verstandeskonsequenzen, konsequentes Denken logisches Denken nennt, so kann man sie wohl Philosophen heißen; dies findet sich aber auch bei Herrn Hugo, der doch wahrlich keinen Anspruch darauf macht, ein Philosoph zu sein. Verstandeskonsequenz und philosophischer Begriff ist zweierlei. - Bei Seneca finden wir viel Erbauliches Erweckendes, Bekräftigendes für das Gemüt, geistreiche Antithesen, Rhetorik, Scharfsinnigkeit der Unterscheidung; aber wir empfinden zugleich Kälte, Langeweile über diese moralischen Reden.

Wir gehen nun zum Gegensatz der stoischen Philosophie zum Epikureismus über.

B. Philosophie des Epikur

Ebenso ausgedehnt oder noch ausgedehnter war die epikureische Philosophie. Denn als die politische Existenz und die sittliche Wirklichkeit Griechenlands untergegangen und später auch die römische Kaiserwelt von der Gegenwart nicht befriedigt war, zog sie sich in sich selbst zurück und suchte dort das Rechte und Sittliche, was im allgemeinen Leben nicht mehr vorhanden war. Epikurs Philosophie macht das Gegenstück zum Stoizismus, der das Sein als Gedachtes - den Begriff - als das Wahre setzte; Epikur das Sein nicht als Sein überhaupt, sondern als Empfundenes, das Bewußt sein in der Form der Einzelheit als das Wesen, - Aufnahme des Kyrenaismus in größere Wissenschaftlichkeit. Inzwischen erhellt schon von selbst, wenn das empfundene Sein als das Wahre gilt, daß damit überhaupt die Notwendigkeit des Begriffs aufgehoben wird, alles auseinanderfällt ohne spekulatives Interesse und vielmehr die gemeine Ansicht der Dinge behauptet wird; in der Tat geht's nicht über die Ansicht des gemeinen Menschenverstandes hinaus, oder vielmehr alles ist herabgesetzt zum gemeinen Menschenverstand. Was früher als besondere Schulen erschien, kynische und kyrenaische, ging die erste in die stoische, die andere in die epikureische über:

Kynismus und Kyrenaismus in Wissenschaft gebracht. Die Kyniker sagten auch, der Mensch müsse sich auf die einfache Natur einschränken; dieses suchten sie in den Bedürfnissen. Die Stoiker setzten dies aber in die allgemeine Vernunft; sie haben das kynische Prinzip zum Gedanken erhoben. Ebenso hat Epikur das Prinzip, daß das Vergnügen Zweck sei, in den Gedanken erhoben: Lust ist durch den Gedanken zu suchen, in einem Allgemeinen, welches durch den Gedanken bestimmt ist. Wenn bei der stoischen Philosophie das Denken des Logos, des Allgemeinen, das Festhalten daran das Prinzip war, so ist hier das Entgegen gesetzte, nämlich die Empfindung, das unmittelbar Einzelne das Prinzip. Bei der Betrachtung dieser Philosophie müssen wir aber alle gewöhnlichen Vorstellungen von Epikureismus ablegen.

Leben: Der Stifter desselben, Epikur, wurde Ol. 109, 3 (342 v. Chr.) geboren, also vor Aristoteles' Tode (Ol. 114, 3). Er ist aus dem Dorfe Gargettos im atheniensischen Gebiete. Seine Gegner, besonders die Stoiker, haben ihm eine unsägliche Menge schlechter Sachen nachgesagt, kleinlicher Anekdoten über ihn erdichtet. Er hatte arme Eltern; sein Vater Neokles war Dorfschulmeister, seine Mutter Chairestrata eine Hexe, d.h. die sich wie die thrakischen und thessalischen Frauen mit Beschwörungs- und Bezauberungsformeln, welches damals ganz allgemein war, Geld

verdiente. Sein Vater - und damit auch Epikur - zog mit einer atheniensischen Kolonie nach Samos, mußte jedoch auch hier, weil sein Stück Land zu der Ernährung seiner Familie nicht hinreichte, Kindern Unterricht geben. In einem Alter von 18 Jahren, ungefähr zu der Zeit, als Aristoteles gerade in Chalkis lebte, kehrte Epikur wieder nach Athen zurück. Wie schon in Samos, so jetzt noch mehr in Athen studierte er besonders Demokrits Philosophie und hat außerdem mit verschiedenen der damaligen Philosophen, Xenokrates, dem Platoniker, und Theophrast, Aristoteles' Schüler, Umgang gehabt. Epikur, zwölf Jahre alt, las mit seinem Lehrer den Hesiod vom Chaos, woraus alles ausgegangen. Sonst hat er sich auch einen *autodidaktos* genannt, in dem Sinne, daß er seine Philosophie ganz aus sich selber produziert habe; aber weder ist gerade damit nicht zu meinen, daß er nicht bei anderen Philosophen gehört, noch anderer Schriften studiert hat. Es kann auch nicht so verstanden werden, daß er in seiner Philosophie in Ansehung des Inhalts ganz originell gewesen; denn, wie später erinnert werden wird, so ist besonders seine physische Philosophie die Leukipps und Demokrits. Er trat zuerst als Lehrer einer eigenen Philosophie auf Lesbos in Mytilene und dann in Lampsakos in Kleinasien auf, aber ohne eben viele Zuhörer, trieb sich da mehrere Jahre herum. Nachher kehrte er aber etwa im 36. Jahre

seines Alters nach Athen, in den eigentlichen Mittelpunkt der Philosophie, zurück, kaufte sich da nach einiger Zeit einen Garten, wo er lebte unter seinen Freunden, und dozierte daselbst. Er lebte, bei einem schwächlichen Körper, der ihm mehrere Jahre nicht erlaubte, vom Sessel aufzustehen, durchaus regelmäßig und höchst frugal und ganz ohne weitere Geschäfte den Wissenschaften. Sogar Cicero, der fide von ihm spricht, gibt ihm doch das Zeugnis, daß er ein warmer Freund gewesen; daß niemand leugnen könne, er sei ein guter, freundlicher, menschenliebender, milder (*bonum, comem et humanum*) Mann gewesen. Diogenes Laertios rühmt insbesondere seine Milde, Verehrung seiner Eltern, Freigebigkeit gegen seine Brüder und Menschenfreundlichkeit gegen alle. Er starb im 71. Jahre seines Alters an Steinbeschwerden; er ließ sich vorher in ein warmes Bad bringen, trank einen Becher Weins und empfahl seinen Freunden, seiner Lehren eingedenk zu sein.

Und kein Lehrer hat bei seinen *Schülern* soviel Liebe und Verehrung erhalten als Epikur. Sie lebten in solcher Innigkeit, daß sie den Vorsatz faßten, ihr Vermögen zusammenzulegen und so in einer bleibenden Gesellschaft, wie einer Art von pythagoreischem Bunde, fortzudauern. Jedoch verbot ihnen dies Epikur selbst, weil dies selbst schon ein Mißtrauen auf Bereitwilligkeit verrate, unter solchen aber, die sich

mißtrauen können, keine Freundschaft, Einigkeit, treue Anhänglichkeit stattfände. - Nach seinem Tode wurde er von seinen Schülern in sehr geehrtem Andenken erhalten; sie führten sein Bildnis überall in Ringen, auf Bechern gegraben und blieben überhaupt seinen Lehren so getreu, daß es bei ihnen für eine Art von Vergehen galt, daran etwas zu ändern (in der stoischen Philosophie ist dagegen fortgearbeitet worden), und seine Schule einem festen geschlossenen Staate in Ansehung der Lehre glich. Warum, davon liegt der Grund, wie wir sehen werden, in seinem Systeme. Daher denn auch weiter in wissenschaftlicher Rücksicht keine berühmten Schüler desselben angeführt werden können; seine Philosophie hat keinen Fortgang und keine Entwicklung, freilich auch keine Entartung gehabt. Es wird zum Lobe der epikureischen Philosophie nachgesagt, daß nur ein einziger der Schüler Epikurs, Metrodor, zum Karneades übergegangen; sonst habe sie, durch ununterbrochene Nachfolge von Lehre und Dauer, alle übertroffen, da die übrigen ausgingen und unterbrochen wurden. Und als Karneades auf diese Anhänglichkeit an Epikur aufmerksam gemacht wurde, sagte er: »Ein Mann kann wohl zum Eunuchen, aber ein Eunoch nie wieder zum Manne werden.« Epikur hat keine berühmten Schüler gehabt, die die Lehre eigentümlicher behandelten und ausführten; nur ein gewisser Metrodoros soll einige

Seiten weiter ausgeführt haben.

Epikur selbst schrieb während seines Lebens eine unsägliche Menge *Schriften*, so daß er, wenn bei Chrysipp abgerechnet wurde, was er aus anderen oder sich selbst kompiliert, ein viel fruchtbarer Schriftsteller gewesen. Die Anzahl seiner Schriften soll sich auf 300 belaufen haben (Chrysipp schrieb eigentlich in Rücksicht auf Epikur mit ihm um die Wette); diese haben wir nicht, schwerlich ist ihr Verlust sehr zu bedauern. Gottlob, daß sie nicht mehr vorhanden sind! Die Philologen würden große Mühe damit haben.

Diogenes Laertios (Buch X) ist Haupt*quelle*, aber schal genug; besser war's bei Epikur selbst, doch kennen wir genug von ihm, um das Ganze zu würdigen. Vor einigen Jahren ist ein Fragment einer seiner Schriften in Herculanium zum Vorschein gekommen und abgedruckt worden (*Epicuri Fragmenta libri II et XI de natura*, Leipzig 1818; Nachdruck der neapolitanischen Ausgabe); aber es ist nicht viel daraus zu lernen und nur zu deprezieren, daß nicht alle [erhalten sind]. Von der Philosophie Epikurs ist uns durch Cicero, Sextus Empiricus, Seneca und Diogenes Laertios, der darüber sehr weitläufig ist in einem ganzen Buche, hinlänglich viel bekannt, und so gute Darstellungen, daß uns die in Herculanium aufgefundene, von Orelli nachgedruckte Schrift Epikurs selbst keine neuen Aufschlüsse und Bereicherungen gegeben hat.

Was nun die epikureische Philosophie betrifft, so ist sie in der Tat nicht als die Behauptung eines Systems der Begriffe, sondern im Gegensatze dagegen des Vorstellens anzusehen, - des sinnlichen Seins, als sinnliches Sein aufgenommen, der gewöhnlichen Weise des Anschauens. Im Gegensatze zu der stoischen Philosophie hat Epikur das sinnliche Sein, die Empfindung zur Grundlage und Richtschnur der Wahrheit gemacht. Die nähere Bestimmung, wie sie dieses sei, hat er in seiner sogenannten *Kanonik* angegeben. Wie bei den Stoikern haben wir *zuerst* davon zu sprechen, wie Epikur das Kriterium der Wahrheit bestimmte hat; das *zweite* ist seine *Naturphilosophie*; und das *dritte* endlich seine *Moral*.

1. Kanonik

Das Kriterium ist eigentlich die Logik Epikurs, die er Kanonik genannt hat; es ist die Bestimmung, Auseinandersetzung der Momente, die die Regel dessen ausmachen, was Wahrheit ist. In Ansehung der Erkenntnis gibt er *drei Stufen* an, wodurch die *kritêria* der Wahrheit bestimmte sein sollen; diese sind die Empfindungen überhaupt und dann die Antizipationen (*prolêpseis*), - in Ansehung des Theoretischen; und dann die Leidenschaften, Triebe und Neigungen, - in Ansehung des Praktischen.

a) Nach Epikur hat das Kriterium drei Momente. Die drei Stufen der *Erkenntnis* sind erstens die Empfindung, zweitens die *prolêpsis* Vorstellung, drittens die Meinung (*doxa*).

α) *Seite des Äußeren.* »Die *Empfindung* istalogisch, ohne Grund«, - das an und für sich Seiende, nur ein Gegebenes. »Denn sie wird nicht von sich selbst bewegt, noch, von einem Anderen bewegt, kann sie« von dem, was sie ist, »etwas wegnehmen oder dazutun«; sondern sie ist eben, wie sie ist. »Noch kann etwas sie kritisieren oder widerlegen (*elenxai*). Denn weder kann die ähnliche Empfindung die ähnliche beurteilen« (einerlei Arten des Gesichts), »denn sie sind beide von gleicher Kraft«, gelten beide gleich

viel. Sie für sich muß mithin jede andere Empfindung gelten lassen. »Noch die unähnliche die unähnliche; denn sie gelten jede für etwas Verschiedenes (*ou tôn autôn kritikai*)« - Rot und Blau. Das ist richtig, jede ist einzeln. So sind die Empfindungen allerdings, jede ist eine Empfindung für sich; die eine kann nicht eine Regel sein, ein Kritisierendes für eine andere; und die unähnliche hat kein Recht gegen eine andere, denn sie gelten alle für sich. »Noch eine fremde Empfindung die fremde; denn wir geben auf alle acht. Auch das Denken kann die Empfindung nicht kritisieren; denn alles Denken selbst hängt von der Empfindung ab«, - sie ist sein Inhalt. Aber die Empfindung kann sich irren. »Die Wahrheit des Empfundenen wird erst dadurch bewährt, daß das Empfinden besteht (*ta epais-thêmata hyphestanai*)«, - daß es eine feste Grundlage wird, daß es sich konstatiert in der Wiederholung und so fort. »Das Sehen, Hören ist etwas Bleibendes, wie das Schmerzen.« Dieses Bleibende, sich Wiederholende ist das Feste, Bestimmte; das ist die Grundlage von allem, was wir für wahr halten. Diese bleibende Empfindung wird nun vorgestellt; und das ist die *prolêpsis*. »Deswegen kann denn auch das Unbekannte (*ta adêla* das Nichterscheinende, Nichtempfundene) durch das Erscheinende (das Empfinden) bezeichnet werden«; - ein Unbekanntes kann vorgestellt werden nach der Art bekannter Empfindung.

Was nicht unmittelbar empfunden wird, davon nachher besonders bei der physischen Wissenschaft. Alle unbekannt, nicht empfindbaren Gedanken sind von den Empfindungen ausgegangen (geworden), sowohl nach der Zufälligkeit ihres Entstehens, daß sie einfallen, als nach dem Verhältnisse, Ähnlichkeit und Verbindung; wobei das Denken auch etwas beiträgt. (Die Einbildungen der Wahnsinnigen oder des Traumes sind ebenfalls wahr, denn sie bewegen; es bewegt aber nicht, was nicht ist). Das Feste ist das Empfinden, und das Unbekannte muß nach der bekannten Empfindung bestimmt, aufgefaßt werden. Jede Empfindung ist für sich, jede ist etwas Festes; und sie ist wahr, insofern sie sich als fest zeigt. Wir hören Epikur sprechen, wie man es im gemeinen Leben hört: Was ich sehe, höre, oder die sinnliche Anschauung überhaupt enthält das Seiende; jedes so sinnlich Angeschaut ist für sich. Dies Rot ist dies Rot, Blau ist Blau; es widerlege, negiert eins das andere nicht: alle gelten nebeneinander, sind gleichgültig; eins gilt wie das andere. Fürs Denken selbst sind diese angeschauten Dinge der Stoff und Inhalt; das Denken bedient sich selbst immer der Bilder. Bei der Verknüpfung dieser Vorstellungen trägt das Denken auch bei; es ist das formelle Verknüpfen derselben.

β) *Seite des Innern.* »Die *Prolepsis* ist nun gleichsam der Begriff (das Innere), oder die richtige

Meinung oder der Gedanke oder das allgemeine inwohnende Denken; es ist nämlich die Erinnerung dessen, was oft erschienen ist«, - das Bild. »Z.B. wenn ich sage, dies ist ein Mensch, so erkenne ich durch die Prolepsis sogleich seine Gestalt, indem die Empfindungen vorangingen.« Durch diese Wiederholung wird sie zu einer festen Vorstellung in mir; diese Vorstellungen sind etwas Bestimmtes in uns, und zwar etwas Allgemeines. Freilich haben die Epikureer nicht die Allgemeinheit in der Form des Denkens gebraucht, sondern nur gesagt, sie komme dadurch, daß etwas oft erschienen sei. Dieses wird dann festgehalten durch den Namen, das so in uns entstandene Bild bekommt einen Namen. »Jedes Ding hat durch den ihm zuerst beigelegten Namen seine Evidenz, Enargie, Deutlichkeit.« Name ist Bestätigung, Setzen der Identität, des Einen. Die Evidenz, die Epikur *enargeia* nennt, ist eben dies Wiedererkanntwerden des Sinnlichen durch Subsumtion unter die schon im Besitz seienden und durch den Namen befestigten Vorstellungen; die Evidenz einer Vorstellung ist, daß man ein Sinnliches bestätigt als dem Bilde entsprechend. Es ist das der Beifall, den wir bei den Stoikern als eine Zustimmung des Denkens gesehen haben, die einen Inhalt gibt: das Denken erkennt das Ding als das Seinige, nimmt es in sich auf; dies ist jedoch nur formell geblieben. Hier ist auch Einheit der

Vorstellung des Gegenstands mit sich selbst als Erinnerung im Bewußtsein, aber die von Sinnlichem ausgehe; das Bild, die Vorstellung ist das Zustimmende zu einer Empfindung. Wiedererkennen des Gegenstandes ist Auffassen; aber nicht als Gedachtes, sondern Vorgestelltes. Auffassen gehöre der Erinnerung, dem Gedächtnisse an. Das höchste Ideelle ist der Name. Name ist etwas Allgemeines, gehört dem Denken an, macht das Vielfache einfach; aber so, daß seine Bedeutung und Inhalt das Sinnliche ist und nicht als dies Einfache gelten soll, sondern als Sinnliches. Hierdurch ist statt des Wissens die Meinung begründet.

γ) *Die Meinung* endlich ist nun nichts anderes als eben jetzt die Beziehung jener allgemeinen Vorstellung (und jenes Bildes), die wir in uns haben, auf einen Gegenstand (auf eine Empfindung oder Anschauung), - das Urteilen. Denn in der *prolêpsis* haben wir das antizipiert, was in der Anschauung vorkomme; und danach sprechen wir aus, ob etwas ein Mensch, ein Baum sei oder nicht. »Die Meinung hängt von einem vorhergehenden Enargischen ab, worauf wir etwas beziehen, wenn wir fragen: woher wissen wir, daß dies ein Mensch ist oder nicht? Diese Subsumtion, *doxa* oder auch *hypolêpsis*, kann entweder wahr oder falsch sein: jenes, wenn die Anschauung durch das Zeugnis (der *prolêpsis*) bestätigte wird,

oder nicht widersprochen wird; dieses, wenn nicht.« Die Meinung ist nämlich eine Vorstellung als Anwendung ihrer, als einer schon gehaltenen, des Typus, auf einen vorstehenden Gegenstand, der dann untersucht wird, ob die Vorstellung von ihm mit ihm übereinstimme. Die Meinung ist wahr, wenn sie bestätigt wird, mit dem Typus übereinstimme. Die Meinung hat ihr Kriterium an der Empfindung, ob sie sich als dasselbe wiederhole. Dies ist ebenso das ganz Gewöhnliche: Wenn wir eine Vorstellung haben, bedarf es des Zeugnisses, daß wir dies gesehen haben oder jetzt sehen.

Dies sind die drei ganz einfachen Momente. Aus der Empfindung formiert sich ein Bild; Bild ist die Empfindung auf allgemeine Weise; dies subsumiert unter die Prolepsis gibt eine Meinung, eine *doxa*. Wir haben Empfindungen, z.B. blau, sauer, süß usf.; dadurch formieren sich allgemeine Vorstellungen, diese haben wir; und wenn uns wieder ein Gegenstand vorkommt, so erkennen wir, daß dies Bild diesem Gegenstande entspricht. Dies ist das ganze Kriterium. Es ist ein ganz trivialer Gang; denn er bleibe stehen bei den ersten Anfängen des sinnlichen Bewußtseins, der Anschauung, der unmittelbaren Anschauung eines Gegenstandes. Die nächste Stufe ist allerdings die, daß die erste Anschauung sich zu einem Bilde formiert, zu einem Allgemeinen, - und dann die Subsumtion des

Gegenstandes, der gegenwärtig ist, unter dies allgemeine Bild. Es wird also hier von der äußerlichen Empfindung angefangen; und von diesem Empfinden über Seiendes, Äußerliches werden unterschieden die Affekte, die innerlichen Empfindungen.

b) Die *Affekte*, die *innerlichen Empfindungen* geben die Kriterien für das *Praktische*. Sie sind gedoppelter Art, entweder angenehm oder unangenehm, haben Vergnügen (Befriedigung) und Schmerz; jenes erste ist eigentümlich als dem Empfindenden angehörig, das Positive, der Schmerz aber als ihm fremd, das Negative. Sie sind das Bestimmende des Handelns. Diese Empfindungen sind der Stoff, aus dem sich allgemeine Vorstellungen bilden über das, was mir Schmerz oder Vergnügen macht (sie sind wieder als bleibend *prolēpseis*, die *doxa* ist wieder Beziehung der Vorstellung auf die Empfindung); und danach beurteile ich die Gegenstände, die Neigungen, Begierden usf. Diese Meinung ist es, durch welche dann der Entschluß, etwas zu tun oder zu meiden, bestimmt wird. Dies macht nun die ganze Kanonik des Epikur aus, - die allgemeine Richtschnur für die Wahrheit. Sie ist so einfach, daß es nichts Einfacheres geben kann, - abstrakt, aber auch sehr trivial; und mehr oder weniger im gewöhnlichen Bewußtsein, welches zu reflektieren anfängt. Es sind gemeine psychologische Vorstellungen; sie sind ganz richtig. Aus den

Empfindungen machen wir uns Vorstellungen, als das Allgemeine; dadurch wird es bleibend. Die Vorstellungen werden selbst (bei der *doxa*) durch Empfindungen geprüft, ob sie bleibend sind, sich wiederholen. Das ist im Ganzen richtig, aber ganz oberflächlich; es ist der erste Anfang, die Mechanik des Vorstellens in Ansehung der ersten Wahrnehmungen. Es ist über diesen noch eine ganz andere Sphäre, ein Feld, das Bestimmungen in sich selbst enthält; und diese sind die Kriterien jenes von Epikur Angeführten. Jetzt sprechen sogar Skeptiker von Tatsachen des Bewußtseins; dieses Gerede ist gar nicht weiter als diese epikureische Kanonik.

2. Metaphysik

Das Zweite ist nun die *Metaphysik*. Wir empfinden die Dinge, diese Dinge geben uns Bilder; dies sind unsere - nicht Begriffe, sondern - Vorstellungen.

Und sie sind wahr, wenn die Empfindung der Dinge, worauf wir sie beziehen oder anwenden, ihnen zustimmt; falsch, wenn nicht. Sie sind auch wahr, wenn das Zeugnis des Sinnlichen ihnen nicht widerspricht; diese Art von Wahrheit haben die Vorstellungen von solchem, was nicht gesehen wird. Z.B. Begreifen der himmlischen Erscheinungen: hier können wir nicht näher hinzutreten, - *etwas* nur sehen, aber nicht die *ganze* Vollständigkeit der sinnlichen Empfindung von denselben haben; wir wenden also das, was sonst aus anderen Empfindungen uns bekannt ist, auf sie an, insofern ein Umstand an ihnen vorkommt, der auch in dieser Empfindung, Vorstellung sich findet. Wie wir zu Vorstellungen von solchem kommen, das nicht empfunden wird, schein eine Denktätigkeit zu sein, welche dies von anderen ableitet; wir werden aber gleich näher sehen, wie die Seele dazu komme. Empfindung und Anschauung betrachten wir sogleich als ein Verhältnis von uns zu äußerlichen Dingen und teilen sie sogleich so, daß sie in mir und daß ein Gegenstand außer mir ist. Die *Frage* ist nun, *wie wir zu*

dieser Vorstellung kommen; - oder die Empfindungen sind nicht gleich Vorstellungen, und sie erfordern einen äußerlichen Gegenstand. Über die objektive Weise überhaupt, wie nun das von außen in uns hineinkommt - die Beziehung unserer selbst auf den Gegenstand, wodurch eben Vorstellungen entstehen -, darüber hat Epikur nun folgende Metaphysik aufgestellt:

»Aus der *Oberfläche* der Dinge«, sage er, »geht ein beständiger Fluß aus, der für die Empfindung nicht bemerkbar ist« (denn sonst müßten sie abnehmen) und sehr fein; »und dies darum, wegen der entgegengesetzten Erfüllung, weil das Ding selbst immer noch voll bleibt (beharrt) und die Erfüllung im Festen lange dieselbe Ordnung und Stellung der Atome behält« (sich nicht verändert, nicht leidet). »Und die Bewegung dieser sich ablösenden Oberflächen ist äußerst schnell in der Luft, weil es nicht nötig ist, daß das Abgelöste eine Tiefe hat«, etwas Solides ist; es sei nur Fläche. Epikur sage, die Empfindung widerspreche einer solchen Vorstellung nicht, wenn man darauf acht gebe (zusehe), wie die Bilder ihre Wirkungen machen; sie bringen eine Übereinstimmung, eine Sympathie von dem Äußeren zu uns hervor. Also gehe von ihnen etwas (das Feine) über, daß in uns so etwas sei, als außen. Dieses komme also auf ideelle Weise (durch Oberfläche) in uns. »Und dadurch, daß

der Ausfluß in uns hineingehe, wissen wir vom Bestimmten einer Empfindung; das Bestimmte liege in dem Gegenstande und fließe so in uns hinein.« Dies ist eine ganz triviale Weise, sich die Empfindung vorzustellen. Epikur hat sich das leichteste und auch jetzt noch gewöhnliche Kriterium des Wahren, insofern es nicht gesehen wird, genommen: daß ihm das, was gesehen, gehöre wird, nicht widerspricht. Denn in der Tat, solche Gedankendinge wie Atome, Ablösen von Oberflächen und dergleichen bekomme man nicht zu sehen. Man bekomme freilich etwas anderes zu sehen und zu hören; aber das Gesehene und Vorgestellte, Eingebildete, hat beides gut nebeneinander Platz. Beides, auseinanderfallen gelassen, widerspricht sich nicht; denn der Widerspruch kommt erst in der Beziehung.

Irrtum, sage Epikur ferner, entsteht, wenn durch die Bewegung in uns selbst an der eingewirkten Vorstellung eine solche Veränderung vorgeht, daß die Empfindung nicht rein sei, also die Vorstellung nicht mehr das Zeugnis der Empfindung für sich erlange. »Es gäbe keine Wahrheit, keine Ähnlichkeit unserer Vorstellungen, die wir wie in Bildern empfangen oder in Träumen oder sonst auf eine Weise wenn nicht etwas wäre, worauf wir unser Wahrnehmen gleichsam auswerfen. Unwahrheit wäre nicht, wenn wir nicht eine andere Bewegung in uns selbst empfangen, die

zwar dem Hereingehen der Vorstellung entspricht und ihr anpassend ist, aber zugleich eine *Unterbrechung* hat.« Irrtum ist nur Verrücken der Bilder in uns. »Irrtum entsteht nicht aus der Bewegung, sondern davon, daß wir in sie eine Unterbrechung machen, die Vorstellung eine Unterbrechung erleidet.« Es ist so gesprochen von einer Bewegung, die wir in uns selbst anfangen, die zugleich eine Unterbrechung des Einflusses der Vorstellung ist. Diese eigene Bewegung nennt Epikur eine Unterbrechung; und wie diese beschaffen ist, wird späterhin näher vorkommen. Auf diese dürftigen, zum Teil auch dunkel vorgetragenen oder ungeschickt von Diogenes Laertios ausgezogenen Stellen reduziert sich die *epikureische Theorie des Erkennens*; es ist nicht möglich, eine dürftigere zu haben. Das Erkennen nach der Seite des Denkens bestimmt sich allein als eine eigene Bewegung, die eine Unterbrechung macht. Die Dinge haben wir schon Erfüllte genannt, die Epikur als eine Menge von Atomen betrachtet. Zu dem Atomen ist das Leere das andere Moment, die Unterbrechung, Porus, - das Negative ist auch affirmativ, die Seele; und indem der Strom der Atome von dem Leeren unterbrochen wird, ist ein Stemmen gegen diesen Fluß möglich. Nur bis zu dieser Negativität ist Epikur gekommen; wir sehen etwas und sehen davon hinweg, - d.h. wir unterbrechen jenes Einströmen. Was nun aber diese

unterbrechende Bewegung jetzt für sich ist, darüber weiß Epikur weiter nichts. Diese Unterbrechung (durch uns, das Denken gemacht) hänge mit den weiteren Vorstellungen Epikurs zusammen. Was diese eigene Bewegung, Unterbrechung, näher betrifft, so ist in Ansehung ihrer auf die Grundlage oder das Ansich des epikureischen Systems weiter zurückzugehen.

Allgemeine Metaphysik. Weiter hat Epikur sich über das Atome selbst erklärt; aber doch nicht weiter als Leukippos und Demokritos. Das Wesen Epikurs, die Wahrheit der Dinge, ist nämlich, wie bei Leukipp und Demokrit, *die Atome und das Leere*. Sie sind das körperliche Ansich; das Leere ist das Prinzip der Bewegung, scheint überhaupt sein Negatives zu sein, das in seiner Vorstellung vorkommen mußte. »Die Atome haben keine Eigenschaft außer Figur, Schwere und Größe.« Die Atome als Atome müssen unbestimmt bleiben; aber sie sind zu der Inkonsequenz genötigt gewesen, ihnen Eigenschaften zuzuschreiben: quantitativ Größe und Figur, qualitativ die Schwere. Schwere kann abstraktes Fürsichsein sein; Figur, Größe ist aber nicht mehr Atom. Das an sich ganz Unteilbare kann weder Figur noch Größe haben; und selbst die Schwere, die Richtung auf etwas anderes, ist dem Repellieren des Atoms entgegengesetzt. »Alle Eigenschaft ist der Veränderung unterworfen; die Atome aber ändern sich nicht. In allen Auflösungen

des Zusammengesetzten muß etwas Festes und Unauflösliches bleiben, welches keine Veränderung in das, was nicht ist, noch aus dem Nichtsein in das Sein macht. Dies Unveränderliche sind daher einige Körper und Figurationen. Die Eigenschaften sind eine gewisse Beziehung der Atome aufeinander.« Das Berührbare haben wir als den Grund der Eigenschaften bei Aristoteles schon gesehen [s. S. 196 f.], - eine Unterscheidung, die unter verschiedenen Gestalten noch immer gemacht, und immer zu machen ist, gewöhnlich vorkomme: Gegensatz von Grundeigenschaften, eben Schwere, Figur und Größe, - und abgeleiteten oder sinnlichen Eigenschaften, nur in Beziehung auf uns. Dies ist häufig so verstanden worden, als ob die Schwere in dem Dinge, die anderen Eigenschaften nur in unseren Sinnen seien, überhaupt aber jenes das Moment des Ansich oder sein abstraktes Wesen, dies aber sein konkretes Wesen, oder welches seine Beziehung auf Anderes ausdrücke.

Die Hauptsache wäre nun, die *Beziehung* des Wesens, *der Atome*, auf die sinnliche Erscheinung anzugeben. Aber hier treibt sich dann Epikur in Unbestimmtheiten herum, die nichts sagen. Hier ist der Anstoß, das abstrakte Ansich in die Erscheinung, das Wesen in das Negative übergehen zu lassen, worüber wir bei Epikur wie anderen Physikern nichts als bewußtlose Verwicklung und Vermischung von

Begriffen, Abstraktionen und Realitäten erblicken. Alle besonderen Gestalten, alle Dinge, Gegenstände, Licht, Farbe usf., selbst die Seele ist nichts anderes als eine gewisse Ordnung, Arrangement dieser Atome. Das hat auch Locke gesagt. Die Grundlage sind *molécules*, sie sind im Raume rangiert. Dies sind leere Worte. Eigenschaften sind hiernach gewisse Beziehungen der Atome zueinander; so sagt man auch wohl jetzt, ein Kristall sei ein gewisses Arrangement der Teile, das dann diese Figur gebe. Von dieser Beziehung der Atome ist es nicht der Mühe wert zu sprechen: es ist ein ganz formelles Reden. Epikur schreibt den Atomen Figur und Größe zu, gibt jedoch wieder zu, daß Figur und Größe, insofern sie den Atomen angehören, noch etwas anderes sind, als insofern sie erscheinen bei den Dingen. »Beide sind nicht ganz unähnlich; sondern das Eine, die an sich seiende Größe, hat etwas Gemeinschaftliches mit der erscheinenden. Diese ist übergehende, sich verändernde, jene hat keine unterbrochenen Teile«, nichts Negatives.

Diese Unterbrechung ist die andere Seite zu den Atomen, das *Leere*. Wir sahen oben: Die Bewegung des Denkens ist eine solche, die Unterbrechung hat (das Denken ist im Menschen eben das, was die Atome und das Leere in den Dingen, sein Inneres); d.h. eben ihr gehöre das Atome und das Leere an, oder für sie ist es, wie die Dinge an sich sind. Die

Bewegung des Denkens ist also den Atomen der Seele zukommend, so daß auch darin eine Unterbrechung stattfindet gegen die Atome, die von außen einfließen. Es ist also weiter nichts darin zu sehen als das allgemeine Prinzip des Positiven und Negativen, so daß auch das Denken mit einem negativen Prinzip, Moment der Unterbrechung, behaftet ist. Diese Grundlage des epikureischen Systems weiter angewandt und ausgeführt auf den Unterschied der Dinge ist das Willkürlichste und darum Langweiligste, das sich denken läßt.

Die Atome haben verschiedene Figuren, haben eine verschiedene *Bewegung*; und aus diesen ursprünglichen Verschiedenheiten entstehen dann die abgeleiteten Verschiedenheiten, welche Eigenschaften heißen. Wie ursprüngliche Figur und Größe, oder die der Atome, beschaffen sei, ist willkürliche Dichtung. Durch die Schwere haben die Atome auch eine Bewegung; diese Bewegung aber weicht in ihrer Richtung etwas von der geraden Linie ab. Epikur schreibt ihnen krummlinige Bewegung zu, damit sie zusammenstoßen können usf. Dadurch entstehen besondere Zusammenhäufungen, Konformationen; das sind die Dinge. Andere physikalische Eigenschaft, Geschmack, Geruch, hat in anderem Arrangement der *molécules* seinen Grund. Aber da gibt es keine Brücke von diesem zu jenem; oder auch es findet die leere Tautologie

statt, daß die Teile gerade so geordnet und zusammengestellt sind, als erforderlich ist, daß ihre Erscheinung *diese* sei. Die Bestimmung aber der Atome, als so oder so geformt, wird eine Erdichtung einer vollkommenen Willkür. Den Übergang zu konkreten Erscheinungen, Körpern hat Epikur entweder gar nicht gemacht, oder was darüber angegeben ist, ist etwas für sich selbst Dürftiges. Man hört von der epikureischen Philosophie sonst nicht unvorteilhaft gesprochen; und es ist darüber noch etwas Näheres anzugeben.

Indem so das aufgelöste Zerstreute und das Leere das Wesen ist, so folgt unmittelbar daraus, daß Epikur die Einheit und die Beziehung dieser Atome als an sich seiend in dem Sinne des allgemeinen Zwecks leugnet. Alles, was wir Gestaltungen und Organisationen (organische Gebilde) heißen, überhaupt die Einheit des Naturzwecks, gehört ihm zu den Eigenschaften, zu einer Verbindung der Atome, die so nur zufällig ist und durch ihre zufällige Bewegung hervor gebracht wird. Epikur nimmt als Grundaffekt der Atome die Schwere an, läßt aber die Atome nicht in gerader Linie sich bewegen, sondern in einer von der geraden etwas abweichenden, in einer krummen Linie, so daß die Atome hier zusammenstoßen und eine nur oberflächliche, ihnen nicht wesentliche Einheit bilden. Oder Epikur leugnet überhaupt allen Begriff und das

Allgemeine als Wesen. Alle Entstehungen sind zufällige Verbindungen, die sich ebenso zufällig auflösen. Denn das Geteilte ist das Erste und das wirklich Seiende; und Zufälligkeit ist das Gesetz der Verbindung. Weil aber der Zufall das Herrschende ist, so fällt alles Zweckmäßige und damit auch aller Endzweck der Welt hinweg. Epikur braucht, dies zu zeigen, die trivialsten Beispiele: daß z.B. aus dem Schlamme durch Sonnenwärme zufällig Gewürme und so fort entstehen. Sie mögen wohl Zufällige sein als Ganze in Beziehung auf Anderes; aber ihr Ansich, Begriff und Wesen ist jetzt etwas Organisches, - und dieses zu begreifen, davon wäre die Rede. Epikur verbanne den Gedanken als ein Ansichseiendes, ohne daran zu denken, daß seine Atome selbst eben diese Natur von Gedanken haben, - ein solches Sein, das nicht unmittelbar, sondern wesentlich durch Vermittlung, negativ ist oder allgemein ist; eine Inkonsequenz, die seine erste und Epikurs einzige ist, - alle Inkonsequenz der Empiriker. Wie umgekehrt die Stoiker das Gedachte, Allgemeine zum Wesen machen und ebensowenig zum Sein und Inhalt gelangen können, aber es inkonsequenterweise zugleich haben.

Dies ist nun die Metaphysik Epikurs; das Weitere derselben ist uninteressant.

3. Physik

Die *Naturphilosophie* ist auf diesem Grunde gebaut; aber es ist hierin eine interessante Seite, weil es noch eigentlich die Methode unserer Zeit ist. Daß nun Epikur sich sogleich gegen einen allgemeinen Endzweck der Welt, jede Zweckbeziehung, Zweckmäßigkeit des Organischen in sich selbst, ferner gegen die teleologischen Vorstellungen von der Weisheit eines Welterschöpfers in der Welt und dessen Regierung usf. erklärt, dies versteht sich von selbst, indem er die Einheit aufhebt, es sei nun in welcher Weise sie vorgestellt werde, ob als Zweck der Natur an ihr selbst oder als Zweck, der in einem Anderen ist, aber an ihr geltend gemacht wird. Endzweck der Welt, Weisheit des Schöpfers, was bei den Stoikern hereinkommt, die teleologische Betrachtung, die bei den Stoikern sehr ausgebildet ist, ist bei Epikur nicht vorhanden alles sind Ereignisse, die durch zufälliges, äußerliches Zusammenkommen der Figurationen der Atome bestimmt sind. Es sei *Zufall*, äußerliche Notwendigkeit, die das Prinzip alles Zusammenhalts aller Beziehung aufeinander ist.

Seine Gedanken über die *einzelnen Seiten der Natur* - an sich kläglich, eine gedankenlose Vermischung von allerhand Vorstellungen - sind ebenso

vollkommen gleichgültige Gedanken. Das nähere *Prinzip der physikalischen Betrachtungsweise* Epikurs liegt in den Vorstellungen, die wir schon früher gesehen. Nämlich mehrere Wahrnehmungen fallen aufeinander, das ist feste Phantasie: wir haben durch die Empfindung gewisse allgemeine Vorstellungen, Bilder, Vorstellungen von Zusammenhängen; die Meinung ist das Beziehen solcher Wahrnehmungen auf solche vorhandenen Bilder. Epikur geht sodann weiter, wie man in der Vorstellung verfahren müsse über das, was man nicht unmittelbar empfinden könne. Diese Vorstellungen, Prolepsen, die wir schon haben, sind es, die wir anzuwenden haben auf etwas, dessen genaue Empfindung wir nicht haben können, aber das etwas Gemeinschaftliches hat mit jenen. Dadurch kommt es, daß wir das Unbekannte, was sich nicht unmittelbar der Empfindung gibt, nach solchen Bildern fassen können: aus dem Bekannten müsse man auf das Unbekannte schließen. Dies ist nichts anderes, als daß Epikur die *Analogie* zum Prinzip der Naturbetrachtung macht, - oder das sogenannte *Erklären*; und dies ist das Prinzip, was noch heute in der Naturwissenschaft gilt. Wir haben bestimmte Vorstellungen; was wir nicht durch Empfindung haben, bestimmen wir durch diese Vorstellungen; das ist das Prinzip moderner Physik überhaupt. Man macht Erfahrungen, Beobachtungen; dies sind Empfindungen,

was man leicht übersieht, weil man gleich von den Vorstellungen spricht, die aus den Empfindungen entstehen. So komme man zu allgemeinen Vorstellungen; und dies sind die Gesetze, Kräfte, Weisen der Existenz. Elektrizität, Magnetismus usf. gründet sich so auf Erfahrung, auf Empfindung; diese allgemeinen Vorstellungen wenden wir dann an auf solche Gegenstände, Tätigkeiten, die wir nicht unmittelbar selbst empfinden können. Wir beurteilen sie so nach der Analogie. Z.B. wir wissen von den Nerven und ihrem Zusammenhange mit dem Gehirn; um nun zu fühlen usf., sage man, findet eine Fortpflanzung von der Spitze des Fingers bis ins Gehirn statt. Wie soll man sich dies aber vorstellen? Man kann es nicht beobachten. Man kann durch Anatomie wohl die Nerven aufzeigen, aber nicht die Art ihrer Tätigkeit; diese stelle man sich nun vor nach der Analogie, nach analogen Erscheinungen einer Fortpflanzung: z.B. wie das Schwingen einer Saite, das den Nerven durchzittert bis ins Gehirn. Oder wie jene bekannte Erscheinung, die sich besonders an den Billardkugeln zeige, daß, indem man mehrere in eine dichte Reihe stelle und die erste anstöße, die letzte fortläuft, während die mittleren sich kaum zu bewegen scheinen: so stelle man sich vor, die Nerven bestehen aus ganz kleinen Kügelchen, die man selbst durch das stärkste Vergrößerungsglas nicht sehen kann; bei jeder Berührung usf.

springe die letzte ab und treffe die Seele. Licht stellt man sich so als Fäden, Strahlen oder als Schwingungen des Äthers oder als Ätherkügelchen vor, die stoßen. Dies ist ganz die Manier der Analogie Epikurs. Oder man sage: Der Blitz ist eine elektrische Erscheinung. Bei der Elektrizität sieht man einen Funken, der Blitz ist auch ein Funken; durch dies beiden Gemeine schließt man auf die Analogie beider.

Epikur ist nun damit sehr liberal. Er sagt: »Was wir nicht selbst beobachten können, fassen wir nach Analogie auf; dies hat aber etwas gemein mit vielen anderen Vorstellungen. So läßt sich also vielerlei, und zwar beliebig, darauf anwenden; es ist nicht *eine* Weise zu behaupten, sondern es kann auf vielerlei Weise sein.« Epikur sagt: z.B. der Mond leuchtet, so sehen wir ihn; wir können keine nähere Erfahrung über ihn machen. Es kann der Mond eigenes Licht haben oder auch von der Sonne geliehenes; denn auch auf Erden sehen wir vieles, das aus sich leuchtet, durch eigenes Licht (Flamme), und vieles, das von anderen, durch mitgeteiltes Licht, erleuchtet wird. »Es hindert nichts, die himmlischen Dinge nach vielerlei Erinnerungen zu betrachten und ihnen gemäß die Hypothesen und Ursachen anzunehmen.« Wir sehen Epikur die beliebte Manier der Analogie gebrauchen; Erinnerungen sind Prolepses, Vorstellungen von Dingen, die wir erfahren, Vorstellungen, die wir bei

ähnlichen Erscheinungen wieder anwenden. So auch Ab- und Zunehmen des Mondes kann man nicht direkt beobachten; nach der Analogie kann es nun geschehen durch Umwälzung dieses Körpers: dann durch Figurationen der Luft, je nachdem der Dunst anders modifiziert ist: »oder auch durch Zusätze und Wegnehmen: überhaupt auf alle die Weisen, wodurch dasjenige, was ebenso bei uns erscheine, veranlaßt wird, solche Gestalten zu zeigen«, - auf der Erde sehen wir das Große klein werden usf. »Da können wir uns denn eine dieser Arten auswählen und die andere verwerfen«; und Epikur ist ausdrücklich hierin sehr billig, tolerant gewesen. Epikur wendet dabei alle die verschiedenen Vorstellungen an, die uns in dem Verhältnis sinnlicher Gegenstände vorkommen, und macht dabei ein leeres Geschwätze, das die Ohren und die Vorstellung füllt, aber verschwindet, näher betrachtet. So finden sich bei ihm alle diese Sächelchen von Reibung, Zusammenstoßen. So z.B. kann der Blitz nach der Analogie, wie wir sonst Feuer entstehen sehen, beurteilt werden. »So wird der Blitz durch eine ganze Menge möglicher Vorstellungen so erklärt: z.B. durch die Reibung und den Zusammenstoß der Wolken fällt die Figuration des Feuers heraus und erzeugt den Blitz«, was ein Arrangement der Atome ist. Wir sprechen auch so: Durch Reiben entsteht Feuer, ein Funken; und dies übertragen wir auf die Wolken. »Oder

der Blitz kann auch durch Herausstoßen aus den Wolken durch die windigen Körper, die den Blitz machen, durch ein Herausschlagen, wenn die Wolken zusammengedrückt werden, entweder voneinander oder vom Winde, entstehen« usf. Bei den Stoikern ist es übrigens nicht viel besser. Anwendung von sinnlichen Vorstellungen, Vorstellung nach einer Analogie ist oft Begreifen oder Erklären genannt worden; in der Tat ist in solchem Tun keine Ahnung vom Gedanken oder Begreifen. - »Es kann auch einer eine dieser Arten auswählen und die anderen verwerfen, indem er nicht bedenkt, was dem Menschen möglich zu erkennen ist und was nicht, und deswegen das Unmögliche zu erkennen strebt.«

Das ist dieselbe Manier der Analogie als unsere Physik: sinnlicher Bilder Anwendung, Übertragung auf etwas Ähnliches, und dies für Grund, Erkennen der Ursache gelten lassen, weil solche Anwendung sinnlicher Bilder auf solche Gegenstände nicht durch das Zeugnis bestätigt werden kann, wir nicht zur unmittelbaren Empfindung kommen können. Also bleibe es bei dem Gerede: es kann so oder anders ein. Die stoische Manier der Gründe aus Gedanken bleibe ausgeschlossen. So in der organischen Physik. Von den Nerven hänge alles ab. An gespannten Saiten sehen wir, daß, wenn wir eine anschlagen, die Schwingung sich mitteile: so können die Nerven gespannte Saiten

sein; - oder von vielen Kugeln, wird die eine angestoßen, so stößt sie alle auf sie in der Reihe folgenden an. Man darf also nicht gegen Epikurs Ansicht spröde tun, wenn man Physiker ist. Ein Umstand, der uns sogleich auffällt, ist der Mangel an Beobachtungen, an Erfahrungen über das Verhalten der Körper zueinander; aber die Sache, das Prinzip ist nichts als das Prinzip unserer gewöhnlichen Naturwissenschaft. Man hat diese Manier Epikurs angegriffen, verächtlich gemacht; aber nach dieser Seite hat man sich ihrer nicht zu schämen, denn es ist noch immer die Manier, die in unserer Naturwissenschaft zugrunde liegt. Das, was Epikur sagt, ist nicht schlechter, als was die Neueren behaupten: als ob durch Reibung der Wolken Elektrizität entsteht, wie wenn Glas und Taft gerieben werden; denn Wolken sind keine harten Körper, vielmehr wird die Elektrizität ja durch die Feuchtigkeit zerstreut. Mithin ist hier unsere Vorstellung ebenso leer wie bei Epikur.

Hauptsache bei Epikur ist, daß er dies besonders einschärft, eben weil das Zeugnis fehlt, nicht bei *einer* Analogie stehenzubleiben; und dies zu behaupten, ist noch ein gutes Bewußtsein. Auch sonst ist es ihm eben kein Ernst damit, sondern wenn der eine diese Möglichkeit, der andere eine andere Möglichkeit annimmt, so bewundert er den Scharfsinn des anderen; - es hat keine Not. Dieses ist begrifflose Weise, die nur

zu allgemeinen Vorstellungen kommt. Epikurs Erklärungsweise ist von dieser Seite her der stoischen ganz entgegengesetzt. Man findet häufig von Epikurs Physik vorteilhaft gesprochen. Und wenn Physik dafür gehalten wird, sich einesteils an die unmittelbare Erfahrung zu halten, andernteils in Ansehung dessen, was nicht unmittelbar erfahren werden kann, an die Anwendung jenes nach einer Ähnlichkeit, die das nicht Erfahrene an ihm hat (Analogie), so kann Epikur in der Tat, wo nicht der Anfänger, doch Hauptanführer dieser Manier gehalten werden, und zwar als der, der sie dafür behauptet, daß sie das Erkennen sei. Es ist überhaupt von dieser Manier (der Philosophie Epikurs) zu sagen, daß sie gleichfalls ihre Seite hat, von der ihr ein Wert beizulegen ist. Aristoteles und die Älteren sind a priori ausgegangen vom allgemeinen Gedanken in der Naturphilosophie und haben den Begriff aus ihm entwickelt; dies ist die eine Seite. Die andere Seite ist die notwendige, daß die Erfahrung zur Allgemeinheit heraufgebildet werde, die Gesetze gefunden werden; dies ist, daß das, was aus der abstrakten Idee folgt, zusammentrifft mit der allgemeinen Vorstellung, zu der die Erfahrung, Beobachtung heraufpräpariert ist. Das a priori ist z.B. bei Aristoteles ganz vortrefflich, aber nicht genügend, weil ihm die Seite der Verbindung, des Zusammenhangs mit der Erfahrung, Beobachtung fehlt. Dies Zurückführen des

Besonderen zum Allgemeinen ist das Finden der Gesetze, Naturkräfte usf. Man kann so sagen, Epikur ist der Erfinder der empirischen Naturwissenschaft, empirischen Psychologie. Entgegengesetzt den stoischen Zwecken, Verstandesbegriffen ist Erfahrung, sinnliche Gegenwart. Dort ist abstrakter bornierter Verstand, ohne Wahrheit in sich, daher auch ohne Gegenwart und Wirklichkeit der Natur; hier diese, - Natursinn, wahrer als jene Hypothesen.

Dieselbe Wirkung, die das Entstehen der Kenntnis von Naturgesetzen usf. in der modernen Welt gehabt hat, hatte auch die epikureische Philosophie in ihrem Kreise, insofern sie nämlich gegen die willkürliche Erdichtung von Ursachen gerichtet ist. Je mehr in neuerer Zeit die Menschen von den Naturgesetzen kennenlernten, je mehr verschwand der Aberglaube, das Wunderwesen, Astrologie usf.; alles dies verbleicht durch die Kenntnis der Naturgesetze. Und bei Epikur hatte seine Manier vorzüglich diese *Tendenz gegen den gedankenlosen Aberglauben* der Astrologie usf., - eine Manier, die ebenfalls nichts Vernünftiges, nicht im Gedanken ist, sondern gleichfalls in der Vorstellung, aber geradezu eben erdichtet oder, wenn man will, lüge. Gegen dies hat jene Manier die Wahrheit, wenn es auf Vorstellungen, nicht aufs Denken ankommt, sich an das Gesehene und Gehörte usf. zu halten, das dem Geiste Präsent, ihm nicht

Fremdartige; nicht von Dingen zu sprechen, die solche sein sollen, die gesehen, gehört werden sollten, aber es nicht können, weil sie nur erdichtet sind. Die Wirkung der epikureischen Philosophie zu ihrer Zeit ist also die gewesen, daß sie sich dem Aberglauben der Griechen und Römer entgegengesetzt und die Menschen darüber erhoben hat. All dies Zeug vom Vogelflug rechts oder links, daß ein Hase über den Weg läuft, daß man die Handlungsweise bestimme aus den Eingeweiden der Tiere oder danach, ob die Hühner lustig oder unlustig sind usf., - all diesen Aberglauben hat die epikureische Philosophie ausgerottet, indem sie nur das für wahr gelten läßt, was durch die Empfindung mittels der Prolepsis als wahr gilt; und von ihr sind besonders die Vorstellungen ausgegangen, welche das Übersinnliche ganz geleugnet haben.

Seine Physik wird dadurch berühmt, daß sie den Aberglauben der Astrologie, Furcht vor den Göttern verbannt hat; sie hat *Aufklärung* in Rücksicht aufs Physische aufgebracht. Der Aberglaube gehe von unmittelbaren Erscheinungen gleich zu Gott, Engeln, Dämonen über; oder er erwartet bei endlichen Dingen andere Wirkungen, als die Umstände zulassen, Ereignisse in einer höheren Weise. Diesem ist die epikureische Physik allerdings entgegen, weil sie für den Kreis des Endlichen auch beim Endlichen

stehenbleibe; sie nimmt nur endliche Ursachen hinein. Das ist das sogenannte Aufgeklärte, im Felde des Endlichen stehenzubleiben. Der Zusammenhang in anderem Endlichen, in Bedingungen, die selbst ein Bedingtes sind, wird aufgesucht (der Aberglaube geht, mit Recht oder Unrecht, gleich zu einem Höheren über); aber sosehr diese Weise in der Sphäre des Bedingten richtig ist, so nicht in anderen Sphären. Sage ich, die Elektrizität kommt von Gott, so habe ich Recht, aber auch Unrecht. Ich frage nach einer Ursache im selben Felde des Bedingten. Sage ich »Gott« als Antwort, so ist das zu viel gesagt. Er ist die Ursache von allem, ich will aber bestimmte Ursache, Zusammenhang dieser Erscheinung wissen; die Antwort »Gott« paßt auf alles. Auf der andern Seite ist in diesem Feld selbst der Begriff schon etwas Höheres; diese höhere Betrachtungsweise, die wir bei Philosophen sahen, ist damit ganz abgeschnitten. Aberglaube fällt weg, aber auch ein in sich begründeter Zusammenhang und die Welt des Idealen.

