

GROSSE
DENKER



GROSSE DENKER



GROSSE DENKER

UNTER MITWIRKUNG VON

E. VON ASTER

O. BAENSCH :/: M. BAUMGARTNER
:/: O. BRAUN :/: F. BRENTANO :/:
H. FALKENHEIM :/: A. FISCHER
M. FRISCHEISEN-KÖHLER
R. HÖNIGSWALD :/: W. KINKEL
R. LEHMANN :/: F. MEDIKUS
P. MENZER :/: :/: :/: :/: P. NATORP
:/: A. PFÄNDER :/: R. RICHTER :/:
A. SCHMEKEL :/: W. WINDELBAND

HERAUSGEGEBEN
VON
E. VON ASTER

ERSTER



BAND

Verlag Quelle & Meyer, Leipzig

EINBAND UND BUCHAUSSTATTUNG
VON PROFESSOR GEORG BELWE
DRUCK DER SPAMERSCHEN BUCH-
DRUCKEREI LEIPZIG

82
A8
V.1

INHALTSVERZEICHNIS

SEITE

Privatdozent A. Fischer DIE GRUNDLEHREN DER VOR- SOKRATISCHEN PHILOSOPHIE 7
Professor Dr. R. Richter SOKRATES U. DIE SOPHISTEN 75
Professor Dr. P. Natorp PLATON 91
Professor Dr. F. Brentano ARISTOTELES 153
Professor Dr. A. Schmekel DIE HELLENISTISCH- RÖMISCHE PHILOSOPHIE 209
Professor Dr. M. Baumgartner AUGUSTINUS 249
Prof. Dr. M. Baumgartner THOMAS VON AQUIN 283
Prof. Dr. R. Höningwald GIORDANO BRUNO 315
Privatdoz. Dr. M. Frischeisen-Köhler DESCARTES 347

Zur Einleitung.

Was ist Philosophie? Auf diese Frage eine eindeutige und befriedigende Antwort zu geben und zu erhalten, ist nicht leicht. Jeder Philosoph hat seine eigne Definition zur Hand, die zu der des Andern nicht passen will.

Halten wir uns zunächst an das Wort und seine Bedeutung, so heißt »Philosophie« Liebe zur Weisheit, Streben nach Weisheit, nach Erkenntnis, nach Wissen. Aber ein Streben nach Erkenntnis ist jeder Wissenschaft eigen, und wir verstehen heute unter »Philosophie« doch etwas enger Umgrenztes, eine bestimmte Wissenschaft, eine mathematische Einsicht, eine chemische Untersuchung ist auch Wissenschaft, aber sie gehört nicht in das Gebiet der Philosophie. Wenden wir uns anderseits an das, was nun unzweifelhaft für unsern Sprachgebrauch der Philosophie zugehört, suchen wir, in einem oberflächlichen Blick zunächst, die großen »Systeme« zu umfassen, die uns das Wort Philosophie in Gedanken nahelegt, so stoßen wir scheinbar auf eine so heterogene Mannigfaltigkeit von Gedankengängen, daß die Frage, worin das gemeinsame Wesen der Philosophie besteht, wieder unbeantwortbar erscheint. In den spekulativen Versuchen der alten Vor-Sokratiker scheint sich die Philosophie um die eine Frage des Urstoffes der körperlichen Welt zu drehen, bei Plato wenden wir dieser sichtbaren und tastbaren körperlichen Welt ganz und gar den Rücken und vertiefen uns in eine nur dem Denken erfassbare Wirklichkeit, in die Welt der Ideen, die Philosophie des Aristoteles gibt uns ein Weltbild, das Alles umfassen will: Gott und Welt, Begriffe und Individuen, Lebloses und Lebendiges. Gehen wir weiter, in die hellenistisch-römische Epoche, so verengt sich plötzlich der Gesichtskreis, als fast ausschließlich beherrschendes Problem finden wir die Frage nach dem »höchsten Gut«, nach dem wahren Glück des Menschen. Im Mittelalter wiederum sind es die theologischen Probleme, das Verhältnis von Gott und Welt im christlichen Sinne, die christlichen Heilswahrheiten, die weit überwiegend das Thema des Philosophierens abgeben. Und in der neueren Philosophie tritt von Anfang an in den Vordergrund die Frage nach der Methode, dem Ziel, endlich den Grenzen der Erkenntnis, die Logik im Sinn einer Erkenntnis- und Methodenlehre, die dann in Kants Kritik der reinen Vernunft zum Mittelpunkt der ganzen Philosophie wird. So scheint die Philosophie bald zur Natur-

wissenschaft, bald zur Religion in nähere Beziehung zu treten, bald will sie »Lebenskunst« sein, eine Führerin für das praktische Leben abgeben, bald bewegt sie sich als reine Theorie in den Sphären höchster logischer Abstraktion. Was einigt alle diese scheinbar so heterogenen Gedankenreihen und Probleme, was berechtigt uns, sie unter den einen Begriff der Philosophie zu befaßen?