Zu seiner Naturphilosophie gehört auch seine Vorstellung von der *Seele*. Was die Natur der Seele betrifft, so betrachtet Epikur diese ebenfalls als ein Ding, wie die Hypothesen unserer Zeit als Nervenfäden, gespannte Saiten oder Reihe von Kügelchen. »Die Seele besteht aus den feinsten und rundesten Atomen, noch ganz anders als das Feuer«, - »feiner

Geist, der durch die ganze Zusammenhäufung eines Körpers zerstreut ist (*paesparmenon*) und an der Wärme desselben teilhat.« (Epikur hat mithin nur einen quantitativen Unterschied festgestellt: diese feinsten Atome seien von einem Quantum größerer Atome umgeben und durch diese größere Zusammenhäufung verbreitet.) - »Der Teil, der der Vernunft entbehrt, ist im Körper« (das Lebensprinzip) »zerstreut, der sich bewußte Teil (*to logikon*) aber in der Brust, wie dies aus der Freude und Traurigkeit abzunehmen ist.« - »Sie hat viele Veränderung in sich durch die Feinheit ihrer Teile, die sich sehr schnell bewegen können; sie sympathisiert (*sympathes*) mit der übrigen Zusammenhäufung, wie wir dies aus den Gedanken und Gemütsbewegungen usf. sehen: wenn wir deren beraubt sind, so sterben wir. Die Seele hat aber auch ihrerseits den größten Anteil an der Empfindung; doch käme sie ihr nicht zu, wenn sie nicht von der übrigen Zusammenhäufung« (dem übrigen Körper) »gewissermaßen bedeckt wäre«, - ganz gedankenlose Vorstellung. »Diese übrige Zusammenhäufung, welche ihr dies Prinzip verschafft, wird dadurch gegenseitig auch eines solchen Zustandes« (Empfindung) »teilhaftig, doch nicht alles dessen, was jene besitzt; deswegen, wenn die Seele entflohen, fehlt ihr die Empfindung. Die Zusammenhäufung hat nicht in sich selbst diese Kraft, sondern erst das Andere,

mit dem sie zusammengeeint ist, gibt ihr sie; und die empfindende Bewegung kommt durch den gemeinschaftlichen Fluß und Sympathie zustande.« Mit solchen Vorstellungen ist nichts zu machen. Unterbrechung des Zusammenströmens der Bilder der äußeren Dinge mit unseren Organen, als Grund des Irrtums, hat seinen Grund darin, daß die Seele aus eigentümlichen Atomen bestehe und die Atome durch das Leere getrennt sind. Mit solchem Geschwätz wollen wir uns nicht länger aufhalten; es sind leere Worte. Vor Epikurs philosophischen Gedanken können wir keine Achtung haben; oder vielmehr es sind gar keine Gedanken.

4. Moral

Philosophie des Geistes. Epikurs Moral nun ist das Verschrienste seiner Lehre (und daher auch das Interessanteste); aber man kann auch sagen, sie ist das Beste daran. Er beschreibe zwar die Seele, den Geist; das heiße aber nicht viel, es ist so nach der Analogie geschlossen, verbunden mit der Metaphysik der Atome. Das Logische in unserer Seele ist eine Zusammenhäufung von feinen Atomen, und in dieser Zusammenhäufung haben sie erst eine Kraft, Tätigkeit durch die Empfindung, d.h. durch Sympathie untereinander, d.h. durch die Gemeinschaft, die hervorkommt durch das Einströmen der Atome von außen in sie; dies ist eine schale, triviale Vorstellung, die uns nicht aufhalten kann. Das Ziel der *praktischen* Philosophie Epikurs geht gleichfalls auf die Einzelheit des Selbstbewußtseins, wie die stoische; und das Ziel seiner Moral ist insofern dasselbe, ist gleichfalls die Unerschütterlichkeit des Geistes, ist näher ein ungetrübter reiner Genuß seiner selbst.

Wenn wir das *abstrakte Prinzip* der Moral Epikurs betrachten, so kann das Urteil nicht anders als sehr unvorteilhaft ausfallen. Wenn nämlich die Empfindung, das Gefühl des Angenehmen und Unangenehmen, das Kriterium sein soll für das Rechte, Gute,

Wahre, für das, was der Mensch sich zum Zweck machen soll im Leben, so ist die Moral eigentlich aufgehoben, oder das moralische Prinzip ist in der Tat ein unmoralisches; wir glauben, aller Willkür im Handeln sei Tor und Tür geöffnet. Wird jetzt behauptet, daß das Gefühl Grund des Handelns sei («weil ich Trieb in mir finde, so ist er recht»), so ist dies epikureisch. Jeder kann anderes fühlen, derselbe in anderen Momenten anderes Gefühl haben; so kann auch bei Epikur das Handeln der einzelnen Subjektivität freigelassen werden. Allein es ist dies wesentlich zu bemerken: wenn Epikur als Vergnügen den Zweck bestimme, so ist dies nur, insofern der Genuß desselben Resultat der Philosophie ist. Wenn ein Mensch weiter nichts ist als ein gedankenloser, ausgelassener Mensch, der ebenso ohne allen Verstand sich in den Vergnügungen ersäufe und ein liederliches Leben führt, so ist er gar nicht für einen Epikureer zu halten, oder [es ist] nicht vorzustellen, daß Epikur den Zweck des Lebens hierin erfüllt sehe. Es ist schon früher bemerkt, daß allerdings zwar einerseits die Empfindung zum Prinzip gemacht wird, aber daß auch damit wesentlich verbunden sein soll der *logos* die Vernunft, der Verstand, das Denken, - Ausdrücke, die jedoch hier nicht bestimmt zu unterscheiden sind. Es ist bei Epikur der Fall, daß, indem er das Vergnügen als Kriterium des Guten bestimmte, er gefordert hat für das

Denken eine *Besonnenheit* (hochgebildetes Bewußtsein), welche das Vergnügen berechnet, ob es nicht mit größerem Unangenehmen verbunden ist, und es richtig hiernach beurteilt. Mit dem *logos* der Besonnenheit, der vernünftigen Überlegung, mit der Berechnung dessen, was Vergnügen macht, tritt die Reflexion ein, daß einiges wohl unmittelbar angenehm sein, aber doch üble Folgen haben könne; diese Reflexion schon bringt es mit sich, daß auf manches Vergnügen verzichtet wird. Das einzelne Vergnügen wird nur im Ganzen betrachtet: »Klugheit ist das höchste der Güter«, das allein durch Philosophie zuteil wird; Klugheit eben nicht unmittelbar, sondern in der Beziehung auf das Ganze. »Ohne Klugheit, Tugend und Gerechtigkeit kann man nicht glücklich leben.« Andererseits aber haben die Epikureer auch, indem sie das Vergnügen zum Prinzip machten, die Glückseligkeit, die Seligkeit des Geistes zum Prinzip gemacht; so daß diese Glückseligkeit auf solche Weise gesucht werden solle, daß sie ein von äußerlichen Zufälligkeiten, Zufälligkeiten der Empfindung Freies, Unabhängiges sei. Und sie haben so dasselbe Ziel wie die Stoiker. Epikur hat zum Ziel gesetzt wieder Zustand des Weisen, die *ataraxia* ein von Furcht und Begierde freies Sichselbstgleichundruhigbleiben des Geistes. Epikur erfordert so hierzu (um von Aberglauben frei zu sein) besonders auch physische Wissenschaft, von allen

den Meinungen befreit zu sein, die die vorzüglichste Unruhe den Menschen machen: die Meinungen von den Göttern, ihren Strafen, besonders vom Tode, der kein Übel ist, denn er ist eine bloße Privation, nichts Positives. Von aller dieser Furcht und Vorstellungen der Menschen befreit, die in irgend etwas Bestimmtes ihr Wesen setzen, sucht der Weise nur das Vergnügen als etwas Allgemeines, hält nur dies für positiv. Es begegnet sich hier das Allgemeine und Einzelne; oder das Einzelne ist in die Form der Allgemeinheit erhoben, nur im Ganzen betrachtet. Es geschieht, daß - indem materiellerweise (oder dem Inhalt nach) Epikur die Einzelheit zum Prinzip macht, er dagegen die Allgemeinheit des Denkens auf der andern Seite fordert - seine Philosophie mit der stoischen übereinstimmt. Der Weise bei Epikur wird mit denselben Bestimmungen (die negativ sind) geschildert als bei den Stoikern.

Wenn man das Prinzip abstrakt betrachtet, so ist einerseits das Allgemeine, das Denken, andererseits das Einzelne, die Empfindung, und sind die beiden Prinzipien schlechthin einander entgegengesetzt. Die Empfindung ist aber nicht das ganze Prinzip der Epikureer, sondern dies ist die durch Vernunft erworbene und nur so zu erwerbende *Glückseligkeit*; und so haben beide Prinzipien dasselbe Ziel. Diogenes Laertios (X, § 135) führt über diesen Gesichtspunkt an:

»Es ist vorzuziehen, mit Vernunft unglücklich zu sein (*eulogistôs atychein*), als mit Unvernunft glücklich (*alogistôs*). Denn es ist besser, daß in den Handlungen das richtig Geurteilte durch das Glück nicht recht gemacht werde (*beltion gar to krithen en tais praxesi kalôs, mê orthôthênai dia tautês*)«, - es ist besser, daß in den Handlungen richtig geurteilt werde, als durch das Glück begünstigt zu sein; das richtige Urteil ist das, was vorzuziehen ist. »Dies habe bei Tag und Nacht in der Überlegung«: der Vernunft zu folgen, richtig zu urteilen. »Lasse durch nichts dich nicht aus der Ruhe der Seele bringen, daß du wie ein Gott unter den Menschen lebst; denn es hat nichts gemein mit einem sterblichen Lebendigen der Mensch, der in todlosen (unsterblichen) Gütern lebt.«

Seneca ist als bestimmter, beschränkter Stoiker bekannt; er kommt auch auf Epikureer zu sprechen. Ein unverdächtiges *Zeugnis* über Epikurs Moral findet sich bei Seneca. Seneca in seiner Schrift *De vita beata* (c. XIII) sagt: »Mein Urteil jedoch ist, und ich sage zum Teil gegen viele meiner Landsleute, daß die moralischen Gebote Epikurs ein Heiliges und Richtiges vorschreiben und, wenn man es näher betrachtet, sogar Trauriges. Denn jenes Vergnügen geht auf etwas sehr Geringes und Dürftiges zusammen. Dasselbe Gesetz, was wir für die Tugend, schreibt er fürs Vergnügen vor. Er verlangt, daß es der Natur

gehörche; es ist aber sehr wenig Üppigkeit, mit der die Natur sich befriedigt.« Die Lebensweise eines Stoikers ist nicht anders beschaffen als das Leben eines Epikureers, der das vor Augen hat, was Epikur vorschreibt. »Wenn derjenige, welcher ein faules und schlemmerisches und liederliches Leben führt, das Glückseligkeit nennt« und dies Epikureismus nennt (dabei auf Epikur sich stützt), »so sucht er nur eine gute Autorität für eine schlimme Sache und folgt nicht einem Vergnügen, das er von Epikur hat, sondern denen, die er selbst mit herbeibringt.« »Solche suchen nur ihre Schlechtigkeit unter dem Mantel der Philosophie zu verbergen; denn Epikurs Vergnügen ist mäßig und trocken.« Auch dieser Name (denn durch ihn wenden sich viele dahin) ist es, welcher einer schlechten Sache gegeben wird. »Sie suchen nur einen Vorwand, eine Ausrede, einen Titel für ihre Ausschweifungen«, indem sie dies Leben epikureische Philosophie nennen (c. 12). Wenn nämlich das Vergnügen zum Prinzip gemacht wird, so wird zugleich befohlen, daß Vernunft und Besonnenheit darüber wache; und es tritt eine Berechnung ein, wo sich Vergnügen finden könne, wenn z.B. ein Vergnügen mit Gefahren, Furcht, Angst und anderem Mißvergnügen verbunden ist. So wird das, was reines und ungetrübtes Vergnügen machen könne auf sehr wenig reduziert. Ruhe des Gemüts in sich selbst zu erhalten, ist Epikurs

Prinzip; und dazu gehört gerade, demjenigen und dem vielen zu entsagen, wovon die Menschen beherrscht sind und worin sie ihr Vergnügen finden, - frei, leicht und ruhig, ohne Unruhe und ohne Begierde zu leben.

Die Kyrenaiker haben mehr das Vergnügen als ein Einzelnes, Epikur als Mittel: »*Schmerzlosigkeit* ist Lust«, - es gibt keinen Mittelzustand. Zunächst kann uns einfallen, daß die Kyrenaiker dasselbe Prinzip gehabt haben wie die Epikureer. Diogenes Laertios gibt den *Unterschied* jedoch so an: »Die Kyrenaiker nehmen das *Vergnügen in der Ruhe* (*tên hêdonên, tên katastêmatikên, constitutivam*) nicht auch an, sondern nur das in der Bestimmung der Bewegung«, oder als etwas Affirmatives, d.h. im Genuß eines Vergnügens, es muß etwas angenehm sein; »er hingegen beides, sowohl des Körpers als der Seele«. Epikur verbindet einerseits mit der angenehmen Empfindung auch die affirmative Weise des Vergnügens, aber andererseits ist in seinem Prinzip auch das Vergnügen in Ruhe; dieses ist das Negative, dann auch innere Zufriedenheit, Ruhe des Geistes mit sich selbst. »Epikur sagt: Freiheit von Furcht und Begierde (*ataraxia*) und Mühelosigkeit (*aponia*) sind die höchsten Vergnügen (*katastêmatikai hêdonai*)«, - Freiheit von Sorgen und Arbeit, kein Interesse zu haben, sich an nichts zu knüpfen, was wir in Gefahr kommen können zu verlieren. Sinnliche Vergnügen, »Freuden,

Fröhlichkeit (*chara de kai euphrosynê, laetitia*), Leidenschaften sind Lust nur nach Bewegung (*kata kinêsin energeia blepontai*) «, und darein setzten die Kyrenaiker ihr Prinzip. Epikur setzte beides, jenes aber als das Wesentliche. »Außerdem gelten den Kyrenzikern die Schmerzen des Körpers für schlimmer als die der Seele; bei Epikur sei es aber umgekehrt.«

Die *Hauptlehren* Epikurs in Rücksicht auf Moral sind in einem Briefe an Menoikeos enthalten, den Diogenes Laertios aufbewahrt hat (X, § 122-123). In einigen Stellen äußert er sich auf folgende Weise: »Weder der Jüngling muß zaudern (*melletô*, es anstehen lassen) zu philosophieren, noch dem Greise muß es zu mühselig sein. Denn niemand ist weder unreif (*aôros*) noch überreif (*parôros*), - es ist weder zu früh für ihn noch zu spät dazu, daß sein Geist gesunde. Es ist sich zu bemühen um das, was das *glückselige Leben* macht«, - daß es durch den Gedanken, durch Philosophie erkannt, gewußt wird. »Folgendes sind seine *Elemente*«: *Zuerst*, daß dafür zu halten ist, daß *Gott* ein *unzerstörbares* (*aphtharton*) und seliges Lebendiges ist, wie der allgemeine Glaube von ihm annimmt, und daß ihm nichts zur Unvergänglichkeit noch Seligkeit fehle. Götter aber sind, und die Erkenntnis derselben ist evident (*enargês*). Gottlos (*asebês*) ist nicht der, welcher die Götter der Menge (*tôn pollôn*) leugnet oder aufhebt, sondern welcher

ihnen die Meinungen der Menge anheftet: gottlos ist der, welcher die gemeine Ansicht des Pöbels von den Göttern annimmt. Unter diesem Göttlichen ist nichts anderes verstanden als das Allgemeine überhaupt. § 139 fängt ohne weiteres so an: »Was selig und unzerstörlich ist, hat selbst keine Mühe, noch macht es deren anderen. Daher es weder durch Zorn noch durch Gunstbezeugungen (*charisi*) angerührt wird (*synechetai*); denn dergleichen findet nur in der Schwäche statt. Anderswo sagt er, daß die Götter durch die Vernunft erkannt werden können (*logô theôrêtous einai*). Sie bestehen teils in der Zahl (*kat' arithmon hyphestôtas*)« - wie die Zahl, sind Zahl; d.h. ganz abstrakt vom Sinnlichen, Sichtbaren, das Abstrakte im Sinnlichen. Wenn wir sagen »das höchste Wesen«, so glauben wir, weit über die epikureische Philosophie hinauszusein, und sind doch in der Tat nicht weiter. Also die Götter sind teils wie die Zahlen, »teils sind sie das vollendete Menschenförmliche« (in menschlicher Weise vollendet worden, *apotelesmenous anthrôpoeidôs*), »was entsteht durch die Gleichheit der Bilder (*kata homoeidian*) aus dem kontinuierlichen Zusammenfluß der gleichen Bilder auf eins und dasselbe«, die wir empfangen, - die ganz allgemeinen Bilder in uns. Das sind die Götter; einzeln fallen sie im Schlaf in uns. Dies allgemeine Bild, ein Konkretes, das zugleich menschlich vorgestellt ist,

ist dasselbe, was wir Ideal nennen; nur daß ihm hier der Ursprung so gegeben ist, daß Bilder aufeinanderfallen.

Noch sind die *epikureischen Götter* zu erwähnen, wie sie einen Gedanken seiner Philosophie ausdrücken; die Stoiker hielten sich dagegen mehr an die gewöhnlichen Vorstellungen, ohne eben viel Gedanken über das Wesen Gottes zu haben; bei den Epikureern drücken sie mehr eine unmittelbare Idee des Systems aus. Sie scheinen ihm *Ideale des seligen Lebens* zu sein. Denn der Selbstgenuß ist in seiner Konsequenz ohne Tun, weil Tun immer etwas Fremdes in sich, den Gegensatz seiner und einer Wirklichkeit, hat und darin die Arbeit, Mühe vielmehr Seite des Bewußtseins der Entgegensetzung als des Verwirklichtseins. Götter sind Wesen des reinen untätigen Selbstgenusses. Sie sind auch seiende Dinge, aus den feinsten Atomen bestehend, reine Seelen, die nicht mit Größerem vermischt und daher auch der Arbeit, Mühe und den Leiden gar nicht ausgesetzt sind. In ihrem Selbstgenusse bekümmern sie sich nicht um die Angelegenheiten der Welt und der Menschen. Epikur fährt fort: Das Selige, Allgemeine, das Allgemeine in konkreter Gestalt, das Menschenförmliche hat weder selbst Geschäfte (*pragmata*), noch Unruhe, noch ist es anderen beschwerlich; es ist nicht zornig, noch wird es durch Gefälligkeiten, Opfer gerührt. Die

Menschen müssen den Göttern Ehre erweisen, um der Vortrefflichkeit ihrer Natur und Seligkeit willen, - nicht um etwas Besonderes von ihnen zu erhalten, nicht um dieses oder jenes Vorteils willen.

Es ist viel über die Art gespottet worden, wie Epikur sie als körperliche, menschenähnliche Wesen darstellt. Cicero macht sich über Epikur lustig; er sagt nämlich, sie haben nur Gleichsamkörper, Gleichsamblut, Gleichsamfleisch (*quasi sanguinem, carnem*) usf. Es folgt aber daraus, daß sie gleichsam nur das Ansich sind, wie wir von der Seele und den sinnlichen Dingen ein solches Gleichsam-Ansich sahen; Gegenstände der sinnlichen Empfindung sind das Wahre, doch haben sie ein Ansich hinter ihnen. Unser Reden von den Eigenschaften ist auch nicht besser. Gerechtigkeit, Güte soll *in sensu eminentiori* gemeint sein, nicht wie bei uns, d.h. also gleichsamgerecht usw.

Epikur läßt die Götter im leeren Raume, in den *Zwischenräumen der Welt* (Gedanken) wohnen, wo sie keinem Regen, Wind, Schnee und dergleichen ausgesetzt sind, - Zwischenräume, denn das Leere ist das Prinzip der Bewegung der Atome, die Atome-an-sich sind im Leeren. Das Erscheinende ist das Erfüllte, Kontinuierliche; aber inwendig hängt dies so oder so zusammen. So sind die Welten Konkretionen solcher Atome, aber Konkretionen, die nur äußere Beziehungen sind. Zwischen ihnen als dem Leeren ist also auch

dies Ansich, diese Wesen, welche selbst wohl Konkretionen von Atomen sind, aber Konkretionen, die Ansich bleiben. (Doch kommt man hier nur in Verwirrung, wenn etwas Näheres bestimmt wird; denn die Konkretion macht das Sinnliche aus. Wenn die Götter auch Konkretionen wären, so doch nicht solche eigentliche Wirklichkeiten. Auf gedankenlose Weise ist eben das Allgemeine herausgehoben, das Ansich aus der Wirklichkeit nicht als die Atome, sondern selbst wieder als eine Verbindung dieser Atome; so daß diese Verbindung selbst nicht das Sinnliche ist.) Dies sieht lächerlich aus, aber es hängt zusammen mit den genannten Unterbrechungen und dem Verhältnis des Leeren zur Erfüllung, zum Atom. Insofern gehören also die Götter der Seite des Negativen gegen das Sinnliche an; und dies Negative ist das Denken. Das, was Epikur so über die Götter sagt, kann man zum Teil noch sagen. Zur Bestimmung Gottes gehört zwar allerdings noch mehr Objektivität; aber daß Gott dies Selige ist, was nur um seiner selbst willen geachtet werden soll, ist ganz richtig. Epikur schreibt dieser Erkenntnis, daß Gott das Allgemeine usf. ist, Evidenz, Energie zu. - Das Erste ist also Verehrung der Götter, nicht aus Furcht oder Hoffnung.

Ein *zweiter* Punkt ist bei Epikur ferner die Betrachtung des Todes, des Negativen für die Existenz, für das Selbstgefühl des Menschen; man muß eine

richtige Vorstellung vom Tode haben, weil dieser sonst die Ruhe trübt. Er sagt nämlich: »Alsdann gewöhne dich an den Gedanken, daß« das Negative, »*der Tod* uns nichts angeht. Denn alles Gute und Übel ist ja in der Empfindung«; auch wenn es Ataraxie, Schmerzlosigkeit usf. ist, so gehört es doch zu der Empfindung; »*der Tod* aber ist eine Beraubung«, ein Nichtsein, ein Aufhören (*sterêsis*) der Empfindung. »Darum macht denn der richtige Gedanke, daß der Tod uns nichts angeht, das Sterbliche des Lebens zum Genußvollen (*apolauston*)«, - insofern also die Vorstellung des Negativen, was der Tod ist, sich nicht einmischt in das Gefühl der Lebendigkeit, »indem dieser Gedanke« (in der Vorstellung) »nicht eine unendliche Zeit hinzusetzt, sondern die Sehnsucht nach Unsterblichkeit benimmt. Warum sollte ich mich vor dir fürchten, o Tod? Der Tod geht uns nichts an. Denn wenn wir sind, so ist der Tod nicht da (*ou parestin*); und wenn der Tod da ist, dann sind wir nicht da. Also geht der Tod uns nichts an.« Dieses ist richtig in Ansehung des Unmittelbaren; es ist ein geistreicher Gedanke, die Furcht ist entfernt. Das Negative, das Nichts ist nicht hereinzubringen, festzuhalten im Leben, das positiv ist; es ist nicht sich selbst damit zu quälen. »Das *Zukünftige* überhaupt aber ist weder unser noch auch nicht unser; auf daß wir nicht es erwarten als ein solches, das sein wird, noch auch daran

verzweifeln, als ob es nicht sein werde.« Es geht uns nichts an, weder daß es ist, noch daß es nicht ist; wir dürfen keine Unruhe deshalb haben. Dies ist der richtige Gedanke über die Zukunft.

Epikur geht dann auf die *Triebe* über. Er sagt: »Ferner ist der Gedanke zu haben, daß von den Trieben (*epithymiôn*) einige *natürlich* sind, andere aber *leer*; und von den natürlichen einige *notwendig*, andere aber nur natürlich. Die notwendigen sind teils für die Glückseligkeit, teils gehen sie auf die Mühelosigkeit des Körpers (*tou sômatos aochlêsiân*) «, daß uns der Körper keinen Verdruß, Ungelegenheit macht, »teils auf das Leben überhaupt.«

»Die irrtumlose Theorie«, die epikureische Philosophie, »lehrt die *Wahl* und *Verwerfung* dessen, was zur Gesundheit des Körpers und zur Ataraxie der Seele gehört oder derselben im Wege steht, indem dies der Zweck des seligen Lebens ist«, daß der Körper gesund und die Seele ohne Unruhe, im Gleichmute sei. »Um deswillen tun wir (Epikureer) alles, daß wir weder Schmerzen haben, noch im Geiste beunruhigt werden (*tarbômen*). Wenn wir dies einmal erlangt haben, so ist aller Sturm der Seele aufgelöst, indem das Leben nicht mehr nach etwas, dessen es bedarf, zu gehen hat, und nicht mehr ein anderes zu suchen hat, wodurch das Gute« (der Zweck) »der Seele und des Körpers erfüllt werde.«

»Wenn nun aber schon das *Vergnügen* das erste und eingeborne (*symphyton*) Gute ist, so wählen wir darum doch nicht alles Vergnügen, sondern übergehen viele, wenn mehr Beschwerde daraus folgt, und viele *Schmerzen* ziehen wir sogar dem Vergnügen vor, wenn daraus ein größeres Vergnügen entsteht. - Die *Mäßigung* (*autarkeian*, Genügsamkeit) halten wir für ein Gut, nicht um schlechthin (*pantôs*) das Dürftige, Geringe zu gebrauchen« wie die Kyniker, »sondern um uns zu begnügen, wenn wir das Viele nicht haben, - wissend, daß *die* den größten Genuß vom Reichlichen (*polyteleias*) haben, die desselben nicht bedürfen« (*die* reich sind, welche des Reichtums nicht bedürfen), »und daß, was natürlich ist, leicht zu haben, was aber leer ist, schwer zu erwerben sei, - einfache Speisen. Wenn wir also das Vergnügen uns zum Zweck machen, so sind es nicht die Genüsse der Schweiger, wie es falsch verstanden wird, sondern weder körperliche Beschwerde zu haben, noch im Geiste beunruhigt zu sein (*mête algein kata sôma, mête tarattesthai kata psychên*)«, sondern der Geist soll sich selbst gleich erhalten.

»Dieses glückselige Leben (*hêdyn bion*) verschafft uns allein die nüchterne (richtige, besonnene) Vernunft (*nêphôn logismos*), welche die Ursachen (den Grund) aller Wahl und alles Verwerfens (*phygês*) untersucht und die Meinungen austreibt, von denen die

Seele am meisten *thorybos* befängt (befangen ist).« Es ist vorzuziehen, mit Vernunft unglücklich zu sein, als unvernünftig glücklich zu sein; denn es *ist* vorzuziehen, daß im Handeln recht geurteilt werde, dem, daß man nur im Glück sei. So lebst du wie ein Gott unter den Menschen; denn *der* Mensch hat mit sterblichen Menschen nichts gemein, welcher in solchen Gütern lebt, als Ruhe des Geistes. »Von allem diesen ist der Anfang und das größte Gut die *Vernünftigkeit* (*phronêsis*), das Vortrefflichste der Philosophie; aus ihr erzeugen sich die übrigen *Tugenden*. Denn sie zeigen, daß man nicht glücklich leben könne ohne Verständigkeit, ohne schön (*kalôs*) und gerecht (*dikaiôs*) zu sein, noch verständig (*phronimôs*), schön und gerecht sein kann ohne das Angenehme (*tou hêdeôs*)«, - teils angenehme Empfindung, teils Schmerzlosigkeit; nur durch Verständigkeit kann das Vergnügen hervorgebracht werden. So schlimm es um das Prinzip Epikurs zu stehen scheint, so schlägt durch diese Umwendung, daß der vernünftige Gedanke das Leitende ist, dieses Prinzip in den Stoizismus um, wie Seneca auch selbst zugegeben hat.

Es kommt daher eigentlich dasselbe Resultat heraus als bei den Stoikern; und die Epikureer machen wenigstens ebenso schöne Beschreibungen von ihrem *Weisen* als diese. Den Stoikern ist das Allgemeine das Wesen, - nicht das Vergnügen, das Selbstbewußtsein

des Einzelnen als Einzelnen; aber die Wirklichkeit dieses Selbstbewußtseins ist ebenso ein Angenehmes. Den Epikureern ist das Vergnügen das Wesen, aber gesucht und genossen: daß es rein und unvermischt ist, verständig, ohne sich selbst zu zerstören durch größere Übel, im Ganzen betrachtet wird, d.h. selbst als etwas Allgemeines. Nur hat die epikureische Darstellung des Weisen einen Charakter von größerer Milde, er richtet sich mehr nach den eingeführten Gesetzen; dahingegen der stoische Weise sich nichts aus diesen macht. Der epikureische Weise trotzt weniger als der stoische, weil der stoische vom Gedanken der Selbständigkeit ausgeht, die sich negierend, tätig verhält, die Epikureer hingegen vom Gedanken des Seins, der sich mehr gefallen läßt und nicht sowohl diese Tätigkeit nach außen als vielmehr die Ruhe sucht. Sein Zweck ist die *ataraxia* des Geistes, eine Ruhe, die aber nicht durch Stumpfheit, sondern durch die höchste Bildung des Geistes erworben wird. Der Inhalt der epikureischen Philosophie, das Ganze, der Zweck ist ein Hohes und ist dem Zweck der stoischen Philosophie hiernach ganz parallel.

Es ist schon erinnert, daß seine *Schüler* sich nicht ausgezeichnet; denn die Auszeichnung hätte eben darin bestehen müssen, weiterzugehen als Epikur. Dies Weitergehen eben wäre ein Verfallen ins Begreifen gewesen, was nur das epikureische System

verwirrt hätte; denn das Gedankenlose wird durch den Begriff verwirrt, und diese Gedankenlosigkeit ist eben zum Prinzip gemacht. Sie ist nicht selbst gedankenlos, sondern der Gedanke wird eben gebraucht, den Gedanken abzuhalten, verhält sich negativ gegen sich selbst; und dies ist die philosophische Tätigkeit des Epikur, eben sich aus dem Begriffe, der das Sinnliche verwirrt, es sich herzustellen und es festzuhalten.

Das stoische und das epikureische System sind sich entgegengesetzt, aber jedes ist einseitig, und daher sind beide Dogmatismen nach der Notwendigkeit des Begriffs inkonsequent gegen sich, d.h. das entgegengesetzte Prinzip an ihnen zu haben. α) Die Stoiker nehmen den Inhalt ihres Denkens aus dem Sein, dem Sinnlichen, fordern, daß das Denken Denken eines Seienden ist; β) umgekehrt die Epikureer erweitern ihre Einzelheit des Seins zu den Atomen, denn sie sind nur Gedankendinge, und zum Vergnügen als einem Allgemeinen; nach ihrem Prinzip aber genommen, wissen sie sich als Bestimmte gegeneinander. Gegen diese einseitigen Prinzipien ist nun ihre negative Mitte der Begriff, der solche fixierte Bestimmtheiten, Extreme der Bestimmung aufhebt und sie, die nur als entgegengesetzt sind, in Bewegung und Auflösung setzt.

Diese Bewegung des Begriffs, die Wiederherstellung der Dialektik - gegen diese einseitigen

Prinzipien des abstrakten Denkens und der Empfindung - zunächst als negativ sehen wir nun teils in der Neuen Akademie, teils in den Skeptikern. Schon die Stoiker, als ihr Prinzip im Denken habend, bildeten die Dialektik aus, aber, wie gesehen, als eine gemeine Logik, der die Form der Einfachheit für den Begriff gilt, nicht als solcher, der das Negative an ihm darstellt und die Bestimmtheiten, die in jene Einfachheit aufgenommen werden, auflöst. Es ist eine höhere Erscheinung des Begriffs des dialektischen Wesens, das sich nicht nur an das sinnliche Sein wendet, sondern an die bestimmten Begriffe, und den Gegensatz des Begriffs und des Seins als des Denkens und Seins zum Bewußtsein bringt und das Allgemeine nicht als einfache Idee, eine Allgemeinheit ausspricht, sondern worin alles ins Bewußtsein zurücktritt als wesentliches Moment des Wesens.

Mit dem Skeptizismus will ich zugleich die neukademische Philosophie verbinden. Im Skeptizismus haben wir ein Aufheben der beiden bisher behandelten Einseitigkeiten, aber dieses Negative, welches nur negativ bleibt und nicht zu etwas Affirmativem umzuschlagen weiß. Außerdem haben wir noch zwei Formen des Gegensatzes besonders gegen den Stoizismus, welche besonders aus der Akademie hervorgingen, zu behandeln.

C. Philosophie der Neuakademiker

Dem stoischen und epikureischen Dogmatismus tritt zunächst die *Neue Akademie* gegenüber. Sie ist eine Fortsetzung der Akademie Platons. Die Nachfolger des Platon teilt man in alte, mittlere und neuere Akademie, dann vierte, auch fünfte (neueste). Am merkwürdigsten ist *Arkesilaos* und *Karneades*. Die mittlere Akademie wird dem Arkesilaos zugeschrieben, die neuere enthält die Gedanken des Karneades. Ich bemerke, daß man bei einigen Karneades als den Stifter der Neuen Akademie aufgeführt findet und dann Arkesilaos als den Stifter der mittleren Akademie, - eine Unterscheidung, die nichts heißt. Beide sind mit dem Skeptizismus nahe verwandt, und die Skeptiker haben selbst oft Mühe, den Skeptizismus zu unterscheiden von dem akademischen Prinzip. Der Skeptizismus hat beide schon als Skeptiker genommen, doch noch mit einem Unterschiede von der Reinheit des Skeptizismus, der freilich sehr formell ist und wenig besagen will, den aber doch die so subtilen Skeptiker allerdings aufgefaßt haben. Oft besteht der Unterschied nur in Wortbestimmungen, in ganz äußerlichen Unterschieden.

Das *Allgemeine* der Akademiker ist, daß sie die Wahrheit als eine subjektive Überzeugung des

Selbstbewußtseins aussprechen, was mit dem subjektiven Idealismus neuerer Zeit übereinkommt. Die Wahrheit, insofern sie nur eine subjektive Überzeugung ist, ist daher von den Neuakademikern nur *Wahrscheinlichkeit* genannt worden. Sie sind Fortsetzung von Platon, und so Platoniker. Sie bleiben aber nicht bei dem platonischen Standpunkt stehen und konnten es nicht. Platon blieb, wie wir oben sahen, in der abstrakten Idee stehen: das Große allein in der Philosophie ist, das Unendliche und Endliche zu verknüpfen. Die Ideen Platons sind angenommen vom Bedürfnis der Vernunft, dem Enthusiasmus des Wahren; sie sind aber in sich das Bewegungslose, das Allgemeine. Aristoteles fordert Entelechie, sich in sich bestimmende Tätigkeit. Das Bedürfnis der Wissenschaftlichkeit der Begründung hat notwendig über diese Weise des Platon hinausführen müssen. Die Akademiker verhielten sich negativ gegen Stoiker und Epikureer, die eben das Bedürfnis der Wissenschaft hatten, das Platon noch nicht kannte, dem Allgemeinen der Idee Inhalt zu geben, die bestimmte Bestimmtheit zu fassen. Platon geht im *Timaios* z.B. ins Bestimmte, organische Leben, wird aber unendlich trivial und ganz unspekulativ, - Aristoteles ganz anders. Platons Ideen oder Allgemeinen wurden durch das Denken aus ihrer Ruhe gerissen, - dieser Allgemeinheit, worin es sich nicht als Selbstbewußtsein

erkannt hat. Das Selbstbewußtsein trat ihnen mit größeren Ansprüchen gegenüber, die Wirklichkeit überhaupt machte sich gegen die Allgemeinheit geltend; und die Ruhe der Idee mußte in die Bewegung des Denkens übergehen.

Den Zusammenhang mit der Platonischen Philosophie sehen wir leicht darin, wenn wir uns erinnern, daß bei Platon die Idee, und zwar die Idee der Allgemeinheit, das Prinzip gewesen ist. Die Folgenden haben sich besonders an diese Allgemeinheit gehalten, und mit dieser haben sie auch die Platonische Dialektik verbunden, - eine Dialektik, die darauf gegangen ist, das Allgemeine als solches zu behaupten und das Bestimmte, Besondere als richtig aufzuzeigen. Eine solche Dialektik läßt nichts übrig als die abstrakte Allgemeinheit. Die Ausbildung des Konkreten ist zum Teil bei Platon nicht weit gegangen; seine Dialektik hat sehr häufig nur ein negatives Resultat, wodurch die Bestimmungen nur aufgehoben werden, - es bleibt im Ganzen seine Idee mehr bei der Form der Allgemeinheit stehen. Die Neuakademiker haben nun überhaupt diese Stellung gehabt, dialektisch zu verfahren gegen die Bestimmtheit der Stoiker und Epikureer; und sie haben damit, insofern von Wahrheit die Rede ist, nur Wahrscheinlichkeit und subjektive Überzeugung gelten lassen. Wir haben gesehen, daß die stoische und epikureische Philosophie beide

darauf gehen, für das Prinzip, für das Kriterium der Wahrheit ein Bestimmtes zu machen, so daß dies Kriterium ein Konkretes sein soll. Bei den Stoikern ist es die kataleptische Phantasie, eine Vorstellung, ein bestimmter Inhalt, - aber so, daß der Inhalt auch gedacht, begriffen, ein Gedanke ist, der zugleich inhaltsvoll ist. Dies ist das Konkrete, ein Zusammenknüpfen von Inhalt und Gedanken, was jedoch selbst noch formell bleibt. Gegen dies Konkrete wendet sich nun die Dialektik der Neuakademiker.

1. Arkesilaos

Arkesilaos hat an der Abstraktion der Idee gegen Kriterium festgehalten. In der Platonischen Idee, d. i. *Timaios* und Dialektik, lag eine ganz andere Quelle für das Konkrete; aber diese wurde erst von den Neuplatonikern aufgenommen. Arkesilaos war fest im Abstrakten, - diese Epoche eine Kluft. Der Gegensatz gegen die Dogmatiker kommt bei Arkesilaos nicht von der Dialektik der Skeptiker her, sondern von dem Festhalten an der Abstraktion.

Arkesilaos ist also der Stifter der mittleren Akademie; er ist aus Pitane in Äolien, in der 116. Olympiade (318 v. Chr.) geboren, ein Zeitgenosse Epikurs und Zenons. Er gehörte der Akademie an; aber der Geist der Zeiten, die fortschreitende Ausbildung der Philosophie erlaubte nicht mehr die Einfachheit der Platonischen Manier. Er besaß ein ansehnliches Vermögen und widmete sich ganz den Studien, die für die Bildung eines edlen Griechen erfordert wurden: Beredsamkeit, Dichtkunst, Musik, Mathematik usw., - vorzüglich der ersteren. Er kam nach Athen, besonders um sich in der Beredsamkeit zu üben, lernte hier die Philosophie kennen und lebte fortan nur für dieselbe; hatte Umgang mit Theophrast, Zenon usw., - man streitet, ob er auch den Pyrrhon hörte.

Arkesilaos, vertraut mit aller Philosophie der damaligen Zeit, war von seinen Zeitgenossen überhaupt als ein ebenso edler Mann als feiner und scharfsinniger Philosoph berühmt, - ohne Stolz, erkannte das Verdienst anderer an. Er lebte in Athen, und er und die Neuakademiker hatten am Stoizismus und Epikureismus ihren Gegensatz, mit denen sie sich viel zu schaffen machten. Die Richtung geht darauf, was das Kriterium der Wahrheit sei. Gegen die Stoiker richtete sich insbesondere die Akademie, und namentlich Arkesilaos. Er bekleidete den Lehrstuhl in der Akademie und war so ein Nachfolger Platons. Nach dem Tode des Krates (des Nachfolgers von Speusipp) hatte Sofikrates die Lehrstelle in der Akademie eingenommen, welcher letztere sie indes freiwillig dem Arkesilaos wegen seiner Überlegenheit an Talent und Philosophie überließ. Diesem Lehramte stand er bis an seinen Tod mit Ruhm und Beifall vor. (Seine Manier ist die Disputiermethode.) Er starb Ol. 134, 4 (244 v. Chr.), 74 Jahr alt. Welche Bewandnis es übrigens mit diesem Übergehen der Lehrstühle auf andere gehabt habe, ist uns unbekannt. »Eine artige Antwort von ihm wird erzählt darauf, daß ihm jemand die Bemerkung machte, von den anderen Philosophen gehen so viele zu den Epikureern über, kein Beispiel sei aber bekannt, daß einer von dem epikureischen Systeme zu einem anderen übergetreten. Arkesilaos gab zur

Antwort: Die Männer können wohl Kastraten, aber die Kastraten nicht wieder Männer werden.«

Von seiner Philosophie sind uns die Hauptmomente besonders durch Cicero in den *Academicae Quaestiones* aufbewahrt, mehr aber noch dient uns Sextus Empiricus als Quelle; der letztere ist gründlicher, bestimmter, philosophischer und systematischer.

a) Seine Philosophie ist uns insbesondere als Dialektik gegen den Stoizismus bekannt, und ihr Resultat, das *Hauptprinzip* des Arkesilaos ist so ausgedrückt: Der Weise müsse seinen Beifall, seine *Zustimmung zurückhalten* (*epochê*). Es ist dies dasselbe Prinzip, was die Skeptiker hatten; auf der andern Seite hängt es mit dem der Stoiker auf folgende Weise zusammen. Es scheint dieser Ausdruck nämlich zunächst in Beziehung auf die stoische Philosophie zu gehen, der die Wahrheit darin besteht, daß das Denken irgendeinem Seienden seinen Beifall gibt oder es zu einem Gedachten macht. Sie hatte zum Grundsatz: Das Wahre ist eine Vorstellung, ein Inhalt, dem das Denken seine Zustimmung gegeben hat; die kataleptische Phantasie ist eine Verbindung des Inhalts mit dem Denken, das ihn für den seinigen erklärt. Gegen dies Konkrete vornehmlich ist es, daß die Neuakademiker sich gerichtet haben. Unsere Vorstellungen, Grundsätze, Gedanken sind allerdings so beschaffen, daß sie einen Inhalt haben, durch ihn sind, und

zugleich so, daß dieser Inhalt in die Form des Denkens aufgenommen ist; der Inhalt erscheint als Inhalt verschieden von dem Denken, und die Verbindung macht den Gedanken, das Konkrete. Was dadurch wird, ist dies, daß irgendein *bestimmter* Inhalt ins Denken aufgenommen und dieser für das Wahre ausgesagt wird. Allein Arkesilaos sah diese Konsequenz ein, und sein Ausdruck, der Beifall müsse zurückgehalten werden, heißt also so viel: durch dieses Aufnehmen komme keine Wahrheit zustande - was richtig ist -, Erscheinung, nicht Tatsache als Sein. Die Stoiker hatten in der kataleptischen Phantasie ihr Prinzip gesetzt; dagegen ist Arkesilaos, welcher verlangt, daß man Vorstellung und Gedanken getrennt halte und nicht vereinige. Daß dieser Inhalt des Bewußtseins ein solch Konkretes ist, hat Arkesilaos wohl zugegeben, darüber ist keine Frage; nur hat er behauptet, es komme dadurch nicht Wahrheit zustande, sondern diese Verbindung gebe nur gute Gründe, nicht das, was er Wahrheit nennt. Was dadurch gesetzt ist, ist nur eine Einsicht mit einem guten Grunde. Was Arkesilaos übrigläßt, ist, daß nur Einsicht mit einem guten Grunde möglich sei; Wahrscheinlichkeit wird dies ausgedrückt, aber nicht ganz passend, - Gedachtes, durch die Form des Denkens, ein Allgemeines, aber es ist so nur formell Allgemeines, nicht absolute Wahrheit. Sextus drückt dies bestimmt aus,

daß Arkesilaos die Zurückhaltung des Beifalls, die sich auf Teile bezieht, für ein Gut, die Zustimmungen aber zu Teilen für ein Übel erklärt habe, - weil sie nur *Teile* betreffen.

Wie aber hing dies Prinzip mit der Platonischen Lehre zusammen? Es könnte, der Platonischen Dialektik ähnlich eine dialektische Haltung sein, die zu nichts Affirmativem fortginge, wie selbst in vielen Dialogen des Platon bloß Verwirrung der Zweck ist. Aber bei Platon ist doch auch das Affirmative wesentlich, so daß dieses aus der Dialektik selber resultiere; und dies ist auch nicht der Ausgangspunkt von jenem Prinzip des Arkesilaos. Wir haben bei Platon vielmehr die Idee, die Gattung, das Allgemeine gefunden. Nun aber ist in dieser ganzen Zeit die Richtung zum abstrakten Auffassen; und wie sich dies in der stoischen und epikureischen Philosophie zeigte, so hat es sich auch auf die Platonische Idee ausgedehnt und sie zur Verstandesform herabgesetzt. Daß von Platon wieder das Konkrete aufgefaßt ist, werden wir später bei den Neuplatonikern sehen, von denen die Einheit des Platonischen und Aristotelischen Prinzips wesentlich erkannt ist. Der Stoiker machte nun wohl das Denken zum Prinzip, aber das Denken sollte Kriterium werden, d.h. ein bestimmendes Prinzip; mithin sollte es eine Vorstellung, einen Inhalt in sich aufnehmen. Will man aber das Denken so als ein

Allgemeines festhalten, so kann es nicht zu einem Kriterium kommen, und das ist der Sinn des Arkesilaos; der Weise müsse beim Allgemeinen stehenbleiben, nicht aber zum Bestimmten fortgehen, so daß dieses Bestimmte das Wahre sei.

Die *bestimmtere Entwicklung*, die uns nur im Gegensatz gegen die Stoiker aufbewahrt ist, gibt Sextus so an: »Er habe gegen die Stoiker behauptet, daß alles unbegreiflich sei (*akatalêpta*)«; - gegen das stoische Begreifen, Auffassen durch das Denken. Bei ihnen ist Begriffe, Vorstellung, kataleptische Phantasie die Hauptsache; diese hat Arkesilaos bekämpft. Die im Denken aufgefaßte Vorstellung, die kataleptische Phantasie, war jenen das konkrete Wahre. Näher griff Arkesilaos die Stoiker an; aber »sie selbst sagen, die gedachte Vorstellung (*katalêptikê phantasia*) ist die Mitte, die dem bloßen Meinen so gut als dem Wissen, dem Weisen, gemeinschaftlich zukommen kann; sie ist als das Wahre das, woraus die Meinung und das Wissen unterschieden wird«, - der Inhalt ist derselbe, die Form macht allen Unterschied. Denn das Wissen soll ein entwickeltes Bewußtsein aus Gründen überhaupt sein; aber diese Gründe sind selbst nichts weiter als solches im Denken aufgefaßtes Sein, - und so eins ist Weisen und Toren gemeinsam, und eine andere Grundlage gibt es nicht; oder eben jene Mitte ist der Richter zwischen bloßem Meinen und Wissen, -

das Kriterium zwischen dem unmittelbaren Wissen, der Empfindung, und dem abstrakten Denken. Arkesilaos argumentierte so:

α) »Sie ist also entweder im Weisen oder im Toren, in jenem Wissen, in dieser Meinung; wenn sie in beiden das Gemeinschaftliche ist, bleibt ihr nichts als der leere Name übrig.« Es ist in beiden dasselbe, und doch sollen sie in Beziehung auf die Wahrheit als Weise und Unweise unterschieden sein. Oder alle beide haben Gedanken; darin daß es Gedanken sind, liegt die Wahrheit; aber der Weise sollte etwas Unterschiedenes haben, seine Gründe sind eben wieder solche Gedanken, als der Tor hat. Der Weise hat keine eigentümliche besondere Wahrheit. Der Weise unterscheidet das Gedachte von dem Nichtgedachten: das Wahre ist, weil es gedacht ist. Die Meinung hat kein Bewußtsein über diesen Unterschied, daher auch kein Kriterium, vermischt beides durcheinander; Gedachtes gilt für wahr so gut als Vorgestelltes, oder auch für unwahr. Hierauf nachher. Wenn nun, sagt Arkesilaos, diese Vorstellung dem Toren wie dem Weisen das Wahre ist, so ist sie nicht das Wahre. Dann sagten die Stoiker, die Phantasie ist aus Gründen wahr. Aber jene Gründe sind selbst kataleptische Phantasie, sagt Arkesilaos; diese wird zum Richter zwischen Meinen und Wissen aufgestellt, während sie beiden gemeinschaftlich ist. Der Weise und der Tor haben beide

Vorstellungen; sie sollen nun etwas Verschiedenes haben, - aber die Gründe des Weisen sind solche Gedanken, die auch der Unweise hat. Diese Mitte komme ebensogut dem Toren als dem Weisen zu, sie könne ebensogut Irrtum sein als Wahrheit. Das Wissen, das entwickelte denkende Bewußtsein ist nur ein Bewußtsein aus Gründen; und die eigentliche Wissenschaft stellen die Stoiker daher über die kataleptische Phantasie. Arkesilaos sagt nun, diese Gründe, diese kataleptische Phantasie ist für sich eine Vorstellung, ein Grundsatz, ein Inhalt überhaupt; diesen entwickelt die Wissenschaft, so daß er durch ein Anderes vermittelt vorgestellt wird, und dies ist sein Grund. Diese Gründe aber sind nichts als solche kataleptische Phantasie, so ein durchs Denken aufgefaßter Inhalt. Diese Mitte bleibt also immer der Richter zwischen Vernunft und Meinung; und der Weise hat so nichts zum Kriterium, als was der Tor auch hat.

β) Weiter macht Arkesilaos die Unterschiede geltend, die besonders in neuerer Zeit hervorgehoben werden und auf die gefußt wird. »Das Begreifen (denkende Fassen) soll ferner das Moment des Begriffs in der begriffenen Vorstellung sein; wenn sie eine solche Zustimmung ist, so ist sie nicht. «

»Denn αα) die Zustimmung des Weisen geht nicht auf eine Vorstellung (*phantasia*), Bild, sondern muß auf einen Grund« als solchen gehen. Und ein solcher

absoluter Grund ist nur ein Axiom, »denn nur gegen Axiome findet diese Zustimmung des Denkens statt.« Das ist gut; darin liegt der Gegensatz gegen die moderne Welt. - Entwickelter so: Das Axiom ist reiner Gedanke. Denken ist das Subjektive. Es stimmt zu. Wem stimmt es zu? Das Denken ist das Zustimmende einem Seienden (Vorgestellten, - dasselbe). Das Konkrete, die kataleptische Phantasie soll sein eine Vorstellung, der das Denken seine Zustimmung gegeben hat. Dies geht auf einen Gedanken, und es ist nur ein Gedanke, dem es sich gemäß findet; nur ein allgemeines Axiom ist solcher Zustimmung fähig - d.h. überhaupt wieder ein Gedanke -, in ihm findet es sich. Dann haben wir nur den Gedanken, nicht das Denken mit einem bestimmten Inhalt; dieser Inhalt ist ein Seiendes, ein Inhalt, der noch nicht als solcher Gedanke ist, noch nicht ins Denken aufgenommen ist. Der Phantasie kann es aber nicht zustimmen. Denn dies Seiende, Vorgestellte oder Bild ist sinnlich, ist etwas anderes als das Denken, ein ihm Fremdes; es kann also dem Denken nicht zustimmen. Sondern Axiome sind nur Abstrakte; also nur einem Axiom, Grundsatz, einem Allgemeinen kann das Denken zustimmen, d.h. dem unmittelbar reinen Gedanken als solchem. Davon verschieden ist die Phantasie, das Einzelne. Das Denken kann nicht seinem Verschiedenen zustimmen; im Gegenteil hält es sich entfernt von diesem, weil es ein

ihm Fremdes ist. - Dies ist ein Gedanke, der das Innere, Wesen der Sache trifft. Arkesilaos macht also hier denselben berühmten Unterschied, der in der neueren Zeit als der Gegensatz von Denken und Sein, Idealität und Realität, Subjektivem und Objektivem mit so großer Wichtigkeit wieder aufgetreten ist. Die Dinge sind Anderes als Ich. Wie kann ich zu den Dingen kommen? Das Denken ist selbsttätiges Bestimmen eines Inhalts, als Allgemeinen; ein gegebener Inhalt ist aber Einzelnes, einem solchen kann man nicht zustimmen. Das eine ist hier, das andere jenseits, - Subjektives und Objektives, was nicht zueinander kommen kann. Um diesen Punkt hat sich eine Zeitlang die ganze Bildung der modernen Philosophie gedreht. Es ist wichtig, ein Bewußtsein über diesen Unterschied zu haben und dies Bewußtsein gegen das Prinzip der Stoiker geltend zu machen. Über diese Einheit des Gedankens und der Realität war es, daß die Stoiker hätten Rechenschaft zu geben gehabt; was sie nicht taten, was überhaupt im Altertum nicht geschah. Denn diese haben nicht gezeigt, daß das Subjektive des Denkens und das Objektive in ihrer Verschiedenheit wesentlich dies sind, ineinander überzugehen, sich identisch zu setzen; was sich schon als Anfang in abstrakter Weise bei Platon findet. Die Einheit des Denkens und der Phantasie ist eben das Schwierige; ist also das Denken als solches Prinzip,

so ist es abstrakt. Die stoische Logik ist bloß formell geblieben; das Gelangen zu einem Inhalt hat nicht aufgezeigt werden können. Das Weitere würde nun den Beweis betreffen, daß solch objektiver Inhalt und das subjektive Denken identisch sind und diese Identität ihre Wahrheit ist. Denken und Sein sind aber selbst solche Abstrakta, und man kann sich darin lange herumtreiben ohne zu einer Bestimmtheit zu gelangen. Diese Einheit des Allgemeinen und Besonderen kann also nicht Kriterium sein. Bei den Stoikern erscheint die kataleptische Phantasie als unmittelbar behauptet; es ist ein Konkretes, aber nicht gezeigt, daß es das Wahre dieser Unterschiedenen ist. Gegen dies unmittelbar angenommene Konkrete ist die Behauptung der Differenz beider ganz konsequent. Es ist dieselbe Gedankenform, die wir auch noch heute finden.

Die begriffene Vorstellung soll das Wahre sein. Arkesilaos sagt aber: »ββ) es gibt keine begriffene Vorstellung, die nicht auch falsch wäre, wie aus vielem und mancherlei bestätigt wird«, - wie die Stoiker selbst sagen, daß die kataleptische Phantasie wahr und falsch sein könne. Überhaupt bestimmter Inhalt hat sein Gegenteil an einem bestimmten, der ebenso als gedachter wahr sein müßte; was sich zerstört. Darin besteht das bewußtlose Herumtreiben in solchen Gedanken, Gründen, die nicht als Idee, als

Einheit Entgegengesetzter aufgefaßt werden, sondern in einem der Entgegengesetzten dies behaupten und ebensogut auch das Gegenteil. Er hielt den Stoikern entgegen, daß die gedachte Vorstellung, ihr Prinzip, ebensogut etwas Wahres als Falsches sein könne und den Widerspruch in sich enthalte, daß sie das Denken eines Andern sein solle, das Denken aber nur sich selbst denken könne. Das Wahre der Welt ist eben anders, ist vors, ist das Gesetz, das Allgemeine, was als solches für den Gedanken. Arkesilaos sagt, der Hauptinhalt unseres Bewußtseins sind solche Gründe, aber sie sind so nicht das Wahre; sie sind konkret, das Regierende, aber es ist nicht bewiesen, daß es das Wahre ist. Denn solche Vorstellungen sind das, was den Toren und den Weisen, d.h. dem Wissen und der Meinung zukommt, d.h. was ein Wahres oder Nichtwahres sein kann. Es sind Gründe; sie sind relativ das Letzte für einen Inhalt, aber nicht an und für sich das Letzte. Sie können angesehen werden für gute Gründe, für Wahrscheinlichkeit, wie die Akademiker es ausdrücken; aber sie sind nicht das wahrhaft Letzte. Dieses ist ein großes Bewußtsein, welches Arkesilaos hatte. Weil aber so keine Einheit herauskommen kann, so zieht er dann eben daraus den Schluß: »Es folgt hieraus, daß der Weise seine Zustimmung zurückhalten muß«, - d.h. nicht eben *so*, daß er nicht denken soll, sondern er müsse dies Gedachte darum

nicht als wahr ansehen; »sofern er so begreift wie die Stoiker und dies für wahr nimmt, weil es ein Gedachtes ist, ist er nur in der Meinung.« Das hören wir auch noch jetzt: man denke, aber komme dadurch nicht zur Wahrheit; sie bleibe jenseits.

b) Arkesilaos in bezug auf das *Praktische* sagt, daß dadurch die *Regel des Handelns* nicht aufgehoben werde: »Die Regel des Handelns ist nicht möglich ohne Bestimmung von etwas als wahr oder falsch«, - ohne etwas für Recht usf. anzuerkennen; und der Zweck des Lebens, *Glückseligkeit*, werde nur durch sie erreicht, durch solche Gründe bestimmt. »Wer seinen Beifall aufhält, richtet sich in dem, was zu tun und zu lassen ist, nach dem (Wahrscheinlichen), was einen guten Grund hat (*eulogon*)«, - als die *subjektiv überzeugende Vorstellung* »zur Führung des Lebens«. Das ist richtig, daß der gute Grund nicht zur Wahrheit hinreicht. »Die Glückseligkeit wird durch die *Klugheit* (durch den Verstand, Vernunft) hervor gebracht, und das verständige Betragen bewegt sich in gehörigem, rechtem Tun (*katorthômasi*); recht getan ist, was eine gut gegründete Rechtfertigung erlaubt«, so daß es doch wie Wahres erscheint. »Wer also auf das Wohlbegründete achtet, wird recht tun und glücklich sein«; dazu aber gehört Bildung, verständiges Denken. Er bleibt bei diesem Unbestimmten stehen: Subjektivität der Überzeugung,

Wahrscheinlichkeit, durch gute Gründe gerechtfertigt. Wir sehen also, daß in Ansehung des Positiven Arkesilaos überhaupt nicht weiterkommt als die Stoiker; die Form ist anders. Arkesilaos sagt dasselbe, was die Stoiker, nur daß, was die Stoiker als wahr ausdrücken, Arkesilaos gut begründet nennt. Im ganzen hatte er ein höheres Bewußtsein als die Stoiker: es soll jenes Begründete nicht die Bedeutung haben eines *an sich* Seienden, sondern nur für im Bewußtsein, weniger als das Ansich, - daß es nur eine relative Wahrheit enthalte, absolut wesentlich das Moment des Bewußtseins an ihm hat.

2. Karneades

Gleich berühmt war Karneades, einer der Nachfolger des Arkesilaos in der Akademie, lebte jedoch bedeutend später. Er war Ol. 141, 3 (217 v. Chr.) in Kyrene geboren und starb Ol. 162, 4 (132 v. Chr.), 85 oder 90 Jahre alt. Er lebte in Athen und ist auch dadurch geschichtlich, daß er, wie schon erwähnt, von den Atheniensern mit noch zwei Philosophen nach Rom als Gesandter geschickt wurde. Es war von der Akademie Karneades, von den Stoikern Diogenes und von den Peripatetikern Kritolaos, welche im Jahre 156 v. Chr. zur Zeit des älteren Cato nach Rom kamen. Die Römer haben sich so in Rom selbst mit der griechischen Philosophie bekanntgemacht; jene Philosophen hielten dort Vorträge und Reden. Karneades' Scharfsinn, Beredsamkeit und die Macht des Beweises und sein großer Ruhm erweckten viel Aufmerksamkeit und großen Beifall in Rom. Hier hielt er nach der Weise der Akademiker zwei Reden über die Gerechtigkeit: die eine für die Gerechtigkeit, die andere gegen die Gerechtigkeit. Worauf im allgemeinen beides beruhte, erhellt leicht: In der Rechtfertigung der Gerechtigkeit setzte er das Allgemeine als Prinzip; in der Nichtigkeit derselben aber machte er das Prinzip der Einzelheit, des Eigennutzes geltend. Den

jungen Römern, welche eben den Gegensatz des Begriffs wenig kannten, war dies etwas Neues: sie hatten keine Vorstellung von dergleichen Wendungen des Gedankens, sie wurden sehr dadurch angezogen, bald davon eingenommen; und Karneades' Vorträge hatten vielen Zulauf. Aber die alten Römer, besonders der ältere Cato (Censorius), der damals noch lebte, sahen es sehr ungern und eiferten sehr dagegen, weil die Jugend dadurch von der Festigkeit der Vorstellungen und Tugenden, die in Rom galten, abgebracht wurde. Wie das Übel um sich griff, machte Cajus Acilius den Vorschlag im Senate, alle Philosophen aus der Stadt zu verbannen, worunter natürlich, auch ohne namentlich genannt zu sein, auch jene drei Gesandten begriffen waren. Der alte Cato aber bewog den Senat, die Geschäfte mit den Gesandten aufs schleunigste abzumachen, - daß sie wieder fortkämen, daß sie wieder in ihre Schulen kämen und ferner nur die Söhne der Hellenen unterwiesen, die römischen Jünglinge aber auf ihre Gesetze und die Obrigkeiten wie vorher hörten und aus dem Umgange der Senatoren Weisheit lernten. Aber dies Verderben - das Verlangen der Erkenntnis - läßt sich nicht abhalten, sowenig als im Paradiese; die Erkenntnis, welche notwendiges Moment in der Bildung der Völker ist, tritt so als Verderben auf, als Sündenfall. Eine solche Epoche, wo die Wendungen des Gedankens auftreten, muß in die

Bildung eines Volkes kommen; was denn als Übel für die alte Verfassung, für die alte Festigkeit angesehen wird. Aber dies Übel des Denkens ist nicht durch Gesetze usf. abzuhalten; es kann und muß sich nur durch sich selbst heilen, wenn durch das Denken selbst auf wahrhafte Weise das Denken zustande gebracht ist.

a) Über die Philosophie des Karneades haben wir eine Darstellung bei Sextus Empiricus; was von Karneades übrig, ist ebenfalls gegen den Dogmatismus der stoischen und epikureischen Philosophie gerichtet. Diese Seite, daß vornehmlich die Natur des Bewußtseins näher beachtet ist, macht seine Sätze interessant. Bei Arkosilaos sahen wir guten Grund. Das *Prinzip*, was Karneades behauptete, wird so ausgedrückt, daß es absolut kein Kriterium der Wahrheit gebe, »weder Empfindung, noch Vorstellen, noch Denken, noch sonst dergleichen etwas. *Erstlich*: alles dies - *logos, phantasia, aisthêsis* - zusammen täuscht uns«, - dieser allgemeine Satz ist noch immer die Mode, empirisch. *Zweitens* beweist er näher aus Gründen. In der weiteren Entwicklung sehen wir die Natur des Bewußtseins werden, - überhaupt bestimmter ausgesprochen in Folgendem. »Er zeigt nämlich, daß, wenn ein solches Kriterium wäre, so könnte es nicht ohne eine Affektion (Passivität) des Bewußtseins sein, die von der Wahrnehmung herkommt (*ou chôris tou apo tês enargeias pathous*).« Im allgemeinen ist dies sein

Hauptgedanke, daß jedes Kriterium so beschaffen sein müßte, daß es zwei Elemente hat: eins wäre das objektive, seiende, unmittelbar bestimmte, - und das andere Element sei eine Affektion, eine Tätigkeit, Bestimmung des Bewußtseins, und gehöre dem empfindenden, vorstellenden oder denkenden Subjekte an; so ein Bestimmtes wie Empfinden, Vorstellen, Denken könne nicht das Kriterium sein. Diese Tätigkeit des Bewußtseins bestehe darin, daß es das Objektive verändere, also das Objektive nicht, wie es ist, unmittelbar an uns kommen lasse. Es ist dabei dieselbe Trennung, dasselbe Verhältnis vorausgesetzt wie vorhin: daß der Verstand als letztes und schlechthin absolutes Verhältnis anzusehen ist. Sextus überliefert uns seine Gedanken am bestimmtesten.

α) Gegen die Epikureer macht er dies geltend: »Weil das Lebendige von dem Toten durch die Tätigkeit des *Empfindens* unterschieden ist, so wird es durch dieses sich selbst und das Äußere auffassen«, ist ein Gedoppeltes, Zweifaches; - es ist nicht nur dies Äußere, sondern es selbst. »Aber dies Empfinden«, wie Epikur es vorstellt, »das unbewegt bleibt und apathisch und unveränderlich ist« (sein soll), keine Affektion durch die Tätigkeit des Bewußtseins erleide, »ist weder Empfinden, noch faßt es etwas auf; sondern erst verändert und bestimmt nach dem Einfall des Wirklichen (*hypoptôsin tôn enargôn*), zeigt das

Empfinden die Dinge.« Das Empfinden Epikurs sei ein Seiendes, nicht aber ein Urteilendes; jede Empfindung liegt für sich, folglich ist in ihr kein Prinzip zum Urteilen. Aber die Empfindung muß analysiert werden, daß die Seele einerseits darin bestimmt sei, andererseits aber, daß das Bestimmende zugleich bestimmt werde von der Energie des Subjekts, des Bewußtseins. Indem ich empfinde als Lebendiges, Bewußtes, so geht da eine Veränderung vor; die Empfindung ist nicht unveränderlich. Alles, was im Bewußtsein ist, enthält eine Veränderung, ein Bestimmtwerden nach außen und nach innen. Folglich kann das Kriterium nicht so als einfache Bestimmtheit sein; sondern vielmehr ist es ein Verhältnis in sich, - zwei Momente sind zu unterscheiden, Empfindung und Denken.

β) »Es ist also in dem Bestimmtwerden (Affektion) der Seele von dem Wirklichen (der Wirksamkeit) das Kriterium zu suchen (*en ara tô apo tês enargeias pathei tês psychês zêtêteon to kritêrion*)«: das Andere ist die Wirksamkeit der Seele; nur in diese Mitte könnte das Kriterium fallen. Solchen Inhalt, Empfindung, Bestimmtsein des Bewußtseins, welches zugleich auch wieder bestimmt ist durch das Bewußtsein, diese Passivität und Aktivität des Bewußtseins, dies Dritte nannte er nun die *Vorstellung*. Vorstellung macht bei den Stoikern den Inhalt des Denkens aus. Er sagt: »Dies Bestimmtwerden aber muß eine

Anzeige sein sowohl seiner selbst als des Erscheinenden oder des Dinges, durch welches es bewirkt wurde; dies *pathos* ist nichts anderes als die Vorstellung.« Sie ist Erkenntnis des Subjektiven einerseits, andererseits hat sie einen Inhalt, der das Objektive, das Erscheinende ist. »Daher die Vorstellung etwas in dem Lebendigen ist, welches sich selbst und das Andere darstellt (*parastatikon*)«; und dieses Letztere ist nur vorhanden in der Bestimmtheit des Bewußtseins. »Wenn wir etwas sehen, so hat das Gesicht eine Affektion; und es ist nicht mehr so beschaffen als vor dem Sehen. Durch eine solche Veränderung entsteht in uns ein Doppeltes: eins, die Veränderung selbst, d. i. die Vorstellung«, die subjektive Seite; »das Andere, das, was die Veränderung hervorbrachte«, das Objektive, »das Gesehene«. (Reinhold hat dieses ausgeführt.) Das Bewußtsein ist ein Zweiteiliges; die Empfindung, sagt Karneades, ist nur das Erste. »Gleichwie nun«, sagt er, »das Licht sich selbst zeigt und alles in ihm, so ist das Vorstellen das Haupt (*archêgos*) des Bewußtseins, Wissens im Tiere und muß, wie das Licht, sich selbst offenbar machen und das Wirkliche (*enarges*) zeigen, was bewirkte« (das, wodurch das Bewußtsein bestimmt ist). Dieses ist der ganz richtige Standpunkt des Bewußtseins und verständlich; dieses ist aber nur der erscheinende Geist. Bei diesem Standpunkte hat sich die philosophische

Bildung aufgehalten. So auch in der modernen Zeit. Vorstellen ist dies Unterscheiden in ihm selbst: sich zeigen und Anderes zeigen. Aber, fährt Karneades fort, das Vorstellen ist also das Allgemeine, es begreift die Empfindung und die kataleptische Phantasie, es ist der Mittelpunkt; »aber es zeigt dieses nicht immer nach der Wahrheit«. Man erwartet jetzt eine Entwicklung dieses Gegensatzes; aber er geht ins Empirische über, gibt nicht die nähere Entwicklung des Gegensatzes. »So wie schlechte Boten lügt es oft und weicht von den Dingen ab, die es schickten so folgt, daß nicht jede Vorstellung ein Kriterium der Wahrheit abgeben könne, sondern nur die, welche, wenn eine, wahr ist.« (Ich bin überzeugt, es ist *meine* Vorstellung, - immer nur *meine* Vorstellung; *etwas* meinen sie gesagt zu haben, daß *sie* diese Überzeugung haben. Einsicht, objektive Wissenschaft sei doch *nur* die Überzeugung des anderen; aber der Inhalt ist seiner Natur nach allgemein.) »Weil aber eben keine so beschaffen ist, daß sie nicht auch falsch sein könnte so sind die Vorstellungen ebenso ein gemeinschaftliches Kriterium des Wahren als Falschen; oder sie sind kein Kriterium.« Das ist populär ausgedrückt: Es gibt auch Vorstellung von Nichtwahrem. Karneades berief sich auch darauf, daß eine Vorstellung auch von etwas nicht Existierendem kommen könnte. »Oder die Stoiker sagten: Das *ist* ein *Seiendes*, was gedacht ist,

es ist von Gegenständlichem aufgefaßt; aber es kann auch Falsches aufgefaßt werden,«

γ) Endlich ist auch das *Denken* nicht wahr: »Weil nun keine Vorstellung ein Kriterium ist, so ist es auch nicht das Denken.« Die Empfindung als solche ist kein Kriterium, sie ist nicht unveränderlich, nicht apathisch; die Vorstellung ist ebenso kein Kriterium; daher ist es drittens auch das Denken nicht. »Denn dieses hängt von der Vorstellung ab«, - muß mithin ebenso unsicher sein als diese. »Denn zuerst muß ihm« (dem weiteren Denken) »das, worüber es urteilt, Vorstellung sein«, diese muß gegeben sein; »Vorstellung kann aber nicht sein ohne die gedankenlose Empfindung«, - diese könne ja aber wahr oder falsch sein. - Dies ist der Grundzug in der akademischen Philosophie: einerseits der Unterschied von Denken und Seiendem, und dann, daß die Vorstellung eine Einheit von beiden ist, aber nicht diese Einheit an und für sich.

b) Was nun Karneades *Affirmatives* über das Kriterium vortrug, besteht in Folgendem: Darin, daß allerdings Kriterien zu suchen seien und Kriterien festzusetzen seien zur Führung des *Lebens* und zur Erwerbung der *Glückseligkeit*; aber nicht in der spekulativen Betrachtung dessen, was an und für sich ist, sondern mehr in das Psychologische und die endlichen Formen des Bewußtseins übergehend. Es ist dies

mithin auch kein Kriterium für die Wahrheit, sondern zum subjektiven Gebrauche, - subjektive Wahrheit, verständiges Bewußtsein. Es geht auf endlichen Inhalt und richtiges Bewußtsein desselben. Es ist bloß fürs Subjekt gesorgt, - Beziehung aufs Einzelne. Es bleibt immer konkreter Zweck. Wie soll der Mensch sein Leben führen? Das Individuum mußte dieses suchen. Das leitende Prinzip bestimmt Karneades ungefähr wie Arkesilaos, - im allgemeinen als nur in der Form »einer *überzeugenden Vorstellung*« überhaupt; d.h. sie müsse als etwas Subjektives anerkannt werden. »Sie ist α) eine *überzeugende* und zugleich β) *feste*, die sich nach allen Seiten bestimmt hat, und γ) *entwickelte Vorstellung*«, wenn sie ein Kriterium des Lebens sein soll. Diese Unterscheidungen gehören im ganzen zu einer richtigen Analyse. Dieses kommt auch ungefähr in der formalen Logik vor; es sind etwa dieselben Stufen, wie sie bei Wolff in der klaren, distinkten und adäquaten Vorstellung sich finden.

»Der *Unterschied*. Die Vorstellung ist Vorstellung von etwas: dessen, woraus sie wird« (Objekt), »und dessen, worin sie wird« (Subjekt); »woraus ist das äußerliche Empfundene, worin ein solches wie der Mensch«, - ohne Interesse ist diese Einteilung. »Auf diese Weise hat sie zwei Verhältnisse: die eine Seite nach dem Gegenstande, die andere zum Vorstellenden (Subjekt). α) Nach jenem Verhältnisse ist sie

entweder wahr oder falsch: wahr, wenn sie mit dem Vorgestellten (Gegenstände) übereinstimmt; falsch, wenn nicht.« Aber diese Seite kann hier gar nicht in Betracht kommen, da eben das Urteil über diese Übereinstimmung die Sache gar nicht von der vorgestellten Sache zu trennen imstande ist. β) »Nach dem Verhältnisse zum Vorstellenden ist die eine vorgestellt erscheinend als wahr zu sein, die andere vorgestellt nicht erscheinend als wahr zu sein.« Bloß dieses kommt bei den Akademikern in Betracht: Verhältnis zum Vorstellenden, - jenes, wie wir gesehen, nicht. »Die als wahr vorgestellte heißt bei den Akademikern *Emphase (emphasis)* und Überzeugung, überzeugende Vorstellung«; solche Vorstellung im Bewußtsein, die Überzeugung, nannten die Akademiker die *emphatische Vorstellung*. »Die aber nicht als wahr vorgestellt ist, heißt *Apemphase (apemphasis)* und Nichtüberzeugung und nichtüberzeugende Vorstellung. Denn weder was uns durch sich selbst als unwahr vorgestellt, oder was wahr ist, aber uns nicht vorgestellt ist, überzeugt uns nicht« (Wahres ohne Vorstellung). Die Überzeugung hat nun drei *Grade*:

α) Es ist eine *überzeugende Vorstellung* überhaupt, die wahr zu sein scheint und deutlich genug ist; sie hat auch eine gehörige Breite und kann auf vielerlei in recht mancherlei Fällen angewandt werden: sich bewährend immer mehr durch Wiederholungen, wie

bei Epikur, macht sie sich immer überzeugender und glaubwürdiger. Es ist keine weitere Bestimmung ihres Inhalts gegeben; das öfter Vorkommende ist empirische Allgemeinheit. Dies ist aber nur eine einzelne Vorstellung, überhaupt eine unmittelbare, einfache geradezu überhaupt.

β) »Weil aber eine Vorstellung nicht für sich allein ist, sondern wie in einer Kette eine von der anderen abhängt, so kommt das zweite Kriterium hinzu, daß sie zugleich überzeugend und *fest* sei«, zusammenhängend, indem sie abstrakte Gewißheit hat; und daß sie von allen Seiten bestimmt ist, *nicht* verändert, *hin- und hergezogen* werden kann (*aperispastos*) und andere Vorstellungen ihr nicht widersprechen, weil sie gewußt wird in diesem Zusammenhange mit anderen. Dies ist eine ganz richtige Bestimmung, die im allgemeinen überall vorkommt. Es wird nichts allein gesehen oder gesagt, sondern noch eine Menge von Umständen, die in Zusammenhang damit stehen. »Z.B. in der Vorstellung eines Menschen ist mancherlei enthalten, sowohl was ihn selbst betrifft, als was ihn umgibt: jenes z.B. Farbe, Größe, Gestalt, Bewegung, Kleidung usf.; dies Luft, Licht, Freunde und dergleichen. Wenn von solchen Umständen keiner uns ungewiß macht oder abzieht, um sie für falsch zu halten, sondern wenn alle gleichmäßig zusammenstimmen, so wird die Vorstellung um so überzeugender.« Wenn

eine Vorstellung auch mit den mannigfaltigen Umständen, in denen sie steht, in Übereinstimmung ist, so ist sie fest. Einen Strick kann man für eine Schlange halten; aber dann sind noch nicht alle Umstände bei demselben beachtet worden.

γ) Endlich soll die Vorstellung *entwickelt* sein. Das heißt: »Außerdem, wie bei der Beurteilung einer Krankheit alle Symptome zu Rate gezogen werden, eine Vorstellung Überzeugung hat, wenn alle Umstände übereinstimmen, so kommt noch ein drittes Moment hinzu, das die Überzeugung verstärkt, wenn nämlich *alle Teile* und Momente derselben jeder für sich hinlänglich *untersucht* worden sind«; sie sind nicht unmittelbar vorauszusetzen. »Das zweite war nur die sich unmittelbar ergebende Übereinstimmung der Umstände; das dritte betrifft nun weiter nichts als die Untersuchung dieser einzelnen Umstände selbst, mit denen die Vorstellung zusammenhängt, in Ansehung der Momente: des Urteilenden, des Beurteilten und dessen, wonach geurteilt wird.« Wer urteilt, bezeugt. »Wie uns bei einer unwichtigen Sache *ein* Zeuge genügt, bei einer wichtigeren mehrere erforderlich gehalten werden und einer noch notwendigeren die einzelnen Zeugen selbst« (ihre Fähigkeit) »untersucht werden durch Vergleichung der Zeugnisse, so bei geringen Dingen genügt eine allgemeine überzeugende Vorstellung, bei Dingen von einiger

Wichtigkeit eine feste, durch die Umstände nicht wankend gemachte; bei solchen aber, die zu einem rechten und glücklichen Leben gehören, eine, die nach ihren Teilen untersucht ist«, - das ist hinreichende Vorstellung, die uns leiten soll in der Führung des Lebens. - Wir sehen (umgekehrt gegen die, welche das Wahre in das Unmittelbare setzen, besonders die Anschauung in neueren Zeiten) unmittelbares Wissen, innere Offenbarung oder äußere Wahrnehmung, diese Art der Gewißheit bei Karneades mit Recht den niedrigsten Rang einnehmen; die entwickelte ist die notwendige, doch erscheint sie nur auf eine formelle Weise.

In der Tat ist die Wahrheit nur im Erkennen, - und die Natur des Erkennens wird nicht erschöpft; aber es ist wesentliches Moment desselben die Entwicklung und das urteilende Bewegen der Momente.

Wir sehen in der Neuen Akademie das Subjektive der Überzeugung ausgesprochen, oder daß nicht die Wahrheit als Wahrheit im Bewußtsein, sondern die Erscheinung oder wesentlich so wie es für das Bewußtsein und die Vorstellung im Bewußtsein ist. So ist nur Überzeugung, subjektive Gewißheit gefordert; von der Wahrheit ist da keine Rede mehr, nur das Relative in Ansehung des Bewußtseins wird gefordert. Das akademische Prinzip beschränkt sich so auf überzeugende Vorstellungen, geht auf das Subjektive der Vorstellungen. Die Stoiker eigentlich setzen ebenso

im Denken, Epikur in der Empfindung das Ansich; aber sie nannten dies das Wahre. Die Akademiker stellten es hingegen dem Wahren entgegen und drückten aus, daß es nicht das Seiende als solches ist. Es ist ein Bewußtsein, daß das Ansich wesentlich das Moment des Bewußtseins an ihm habe und ohne es nicht sei, - was die Vorhergehenden auch hatten, aber dessen sie sich nicht bewußt waren. Das Ansich hat wesentliche Beziehung aufs Bewußtsein; dies ist noch entgegengesetzt der Wahrheit, noch nicht daß es als an und für sich sei. Das Moment des Fürsich ist Bewußtsein; das Ansich liegt dem Bewußtsein noch im Hintergrunde, steht ihm noch bevor, aber zieht zugleich das Fürsich als wesentliches Moment herein selbst im Gegensatze des Ansich.

Auf die letzte Spitze getrieben, wird dies, daß schlechthin *alles für das Bewußtsein* ist und daß die Form eines *Seins* überhaupt auch als Form ganz verschwindet. Wenn also die Akademiker noch *eine* Überzeugung, *ein* Fürwahrhalten dem anderen vorzogen, als worin gleichsam ein Ziel liegt oder vorschwebt von einem ansichseienden Wahren, so bleibt noch dieses einfache Stehenbleiben übrig beim Fürwahrhalten überhaupt ohne Unterschied, oder daß alles auf gleiche Weise nur auf das Bewußtsein bezogen ist und nur als erscheinend überhaupt gilt. - Die Akademie hat so keine feste Dauer weiter gehabt,

sondern ist hiermit eigentlich schon in den Skeptizismus hinübergegangen, der bloß das Scheinen, ein subjektives Fürwahrhalten behauptet hat, aber so, daß objektive Wahrheit überhaupt geleugnet worden ist.

D. Philosophie der Skeptiker

Der *Skeptizismus* vollendete die Ansicht der Subjektivität alles Wissens und setzte allgemein an die Stelle des Seins im Wissen den Ausdruck des *Scheinens*. Die letzte Spitze ist der Skeptizismus: die Form des Seienden und des Wissens des Seienden wird ganz zunichte gemacht. Skeptizismus ist Philosophie, die jedoch nicht System genannt werden kann, noch sein will. Vor ihm haben die Menschen großen Respekt.

Dieser Skeptizismus erscheint nun allerdings als etwas ganz Imponierendes. Der Skeptizismus hat zu allen Zeiten, und noch jetzt, für den furchtbarsten Gegner der Philosophie gegolten und für unbezwinglich, indem er die Kunst sei, alles Bestimmte aufzulösen, es in seiner Nichtigkeit zu zeigen; so daß es gleichsam scheint, er werde für *an sich unbezwinglich* gehalten und der Unterschied gleichsam nur darin gelegt, daß der Einzelne sich gleichsam für ihn oder für eine positive dogmatische Philosophie entschieße. Sein Resultat ist allerdings die Negation, die Auflösung des Bestimmten, Wahren, alles Inhalts. Die Unbezwinglichkeit des Skeptizismus ist auch allerdings zuzugeben, indessen nur als subjektiv in Rücksicht auf das Individuum; dies kann sich so

stellen, daß es keine Notiz nimmt von der Philosophie, kann sich auf dem Standpunkte halten, nur das Negative zu behaupten, - aber dies ist nur subjektive Unbezwinglichkeit. Der Skeptizismus scheint so etwas zu sein, dem man sich ergebe; und man hat die Vorstellung, daß man einem, der sich ihm so in die Arme werfe, gar nicht beikommen könne, und der andere nur darum ruhig bei seiner Philosophie bleibe, weil er keine Notiz vom Skeptizismus nehme, - was er eigentlich tun sollte, da er doch eigentlich nicht zu widerlegen sei. Wenn in der Tat ihm nur entgangen würde, so wäre er nicht bezwungen, sondern er bliebe seinerseits bestehen, und er hätte die Oberhand. Denn die positive Philosophie läßt ihn *neben* ihr stehen; er hingegen greift über sie über, er weiß sie sich zu überwinden, - sie hingegen ihn nicht.

In der Tat kann einer, wenn er schlechterdings ein Skeptiker sein will, nicht überwunden werden, oder er kann nicht zur positiven Philosophie gebracht werden, - sowenig als einer, der an allen Gliedern paralytisch ist, zum Stehen zu bringen ist. Eine solche Paralyse ist in der Tat der Skeptizismus, - eine Unfähigkeit der Wahrheit, die nur bis zur Gewißheit selbst, aber nicht des Allgemeinen kommen kann, nur im Negativen und im einzelnen Selbstbewußtsein stehenbleibt. Sich in der Einzelheit zu halten, ist eben der Wille eines Einzelnen; davon kann ihn keiner

abhalten, aber so einer kann nicht allein sein. Allerdings kann man aus dem Nichts niemand heraustreiben. Ein anderes ist aber der *denkende* Skeptizismus, welcher dieses ist, von allem Bestimmten und Endlichen aufzuzeigen, daß es ein Wankendes ist. Die positive Philosophie kann über ihn dies Bewußtsein haben: sie hat das Negative des Skeptizismus in ihr selbst, er ist nicht ihr entgegengesetzt, nicht außer ihr, sondern ein Moment derselben, aber das Negative in seiner Wahrheit, wie es der Skeptizismus nicht hat.

Näher ist nun das *Verhältnis* des Skeptizismus zur *Philosophie* dies, daß derselbe die Dialektik alles Bestimmten ist. Von allen Vorstellungen vom Wahren kann die Endlichkeit aufgezeigt werden, da sie eine Negation, somit einen Widerspruch in sich enthalten. Und das gewöhnliche Allgemeine, Unendliche ist nicht hierüber erhaben; denn das Allgemeine, was dem Besonderen, das Unbestimmte, was dem Bestimmten, das Unendliche, was dem Endlichen gegenübersteht, ist eben auch nur bestimmt, - es ist nur die eine Seite und, als solche, bestimmt. So ist denn der Skeptizismus gegen das verständige Denken gerichtet, welches die bestimmten Unterschiede als letzte, als seiende gelten läßt. Der logische Begriff ist ebenso selbst diese Dialektik; denn die wahrhafte Kenntnis der Idee ist diese Negativität, die im Skeptizismus ebenso einheimisch ist. Und der Unterschied liegt nur

darin, daß die Skeptiker bei dem Resultat als einem Negativen stehenbleiben: dies und dies hat einen Widerspruch in sich, also löst es sich auf, also ist es nicht. Dies Resultat ist so das Negative; aber das Negative selbst ist wieder eine einseitige Bestimmtheit gegen das Positive, d.h. der Skeptizismus verhält sich nur als Verstand. Er verkennt, daß diese Negation ebenso affirmativ ist, ein bestimmter Inhalt in sich; denn es ist Negation der Negation, näher die unendliche Affirmation, die sich auf sich beziehende Negativität. Dies ist ganz abstrakt das Verhältnis der Philosophie zum Skeptizismus. Die Philosophie ist dialektisch, diese Dialektik ist die Veränderung: die Idee als abstrakte Idee ist das Träge, Seiende, aber sie ist nur wahrhaft, insofern sie als lebendige sich faßt; dies ist, daß sie dialektisch in sich ist, um jene Ruhe, jene Trägheit aufzuheben. Die philosophische Idee ist so in sich dialektisch, und nicht nach Zufälligkeit; der Skeptizismus dagegen übt seine Dialektik aus nach Zufälligkeit, - wie ihm der Stoff, der Inhalt gerade vorkommt, zeigt er auf, daß er in sich das Negative sei.

Es muß *alter* Skeptizismus vom *neuen* unterschieden werden, wir haben es nur mit jenem zu tun; er ist wahrhafter, tiefer Natur. Der neue Skeptizismus ist eher Epikureismus; d.h. Schulze in Göttingen und andere legen zugrunde: man müsse für wahr halten das

sinnliche Sein, was das sinnliche Bewußtsein uns gebe; an allem anderen aber müsse man zweifeln, was wir meinen, sei das Letzte, - Tatsachen des Bewußtseins. Das ist Subjektivität, - heute nicht Skeptizismus, - Eitelkeit des Bewußtseins; diese ist allerdings unüberwindlich, - nicht der Wissenschaft, Wahrheit, sondern sich, der Subjektivität. Denn sie bleibt dabei stehen: dies gilt mir für wahr, meine Empfindung, mein Herz ist mir das Letzte. Hier ist nur von Gewißheit die Rede, nicht von Wahrheit. Mit der Überzeugung dieses einzelnen Subjekts ist nichts gesagt, es ist aber Hohes damit ausgesprochen: wie man sagt, die Wahrheit soll auf der andern Seite doch auch *nur* Überzeugung des anderen sein, die eigene Überzeugung soll aber hoch sein, oder diese ist auch ein Nur; - einmal muß man dies Subjekt bei seinem Hochmut, dann bei seiner Demut stehenlassen. Das Resultat des Skeptizismus ist auch nur Subjektivität des Wissens; diese ist aber auf entwickelnde denkende Zunichtemachung alles als wahr und seiend Geltenden begründet, - daß alles unbeständig.

Was nun zunächst zu betrachten, ist die äußerliche Geschichte des Skeptizismus. Die *Entstehung* des Skeptizismus ist sehr alt, wenn wir ihn im ganz unbestimmten, allgemeinen Sinne nehmen. Die Ungewißheit des Sinnlichen ist eine alte Überzeugung ebenso unter dem unphilosophischen Publikum als unter den

bisherigen Philosophen. Die Skeptiker haben diese Stellung auch geschichtlich aufgewiesen. Skeptizismus im allgemeinen Sinn ist, daß man sagt: Die Dinge sind veränderlich; sie sind, aber ihr Sein ist nicht wahrhaft, es setzt sich ebenso ihr Nichtsein. Z.B. heute ist heute, heute ist auch morgen usf.; jetzt ist es Tag, aber jetzt ist auch Nacht usf. Von dem, was man so als Bestimmtes gelten läßt, sagt man so auch das Gegenteil. Wenn man nun sagt, alle Dinge sind veränderlich, so sind die Dinge zuerst möglich, verändert zu sein, - aber nicht nur möglich. Sondern, daß alles veränderlich ist, heißt in seiner Allgemeinheit genommen in der Tat so viel: Es ist nichts an sich, sondern sein Wesen ist, sich aufzuheben; sie sind an ihnen selbst veränderlich, es ist ihre Notwendigkeit. Jetzt nur sind sie so, in einer anderen Zeit sind sie anders; und diese Zeit, das Jetzt, ist selbst nicht mehr, indem ich von ihm spreche, - die Zeit ist selbst nicht fest und macht nichts fest. Diese Negativität aller Bestimmung macht das Charakteristische des Skeptizismus aus. Als philosophisches Bewußtsein ist der Skeptizismus aber später. Unter Skeptizismus ist zu verstehen ein *gebildetes* Bewußtsein, dem teils nicht nur das sinnliche Sein nicht für Wahres gilt, sondern auch das gedachte; alsdann mit Bewußtsein sich Rechenschaft zu geben weiß von der Nichtigkeit dieses als wahr und Wesen Behaupteten;

endlich auf allgemeine Weise nicht nur dies und jenes Sinnliche oder Gedachte, sondern gebildet ist, in allem seine Unwahrheit zu erkennen.

Das Geschäft des Skeptizismus ist unrecht als eine Lehre vom *Zweifel* ausgedrückt. Zweifeln ist nur die Ungewißheit, ein entgegengesetzter Gedanke gegen etwas Geltendes, - Unentschlossenheit, Unentschiedenheit. Zweifel enthält leicht Zerrissenheit des Gemüts und Geistes, er macht unruhig; es ist Zweiheit des Menschen in sich, er bringt Unglück. Die Situation des Zweiflers war in der Poesie bei uns Hauptmoment. Das setzt tiefes Interesse an den Inhalt voraus und Verlangen des Geistes, daß dieser Inhalt in ihm befestigt werde oder nicht: entweder das eine oder das andere ist. Zweifel ist Schlaffheit, um zu nichts zu kommen; es soll den feinen scharfsinnigen Denker bekunden, ist aber Eitelkeit, Quäkelei. Heutzutage ist der Skeptizismus ins Leben getreten, - diese allgemeine Negativität. Der alte Skeptizismus zweifelt nicht, sondern er ist der Unwahrheit gewiß; er irrlichtert nicht nur mit Gedanken hin und her, die die Möglichkeit lassen, daß dies doch noch wahr sein könnte, sondern er beweist mit Sicherheit die Unwahrheit. Oder sein Zweifeln ist ihm Gewißheit, hat nicht die Absicht, zur Wahrheit zu gelangen, läßt nicht unentschieden, sondern ist schlechthin Entschiedenheit, vollkommen fertig; dies Entschiedene ist ihm aber

nicht eine Wahrheit, sondern die Gewißheit seiner selbst. Es ist Ruhe, Festigkeit des Geistes in sich, - nicht mit einer Trauer.

Vorher *Geschichte des Skeptizismus*. Die Geschichte des eigentlich sogenannten Skeptizismus wird gewöhnlich mit Pyrrhon angefangen; daher auch der Name Pyrrhonismus. Es ist schon erinnert, daß er im unbestimmten Sinne älter. Die Skeptiker selbst, z.B. Sextus Empiricus, aber sprechen davon, daß er sehr alt sei. Sextus Empiricus, der Hauptschriftsteller über den Skeptizismus, fängt geschichtlich von demselben zu sprechen an. Im unbestimmten Sinne führen nämlich die Skeptiker an, schon Homer sei ein Skeptiker gewesen, weil er von denselben Dingen auf entgegengesetzte Weise spreche. Hierher rechnen sie dann Bias mit seinem Wahlspruch: Verbürge dich nicht (dies hat den allgemeinen Sinn: Halte nicht irgend etwas für etwas, halte dich überhaupt nicht an irgend etwas, dem du dich hingibst, man solle nicht glauben an die Festigkeit irgendeines Verhältnisses, Gegenstandes usf.); so die negative Seite der Xenophanischen, Parmenideischen Philosophie; Heraklit mit seinem Prinzip, daß alles fließe, alles mithin widersprechend und vergänglich sei; Platon und die Akademie, nur daß er hier noch nicht ganz rein ausgedrückt sei. Alles dies kann zum Teil als die skeptische Ungewißheit aller Dinge genommen werden. Allein es

gehört nicht hierher. Es ist nicht diese bewußte und allgemeine Negativität: nicht diese bewußte, die beweist; allgemeine, die ihre Unwahrheit des Objektiven auf alles ausdehnt; nicht eine Negativität, die bestimmt sagt, daß alles nicht an sich, sondern nur fürs Selbstbewußtsein ist und alles nur in die Gewißheit seiner selbst zurückgeht. Sonst grenzte die Neue Akademie so nahe an den Skeptizismus, daß die Skeptiker genug zu tun hatten, sie sich vom Halse zu halten, und in der skeptischen Schule ein langer wichtiger Streit darüber herrschte, ob Platon und dann die Neue Akademie dem Skeptizismus angehöre oder nicht. Die Skeptiker sind auch sehr sorgfältig, sich von anderen Systemen zu unterscheiden, - so von der Akademie; dieser Unterschied ist weitläufig behandelt. Näheres über den Unterschied von der Neuen Akademie noch nachher.

Pyrrhon also gilt für den *Stifter* des eigentlichen Skeptizismus. Sextus Empiricus sagt von ihm, daß er körperlicherweise (substantieller, vollständiger) und deutlicher an die Skepsis gegangen sei, mit bestimmtem Bewußtsein, mit bestimmtem Ausdruck. Er ist älter als mehrere der schon Betrachteten. Allein indem der Skeptizismus überhaupt zusammenzufassen ist, so ist der gebildetere Skeptizismus, der sich mehr gegen das Gedachte richtet, später; erst dieser hat eigentliches Aufsehen gemacht und gehört dem Denken an.

Der Skeptizismus des Pyrrhon geht gegen die unmittelbare Wahrheit teils des Sinnlichen sowie des Sittlichen, - nicht diese Wahrheit als gedachte; wie weiterhin sich näher ergeben wird.

Was seine *Lebensumstände* anbetrifft, so sehen sie ebenso skeptisch aus als seine Lehre; es ist wenig Sicheres bekannt. Pyrrhon gehört in Aristoteles' Zeit, war aus Elis gebürtig. Ich will die Namen seiner Lehrer nicht anführen; besonders wird darunter Anaxarch, ein Schüler Demokrits erwähnt. Wo er eigentlich gelebt hat, wenigstens den größten Teil, ist nicht zu bestimmen. Die Umstände seines Lebens sind ohne Zusammenhang. Als ein Beweis, wie sehr er während seines Lebens in Achtung gestanden, wird angeführt, daß seine Vaterstadt ihn sogar zum Oberpriester erwählt und die Stadt Athen ihm das Bürgerrecht geschenkt habe. Endlich wird erwähnt, daß er Alexander den Großen auf seinem Zuge nach Asien begleitet habe; dort wird ihm viel mit den Magiern und Brahmanen zu tun gemacht. Man erzählt, Alexander habe ihn hinrichten lassen, weil er den Tod eines persischen Satrapen verlangt haben soll; und dieses Schicksal habe ihn in seinem 90. Jahre betroffen. Ist dieses alles so gegründet, so muß, da Alexander etwa zwischen 12 und 14 Jahren in Asien zubrachte, also Pyrrhon frühestens noch im 78. Jahre sich zur Reise dahin aufgemacht haben. Pyrrhon scheint nicht als

öffentlicher Lehrer aufgetreten zu sein, sondern nur einzelne, von ihm gebildete Freunde hinterlassen zu haben. Von ihm hießen die Skeptiker auch Pyrrhonier, ohne daß er doch eine Schule (*hairesis*) gestiftet; eine eigentliche Schule lag auch nicht in der Manier, im Geiste des Skeptizismus. Sextus sagt: Skeptizismus ist nicht Häresis, Wahl für Dogmen, sondern nur eine Agoge (*agôgê*), äußere Häresis nur im weitläufigeren Sinne; mehr eine Anleitung, recht zu leben, richtig zu denken - nicht ein Vorzug für gewisse Dogmen -, Anleitung zum Skeptizismus. Mehr als von seinen Lebensumständen werden Anekdoten von seinem persönlichen skeptischen Betragen erzählt, worin dasselbe lächerlich gemacht werden soll; wo denn das Allgemeine des Skeptizismus gegen einen besonderen Fall gesetzt wird, so daß in konsequent scheinende Verhältnisse und an solche das Widersinnige als von sich selbst einwuchert, - das Verhalten für sich selbst als widersinnig erscheint. Weil er nun behauptete, die Realität der sinnlichen Dinge habe keine Wahrheit, so erzählt man z.B., daß er im Gehen keinem Gegenstande, keinem Pferde oder Wagen, das auf ihn zurannte, aus dem Wege gegangen oder auch auf eine Wand geradezu losmarschiert sei, in dem gänzlichen Unglauben an die Gewißheit sinnlicher Empfindung und dergleichen; und daß nur seine Freunde, die ihn umgaben, ihn immer vor solchen Gefahren weggezogen

und gerettet hätten. Das fällt aber weg, wenn er 90 Jahr alt nach Asien ging; dergleichen Anekdoten sind töricht, weil es nicht denkbar ist, daß er so hätte dem Alexander folgen können. Man sieht aber zum Teil wohl sogleich, daß solche Anekdoten bloß erdichtet sind, um seine Philosophie zu persiflieren, diese Geschichten den Zweck haben, das skeptische Prinzip in seinem Extreme, in Konsequenzen zu zeigen, um den Skeptizismus lächerlich zu machen. Den Skeptikern gilt allerdings das sinnliche Sein, aber als Erscheinung, sich im Leben danach zu betragen, nicht aber, es für Wahrheit zu halten. Sextus Empiricus sagt von den Neuakademikern, eine ihrer Lehren sei gewesen, man müsse sich im Leben betragen nicht nur nach den Regeln der Klugheit, sondern auch nach den Gesetzen der sinnlichen Erscheinung.

Nach Pyrrhon ist besonders *Timon* der Phliasier, der *Sillograph* berühmt geworden. Von seinen Sillen, d.h. bissigen Einfällen über alle Philosophien, werden viele von den Älteren angeführt; bitter sind und schmähend sie wohl, aber viele eben nicht sehr witzig und des Aufhebens wert. Der Dr. Paul hat sie in einer Dissertation gesammelt; aber es ist viel Unbedeutendes darunter. Goethes und Schillers ähnliche Sachen sind allerdings geistreicher.

Die *Pyrrhonier* verschwinden hierauf, scheinen überhaupt mehr oder weniger nur vereinzelt

vorhanden gewesen zu sein. Und den Peripatetikern, Stoikern und Epikureern sehen wir in der Geschichte lange mehr nur die Akademiker gegenüberstehen, und was von älteren Skeptikern etwa auch erwähnt wird.

Den Skeptizismus erweckte insbesondere erst *Ainesidem* wieder, ein Gnossier aus Kreta, der zu Ciceros Zeiten in Alexandrien lebte, welches bald mit Athen um den Sitz der Philosophie und der Wissenschaften zu wetteifern anfängt. In folgenden Zeiten verliert sich die Akademie in den Skeptizismus, die ohnedem nur noch eine dünne Scheidewand von ihm trennt; und wir sehen den Skeptizismus herrschend, als die negative Seite. Pyrrhons Skeptizismus zeigt noch nicht viel Bildung und Richtung auf den Gedanken, sondern geht nur gegen das Sinnliche; ein solcher Skeptizismus konnte bei der Bildung der Philosophie als Stoizismus, Epikureismus, Platonismus usf. kein Interesse haben. Und daß der Skeptizismus erst mit der Würde auftrat, die der Philosophie angemessen ist, dazu gehört, daß er selbst nach der Seite der Philosophie ausgebildet wurde; dies hat nun Ainesidemos getan.

Einer der berühmtesten Skeptiker, dessen Werke wir größtenteils noch haben, der bei weitem wichtigste für uns, ist jedoch *Sextus Empiricus*, von dessen Leben uns leider so gut als gar nichts bekannt ist. Er hieß Empiricus, weil er ein Arzt war. Daß er ein

empirischer Arzt war, der nicht nach der Theorie, sondern nach dem, was scheint, handelte, lehrt uns sein Name. Ausführliche Darstellungen dieses Philosophierens haben wir von ihm. Er lebte, lehrte ungefähr in der Mitte des zweiten Jahrhunderts nach Christus. Seine Werke teilen sich in zwei Partien: 1. Seine *Pyrrhonianae hypotyposes* in drei Büchern geben uns mehr eine allgemeine Darlegung des Skeptizismus überhaupt; 2. von seinen Büchern *Adversus mathematicos* - d.h. gegen die Wissenschaft überhaupt, speziell gegen die Geometrie, Arithmetik, Grammatiker, Musiker, Logik, Physik und Ethik -, in allem elf, sind sechs wirklich gegen die Mathematiker gerichtet, die anderen fünf aber gegen die Philosophen.

In dem, was die Philosophie oder vielmehr die Manier der Skeptiker ausmacht, trennt sich ebenso dasjenige, was dem Skeptizismus des Pyrrhon und der *älteren* angehört, von dem, was die *neueren* zu dieser Manier hinzugefügt haben, wie bei der näheren Betrachtung zu sehen sein wird.

Schon ist der *Unterschied zwischen der Akademie und dem Skeptizismus* berührt worden, - eine Materie, welche von Skeptikern viel bearbeitet worden. Ein Hauptsatz des Skeptizismus ist, daß man seine Zustimmung zurückhalten müsse. Der Unterschied von der neueren Akademie ist nur in der Form des Ausdrucks. Weither ist dieser Unterschied eben nicht und

gründet sich überhaupt auf die Sucht der Skeptiker, alle Art von behauptendem (dogmatischem) Ausdrucke abzuschneiden und zu vermeiden: daß ihnen in dem, was sie von dem Skeptizismus sagen, kein Sein, kein Aussprechen eines Seins aufgezeigt werden könne; so daß sie z.B. in einem Satze statt *Sein* immer *Scheinen* (*phainesthai*) setzen. Sie sagen: »Nichts bestimmen (*ouden horizein*); alles ist falsch«, oder »Nichts ist wahr; *ouden mallon* hält der Skeptiker auch nicht dafür, sagt sich auch von sich selbst.« Die Neue Akademie des Karneades sagt nicht irgend etwas als das Wahre und Seiende aus oder als etwas, dem das Denken zustimmen könne. Die Skeptiker stehen so der Akademie sehr nahe. Der reine Skeptizismus setzt so an der Akademie nur aus, daß sie noch unrein sei, indem sie sage, solches Zustimmung *sei* ein Übel, die Zurückhaltung des Beifalls aber ein Gut, - weil sie sagen, es *sei*, und nicht, es *scheine*; deshalb haben sie sich nicht hervorgehoben zur Reinheit der Skepsis. Es ist dies aber nichts als eine bloße Form; denn der Inhalt hebt das, was in der Form läge, was wie behauptend aussähe, sogleich auf. Wenn wir sagen, »es *ist* etwas ein Gut, das Denken stimmt ihm zu«, und fragen wir, »aber was ist das Gut, was ist das, dem das Denken zustimmt, als wahr setzt«, so ist der Inhalt hier dies, daß es nicht zustimmen solle; also die Form ist, »es *ist* ein Gut«, aber der

Inhalt ist, daß man nicht etwas für gut, für wahr gelten lassen soll. So setzen sie auch aus, daß die Akademiker, wie erwähnt, sagen, man müsse *eine* Wahrscheinlichkeit der anderen vorziehen in bezug auf Wahrheit, als ob eine Vorstellung mehr oder weniger Wahrheit habe oder die Wahrscheinlichkeit das eine dem anderen vorziehbar mache. Die Skeptiker hingegen sprechen weder jenes *Sein* aus (sie wollen das *ist* noch in *scheint* verwandelt wissen), noch unterscheiden sie eine Vorstellung von der anderen in bezug auf den Grund, auf Wahrheit, sondern jede ist ihnen insofern gleich, - eine ebensowenig ein solches, das als wahr ausgesagt werden kann, als das andere. Vorziehen ist so eine von den Formen, die die Skeptiker auch angreifen; solche Ausdrücke klangen noch zu positiv. Es war dies ein Streit, mit dem sie sich viel herumgetrieben haben.

Der *Zweck des Skeptizismus* aber ist nun im allgemeinen, daß dem Selbstbewußtsein aus dem Verschwinden alles Gegenständlichen, für wahr Gehaltenen, Seienden oder Allgemeinen, alles Bestimmten, alles Affirmativen, sowohl insofern es als Sinnliches wie auch insofern es als Gedanke bestimmt ist, und durch die *Epoche* der Zustimmung, die Unbeweglichkeit und Sicherheit des Gemüts, diese *Ataraxie* seiner selbst hervorgehe; und es ist so dasselbe Resultat, was wir bei den nächsten früheren Philosophien

gesehen haben. Sobald also etwas dem Selbstbewußtsein für Wahrheit gilt, es sei sinnliches Sein oder gedachtes, so ist es daran gebunden, es ist ihm Wesen, - ein Allgemeines, über es Hinausgehendes, gegen das es sich das Nichtige ist; und wenn dann dieses Feste verschwindet, so verliert das Selbstbewußtsein sich selbst, - seinen Halt. Seine Ruhe ist das Bestehen seines Seienden und Wahren. Aber dies fremde und bestimmte Wahre ist nicht das Ansichseiende, es ist seine Notwendigkeit, zu wanken und zu weichen; und das Selbstbewußtsein verliert damit selbst sein Gleichgewicht und wird in Unruhe, Furcht und Angst umhergetrieben. Das skeptische Selbstbewußtsein aber ist eben diese Befreiung von aller Wahrheit dieses Seins und davon, sein Wesen in etwas der Art zu setzen; die Skepsis hatte den Zweck, daß alles Bestimmte, als Endliches, ihm nicht gelte. Zur Unbeweglichkeit, zur Freiheit des Selbstbewußtseins gehört, an nichts gebunden zu sein, damit es sein Gleichgewicht nicht verliere; denn gebunden an etwas gerät es in Unruhe. Denn nichts ist fest, jeder Gegenstand ist veränderlich und unruhig, und so kommt das Selbstbewußtsein selbst in Unruhe. Die Skepsis hat so den Zweck, diese bewußtlose Befangenheit aufzuheben, worin das natürliche Selbstbewußtsein befangen ist, den bewußtlosen Dienst unter einem solchen, und, insofern der Gedanke sich in einem Inhalte

befestigt, ihn von solchem im Gedanken festen Inhalt zu heilen. Das Selbstbewußtsein läßt für sich selbst alles dergleichen Sein verschwinden, und aus diesem Wanken alles Endlichen, alles Objektiven geht ihm seine subjektive Befreiung, seine einfache Sichselbstgleichheit hervor, - eine Ataraxie, welche durch Vernunft erworben wird und nur durch Vernunft erworben werden kann. Die Reflexion über das, was wir bewußtlos sind, der Gedanke ist es, der das zum Bewußtsein bringt, was von Neigungen, Gewohnheiten usf. im Menschen ist, was er ist, - dies aber zugleich auflöst, indem es sich an sich selbst widerspricht; dies bringt der Gedanke zum Bewußtsein. Und »so entsteht die Ataraxie, die dem Wanken alles Endlichen wie der Schatten dem Körper folgt«; diese Gleichheit, Unabhängigkeit, diese Ruhe tritt aus jenem Wanken mit dem Gedanken unmittelbar von sich selbst ins Bewußtsein über. Sextus Empiricus vergleicht diese Ataraxie damit, »wie Apelles, als er ein Pferd malte und den Schaum durchaus nicht herausbringen konnte, endlich ärgerlich darüber den Schwamm, woran er den Pinsel ausgewischt hatte und worin so alle Farben vermischt waren, gegen das Bild warf und damit eine treue Abbildung des Schaumes traf. So finden auch die Skeptiker in der Vermischung alles Seienden und aller Gedanken die Sichselbstgleichheit des Selbstbewußtseins, die Ruhe, das Wahre, die Ataraxie.« - Es

ist diese Gleichgültigkeit, welche die Tiere von Natur haben und welche durch Vernunft zu besitzen den Menschen von den Tieren unterscheidet. »Pyrrhon zeigte so einst auf dem Schiffe während eines Sturmes seinen Gefährten, die zagten, ein Schwein, das ganz indifferent dabei blieb und ruhig fortfraß, mit den Worten: In solcher Ataraxie müsse auch der Weise stehen«, - aber sie müsse nicht schweinisch sein, sondern aus der Vernunft geboren.

Was also die Natur des Skeptizismus ausmacht, ist dieses aus dem Seienden und Gedachten in seine Einfachheit zurückkehrende Selbstbewußtsein. Was als Seiendes und Gedachtes galt, galt ihnen daher nur für ein Erscheinendes oder eine Vorstellung; aber es galt ihnen als eine solche, nach der der Skeptiker sich in seinem Betragen, Tun und Lassen richtete. Die oben angeführten Anekdoten von Pyrrhon sind dem zuwider, was die Skeptiker hierüber sagten. Sie richteten sich allerdings nach dem, was sie sahen, hörten, nach dem Recht und den Gesetzen, die galten, nach dem, was die Klugheit erforderte, aber es hatte nicht die Bedeutung einer Wahrheit für sie, sondern nur einer Gewißheit, einer subjektiven Überzeugung, welche nicht den Wert eines Anundfürsichseienden hat.

Der Skeptizismus hieß auch *pyrrhonische* Philosophie, und *ephektische* Skepsis von *skeptein* suchen, forschen. Man muß *skepsis* nicht übersetzen: Lehre

des Zweifels oder Zweifelsucht. Skeptizismus ist nicht ein Zweifel. Zweifel ist gerade das Gegenteil der Ruhe, die das Resultat desselben ist. Zweifel kommt von Zwei her, ist ein Hin- und Herwerfen zwischen zweien und mehreren; man beruhigt sich weder bei dem einen noch bei dem anderen, - und doch soll man sich bei dem einen *oder* bei dem anderen beruhigen. Z.B. Zweifel über die Unsterblichkeit der Seele, über das Dasein Gottes; vor 40 Jahren schrieb man viel darüber, machte, wie z.B. im *Messias*, Schilderungen von dem Unglück des Zweifels, man will da seine Ruhe haben in dem einen oder dem anderen. Der Skeptizismus dagegen ist gleichgültig gegen eins sowie gegen das andere; dies ist der Standpunkt der Ataraxie des Skeptizismus.

Der Skeptizismus verhält sich also gegen alles, was die Form des Allgemeinen und des Seins hat, negativ, - eines Allgemeinen, das ein Gedachtes der Stoiker ist, ein bestimmter Begriff, ein Inhalt in einer einfachen Form des Gedankens; gegen das Seiende der sinnlichen Gewißheit überhaupt, der es unbefangen als das Wahre gilt, oder den Epikureismus, der es mit Bewußtsein als das Wahre behauptet. (Insofern der Skeptizismus sich hierauf beschränkt, so ist er ein *Moment der Philosophie* selbst, die, ebenso negativ gegen beides gerichtet, es nur als ein Aufgehobenes als wahr erkennt. Allein der Skeptizismus meint, er

reiche noch weiter; er hat die Präntion, sich an die Idee zu wagen und die spekulative Idee zu überwinden. Allein diese hat den Skeptizismus selbst als Moment in ihr und ist wieder über ihn hinaus.) Gegen beides kann er nun freilich siegen; aber die Idee ist weder eins noch das andere, und das Vernünftige berührt er gar nicht. Dies ist der ewige Mißverstand mit dem Skeptizismus für diejenigen, die die Natur der Idee nicht kennen: daß sie meinen, das Wahre falle notwendig in die eine oder die andere Form, - entweder ein bestimmter Begriff oder ein bestimmtes Sein. Gegen den Begriff als Begriff, absoluten Begriff, geht der Skeptizismus nicht; der absolute Begriff ist vielmehr seine Waffe, nur daß er kein Bewußtsein darüber hat. - Teils werden wir jene Waffe gegen das Endliche sehen, teils auch, wie er sich an dem Vernünftigen versucht.

Die *allgemeine Weise* des Skeptizismus war also nun näher, daß er sich, wie Sextus es ausdrückt, »für eine *Kraft* ausgibt, das *Empfundene* und das *Gedachte* sich auf irgendeine Weise *entgegensetzen*« (Empfundenes ist es nach der epikureischen Form, Gedachtes nach der stoischen, unmittelbares Bewußtsein und denkendes Bewußtsein, - beide Klassen be-fassen alles, was auf irgendeine Weise entgegensetzen ist): »es sei das Sinnliche dem Sinnlichen und das Gedachte dem Gedachten oder das Sinnliche dem

Gedachten oder das Gedachte dem Sinnlichen entgegensetzen«, - d.h. einen Widerspruch derselben gegeneinander aufzuzeigen oder von allem Bestimmten »zu zeigen, daß irgendeins soviel Wert und Gültigkeit hat als sein Entgegengesetztes«, oder für Überzeugung und Nichtüberzeugung gleichgültig ist; so daß das nächste Resultat ist: beides gilt auch, also ist jedes nur ein Scheinen, - »wodurch also die Epoche« (die Zurückhaltung des Bestimmens, etwas als wahr gelten zu lassen) »entsteht und aus ihr dann die Freiheit von aller Bewegung des Gemüts.« Und hiernach drückt der Skeptizismus sich immer aus: Das scheint nur so. Aber die Skeptiker gehen weiter als die Anhänger des neueren rein formellen Idealismus; sie haben es mit dem Inhalt zu tun und zeigen von allem Inhalt, er sei ein empfundener oder gedachter, daß er ein ihm Entgegengesetztes habe. Sie zeigen also *in demselben* den Widerspruch auf, daß von allem, was aufgestellt wird, auch das Entgegengesetzte gilt; dies ist das Objektive des Skeptizismus bei seinem Scheinen, - nicht subjektiver Idealismus. »So wird z.B. Sinnliches gegen Sinnliches gesetzt, indem daran erinnert wird, daß derselbe Turm in der Nähe viereckig, in der Entfernung rund aussieht«, also eins so gut als das andere gesagt werden könne. Dies ist nun zwar ein triviales Beispiel; aber es kommt auf den Gedanken an, der darin ist. »Oder es wird das Gedachte dem

Gedachten entgegengesetzt. Daß es eine Vorsehung gebe«, die das Gute belohnt, das Böse bestraft, »dafür beruft man sich auf das System der himmlischen Körper; dem wird entgegengesetzt, daß es den Guten oft schlecht geht, den Bösen aber glücklich, wodurch wir zeigen, daß es keine Vorsehung gibt«, - jenes aber dem, der behaupten würde, es gebe keine Vorsehung. Bei dem »Entgegensetzen des Gedachten gegen das Sinnliche« wird die Bestimmung des Anaxagoras aufgeführt, der von dem Schnee, obschon er als weiß erscheint, aus Gründen, Gedanken behauptete, er sei schwarz; denn er sei gefrorenes Wasser, Wasser aber habe keine Farbe, sei also schwarz, mithin müsse dies auch der Schnee sein.

Das *Nähere*, wie die Skeptiker verfahren, ist nun zu betrachten. Das Allgemeine ist, daß sie jedem Bestimmten, Behaupteten, Gedachten sein Anderes entgegensetzen; und dies nun haben sie in *gewisse Formen* gebracht. Man kann, der Natur des Skeptizismus nach, kein System von Sätzen fordern; es werden nur allgemeine Formen, Methoden dieser Entgegensetzung gezeigt. Da es Zufälligkeit ist, was irgend sich für Gedanken zeigen, so ist auch zufällig die Art und Weise, sie anzugreifen, - allgemeine Weisen; der Widerspruch in einem erscheint so, in anderem anders.

Näher gebrauchten die Skeptiker, als *bestimmte Weisen* dieses Entgegensetzens, gewisse, nicht Sätze,

sondern *Tropen*, Wendungen, wodurch die Zurückhaltung zustande komme. Es sind eigentliche Wendungen, Formen, die auf alles Gedachte und Empfundene angewendet werden, um zu zeigen, daß es nicht *an sich*, sondern nur in einer Relation auf Anderes so ist, daß es also selber in ein Anderes scheint und dieses Andere in sich scheinen läßt, daß also überhaupt, was ist, nur scheint, - unmittelbar aus der Sache selbst, nicht aus einem Anderen, als wahr Gesetzten. Z.B. sagt man, die empirische Wissenschaft habe keine Wahrheit, weil diese nur in der Vernunft sei, so ist nur das Gegenteil vorausgesetzt; auch die Wahrheit der Vernunft, an ihr selbst erwiesen, ist nicht eine Widerlegung; denn diese steht so neben jener mit gleichem Rechte an und innerhalb dieser selbst. Die skeptische Lehre besteht in diesen Tropen, Kunst, Widerspruch aufzuzeigen. Diese Wendungen brauchen wir also nur zu beleuchten.

Die Skeptiker selbst (Sextus) unterscheiden in diesen Formen *ältere* und *neuere*: zehn an der Zahl, die den älteren Skeptikern angehören, und fünf (oder sieben) den neueren. Es wird aus ihren Angaben erhellen, daß jene älteren gegen das gemeine Bewußtsein überhaupt gerichtet sind und einem wenig gebildeten Denken angehören, - einem Bewußtsein, welches zunächst das sinnlich Seiende vor sich hat. Sie gehen gegen das, was wir den gemeinen Glauben an die

unmittelbare Wahrheit der Dinge nennen, und widerlegen sie auf ebenso unmittelbare Weise, nicht durch den Begriff, sondern das entgegengesetzte Sein. Sie haben auch in ihrer Aufzählung diese Begriffslosigkeit. Die fünf späteren aber haben mehr Interesse. Sie gehen gegen die Reflexion, auf ein Bewußtsein, welches sich auf den ausgebildeten Verstand bezieht, gegen wissenschaftliche Kategorien, - gegen das Gedachtsein des Sinnlichen, gegen die Bestimmung desselben durch Begriffe. Z.B. jene gegen ein *ist*: dies *ist* ein Viereckiges; diese gegen: dies Ding ist *eins*.

Wenn uns nun auch die meisten jener ganz trivial vorkommen können, so müssen wir sie uns doch schon gefallen lassen, da sie geschichtlich sind und sodann wesentlich gegen die Form »es ist« gerichtet sind.

Das ist aber ohne Zweifel ein hohes abstraktes Bewußtsein, welches sich diese abstrakte Form »es ist« zum Gegenstand setzt und sie bekämpft. Diese Tropen sehen sehr trivial und gemein aus, aber noch trivialer und gemeiner ist die Realität der sogenannten äußeren Objekte, das unmittelbare Wissen: »Blau ist, dies ist Gelb«; man muß gar nicht vom Philosophieren sprechen wollen, wenn neugierig so was behauptet wird. Der Skeptizismus war wesentlich davon entfernt, die Dinge der unmittelbaren Gewißheit für wahr zu halten. In neuerer Zeit hat Schulze in Göttingen sich breit gemacht mit seinem Skeptizismus; er hat

auch einen *Ainesidem* geschrieben und hat auch in anderen Werken den Skeptizismus ausgelegt im Gegensatz gegen Leibniz und Kant. In diesem modernen Skeptizismus wird angenommen, daß das, was in unserem unmittelbaren Bewußtsein ist, alles Sinnliche ein Wahres sei. Die Skeptiker haben gelten lassen daß man sich danach richten müsse; es aber als etwas Wahres auszugeben, ist ihnen nicht eingefallen. Der neuere Skeptizismus ist nur gegen Gedanken, Begriff und Idee gerichtet, also gegen das höhere Philosophische; er läßt also die Realität der Dinge ganz unbezweifelt dastehen und behauptet nur, daß sich daraus nichts für den Gedanken schließen läßt. Das ist aber nicht einmal eine Bauernphilosophie; denn diese wissen, daß alle irdischen Dinge vergänglich sind, daß also ihr Sein ebensogut ist als ihr Nichtsein. Dagegen richtet sich der alte Skeptizismus, den wir jetzt betrachten, eben gegen die Realität der Dinge. Seine Wendungen sollen jetzt näher angegeben werden.

1. Ältere Tropen

An den älteren Tropen sehen wir selbst den Mangel der Abstraktion, die Unfähigkeit, ihre Verschiedenheit unter einfachere allgemeine Gesichtspunkte zusammenzufassen; sie laufen teils alle unter einen einfachen Begriff zusammen, teils in ihrem Unterschiede wieder unter einige notwendige einfache Bestimmungen. Sextus Empiricus bemerkt selbst, »daß drei Tropen sie alle unter sich begreifen: der eine ist das beurteilende Subjekt, der andere das, worüber geurteilt wird, der dritte, das beide Seiten enthält«, - die Beziehung des Subjekts und Objekts. Wenn das Denken weitergebildet ist, so faßt es die Dinge in diese allgemeineren Bestimmungen zusammen. Wir haben die Tropen nun kurz anzuführen; bei den älteren ist der Mangel der Abstraktion zu erkennen. Aus diesen Tropen soll also die Unsicherheit des unmittelbaren Wissens dargetan werden. In Beziehung also auf die Unsicherheit dessen, wovon wir sagen »es ist«, ist:

a) »der *erste* Tropus die *Verschiedenheit der tierischen Organisation*, daß verschiedenen Lebendigen verschiedene Vorstellungen und Empfindungen von demselben Gegenstande entstehen. Dies schließen die Skeptiker aus der verschiedenen Art ihres Ursprungs, daß einige durch Begattung, andere ohne Begattung«,

aus einer *generatio aequivoca*, »entstehen: einige aus Eiern, andere unmittelbar lebendig zur Welt kommen usf. Sie haben verschiedenen Ursprung, und so ist denn für sie manches anders; sie haben also verschiedene Konstitution, Wesenheit, und dasselbe erscheint für andere anders, gibt eine verschiedene Vorstellung.« Die Gegenstände verändern sich nach dem Organismus, wie z.B. den Gelbsüchtigen die Farben: was weiß erscheint, sieht der Gelbsüchtige gelb, für grün sieht er das an, was anderen blau erscheint; das, was von einem so empfunden wird, wird von einem anderen anders empfunden. »So sind an den Tieren z.B. die Augen verschieden gebaut bei verschiedenen Gattungen und haben verschiedene Farben, sind blaß, grau, rot; mithin muß auch das Empfundene darin verschieden sein.« - Diese Verschiedenheit des Subjekts begründet allerdings eine Verschiedenheit der Empfindung, oder wie etwas für es ist, und diese eine Verschiedenheit der Vorstellung oder daß etwas so beschaffen sei; die Empfindung bestimmt die Vorstellung von der Beschaffenheit, die also verschieden wird durch die Verschiedenheit der Empfindung. Sagen wir aber »das ist«, so ist das etwas Festes, sich unter allen Umständen Erhaltendes; im Gegensatz dazu zeigen die Skeptiker auf, daß alles beweglich sei. Die Gleichheit, die Dieselbigkeit wird dadurch aufgehoben; allein insofern diese sinnliche Gleichheit

aufgehoben wird, diese Allgemeinheit, so tritt eine andere ein. Die Allgemeinheit oder das Sein liegt aber eben darin, daß man weiß, so erscheint es (in dem abgedroschenen Beispiele) den Gelbsüchtigen, oder daß das Gesetz gekannt ist, wodurch eine Veränderung der Empfindung entsteht. Es ist also eine sinnliche Allgemeinheit; sie wird verändert, der Gelbsüchtige sieht anders: so ist wieder eine Allgemeinheit vorhanden, das Gesetz, die Beziehung des Gelbsüchtigen auf seine Empfindung: Notwendigkeit. Aber freilich ist jene sinnliche Allgemeinheit nicht wahre Allgemeinheit, weil sie unmittelbare, nicht erkannte ist; und ihr als sinnlicher Allgemeinheit, sinnlichem Sein wird mit Recht innerhalb ihrer selbst ihre Nichtallgemeinheit aufgezeigt, - die Notwendigkeit des Gesetzes ist eine andere Allgemeinheit. Gegen den Ausspruch »Dies ist blau, weil ich es so sehe«, so daß dies als blau schlechthin behauptet wird, weil ich es sehe, wird mit Recht auf eine andere Unmittelbarkeit des Sehenden hingewiesen, für die es nicht blau ist.

b) »Der zweite Tropus, die *Verschiedenheit der Menschen*« in Rücksicht auf Empfindungen und Zustände, läuft im ganzen auf das Erste hinaus. »In Ansehung des körperlichen Unterschiedes« treiben die Skeptiker vielerlei »Idiosynkrasien« auf. Z.B. gegen den Satz »Der Schatten ist kühl« führen sie an, daß einer in der Sonne gefroren, im Schatten aber warm

geworden. Der Schierling ist giftig, und doch »hat es einen anderen gegeben, der ohne Schaden eine große Dosis Schierling habe verschlucken können«; das Prädikat »Gift« ist also nicht objektiv, dem einen bekommt das gut, dem anderen nicht, - der empfindet so, der andere so. »Daher denn die Menschen ebenso eine Verschiedenheit des Geistes haben müssen und die widersprechendsten Urteile behaupten, so daß man nicht wissen könne, wem man glauben solle. Der größeren Anzahl, ist läppisch, da man nicht alle fragen könne.« - Dieser Tropus bezieht sich wieder auf das Unmittelbare; wenn es darum zu tun ist, bloß zu glauben, darauf, daß es andere sagen, so findet freilich nur Widerspruch statt. Aber ein solches Glauben, das nur glauben will, ist in der Tat unfähig, das zu vernehmen, was gesagt wird; es ist ein unmittelbares Auffassen eines unmittelbaren Satzes. Denn es wollte nicht den Grund; der Grund ist die Vermittlung erst und der Sinn der Worte des unmittelbaren Satzes. Verschiedenheit der Menschen überhaupt ist etwas, was jetzt auch in anderer Weise vorkommt. Man sagt, die Menschen seien verschieden in Ansehung des Geschmacks, der Religion usf.; die Religion müsse einem jeden überlassen werden, jeder sich seine Religion, Weltanschauung auf seinem Standpunkte machen. Die Folge davon ist, daß es in Ansehung der Religion nichts Objektives, Wahrhaftes gibt, auf die

Subjektivität alles hinausläuft und Indifferentismus gegen alle Wahrheit entsteht. Da gibt es denn keine Kirche mehr; jeder hat seine Kirche, seine Liturgie für sich, jeder hat seine eigene Religion. - Hier kann schon das beigebracht werden: besonders reiten hier die Skeptiker - wie zu allen Zeiten diejenigen, die sich die Mühe des Philosophierens unter irgendeinem Vorwand ersparen und dies Ersparen rechtfertigen wollen - die Verschiedenheit der Philosophien; Sextus Empiricus sehr ausführlich. Wenn das Prinzip der Stoiker, wie es unmittelbar, gilt, so hat das entgegengesetzte der Epikureer ebensoviel Wahrheit, es gilt ebenso. In der Tat diese einfache Weise des Vorhandenseins der Entgegengesetzten ist ein Moment unter der natürlichen Bildung des Menschen. Dies gilt in seiner Stadt, in seinem Lande; er lebt ganz bewußtlos in dieser Weise, nach dieser Sitte, ohne je daran gedacht zu haben, daß er diese Sitte hat. Er kommt in ein fremdes Land, verwundert sich höchlich, erfährt erst durch den Gegensatz, daß er diese Gewohnheit hat, und gerät zugleich in Ungewißheit, ob das Seinige oder das Entgegengesetzte Unrecht sei. Denn das Entgegengesetzte, was ihm galt, gilt ebensogut, und weiteren Grund hatte er nicht; - kahle Kategorie der Verschiedenheit. Wenn nach dieser Weise gesagt wird, dies ist der Satz, die Behauptung dieser Philosophie, so findet sich die größte Verschiedenheit. Und

dann tritt das Geschwätze auf: Da die größten Köpfe aller Zeiten so verschieden gedacht und sich nicht haben vereinigen können, so wäre es unbescheiden, sich das zuzutrauen, was ihnen nicht gelang; und die Scheu vor der Erkenntnis gibt die Trägheit ihrer Vernunft noch für Tugend aus. Es scheint nicht, daß die Verschiedenheit geleugnet werden könne, sie ist Faktum; Thales, Platon, Aristoteles haben anders philosophiert, - nicht nur uns scheinen sie so, sondern haben einander widerlegt. - Allein schon diese Manier, die Philosophien in solchen Sätzen kennenlernen zu wollen, zeigt den Unverstand über die Philosophie an; solche Sätze sind keine Philosophie und drücken die Philosophie nicht aus. Sie ist gerade nicht dies Unmittelbare eines Satzes; das Erkennen, das wesentlich, wird gerade weggelassen; solche Leute sehen alles an einer Philosophie, nur gerade die Philosophie derselben übersehen sie. Wenn die philosophischen Systeme noch so sehr verschieden wären, so sind sie nicht so verschieden wie Weiß und Süß, Grün und Rauh; sondern sie stimmen darin überein, daß sie Philosophien sind, und dies ist es, was übersehen wird. Was die Verschiedenheit der Philosophien betrifft, so ist hier ebenso auf dies unmittelbare Gelten zu merken und auf die Form, daß das Wesen der Philosophie auf eine unmittelbare Weise ausgesprochen wird. Gegen das Ist gilt dieser Tropus auch allerdings, alle

Tropen gehen gegen das Ist; aber das Wahre ist auch nicht dieses trockene Ist, sondern wesentlich Prozeß. Die relative Verschiedenheit der Philosophien - der Stellung (Tropus 5) - ist immer als ein Zusammenhang, darum nicht Ist.

c) »Der *dritte* Tropus ist die *Verschiedenheit in der Organisation der Sinneswerkzeuge* gegeneinander« (eigentlich ein untergeordneter Tropus); »z.B. daß auf der gemalten Tafel dem Auge etwas erhaben scheine, dem Gefühl aber nicht« (eben, glatt) usf. - In der Tat macht eine solche Bestimmung durch irgendeinen Sinn nicht die Wahrheit der Sache aus, nicht das, was sie an sich ist. Das Bewußtsein ist notwendig, daß das gedankenlose Hererzählen nacheinander, »das Blaue, Eckige usf. ist«, nicht das Sein des Dings erschöpft und ausspricht; es sind nur Prädikate, sie sagen nicht das Ding als Subjekt. Wichtig ist es, auf den Gegensatz der Sinne aufmerksam zu machen; sie widersprechen sich, dasselbe fassen verschiedene Sinne also anders auf.

d) »Der *vierte* ist die *Verschiedenheit der Umstände im Subjekte* nach seinen Zuständen, Veränderungen in ihm, welche eine Behauptung über etwas zurückhalten müssen. Dasselbe zeigt sich demselben Menschen anders, je nachdem er z.B. in Ruhe oder Bewegung ist; ebenso Schlafen und Wachen«, Ruhe und Bewegung des Gemüts, Leidenschaften, »Haß

oder Liebe, Nüchternheit oder Trunkenheit, Jugend oder Alter usf. In der Verschiedenheit dieser Umstände wird häufig sehr verschieden geurteilt über ein und denselben Gegenstand; es ist darum auch deswegen etwas nur als Erscheinung auszusprechen.«

e) »Der *fünfte* betrifft die *verschiedenen Stellungen, Entfernungen und Örter*; aus jedem verschiedenen Standpunkte erscheint die Sache anders.« Stellung: »Ein langer Gang erscheint dem, der vorne (an dem einen Ende) steht, hinten (an dem anderen Ende) spitz zuzulaufen; aber wenn man dorthin geht, so ist hinten gleiche Breite, als er vorne sah. Entfernung ist« eigentlich ebenso »eine Verschiedenheit der Größe und Kleinheit der Gegenstände. Ort: Das Licht in einer Laterne ist im Sonnenschein ganz schwach und leuchtet doch in der Finsternis helle«; das Licht, kann man also nicht sagen, mache hell. »Taubenhäse schillern von einem anderen Standpunkte anders«; dies sieht von hier blau aus, von da gelb. Besonders über die Bewegung herrschen verschiedene Ansichten. Der bekannteste Gegensatz ist der des Umlaufs der Sonne um die Erde oder der Erde um die Sonne (und die Erde soll um die Sonne laufen, da doch das Gegenteil erscheint). Aber das letztere aus Gründen, gehört nicht hierher, - sondern daß, indem ein sinnliches Empfinden dem anderen widerspricht, nicht in ihm das Sein sich ausdrückt.

f) »Der *sechste* Tropus ist von der *Vermischung* hergenommen, indem nichts allein und isoliert unter die Sinne fällt, sondern nur vermischt mit anderen; Vermischung mit anderen verändert etwas.« Z.B. ein Geruch findet sich in der Luft und ist verbunden mit dieser oder jener Temperatur; »Gerüche in der Sonnenwärme sind stärker als in kalter Luft usf. Ferner durchs Subjekt selbst tritt ebenso eine solche Vermischung ein. Die Augen bestehen aus verschiedenen Häuten und Feuchtigkeiten, Ohr hat verschiedene Gänge usf.; mithin können sie die Sensation - das Licht, die Stimme - nicht rein an uns kommen lassen, sondern das Sinnliche kommt erst vermischt mit diesen Häuten an unser Auge und ebenso auch mit den Gängen des Ohrs.« - Es kann (in eben dieser Manier zu sprechen) ebenso gesagt werden, daß das Sinnliche darin eben gereinigt werde: Stimme z.B. aus einer Seele verkörpert komme, das auffassende Ohr sie wieder reinigt.

g) »Die *siebente* Wendung ist der Zusammenhalt (Kohäsion), die Größe oder Menge der Dinge, durch welche sie verschieden erscheinen.« Z.B. das Glas ist durchsichtig; wird es aber zerstampft, wird also der Zusammenhang verändert, so verliert es seine Durchsichtigkeit. »Geschabtes Horn von Ziegenböcken sieht weiß aus, am ganzen Stück aber schwarz; oder karrarischer Marmor in Pulver zerrieben erscheint

weiß, ganz aber gelb.« Ebenso Menge, sie ist nicht Substanz: »Eine mäßige Portion Wein stärkt und ermuntert, eine Menge davon zerstört den Körper; ebenso mit Arznei.« Es ist Abstraktion, daß Quantität und Zusammensetzung etwas Gleichgültiges seien gegen Qualität und Auflösung; aber Veränderung der Quantität verändert auch die Qualität.

h) »Der *achte Tropus*« (das Verhältnis, dies ist ein allgemeiner Tropus) »ist aus der *Relativität der Dinge*« (die Relativität von allem Seienden und Gedachten ist eine mehr innerliche, wesentlichere Bestimmtheit, worauf freilich eigentlich schon alle bisherigen Tropen gehen), »nach welchem wir schließen: daß wir, da alles im Verhältnis zu etwas ist« (nur in Verhältnis zu etwas Bestimmtem so bestimmt erscheint), »darüber die Zustimmung zurückhalten müssen, was es für sich und nach seiner Natur (Substanz) ist. Es ist zu bemerken, wir gebrauchen hier *Ist*, aber bloß in dem Sinne von *Scheinen*. Verhältnis wird in zwei Rücksichten gesagt: 1. in Beziehung auf das Subjekt, das Urteilende, diese Verschiedenheit haben wir in den vorhergehenden Tropen gesehen; 2. in Beziehung auf das Objekt, das zu Beurteilende, wie rechts und links.« Sextus argumentiert folgendermaßen: »Was für sich und unterschieden von anderen gesetzt wird, wie unterscheidet es sich von dem bloß Relativen? Ist es verschieden von ihm oder nicht? α)

Ist es nicht verschieden von ihm, so wäre es selbst ein Relatives. β) Ist es verschieden, so ist es wieder ein Relatives. Denn was verschieden ist, verhält sich zu etwas; denn es ist in Beziehung auf das gesetzt, wovon es unterschieden ist. Die Relativität überhaupt ist an dem, was absolut gesagt wird«; aber das Verhältnis selbst ist ein Verhältnis an ihm selbst, nicht zu einem Anderen. Das Verhältnis enthält den Gegensatz: was im Verhältnis zueinander ist, ist einmal selbständig für sich, das andere Mal aber, indem es im Verhältnis ist, ist es auch nicht selbständig. Ist nämlich etwas nur in bezug auf ein Anderes, so gehört das Andere mit dazu; es ist also nicht für sich. Wenn aber sein Anderes schon dazu gehört, so gehört auch schon sein Nichtsein zu ihm; und es ist ein Widersprechendes, sobald es nicht ist ohne sein Anderes. »Weil wir aber das Relative nicht von seinem Anderen trennen können, so wissen wir auch nicht, was es für sich und nach seiner Natur ist, müssen mithin unsere Zustimmung zurückhalten.«

i) »Der *neunte* Tropus ist dann das *seltenere* oder *öftere Geschehen* der Dinge; es verändert ebenso das Urteil über die Dinge. Was seltener ist, wird mehr in Wert gehalten als das häufig Vorhandene; und die Gewohnheit macht, daß der eine so, der andere so darüber urteilt. Die Gewohnheit ist also ein Umstand, welcher uns auch zu sagen erlaubt, daß die Dinge uns

so scheinen, nicht allgemein und überhaupt, daß sie so sind.« Wenn man sagt, das ist so, so kann man auch einen Umstand aufzeigen, wo ihnen das entgegengesetzte Prädikat zukommt. So bei der Abstraktion des Menschen: Ist es wesentlich, einen Fürsten zu haben? Nein. - Stände? Nein. - Republik? Nein; usf., weil sie da und dort nicht sind.

k) »Der *zehnte* Tropus geht das *Ethische* vorzüglich an und bezieht sich auf die Sitten, Gewohnheiten und Gesetze.« Das Sittliche, Gesetzliche ist dann dies auch ebenso nicht; was hier für Recht gilt, gilt anderswo für Unrecht. Hierüber verhält sich der Skeptizismus so, »daß er das Gegenteil von dem als geltend aufzeigt, was als geltendes Gesetz behauptet wird«. Bei dem gemeinen Verstand über das Gelten von diesem und jenem, z.B. daß der Sohn die Schulden seines Vaters zu bezahlen hat, ist dies der letzte Grund hiervon daß gesagt wird, dies ist Gesetz oder Gewohnheit, - der einzige Grund, weil es unmittelbar so *ist*, dies als Gesetz gilt. Diesem entgegen zeigen die Skeptiker ebenso das Gegenteil als geltend auf. »Der Sohn übernimmt die Schulden des Vaters, dies ist Gesetz in Rhodus.« Der Skeptiker zeigt auf: »er übernimmt sie in Rom nicht, wenn er auf das väterliche Vermögen überhaupt Verzicht geleistet hat«. Wenn, wie beim Seienden, dies Bestimmte als wahr gilt, weil es ist, so wird das Gegenteil aufgezeigt, daß es

vielmehr ist; ebenso Gesetze, wenn ihr Grund ist, weil sie gelten, so ist auch ihr Gegenteil. Da jedes so gut gilt als das andere, so gilt keins.

Wir sehen nun an diesen Wendungen, daß sie eigentlich gar keine logischen Wendungen sind, nicht auf den Begriff gehen, sondern empirisch verfahren, - unmittelbar gegen das Empirische. Es wird von der unmittelbaren Gewißheit etwas als wahr ausgegeben; von diesem wird sein Gegenteil als ebenso gewiß nur aufgezeigt, also sein Anderssein als geltend, - in irgendeinem anderen Gesichtspunkte wird auch das Nichtgelten aufgewiesen. Dies Anderssein desselben, daß es gelte, bezieht sich nun auf verschiedene Umstände, welche die Wendungen enthalten. Wie schon erwähnt, fällt die Ungleichheit desselben, das erscheint, in das urteilende Subjekt; hierher gehören die vier ersten Tropen: das Urteilende ist entweder das Tier oder der Mensch oder ein Sinn desselben oder besondere Dispositionen an ihm. Oder in den Gegenstand; hierher gehört der siebente und zehnte: die Menge macht ein Ding zu etwas ganz anderem, und das Moralische gilt an verschiedenen Orten, als *allein* absolut mit Ausschließung und Verbot von anderem geltend. Der fünfte, sechste, achte und neunte betrifft endlich eine Verknüpfung beider, oder diese alle zusammen enthalten das Verhältnis, - Aufzeigen, daß es nicht an sich sich darstellt, sondern in Beziehung

auf anderes.

Aus Inhalt und Form sehen wir diesen Wendungen ihren älteren Ursprung an. Aus Inhalt, der nur mit dem Sein zu tun hat, nur Veränderung *aufzeigt* - oder das Anderssein, die Unbeständigkeit seiner Erscheinung aufnimmt, nicht seinen Widerspruch an ihm selbst, d.h. in seinem Begriffe aufzeigt. Form: Sie zeigen ein ungeübtes Denken, das die Menge dieser Wendungen noch nicht unter ihre allgemeinen Gesichtspunkte stellt, wie Sextus tut, oder das Allgemeine, die Relativität, neben seine besonderen Weisen stellt. - Sie sehen zum Teil sehr trivial und platt aus, und wir sind nicht gewohnt, auf solche Manier eben ein großes Gewicht zu legen und was darauf zu halten. Aber in der Tat gegen den Dogmatismus des gemeinen Menschenverstandes sind sie ganz treffend. Dieser sagt geradezu: dies *ist so*, weil es eben *so ist*; es nimmt einer es aus der Erfahrung auf. Er wird daran gewiesen, daß sein Aufnehmen Zufälligkeiten und Verschiedenheiten an ihm hat, die ihm das Ding bald so, bald anders darstellen, und ihn darauf aufmerksam machen, daß er selbst oder ein anderes Subjekt ebenso unmittelbar, aus demselben Grunde, d.h. aus keinem sagt, es ist *nicht so*, sondern es ist vielmehr das Gegenteil. - Der Sinn dieser Tropen hat noch immer sein Gelten. Soll Glaube, Recht durch Gefühl begründet werden, so ist *dies* Gefühl in mir;

der andere kann sagen, *dies* ist nicht in mir. Das Finden soll das Gelten sein, da ist das Aufzeigen des Nichtfindens nicht schwer; damit ist das Seiende zu einem Scheinenden heruntergesetzt, bei jeder Versicherung gilt ebensogut die entgegengesetzte.

2. Spätere Tropen

Die *fünf anderen* skeptischen *Tropen* haben einen durchaus anderen Charakter; sie gehören mehr der denkenden Reflexion an und enthalten die Dialektik, welche der bestimmte Begriff an ihm hat. Diese sehen besser aus, sie sind offenbar *späteren* Ursprungs; es erhellt sogleich, daß sie einen ganz anderen Standpunkt und Bildung des philosophischen Denkens bezeichnen. Sie gehen nämlich besonders gegen die Gedankenformen und Bestimmtheiten des Begriffs. Sextus Empiricus setzt sie auseinander.

a) »Der *erste* Tropus ist die *Verschiedenheit der Meinungen*«, und zwar hier bestimmt nicht der Tiere und Menschen, sondern »der Philosophen«, wovon schon oben die Rede gewesen ist. Sextus (und ein Epikureer bei Cicero) führt Vielheit der Dogmen an, woraus Schluß gezogen wird, daß das eine wie das andere behauptet werde. Philosophen und andere bedienen sich noch jetzt häufig dieses Tropus; dieser skeptische Tropus ist sehr beliebt. Verschiedenheit der philosophischen Meinungen soll unüberwindliche Waffe gegen Philosophie sein. Im Eingang ist gesagt worden, wie diese Verschiedenheit aufzufassen ist. Die Idee der Philosophie ist in allen eine und dieselbe, wenn auch diese Philosophen selbst kein

Bewußtsein darüber haben; aber diejenigen, die so viel von dieser Verschiedenheit sprechen, kennen sie ebensowenig. Die wahrhafte Verschiedenheit ist nicht substantiell, sondern Verschiedenheit in den verschiedenen Stufen der Entwicklung. Die Verschiedenheit kann auch Einseitigkeit enthalten, wie Stoiker, Epikur und Skepsis; die Totalität ist dann erst das Wahre. Jede Philosophie ist sonst Philosophie; es ist dasselbe mit Obst und Kirschen.

b) »Das *Verfallen*« (der Progreß) »in das *Unendliche*« - ein sehr wichtiger Tropus. »Der Skeptiker zeigt nämlich, daß der Grund, der für eine Behauptung beigebracht wird, wieder selbst einer Begründung bedarf und diese wiederum einer anderen und so fort ins Unendliche« (man kommt also auf keinen Grund, denn aufhören muß man); »woraus also ebenso die Zurückhaltung der Zustimmung erfolgt, da nichts ist, wo die Befestigung angefangen werden könnte.« Folglich läßt sich kein fester Grund nachweisen, jeder schiebt vielmehr immer weiter zurück. In neueren Zeiten haben sich viele damit breitgemacht; das ist gegen den Verstand und gegen den sogenannten Vernunftschluß ein sehr richtiger Tropus. Man hat Prämissen; das Ableiten aus Gründen soll die Kraft des Erkennens sein, - und doch hat man Ungegründetes, Prämissen.

c) »Der Tropus des *Verhältnisses* (die Relativität

der Bestimmungen) ist unter den vorigen schon dagesen: daß das Behauptete sich zeigt, so wie es erscheint, teils nur in Beziehung auf das urteilende Subjekt, teils auf andere Dinge, nicht wie es an sich von Natur ist.«

d) »Tropus der *Voraussetzung*. Wenn die Dogmatiker sehen, daß sie in das Unendliche zurückgeworfen werden, so stellen sie etwas als Prinzip auf, das sie nicht beweisen, sondern einfach und ohne Beweis (unmittelbar) sich zugegeben wissen wollen, - ein Axiom.« So gut nun der Dogmatiker das Recht hat, so ein Axiom als unbewiesen vorauszusetzen, so hat der Skeptiker gleiches Recht oder - wenn man sagen will - gleiches Unrecht, das Gegenteil als unbewiesen vorauszusetzen. Eins gilt wie das andere. So sind alle Definitionen Voraussetzungen. Spinoza setzt so Definitionen voraus: *Infinitum*, Substanz, Attribut wird vorausgesetzt; und dann folgt konsequent das Übrige daraus. Heutigentags gibt man Versicherungen, spricht von Tatsachen des Bewußtseins.

e) »Der Tropus der *Gegenseitigkeit*, der Dialellus, oder der Beweis im Zirkel. Dasjenige, wovon die Rede ist, wird durch etwas begründet, aber es selbst bedarf eines Anderen zu seiner Begründung; hierzu wird das gebraucht, das von ihm begründet werden sollte, - jedes durch das Andere begründet.« Soll man mit dem Beweise nicht ins Unendliche hinausgehen

und auch nichts vorausgesetzt werden, so wird der Grund wieder durch das Begründete begründet. Man sagt: Was ist der Grund der Erscheinung? Die Kraft. Diese ist aber selbst nur aus den Momenten der Erscheinung hergeleitet.

Skeptizismus ist nicht überhaupt Räsonieren gegen etwas aus Gründen, die sich finden werden, die der Scharfsinn am besonderen Gegenstande entdeckt, sondern Wendungen, Bewußtsein über die Kategorien, - hohes Bewußtsein. Der Mangel aller Metaphysik, Verstandesmetaphysik ist: α) teils Demonstration, - ins Unendliche; β) teils Voraussetzungen, - unmittelbares Wissen.

Daß auf diese fünf Wendungen überhaupt alle skeptische Betrachtung (*skepsis*) oder Untersuchung - *zêtêsis* denn auch *zêtêtikoi* nannten sie sich - hinauslaufe, zeigt nun Sextus auf folgende Art.

α) »Der vorliegende Gegenstand ist entweder ein empfundener« (Epikur), »oder ein gedachter« (Stoiker). »Wie er nun auch bestimmt werden möge, immer ist über ihn eine *Verschiedenheit der Meinungen*«, und besonders der philosophischen, vorhanden. (Dies ist nun der *erste Tropus*.) »Denn einige halten das Empfundene, andere das Gedachte allein für das Wahre (Kriterium); andere aber wieder einiges Gedachte und einiges Empfundene.« Es ist so also ein Widerspruch. Dies ist auch der beliebte Tropus

neuerer Zeit, daß wegen der Verschiedenheit der Philosophien nichts von der Philosophie zu halten sei; man zeigt da auf, daß andere Philosophien gerade das Gegenteil behaupten. Wir können nicht zur Wahrheit kommen, denn die Menschen hätten zu verschieden über die Wahrheit gedacht. »Ist nun dieser Widerspruch«, sagt Sextus weiter, »übereinstimmig zu machen oder nicht? Wenn nicht, so müssen wir unsere Zustimmung zurückhalten. Ist er aber zu lösen, so ist die Frage: Wodurch soll er entschieden werden?« Was soll das Kriterium, den Maßstab, das Ansich enthalten? »Das Empfundene, soll es vom Empfundenen oder Gedachten beurteilt werden?«

β) Jede Seite einzeln an sich geht *ins Unendliche*; - es ist eine Beschreibung, ist für sich zu erweisen. Wenn das Empfundene vom Empfundenen beurteilt werden soll, so gibt man zu (da eben vom Empfundenen die Rede ist), daß dieses Empfundene eines anderen Empfundenen zur Begründung bedürfe; denn die Überzeugung davon ist nicht ohne Widerspruch. »Und da das Begründende wieder ein Empfundenes ist, so bedarf also, was das Begründende sein soll, damit ebensosehr einer Begründung; so kommt man in das Unendliche fort« (*zweiter Tropus*). Ebenso ist es, wenn das Gedachte Kriterium sein soll. »Soll aber das Gedachte das Beurteilende des Empfundenen sein« oder in ihm das Ansich liegen, »so bedarf dies

ebenso, da es selbst ein solches ist, über welches keine Übereinstimmung herrscht, eines Anderen zur Begründung.« Das Gedachte muß also ebenso begründet werden. »Das Begründende ist aber ebenso ein Gedachtes und bedarf auch wieder der Begründung; und es fällt ebenso ins Unendliche«, nach dem zweiten Tropus. - In der Tat das, was ein Satz genannt wird - und die Philosophie wird so verstanden, daß sie einen obersten Satz, ein einfach ausgedrücktes Wahres, Ansich habe: das Absolute ist *dies* -, so bedarf derselbe an und für sich der Vermittlung (er ist unmittelbar) oder eines Grundes. Denn er ist ein Bestimmtes, das einen anderen Satz gegen sich hat, - ist das Sein das Ansich oder das Denken. Aber ein anderer Satz, der sein Grund ist, ist wieder von derselben Beschaffenheit. Als Satz ist er Verbindung zweier Momente, die eine Verschiedenheit an ihnen haben; die Verbindung dieser Verschiedenen ist zu vermitteln. - Es ist hier das Verhältnis von Ursache und Wirkung. Von der Wirkung kommt man auf die Ursache: diese ist aber auch nichts Ursprüngliches, ist selbst eine Wirkung; und so kommt man ebenfalls ins Unendliche. Wenn man aber in den Fortgang in das Unendliche verfällt, so hat man keine Begründung; denn was man als Ursache annimmt, ist selbst nur Wirkung. Und so geht man nur immer fort, und darin liegt, daß kein Letztes gesetzt ist; sondern es geht ins

Unendliche fort, d.h. es ist damit keine Ursache, keine Begründung gesetzt. Diese falsche Meinung, als ob dieser Fortgang eine wahrhafte Kategorie wäre, findet sich auch bei Kant und Fichte; damit ist dann aber kein wahrhaft Letztes oder, was dasselbe ist, Erstes gesetzt. Das unendliche Fortgehen stellt sich der Verstand als etwas Erhabenes dar; aber der Widerspruch ist der, daß man von einer Ursache spricht und es sich zeigt, daß dies nur eine Wirkung ist. Man kommt nur bis zum Widerspruch und zur beständigen Wiederholung desselben, aber nicht zur Auflösung und damit zum wahrhaften *prius*; es ist daher eine falsche Meinung, dies als etwas Wahres anzusehen.

γ) Das Gehen ins Unendliche abgeschnitten im Begründen durchs Entgegengesetzte. Sollte nun aber ferner dieser unendliche Fortgang (d.h. zu keinem Grunde kommen) nicht genügen, was auch die Skeptiker einsahen, - sollte er abgeschnitten werden, so kann dies auf folgende Weise geschehen, »daß das Sein oder das Empfundene seine Begründung im Gedanken hätte«, - daß der Gegensatz von Gedanken und Empfindung so gefaßt wird, daß umgekehrt ebenso »zur Begründung des Gedankens das Sinnliche oder Empfundene herbeigenommen werden muß«; es bleibt für die Begründung des Gedankens (wenn man nicht ins Unendliche fortgehen will) nichts als das Sinnliche übrig. So wäre jedes begründet, und es würde nicht

zur Unendlichkeit fortgegangen; das Begründende wäre auch das Begründete, es würde nur von einem zum anderen gegangen. Eins ist so das Ansich. »So fällt dies in den *Tropus der Gegenseitigkeit*.« Da ist aber ebensowenig eine wahrhafte Begründung vorhanden; jedes ist nur durch das Andere, - keines ist eigentlich an und für sich gesetzt, - nur Ansich für das Andere. Dies hebt sich auf.

δ) »Wird aber dies vermieden durch ein unbewiesenes Axiom, welches als ein Ansich, als Erstes und absoluter Grund angenommen wird, so fällt diese Argumentation in die Wendung der *Voraussetzung*, - den *vierten Tropus*«, wie schon erinnert. »Wenn ein solches Annehmen gilt, so gilt es ebenso, das Gegenteil anzunehmen.« - So die absolute Behauptung, das Absolute ist Ich, - Idealismus; dagegen wird geradezu behauptet, mit gleichem Rechte, das Absolute ist das Sein. Jenes in der unmittelbaren Gewißheit seiner selbst sagt: Ich bin mir absolut; dieses ebenso in der Gewißheit seiner selbst: das ist mir absolut gewiß, daß Dinge sind. Der Idealismus hat jenes nicht erwiesen, dies nicht aufgehoben, bleibt neben ihm stehen; aus seinem Prinzip heraus behauptet er wohl; aber alles läuft dann darauf hinaus, daß, weil Ich absolut ist, *also* nicht das Nicht-Ich absolut sein kann. Umgekehrt: Weil das Ding absolut ist, so ist nicht das Ich absolut. - »Wenn es so gilt, etwas als unbewiesen

unmittelbar vorauszusetzen, so ist es ungereimt, etwas anderes voraussetzen zum Beweise desjenigen, zu dessen Behuf es vorausgesetzt wird; man braucht nur geradezu das als an sich seiend so zu setzen, von dem die Rede ist. Aber es ist ungereimt, dies zu tun, so auch das andere.« So geht man auch in den endlichen Wissenschaften zu Werke.

Wenn man aber sich, wie dieser Dogmatismus, das Recht nimmt, etwas vorauszusetzen, so hat auch jeder andere ebensogut das Recht, etwas vorauszusetzen. Damit kommt denn die moderne unmittelbare Offenbarung des Subjekts hervor. Jeder tut nichts, als daß er versichert, daß er in seinem Bewußtsein z.B. findet, daß Gott ist; da hat denn jeder das Recht zu sagen, er finde in seinem Bewußtsein, daß Gott nicht ist. Mit diesem unmittelbaren Wissen in neuerer Zeit ist man so gar weit nicht, - etwa nicht weiter als die Alten.

ε) »*Ferner* hat alles Empfundene eine *Beziehung* auf etwas anderes, auf das Empfindende«; sein Begriff ist eben dies, für ein Anderes zu sein. »Ebenso das Gedachte; das Gedachte ist allgemeiner Gegenstand des Denkens, es hat auch die Form, Etwas für ein Anderes zu sein.«

Allgemein zusammengefaßt, so ist das Bestimmte, es sei Seiendes oder Gedachtes: α) wesentlich als Bestimmtes, Negatives eines Anderen, d.h. es ist auf ein Anderes bezogen, für ein Anderes, - *Verhältnis*;

darin ist eigentlich alles erschöpft. β) Diese Beziehung auf ein Anderes, gesetzt als seine Allgemeinheit, so ist es der Grund desselben; aber dieser Grund ist so dem Begründeten entgegengesetzt, - es ist selbst ein Bestimmtes, hat seine Realität erst an dem Begründeten (Seienden) im Gegensatze gegen das Allgemeine. Dies Allgemeine also, als ein Bestimmtes überhaupt wieder betrachtet, ist es bedingt wie das Vorhergehende, - usf. *ins Unendliche*. γ) Als Bestimmtes, so daß ein Anderes für es ist, so hat es seine Realität an diesem; es ist, wie im Bewußtsein, Anderes für es. Daß es sei, muß eben dies Andere sein, - und dieser Gegenstand ist für Anderes; sie bedingen sich gegenseitig, vermittelt durch einander, aber keines ist an sich. Dieser Grund hat seine Realität am Seienden, und dies Seiende seine Realität am Allgemeinen, - *Gegenseitigkeit*; an sich Entgegengesetzte, dieses gegenseitige Begründen. δ) Was an sich ist, ist eben ein solches, das nicht Vermitteltes durch ein Anderes; es ist das Unmittelbare, es ist, weil es ist, - so ist es ein *Vorausgesetztes*. Es ist ein solcher Grund, aus dem Anderes herkommen soll; - häufige falsche Vorstellung, als ob das Erkennen so beschaffen sei, daß aus einem Grundsätze alles andere abgeleitet werde. Dieser Grundsatz, das Erste, aber ist selbst ein Bestimmtes, als Grundsatz; das Abgeleitete ist ein Anderes als er, steht ihm entgegen. Man meint,

weil er allgemein sei, sei es unter ihm enthalten. Allerdings. Allein zugleich ist eben dies seine Bestimmtheit, daß er allgemein ist; und dies Abgeleitete, Besondere ist auch wieder eine andere Bestimmtheit als er. ε) Wird nun *dieses* Bestimmte so vorausgesetzt angenommen, so auch *anderes*.

Diese skeptischen Tropen *betreffen* in der Tat dasjenige, was eine *dogmatische Philosophie* (sie muß der Natur nach in allen diesen Formen selbst sich herumwerfen) nicht in dem Sinne genannt wird, daß sie einen positiven Inhalt hat, sondern etwas Bestimmtes als das Absolute behauptet. Der Begriff dogmatischer Philosophie ist bei den Skeptikern überhaupt, daß etwas behauptet werde, als das Ansich gesetzt werde, - dem Idealismus entgegengesetzt, daß sie ein Sein als das Absolute behauptet. Es ist aber ein Mißverständnis oder formelles Verstehen wie das andere, als ob alle Philosophie, die nicht Skeptizismus ist, Dogmatismus sei. Der Dogmatismus, wie die Skeptiker sprechen, der etwas behauptet, ist in der Tat nur ein solcher, der ein Bestimmtes, z.B. Ich oder Sein, Gedanke oder Sinnliches, als das Wahre behauptet. Aber die Philosophie, spekulative Philosophie behauptet wohl, aber nicht so ein Bestimmtes, oder sie spricht ihr Wahres nicht in der Form eines Satzes aus, sie hat keinen Grundsatz; oder weil ihm auch die Form eines Satzes gegeben werden kann, so ist der Idee dies nicht

wesentlich, was dem Satze als solchem angehört, und der Inhalt so beschaffen, daß er dies Sein, Unmittelbare selbst aufhebt (wie bei den Akademikern). Dogmatismus dem Idealismus entgegengesetzt, so ist ebensoviel Mißbrauch und Unverstand mit diesem Geschwätze getrieben worden. Dem Kritizismus, der überhaupt nichts an sich, nicht Absolutes weiß, gilt alles Wissen von dem Ansichseienden als solchen für Dogmatismus, indem er der ärgste Dogmatismus ist, indem er festsetzt, daß das Ich, die Einheit des Selbstbewußtseins, entgegengesetzt dem Sein, an und für sich ist, und draußen das Ansich ebenso, absolut beide nicht zusammenkommen können. Dem Idealismus galt ebenso das als Dogmatismus, worin, wie z.B. Platon und Spinoza, das Absolute als Einheit des Selbstbewußtseins und des Seins, nicht als Selbstbewußtsein dem Sein entgegengesetzt ausgesprochen war.

Gegen alle diese dogmatischen Philosophien, solchen Kritizismus und Idealismus, haben die skeptischen Tropen die negative Kraft, es aufzuzeigen, daß das nicht an sich ist, was sie als Ansich behaupten. Denn solches Ansich ist Bestimmtes und kann der Negativität, seinem Aufgehobenwerden nicht widerstehen. Es macht dem Skeptizismus Ehre, über das Negative dies Bewußtsein sich gegeben zu haben und die Formen des Negativen sich so bestimmt gedacht

zu haben. Der Skeptizismus verfährt nicht so, daß man, wie man es nennt, einen Einwurf vorbringt, eine Möglichkeit, sich die Sache auch noch anders zu denken, vorzustellen, irgendeinen Einfall, der zufällig gegen dies behauptete Wissen ist. Es ist nicht empirisches Tun, sondern es enthält wissenschaftliche Bestimmung. Diese Tropen gehen auf den Begriff, das Wesen der Bestimmtheit selbst und sind gegen das Bestimmte erschöpfend. In diesen Momenten will er sich behaupten, - eingebildete Größe seines Individuums. Diese Tropen beweisen das hohe Bewußtsein der Skeptiker in dem Fortgehen der Argumentation, - ein höheres, als in der gewöhnlichen Logik, der Logik der Stoiker und der Kanonik des Epikur, vorhanden ist. Diese Tropen sind notwendige Gegensätze, in welche der Verstand fällt. In diesen Tropen ist das Mangelhafte aller Verstandesmetaphysik enthalten. Der Progreß ins Unendliche und die Voraussetzung (das unmittelbare Wissen) wird vorzüglich noch jetzt häufig gemacht. Diese Tropen treffen dogmatische Philosophie, die diese Manier hat, *ein* Prinzip in einem bestimmten Satze als Bestimmtheit aufzustellen. Solches Prinzip ist immer bedingt; und so hat es Dialektik, Zerstören seiner selbst an ihm. Diese Tropen sind gründliche Waffe gegen Verstandesphilosophie. Die Skeptiker richteten ihre Tropen teils gegen das gemeine Bewußtsein, teils gegen Prinzipien der

philosophischen Reflexion mit großem Scharfsinn.

Dies ist nun der Skeptizismus überhaupt, das skeptische Bewußtsein; das Verfahren ist von der höchsten Wichtigkeit, in allem unmittelbar Angenommenen aufzuzeigen, daß es nichts Festes, nichts an und für sich ist. Und die Skeptiker haben so alle besonderen Bestimmungen der einzelnen Wissenschaften vorgekommen und gezeigt, daß sie nichts Festes sind. Das Nähere dieser *Anwendung auf verschiedene Wissenschaften* anzugeben, gehört nicht hierher. Die Skeptiker zeigten ein höchst gebildetes dialektisches Bewußtsein hierüber. Diese Bestimmungen des Negativen oder der Entgegensetzung überall in allem konkreten Stoffe, in allem Gedachten zu erkennen, erfordert eine klare Kraft der Abstraktion, von diesem Bestimmten zu finden, was seine Bestimmtheit ist. Es sind zwei formelle Momente in dieser skeptischen Bildung. α) Es ist die Kraft des Bewußtseins, von sich selbst zurückzutreten und das Ganze, das vorhanden ist, sich mit eingeschlossen - seine Operation -, sich zu seinem Gegenstande zu machen. β) Wir sagen einen Satz, sind mit seinem Inhalt beschäftigt, sein Inhalt ist gedacht, in unserem Bewußtsein auf irgendeine Weise. Von diesem pflegt ein ungebildetes Bewußtsein nichts zu wissen, was außer dem Inhalt noch vorhanden ist, - die Form, in der er ist. Z.B. Urteil überhaupt »dies Ding ist Eins« bemüht sich nur mit

dem Eins und dem Dinge, - nicht damit, daß es hier ein Etwas, Bestimmtes auf das Eins bezieht. Diese Beziehung aber ist das Wesentliche und die Form des Bestimmten, wodurch dieses Haus, das Einzelnes, eins sich setzt mit dem Allgemeinen, das verschieden von ihm ist. Dieses Logische, d.h. eben das Wesentliche ist es, was der Skeptizismus zum Bewußtsein bringt und woran er sich hängt: das Vorausgesetzte, z.B. Zahl, Eins Fundament der Arithmetik. Nicht um die Sache streitet er, ob sie so oder so ist, sondern das Wesen des Ausgesprochenen faßt er auf, dies ganze Prinzip des Behauptens greift er an; - nicht die Sache zu geben, ob die Sache so oder so ist, sondern ob die Sache selbst etwas ist. So z.B. von Gott, ob er solche oder solche Eigenschaften habe, fassen sie das Innerste, dies Vorgestellte, Zugrundeliegende auf und fragen, ob es Realität hat; so vom Erkennen - wir erkennen nur nicht die Dinge an sich, Ich ist absolute Gewißheit, Wahrheit -, ob dies Erkennen etwas ist. - So wird ins Wesen eingedrungen.

Sextus nimmt die einzelnen Wissenschaften konkret vor mit vieler Kraft der Abstraktion. So setzt er z.B. die Bestimmungen der Geometrie sich entgegen, und zwar nicht äußerlich, sondern in sich. So greift in der Mathematik Sextus das an, daß man sagt: es gibt einen Punkt, Raum, Linie, Fläche, Eins usf. Alle Bestimmungen der Wissenschaften nimmt er vor und

zeigt an ihnen das Andere ihrer selbst auf. So z.B. Punkt und Raum lassen wir unbefangen gelten. Punkt ist ein Raum und ein Einfaches im Raum, er hat keine Dimension; hat er keine Dimension, so ist er nicht im Raume. Insofern das Eins räumlich ist, nennen wir es einen Punkt; wenn dies aber einen Sinn haben soll, so muß es räumlich sein und als Räumliches Dimension haben, - so ist es aber kein Punkt mehr. Er ist die Negation des Raums, insofern er die Grenze des Raums ist, als solche berührt er den Raum; diese Negation hat also einen Anteil an dem Raum, ist selbst räumlich, - ist so ein Nichtiges in sich, ist aber damit auch ein Dialektisches in sich.

Der Skeptizismus hat also auch eigentlich spekulative Ideen behandelt und ihre Wichtigkeit aufgezeigt; das Aufzeigen des Widerspruchs beim Endlichen ist ein wesentlicher Punkt der spekulativ philosophischen Methode. Auf solche Weise findet der Skeptizismus allerdings gegen das Endliche seine Anwendung. So viel Kraft nun aber auch diese Momente seiner negativen Dialektik gegen das eigentlich dogmatische Verstandesbewußtsein haben, so *unkräftig* ist er *gegen das Spekulative*. Denn was die spekulative Idee selbst anbetrifft, so ist diese eben nicht ein Bestimmtes, hat nicht die Einseitigkeit, welche im Satze liegt, ist nicht endlich; sondern sie hat das absolut Negative an ihr selbst, den Gegensatz in ihr selbst: sie ist in sich

rund, enthält dies Bestimmte und sein Entgegengesetztes an ihr, diese Idealität in ihr selbst. Insofern diese Idee selbst nach außen wieder eine bestimmte ist, steht sie der Macht des Negativen offen; aber eben dies ist ihre Natur und Realität, sich selbst so fortzubewegen, daß sie als bestimmte sich wieder in Einheit mit dem entgegengesetzten Bestimmten setzt und sich so zum Ganzen organisiert, dessen Ausgangspunkt mit dem Endresultate wieder in eins zusammenfällt. Das braucht der Skeptizismus nicht mehr zu tun. Im Spekulativen ist das Andere schon selbst enthalten. Das ist andere Identität als die des Verstandes. Der Gegenstand ist konkret in sich, sich selbst entgegengesetzt. Ebenso ist aber Auflösung dieses Gegensatzes selbst vorhanden. Das Spekulative kann so nicht als Satz ausgedrückt werden.

An dies eigentlich Spekulative hat sich nun der Skeptizismus auch gewagt; als Idee aber kann er ihm nichts anhaben, gegen das wahrhaft Unendliche sind seine Angriffe ungenügend; da kann er nicht anders ankommen, als wenn er dem Spekulativen selbst etwas angetan hat. Das Vernünftige, erkennt, tut das selbst gegen das Bestimmte, was der Skeptizismus tun will. Indem diese Tropen die Kraft haben, das bestimmte Sein oder Gedachte als ein Endliches, somit als ein nicht Anundfürsichseiendes und Wahres aufzuzeigen, aber gegen spekulative Ideen ohne Wirkung

sind, weil diese das Dialektische und das Aufheben des Endlichen in sich selbst haben, so ist, wie der Skeptizismus hier überhaupt gegen das Vernünftige verfährt, dies, daß er es zu einem Bestimmten macht, immer eine Denkbestimmung oder einen Verhältnissbegriff, eine endliche Bestimmung erst in dasselbe hineinbringt, an die er sich hält, die aber gar nicht im Unendlichen ist, und dann gegen dasselbe argumentiert, - d.h. daß er es falsch auffaßt und es nun so widerlegt. Oder (also) er gibt dem Unendlichen erst die Krätze, um es kratzen zu können. Besonders ist darin der Skeptizismus neuerer Zeit merkwürdig, dem an Roheit des Verstehens und Andichtens der alte nicht gleichkommt. So wird auch jetzt das Spekulative in etwas Rohes verwandelt. Man kann bei dem Wort bleiben, und doch ist die Sache verkehrt, indem man die Identität des Bestimmten dem Spekulativen genommen hat.

Das, was am unbefangenensten scheint, ist, daß aufgesucht wird, was der Grundsatz einer spekulativen Philosophie sei; es scheint damit ihr Wesen ausgesprochen zu werden und ihr nichts angedichtet, angeheftet, verändert zu werden. (Es ist Vorstellung der nicht spekulativen Wissenschaften: Grundsatz ist entweder Voraussetzung, unbewiesen; oder erfordert Beweis, so enthält dieser den Grund.) Von diesem Grundsatz wird nun der Beweis gefordert; aber der

Beweis setzt selbst schon etwas anderes, etwa die logischen Regeln des Beweises, voraus. Diese logischen Regeln sind aber selbst solche Sätze, die bewiesen werden müßten; so geht es fort ins Unendliche, - oder eine absolute Voraussetzung, der eine andere entgegengestellt werden kann. Allein eben diese Formen von Satz, einem folgenden Beweise usf. kommen in dieser Gestalt dem Spekulativen nicht zu: hier der Satz und getrennt davon der Beweis; sondern der Beweis fällt da in den Satz hinein. Der Begriff ist dieses Selbstbewegen, nicht, wie in einem Satze, Ruhewollen, - noch so, daß der Beweis einen anderen Grund, Mittelbegriff herbeibringt, andere Bewegung ist, sondern an ihm selbst.

(Dieser Skeptizismus gehört dem Verfall der Philosophie und der Welt an. Sextus unterscheidet drei Philosophien. Mit Platon weiß er nicht, was anzufangen.)

Sextus Empiricus kommt so z.B. auch auf die spekulative Idee über den *intellectus*, daß er sich selbst erkenne, als das Sichselbstdenken des Denkens: daß das Denken das Denken des Denkens sei, das absolute Denken, »oder daß die Vernunft sich selbst begreift« und in ihrer Freiheit bei sich selbst ist. Dies sahen wir bei Aristoteles. Um diese Idee zu widerlegen, argumentiert Sextus Empiricus auf folgende Weise: »Die Vernunft, die begreift, ist *entweder* das

Ganze, *oder* sie ist nur ein Teil.« (Von diesem Verhältnis ist hier gar nicht die Rede. Zum Wissen des Spekultativen gehört, daß es außer dem *Entweder-Oder* noch ein Drittes gibt; es ist *Sowohl als auch*, und *Weder, Noch*.) »Ist sie als das Begreifende das Ganze« (die ganze Vernunft), »so bleibt nichts übrig für das Begriffene«, den Gegenstand, Inhalt. »Ist die subjektive begreifende Vernunft aber nur ein Teil«, der nicht einen anderen Teil begreift (so wird also das Andere nicht begriffen), sondern »sich selbst begreift, so ist dieser Teil als begreifender wieder entweder das Ganze« (als das Ganze genommen in anderer Rücksicht), so tritt wieder dieselbe Argumentation ein, »es bleibt nichts dem Begriffenen übrig« usf. »Oder wäre das Begreifende so ein Teil, daß das Begriffene der andere Teil ist, so begriffe das Begreifende nicht sich selbst«, dächte das Denken nicht sich selbst, sondern den anderen Teil; die zwei Teile sind verschieden voneinander. - Es erhellt aber, α) daß bei dieser Argumentation eben weiter nichts geschieht, als daß der Skeptizismus hier in das Verhältnis des In-sich-selbstdenkens des Denkens das Verhältnis (die so flache Kategorie) vom Ganzen und vom Teile nach der gewöhnlichen Verstandesbestimmung erst mit hineinträgt, das nicht in jener Idee liegt, obwohl doch auch schon bei endlichen Dingen das Ganze eben von allen Teilen gebildet wird und diese Teile das Ganze

ausmachen, mithin Teile und Ganzes identisch sind. Ganzes und Teil ist nun aber kein Verhältnis der Vernunft zu sich selbst; dies Verhältnis ist viel zu untergeordnet, ganz ungehörig, um in die spekulative Idee gebracht zu werden. Alsdann β) daß er dies Verhältnis in dem Sinne als etwas Wahrhaftes unmittelbar gelten läßt, wie in der gemeinen nichtigen Vorstellung (die Reflexion ist so in einem solchen Verhältnisse, hat kein Arges daran): ein Ganzes; also bleibt außer ihm nichts übrig. Aber das Ganze ist eben dies, sich entgegengesetzt zu sein: einmal als Ganzes einfach dasselbe als die Teile, die dasselbe sind, was das Ganze; sie machen zusammen das Ganze aus. Es ist gerade das Sichselbstbegreifen der Vernunft, wie Ganzes und alle seine Teile, - wenn es in seinem rechten spekulativen Sinne genommen wird. So aber wie Sextus sagt: es ist nichts außer dem Ganzen, - allerdings: es selber, als die Vielheit seiner Teile. Es ist vorausgesetzt, daß beide als Andere gegeneinander verharren; im Spekulativen sind beide Andere, ebenso sind sie aber auch nicht Andere, das Andere ist ideell. Die Argumentation beruht also darauf, daß in die Idee zuerst eine fremde Bestimmung hineingebracht wird und dann dagegen argumentiert wird, nachdem sie so verunreinigt ist. Das Verhältnis vom Ganzen und Teil gehört nicht hierher; es wird eine Bestimmung in die Idee hineingebracht, um sie danach einseitig zu

isolieren, ohne daß das andere Moment ihrer Bestimmung hinzugenommen wird. Ebenso ist es, wenn man sagt: Objektivität und Subjektivität sind verschieden, also kann nicht ihre Einheit ausgedrückt werden. Man hält sich, sagt man, an die Worte; aber die Bestimmung ist so einseitig, - das Andere gehört auch dazu, daß diese Unterschiedenheit nicht das ist, was gilt, sondern aufzuheben ist.

Dies mag genug sein vom wissenschaftlichen Wesen des Skeptizismus; und wir haben damit den zweiten Teil der griechischen Philosophie beendet. Schulze ignoriert diese Stellung des Skeptizismus ganz. Schulze gibt Unterscheidung seines Skeptizismus vom alten. Der wahre Unterschied ist, daß Schulze nichts kennt als α) Dogmatismus und β) Skeptizismus, - nicht die dritte Philosophie.

Der *allgemeine Standpunkt des Selbstbewußtseins* in dieser zweiten Periode ist allen diesen Philosophien gemein, - die Freiheit des Selbstbewußtseins durch das Denken zu erringen. Soweit sehen wir nun im Skeptizismus die Vernunft gekommen, daß alles Gegenständliche, es sei des Seins oder des Allgemeinen, für das Selbstbewußtsein verschwunden. Der Abgrund des Selbstbewußtseins des reinen Denkens hat alles verschlungen, den Boden des Denkens vollkommen rein gemacht, - nicht nur Denken erfaßt und außer ihm ein erfülltes Universum; sondern positiv

ausgedrückt ist das Resultat, daß das Selbstbewußtsein sich selbst das Wesen ist. Äußerliche Objektivität ist nicht als ein gegenständlich Seiendes, noch als allgemein Gedachtes; sondern das *ist*: Es ist *einzelnes* Bewußtsein, und das *einzelne* Bewußtsein ist *allgemein*. Wenn es für uns Gegenstand ist, - für es ist dies nicht sein Gegenstand; sondern es hat daher die gegenständliche Weise. Der Skeptizismus zieht kein Resultat oder drückt seine Negation nicht als etwas Positives aus. Allein das Positive ist nichts anderes als das Einfache; oder wenn der Skeptizismus auf das Verschwinden alles Allgemeinen geht, so ist sein Zustand, Ataraxie, in der Tat selbst dieses Allgemeine, Einfache, Sichselbstgleiche, - aber eine Allgemeinheit oder Sein, die Allgemeinheit des einzelnen Selbstbewußtseins ist. Das skeptische Selbstbewußtsein aber ist dies entzweite Bewußtsein, das einerseits die Bewegung, Verwirrung seines Inhalts ist; es ist eben diese alles sich vernichtende Bewegung, in der ihm ganz gleichgültig ist, was ihm vorkommt, ganz zufällig, was sich ihm darbietet. Es handelt nach Gesetzen, die ihm nicht für wahr gelten; es ist ein vollkommen empirisches Dasein. Auf einer andern! Seite ist sein einfaches Denken die Ataraxie des Sichselbstgleichwerdens; aber seine Realität ist vollkommene Zufälligkeit, Verwirrung, - seine Einheit mit sich selbst etwas vollkommen Leeres, und die wirkliche

Erfüllung jeder Inhalt, der es sei. Es ist in der Tat der sich völlig aufhebende Widerspruch, - Einfachheit und reine Verwirrung.

Der Geist, dazu gekommen, sich in sich selbst zu vertiefen, erfaßt sich als das Denkende, Letzte, als Unendliches. Das ist Bewußtsein der Unendlichkeit des Geistes in sich. Der Flor dieser Philosophien fällt in die römische Welt, wo aus dieser äußerlichen, toten Welt, aus der Abstraktion des römischen Prinzips (dem Republikanischen und dem Despotismus der Kaiser) der Geist in sich zurückgeflohen ist, - aus einem Dasein, das ihm keine Befriedigung geben könnte, in die Intellektualität. Dieses ist vollkommenes *Unglück*, Entzweitsein *der Welt* in sich. Der Geist könnte nur in sich Versöhnung finden. Diese Einsamkeit des Geistes in sich ist zugleich Philosophieren. Das Denken ist abstrakt bei sich als totes Erstarren und passiv nach außen; ebenso bewegt es sich aber auch in sich, beachtet alle Unterschiede. Die Eudämonie wird nur innerlich gesucht; das ist Standpunkt eines gebildeten Denkens. Das Individuum sorgt so für sich, sucht in sich seine Befriedigung. Darauf geht der ganze Zweck der Welt; Gutes kann nur als individuelles Wirken hervorgebracht werden in jedem einzelnen Falle. In der äußerlichen Wirklichkeit wird nicht vernünftige Welt gefunden. Unter den römischen Kaisern sehen wir berühmte Männer,

vorzüglich Stoiker, so Antonin und andere; sie sahen dies aber als Befriedigung ihres Individuums an, - zum Gedanken sind sie nicht gekommen, durch Institutionen, Gesetze, Verfassungen der Wirklichkeit Vernünftigkeit zu geben.

Die nächste *Stufe*, welche das Selbstbewußtsein erreicht, ist, daß es ein Bewußtsein über das erhält, was es so geworden oder ihm sein Wesen zum Gegenstande wird. Das Selbstbewußtsein ist sich das einfache Wesen; es gibt keine andere Wesenheit mehr für es als diese, die sein Selbstbewußtsein ist. Diese ist ihm noch nicht im Skeptizismus Gegenstand, sondern sein Gegenstand ist ihm nur Verwirrung. Als Bewußtsein ist Etwas für es; in diesem Gegensatze ist für das skeptische nur der verschwindende Inhalt, dieser verschwindende nicht in seinem einfachen Bleiben zusammengefaßt. Die Wahrheit desselben aber ist das Zusammensinken desselben ins Selbstbewußtsein, und das Sich-zum-Gegenstand-Werden des Selbstbewußtseins; so daß das Wesen die Form eines seienden oder gedachten Allgemeinen zwar hat, aber daß ihm in diesem wesentlich sein Selbstbewußtsein nicht ein Fremdes ist wie im Skeptizismus. Es ist sich zugleich α) nicht das unmittelbar nur seiende Einfache, völlig Anderes, wie wenn wir etwa sagen, die Seele ist einfach, unter Seele meinen wir das seiende unmittelbare Einfache; sondern sie ist das einfache Negative, das

aus der Bewegung, aus dem Anderssein in sich zurückkehrt, - das Allgemeine. β) Diese Macht »Ich bin bei mir selbst« und dieses Allgemeine hat sich ebenso die Bedeutung des Seins, das gegenständliches Wesen, - ein Bleiben für es hat, nicht Verschwinden wie bei den Skeptikern; sondern die Vernunft weiß, nur sich in ihm zu haben und zu finden. Diese Innerlichkeit des Geistes bei sich selbst hat sich in sich eine Idealwelt aufgebaut, den Grund und Boden der *Intellektualwelt* gelegt, eines Reichs Gottes, - Herabkommen zur Wirklichkeit, Einheit mit ihr; und das *ist* der Standpunkt der *alexandrinischen Philosophie*.

Dritter Abschnitt. Neuplatoniker

Der Skeptizismus ist Vernichtung der bestimmten Prinzipien. Im Stoizismus und Epikureismus sahen wir die bestimmten Prinzipien in ihrer Allgemeinheit aufgefaßt; der *eine* Gegensatz ist die Quelle, das Prinzip aller Gegensätze. Der Skeptizismus ist das Nichts dieser als absolut aufgehobenen Gegensätze; so ist er die Einheit, in der sie als ideelle Bestimmungen sind. Die Idee muß jetzt als in sich konkrete zum Bewußtsein kommen.

Dies Dritte ist nun, als das Dritte, das Resultat des ganzen Vorhergehenden. Mit diesem Dritten, was das Konkrete ist, geht eine ganz andere Epoche an. Ein ganz anderer Boden ist vorhanden, das Wegwerfen des Kriteriums, des subjektiven Erkennens, überhaupt endlicher Prinzipien; denn auf diese geht das Interesse des Kriteriums. Es ist dies Dritte die Gestalt der Philosophie, die mit dem Christentume, mit dieser Revolution, die sich in der Welt gemacht hat, auf das engste zusammenhängt. Die letzte Stufe, die wir gehabt haben, war jene Rückkehr des Selbstbewußtseins in sich, diese unendliche Subjektivität ohne Objektivität, der Skeptizismus, dies rein negative Verhalten gegen alles äußerliche Dasein, Erkenntnis, gegen alles

Bestimmte, Geltende, Feste, Wahre. Diese Rückkehr in das subjektive Bewußtsein ist eine Befriedigung in sich selbst, aber eine Befriedigung durch das Aufgeben alles Bestimmten, durch die Flucht in die reine unendliche Abstraktion in sich. Dies Aufgeben alles Objektiven ist der letzte Standpunkt; es ist die absolute Armut an allem Inhalte, vollkommenes Ausleeren von allem Inhalte, der ein Festes, Wahres sein soll. Es ist bemerklich gemacht, daß das stoische und epikureische System dasselbe Resultat und Ziel haben; aber im Skeptizismus ist diese Entäußerung alles Bestimmten vollendet, und damit ist gesetzt die vollkommene Erinnerung, Innerlichmachung.

Die Philosophie hatte den Standpunkt erreicht, daß sich das Selbstbewußtsein in seinem Denken als das Absolute wußte; aber sie verwarf nunmehr dessen subjektive, endliche Stellung und Differenz gegen ein (nichtiges) äußeres Objekt, erfaßte in sich selbst den Unterschied und bildete das Wahre als eine intelligible Welt aus. Das Bewußtsein hiervon, das im Geiste der Welt sich ausdrückte, macht jetzt den Gegenstand der Philosophie aus. Es geschah dies vornehmlich mit Gebrauch und auf dem Grund Platonischer, aber auch Aristotelischer und Pythagoreischer Begriffe und Ausdrücke.

Diese Idee, die in die Menschen gekommen, verändert nun auf einmal das ganze Aussehen der Welt,

zerstört alles Bisherige und bringt eine Wiedergeburt der Welt hervor. Diese Idee, daß das absolute Wesen nichts Fremdes für das Selbstbewußtsein ist, daß ihm nichts das Wesen ist, worin es nicht sein unmittelbares Selbstbewußtsein hat, - dies Prinzip sehen wir nun als das allgemeine des Weltgeistes, als allgemeines Glauben und Wissen aller Menschen erscheinen. Die mannigfaltigen Formen und Gestalten dieses Wissens gehören nicht der Geschichte der Philosophie, sondern der Geschichte des Bewußtseins und der Bildung an. Dies Prinzip ist als allgemeines Rechtsprinzip, daß der einzelne Mensch dadurch, daß er ist, als von allen anerkanntes Wesen, als allgemein an und für sich gelte.

Was das Äußerliche, Politische anbetrifft, so ist es die Form der Philosophie in der römischen Welt. Der Charakter der römischen Welt ist die abstrakte Allgemeinheit gewesen, die als Macht diese kalte Herrschaft ist, in der alle besonderen Individualitäten, individuellen Volksgeister aufgehoben worden sind, alle Schönheit zerstört ist. Wir sehen Leblosigkeit; die römische Kultur ist selbst dies, ohne lebendige Innerlichkeit sich zum Bewußtsein zu bringen. Die Dichtkunst ist nicht eigentümlich, - entlehnt; ebenso Philosophie. Sie ist Verstandesphilosophie, so Ciceros Philosophie; er hat, wie wenig Philosophen, gänzliche Bewußtlosigkeit über die Natur des Zustands

seines Staats. Die Römermacht ist der reale Skeptizismus. Die Welt in ihrer Existenz hat sich nun in zwei Teile geteilt, einerseits die Atome, die Privatleute, und andererseits ein äußerliches Band derselben; und dies nur äußerliche Band ist die Herrschaft, die Gewalt als solche, und ebenso verlegt in das Eins eines Subjekts, in den Kaiser. Es ist die Zeit des vollkommenen Despotismus, des Untergangs des Volkslebens, alles äußeren Lebens; es ist das Zurückziehen ins Privatleben, in Privatzwecke, Interessen. So ist es die Zeit der Ausbildung des Privatrechts, des Rechts, was sich auf das Eigentum der einzelnen Person bezieht. Diesen Charakter der abstrakten Allgemeinheit, der unmittelbar verbunden ist mit der Vereinzelung der Atomistik, sehen wir auch im Gebiet des Denkens vollendet; beides entspricht sich ganz und gar.

Von hier nun ist es, daß der Geist weitergeht, einen Bruch in sich macht, aus seiner Subjektivität wieder herausgeht zum Objektiven, aber zugleich zu einer intellektuellen Objektivität, zu einer Objektivität, die im Geist und in der Wahrheit ist, die nicht in äußerlicher Gestalt einzelner Gegenstände ist, nicht in der Form von Pflichten, einzelner Moralität, sondern absolute Objektivität, die aber, wie gesagt, aus dem Geist geboren ist und der wahrhaften Wahrheit. Oder mit anderen Worten, es ist die Rückkehr zu Gott einerseits, andererseits das Verhältnis, die

Manifestation, Erscheinung Gottes für den Menschen, wie er an und für sich ist in seiner Wahrheit, wie er für den Geist ist. Dies ist der Übergang, daß das Objektive, der Geist, sich wiederherstellt, daß die Objektivität des Denkens, die sich nur subjektiv erfaßt hat, sich gegenständlich wird.

In der römischen Welt ist mehr und mehr das Bedürfnis rege geworden, aus der schlechten Gegenwart in den Geist sich zurückzuziehen und hier das zu suchen, was dort nicht mehr ist. In der griechischen Welt namentlich ist die Freude der geistigen Lebendigkeit verflogen und der Schmerz eingetreten über diesen Bruch, sich in sich selbst zurückzuziehen. Diese Philosophien sind so Momente, nicht bloß von der Entwicklung der Vernunft, sondern auch von der Menschheit überhaupt; es sind Formen, in denen sich der ganze Weltzustand durch das Denken ausdrückt. Die götterlose, rechtlose und unsittliche Welt treibt den Geist in sich zurück. In Rom dringen alle jene mysteriösen Kulte ein; aber die echte Befreiung des Geistes ist im Christentum erschienen, in ihm kommt der Geist zu sich und zu seinem Wesen.

In anderen Gestalten aber ist hier teils die Verachtung der Natur eingetreten, daß sie gar nichts mehr für sich, sondern ihre Mächte dem Menschen dienen, der, ein Magier, sie seinem Gehorsam und seinen Wünschen als dienend unterwerfen kann. (Vorher wurden

Orakel durch Bäume, Tiere usf. gegeben, wo nicht unterschieden göttliches Wissen als Wissen des Ewigen und Zufälligen war.) Es gehört hierher der Wunderglaube, nicht, daß die Götter Wunder tun, sondern die Menschen, die Notwendigkeit der Natur verachtend, etwas in ihr hervorbringen, das ihr als Natur widerstreite. Mit diesem Unglauben an die gegenwärtige Natur *ist* ebenso der Unglaube an das Vergangene (die Geschichte) vorhanden, daß es nur dies gewesen sei, was es war. Alle Geschichte der Römer, Griechen, Juden, ihre Mythologie und wirkliche Geschichte, selbst die einzelnen Worte und Buchstaben, erhalten eine andere Bedeutung; sie sind ein in sich Gebrochenes, haben eine innere Bedeutung, die ihr Wesen, und einen leeren Buchstaben, der ihre Wirklichkeit ist. Die sich in der Wirklichkeit befindenden Menschen haben hier Sehen und Hören vollkommen, überhaupt den Sinn der Wirklichkeit und Gegenwart verlernt. Das sinnlich Wahre gilt ihnen nichts mehr, sie lügen an einem fort; denn sie sind des Auffassens eines Wirklichen unfähig, weil es für ihren Geist alle Bedeutung verloren. Andere verlassen die Welt, weil sie in ihr nichts mehr finden können und das Reale nur in sich finden. Wie alle Götter in *ein* Pantheon sich versammeln, so stürzen alle Religionen in *eine*, alle Vorstellungsarten absorbieren sich in *einer*. Sie ist diese, daß das Selbstbewußtsein - ein wirklicher

Mensch - das absolute Wesen ist. Was das absolute Wesen ist, wird ihm jetzt geoffenbart: es ist ein Mensch, noch nicht der Mensch oder das Selbstbewußtsein überhaupt.

Die *eine* Form dieses konkreten Prinzips ist also die Unendlichkeit des Selbstbewußtseins in sich. Das ist die Form des Geistes überhaupt; nur als in sich sich bestimmendes Denken hat der Geist Sinn. Das ist reine Identität des Denkens, das sich weiß, sich in sich unterscheidet und nach der Seite dieses Unterschiedes sich bestimmt, darin aber vollkommen durchsichtige Einheit mit sich selbst bleibt. Das ist das Konkrete. Daß das Absolute jetzt in der Weise des Selbstbewußtseins gewußt wird, so daß die Bestimmungen in allen Formen entwickelt sind, das ist ein wirkliches Selbstbewußtsein. Diese Sphäre gehört nicht hierher. Das ist die Sphäre der Religion, die in einem *diesen* Menschen das Göttliche weiß.

Dies, daß das Selbstbewußtsein das absolute Wesen oder das absolute Wesen Selbstbewußtsein ist, dies Wissen ist jetzt der Weltgeist. Er ist dies Wissen, aber weiß dies Wissen nicht; er schaut es nur an, oder er weiß es nur unmittelbar, nicht im Gedanken. Er weiß es unmittelbar, d.h. dieses Wesen ist ihm wohl absolutes Selbstbewußtsein, aber es ist in seiender Unmittelbarkeit ein einzelner Mensch. Dieser einzelne Mensch, der zu einer bestimmten Zeit gelebt hat und

an einem bestimmten Orte, ist ihm dieser absolute Geist, aber nicht der Begriff des Selbstbewußtseins; oder das Selbstbewußtsein ist noch nicht erkannt. Als gedachte Unmittelbarkeit, Unmittelbarkeit des Gedankens, ist das absolute Wesen unmittelbar im Selbstbewußtsein, oder als innere Anschauung - eine Anschauung, wie wir Bilder gegenwärtig im Geiste haben.

Die andere Form ist, daß dies Konkrete in abstrakterer Weise aufgefaßt wird, im Gedanken. Indem der Gedanke abstrakt ist, geht ihm noch der Punkt der Selbstischkeit ab, der dem Konkreten zukommt. Der Geist, nach allen Seiten vollendet, muß auch die natürliche Seite haben, diese Seite fehlt noch in dieser Gestalt der Philosophie. Diese ist ein Fortschritt, den der Geist in seinem Selbstbewußtsein tat; dieser ist nicht allein auf philosophische Entwicklung eingeschränkt. Er ist auch Umschlagen der Weltgeschichte, im Mysterium, im Innersten; in der Philosophie mußte er ebenso notwendig erfolgen.

Diese Seite, wie das absolute Wesen als Geist im Denken, in Begriffen ausgesprochen worden, aber teils wie im Selbstbewußtsein als absolutes Wesen unmittelbar seiend, fällt in die Philosophie. Aber jenes Wissen vom Wesen als Geiste, insofern es nicht erkannt, nicht begriffen ist, gehört ihr eigentlich nicht, sondern der Religion an, weil in dieser es unmittelbar

in der Anschauung ist. In der christlichen Religion ist das absolute Wesen so vorgestellt, aber nicht begriffen; in der Tat tut die Philosophie nichts anderes, als diese Idee des Christentums begreifen.

Der absolute Geist ist dieses, daß er sei das ewige sich selbst gleiche Wesen, das sich ein Anderes wird und dieses als sich selbst erkennt: das Unwandelbare, welches sich so das Unwandelbare ist, daß es sich aus seinem Anderssein beständig in sich zurückkehrt, - die skeptische Bewegung des Bewußtseins, aber so, daß das verschwindende Gegenständliche zugleich bleibt oder in seinem Bleiben die Bedeutung des Selbstbewußtseins hat. In der christlichen Religion zuerst ist dies geistige Wesen so vorgestellt worden, daß das ewige Wesen sich ein Anderes wird, die Welt erschafft; diese ist gesetzt rein als ein Anderes. Hierzu tritt dann späterhin dies Moment hinzu, daß dies Andere an ihm selbst nicht ein Anderes des ewigen Wesens ist, sondern das ewige Wesen an ihm selbst erscheint. Darin ist dann drittens die Gleichheit des Anderen und des ewigen Wesens, der Geist, das Zurückgekehrtsein des Anderen in das Erste, und des Anderen nicht nur nach jenem Punkte, woran das ewige Wesen erschienen, sondern das Andere als Allgemeines. Die Welt erkennt an diesem erscheinenden absoluten Wesen sich selbst; und sie ist es also, die zurückgekehrt ist in das Wesen, und der Geist ist

allgemeiner Geist.

Diese Idee des Geistes erschien, wie gesagt, den Christen zuerst in dieser bloßen Form der Vorstellung, Gott; und dieser ist das einfache Wesen der Juden außerhalb des Selbstbewußtseins (er denkt, aber nicht das Denken), jenseits der Wirklichkeit, das Anderssein der sinnlich angeschauten Welt, das Moment der Einheit der Welt und des Wesens. Entgegen steht jenem ebenso ein einzelner Mensch und der Geist, die Allgemeinheit dieser Einheit, einerseits als eine glaubende Gemeinde, die dies nur in der Vorstellung, die Wirklichkeit, Realität dieser Einheit aber in der Hoffnung einer Zukunft hat.

Die Idee im reinen Gedanken, daß Gott nicht dies tut, Subjekt ist, sondern Gott ist diese Bewegung, so daß alles dies nicht geschehe als ein zufälliger Entschluß und Ratschluß Gottes, dem es einmal eingefallen sei, so zu handeln, sondern diese Bewegung als sein Wesen, als seine ewige Notwendigkeit an ihm selbst, d.h. sein Notwendiges, das nicht in die Bedingungen des Geschehens fällt, nicht äußerlich dies tut, sondern diese erscheinenden Momente an ihm selbst ist, - so finden wir bei philosophischen oder, bestimmter, platonischen Juden sie ausgesprochen.

Die Entstehung der Vorstellung fällt in die Gegend, wo Morgenland und Abendland aneinander gerungen. Die orientalische freie Allgemeinheit und die

europäische Bestimmtheit ist der Gedanke. Bei den Stoikern ist auch Allgemeinheit des Denkens; sie steht aber der Empfindung, dem äußerlichen Dasein gegenüber. Die orientalische Allgemeinheit ist aber ganz frei; das abendländische Denken ist Prinzip der Allgemeinheit selbst als Besonderes gesetzt. Die Durchdringung dieser Prinzipien ist die Geburtsstätte für diesen Standpunkt; vornehmlich in Alexandrien ist die Form dieser Philosophie ausgebildet, aber zugleich mit Rücksicht auf das Frühere. In der pythagoreischen Philosophie sahen wir schon den Unterschied, die Trias. Bei Platon sahen wir die einfache Idee des Geistes: die einfache, unteilbare Substanz, die Natur des Einen; die teilbare, das Anderssein; und das Dritte aus beiden zusammengemischt, das Zurückkehren in die Einheit. Das ist das Konkrete, aber nur so in einfachen Momenten, nicht auf die umfassende Weise, daß das Anderssein überhaupt alle Wirklichkeit der Natur und des Bewußtseins ist und daß die zurückgekehrte Einheit als solche Selbstbewußtsein ist, - nicht nur ein Gedanke, sondern lebendiger Gott ist. Bei Aristoteles ist die *energeia* als das sich selbst denkende Denken das Konkrete. Die Gedankenbildung dieses Konkreten schließt sich an die frühere Ausbildung des Gedankens an, da hierin die zum Teil unscheinbaren Anfänge dessen liegen, was jetzt zur Hauptsache wird. Diese Philosophie heißt

neupythagoreisch und *neuplatonisch*, man kann sie auch neuaristotelisch nennen; sie haben ebenso den Aristoteles bearbeitet als den Platon und sehr hoch geschätzt.

Bei den Stoikern haben wir besonders diese Rückkehr des Selbstbewußtseins in sich gesehen, daß der Geist durch das Denken und durch die Reinheit des Denkens frei, selbständig, unabhängig in sich ist. Zugleich haben wir daselbst eine Objektivität gesehen: der *logos*, der *nous* ist das die ganze Welt Durchdringende, die Grundlage, das Substantielle der ganzen Welt bei den Stoikern; ebenso haben wir in den früheren Philosophien gesehen, daß der *nous* das Wesen der Welt ist. - Aber der Unterschied zwischen diesem Standpunkte und dem jetzigen ist näher aufzufassen. Wir haben bei Aristoteles gesehen, daß er die ganze Reihe der lebendigen und geistigen Dinge gefaßt, begriffen hat und daß er den Begriff für das Wahrfahrende derselben anerkennt. Bei den Stoikern ist diese Einheit, dies Systematische auf das Bestimmteste herausgehoben worden, wenn Aristoteles mehr dem Einzelnen nachgegangen ist. Diese Einheit des Gedankens ist im Stoizismus wesentlich zur Grundlage geworden. Diese Grundlage, die der Logos ist, haben wir aber zu fassen, wie sie sich bestimmt hat, daß sie nämlich nur substantiell gewesen ist; oder der stoische *nous*, *logos* hat einen Pantheismus vorgestellt.

Dieser aber ist zu unterscheiden von der Philosophie, dem Gedanken, dem Bewußtsein des Geistes. Es ist das Nächste, worauf man verfällt, wenn man das Allgemeine als das Wahre bestimmt, daß man dies sodann als Pantheismus vor sich hat. Es ist der Anfang der Erhebung des Geistes, alles lebt in der Welt, es ist ein Leben und eine Idee; aber diese substantielle Form hat im Stoizismus diese Einheit gehabt, die Form des Pantheismus. Wenn das Selbstbewußtsein aus sich, aus seiner Unendlichkeit, seinem Sich-selbst-Denken heraustritt zum Bestimmten, zu besonderen Dingen, Pflichten, Verhältnissen, oder wenn der Gedanke, der diese allgemeine Substanz, diesen *nous* denkt, von da zum Besonderen übergeht, den Himmel, die Gestirne, den Menschen usf. denkt, so fällt er von dem Allgemeinen unmittelbar ins Besondere oder unmittelbar ins Endliche; denn es sind endliche Gestalten. Das Konkrete aber ist das Allgemeine, was sich besondert und in diesem Besonderen, in dieser Verendlichung doch bei sich selbst unendlich bleibt. Beim Pantheismus ist dagegen eine allgemeine Grundlage, eine allgemeine Substanz, die sich verendlicht und damit heruntertritt. Es ist die Weise der Emanation, daß das Allgemeine, indem es sich besondert, Gott, indem er die Welt erschafft, durch das Besondere sich verschlechtert, sich eine Grenze setzt, sich verendlicht; und diese Verendlichung ist ohne

Rückkehr in sich selbst. Dasselbe Verhältnis findet sich auch in der Mythologie der Griechen und Römer; es ist ein Gott, ein konkreter Gott, nicht ein bloßes Abstraktum, - eine Gestaltung Gottes. Aber dies Bestimmen wird nur eine Verendlichung Gottes, der nur bis zum schönen Gott, zum Kunstwerk fortgeht; aber das Schöne bleibt selbst endliche Gestalt, die nicht dazu gebracht ist, der freien Idee zu entsprechen. Das Bestimmen, das Besondern, die Realität der Objektivität muß nun von der Art sein, daß sie adäquat ist dem anundfürsichseienden Allgemeinen; dies Adäquatsein fehlt den Göttergestalten wie den Gestalten, die Pflichten heißen, und denen, die natürlich sind.

Das Bedürfnis ist also jetzt, daß das Wissen, der Geist, der sich so erinnert hat, sich objektiviert, zur Gegenständlichkeit zurückkehrt, daß er die Welt mit sich versöhne, die er verlassen hat, - ihre Gegenständlichkeit sei eine vom Geist unterschiedene, aber mit ihm adäquate Welt. Dieser konkrete Standpunkt wird, wie er der Standpunkt der Welt ist, so der der Philosophie, - Standpunkt des Hervorgehens des Geistes; denn dies erst ist der Geist, nicht nur reines Denken, sondern Denken, das sich gegenständiglich macht, sich darin selbst erhält, sich adäquat hat, darin bei sich ist. Die früheren Objektivierungen des Gedankens sind ein Heraustreten nur in die Bestimmung, in die Endlichkeit, nicht in eine objektive Welt, die dem

Anundfürsichseienden selbst adäquat ist. Dies ist der allgemeine Standpunkt, aus dem Verluste der Welt sich eine Welt zu erzeugen, die zugleich in ihrer Äußerlichkeit eine innerliche bleibt und so eine versöhnte ist; und dies ist so die Welt der Geistigkeit, die hier beginnt.

Wir sehen in dieser Periode die platonische Philosophie hervorkommen, die aber als eins mit der aristotelischen gewußt wurde. Die Grundidee dieser neupythagoreischen - auch neuplatonischen oder alexandrinischen - Philosophie war: das Denken, das sich selbst denkt, der *nous*, der sich selber zum Gegenstande hat. Es ist also erstens das Denken; dieses hat zweitens ein *noêton*; drittens diese beiden sind identisch, das Denken hat in seinem Gegenstande sich selbst. Das sind drei, das eine und das andere und die Einheit beider. Diese konkrete Idee ist wieder hervorgekommen und in der Ausbildung des Christentums, als das Denken auch in ihm aufging, als die Dreieinigkeit gewußt; und diese Idee ist das Wesen an und für sich.

Diese Idee entwickelte sich von Platon und Aristoteles aus nicht unmittelbar, sondern nahm den Umweg des Dogmatismus. Bei den ersteren trat die Idee zwar unmittelbar als Höchstes hervor, aber neben ihr und außer ihr kommt noch der andere Inhalt, der Reichtum der Gedanken des Geistes und der Natur vor und wird

so aufgefaßt. Daß aber die Idee als das eine alles umfassende und in sich enthaltende Wahre erscheine, dazu gehörte, daß dieses Endliche, dieser weitere Inhalt von Bestimmungen auch auf seine endliche Weise, d.h. in einem allgemeinen Gegensatze aufgefaßt wurde. Aristoteles hat so das Reich der Natur begriffen, und bei Platon ist das Entwickelte, Begriffene nur in einer losen Mannigfaltigkeit dargestellt. Dieser gesamte Inhalt mußte erst in einfacher Form, aber in einer endlichen zusammengefaßt werden. Das war die Funktion des Dogmatismus, der dann durch den Skeptizismus aufgelöst worden ist. Die Auflösung alles Besonderen und Endlichen, welche das Wesen des letzteren ausmacht, ist von Platon und Aristoteles nicht geschehen und so die Idee von ihnen nicht als das alles Enthaltende gesetzt worden. Jetzt ist der Gegensatz aufgelöst und der Geist zu seiner negativen Ruhe gekommen. Das Affirmative dagegen ist die Ruhe des Geistes in sich selbst; und zu dieser Freiheit von allem Besonderen geht der Geist jetzt fort. Es ist das Wissen von dem, was der Geist an sich ist, nachdem er durch die Auflösung aller Endlichkeit in sich zur Versöhnung gekommen ist. Diese ewige Ruhe des Geistes in sich selbst macht nun seinen Gegenstand aus; er weiß davon und strebt, es denkend weiterzubestimmen und zu entwickeln. Darin ist auch das Prinzip der Evolution, der freien Entwicklung enthalten;

alles andere außer dem Geiste ist nur endlich und sich auflösend. Und wenn der Geist zum Besonderen fortgeht, so ist dies Besondere bestimmt als in dieser Idealität schlechthin enthalten, was der Geist als Unterworfenen weiß und so erhält. Das ist das affirmative Resultat der skeptischen Philosophie.

Es ist einleuchtend, daß auf diesem Standpunkte auf ganz andere Weise geredet werden wird. Gott, der Geist an und für sich, ist jetzt der Gegenstand, der absolute reine Geist in sich und dessen Tätigkeit in sich. Gott wird aber nun nicht mehr als das Abstrakte gewußt, sondern als das Konkrete in sich selbst, und dieses Konkrete ist eben der Geist. Gott ist lebendig, tätig in sich, das eine und das andere und die Einheit der unterschiedenen Bestimmungen; denn das Abstrakte ist nur das Einfache, das Lebendige hat aber den Unterschied in ihm selbst und ist darin doch bei sich.

Näher haben folgende Punkte besonders das Interesse des Geistes für sich: erstens daß dies subjektiv gewordene Bewußtsein das Absolute als das Wahre sich zum Gegenstand macht, dies Anundfürsichseiende aus sich heraussetzt; oder daß es zum Glauben an Gott kommt (eben dies, das Anundfürsichseiende, das ganz Allgemeine, zugleich als gegenständlich, ist Gott), daß Gott nun manifestiert wird, in die Erscheinung tritt, d.h. daß er für das Bewußtsein ist. Damit

tritt das Verhältnis des Menschen zu diesem seinem Gegenstande, dem absolut Wahren ein. Dieser neue Standpunkt, der von jetzt an absolutes Interesse hat, ist nicht ein Verhältnis zu äußerlichen Dingen, Pflichten, Ideen; diese sind alle ein Bestimmtes, Beschränktes, nicht das alles umfassende Bestimmen, wie das ist, was soeben genannt worden ist. Es ist in diesem Verhältnis aufgehoben die bloße Richtung des Subjekts auf sich, dieses Reden von dem Weisen; beides ist aufgehoben nach seiner Einseitigkeit. Dieselbe Freiheit, Seligkeit, Unerschütterlichkeit, die Zweck des Epikureismus, Stoizismus und Skeptizismus war, soll auch für das Subjekt erreicht werden, aber vermittelt durch Gott, durch das Interesse für das anundfürsichseiende Wahre, nicht durch die Flucht aus dem Objektiven, sondern wesentlich durch die Richtung auf dasselbe, so daß durch das Objektive die Freiheit, Seligkeit erworben wird für das Subjekt. Dies ist der Standpunkt der Verehrung, Betrachtung Gottes und der Richtung des Menschen darauf, so daß das, was für den Menschen Zweck ist, nur erreicht wird durch diese Richtung, - daß an dem Objekt, was als frei, fest gegenübersteht, die eigene Freiheit des Subjekts gewonnen wird.

Es sind hierin Gegensätze enthalten, um deren Vermittlung es wesentlich zu tun ist. Wird jene Stellung einseitig genommen, so ist Gott jenseits und der

Mensch in seiner Freiheit diesseits, der sich als unendlich erfaßt hat gegenüber dem Objektiven; - diese Freiheit des Menschen, diese reine Innerlichkeit, die sich selbst absolut, aber nur formell absolut ist. Die Freiheit des Menschen in ihm heißt, weil er als Selbstbewußtsein nur denkend ist, die reine Beziehung auf sich und diese Beziehung das Absolute, aber nur formell, nicht konkret. Dieser Gegensatz tritt nun hier hervor und nimmt notwendig das Interesse des Geistes in Anspruch Insofern nun auch der menschliche Wille als negativ gegen das Objektive sich bestimmt, so entsteht das Böse, das Übel im Gegensatz gegen das absolut Affirmative.

Ein weiteres wesentliches Moment ist die Bestimmung, die Form, in welcher nun Gott überhaupt gedacht, gefaßt werden muß. Er ist jetzt wesentlich zu bestimmen als das Anundfürsichseiende, aber als konkret; und dies gehört dann zum Begriff des Geistes. Es ist unerläßlich, daß Gott im Verhältnis zur Welt, zum Menschen gedacht wird, insofern Gott ein lebendiger Gott ist; dies Verhältnis zur Welt ist dann ein Verhältnis zu einem Anderen, und damit ist Unterscheidung, Bestimmung gesetzt. Das Verhältnis zur Welt erscheint also zunächst als Verhältnis zu einem Anderen, was außerhalb Gottes ist; aber weil es sein Verhältnis, seine Tätigkeit ist, so ist dies, das Verhältnis in sich zu haben, ein Moment seiner selbst.

Der Zusammenhang Gottes mit der Welt ist Bestimmung in ihm selbst; oder das Anderssein des Einen, die Zweiheit, das Negative, die Bestimmung überhaupt ist wesentlich Moment, das in ihm zu denken ist, - oder Gott ist in ihm selber konkret, in sich selbst aufschließend, also als unterschiedene Bestimmungen in sich setzend. Dies Unterscheiden in ihm selbst ist der Punkt, wo das Anundfürsichseiende zusammenhängt mit dem Menschen, mit dem Weltlichen. Wir sagen, Gott hat den Menschen, die Welt erschaffen; dies ist eine Bestimmung in ihm selbst, und diese Bestimmung ist zunächst eine Bestimmung seiner in ihm selbst, und diese Bestimmung ist der Punkt des Anfangs des Endlichen. Der Punkt der Unterscheidung in sich ist der Vermittlungspunkt des Endlichen, Weltlichen mit ihm; da fängt dies in ihm selbst an. Die Wurzel desselben ist, daß Gott sich in sich selbst unterscheidet, - seine konkrete Natur.

Auf diese Weise sind denn also die Bestimmungen, Besonderungen einerseits seine Bestimmungen, Ideen in ihm selbst, sein Erzeugnis in sich selbst, so daß das, was nachher endlich erscheint, noch in ihm selbst ist, die Welt in Gott selbst, die göttliche Welt; an der hat Gott angefangen sich zu unterscheiden, und an ihr ist der Zusammenhang mit der endlichen, zeitlichen Welt. Darin, daß Gott als konkret vorgestellt wird, haben wir unmittelbar eine göttliche Welt in ihm

selbst. Das Unglück der römischen Welt lag in dieser Abstraktion, - darin, daß der Mensch seine Befriedigung nicht hatte im Bisherigen; dies bestand aber in jenem Pantheismus, daß die natürlichen Dinge, Luft, Feuer, Wasser usf., und dann der Staat, das politische Leben ein solches war, in dem der Mensch sich befriedigte, sein Wahres, sein Höchstes hatte; jetzt dagegen in dem Schmerz der Welt über ihre Gegenwart ist die Verzweiflung eingetreten, der Unglaube an diese Gestaltungen, an die natürliche, endliche Welt und an das Staatsleben, was die sittliche Welt ausmacht. Dieser Gestaltung der Wirklichkeit der äußerlichen und sittlichen Natur ist der Mensch ungetreu geworden. Der Zustand, den man das Leben des Menschen in der Einheit mit der Natur nennt und in welchem der Mensch Gott mit der Natur hat, weil er darin seine Befriedigung findet, hat aufgehört. Diese Gestaltungen des Wahren, Göttlichen als Natürliches und Politisches haben sich getrennt von dem Wahren; und die zeitliche Welt ist den Menschen erschienen als das Negative, als das Nichtwahre. Der Mensch hat sie von dem Wahren, dem Gott getrennt und hat so Gott im Geist erkannt; er hat erkannt, daß die natürlichen Dinge und der Staat nicht die Weise sei, in der Gott dasei, sondern die Weise sei in ihm selbst, eine intelligible Welt. Die Einheit des Menschen mit der Welt ist so gebrochen, damit sie auf höhere Weise

wieder gesetzt werde, daß die Welt in Gott aufgenommen werde als intelligible Welt. Das Sichbestimmen Gottes macht hier einen Hauptpunkt des Interesses aus.

Das Verhältnis des Menschen zu Gott bestimmt sich nun als Ordnung des Heils, Kultus, besonders aber auch als Philosophie, mit dem ausdrücklichen Bewußtsein, daß der Zweck ist, dieser intelligiblen Welt anzugehören, daß das Individuum sich dazu fähig, angemessen machen soll.

Die Art und Weise, wie der Mensch sich sein Verhältnis zu Gott denkt, wird besonders dadurch bestimmt, wie der Mensch sich Gott denkt. Es ist nicht, wie man jetzt wohl sagt, man brauche Gott nicht zu kennen und könne dies Verhältnis doch erkennen. Indem Gott das Erste ist, so bestimmt er das Verhältnis; und um daher zu wissen, was das Wahre des Verhältnisses ist, muß man Gott kennen.

Bis zur Negation des Natürlichen geht also das Denken fort; jetzt ist es darin, das Wahre nicht in einer existierenden Weise zu suchen, - aus der Erinnerung wieder herauszugehen zu einem Objektiven, zu einem Wahrhaften, das nicht seine Bestimmung hat auf natürliche Weise, wie in der Mythologie, oder als Pflicht, sondern was die Bestimmung aus ihm *selbst*, aus seiner eigenen Natur hat. Dies sind die Hauptmomente des jetzigen Standpunkts; und hierher

gehört, was die Neuplatoniker gedacht haben. Vorher ist jedoch im Vorbeigehen noch von Philon, dem Juden, zu sprechen und einiger Momente zu erwähnen, die in der Kirchengeschichte vorkommen.

A. Philon

Philon, ein gelehrter Jude zu Alexandrien, lebte um und nach Christi Geburt unter den ersten römischen Kaisern; er wurde nämlich zwanzig Jahre vor Christus geboren, war aber noch später als dieser am Leben. Er ist derjenige, in dem wir zuerst diese Wendung des allgemeinen Bewußtseins als philosophisches Bewußtsein aufgehen sehen. Unter Caligula, bei dem von Apion die Juden sehr übel angeschrieben worden, wurde er bei Jahren als Gesandter seines Volkes nach Rom geschickt, um den Römern eine bessere Vorstellung über die Juden beizubringen. Legendenhaft ist es, daß er auch unter dem Kaiser Claudius nach Rom gekommen sei und dort den Apostel Petrus kennengelernt habe. Er hat eine ganze Reihe von Werken verfaßt, noch viele sind vorhanden; z.B. *Vom Bau der Welt (De opificio mundi)*; *Von den Belohnungen und Strafen (De praemiis et poenis)*; *De victimas offerentibus*; *Vom Gesetz der Allegorien (Lex allegoriarum)*; *De somniis*; *Daß Gott unveränderlich sei (Quod Deus sit immutabilis)*. Sie sind 1691 (in Folio) in Frankfurt herausgekommen; dann von Pfeiffer in Erlangen. Philon war wegen seiner *polymatheia* berühmt und mit den griechischen Philosophien sehr gut bekannt.

Ihn zeichnet besonders aus die platonische Philosophie und dann, daß er bemüht war, in den heiligen Schriften der Juden die Philosophie aufzuzeigen, dieselben spekulativ zu erklären. Die Geschichte des jüdischen Volks legt er zugrunde, kommentiert sie. Aber er hat dieses an ihm, daß die Erzählungen und Darstellungen darin die unmittelbare Bedeutung der Wirklichkeit für ihn verloren hatten und er aus eben den Worten einen mystischen und allegorischen Sinn allenthalben in sie hineinlegt, Platon in Moses findet, - dasselbe Streben, vermöge dessen die Alexandriner in der griechischen Mythologie Philosopheme erkannt haben. Einige seiner Schriften sind so nur allegorisch mystische Erklärungen, z.B. von der Schöpfungsgeschichte. Seine Ideen aber enthalten die Natur des Geistes, im Elemente des Denkens zwar eben nicht begriffen, aber doch ausgedrückt, - ein Ausdruck, der mit jenem vermischt zugleich noch höchst unrein [ist] und auf die mannigfaltigste Weise mit Gestalten der Einbildung sich vermengt. Durch den Geist der Philosophie sind die Juden genötigt worden, in ihren heiligen Büchern, ebenso die Heiden im Homer und in der Volksreligion, tiefere Bedeutung zu suchen und ihre religiösen Schriften als ein vollkommenes System göttlicher Weisheit darzustellen. Das ist der Charakter der Zeit; das Verständige in den Vorstellungen hat nicht mehr ausgehalten.

Das Hauptmoment ist, daß einerseits noch die Vorstellung von der Wirklichkeit gebunden ist an diese Formen und daß andererseits es nicht mehr genügt, was diese Formen nur unmittelbar aussprechen; so entsteht daher das Bestreben, diese Formen tiefer zu fassen. Jüdische, heidnische Religion als äußerliche Geschichte hatte man als Autorität, Ausgangspunkt der Wahrheit vor sich; und doch faßt man den Gedanken, daß die Wahrheit nicht äußerlich gegeben sein könne. So hat man in das Geschichtliche den tiefen Gedanken hineininterpretiert, wie man sagt, oder herausinterpretiert, und das ist die wahrhaftere Vorstellung. Beim göttlichen Buch (dessen Urheber der Geist ist) kann man nicht sagen, daß dies nicht darin gewesen sei. Es kommt darauf an, ob diese Geistigkeit tiefer oder oberflächlicher ist; ein Mann hat das Buch geschrieben, er hatte diese Gedanken nicht, aber im Intensiven des Verhältnisses sind diese Gedanken an sich enthalten. Es ist überhaupt ein großer Unterschied zwischen dem, was darin liegt, und dem, was ausgesprochen ist. In der ganzen Geschichte, Kunst, Philosophie usf. kommt es darauf an, daß das, was darin ist, auch heraus sei; die Arbeit des Geistes ist ganz allein, das zum Bewußtsein zu bringen, was darin ist. Weiß man nur dies, so ist es schon an das Bewußtsein herausgebracht; dies Herausbringen ist also das Wesentliche. Das Andere ist, daß, wenn auch

aus einer Gestaltung, Religion usf. das nicht herausgebracht wird vor das Bewußtsein, was darin gelegen hat, man doch nicht sagen kann, es habe nicht darin gelegen, es sei nicht im menschlichen Geist gewesen; im Bewußtsein war es nicht, in der Vorstellung auch nicht, aber darin ist es gewesen. Einerseits ist das Zum-bestimmten-Bewußtsein-Bringen des Gedankens ein Hineinlegen, aber andererseits, der Materie nach, ist es nicht ein Hineinlegen. Philons Manier hat vornehmlich diese Seite. Das Prosaische ist verschwunden; so sind bei Schriftstellern der folgenden Zeiten Wunder etwas Gewöhnliches; das Äußerliche wird nicht nach seiner Notwendigkeit aufgefaßt, der äußerliche Zusammenhang wird nicht mehr gefordert.

Die Grundvorstellungen des Philon (nur sie haben wir zu betrachten) sind etwa folgende:

1. Die Hauptsache ist, Gott zu *erkennen*. Erstens: Gott kann nur durch das Auge der Seele angeschaut werden, durch die *horasis*. Dies nennt er Entzückung, Verzückung, Einwirkung Gottes; das finden wir jetzt oft. Zu diesem Behufe muß sich die Seele von dem Körper losreißen, das sinnliche Wesen aufgeben und sich zu dem reinen Gegenstande des Gedankens erheben, wo Gott näher ist und angeschaut wird. Wir können dies ein intelligibles Anschauen nennen. Das Andere aber ist, daß Gott von dem Auge der Seele auch nicht erkannt werden kann; sie kann nur wissen, daß

er ist, nicht, was er ist. Sein Wesen ist das Urlichts, - ganz in morgenländischer Weise. Das Licht ist freilich das Einfache; dagegen erkennen heißt: Bestimmtes wissen, als ein Konkretes in sich selbst. Solange also die Bestimmung des Einfachen festgehalten wird, läßt sich dieses Urlicht allerdings nicht erkennen. Indem also Philon sagt, »dieses Eine ist Gott als solcher«, kann man nicht wissen, was Gott ist. Im Christentum ist dagegen das Einfache nur als Moment, und das Ganze ist Gott der Geist.

Zweitens: »Das Ebenbild und der Abglanz Gottes ist der *logos*, die denkende Vernunft, der erstgeborene Sohn, der die Welt regiert und in Ordnung hält.« Eigentlich ist dies schon ein Widerspruch; denn das Bild kann nur darstellen, was die Sache ist; ist also das Bild konkret, so ist auch das Ursprüngliche als konkret zu fassen. »Dieser *logos* ist der Inbegriff aller Ideen.« Gott selber dagegen als der Eine, als solcher, ist nur das *on*, das reine Sein (nach Platon).⁶ Das Urlicht kann nicht, nur der Sohn kann erkannt werden. Philon schränkt den Namen Gottes nur auf das Wesen ein, das reine Sein. Gott als solcher ist nichts als dies Sein; er kann daher von der Seele nicht erkannt werden, was er ist, sondern nur, daß er ist, d.h. eben nur als Sein. Oder Gott als dieses Sein ist nur das abstrakte Wesen; es ist seine Idee. Was er ist, ist er nur als Geist, d.h. eben indem der *logos*, sein Sohn, zu

seinem wahren Wesen selbst gerechnet wird, nicht jenem Sein der Name Gottes beigelegt wird, sondern nur der Einheit dieser Momente; diese Einheit enthält das, was er ist. Im Christlichen wird der Name nicht auf das Wesen eingeschränkt, sondern Gott ist Geist; der Sohn ist selbst Bestimmung in Gott. Es ist ganz richtig, daß Gott als Sein nicht erkannt werden könne; denn das Wesen ist die leere Abstraktion. Erkennen ist Wissen in konkreter Bestimmung; das Erkannte muß konkret in sich selbst sein. Was erkannt werden kann, ist, daß das reine Wesen nur eine leere Abstraktion ist, - so das Nichtigte, nicht der wahrhafte Gott. Zum Sein ist also dies das andere Moment des Erkennens. Jenes ist ebenso abstrakt, als wenn wir sagen, »Gott der Vater«, d.h. der noch nicht geschaffen hat, dieser Eine, dieser Bestimmungslose in sich, unaufgeschlossen; das Andere aber ist das Bestimmen seiner in sich selbst, das Erzeugen. Und dies Erzeugte ist sein Anderes, was zugleich in ihm ist, ihm angehörig ist, Moment seiner selbst ist, wenn Gott konkret gedacht werden soll. Die Bestimmung des Einen ist das Erste, aber sie ist mangelhaft; Gott ist konkret, lebendig, d.h. er unterscheidet sich in sich, bestimmt sich: dies ist, was auch zu Gott gehört und was hier Logos genannt wird. Es kann also gesagt werden von Gott als Einem, daß er nicht erkannt wird; es kann nur gesehen werden, daß er ist. Das Erkennen ist das

Wissen von dem bestimmten Gott, von seinem Insichselbstbestimmen, Lebendigsein.

Das Erste, das Wesen selbst ist also das Urlicht: »Es ist der Raum des Universums, das er umschließt und erfüllt.« Nach der Anschauung haben wir das All als Raum; das ist leer.

Gott umschließt dieses All; dieses Wesen »ist sich selbst der Ort und ist von sich selbst erfüllt«. Warum hat er nötig, sich mit sich zu erfüllen? Eben das Subjektive, Abstrakte, bedarf auch eines Objekts. Die Fülle ist das Konkrete; man hat Erfüllendes, Erfülltes und das Dritte aus beiden. »Gott ist sich selbst genügend; alles andere ist dürftig, leer. Und alles dies erfüllt er dann und hält es zusammen, wird von Nichts umschlossen; er ist eins und alles«, die absolute Fülle. Das All ist, wie bei Parmenides, das Abstraktum, es ist nur die Substanz; es bleibt leer bei seiner Erfüllung, das Konkrete ist der Logos. Wie Gott der Raum des Universums ist, so »lebt er in dem Urbilde der Zeit«, in dem *aiôn*, d.h. in dem reinen Begriffe derselben.

2. Seine *Unterschiede* aber oder die Ideen machen den Verstand aus. Dieser Verstand (*logos*) ist dann der herrschende Engel (*archangelos*), das Bestimmende, was das Bestimmte enthält, ein Reich des Gedankens; er ist der Urmensch, erst dies ist tätig, das *on* noch nicht. Das ist der Mensch als himmlischer

Mensch; er kommt auch unter dem Namen *sophia*, [...], Adam Kadmon, der Aufgang der Sonne vor, - der Mensch in Gott, Gott als Tätigkeit angesehen. Dieser Verstand teilt sich nun in Ideen, die von Philon auch Engel (*angeli*, Boten) genannt werden. Diese Auffassungsweise ist noch nicht im reinen Gedanken; Gestalten der Einbildungskraft sind noch darin verwoben.

Dieser *logos* ist die erste ruhende Gedankenwelt, wengleich schon unterschieden. Ein anderer *logos* aber ist der hervorbringende, tätige (*logos prophorikos*), als Rede. Das ist Wirksamkeit, das Schaffen der Welt, wie er ihre Erhaltung, ihr bleibender Verstand ist. Die Rede ist immer als Erscheinen Gottes angesehen worden, die Rede ist nicht körperlich; als Klang ist sie zeitlich und gleich verschwunden, das Dasein ist so immateriell. »Gott sprechend schuf er sogleich, nichts zwischen beide setzend«; das Geschaffene bleibt ein Ideelles wie die Rede. »Wenn man ein wahrhafteres Dogma angeben will, so ist der Logos das Werk Gottes.« Dieser Logos ist zugleich für das Selbstbewußtsein der Lehrer der Weisheit. Die natürlichen Dinge nämlich werden nur in ihren Gesetzen gehalten; die selbstbewußten Wesen wissen aber auch von diesen Gesetzen, und das ist die Weisheit. Das ist der Hohepriester, der [zwischen] Gott und den Menschen vermittelt, der Geist der Gottheit, der die

Menschen belehrt, eben die selbstbewußte Rückkehr Gottes in sich selbst, in jene erste Einheit, in das Urlicht. Das ist die reine intelligible Welt der Wahrheit selbst; sie ist nichts anderes als das Wort Gottes.

3. Der Gedanke zur Negativität gekommen. Dieser Idealwelt gegenüber steht die *sinnliche*, seiende Welt. Das Prinzip derselben ist bei Philon, wie bei Platon, das *ouk on*, die Materie, das Negative; wie Gott das Sein, so ihr Wesen das Nichtsein. Nicht das Nichts, wie wenn wir sagen, daß Gott die Welt aus Nichts erschaffen habe, sondern das Nichtsein, das Entgegengesetzte des Seins, ist selbst ein Positives, so gut als das Sein. Es existiert, insofern Gleichnis des an sich Wahren hineingelegt wird. Philon hatte die richtige Einsicht, daß das Entgegengesetzte des Seins ebenso positiv ist als das Sein. Wem dies ungereimt scheint, der braucht nur daran erinnert zu werden, daß eigentlich, wenn wir das Sein setzen, das Nichts des Seins das Denken ist etwas sehr Positives. Aber das Nähere, der Begriff dieses Gegensatzes, und der Übergang des Seins in Nichtsein findet sich nicht bei Philon. Überhaupt ist diese Philosophie weniger Metaphysik des Begriffes oder Denkens selbst, als daß der Geist nur im reinen Denken erscheint, nicht hier in der Weise der Vorstellung ist und die Begriffe, Ideen als selbständige Gestalten vorgestellt sind.

»Das Wort Gottes hat im Anfang den Himmel

erschaffen, der aus dem reinsten Sein besteht und der Aufenthalt der reinsten Engel ist, die nicht erscheinen und den Sinnen nicht offenbar werden«, nur dem Gedanken; das sind die *ideai*. »Der Schöpfer hat vor allem der intelligiblen Welt den unkörperlichen Himmel und die unsinnliche Erde gemacht und die Idee der Luft und des Leeren, hierauf die unkörperliche Essenz (*ousia*) des Wassers und ein unkörperliches Licht und ein unsinnliches Urbild (*archetypos*) der Sonne und aller Sterne«, und die sinnliche Welt ist das Gegenbild davon. Philon geht nun nach der mosaischen Urkunde fort. In der Schöpfungsgeschichte des Alten Testaments werden am dritten Tag Gras, Kraut, Bäume, am vierten Tag Lichter an der Veste des Himmels, Sonne und Mond geschaffen. Philon sagt, am vierten Tag habe den Himmel eine Zahl geschmückt, Vier, die Tetraktys, die vollkommenste usf. - Dies sind die Hauptmomente der Philosophie Philons.

B. Kabbala und Gnostizismus

Die kabbalistische Philosophie, gnostische Theologie beschäftigen sich alle mit diesen Vorstellungen, die auch Philon hatte. Das Erste ist das Seiende, Abstrakte, Unerkannte Namenlose. Das Zweite ist Enthüllung, das Konkrete; es geht nach der Emanation fort. Zum Teil ist die Rückkehr zur Einheit auch angenommen, vorzüglich bei christlichen Philosophen; und diese Rückkehr wird als das Dritte angenommen, dieses Dritte kommt dem *logos* zu. So war bei Philon die Weisheit, der Lehrer, Hohepriester das, was das Dritte zum Ersten zurückführt; so in der *horasis* Gottes.

1. Kabbalistische Philosophie

Kabbala heißt die geheime Weisheit der Juden. Über ihren Ursprung ist viel gefabelt worden; es ist viel Trübes darin. Und es wird von ihr gesagt, daß sie enthalten sei in zwei Büchern, Jezirah (Schöpfung) und Sohar (Glanz). Jezirah, das Hauptbuch derselben, welches einem Rabbi *Akibha* zugeschrieben wird, erwartet von Herrn von Mayer in Frankfurt eine vollständigere Ausgabe. Es sind Ideen, die zum Teil an Philon hingehen, aber auf sehr trübe Weise zum Teil, und mehr für die Phantasie vorgestellt sind. Aber ein so hohes Alter, als die Verehrer der Kabbala ihm zuschreiben, hat es nicht; sie erzählen nämlich, daß dem Adam dieses Himmelsbuch zum Trost seines Sündenfalles gegeben sei. Es ist ein astronomisches, magisches, medizinisches, prophetisches Gebräu; geschichtlich verfolgte Spuren zeigen, daß dies in Ägypten kultiviert wurde. Akibha lebte bald nach der Zerstörung Jerusalems. Die Juden haben mit einem Heer von 200 000 Mann gegen Hadrian revoltiert, der Rabbiner war dabei tätig; Bar Cochebas hat für den Messias gegolten, der Rabbi wurde lebendig geschunden. Das zweite Buch soll von seinem Schüler Rabbi *Schimeon* Ben Jochai herrühren; er hieß das große Licht, der Funke Mosis. Beide Bücher sind im 17.

Jahrhundert ins Lateinische übersetzt. Ein spekulativer Israelit, der Rabbi Abraham Cohen *Irira*, hat auch ein Buch geschrieben, *Das Himmelstor (Porta coelorum)*; es ist später, aus dem 15. Jahrhundert, und enthält Beziehungen auf Araber und Scholastiker. Dies sind die Quellen der hohen kabbalistischen Weisheit. Es ist trübes Gemenge; das Buch hat aber allgemeine Grundlage. Das Bessere darin bewegt sich in ähnlichen Vorstellungen wie bei Philon. In diesen Büchern sind gewisse recht interessante Grundbestimmungen, von denen man aber zu trüben Phantastereien fortgegangen ist.

Früher findet sich bei den Juden nichts von den Vorstellungen Gottes als eines Lichtwesens, von einem Gegenteile desselben, der Finsternis und dem Bösen, das in Streit mit dem Lichte ist, nichts von guten und bösen Engeln, von dem Abfalle der Bösen, ihrer Verdammnis, ihrem Aufenthalte in der Hölle, künftigem Weltgerichte über die Guten und Bösen, von der Verderbnis des Fleisches. Die Juden fangen hier erst an, ihre Gedanken über ihre Wirklichkeit hinauszutragen, eine Geistes- oder wenigstens Geisterwelt sich ihnen aufzuschließen, da vorher sie, diese Juden, allein sich galten, in den Schmutz und den Eigendünkel ihres Daseins und der Erhaltung ihres Volkes und ihrer Geschlechter versenkt waren.

Was das Nähere der Kabbala betrifft, so ist es

folgendes. Das Eins ist als Prinzip aller Dinge ausgesprochen, wie dieses auch der Urquell aller Zahlen ist. Wie die Zahleneinheit selber keine von allen Zahlen ist, so auf gleiche Weise Gott Grund aller Dinge (En-soph). Die damit zusammenhängende Emanation ist Wirkung aus der ersten Ursache, durch Einschränkung jenes ersten Unendlichen; sie ist Grenze (*horos*) des Ersten. In dieser ersten einen Ursache ist alles *eminenter* nicht *formaliter*, sondern *causaliter* enthalten. Das zweite Hauptmoment ist der Adam Kadmon, der erste Mensch, Keter, das erste Entstandene, die höchste Krone, der Mikrokosmos, der Makrokosmos, womit die emanierte Welt als Ausfluß des Lichtes zusammenhängt. Durch weiteres Herausgehen sind dann die anderen Sphären, Kreise der Welt geworden; und diese Emanation wird als Lichtströme dargestellt. Da gehe es fort zu zehn Lichtströmen: diese Ausflüsse (Sephiroth) bilden die reine, azilutische Welt, welche ohne alle Veränderlichkeit in sich ist; zweitens die briahtische Welt, welche veränderlich ist; drittens die geformte, jeziratische Welt, - die reinen Geister in die Materie gesetzt, die Seelen der Gestirne (die reinen Geister sind weitere Unterscheidungen, in denen diese trübe Weise fortgeht); viertens die gemachte Welt, die asiahtische: es ist die unterste, vegetierende und empfindende Welt.

2. Gnostiker

Bei den Gnostikern machen ähnliche Bestimmungen die Grundlage aus. Der Herr Professor Neander hat sie sehr gelehrt gesammelt und ausführlich bearbeitet; einige Formen entsprechen denen, die wir angegeben haben. Einer der ausgezeichnetsten Gnostiker ist *Basilides*. Bei ihm ist auch das Erste der unsagbare Gott (*theos arrhêtos*), - der Ensoph der Kabbala; er ist als *to on, ho ôn*, namenlos (*anônomastos*), unmittelbar, auch bei Philon. Das Zweite ist dann der *nous*, der Erstgeborene, *logos, sophia*, das Betätigende (*dynamis*), in näherer Bestimmung die Gerechtigkeit (*dikaiosynê*) und der Frieden (*eirênê*). Hierauf folgen weiter bestimmte Prinzipien, die Basilides Archonten nennt, Häupter von Geisterreichen. Eine Hauptsache dabei ist wieder die Rückkehr, der Läuterungsprozeß der Seele, die Ökonomie der Reinigung (*oikonomia katharseôn*); aus der *hylê* muß die Seele zur *sophia*, zur *eirênê* zurückkommen. Das Urwesen trägt alle Vollkommenheit in sich verschlossen, aber nur als *potentia*; der Geist (*nous*), der Erstgeborene ist erst die erste Offenbarung des Verborgenen. Auch alle geschaffenen Wesen können nur durch die Verbindung mit Gott an der wahren Gerechtigkeit und dem daraus herrührenden Frieden Teil erhalten.

Das Erste nennen die Gnostiker, z.B. *Marcus*, auch das Udenkbare (*anennoêtos*) und sogar das Nichtseiende (*anousios*), was nicht zur Bestimmtheit fortgeht, die *monotês*. Sie nennen es auch die reine Stille (*sigê*); das Andere sind dann die Ideen, Engel, die Äonen. Diese sind die Wurzeln, Samen der besonderen Erfüllung (*logoi, rhizai, spermata, plêrômata, karpoi*); jeder Äone trägt seine eigene Welt in sich.

Bei anderen, z.B. *Valentin*, heißt das Erste auch Äon oder das Unergründliche, der Urgrund, absolute Abgrund (*bythos*), worin alles ist als aufgehoben, - oder *proarchê*, was vor dem Prinzip ist, oder *propatôr*, vor dem Anfang, was noch vor dem Vater ist. Dieser ist das Tätige. Der Übergang, die Auseinanderlegung des Einen ist dann *diathesis*, und dies Weitere wird auch genannt das Sichbegreiflichmachen des Unbegreiflichen (*katalêpsis tou akatalêptou*), was wir bei den Stoikern als *katalêpsis*; gesehen haben. Diese Begriffe sind die Äonen, die besonderen *diatheseis*: die Äonenwelt heißt dann auch Erfüllung (*plêrôma*). Das Zweite heißt auch die Begrenzung (*horos*); und insofern die Lebensentwicklung näher im Gegensatze gefaßt wird, so wird sie bestimmt als in zwei Prinzipien enthalten, in der Form des Männlichen und Weiblichen. Das eine ist das *plêrôma* des anderen; aus ihrer Verbindung (*syzygia*) gehen die Erfüllungen (*plêrômata*) hervor, sie ist erst das Reale.

Jedes hat sein es Integrierendes (*syzygos*); der Inbegriff dieser *plêrômata* ist die Äonenwelt überhaupt, das allgemeine *plêrôma* des *bythos*. Jener Abgrund heißt daher auch Hermaphrodit, Mannweib (*arrhenothêlys*) *Ptolemaios* schreibt dem *bythos* zwei *syzygous* zu, zwei *diatheseis*, welche durch alles Dasein vorausgesetzt werden, *thelêma kai ennoia*. Krause, bunte Formen treten hier ein. Die Grundbestimmung ist dieselbe; Abgrund und Enthüllung ist die Hauptsache. Die Offenbarung, was herabgekommen ist, ist auch Herrlichkeit (*doxa*, Schechinah) Gottes, *sophia ouranios* (sie selbst ist *horasis tou theou*), *dynameis agenêtoi, hai peri ousai lamprotaton phôs apastraptousi*, die Ideen, *logos*: oder vorzugsweise der Name Gottes (*to onoma tou theou, polyônymos*), dieser Demiurg; das ist Erscheinen Gottes, Bestimmung. - Alle diese Formen gehen in das Trübe. Die Grundlagen sind im ganzen dieselben Bestimmungen; und das allgemeine Bedürfnis ist eben dies, das, was an und für sich ist, als das Konkrete zu bestimmen und zu fassen. - An diese Formen habe ich jedoch nur erinnern wollen, um auf ihren Zusammenhang mit dem Allgemeinen hinzudeuten; es liegt dabei ein tiefes Bedürfnis der konkreten Vernunft zugrunde.

Die Kirche hat den Gnostizismus verworfen, weil er teils im Allgemeinen stehenblieb oder die Vorstellung in Form der Einbildungskraft faßte und diese

Vorstellung dem wirklichen Selbstbewußtsein, dem Christus im Fleische (*Christos en sarki*) entgegengesetzt war. Denn die Doketen sagten z.B., Christus hatte nur Scheinleib, Scheinleben; der Gedanke war nur Hintergrund. Die Kirche hielt dagegen fest an der bestimmten Gestalt der Persönlichkeit; sie hielt das Prinzip der konkreten Wirklichkeit fest.

C. Alexandrinische Philosophie

Philosophischer und begriffener aber tritt die Einheit des Selbstbewußtseins und Seins in der alexandrinischen Schule auf; sie ist die Hauptgestalt, die eigentliche Philosophie. Alexandrien war nämlich seit längerer Zeit, besonders durch die Ptolemäer, zum hauptsächlichsten Sitz der Wissenschaften gemacht. Hier als in ihrem Mittelpunkte berührten, durchdrangen und vermischten sich alle Religionen und Mythologien der Völker des Orients und Okzidents, ebenso ihre Geschichte, - eine Verbindung, die auch nach der religiösen Seite hin vielfache Formen und Gestaltungen angenommen hat; wo sie miteinander verglichen, in jeder teils das gesucht und zusammengestellt wurde, was die andere enthielt, vorzüglich aber den Vorstellungen der Religionen eine tiefere Bedeutung untergelegt und ein allgemeiner allegorischer Sinn gegeben wurde. Dieses Streben hat allerdings trübe Ausgeburten gehabt; die reinere Ausgeburt ist die alexandrinische Philosophie. Besser als jene trüben Ausgeburten einer sich noch nicht verstehenden Vernunft mußte die Vereinigung der Philosophien gelingen. Denn indem in der Tat in der Philosophie *eine* Idee ist, so hebt sie die besondere Form, die sie angenommen, die Einseitigkeit, in der sie sich ausspricht,

durch sich selbst auf. In dem Skeptizismus war dies Negative erlangt worden, die bestimmten Weisen des Seins, in welchen das Absolute gesetzt wurde, aufgehoben zu sehen.

In Alexandrien entstand eine Weise der Philosophie, welche nach dieser Seite, daß sie sich nicht an den bestimmten älteren philosophischen Schulen hielt, sondern die verschiedenen Systeme der Philosophie vereinigte, die Einheit insbesondere der pythagoreischen, platonischen und aristotelischen Philosophie erkannte und in ihren Expositionen darstellt, häufig als Eklektizismus aufgeführt wurde; etwas sehr Schlechtes, wenn er in dem Sinne genommen wird, daß *ohne Konsequenz* aus dieser Philosophie dieses, aus einer andern etwas anderes aufgenommen wird, - wie wenn ein Kleid aus Stücken von verschiedenen Farben, Stoffen zusammengeflickt wäre. Es ist schon früher bemerkt, daß ein Eklektizismus nichts gibt als ein oberflächliches Aggregat. Solche Eklektiker sind teils die ungebildeten Menschen überhaupt, in deren Kopf die widersprechendsten Vorstellungen nebeneinander Platz haben, ohne daß sie je ihre Gedanken zusammenbrächten und ein Bewußtsein über ihre Widersprüche hätten, - oder die klugen Leute, die es mit Bewußtsein tun und glauben, so erlangen sie das Beste, wenn sie aus jedem Systeme das Gute, wie sie es nennen, nehmen und so ein Konto von

verschiedenen Gedanken sich anschaffen, worin sie alles Gute, nur die Konsequenz des Denkens und damit das Denken selbst nicht haben. Eklektische Philosophie ist gerade haltlos, inkonsequent; solche Philosophie ist die alexandrinische Philosophie nicht. In Frankreich heißen sie noch so; und hier, wo *systeme* mit Einseitigkeit gleichbedeutend ist und man einmal einen bestimmten Namen haben muß, der am wenigsten systematisch und verdächtig klingt, mag man es ertragen.

Die Alexandriner legten die platonische Philosophie zugrunde, benutzten aber die Ausbildung der Philosophie überhaupt, welche sie nach Platon durch Aristoteles und alle folgenden (stoischen) Philosophien erhalten; oder sie stellten sie ausgerüstet mit einer höheren Bildung wieder her, - bei Plotin finden wir nicht Widerlegung. Unter diese höhere Bildung gehört denn vorzüglich das tiefere Prinzip, daß das absolute Wesen als Selbstbewußtsein begriffen werden muß und daß eben dies sein Wesen ist, Selbstbewußtsein zu sein, und daher, daß es im einzelnen Bewußtsein ist; was nicht so zu verstehen ist, daß, wie man zu sagen pflegt, Gott ein Geist sei, der außer der Welt und außer dem Selbstbewußtsein ist, sondern daß seine Existenz als seiner selbst bewußter Geist eben das wirkliche Selbstbewußtsein selbst ist. Das Platonische Allgemeine, das im Denken ist, erhält daher

diese Bedeutung, daß es als solches das absolute Wesen selbst ist. - Sie sind eklektische Philosophen im besseren Sinne des Worts; oder es ist überhaupt ein überflüssiges Wort, sie zu bezeichnen. Aber im höheren Sinne ist ein weiterer Standpunkt der Idee von der Art, daß er die vorhergehenden Prinzipien, die einzeln, einseitig sind, die nur Momente der Idee enthalten, vereinigt, - daß eine konkretere und tiefere Idee diese Momente in eins vereinigt. So ist auch Platon eklektisch gewesen, er vereinigte Pythagoras, Heraklit, Parmenides; und so sind auch die Alexandriner Eklektiker, nur führt dieser Ausdruck immer gleich die Vorstellung des Herauslesens mit sich.

Aber dieser Name, den auch Brucker angewendet hat, ist der Sache nach unrecht und auch ungeschichtlich. Für die alexandrinische Schule wird gewöhnlich ausdrücklich der Name eklektische Schule gebraucht. Brucker (II, 193) hat dies, wie ich gefunden habe, zuerst getan; und Diogenes Laertios gibt die Veranlassung dazu. Denn Diogenes Laertios spricht von einem gewissen *Potamo* aus Alexandrien, der noch nicht so gar lange (*pro oligou*) aus den verschiedenen Philosophien die Hauptsätze und das Beste herausgenommen habe. Und Diogenes führt mehrere Sätze von ihm an, wobei er sagt, er habe eine eklektische Philosophie gemacht. Es sind Sätze aus dem Aristoteles, Platon, den Stoikern; aber sie sind nicht von Bedeutung, und

das, was die Alexandriner auszeichnet, ist darin nicht zu erkennen. Diogenes ist auch früher als die alexandrinische Schule; Potamo aber ist nach Suidas ein Lehrer der Stiefsöhne des Augustus gewesen, und für einen Prinzenlehrer ist der Eklektizismus vollkommen zweckmäßig. Daher, weil dieser Potamo ein Alexandriner ist, hat Brucker auf diese alexandrinische Philosophie den Namen der eklektischen, der sich bei Diogenes findet, angewendet. Das ist sie aber nicht. Denn die Vereinigung der älteren Systeme ist eben eine tiefere Erkenntnis der philosophischen Idee, die konkret in sich gewußt wird, so daß die abstrakteren Prinzipien in der tieferen Form der Idee enthalten sind. Das muß eintreten von Zeit zu Zeit; nach vorhergegangener Divergenz muß die Identität, die an sich ist, anerkannt werden und so der Unterschied nur als Form. Die Alexandriner hatten den tieferen Standpunkt, daß sie ebensowohl Pythagoreer als Platoniker und Aristoteliker waren; alle früheren Philosophien konnten in der ihrigen ihre Stelle finden.

In Alexandrien hatten die Ptolemäer nämlich die Wissenschaften und Gelehrten an sich gezogen teils durch ihr eigenes Interesse an der Wissenschaft, teils durch die angemessensten Anstalten. Sie legten die berühmte große Bibliothek an, für welche auch die griechische Übersetzung des Alten Testaments angefertigt wurde; als Caesar sie zerstört hatte, wurde sie

wieder aufgelegt. Es war auch ein Museum, oder was jetzt Akademie der Wissenschaften genannt wird, wo Philosophen und speziellere Gelehrte Besoldungen erhielten und kein anderes Geschäft als das, die Wissenschaften zu treiben, hatten. In späteren Zeiten waren auch in Athen solche Konvente gestiftet worden, und ohne Vorliebe für eine oder die andere Philosophie hatte jede philosophische Schule ihre eigene öffentliche Anstalt.

Die neuplatonische Philosophie erhob sich teils neben den anderen, teils auf den Trümmern derselben und verdunkelte die übrigen; alle früheren Systeme wurden darin ausgelöscht. Sie machte nicht eine solche eigene philosophische Schule aus wie die bisherigen; sondern indem sie alle in sich vereinigte, hatte sie das Studium Platons, Aristoteles' und der Pythagoreer zu ihrem Hauptcharakter. Mit diesem Studium war eine Interpretation jener Schriften verknüpft, welche darauf hinausging, ihre philosophischen Ideen zu verbinden und ihre Einheit zu zeigen. Die neuplatonischen philosophischen Lehrer verhielten sich mehr so, daß sie über die verschiedenen philosophischen Werke, besonders Platonische und Aristotelische Schriften, Vorlesungen hielten und sie erläuterten.

1. Ammonios Sakkas

Ammonios Sakkas (der Sackträger) wird als einer der ersten oder berühmtesten Lehrer dieser Schule genannt; er starb 243 Jahre nach Christi Geburt. Aber von ihm haben wir keine Schriften; und auch von seiner Philosophie sind keine Nachrichten auf uns gekommen. - Die hauptsächlichste Art, wie Philosophie getrieben und bearbeitet wurde, bestand in der Kommentierung Platonischer und Aristotelischer Werke oder in Abrissen dieser Philosophien. Kommentare über die alten Philosophen wurden entweder vorgetragen oder geschrieben; und wir haben deren noch jetzt viele übrig, welche zum Teil vortrefflich sind. Aristotelische Werke kommentierte Alexander Aphrodisiensis, Andronikos von Rhodos, Nikolaos von Damaskos, auch Porphyrios, - Platonische Numenios, Maximus Tyrius. Andere Alexandriner haben den Platon so kommentiert, daß sie zugleich die anderen Philosopheme oder Philosophien kannten und den Einheitspunkt der verschiedenen Weisen der Idee sehr wohl erfaßt haben. Die besten Kommentare sind aus dieser Zeit; die meisten Werke des Proklos sind Kommentare über einzelne Dialoge des Platon usw. Diese Schule hat insbesondere auch dies Eigentümliche, daß sie die Spekulation als wirkliches göttliches Sein und

Leben aussprach und daher als mystisch und magisch erscheinen läßt.

Unter seinen sehr zahlreichen Schülern hatte Ammonios viele in anderen Wissenschaften berühmte Männer, z.B. Longin, dann Origines, ungewiß ob der Kirchenvater. Der berühmteste Schüler desselben als Philosoph ist aber Plotin, durch dessen noch vorhandene Schriften wir die neuplatonische Philosophie am meisten kennen. Das zusammenhängende Gebäude dieser Philosophie wird ihm von den Späteren eigentlich zugeschrieben und diese Philosophie seine Philosophie genannt.

2. Plotin

Da sich Ammonios' Schüler auf den Wunsch ihres Lehrers das Wort gegeben hatten, seine Philosophie nicht in Schriften niederzulegen, so hat auch *Plotin* erst spät geschrieben, oder vielmehr die von ihm erhaltenen Werke sind nach seinem Tode von Porphyrios, einem seiner Schüler, herausgegeben. Seine *Lebensgeschichte* haben wir durch Porphyrios. Das Auffallende darin ist, daß die genaue Angabe der Lebensumstände vermischt ist mit einer Menge wunderbarer Dinge. Es ist die Zeit, wo das Wunderbare seine Rolle spielt. Wenn man aber das reine Philosophieren, den reinen Sinn eines solchen Mannes kennt, so kann man sich nicht genug wundern über dergleichen Geschichten.

Plotin ist ein Ägypter, um das Jahr 205 nach Christus unter der Regierung des Septimius Severus zu Lykopolis geboren. Nachdem er viele philosophische Lehrer schon besucht, wurde er melancholisch und tiefsinnig; er kam, 28 Jahr alt, zu Ammonios, fand sich endlich hier befriedigt und hörte ihn elf Jahre. Da in jener Zeit von indischer und brahmanischer Weisheit hohe Vorstellungen in Umlauf gekommen waren, so machte sich Plotin in dem Heere des Kaisers Gordian nach Persien auf; aber der Feldzug lief so

unglücklich ab, daß Plotin seine Absicht nicht erreichte und er selbst sich nur mit Mühe rettete. In einem Alter von 40 Jahren ging er nun nach Rom und blieb daselbst noch 26 Jahre bis an seinen Tod. In Rom benahm er sich äußerlich auf eine auffallende Weise nach alter pythagoreischer Sitte, enthielt sich der Fleischspeisen, legte sich oft Fasten auf und ging auch in der alten pythagoreischen Tracht. Er gelangte aber als öffentlicher Lehrer unter allen Ständen zu großem Ansehen.

Der damalige Kaiser Gallienus, bei dem er, sowie bei seiner Gemahlin, viel galt, war geneigt, sagt man, dem Plotin eine Stadt in Kampanien einzuräumen, worin Plotin die platonische Republik zu realisieren gedachte. Die Minister aber verhinderten die Ausführung dieses Vorhabens; und daran haben sie auch sehr klug getan. Denn in solcher äußerlichen Lage des Römischen Reichs und bei der völligen Veränderung des Geistes der Menschen seit Platons Zeiten, wo ein anderes Prinzip des Geistes zum allgemeinen werden mußte, war dies ein Unternehmen, was viel weniger als zu Platons Zeit jetzt zur Ehre der platonischen Republik ausgefallen sein würde. Es macht der Einsicht Plotins wenig Ehre, nur diesen Gedanken gehabt zu haben; doch wissen wir es eben nicht genau, ob sein Plan nur den platonischen Staat enthielt oder ob er ihm nicht eine Erweiterung oder Modifikation gab.

Ein eigentlicher platonischer Staat war nämlich wider die Natur der Sache; denn der platonische Staat ist ein freier, selbständiger Staat, - was aber dieser im Umfange des Römischen Reichs nicht sein konnte. Plotin starb zu Rom im 66. Jahre seines Alters, 270 nach Christi Geburt.

Seine *Schriften* sind vornehmlich als Antworten auf vorgelegte Fragen seiner Zuhörer entstanden; er hat sie in den letzten sechzehn Jahren seines Lebens niedergeschrieben, und Porphyry hat sie erst später redigiert. Er verhielt sich in seinem Lehren so, wie vorhin erinnert, daß er verschiedene ältere philosophische Schriften in seinen Vorlesungen kommentierte. Die Schriften Plotins heißen *Enneaden*, deren sechs an der Zahl sind: jede derselben enthält neun einzelne Abhandlungen, wir haben also zusammen vierundfünfzig Abhandlungen, die wieder in viele Kapitel zerfallen, - es ist ein weitschichtiges Werk. Diese Bücher bilden jedoch nicht ein zusammenhängendes Ganzes, sondern es sind eigentlich in jedem Buche besondere Materien vorgenommen und philosophisch behandelt; es ist ermüdend, sich durch sie durchzumachen. Die erste Enneade ist vornehmlich moralisch: 1. Buch: Was das Tier, was der Mensch; 2. Von den Tugenden; 3. Von der Dialektik; 4. Von der Seligkeit (*peri eudaimonias*). 5. Ob die Seligkeit in Ausdehnung der Zeit bestehe (*paratasei chronou*); 6. Vom

Schönen; 7. Vom höchsten (*prôtou*) Gut und von den anderen Gütern; 8. Woher das Böse; 9. Von einem vernünftigen Ausgang aus dem Leben. Andere sind metaphysischer Natur. Porphyry sagt, sie seien ungleich. Einundzwanzig Bücher habe Plotin geschrieben gehabt, ehe er zu ihm gekommen, als Plotin 59 Jahr alt war; vierundzwanzig in diesem und den fünf ferneren Jahren, die Porphyry als Schüler bei ihm zu brachte, indem er Gelegenheit zu schreiben nahm aus den vorkommenden Fragen. Während Porphyry dann in Sizilien gewesen, habe er in den letzten Jahren vor seinem Tode noch neun geschrieben, welche letzteren schwächer seien. Creuzer will Ausgabe von Plotin machen.

Die Darstellung ist schwierig, nichts weniger als eine systematische Entwicklung. Im ganzen ist die Manier Plotins, daß er immer das Besondere zurückführt auf das ganz Allgemeine. Plotins Geist schwebt über jeder einzelnen Materie und behandelt diese rasonierend und dialektisch, führt sie aber alle zu *einer* Idee zurück. So sind gewisse Hauptgedanken unendlich oft wiederholt. Die Lektüre seiner Schriften hat deswegen etwas Ermüdendes, eben weil das Besondere, von dem angefangen wird, im Ganzen immer wieder auf dasselbe zurückgeführt wird. Man kann so aus einigen Büchern Plotins Ideen gut fassen, ohne daß das Lesen der übrigen zu neuen Entwicklungen führt.

Besonders sind bei ihm Platons Ideen und Ausdruck herrschend, aber ebensogut die des Aristoteles; man kann Plotin ebensogut einen Neuplatoniker als Neuaristoteliker nennen. Es finden sich bei ihm viele Ausführungen ganz in aristotelischer Weise; die von Aristoteles angeführten Formen der Dynamis, Energie usf. sind ebenso herrschend bei Plotin, und ihr Verhältnis ist wesentlich Gegenstand seiner Betrachtung. Die Hauptsache ist, daß man ihn nicht nehmen muß im Gegensatz gegen Platon und Aristoteles; auch das Denken, den Logos der Stoiker hat er aufgenommen.

Eine Darstellung seiner *Philosophie* zu geben, ist sehr schwierig. Es ist Plotin nicht darum zu tun, die Gegenstände in ihrer Bestimmtheit aufzufassen, wie Aristoteles, sondern sie zu ihrer Einheit zurückzuführen und das Substantielle gegen ihren Schein geltend zu machen. Die Hauptsache, das Charakteristische in Plotin ist die hohe, reine Begeisterung für die Erhebung des Geistes zum Guten und Wahren, zu dem, was an und für sich ist. Er hält sich an das Erkennen, an dies bloß Ideelle, den intellektuellen Gedanken, wie die Stoiker, der an sich Leben, aber nicht stumm und verschlossen ist. Seine ganze Philosophie ist einerseits Metaphysik, aber nicht so, daß ein Trieb, eine Tendenz darin vorherrscht zur Erklärung, zum Auslegen (Deduktion der Materie, des Übels): sondern sie ist Zurückführung der Seele von den besonderen

Gegenständen zur Anschauung des Einen, des Wahrhaften und Ewigen, zum Nachdenken über die Wahrheit, - daß die Seele gebracht werde zur Seligkeit dieser Betrachtung und des Lebens in ihr. Die Richtung ist also nicht so sehr die, bekümmert zu sein, das, was als Wirklichkeit sich aufdringt, zu begreifen und abzuleiten, sondern mehr nur, diese einzelnen Gegenstände als Anfang zu nehmen (Meinungen, Philosophie anzuführen, aber diese Ansichten zu widerlegen), als daß er ihre Stellung und ihr Entstehen aufzeigte, und den Geist von diesem Äußerlichen abzuziehen und ihm seine Stellung zu geben in der Mitte der einfach klaren Idee. Der ganze Ton seines Philosophierens ist ein Hinführen zur Tugend und zur intellektuellen Betrachtung des Ewigen und Einen, als der Quelle derselben. Und er geht dann insofern ins Spezielle der Tugend, um die Seele von Leidenschaften, von den unlauteren, unwahren Vorstellungen vom Bösen, Schicksal, auch vom Unglauben, Aberglauben, Astrologie, Magie usf. zu reinigen. Er führt mehr zum Substantiellen zurück, als dieses in seinen speziellen Bestimmungen auszulegen.

Plotin hat daher z.B. viel mit den Gnostikern zu tun; er handelt von ihnen und tadelt sie, daß »sie gar nicht von der Tugend und dem Guten sprechen, nicht davon, wie sie erworben wird, noch wie die Seele gebildet und gereinigt werden soll. Denn zu sagen:

›Schaue auf Gott‹, damit wird nichts gefördert; sondern man muß auch zeigen, wie das bewirkt werde, wie der Mensch zu diesem Sehen gebracht werde. Die Tugend, die auf einen letzten Endzweck geht und in der Seele inwohnt mit Weisheit, zeigt Gott.« Er ehrte die heidnischen Götter, indem er ihnen einen tiefen Sinn und eine tiefe Wirksamkeit beilegte. »Wer etwas liebt«, sagte er, »der liebt auch alles demselben Verwandte, wie die Kinder des Vaters, welchen er liebt. Die Seelen aber in der Welt sind dem Höheren verwandt. Wie sollten sie also von diesem abgeschnitten sein?« - Dies ist nun ungefähr die allgemeine Richtung.

Was nun das Nähere seiner Philosophie betrifft, so ist hier nicht mehr vom Kriterium die Rede wie bei den Stoikern und Epikureern, - dies ist abgetan; sondern es wird darauf gedrungen, sich in den Mittelpunkt zu stellen, in die reine Anschauung, ins reine Denken, - jene Einigkeit der Seele mit sich selbst in der Ataraxie ist Ausgangspunkt. Das, was so bei den Stoikern und Epikureern das Ziel ist, damit wird hier angefangen, sich auf diesen Standpunkt zu stellen, - dies in sich zu erwecken als ein Entzücken, wie es Plotin nennt, als eine Begeisterung.

Der allgemeine Ruf über diese Philosophie ist, daß sie Schwärmerei sei. Es ist gewöhnlich, sie eine Schwärmerei nennen zu hören, womit es zugleich sehr

kontrastiert, daß ihm alle Wahrheit allein in der Vernunft und in dem Begreifen ist. Die Schwärmerei setzt die Wahrheit in ein Wesen, das zwischen der Wirklichkeit und dem Begriffe steht, das nicht Wirklichkeit ist, noch auch begriffen, - ein Wesen der Einbildung. Hiervon aber ist Plotin weit entfernt. Aber was ihn in diesen Geruch gebracht hat, ist teils dies, daß häufig alles dasjenige Schwärmerei genannt wird was über das sinnliche Bewußtsein oder über die bestimmten Verstandesbegriffe, die in ihrer Beschränktheit für Wesen gelten, hinausgeht; zum Teil aber seine Manier, überhaupt von Begriffen, geistigen Momenten als solchen so zu sprechen, als ob sie eigene Substanzen wären, - sinnliche Weisen, Weisen der Vorstellung in die Welt der Begriffe hineinzutragen, teils auch Ideen in die Sphäre des Sinnlichen herabzuziehen, z.B. den Zusammenhang der Notwendigkeit aller Dinge für die Magie gebraucht. Denn der Magier ist eben der, der gewissen Worten, Zeichen, sinnlichen, einzelnen, eine allgemeine Kraft beilegt, durch Gebete usf. sie in das Allgemeine einzubilden bestrebt ist, - aber ein gegebenes Allgemeines, nicht an sich, seiner Natur nach; oder das Allgemeine des Gedankens hat sich noch nicht eine allgemeine Wirklichkeit gegeben. Der Gedanke eines Helden ist ein Gedanke, des Helden Tat ist das Wahre, Allgemeine; die Wirkung, das Mittel ist ebenso groß und allgemein.

Wenn man Plotin und die Neuplatoniker Schwärmer und Phantasten genannt hat, so haben sie diesen Vorwurf wohl in einem gewissen Sinne verdient. Denn in den Lebensbeschreibungen der großen Lehrer dieser Schule, des Plotin, Porphyry und Jamblich, finden wir manches erzählt, was in die Vorstellung von einer Wundertätigkeit fällt. Denn indem sie den Glauben an die heidnischen Götter aufrechthielten, behaupteten sie in bezug auf die Verehrung der Götterbilder, daß diese wirklich von göttlicher Wirksamkeit und Gegenwart erfüllt seien. Die alexandrinische Schule ist überhaupt nicht freizusprechen vom Wunderglauben. Aber auch von den Personen finden sich mancherlei Zaubereien erzählt, wie wir sie vom Pythagoras bemerkt haben, Geschichten, die in dieser Zeit eher ihre Entstehung haben als in älterer. Denn in der ganzen damaligen Weltperiode unter Christen und Heiden ist dieses Wundertun herrschend gewesen, weil der Geist, zurückgezogen ins Innere, voll Bewunderung der unendlichen Macht und Hoheit des Inneren, den natürlichen Zusammenhang der Ereignisse nicht beachtete und das Eingreifen einer hohen Macht ganz nahelegte. Aber ganz und gar fern davon ist die philosophische Lehre; außer dem oben bemerkten ganz Theoretischen von den Götterbildern enthalten Plotins Schriften nichts dahin Gehöriges. Wer freilich jede Erhebung des Geistes zum Unsinnlichen, jeden

Glauben des Menschen an Tugend, Edles, Göttliches, Ewiges, alle religiöse Überzeugung Schwärmerei nennt, der wird auch die Neuplatoniker hierher rechnen dürfen; freilich aber ist es da nur ein leerer Name, der nur im Munde des kahlen Verstandes und des Unglaubens an alles Höhere vorkommen kann. Nennen wir aber die Erhebung zu spekulativen Wahrheiten, welche den Kategorien des endlichen Verstandes widersprechen, Schwärmereien, nun, dann haben sich auch die Alexandriner derselben schuldig gemacht; aber mit demselben Recht wird auch die platonische und aristotelische Philosophie Schwärmerei sein. Denn Plotin spricht allerdings von der Erhebung des Geistes in das Denken mit Begeisterung; oder vielmehr dies ist die eigentliche und platonische Begeisterung, sich zu erheben in die Sphäre der Bewegung des Gedankens.

Gleich dies hat dem Plotin den Vorwurf der Schwärmerei zugezogen, wie er das Verhältnis des einzelnen Bewußtseins zur Erkenntnis des absoluten Wesens bestimmt oder beschreibt: daß die Seele, die sich von dem Körperlichen zurückziehe und alle Vorstellungen verliere außer der Vorstellung des reinen Wesens, sich der Gottheit nähere. Das Prinzip der Plotinischen Philosophie ist die Vernunft, die in und für sich selbst ist. Plotin spricht allerdings davon, daß das wahrhaft Seiende nur gewußt werde durch die

Ekstase; diese Verzückung muß man sich aber nicht als Zustand der Schwärmerei vorstellen. Sondern er nennt dies eine Vereinfachung der Seele, wodurch sie in selige Ruhe versetzt wird, weil ihr Gegenstand selbst einfach und ruhig ist. Dies, daß die Seele sich vom Körper zurückzieht, geschieht durch den reinen Gedanken; die Tätigkeit ist das Denken und ebenso der Gegenstand. Es ist also ruhiges Verhalten ohne Aufwallung des Bluts, der Einbildungskraft. Und Ekstase ist ja nicht bloß Entzückung der Empfindung und Phantasie, sondern vielmehr ein Heraustreten aus dem Inhalt des sinnlichen Bewußtseins; es ist reines Denken, das bei sich selbst ist, sich zum Gegenstand hat. Plotin spricht oft von diesem Zustande, auf ähnliche Weise, wie er einmal sagt: »Oft, indem ich aus dem Körper zu mir selbst erwache und außerhalb des Anderen«, des Äußerlichen, »bin, innerlich bei mir selbst, und eine bewundernswürdige Anschauung habe und ein göttliches Leben führe«, usf. Aber das, dessen er in dieser Ekstase bewußt wird, sind philosophische Gedanken, spekulative Begriffe und Ideen.

Teils in diesem Namen, daß er dies auch Ekstase nennt, teils auch in der Sache selbst ist dann der Grund gefunden worden, ihn einen Schwärmer zu nennen. α) In dem Namen. Denn es fällt dann denen, die ihn so nennen, nichts anderes ein als ein Zustand, in den sich die verrückten Inder, Brahmanen, Mönche

und Nonnen versetzten, die, zum reinen Zurückziehen in sich selbst sich zu bringen, alle Vorstellungen und Sehen einer Wirklichkeit in sich zu tilgen suchen; so daß dies teils ein beständiger Zustand sei, teils aber in diesem festen Schauen in das Leere, es erscheine nun als Helle oder als Finsternis, keine Bewegung, kein Unterschied, überhaupt kein Denken sei. β) In der Sache selbst. Diejenigen, die überzeugt sind, daß das absolute Wesen im Denken nicht das Denken selbst ist, sprechen immer davon, daß Gott ein Jenseits des Bewußtseins sei und das Denken seiner der Begriff von ihm, dessen Existenz oder Wirklichkeit aber noch ein ganz anderes Ding sei; wie, wenn wir uns ein Tier, Stein denken oder vorstellen, unser Begriff von ihm oder unsere Vorstellung etwas ganz anderes ist als dieses Tier selbst, - als ob dies das Wahre ihnen wäre. Aber es ist nicht von diesem sinnlichen Tiere die Rede, sondern von seinem Wesen; dies ist der Begriff von ihm. Und das Wesen des Tiers ist am sinnlichen Tiere nicht als Wesen vorhanden, sondern als eins mit der gegenständlichen Einzelheit, als einer Weise jenes Allgemeinen; als Wesen ist es unser Begriff, aber in der Tat nur dieser das Wahre, - das Sinnliche negativ. So ist unser Begriff vom absoluten Wesen das Wesen selbst, wenn er Begriff des absoluten Wesens, nicht von irgend etwas anderem ist. Aber in diesem Wesen scheint nicht Gott erschöpft; denn er

ist nicht nur Wesen, sein Begriff, sondern seine Existenz. Seine Existenz als reines Wesen ist unser Denken von ihm; aber seine reale Existenz ist die Natur. Und in dieser realen Existenz ist das Ich einzelnes Denkendes; es gehört zu dieser Existenz als Moment derselben, aber macht sie nicht aus. Es muß von der Existenz des Wesens als Wesens übergegangen werden zur Existenz, als realer Existenz als solcher; und als solche ist Gott ein Jenseits des einzelnen Selbstbewußtseins: α) Jenseits des einzelnen Selbstbewußtseins Wesen, reines Denken, - die gegenständliche Weise wird überwunden. β) Als einzelnes Wirkliche ist er die Natur. Jenseits des Denkens ist er nur die Wirklichkeit, Natur; aber eben diese kehrt selbst ins Wesen zurück, oder die Einzelheit des Bewußtseins wird überwunden.

Dies ist es, warum Plotin Schwärmer ist, daß er diesen Gedanken hatte, daß das Wesen Gottes das Denken selbst und gegenwärtig im Denken ist. Wie die Christen ihn auf eine sinnliche Weise einmal zu einer gewissen Zeit und an einem gewissen Orte gegenwärtig sagten - aber auch, daß er in seiner Gemeinde immerfort wohne und ihr Geist ist -, so Plotin, daß das absolute Wesen im Denken des Selbstbewußtseins gegenwärtig und darin als Wesen ist oder das Denken selbst das Göttliche ist. - Daß aber nichts Schwärmerisches in dieser Vereinfachung des

Selbstbewußtseins ist, zeigt sich sogleich darin, daß eben dieses unmittelbare Wissen von Gott ein Denken und Begreifen desselben ist, nicht ein leeres Fühlen oder, was ebenso leer ist, ein Anschauen. Es nähert sich mehr dieser Seite; die bildliche Weise des Ausprechens gebraucht auch mehr der Absonderung von den zum Teil verworrenen mythischen Vorstellungen. Die Idee der Plotinischen Philosophie ist Intellektualismus oder ein hoher Idealismus, der aber von seiten des Begriffs noch nicht vollendeter Idealismus ist.

Was nun den bestimmten Hauptgedanken Plotins betrifft, das Objektive, den Inhalt, der in dieser Ekstase, in diesem Sein des Denkens bei sich wird, so ist dieser Inhalt nach seinen Hauptmomenten im allgemeinen das, wovon schon gesprochen worden ist.

a) Nämlich das Erste, Absolute, die Grundlage ist auch hier, wie bei Philon, das reine *Sein*, das Unveränderliche, das Grund und Ursache alles erscheinenden Seins ist, dessen Möglichkeit nicht von seiner Wirklichkeit getrennt ist, sondern die absolute Wirklichkeit an ihm selbst ist. Es ist die ebenso wesentliche Einheit, oder die Einheit, sie das Wesen aller Wesen. Nicht die erscheinende Vielheit des Daseins, die gemeine Substantialität der Dinge, nach der jedes ein von dem anderen getrenntes Eins, ist das Prinzip, das Wahre, sondern vielmehr schlechterdings ihre Einheit ist ihr Wesen. Diese Einheit ist eigentlich

nicht Alles; denn Alles ist erst Resultat der Einzelnen, das Zusammenfassen derselben, die zugrunde liegen als Wesen, in eine ihnen fremde Einheit. Es ist auch nicht vor Allem; es ist nicht verschieden von dem seienden Allen, es wäre sonst eben wieder nur ein Gedachtes. Die neuere Einheit, als Regulativ der Vernunft, gilt für ein subjektives Prinzip; Plotin setzt die höchste Objektivität, Sein. Diese Einheit hat keine Vielheit an ihr, oder die Vielheit ist nicht an sich.

Es ist wie bei Parmenides und Zenon nur das absolute reine Sein oder auch das absolute Gute, wie wir bei Platon und besonders bei Aristoteles auch das Absolute ausgesprochen sahen. Zuerst was ist das Gute? - »Es ist dasjenige, woran alles hängt (*eis ho panta anêrtêtai*)«, auch nach Aristoteles, »welches alle Dinge begehren (*panta ta onta ephietai*) und zum Prinzip haben, dessen sie alle bedürftig sind, während es selber unbedürftig, sich selbst genug, das Maß und die Grenze von allem ist, das aus sich den *nous* und die Wesenheit (*ousian*) und Seele und Leben gibt, und die Tätigkeit des *nous* (*peri noun energeian*). Und bis hierher ist alles schön; es ist aber überschön (*hyperkalos*) und über das Beste (*epekeina tôn aristôn*) - *hyperagathon*-, frei herrschend, königlich im Gedankenreich (*basileuôn en tô noêtô*).« - »Es selbst aber ist nichts von demjenigen, dessen Prinzip es ist. Denn wenn du gesagt hast ›das Gute‹, so füge

und denke weiter nichts hinzu. Wenn du das Sein selbst aufgehoben und es so nimmst, so wird dich Erstaunen ergreifen; und dich darauf richtend und in ihm ruhend, wirst du es verstehen und seine Größe aus demjenigen, was aus ihm ist. Und wenn du so das Sein vor dir hast und es betrachtetest in dieser Reinheit, so wird dich Staunen ergreifen.«

Vom absoluten Sein sagte nun Plotin, daß es unerkennbar ist, wie auch Philon sagte, - das Insichbleibende. Hierüber ist dann Plotin weitläufig, häufig wiederkehrend, daß die Seele sich aber das Denken dieser Einheit wesentlich verschaffen müsse erst durch die negative Bewegung, die etwas anderes ist als nur Sagen, - alle Prädikate durchmachen, skeptische Bewegung, nichts außer diesem Eins. Und das Ziel für das subjektive Denken sowohl als für das Praktische ist das Gute; die Bestimmung des Einen ist die Hauptsache. Alle Prädikate überhaupt, z.B. Sein, Substanz, passen nicht auf es; denn sie drücken irgendeine Bestimmtheit aus. Es empfindet sich nicht, es denkt sich nicht, es ist sich seiner nicht bewußt; denn in allem diesen liegt eine Unterscheidung. Wenn aber schon das Gute das absolut Freie, so ist es doch ohne Entschluß und Willen; denn der Wille hat den Unterschied seiner selbst und des Guten an ihm.

Jenes Sein ist und bleibt Gott, ist nicht außer diesem, sondern der Zusammenhang, die Diesselbigkeit

selbst. »Die absolute Einheit erhält die Dinge, daß sie nicht auseinanderfallen, ist das feste Band der Einheit in allem, alles durchdringend, sammelnd und einend, was im Gegensatz auseinander sich zu entzweien in Gefahr steht. Wir nennen es das Eine und das Gute. Es *ist* weder, noch etwas, irgendeins, sondern über alles. Alle diese Kategorien sind negiert; es hat nicht die Größe, ist nicht unendlich. Es ist der Mittelpunkt des Universums der Dinge, die ewige Quelle der Tugend und der Ursprung der göttlichen Liebe, - um das alles sich bewegt, nach dem sich alles hinrichtet, aus dem der *nous* und das Selbstbewußtsein immer seinen Anfang und Ausgang nimmt.«

Zu dieser Substanz führt Plotin alles zurück; sie ist allein das Wahre, bleibt sich in allem schlechthin gleich. Aus diesem Ersten geht aber alles hervor, und das Eine schließt sich auf (zusammenhängend mit der Schöpfung und aller Produktion). Dies kann aber aus dem Absoluten nicht gefaßt werden, wenn dies als Abstraktes ein Bestimmtes ist und nicht vielmehr als das in sich tätige Eine gefaßt wird. Dieser Übergang zum Zweiten wird aber von Plotin nicht philosophisch oder dialektisch gemacht, sondern diese Notwendigkeit wird in Vorstellungen und Bildern ausgedrückt. Er sagt nämlich vom *nous* diesem Zweiten, dem Fortgehen vom Unaufgeschlossenen zur Offenbarung: »Dieses eine absolute Gute ist eine Quelle,

welche kein anderes Prinzip hat, aber das Prinzip ist für alle Flüsse, so daß es durch diese nicht aufgezehrt wird, sondern als Quelle ruhig in sich selbst bleibt« und in Beziehung auf sie und so diese Flüsse als solche in sich enthält; so daß sie, »die herausgehen da und dorthin, noch nicht herausgeflossen sind, aber schon wissen, wo hinaus sie und wohin sie fließen sollen«. Dieses Unterscheiden ist der Punkt, auf den Plotin' oft zurückkommt; und dies ist der Fortgang zur Bestimmung, das Hervorbringen, - ein Hauptpunkt.

b) Das Erste nun, was diese Einheit gezeugt hat, sein Sohn, ist der *Verstand (nous)*, das zweite göttliche Wesen, das andere Prinzip. Es tritt Hauptschwierigkeit ein, das Bemühen, zu fassen, wie das Eine sich entschlossen habe, sich zu bestimmen. Das ist noch immer das wesentliche Interesse. Die Alten haben diese Frage noch nicht in dieser Bestimmtheit wie wir aufgefaßt; sie machen sich aber darum zu tun. Der *nous* ist das Sich-selbst-Finden seiner selbst. Er ist *dyas*, das reine Zwei, er selbst und sein Gegenstand; er enthält alles Gedachte. Er ist dieses Unterscheiden, aber das reine, das zugleich sich selbst gleichbleibt. Aber die einfache Einheit ist das Erste. - Er hat hier allerlei Weisen der Vorstellung: »Wie nun dies Hervorbringen beschaffen sei, wie aus der Einheit die Zwei und das Viele überhaupt hervorgegangen - eine

bekannte und gemachte Frage von alten Zeiten -, dies zu sagen zu wissen, dazu müssen wir Gott anrufen, aber nicht mit hörbarer Stimme, sondern indem wir uns selbst im Gebete zu ihm ausdehnen; dieses können wir nur, indem wir einsam in uns zu dem Einsamen hinzugehen. Der Betrachter muß im Innern wie in einem Tempel bei sich selbst sein, ruhig und über alles erhaben in sich bleiben und so betrachten, daß es keine Veränderung ist.« Das ist immer die Stimmung der denkenden Seele, zu der er aufruft und alles hinführt. In diesem reinen Denken (Anschauen) ist der *nous* wirklich; das ist die göttliche Tätigkeit selbst.

»Diese Hervorbringung ist nicht eine Bewegung, Veränderung«; die Veränderung setzt ein Anderssein, geht auf etwas anderes. »Die Veränderung und was durch Veränderung ist, das Veränderliche, ist erst das Dritte«; der *nous* ist noch das Beisichselbstbleiben der Betrachtung. »Indem so der Verstand ohne Veränderung aus dem absoluten Wesen ist, so ist er der unmittelbare Abglanz desselben, nicht durch einen Willen gesetzt oder Entschloß. Sondern Gott«, als Eins, das Gute, »ist das Unbewegliche, und die Erzeugung ist ein Leuchten aus ihm, aus ihm, der bleibt. Das Eine leuchtet um sich (*perilampsin*, Umleuchten); der Verstand fließt aus ihm (*ex autou de menontos*) wie das Licht aus der Sonne (*hoion hêliou to peri auton lampron, hôsper peritheon*). Alle (substantiellen)

Dinge, die ein Bleiben haben, geben aus ihrer Substanz um sie herum ein Wesen, das von ihnen abhängig ist«; oder vielmehr er sagt, es ist dasselbe. »Wie Feuer um sich her Wärme, Schnee Kälte verbreitet, besonders aber der Duft der Dinge«, so umleuchtet der *nous* das Sein. »Was zu seiner Vollkommenheit gelangt ist, geht in die Emanation - den Lichtkreis - über«, duftet um sich herum. - Er gebraucht für dies Hervorgehen, Produzieren auch das Bild des Überfließens, wodurch das Eine aber schlechthin Eines bleibt. »Weil es in sich vollkommen, ohne Mangel ist, so fließt es über; und dieser Überfluß ist das Hervorgebrachte. Dies Hervorgebrachte aber kehrt sich schlechthin nach dem Einen«, dem Guten; »das Eins ist sein Gegenstand, Inhalt und Erfüllung«, - es ist das mit Gott Erfüllte, begehrt ihn. »Und dies ist der Verstand«, - überhaupt diese Umkehr des Hervorgebrachten zu der ersten Einheit. »Das erste ruhende Sein ist das absolute Wesen, der Verstand das Anschauen dieses Wesens.« Oder er entsteht dadurch, daß das erste Wesen durch Rückkehr auf sich selbst sich selbst sieht, ein sehendes Sehen ist. Das umfließende Licht ist ein Anschauen des Einen; dies Sichinsichzurückbeugen (*epistrephein, epistrophê*) ist dann das Denken, oder der *nous* ist diese Kreisbewegung.

Dies sind die Hauptbestimmungen bei Plotin.

Diese Bestimmung der Natur der Idee ist wahrhaft in

allen ihren Momenten. Nur ist darin eine Schwierigkeit; was uns nämlich sogleich bedenklich ist, ist dies Hervorgehen. Das Unendliche schließe sich auf; aber dies kann man auf vielerlei Weise vorstellen. In neuerer Zeit hat man so viel vom Herausgehen aus Gott gesprochen; es ist aber immer eine sinnliche Vorstellung, ein Unmittelbares. Die Notwendigkeit des Sichaufschließens ist damit nicht ausgesprochen; es ist nur gesetzt, es geschieht. Der Vater zeugt den ewigen Sohn, dies ist für die Vorstellung genügend; aber für den Begriff ist diese Form der Unmittelbarkeit der Bewegung, der Bestimmung nicht hinreichend. Die Idee als diese Dreiheit ist also dem Inhalte nach ganz richtig aufgefaßt, und dies ist hoch zu achten; diese Bestimmungen sind wahr, aber nicht befriedigend. Die einfache Einheit, ihr Werden ist jenes Aufheben aller Prädikate, - die absolute Negativität; das Herausgehen ist eben jene Negativität an sich, - nicht von der Einheit anfangen und zur Zweiheit übergehen. - Von Plotin könnte noch viel Schönes angeführt werden, es wiederholen sich jedoch in seinen Werken oft dieselben Gedanken; häufig findet sich das Zurückgehen auf das Allgemeine, und es ist kein eigentlicher Fortgang darin.

Dieser Verstand ist nur der Inhalt der mannigfaltigen Ideen. Dieses, was der Verstand, was sein Gegenstand ist, ist ihm schlechthin nichts ihm noch sich

Fremdes, nicht entgegengesetzt. Gott ist also Unterscheiden, Ausbreiten, aber ebenso Rückkehr zu sich selbst; diese Zweiheit ist schlechthin in der Einheit, diese ist ihr Gegenstand. Das Gedachte ist nicht außer dem *nous*, der *nous* hat im Gedanken sich nur selbst als denkend. Der Gegenstand des Denkens, das, wozu sich dasselbe zurückbeugt, ist die absolute Einheit, in die aber als solche nicht eingedrungen und die nicht bestimmt wird, sondern das Unerkannte bleibt. Aber das Denken ist dann auch dieses, sich selbst zum Gegenstande zu haben; und damit hat es einen Gegenstand, der Vermittlung und Tätigkeit, überhaupt die *dyas* in sich enthält. Dies ist das Denken als Denken des Denkens. Oder in der Ausbildung dieses Denkens in sich, insofern es sein Gegenstand ist, liegt dem Plotin die erste und wahrhafte intellektuelle Welt, die dann zur sinnlichen Welt im Verhältnis steht, so daß diese aber nur eine entfernte Nachahmung ist. Und die Dinge so angeschaut, wie sie in diesem absoluten Denken sind, sind sie als *logoi* oder als ihre Begriffe und Wesen; und sie sind die Muster der Sinnenwesen (wie Platon sich auch ausdrückte), wie vorhin in dem Beispiele von der Quelle.

Daß aber das Denken dieses ist, sich selbst zu denken, das ist ganz aristotelisch. Aber bei Plotin und den Alexandrinern ist weiter dies der Fall, daß diese aristotelische Bestimmung, das Gedachte, vom

Gedanken Erzeugte das wahre Universum, die intellektuelle Welt ist; was bei Platon die Ideen sind, ist der bildende, hervorbringende Verstand und Intelligenz, die in diesem Hervorgebrachten wirklich ist und sich selbst zum Gegenstande hat, sich selbst denkt.

Plotin sagt auch auf pythagoreische Weise, daß die Dinge als Zahlen in diesem *logos* sind. »Die Zahl aber ist nicht das Erste, sondern die Einheit keine Zahl. Die erste Zahl ist die Zwei, aber unbestimmte Zweiheit; das Eins ist das Bestimmende derselben. Sie ist auch die Seele. Die Zahl ist das Dichte; was die Empfindung für seiend nimmt, ist das Spätere. «

Wie diese vielen Begriffe im Verstande sind, bestimmt Plotin so, daß sie darin sind, wie die Elemente ein Ding konstituieren, also nicht wie gleichgültige Gattungen gegeneinander, sondern Verschiedene, die sich vollkommen einen, -nicht gleichgültig durch den Raum unterschieden, bloß durch inneren Unterschied, Begriff, oder auch nicht wie seiende Teile. - Dadurch ist der Verstand als negative Einheit ausgesagt. Wie die Elemente ein Ding ausmachen - schlechthin unpassend, wenn ihr Verhältnis bestimmt wird als Teile, aus denen das Ganze besteht (Teile sind gleichgültig gegeneinander, jeder für und an sich) -, so wird vorgestellt Wasser, Kieselerde usf. in einem Kristall, so daß es noch Wasser, Kieselerde als solche ist. Ihr Sein ist die Neutralität, worin jedes als

Gleichgültiges, Seiendes aufgehoben ist; ihre Einheit ist die negative Einheit, das innere Wesen, das Prinzip der Individualität als Differentie in sich enthaltend.

c) Die *veränderliche Welt*, die im Unterschiede befangen ist. So ist an sich die Vielheit dieser Formen im Verstand; aber sie sind nicht nur in ihm, sondern sind für ihn, - es ist sein in der Form seines Gegenstandes. Näher ist für ihn dreierlei: α) Es ist für ihn also das Unveränderliche, die Einheit; er denkt seine Einheit als Gegenstand. β) Er denkt die Unterscheidung seiner von dem Wesen; es ist für ihn der Unterschied Gegenstand oder die Vielheit des Seienden. Er ist das Erschaffen der Welt; in ihm hat alles seinen Unterschied und Bestimmtheit (Form) gegeneinander, und dies macht die Substanz derselben aus. γ) Die Substantialität, das Bleiben im Denkenden ist die Bestimmtheit; sein Erzeugen oder Ausfließen aller Dinge aus ihm ist daher so, daß er erfüllt von allem bleibt oder alles unmittelbar ebenso aufzehrt. Und er ist das Aufheben dieser Unterschiede oder das Übergehen von einem zum anderen; er denkt sich eben so oder ist sich so Gegenstand. Dies ist die Veränderung. Insofern der *nous* sich selbst als sich verändernd, aber in dieser Veränderung auch einfach bei sich bleibend denkt, denkt er das *Leben* überhaupt. Und dies, daß er sich so Gegenstand ist, seine Momente, die er als seiend setzt, dies ist das wahrhafte, lebendige

Universum. Dieses Sichumwenden des Herausfließens aus sich selbst, dieses Denken seiner ist die ewige Erschaffung der Welt.

Es erhellt in diesen Plotinischen Gedanken, daß darin zuerst das Anderssein, das Fremde aufgehoben ist. Die existieren den Dinge sind an sich Begriffe. Der göttliche Verstand ist ihr Denken, und dies ihr Gedachtsein im göttlichen Verstande ist ihre Existenz; und ihre Existenz ist nichts anderes, ist selbst dieses Gedachtsein. Sie sind Momente des Denkens und eben dadurch des Seins. - Die Formen der *dynamis* und *energeia* sind auch bei Plotin sehr geläufig, Hauptbestimmung; er hat sehr weitläufige Expositionen darüber. - Er unterscheidet im *nous* das Denken (*nous*), das Gedachte (*noêton*) und den Gedanken (*noêsis*), so daß der *nous* Eins und zugleich Alles ist; die *noêsis* ist aber die Einheit der Unterschiedenen. »Gedanke« ist nicht so Einheit, mehr Produkt; doch auch der Gedanke schwingt sich auf zu Gott, - der Gedanke, d. i. das Subjekt. Der Unterschied des Denkens gegen einen äußerlichen Gott fällt hinweg; deswegen klagt man die Neuplatoniker der Schwärmerei an, und sie selbst bringen dabei wunderliche Dinge vor.

Näher nun diese dreifache Weise des Denkens betrachtet, als einfaches, als unterschiedenes und als Veränderung, so hat dieses drei Prinzipien an ihm.

Jene erste Weise ist das einfache unterschiedslose Schauen seines Gegenstandes, oder es ist das Licht. Es ist nicht Materie, sondern reine Form, die Wirksamkeit. Der Raum ist die abstrakte reine Kontinuität dieser Wirksamkeit, nicht das Wirksamsein selbst, sondern die Form seines Ununterbrochenseins. Der Verstand als das Denken dieses Lichts ist selbst Licht, aber das in sich reale, oder das Licht des Lichts.

α) Die drei Prinzipien sind das Eins, der *nous* und die *Seele*. »Der *nous*, wie er ist, so ist er ewig in Tätigkeit. Die Bewegung zu ihm und um ihn ist das Tun der Seele. Die Vernunft (*logos*) von ihm zur Seele macht die Seele denkend, nichts zwischen ihnen setzend. Das Denken (*nous*) ist nicht ein Mehreres; das Denken ist einfach und Denken, daß es denkt. Der wahrhafte *nous* (nicht unserer, als in der Begierde) denkt in den Gedanken, und sein Gedachtes ist nicht außer ihm; sondern er selbst ist sein Gedachtes, hat notwendig im Gedanken sich selbst und sieht sich selbst - und sieht sich selbst nicht nicht-denkend, sondern denkend. Unsere Seele ist zum Teil im Ewigen« (Lichte), »ein Teil der allgemeinen Seele; diese ist zum Teil im Ewigen und fließt von da aus, im Anschauen ihrer selbst bleibend, nicht berichtend aus Absicht«, und dergleichen. »Die Ausschmückung des Ganzen gibt jedem Körperlichen, was es vermag nach

seiner Bestimmung und Natur auszuführen, wie Feuer in der Mitte alles um sich her erwärmt.«

»Weil das Eine nicht einsam sein soll - denn so wäre alles verborgen und hätte keine Gestalt an ihm, und es wäre nichts von dem, was ist, wenn jenes in sich selbst stünde; und es wäre nicht die Menge der Seienden, die vom Eins erzeugt sind, wenn die nicht das Hervorgehen (*proodon*) erhalten hätten, die die Ordnung der Seelen bekommen haben -, ebenso mußten nicht allein Seelen sein, als ob das durch sie Erzeugte nicht erscheinen sollte. Denn jeder Natur ist dies inwohnend, etwas nach ihr zu machen und ins Licht zu setzen wie der Same aus einem ungeteilten Anfang. Nichts verhindert, daß allem von der Natur des Guten mitgeteilt werde.« Plotin läßt das Körperliche, Sinnliche gleichsam auf der Seite liegen, hat kein Interesse, Grund, es zu erklären, sondern immer davon zu reinigen, damit die allgemeine Seele und unsere Seele nicht gefährdet werde.

β) Er spricht vom Prinzip der materiellen Welt, vom Ursprung des Bösen. Die sinnliche Welt hat zu ihrem Prinzip die *Materie*; über diese Materie philosophiert Plotin viel, und so auch im Zusammenhang mit der Materie über das Böse. Die Materie ist das Nichtseiende (*ouk on*), das ein Bild des Seienden an ihm hat. Die Dinge sind verschieden durch ihre reine Form, die sie unterscheidende Differenz; das

Allgemeine der Differenz ist das Negative, und dies ist die Materie. Wie die erste absolute Einheit das Sein ist, so ist diese Einheit des Gegenständlichen das Negative; sie ist ohne alle Prädikate und Eigenschaften, Figur usf. Sie ist so selbst ein Gedanke, reiner Begriff, und zwar der Begriff der reinen Unbestimmtheit: oder sie ist die allgemeine Möglichkeit ohne Energie. Plotin beschreibt diese reine Möglichkeit sehr gut und bestimmt sie als das negative Prinzip. Hierüber spricht Plotin viel:

»Das Erz ist nur der Möglichkeit nach Bildsäule. In dem, was nicht bleibend ist, war das Mögliche (*to dynamei*) ein ganz Anderes. Wenn der Grammatiker der Möglichkeit nach es auch der Wirklichkeit nach wird (*energeia genêtai*), so ist hier das Mögliche dasselbe mit dem Wirklichen. Der Unwissende ist es beziehungsweise (*kata symbebêkos*); und nicht insofern er unwissend, ist er ein Wissender der Möglichkeit nach. Die Seele, die für sich ist, erhält das, was sie der Möglichkeit nach war, auch insofern sie wissend ist (*hê de psychê kath' heautên echousa to dynamei ên hêper kai epistêmôn, eti oun sôzei to dynamei*: *Anima vero secundum se ipsam existens apta, in potentia perdurat etiam quatenus est sciens, servatque adhuc quod dicitur in potentia*). Es wäre nicht unpassend, die Energie, insofern sie der Energie nach und nicht bloß der Möglichkeit nach ist, Form und

Idee (*eidōs*) zu nennen: nicht überhaupt (*hoplōs*) Energie, sondern Energie von etwas Bestimmtem (*tou kai energeian, sed potius hujus actum*, [Üb.] Ficinus). Denn wir können eine andere Energie vielleicht eigentlicher (*kyriōteron*) benennen, die entgegengesetzt ist der in die Wirklichkeit führenden Möglichkeit (*tê epagousê energeian, quae educit in actum*). Denn das Mögliche hat das von einem Anderen, der Wirklichkeit nach zu sein. Durch die Möglichkeit aber hat das Mögliche an ihm selbst die Wirklichkeit, wie die Fertigkeit und die sich darauf beziehende Tätigkeit die Tapferkeit und das tapfere Handeln.«

»Wenn in dem Gedachten« (»der intelligiblen Welt« ist schiefer Ausdruck; nirgend steht Welt, sondern *en tois noêtois*) »keine Materie ist, als welche das ist, was der Möglichkeit nach ist (*hylê en hê to dynamei*), und nichts wird als« (*utpote*, nicht *quam*) »ein solches, das noch nicht ist, noch ein in Anderes sich Veränderndes, oder als bleibend ein Anderes erzeugt oder aus sich heraustretend dem Anderen statt seiner zu sein erlaubt, dann ist da kein bloß Mögliches, - da, wo« (nicht im Reiche, *in regno*) »das Seiende ist, das Ewigkeit und keine Zeit hat. Sollte die Materie da als Form (*eidōs*) sein, wie auch die Seele, eine Form, für Anderes (*pros heteron*), Materie ist.« (Hier kommen sehr dunkle Stellen.) - Die Materie ist

überhaupt nicht *actu*. »Sie ist das der Möglichkeit nach Seiende. Ihr Sein ist nur ein Werden Verkündendes (*to einai autê monon to mellon epangellogen*), so daß ihr Sein in das sich verkehrt, was sein wird (*ho estai*). Das, was der Möglichkeit nach ist, ist nicht etwas, sondern alles«; erst die Energie ist bestimmt. »Die Materie bleibt immer sich neigend zu Anderem (*menousa pros allo*), die Möglichkeit für das Folgende (*dynamei ousa pros ta ephexês*). Sie ist zurückgelassen als ein schwaches und düsteres (trübes) Bild (*eidôlon*), das nicht formierbar ist. Ist sie nun der Wirklichkeit nach Bild? Also der Wirklichkeit nach Lüge? Dies ist dasselbe als wahrhaftige Lüge (*alêthinon pseudos*), dies ist das wahrhaft Nichtseiende (*ontôs mê on*)«; sie ist ein Unwahres durch die Energie. »Das ist also nicht der Wirklichkeit nach ein Seiendes, das sein Wahres«, was es in der Tat ist, »hat (*to alêthes echonti*) in dem Nichtseienden (*mê onti*)«; es ist in Wahrheit nicht, »in dem Nichtsein hat es sein Sein«. Das Nichtsein drückt die Natur der Materie aus; es ist dies ihre Bestimmung als das rein Negative. »Wenn man dem Falschen sein Falsches nimmt, so nimmt man ihm alle Wesenheit, die es hatte. Ebenso wenn du in dasjenige, was sein Sein und sein Wesen in der Möglichkeit hat, die Wirklichkeit einführst, so zerstörst du die Ursache seiner Substanz, weil ihm das Sein in der Möglichkeit bestand.

Will man also die Materie unversehrt bewahren, so muß man sie als Materie bewahren; man muß also, wie es scheint, sagen, daß sie nur der Möglichkeit nach sei, damit sie bleibe, was sie ist.«

γ) Auch das *Böse*, dem Guten gegenüber, fängt jetzt an, Gegenstand der Betrachtung zu sein, wie denn die Frage nach dem Ursprung des Bösen das Bewußtsein des Menschen überhaupt interessieren muß. Das Negative gegen das Denken haben diese Alexandriner als die Materie gesetzt. Indem das Bewußtsein des konkreten Geistes eingetreten ist, wird auch das abstrakte Negative in dieser konkreten Weise aufgefaßt als innerhalb des Geistes selbst, also als das geistig Negative. Plotin betrachtet dies Böse vielfach; aber die denkende Betrachtung von diesem Punkte geht noch nicht weit. Im allgemeinen herrschen nun diese Vorstellungen: Das Tun der Seele ist die Bewegung zu dem Einen, zwischen Seele und *logos* ist nichts; denn der Gedanke hat nur sich zum Gegenstande, sieht sich als denkend. Das Gute ist das wovon alles abhängt, was alles bezeichnet, was ist, das sich selbst genügt, Maß, Prinzip und Grenze von allem, was Seele und Leben gibt, nicht nur schön; sondern es ist über dem Besten, königlich, herrschend im Gedanken. »Es ist der *nous*, aber nicht wie wir den Verstand zu nehmen pflegen, der aus einer Voraussetzung (*ek protaseôs*) sich erfüllt und das verstehe, was

ihm gesagt wird, der schließt und aus dem, was folgt, die Theorie macht und aus der Folge, was ist, erkennt, als der es vorher nicht hatte, sondern vor seiner Erkenntnis leer war, ob er gleich Verstand. Sondern jener *nous* die Intelligenz, hat alles, ist alles und wohnt bei sich«, enthält alles in sich; »er hat alles, indem er es nicht hat«, indem es ideell, intelligibel in ihm ist. »Nicht aber besitzt er es in dem Sinne, wie man etwas, das man besitzt, als etwas Anderes oder Fremdes ansieht; was er besitzt, ist nicht von ihm unterschieden. Denn er ist ganz ein jedes und überall alles und nicht gemischt, sondern wiederum an und für sich.«

»Was desselben teilhaftig ist, ist nicht teilhaftig des Alles zugleich, sondern teilhaftig, so weit es kann. Und er (der *nous*) ist die erste Energie desselben« (des endlichen *nous*), - oder dessen Energie ist die Erste -, »und die erste Substanz, indem jener in sich bleibt« (der endliche nämlich). »Er ist tätig um jenen, wie er um ihn lebt (?). Die außerhalb um ihn sich bewegende (*chôreusasa, circa hunc se versans*. Nicht *choreusasa*?) Seele, und ihn betrachtend und inwendig in ihm sehend, schaut Gott durch denselben; und dies ist das übellose und selige Leben der Götter.« Die Intelligenz ist Tätigkeit, als solche aber fließt sie über und geht heraus; sie ist also unterscheidend, aber indem sie in ihrem Unterschiede nur mit sich zu tun

hat, bleibt sie in ihrer göttlichen Einheit und in einem übellosen und seligen Leben. »Und wenn es dabei stehenbliebe, würde kein Übel sein. Aber es sind erste Güter und zweite und dritte, alle um den König von allem, und jenes (*ekeino*) ist der Urheber von allem Guten, und alles ist das Seinige«; aber es ist darin enthalten das Moment des Unterschiedes, - »und das Zweite um (*peri*) die Zweiten und das Dritte um die Dritten.«

»Ist dies nun das Seiende und das noch über das Sein Erhabene, so ist das Böse nicht im Seienden, noch in dem über das Sein Erhabenen; denn dies ist das Gute. Es bleibt also nur übrig, daß das Böse, wenn es ist, in dem Nichtseienden ist wie eine Form des Nichtseienden, - das Nichtseiende aber nicht als gänzlich nicht seiend, sondern nur als ein Anderes des Seienden.« Das Böse ist nicht absolutes Prinzip, von Gott unabhängig, wie bei den Gnostikern, Manichäern. »Es ist nicht ein Nichtseiendes, wie Bewegung und Ruhe am Seienden, sondern wie ein Bild des Seienden (*eikôn tou ontos*), oder auch noch mehr (im stärkeren Grade) nicht seiend (*ê kai eti mallon mê on*). Es ist das sinnliche Universum.« Das Böse hat seine Wurzel im Nichtsein.

Im achten Buch der ersten *Enneade* (c. 9, 3-4, 7) sagt er: »Wie wird aber das Böse erkannt? Insofern das Denken sich von sich abkehrt, entsteht die

Materie. Die Materie ist nur durch die Abstraktion des Anderen. Was zurückbleibt, wenn wir die Ideen hinwegnehmen, sagen wir, ist die Materie«, das Böse. »Der Gedanke wird daher ein anderer, Nichtgedanke, indem er es wagt, sich auf das zu richten, was nicht das Seinige ist (*dio kai nous allos houtos, ou nous, tolmêsas idein ta mê autou*)«; nicht das Seinige ist aber die Materie, und das ist das Böse. »Wie das Auge sich vom Lichte wegwendend, um die Finsternis zu sehen, mit dem es sie nicht sieht - eben dies ist ein Sehen, das Nichtsehen ist -, so der Gedanke leidet das Entgegengesetzte dessen, was er ist, damit er das ihm Entgegengesetzte sehe (*epathe tounantion ê esti, hin' idê to autô enantion*).« Dies abstrakte Andere ist auch das Böse. Das Sehen des Maßlosen ist eben ein Nichtsehen. »Das Sinnliche in Beziehung auf das Maß - *horos, nous* - ist das Maßlose, das Unendliche, Grenzenlose in Beziehung auf das Begrenzte (*peras*), das Unbestimmte, Nichtruhende, Unersättliche, schlechthin Bedürftige. Solches ist ihm nicht Akzidenz (*symbebêkota*), sondern seine Substanz (*ousia*).« Es ist immer auf das Werden gerichtet; man kann nicht sagen, daß es ist, sondern nur, daß es immer sein wird. - »Die Seele zum *nous* gerichtet (*neuouosa*, geneigt) ist rein, hält die Materie ab und alles Unbestimmte und Maßlose (*aoriston kai ametron*).«

»Warum ist denn aber, wenn das Gute ist, auch das Böse notwendig? Weil die Materie in dem Ganzen sein muß, weil aus Entgegengesetzten notwendig das Ganze besteht. Es wäre nicht, wenn die Materie nicht wäre. Die Natur der Welt ist gemischt aus *nous* und Notwendigkeit. Bei den Göttern sein, heißt im Gedachten sein; denn sie sind unsterblich. Wir können des Bösen Notwendigkeit auch so fassen. Denn da das Gute nicht *allein*, ist die Materie notwendig dem Herausgehen eine Gegenlage gegen dasselbe.« Es ist ja der *proodos*, das Herausgehen eine Tätigkeit und ein Umkehren in sich, mithin Unterscheiden und Entgegensetzen darin. Beim Herausgehen des Guten ist die Materie notwendig, und sie macht die letzte Gegenlage aus für das Herausgehen. »Oder man könnte auch so sagen, das Äußerste durch das stete Herabgehen und Abfall, und über das hinaus nichts mehr werden könne, sei das Böse; notwendig sei aber etwas nach dem Ersten, so daß auch das Äußerste. Das ist aber die Materie, nichts mehr von ihm habend; und das ist die Notwendigkeit des Bösen.«

»Die Materie ist ein wahres Nichtsein, als das sich selbst aufhebende Bewegen: die absolute Unruhe, aber diese selbst ruhend, - das Entgegengesetzte an sich selbst; sie ist das Große, das klein, das Kleine, das groß ist, das Mehr, das weniger, das Weniger, das mehr ist. Auf die eine Weise bestimmt, ist sie

vielmehr das Gegenteil; oder angeschaut, gesetzt, ist sie nicht gesetzt, entflohen; oder nicht gesetzt, so ist sie gesetzt, - das schlechthin Trügliche.« Die Materie selbst ist deswegen unvergänglich, sie kann in Nichts übergehen. Die Idee der Veränderung selbst ist das Unvergängliche, aber was in dieser Idee befangen ist, ist veränderlich. Aber diese Materie ist nicht ohne Form; und wir haben gesehen, daß der Verstand zu seinem Gegenstande sich auf eine dritte Weise verhält, nämlich als Unterschiede beziehend. Diese Beziehung, Übergang, Veränderung ist das Leben des Universums, die allgemeine Seele desselben. Ihr Sein ist ebenso nicht eine Veränderung, die im Verstande vorgeht, sondern ihr Sein ihr unmittelbares Gedachtsein durch ihn.

Bei Plotin ist auch wie bei Pythagoras *agôgê* der Seele zur Tugend Hauptseite. Es ist schon bemerkt, daß Plotin sich häufig an die Gnostiker mache; besonders tut er dies im neunten Buch der zweiten *Enneade* (c. 16). Die Gnostiker machen das Geistige, Intellektuelle zum Wahrhaften; sie haben ihren Namen von *gnôsis*, Erkennen. Sie legen die christlichen Bücher zugrunde, aber dabei verwandeln sie alles in ein Geistiges; die Form des Daseins, der Wirklichkeit, die in Christus ein wesentliches Moment ist, verflüchtigen sie zu einem allgemeinen Gedanken. Gegen die Gnostiker erklärt sich nun Plotin und hält fest als

wesentlich den Zusammenhang des Intelligiblen mit dem Wirklichen. Er sagt: »Nicht, die Welt und die Götter in ihr und das andere Schöne verachten, ist es, wodurch man gut wird. Der Böse verachtet die Götter, und ist erst dann recht böse, wenn er dies vollbracht hat. Und dann ihre vorgegebene Ehre für die intelligiblen Götter (*noêtous theous*) hat nichts Entsprechendes (*asymphathês an genoito, consentaneum sive cognatum nihil habet*).« Die Gnostiker geben vor, den Göttern des Gedachten die höchste Ehre zu erweisen; aber es ist keine Harmonie in den Gedanken und der wirklichen Welt, wenn man nur beim Gedachten stehenbleibt. »Die Seelen in der wirklichen Welt sind noch viel mehr verwandt mit dem Dortigen als die unsrigen. Denn wie sollte diese wirkliche Welt abgeschnitten sein von jenem? Die das mit jenem (*ekeinois*) Verwandte verachten, kennen jenes nicht als nur mit Worten (*logô*, [Üb.] Ficinus). Wie sollte es fromm sein, daß die Vorsehung (*pronoia*)«, das Göttliche, »nicht gelange zu dem Hiesigen (*eis ta têde*, Diesseitigen)? Warum ist er nicht auch hier? Denn woher sollte er erkennen, daß sie hier sind?« (*pôs de ou kai autos estin enthade*; - vorher nur *pronoia*, nicht *theos*. - *Pothen gar gnôsetai, hoti eisin enthade*; - die Menschen). »Er wohnt also allem bei und ist in dieser Welt, auf welche Weise es auch sei, so daß die Welt an ihm teilhat. Wenn er von

der Welt entfernt ist, so ist er es auch von uns; und ihr könntet nichts über ihn und seine Erzeugnisse sagen. Auch diese Welt hat von ihm und ist nicht verlassen von ihm, noch wird es je sein. Denn das Ganze ist noch viel mehr als der Teil der göttlichen Vorsehung teilhaftig, und noch viel mehr jene Weltseele. Dies beweisen das Sein und das Vernünftigkeitsein der Welt.«

Er erklärt sich so bestimmt gegen die Gnostiker, gegen die bloße Intellektualität. Die Gnostiker sind der abendländischen Kirche entgegen gewesen, diese hat sie vielfach bekämpft; und es gehört zur Ketzerei der ersten Jahrhunderte des Christentums, daß das Moment des Daseins in Christus geleugnet oder aufgehoben ist. Sie sagten, sein Dasein sei nur ein Scheinleib gewesen. Die Manichäer sprechen ganz in diesem Sinne, daß Gott, das Gute, hervorgehe, umleuchte und so eine intelligible Welt hervorbringe. Das Dritte ist dann der *nous*, der Geist als umkehrend, das Zweite und Erste als Eins setzend, als Eins empfindend; und diese Empfindung ist die Liebe. Die Idee erkennt diese Ketzerei sehr wohl; aber die Form der vereinzelt Wirklichkeit, in der dies in der christlichen Religion vorgestellt ist, hebt sie auf. Die Kreuzigung Christi erscheint so als bloß scheinbar, nur als allegorisch genommen, daß in ihr ein Bild gegeben ist von dem wirklichen Leiden der gefangenen Seele. So kommt die Vorstellung vor, daß Christus in aller Welt

gekreuzigt wird, in der Seele leide, daß es eine mystische Kreuzigung sei. Durch die Vegetation würden die Lichtteile gebunden, und dies Gebundensein derselben erzeugt sich als Pflanze.

Diese Vorstellung wird von ihnen als allgemeine Idee angesehen, die sich in allem Einzelnen der Natur, des Vegetativen und Animalischen, wie in der Natur der Seele wiederholt. Gegen diese Gnostiker hat sich also Plotin erklärt. Die Kirche hat ebenso vornehmlich behauptet die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur. Dies ist dann in der christlichen Religion zur Vorstellung, zum Bewußtsein gekommen; so daß die menschliche Natur in ihrer Wirklichkeit genommen wird als Dieser, und nicht bloß im allegorischen oder philosophischen Sinn.

Dies macht die Hauptidee des Plotinischen Intellektualismus und Idealismus aus, die allgemeinen Vorstellungen, worauf das Spezielle zurückgeführt wird; diese Zurückführungen sind oft bildlich. Was an ihm zu vermissen ist, ist α) wie schon bemerkt, der Begriff. Entzweiung, Emanation, Ausfließen oder Hervorgehen, Hervortreten, Herausfallen sind Worte, die auch in neueren Zeiten viel herhalten mußten, in der Tat aber nichts sagen. Der Skeptizismus und Dogmatismus, als Bewußtsein, Erkennen, setzt den Gegensatz von Subjektivität und Objektivität. Plotin hat ihn weggeworfen, sich in die höchste Region

geschwungen, in das aristotelische Denken des Denkens; er hat viel mehr von diesem als vom Platon. Er ist nicht dialektisch, weder aus sich selbst herausgehend noch als Bewußtsein aus sich selbst in sich zurückgehend. β) Das weitere Herabsteigen, teils zur Natur, teils zum erscheinenden Bewußtsein, zwar Wirkung der höheren Seele, enthält nun viele Willkür, ohne Notwendigkeit des Begriffs, teils in bunten Bildern, wo, was in Begriffen bestimmt sein sollte, in der Form einer Wirklichkeit ausgedrückt ist, - wenigstens ein unnützer, ungemäßer Ausdruck. Ich führe nur ein Beispiel an. Unsere Seele gehört nicht der Verstandeswelt allein an, wo sie vollkommen, selig ohne allen Mangel war; nur ihre Denkkraft gehört dem ersten Verstande. Ihr Bewegungsvermögen, sie als Leben, floß aus der verständigen Weltseele, das Empfinden aber aus der Seele der empfundenen Welt. Nämlich Plotin setzt die erste Weltseele als unmittelbare Wirksamkeit des Verstandes, der sich gegenständlich ist; sie ist reine Seele über der sublunari-schen Gegend, wohnt in dem oberen Himmel der Fixsterne. Diese erzeugt; es fließt aus ihr wieder eine ganz sinnliche Seele. Das Verlangen der einzelnen, besonderen, von dem Ganzen getrennten Seele gibt ihr einen Körper; diesen erhält sie in der oberen Region des Himmels. Mit diesem Körper erhält sie Phantasie und Gedächtnis. Endlich begibt sie sich zur

Seele der Sinnenwelt; und von dieser erhält sie Empfindung, Begierden und das vegetativ sich erhaltende Leben.

Diesen Abfall, dieses weitere Körperlichwerden beschreiben Nachfolger des Plotin so, daß sie aus der Milchstraße und dem Tierkreise in die weiter unten sich befindlichen Planetenkreise herabsinkt und in jedem neue Vermögen erhält und in jedem auch diese Kräfte zu üben anfängt: im Saturn zuerst das Vermögen, über Dinge Schlüsse zu machen; in Jupiter die Kraft der Wirksamkeit des Willens; in Mars Neigungen und Triebe; in der Sonne Empfindung, Meinung und Einbildung; in der Venus sinnliche, aufs Einzelne gehende Begierden; im Monde endlich die Zeugungskraft.

Auf solche Weise, was Plotin selbst als intelligible Momente nach einer Seite angibt, macht er auch für das Geistige zu einer seienden Existenz, besonderen Existenz. Die Seele, die nur begehrt, ist das Tier, - die nur vegetiert, nur das Vermögen zu zeugen hat, die Pflanze. Aber jenes sind nicht besondere Zustände des Geistes, außer des allgemeinen Geistes in des Weltgeistes besonderen Stufen seines Selbstbewußtseins über sich. Aber der Saturn und Jupiter haben damit weiter nichts zu tun. Wenn sie in ihrer Potenz Momente der Seele ausdrücken, so ist dies ebenso, als wenn sie jetzt jeder ein besonderes Metall ausdrücken

sollen. Wie Saturn das Blei, Jupiter Zinn usf. ausdrückt, so Saturn auch das Schließen, Jupiter Willen usw. Teils ist es eben leichter zu sagen, Saturn entspreche dem Blei usf., oder er repräsentiere das Blei, statt seinen Begriff, sein Wesen auszusprechen - eine Vergleichung mit einem ebenso nicht Begriffenen, sondern einem sinnlichen Dinge, das aus der Luft oder vielmehr vom Boden zunächst aufgegriffen ist -, wie, daß Saturn Schließen sei oder repräsentiere, oder wie man will; denn die Seele kommt ja darin dazu. Aber solche Vorstellungen wie hier sind schief oder falsch, wie wenn man sagen wollte, sie sei Blei usf. Das Wesen des Bleis ist nicht mehr dies sinnliche Sein, was Blei genannt wird, noch hat für die Seele dies Moment eines solchen Zustands eine Wirklichkeit; denn es wird eben von ihrem Ansich gesprochen, - dies aber drückt nur sinnliches Sein aus.

3. Porphyry und Jamblich

Berühmte Schüler Plotins sind Porphyry und Jamblich; ersterer, ein Syrier, starb 304; letzterer, ebenfalls aus Syrien, 333. Von *Porphyrios* haben wir unter anderem auch noch eine Einleitung in das *Organon* des Aristoteles über Gattungen, Arten, Urteile, worin die Logik desselben nach ihren Hauptmomenten vorgetragen wird, - eine Schrift, die übrigens zu allen Zeiten Lehrbuch für den Vortrag der Aristotelischen Logik und eine Quelle gewesen ist, woraus man die Form derselben geschöpft hat; und unsere gewöhnlichen Lehrbücher der Logik enthalten wenig mehr, als sich in dieser Einleitung befindet. Seine Bemühungen um die Logik zeigen, daß bestimmtes Denken mehr in die Neuplatoniker hereingekommen. Dies ist etwas sehr Verständiges, Formelles; und es ist das Eigentümliche, daß sich so bei den Neuplatonikern die Verstandeslogik, die ganz verständig empirische Behandlung der Wissenschaften mit der ganz spekulativen Idee und in Rücksicht aufs Praktische mit dem Glauben an Theurgie, dem Wunderbaren und Sonderbaren vereinigt findet. Porphyry hat eine Lebensbeschreibung Plotins geschrieben, worin dieser als Wundermann beschrieben wird; das müssen wir der Literatur überlassen.

Mehr Trübheit und Verworrenheit zeigt *Jamblich*, dessen schon als Biographen des Pythagoras erwähnt worden. In der pythagoreischen Philosophie war es ebenso, daß die Neuplatoniker viel suchten und besonders die Form der Zahlenbestimmung derselben wiedererweckten. Er war ein sehr hochgeachteter Lehrer seiner Zeit und erhielt daher den Namen eines göttlichen Lehrers aber seine philosophischen Schriften sind eine Kompilation ohne viele Eigentümlichkeit, und seine Lebensbeschreibung des Pythagoras macht seinem Verstande eben keine große Ehre. In ihm sinkt der Gedanke zur Einbildungskraft, das intellektuelle Universum zu einem Reiche von Dämonen und Engeln mit einer Klassifikation derselben und die Spekulation zur Weise der Magie herab. Sie nannten dies Theologie. Im Wunder ist die Spekulation, göttliche Idee, gleichsam unmittelbar in Berührung mit der Wirklichkeit gebracht, - nicht auf eine allgemeine Weise. Von der Schrift *De mysteriis Aegyptiorum* weiß man nicht gewiß, ob sie von Jamblich. Proklos später macht viel Aufhebens von ihm und bezeugt, seine Hauptidee ihm schuldig zu sein.

4. Proklos

Wichtiger ist *Proklos*, ein späterer Neuplatoniker, der noch zu erwähnen. Proklos ward 412 zu Konstantinopel geboren und starb zu Athen 485, studierte und lebte aber vornehmlich in Athen bei Plutarch. Sein *Leben* ist von Marinos in demselben Stil beschrieben wie bei den schon oben Genannten. Hiernach waren seine Eltern aus Xanthos in Lykien in Kleinasien; und da Apollo und Minerva die Schutzgottheiten dieser Stadt waren, so verehrte er sie dankbar; und sie selber würdigten ihn als ihren Liebling besonderer Rücksichten und persönlicher Erscheinungen, wie er denn von Apoll durch Berührung seines Kopfes in einer Krankheit geheilt, von Minerva aber aufgefordert wurde, nach Athen zu gehen. Zuerst ging er nach Alexandria, Rhetorik und Philosophie zu studieren, dann nach Athen, bei Plutarch und Syrian, den Platonikern. Hier studierte er zuerst aristotelische, dann platonische Philosophie. Vornehmlich weihte ihn die Tochter des Plutarch, die Asklepigenia, in das Innerste der Philosophie ein, die, wie Marinos versichert, die einzige zu Proklos' Zeiten war, welche die ihr von ihrem Vater überlieferte Kenntniss von den großen Orgien und der ganzen theurgischen Wissenschaft bewahrte. Proklos hat alles studiert, was zu den

Mysterien gehört, die orphischen Gedichte, die Schriften des Hermes und die religiösen Anstalten jeder Art, so daß er, wohin er auch kam, die Zeremonien des heidnischen Gottesdienstes besser verstand als die bei denselben besonders angestellten Priester. Proklos soll sich in alle heidnische Mysterien haben einweihen lassen. Er feierte selbst alle religiösen Feste und Handlungen der verschiedensten Nationen; selbst den ägyptischen Gottesdienst kannte er, beobachtete auch die Reinigungs- und Feiertage der Ägypter, und gewisse Fasttage brachte er mit Beten und Hymnen zu. *Mystêrion* hat aber bei den Alexandrinern nicht den Sinn, den wir darunter verstehen, sondern es heißt bei ihnen überhaupt spekulative Philosophie. So sind auch die Mysterien im Christentum für den Verstand zwar unbegreiflich, ein Geheimnis; aber sie sind spekulativ, die Vernunft faßt sie, - geheim aber sind sie nicht, sie sind ja geoffenbart. Proklos hat viele Hymnen verfertigt, von denen wir noch einige sehr schöne übrig haben, auf bekannte, auch auf ganz besondere Lokalgottheiten. Daß er sich mit so vielen Religionen abgegeben hat (*ho theosebestatos anêr*), darüber sagt er selbst: »Einem Philosophen gebühre es nicht, Diener der Kulte (*therapeutên*) einer Stadt oder des bei einigen einheimischen zu sein, sondern allgemein der Hierophant der ganzen Welt.« Orpheus hielt er für den Urheber aller griechischen Theologie und legte

besonders großen Wert auf orphische und chaldäische Orakel. In Athen hat er gelehrt. Natürlich erzählt nun sein Biograph, Marin, auch von ihm die größten Wunder, daß er Regen vom Himmel herbeigeführt und große Hitze gemäßigt, daß er Erdbeben gestillt und Krankheiten geheilt und Göttererscheinungen gesehen habe.

Proklos führte ein äußerst gelehrt-tätiges Leben; er war ein tiefer spekulativer Mann und besaß den größten Umfang von Kenntnissen. Man muß sich wundern über den Gegensatz der Einsicht solcher Philosophen und dessen, was die Schüler dann in den Lebensbeschreibungen angeben. Von den Wunderdingen der Lebensbeschreiber finden sich wenig Spuren in den Werken der Männer selbst. Proklos hat viele *Schriften* hinterlassen, wir haben noch viele; auch mehrere mathematische Schriften, z.B. *Über die Kugel (De sphaera)*, haben wir von ihm. Seine philosophischen Werke sind besonders Kommentare über Platons Dialoge, von denen verschiedene zu verschiedenen Zeiten herausgegeben und der zum *Timaios* besonders berühmt war. Mehrere aber waren nur in Manuskripten; Cousin in Paris hat sie am vollständigsten besorgt. Besonders abgedruckte Bücher sind seine Platonische Theologie (*eis tèn Platônos theologian*) und seine philosophischen Elemente (*stoicheiôsis theologikê*), - Hauptschriften des Proklos. Diese letztere kleine

Schrift hat Creuzer wieder neu abdrucken lassen, wie auch einige von jenen Kommentaren.

Er lebte gleichsam im Gottesdienste, in den Wissenschaften und der neuplatonischen Philosophie. Die Hauptideen seiner *Philosophie* sind leicht aus seiner Schrift über die Platonische Theologie zu erkennen; und sie hat besonders daher viele Schwierigkeiten, weil die heidnischen Götter betrachtet und philosophische Bedeutungen von ihnen eruiert werden. Dadurch aber unterscheidet er sich ganz besonders von Plotin, daß bei ihm die neuplatonische Philosophie wenigstens schon zu einer systematischeren Anordnung im ganzen und ausgebildeteren Form gekommen ist. Was ihn auszeichnet, ist sein tieferes Studieren der Platonischen Dialektik. Er ist interessant, weil, in seiner Platonischen Theologie besonders, mehr (so sehr das Werk auch dialektisch ist) ein bestimmteres Fortschreiten und Unterscheiden der Sphären in der Idee sich findet; bei Plotin ist dies weniger der Fall. In dieser Schrift beschäftigt er sich mit der scharfsinnigsten und weitläufigsten Dialektik des Einen; es ist ihm notwendig, das Viele als Eins und das Eins als Vieles zu zeigen, die Formen, die das Eins annimmt, darzulegen. Aber es ist eine Dialektik, die mehr oder weniger äußerlich geführt wird und die höchst ermüdend ist. Es ist ein großer Tiefsinn in Proklos nicht zu verkennen und größere Ausführung und Klarheit

sowie die wissenschaftliche Entwicklung gewonnen und im ganzen vortreffliche Diktion. Seine Philosophie hat, wie die Plotinische, die Form, Kommentierung des Platon zu sein - *Über die Theologie Platons* ist sein interessantestes Werk in dieser Rücksicht; sie ist ein Intellektualsystem. Wir wollen sehen, wie wir damit zurechtkommen; ich will nicht sagen, daß seine Darstellung vollkommen deutlich, - sie hat noch vieles Mangelhafte.

Im *Parmenides* des Platon fand auch ausdrücklich er besonders die Natur des absoluten Wesens erkannt. Das Resultat des Platonischen *Parmenides* ist schon bei Platon angeführt (s. S. 81 f.). Bei Platon selbst treten diese reinen Begriffe unbefangen auf, gleichsam ohne weitere Bedeutung, als sie unmittelbar haben. »Einheit, Vielheit, Sein« usf., dabei denken wir eben diese unmittelbare Einheit, Vielheit. Wir bestimmen sie etwa als allgemeine Begriffe, die in unserem Denken sind; aber für Proklos haben sie eine höhere Bedeutung, sie sind der Ausdruck des absoluten Wesens. - Er zeigt nun nach der Platonischen Dialektik, wie alle Bestimmungen, besonders die Vielheit, sich in sich selbst auflösen und in die Einheit zurückkehren. Was dem vorstellenden Bewußtsein eine seiner Hauptwahrheiten ist, daß viele Substanzen sind oder daß die Vielen (Dinge, deren jedes ein Eins heißt und so Substanz) an sich, in Wahrheit seien, - *die*

Hauptwahrheit geht in dieser Dialektik verloren; und es resultiert, daß nur die Einheit Wesen, wahrhaft ist, alle anderen Bestimmungen aber nur verschwindende Größen, nur Momente, - ihr Sein nur so ist, wie ein Gedanke unmittelbar ist. Einem Gedanken schreiben wir keine Substantialität, kein eigenes Sein zu; so sind alle Bestimmungen und die Bestimmungen eines Dinges solche Momente im Denken. - Was den Neuplatonikern und dem Proklos beständig eingewendet und entgegengehalten wird, ist immer dieses, daß freilich für das Denken alles in die Einheit zurückgehe, aber daß dies auch nur eine Einheit des Denkens ist, daraus aber gar nicht folge, daß alle wirklichen Dinge nicht wirkliche Substanzen seien, verschiedene, voneinander unabhängige Prinzipien haben, und selbst verschiedene Substanzen, jedes getrennt von dem anderen an und für sich sei, - jene logische Einheit nicht eine Einheit der Wirklichkeit sei, von jener nicht auf die Wirklichkeit geschlossen werden könne. D.h. dieses Widerlegen fängt immer die Sache wieder von vorne an. Es spricht von der Wirklichkeit, daß diese etwas an sich sei; und wenn sie von ihr sprechen, was sie sei, so ist sie ein Ding, eine Substanz, Eins, - kurz sie bringen immer das wieder als etwas Ansichseiendes vor, dessen Verschwinden, Nichtansichsein aufgezeigt worden ist.

Proklos fängt von der Einheit an; von da geht er

nun wieder vorwärts, aber nicht unmittelbar zum *nous* fort, sondern alles hat bei ihm eine viel konkretere Gestalt. Die Selbstentwicklung dieser Einheit aber wird bei Proklos nicht eben mehr zum Begriffe gemacht als bei Plotin. Dies müssen wir einmal aufgeben, diesen Begriff der Entzweiung nicht suchen. Die Einheit, das Erste ist die Hauptsache. »Das Eine ist an sich unaussprechlich und unerkennbar; aber es wird aus seinem Hervorgehen und Insichzurückgehen aufgefaßt.« Proklos bestimmt diese Selbstentzweiung, das Verhältnis zum Unterschiede, die nächste Bestimmung der Einheit, als ein Hervorbringen (*paragein*), ein Hervorgehen (*proodos*), Tätigkeit, Darstellen, Zeigen. Das Verhältnis der Einheit, welche hervorbringt, ist nicht ein Herausgehen aus sich; denn ein Herausgehen wäre eine Veränderung, sie wäre gesetzt als nicht mehr sich selbst gleich. Die Einheit leidet daher auch nicht durch ihr Hervorbringen eine Abnahme oder Verringerung. Die Einheit ist Denken, das nicht eine Abnahme durch Erzeugung eines bestimmten Gedankens erleidet, sondern dasselbe bleibt und das Hervorgebrachte auch in sich erhält.

Insofern wird der Begriff eigentlich nicht mehr als bei Plotin deutlich. Dabei aber macht Proklos eine tiefsinnige Bemerkung über die Art, wie im *Parmenides* des Platon diese Produktion erscheint. Er findet sie schon im Platonischen *Parmenides* (Proklos

schrieb Kommentar darüber: IV.-VI. Band von Cousin), wo Parmenides auf eine negative Weise (oft sind die Resultate nur negativ) zeigt, daß, wenn die Einheit ist, das Sein der Vielheit nicht ist, usf. Über diese Negationen nun sagt Proklos, daß sie nicht ein Aufheben dessen seien, von dem sie gesagt werden (des Inhalts), sondern Erzeugungen der Bestimmungen nach ihren Gegensätzen. »Wenn Platon also zeigt, daß das Erste nicht Vieles sei, so hat dies die Bedeutung, daß das Viele vom Ersten hervorgeht; daß es nicht ein Ganzes sei, - daß die Ganzheit von ihm ausgeht« usf. Das Viele, die Bestimmung der Teile geht von dem Einen aus. Diese Negationen sind nicht zu fassen als ein bloß Privatives, sondern sie enthalten auch affirmative Bestimmungen; die Vielheit ist nicht empirisch aufgenommen und dann nur aufgehoben. »Dieser Tropus der Negationen ist also als Vollkommenes zu nehmen, das in der Einheit bleibt, aus allem herausgeht und in einem unaussprechlichen Übermaß der Einfachheit ist«; das *teleion* ist umleuchtend und so produzierend, so daß das Ganze ideell in dem Einen enthalten ist. »Ebenso umgekehrt muß Gott diesen Negationen auch wieder entnommen werden«, sie müssen nicht absolut bleiben; »sonst wäre kein Begriff (*logos*) desselben, und auch keine Negation. Der Begriff des Unaussprechlichen wälzt sich um sich selbst herum und ruht nicht und bekämpft sich

selbst«, - d.h. das Eine setzt seine Bestimmungen ideell, hebt sie auch auf. Das Negative ist eben das Entzweiende, Produzierende, Tätige, entgegengesetzt dem Einfachen; es ist ebenso der Negation entnommen. So gewinnt jene Platonische Dialektik für Proklos eine positive Bedeutung; durch Dialektik will er alle Unterschiede auf die Einheit zurückführen. Mit dieser Dialektik des Einen und des Vielen macht sich Proklos viel zu tun, besonders in seiner berühmten Elementarlehre.

Das Hervorbringende bringt nun aber weiter durch einen Überfluß der Kraft hervor. Es geschieht auch ein Hervorbringen durch Mangel. Alles Bedürfnis, Trieb usf. wird Ursache, aber durch Mangel; sein Hervorbringen ist die Erfüllung seiner. Der Zweck ist unvollständig, die Wirksamkeit entspringt aus dem Zweck, sich zu vervollständigen; aber das Bedürfnis, der Trieb vermindert sich zugleich in der Hervorbringung, - der Trieb hört auf, solcher zu sein, oder das Fürsichsein verschwindet. Die Einheit geht dagegen heraus aus sich durch die Überfülle der Möglichkeit (das ist aristotelisch); und diese überfließende Möglichkeit ist die Wirklichkeit überhaupt. Ihr Hervorgehen besteht daher darin, daß sie sich selbst vervielfältigt, die reine Zahl hervorgeht; aber diese Vervielfältigung hebt jene Einheit nicht auf, sie geschieht vielmehr auf Einheitsweise (*heniaiôds*); diese

Vervielfältigung vermindert die erste Einheit nicht. Das Viele hat Anteil an der Einheit, aber die Einheit nicht an der Vielheit. Er wendet vielfache Dialektik an, zu zeigen, daß das Viele nicht an sich, nicht Urheber des Vielen sei, daß alles in die Einheit zurückgehe, daß also die Einheit auch Urheber des Vielen ist. Dies ist nicht deutlich, - nicht negative Beziehung auf sich; wir sehen überhaupt dann mannigfaltige Dialektik, Hin- und Hergehen über diese Beziehung.

Das Viele ist zweitens unähnlich. In diesem Fortgang ist dem Proklos eine Hauptbestimmung, daß er durch die Ähnlichkeit geschehe und das dem Wahren Unähnliche weiter abliege. Das Viele hat an der Einheit teil, aber zum Teil ist es auch nicht Eines. Das Erzeugte ist ferner dem Erzeugenden ähnlich; es hat daher auch die Einheit zu seinem Wesen, es sind mithin selbständige Henaden. Sie enthalten das Prinzip der Einheit in sich, sind aber auch verschieden; - viele, aber so, daß sie gleichsam nur für ein Drittes viele sind, an und für sich sind sie Einheiten. Diese Henaden erzeugen nun wieder andere, die aber unvollkommener sein müssen. Ganz gleich ist die Wirkung der Ursache, das Hervorgebrachte dem Hervorbringenden nicht. Diese nächsten Einheiten sind Ganze, d.h. solche, die nicht mehr wesentliche Einheiten, nicht Selbsteinheiten sind, sondern an denen die Einheit nur Akzidenz ist. So entfernen sich die

Erzeugungen immer mehr von der Einheit und haben weniger Anteil an ihr.

Ausgezeichnet ist die nähere Bestimmung der Idee in ihren drei Formen, - die Trinität (*trias*). Von dieser gibt er zunächst die abstrakte Bestimmung an als drei Götter. Es ist nun besonders herauszuheben, wie er die Trinität bestimmt hat. Diese Trinität ist überhaupt bei den Neuplatonikern interessant; besonders aber ist sie es bei Proklos, weil er sie nicht in ihren abstrakten Momenten gelassen. Sondern diese drei abstrakten Bestimmungen des Absoluten betrachtet er dann wieder jede für sich als eine solche Totalität der Dreieinigkeit, wodurch er eine reale Trinität erhält; so daß es drei Bestimmungen sind, die die Totalität ausmachen, aber so, daß jede wieder als in sich erfüllt und konkret zu betrachten ist. Und dies muß als ein vollkommen richtiger Gesichtspunkt betrachtet werden, zu dem er fortgeschritten ist. Diese Unterschiede in der Idee, als in der Einheit mit sich bleibend, werden, weil es ihre Momente, ihre Unterschiede sind, wesentlich auch als Ganzes bestimmt; so daß die Einheit in ihren Unterschieden ganz ist, was es ist, so daß jeder dieser Unterschiede in der Form einer Totalität ist und das Ganze der Prozeß ist, daß die drei Totalitäten ineinander sich identisch setzen. Proklos ist deswegen viel bestimmter, ist viel weiter gegangen als Plotin; und man kann sagen, daß er in dieser Rücksicht das

Vorzüglichste, Ausgebildetste unter den Neuplatonikern enthält.

Dies bestimmt sich nun so: Die absolute Einheit, die sich vervielfältigt in viele Eins, hat damit die Vielheit, wie sie an diesen Eins ist, erzeugt. Vielheit, der Begriff, nicht Viele, ist selbst Einheit; sie ist die Zweiheit überhaupt oder die Bestimmtheit, welcher die Unbestimmtheit gegenübersteht. Das Dritte ist nun ein Ganzes, die Einheit des Bestimmten und Unbestimmten oder Gemischtes, - erst das Seiende, Substantielle, Eins-Vieles (*hen polla*). An diesem wahrhaft Existierenden ist die Schönheit, Wahrheit und die Symmetrie. Das wahrhaft Existierende, aus sich selbst herausgehend, ist das Leben. Aus der Absonderung, Entwicklung der Momente, welche im Leben sind, quillt erst der Verstand hervor, und aus diesem die Seele.

α) Das Hervorgehen ist nicht sowohl die Notwendigkeit des Begriffs. Das Versinken von allem in die Einheit bleibt jenseits dieser Einheit liegen; eben diese Negativität aber ist ihre Erzeugung. β) Proklos unterscheidet sich von Plotin darin, daß er nicht das aus der Einheit unmittelbar Hervorgehende Verstand nennt. Proklos ist logischer; der Verstand ist ein Reicheres, jenes unmittelbar aus der Einheit Hervorgegangene hat die Bestimmungen nicht entwickelt. Die Reihe ist eigentlich zum Teil hübsch. Proklos

unterscheidet sich dadurch von Plotin, daß er Platon genauer folgt, und durch ein reineres, ausgebildeteres Unterscheiden der Momente. Er sagt, daß zwar in der ersten Einheit alle übereinstimmen, allein Plotin lasse gleich nach der Einheit, wie wir gesehen (S. 447 f.), die denkende Natur erscheinen; allein besser habe sein Lehrer - wer es ist, sagt Proklos nicht; siehe seine Lebensbeschreibung (S. 467) -, der ihn in alle göttliche Wahrheit eingeführt, diese unbestimmte Betrachtung der Älteren begrenzt und diese unordentliche Vermengung der verschiedenen Ordnungen zu einer gedachten Unterscheidung gebracht und geraten, die Unterscheidung der Bestimmungen genau zu befolgen und festzuhalten. Und in der Tat sehen wir mehr Unterscheidung und Klarheit bei Proklos als in der Plotinischen Trübheit; es ist ganz richtig, daß er den *nous* als das Dritte erkennt, als das Umkehrende.

Alsdann weicht Proklos von Plotin darin ab, daß er nicht das Sein zum Prinzip oder rein abstrakten Momente macht, sondern die Einheit, - oder daß er das Erste nicht als Sein, sondern als Einheit bestimmt und das Sein, Subsistieren erst als das Dritte begreift.

Wir sehen im Ganzen drei Sphären voneinander unterschieden, bestimmt so, daß sie die *trias* sind; jede ist zugleich wieder das Ganze dieser Momente, es sind verschiedene Ordnungen der Erzeugung. Welche Ordnungen dies sind, wird sich sogleich ergeben.

Um diese Ordnungen ist es dem Proklos viel zu tun, nämlich die verschiedenen Sphären, Potenzen in denselben wieder aufzuzeigen.

Das Nähere seiner Trinität betreffend, so sind nach seiner Bestimmung die drei Momente derselben das Eine, das Unendliche und die Grenze. Dies sind die abstrakten Momente, die in seiner Platonischen Theologie ausgeführt sind; das Unbegrenzte und die Grenze sind Bestimmungen, die wir auch bei Platon gesehen haben (s. S. 77). Das Erste, Gott, ist nun also die schon oft gesagte absolute Einheit, für sich unerkennbar, unaufgeschlossen, bloß Abstraktum; es kann nicht erkannt werden, - als Abstraktum; es kann nur erkannt werden, daß es ein Abstraktum ist, - es ist noch nicht Tätigkeit. Diese Einheit ist über dem Sein (*hyperousion, superessentiale*); ihre erste Produktion sind die vielen Eins (*henades*) der Dinge, die reinen Zahlen. Dies sind die denkenden Prinzipien der Dinge, durch welche sie an der absoluten Einheit teilhaben; aber jedes hat an ihr nur teil durch eine individuelle, einzelne Einheit, Eins, - die Seele aber durch die gedachten, allgemeinen Einheiten. Wie Proklos jene erste Einheit Gott nennt, so nennt er diese vielen gedachten Einheiten Götter, aber die folgenden Momente auch so. Aber diese Götter oder Einheiten entsprechen nicht so der Ordnung der Dinge, daß so viele und solche Henaden oder Götter sind als Dinge;

denn diese Einheiten verknüpfen die Dinge nur mit der absoluten Einheit, herausgenommen aus dem Ganzen, d.h. der Vermischung, Synthesis, welche die Dinge als solche sind. Die Dinge selbst sind in ihrer synthetischen Natur Ganze (Seelen das Verbindende derselben), unähnlich der ersten Einheit, und können nicht unmittelbar mit ihr vereinigt sein. Die abstrakt gedachte Vielheit ist also ihre Mitte; die Vielheit ist der absoluten Einheit ähnlich und ist das, was die Einheit mit dem ganzen Universum verknüpft. Die reine Vielheit macht die Verschiedenen einander gleich und verbindet sie daher der Einheit; die Dinge haben nur Ähnlichkeit mit der Einheit. Das Dritte ist die Grenze, welche diese Henaden zusammenhält und ihre Einheit mit der absoluten Henade ausmacht; die Grenze setzt die Vielen und das Eine selbst als Eines.

Besser ist dies durch folgendes ausgedrückt, reiner als Gegensatz bestimmt. Proklos nimmt nun als diese Prinzipien (Wesenheiten) die Grenze und das Unendliche und das Gemischte aus Platons *Philebos* auf; und es scheinen also dies die ersten Götter zu sein. Aber diese Abstraktionen sind nicht angemessen dem Namen Götter; wir sehen sie auch wieder zurückgekehrt.

»Von jener ersten Grenze«, dem absoluten Eins, »haben die Dinge« (*exêrtêtai* bei Aristoteles, - ein Wort, das oft bei den Neuplatonikern vorkommt)

»Einung, Ganzheit und Gemeinschaft«, das Prinzip der Individualität, »und göttliche Maße. Hingegen alle Trennung und Fruchtbarkeit und das Hervorgehen zur Vielheit beruht auf (*hyphestêken apo*) der ersten Unendlichkeit«; das Unendliche ist so die Quantität, das Unbestimmte. Platon setzt das Unendliche als das Schlechte im *Philebos*, das Vergnügen als nicht das Wahre, weil es das Unendliche, das Unbestimmte, keine Vernunft, Logos in ihm ist (s. S. 77 ff.). »Wenn wir daher von dem Hervorgehen eines jeglichen Göttlichen sprechen, so ist gemeint, daß es fest in den individuellen Eins bleibe und nur nach der Unendlichkeit fortschreite«, der Kontinuität als Sichselbstproduzieren, »und das Eins zugleich an sich habe und die Vielheit, jenes vom Prinzip der Grenze, dies vom Prinzip der Unendlichkeit. In allem Gegensatze der göttlichen Geschlechter gehört das Vortrefflichere der Grenze, das Schlechtere aber dem Unendlichen an. Aus diesen beiden Prinzipien hat alles seinen Fortgang bis zum Hervortreten ins Sein. So das Ewige« (auch ein göttliches Geschlecht), »sofern es das Maß als intellektuell ist, hat es teil an der Grenze; sofern es aber die Ursache der unaufhörlichen Kraft nach dem Sein, - an der Unendlichkeit. So der Verstand, insofern er die Mustermaße (*paradeigmatika metra*) an ihm hat, ist er ein Erzeugnis der Grenze; sofern er ewig alles produziert (*paragei*), hat er

unvermindernde Kraft der Unendlichkeit.«

Die Hauptsache sind aber die Grundbestimmungen des *peras*, *apeiron* und *mikton*. Der letzte Ausdruck, ein Platonischer Ausdruck, ist nicht sehr passend, ist schlecht, da die Mischung zunächst nur eine äußerliche Verbindung ausdrückt, da hier doch das Konkrete und noch mehr das Subjektive sein sollte; das Dritte ist auch hier die Einheit beider. Diese abstrakten Grundbestimmungen sind aber so bei ihm, daß sie nur als Momente, als Elemente eines Ganzen betrachtet werden, welches die *trias* ist, aber so, daß jedes der einzelnen Drei selbst eine solche ganze *trias* ist, aber unter einer dieser besonderen Formen, - *eine* Dreieinigkeit und drei Dreieinigkeiten. Das *peras* und *apeiron* sind vor der *ousia* und wieder in derselben.

»Das erste Sein (*to prôtôs on*) ist das Gemischte«, die Einheit der Trias mit sich selbst; »es ist das Sein ebensowohl des Lebens als des Verstandes. 1. Das Erste der Vermischten ist das Erste alles Seienden.« Es sind noch zwei andere Ordnungen: »2. das Leben, 3. der Geist. Alles ist mithin triadisch«, da jedes von diesen Unterschiedenen die *trias* in sich selbst ist. »Diese drei Triaden bestimmen sich nun als absolutes Sein (*ousia*), Leben und Geist; so ist es geistig, im Gedanken zu fassen.« Nur die intelligible Welt ist das Wahrhafte, sie enthält selbst drei Ordnungen; diese Trias von Triaden aber macht die wahre, die

intelligible Welt aus. - Hierhin bringt Proklos nun die Formen der alten Mythologie. Denn die unterschiedenen *henades* nennt er Götter; der Gott als solcher aber ist die *ousia*, aus der die besonderen Götter ausfließen. Es bleibt aber immer ein Zwang, die Mythologie in der Bestimmtheit des Begriffs darzustellen. - Ihr Verhältnis ist so zu fassen: »Diese Drei sind aber selbst wesentlich (*ousiôdôs, essentialiter*) in dem Seienden (*en tô onti*) enthalten«; sie sind in der ersten Substanz zu fassen, jede von diesen drei Triaden enthält die anderen in sich. »Denn darin ist die Substanz, das Leben und der *nous* und³⁵ die Spitze des Seienden« (*akrotês tôn ontôn, summitas*). Das ist das Selbstische, Fürsichseiende, Subjektive, der Punkt der individuellen Einheit. »Das mit dem Gedanken aufgefaßte Leben ist das mittlere Zentrum des Seienden (*tou ontos*) selbst. Der Verstand (*nous*) aber ist die Grenze (*to peras, finis*) des Seienden, und er ist gedachtes Denken (*ho noêtos nous*); denn im Gedachten ist der *nous* und im *nous* das Gedachte. Aber daselbst« - wo? In der *ousia*? Im Ersten, oder besser *en tô noêtô* - »ist der *nous* auf gedachte Weise (*noêtôs, mentaliter*), in dem *nous* ist das Gedachte auf denkende Weise (*noerôs, intellectualiter*). Die Essenz (*ousia*) ist das Bleibende (*to monimon*) des Seienden und das, was mit den ersten Prinzipien verwoben ist (*tais prôtistais archais synphainomenon*)

und aus dem Einen nicht herausgeht (*anekphoitêton*).« Das Zweite, in konkreter Bestimmung, »das Leben ist aber dann das, was aus den Prinzipien hervorgeht und mit der unendlichen Möglichkeit (*dynamei*) mitgeboren ist (*symphyomenon*)«; es ist selbst die ganze Totalität in der Bestimmtheit der Unendlichkeit, in der Form des Unbestimmten, so daß es ein Mannigfaltiges ist. Der Verstand aber ist die Grenze (Individualität), welche wieder das Leben zu den Prinzipien zurückführt (*epistrephon*), und es immer dem Prinzip (der *ousia*) gemäß macht³⁶ und einen intellektuellen Kreis vollbringt. Die Grenze ist das Ansich, das Abstrakte, - der *nous*. Er ist aber selbst unter dreierlei Formen in der ersten Ordnung; diese drei Formen machen selbst die drei Ordnungen aus. »Da er³⁷ nun ein Dreifaches in sich ist, teils das Substantielle (*ousiôdôs*) in sich selbst, teils lebendig, teils das Intellektuelle (*noerou*), alles aber substantiell (*essentialiter*) in ihm enthalten ist, so ist er das Erste der Seienden, das aus den ersten Prinzipien Ge-einte.« Erst das ist das Reale; sehr gut! »Ich heiÙe es die *ousia*. Denn die *autoousia* ist alles Seins Spitze und wie die Monas von allen«; das Erste, die *ousia* heiÙt auch *autoousia*, - sie ist der *nous*. Der Verstand (*nous*) selbst ist das Erkennende (*to gnôstikon*), Individuelle, das Leben aber das Denken in Bewegung (*noêsis*); das Sein selbst ist das Gedachte (*to*

noêton). »Wenn nun das ganze Seiende (*pan to on*) gemischt ist, das Selbstsein (*to autoon*) aber die *ousia* ist, so ist die *ousia*, die aus den drei Prinzipien ist (*hyphistamenê*), das Gemischte.«

»Das Gemischte ist nun also gedachte Substanz (*ousia toinyn esti noêtê to mikton*); sie ist von Gott, von dem auch das Unendliche und die Grenze. So sind vier Momente, das Gemischte das Vierte.« Das Erste ist die Monas, das absolut Eine; dann die Vielen, die selbst Henaden sind, sie sind das *apeiron* Platons; das Dritte ist die Grenze überhaupt. Das Eine ist das schlechthin Durchdringende, bei sich Bleibende. Wenn diese gleich schon drei ausmachen, so fügt Proklos noch ein Viertes hinzu, welches Einheit des *apeiron* und *peras* (Maß, Ziel, Grenze) ist. Hier hat er Platonische Ausdrücke (im Werke *eis tèn Platônos theologian*); er führt immer Sokrates an. Das eigentlich Dritte ist *mikton*, das ist nicht eigentliche Vermischung. Für das Konkrete, die Einheit der Entgegengesetzten, gebraucht Proklos nach Platon den Ausdruck des Gemischten. Dieses Dritte, als Einheit des Unbegrenzten und Begrenzten, ist das Vierte; oder indem das Eine das Allumfassende ist, so kommt es nicht als Moment vor. Die Einheit nun der Momente des *peras* und *apeiron* ist Substanz, *prôtistê ousia*: das ist das Erste alles Seienden. »Dieses Ge-einte ist nicht nur aus jenen Prinzipien, die nach dem

Eins sind; sondern es geht auch aus ihnen hervor und ist triadisch.« Alles ist Dreieinigkeit; jenes sind die drei Momente der abstrakten Dreieinigkeit, in ihr ist alles an sich enthalten.

»Dies ist nun die Natur alles Seienden, eine Monade vieler Möglichkeiten, ein erfülltes Wesen, Eins das Vieles ist.« Es hat die Dreieinigkeit der Schönheit, der Wahrheit und der Symmetrie in sich (wie er diese drei Triaden auch nennt, nach Platon): »Die Schönheit zur Ordnung, die Wahrheit zur Reinheit, die Symmetrie zur Einheit der Verbundenen. Die Symmetrie ist Ursache, daß das Seiende Einheit ist; die Wahrheit, daß es das Sein ist (die Essenz hat); die Schönheit, daß es ein Gedachtes ist.« - Proklos zeigt, daß die erste Trias alles in sich enthält und daß die beiden anderen Ordnungen auch diese Triaden in sich sind; jede Triade ist also dasselbe in einer der drei Formen gesetzt, die die erste Trias ausmachen.

a) »Dies ist nun die *erste* Trias alles Gedachten: die Grenze, das Unendliche und das Gemischte.« Die erste Triade ist die Einheit dieser drei Bestimmtheiten als solcher, die reine Wesenheit, der erste Diakosmos, der erste Gott, die erste Ordnung des Göttlichen. Dies ist also das Eine; dies Eine, diese *ousia* ist als konkretes Eins selbst die Einheit des Unendlichen und der Grenze. Und die Grenze (das *peras*, welches konkreter *nous* ist) »ist der Gott, bis zur denkenden Spitze

hervorgehend aus dem unmittelbaren und ersten Gott, alles messend und bestimmend und alles Väterliche und Zusammenhaltende und das unbefleckte Geschlecht der Götter in sich aufnehmend.« Die erste Ordnung ist die *ousia*, in der diese Elemente eingeschlossen sind ohne Entwicklung, fest im *peras* zusammengehalten, im Spröden, - insofern das Unaufgeschlossene. Die Spitze vom Ersten ist die *ousia*. »Das Unendliche aber« (die Quantität) »ist die unerschöpfliche Möglichkeit dieses Gottes, das, was alle Ausgeburt, Ordnungen erscheinen macht und die ganze Unendlichkeit, sowohl die vorwesentliche als die substantielle und bis zur letzten Materie. Das Gemischte ist aber die erste und höchste Anordnung (*diakosmos*) der Götter, und die verborgen alles in sich zusammenhält, nach der gedachten, alles in sich begreifenden Trias erfüllt, von allem Seienden die Ursache in einfacher Weise umfassend und in den ersten Gedachten« - nicht intelligiblen Dingen, als ob eine Art von Dingen intelligible Dinge und es dann noch andere Dinge gäbe; solche Unterscheidungen und Bestimmungen kommen nicht vor - »die Spitze« (Selbst, Individualität, Fürsichsein), »die den Ganzen entnommen ist« - heißt dies, die nicht abstrakt ist? - »befestigend.« Sie ist die Spitze des Denkens und wesentlich ebenso Umkehren, wie dies auch bei Plotin vorkommt. Und dies Erste erzeugt in seiner Spitze die

zweite Ordnung; die zweite Ordnung ist im Ganzen das Leben und seine Spitze der *nous*. Dieses Zweite ist in der Bestimmung der *dyas* oder des *apeiron*. Bei diesem Fortgange bricht Proklos in Begeisterung, bacchantischen Enthusiasmus aus, indem er sagt:

b) »Nach dieser ersten Trias, die in der Einheit bleibt, der Einheit geeint ist, laßt uns nun die *zweite* in Hymnen preisen (*hymnêsômen*), die von dieser ausgeht und durch das Alogische von der, die vor ihr ist, ausgefüllt ist. Wie die erste Einheit (*henas*) die Spitze des Seins erzeugt, so erzeugt die mittlere Einheit das mittlere Sein; denn sie ist ebenso erzeugend und in sich haltend.« In der zweiten Ordnung treten wieder wie vorhin drei Momente ein. »Hier ist die Grundlage die *ousia*, die die Einheit (Endung) der ersten Trias war; die *ousia* ist hier das Erste. Das Zweite, was dort das Unendliche war, ist hier *dynamis*. Und die Einheit dieser beiden ist das Leben (*zôê*)«, das Zentrum, was der ganzen Ordnung die Bestimmtheit überhaupt gibt. »Das zweite Sein ist das gedachte Leben. In dem Extrem *nous* haben die Seienden ihre Grundlage (*hypostasin*). Die zweite Ordnung ist eine Trias, analog der ersten; denn ein Gott ist die zweite gleichfalls.« - Das Verhältnis dieser Dreiheiten ist dieses. »Indem die erste Trias alles ist, aber intellektuell (*noêtôs*) und unmittelbar aus dem Einen (*heniaiôs*) und in der Grenze bleibend (*peratoeidôs*),

so ist die zweite alles, aber lebendig und im Prinzip der Unendlichkeit (*zôtikôs kai apeiroeidôs*); wie die dritte nach der Weise des Gemischten hervorgegangen ist. Die Grenze bestimmt die erste Dreieinigkeit, das Unbegrenzte die zweite, das Konkrete die dritte. Jede Bestimmtheit der Einheit, eine neben die andere gestellt, expliziert auch die intelligible Ordnung der Götter. Jede enthält alle drei Momente unter sich, und jede ist diese Dreiheit unter einem dieser Momente gesetzt.« Und diese drei Ordnungen sind die höchsten Götter; später kommen vielerlei Götter vor.

c) »Die *dritte* (Substanz) stellt den gedachten *nous* um sich herum (*hyphistêsi peri autên*) «; die dritte Trias ist der *nous* selbst. »Sie stellt die mittlere zwischen sich und die absolute Substanz und erfüllt den gedachten *nous* mit der göttlichen Einheit; durch die mittlere erfüllt sie das Sein und wendet es zu sich. Dieses Dritte ist nicht durch eine Ursache wie das erste Sein, noch offenbart es (*prophainon*) das All, wie die zweite, sondern ist als Aktus und äußernd (*ekphanôs*), - die absolute Grenze. Die erste Trias« (dieser konkrete Gott) »bleibt verborgen in der Grenze selbst« -die Grenze ist die negative Einheit, die Subjektivität überhaupt - »und hat alles Bestehen (Sein) des Intellektuellen in ihr fixiert.« Das Intellektuelle ist und hat sein Sein in diesem Einen, in dieser *ousia*. »Die zweite ist ebenso bleibend und schreitet

zugleich vorwärts«; das Lebendige scheint, ist aber darin zur Einheit zurückgeführt. »Die dritte« (das Denken als solches) »nach dem Fortschreiten wendet und kehrt die intelligible Grenze zum Anfang und dreht die Ordnung in sich selbst zurück; denn der Verstand ist das Zurücklenken und das dem Gedachten« (der Einheit) »gemäß Machen. Und dies alles ist ein Denken (*eine* Idee): das Beharren, das Vorschreiten (*proienai*) und das Umkehren (*epistrephein*).« Jedes ist Totalität für sich, aber alle drei werden in eins zurückgeführt. Im *nous* sind die zwei ersten Triaden selbst nur Momente; der Geist aber ist, die Totalität der beiden ersten in sich zu fassen. »Diese drei Dreieinigkeiten verkündigen nun auf eine mystische Weise die völlig unerkannte (erkenntnislose) Ursache des ersten und unmitgeteilten (*amethektou*) Gottes«, der das Prinzip der ersten Einheit ist, in den Drei aber manifestiert wird: »Die eine seine unaussprechliche Einheit, die andere« (das Leben) »den Überfluß aller Kräfte« und das Ausleuchten desselben, »die dritte aber die vollkommene Ausgeburt des Seins, der Wesen überhaupt.« Das Mystische ist, daß diese Unterschiede, die als Totalitäten, als Götter bestimmt sind, als Eins gefaßt werden.³⁸ Der *nous* ist dreifach: *ousiôdôs*, *zôtikôs* und *noerôs* (s. S. 479). »In einer Ordnung ist das Konkrete selbst die Essenz, in einer anderen ist es das Leben, in der dritten der gedachte

Gedanke.« Die erste Substanz ist der *nous* als Gedachtes, was Objekt wird: sprechen wir vom Verstand, Denken, so ist er ein Seiendes; er ist auch Moment. Zweitens das Leben ist der gedachte und denkende; der dritte ist der denkende Gedanke. Diese nennt er auch die drei Götter; die *ousia* nennt er auch *Hestia*, das Feste, Grundlage. - Die erste Dreieinigkeit ist der gedachte Gott (*theos noêtos*), die zweite der gedachte und denkende (*theos noêtos kai noeros*), tätige, die dritte der reine, denkende Gott (*theos noeros*), der in sich diese Rückkehr, Umkehr zur Einheit ist, in der als Rückkehr alles Dreies enthalten ist. »Gott ist das Ganze in ihm.« Diese drei sind auch schlechthin das absolut Eine; und dies macht dann einen absoluten konkreten Gott aus.

»Gott erkennt ungeteilt das Geteilte, zeitlos das Zeitliche, das nicht Notwendige notwendig, das Veränderliche unveränderlich und überhaupt alle Dinge vortrefflicher (*kreittonôs*) als nach ihrer Ordnung.« »Dessen die Gedanken sind, dessen sind auch die Substanzen, indem der Gedanke eines jeden dasselbe mit dem Sein eines jeden; und jeder ist beides, der Gedanke und das Sein« usw. - Dies sind die Hauptbestimmungen in der Theologie des Proklos; und es bleibt uns nur noch übrig, einiges Äußerliche anzuführen.

Die Einzelheit des Bewußtseins ist zum Teil in der

Form einer Wirklichkeit Magie und Theurgie; die Theurgie kommt bei den Neuplatonikern und bei Proklos oft vor, es heißt einen Gott machen. Und das Theurgische wird so vorgestellt in Beziehung auf die heidnischen Götterbilder: »Die ersten und vorzüglichsten Namen der Götter, muß man annehmen, gründen sich in den Göttern selbst (*en autois hidrysthai tois theois*). Das göttliche Denken (*nous*) macht (*dêmiourgei*) von seinen Gedanken Namen und zeigt die (letzten) Bilder der Götter; jeder Name zeugt gleichsam ein Bild (*agalma*) eines Gottes. Wie die Theurgie nun durch gewisse Symbole die neidlose Güte Gottes zum Leuchten (*ellampsin*) der Bildnisse der Künstler hervorruft (*prokaleitai*), so die Gedankenwissenschaft durch Zusammensetzungen und Trennungen der Töne macht scheinen (*emphainei*) die verborgene Wesenheit (*ousia*) Gottes.« So zeigen die Bildsäulen, Gemälde der Künstler das innere spekulative Denken, das Erfülltsein vom Göttlichen, das sich zur Äußerlichkeit bringt. So wird auch das Einweihen von Bildern vorgestellt. Es ist damit der Zusammenhang ausgesprochen, daß die Neuplatoniker noch das Mythische beseelt haben mit dem Göttlichen selbst, so daß in den Bildern usf. die göttliche Kraft vorhanden ist. - Ich habe an dies Moment nur erinnern wollen, weil es in dieser Zeit eine große Rolle spielt.

5. Nachfolger des Proklos

Proklos ist die Spitze der neuplatonischen Philosophie; dieses Philosophieren zieht sich nun weit hinein in späte Zeiten, selbst durch das ganze Mittelalter. Proklos hatte noch mehrere Nachfolger auf dem Lehrstuhl zu Athen, *Marinos*, seinen Lebensbeschreiber, dann *Isidoros* von Gaza, endlich *Damaskios*. Von dem letzten sind auch noch sehr interessante Schriften da. Er war der letzte Lehrer der neuplatonischen Philosophie in der Akademie. Denn 529 n. Chr. ließ Kaiser Justinian diese Schule schließen und trieb alle heidnischen Philosophen aus seinem Reiche. Unter ihnen befand sich auch Simplicius, ein berühmter Kommentator des Aristoteles, von dessen Kommentaren mehrere gar noch nicht gedruckt sind. Sie suchten und fanden Schutz und Freiheit in Persien unter Kosroes. Nach einiger Zeit durften sie zwar auch wieder ins Römische Reich zurückkehren, konnten aber keine Schule zu Athen mehr bilden; und die heidnische Philosophie ging so auch in ihrer äußerlichen Existenz zugrunde. Eunapios handelt von dieser letzten Zeit; und Cousin hat sie in einer kleinen Schrift behandelt. Obgleich dieses äußerlich aufgehört hat, so haben sich die neuplatonischen Ideen, besonders die Philosophie des Proklos, doch noch lange in der Kirche

festgesetzt und erhalten; und wir werden späterhin noch mehrmals darauf zurückweisen. Die älteren, reineren, mystischen Scholastiker haben dasselbe, was wir bei Proklos sahen; und bis auf die späteren Zeiten auch in der katholischen Kirche, wenn mystisch tief von Gott gesprochen wird, so sind dies neuplatonische Vorstellungen.

Dies sind einige Proben oder vielleicht das Beste der neuplatonischen Philosophie; in ihr hat sich die Welt des Gedankens gleichsam konsolidiert. Nicht als ob sie neben einer sinnlichen Welt auch Gedanken gehabt hätten; sondern die sinnliche Welt ist verschwunden und das Ganze in den Geist erhoben, und dies Ganze Gott und sein Leben in ihm genannt.

Hier stehen wir an einer großen Umkehrung. Damit ist nun die erste Periode, die der griechischen Philosophie, geschlossen. Das griechische Prinzip ist Freiheit als Schönheit, Versöhnung in der Phantasie, natürliches freies Versöhntsein unmittelbar realisiert, sinnliche Idee in sinnlicher Gestalt. Durch die Philosophie will sich der Gedanke dem Sinnlichen entreißen; sie ist Ausbildung des Gedankens zur Totalität jenseits des Sinnlichen und der Phantasie. Es ist darin dieser einfache Fortgang; die Gesichtspunkte, die wir hatten, sind in kurzer *Übersicht* die. Zuerst sahen wir das Abstrakte in natürlicher Form; dann den abstrakten

Gedanken in seiner Unmittelbarkeit: so das Eine, das Sein. Das sind reine Gedanken, der Gedanke ist nicht als Gedanke aufgefaßt; sie sind für uns Gedanken, allgemeine Gedanken, das Bewußtsein des Gedankens fehlt. Sokrates ist die zweite Stufe, die Stufe des Selbst, des Gedankens als Selbst; das Absolute ist das Denken selbst, *nous*. Der Inhalt ist nicht nur bestimmt, Sein, Atom, sondern konkret, in sich bestimmtes, subjektives Denken; er ist aber nur an sich konkret. Drittens wird dieses wieder als konkret gewußt; bis dahin ging die griechische Philosophie.

Das Selbst ist die einfachste Form des Konkreten, das Selbst ist inhaltslos; insofern es bestimmt ist, wird es konkret: so Sokrates, die Platonische Idee. Dieser Inhalt ist aber nur an sich konkret, er wird noch nicht als konkret gewußt. Platon, vom Gegebenen anfangend, nimmt den bestimmteren Inhalt aus demselben, der Anschauung. Aristoteles hat die höchste Idee, das Denken des Denkens, steht in der obersten Spitze; außer ihr ist die Welt, der Inhalt. Das Konkrete ist mannigfaltig Konkretes, es soll zur Einheit zurückgeführt werden; das Selbst ist die letzte, einfache Einheit des Konkreten. Oder umgekehrt das Abstrakte, das Prinzip soll Inhalt gewinnen; so sahen wir die Systeme des Dogmatismus entstehen. Jenes Denken des Denkens ist im Stoizismus als Prinzip aller Welt; es ist Versuch, Aufgabe, sie als Denken zu

fassen. Der Skeptizismus vernichtet allen solchen Inhalt; er ist Selbstbewußtsein, Denken in seiner reinen Einsamkeit mit sich, die Reflexion auf jenes Voraussetzen und Anfangen von Voraussetzungen.

Drittens wird das Absolute als Konkretes gewußt. Im System ist nur Sollen vorhanden, Beziehung des Unterschiedes auf die Einheit; die Identität kommt nicht zustande, es ist nur innere Forderung. Zuletzt, in der neuplatonischen Schule, wird das Absolute also als konkret gewußt, die Idee in ihrer ganz konkreten Bestimmung als Dreieinigkeit, Dreiheit von Dreiheiten, so daß diese immer noch weiter emanieren. Jedes ist aber ein Dreieiniges in sich, so daß die abstrakten Momente dieser Trias selbst auch gefaßt sind als Totalität. Als wahr gilt nur ein solches, das sich manifestiert und darin sich als das Eine erhält. Die Alexandriner sind konkrete Totalität an sich; sie haben die Natur des Geistes aufgefaßt. Sie sind aber nicht α) ausgegangen von unendlicher Subjektivität, der Tiefe, dem absoluten Bruch, haben nicht β) die absolute (abstrakte) Freiheit, das Ich, den unendlichen Wert des Subjekts.

Dies ist nicht so ein Einfall der Philosophie, sondern ein Ruck des Menschengeistes, der Welt, des Weltgeistes. Die Offenbarung Gottes ist nicht als ihm von einem Fremden geschehen. Was wir so trocken, abstrakt hier betrachten, ist konkret. Solches Zeug,

sagt man, die Abstraktionen, die wir betrachten, wenn wir so in unserem Kabinett die Philosophen sich zanken und streiten lassen und es so oder so ausmachen, sind Wort-Abstraktionen. - Nein! Nein! Es sind Taten des Weltgeistes, meine Herren, und darum des Schicksals. Die Philosophen sind dabei dem Herrn näher, als die sich nähren von den Brosamen des Geistes; sie lesen oder schreiben diese Kabinettsordres gleich im Original: sie sind gehalten, diese mitzuschreiben. Die Philosophen sind die *mystai*, die beim Ruck im innersten Heiligtum mit- und dabeigewesen; die anderen haben ihr besonderes Interesse: diese Herrschaft, diesen Reichtum, dies Mädchen. - Wozu der Weltgeist 100 und 1000 Jahre brauche, das machen wir schneller, weil wir den Vorteil haben, daß es eine Vergangenheit [ist] und in der Abstraktion geschieht.