Nun, ein solches einigendes Band ist in der Tat vorhanden, wenn auch das philosophische Denken sich nicht, wie die Arbeit des Vertreters irgend einer Einzelwissenschaft auf einen bestimmten Teil der Welt eingrenzen läßt, sondern scheinbar die ganze Welt des Seins, des reellen und des ideellen, des geistigen und körperlichen, bald da, bald dort berührt. Dieses einigende Band liegt in dem einen Zuge des menschlichen Geistes, dem alle diese »philosophischen« Probleme und ihre Lösungsversuche letzten Endes ihr Dasein verdanken: dem Streben, in unserm Wissen wie in unserm Handeln zu in irgendeinem Sinn endgiltigen, absoluten, abschließenden Resultaten zu gelangen, zu Resultaten, die ein Letztes oder auch wenn man will ein Erstes bedeuten, hinter das der forschende und fragende Menscheng Geist nicht weiter zurück oder über das er nicht weiter hinaus gehen kann und braucht. »Philosophie«, ursprünglich Wissenschaft überhaupt, ist in einem leicht verständlichen Bedeutungswandel allmählich zum zusammenfassenden Namen für diese Bestrebungen geworden, in denen unser Erkenntnisbedürfnis seine letzte und endgiltige Befriedigung sucht. Nach verschiedenen Richtungen geführt schafft dies philosophische Streben die einzelnen »Disziplinen« der Philosophie. Das Streben, über die Zersplitterung und Vereinzelung der Einzelwissenschaften hinweg zu einem abschließenden und allumfassenden Weltbild zu gelangen, führt zur Naturphilosophie und Metaphysik; das Streben, für unser Handeln gegenüber der wechselnden Vielheit sinnlicher Antriebe einen letzten Wert, ein Ziel, nach dem hin wir unser Leben orientieren können, ein Kriterium des Guten und Bösen zu finden, zur Ethik; das Streben, zu einer festen Methode der Erkenntnis, einer festen Umgrenzung der Aufgabe der Wissenschaft, einem festen, sich gleich bleibenden Begriffsgerüst zu kommen, in das nun die ins Unendliche wachsende und dem steten Wechsel unterliegende Zahl der empirischen Erkenntnisse einzugliedern wäre, führt zur Erkenntnistheorie, Logik und Ontologie. So muß die Philosophie auf der einen Seite mit den Einzelwissenschaften in engem Kontakt stehen, sie muß auf der andern Seite über sie hinausstreben, sie muß für das praktische Leben arbeiten und andererseits den Boden des Empirisch-Wirklichen, in dem unser Handeln und Wollen mit seinen Zwecken wurzelt, weit unter sich lassen; sie kann endlich an der Religion nicht vorübergehen, denn auch die Religion will ja ein letztes abschließendes Weltbild geben, aber als Wissenschaft ist sie auch wieder der

Gegenpol der Religion, denn sie will einsehen und erkennen, wo die Religion gläubige Hinnahme fordert.

Freilich drängt sich zunächst der Eindruck auf, als sei mit dieser Bestimmung doch nur eine Zusammenfassung der »philosophischen« Probleme unter einem formellen Gesichtspunkt, eine äußerliche Zusammenfassung von Problemen gegeben, die wie eben die verschiedenen philosophischen »Disziplinen« zu zeigen scheinen, sachlich auseinanderfallen. Daß dem in der Tat nicht so ist, das zeigt sich uns erst, wenn wir uns in die philosophischen Probleme selbst und ihre Geschichte vertiefen. Denn diese Geschichte lehrt uns, daß jene Probleme nicht unabhängig von einander entstehen, sondern daß eins aus dem andern mit innerer Notwendigkeit hervorwächst, sie zeigt uns, daß die philosophischen Disziplinen nicht zusammenhanglos neben einander stehen, daß eine »metaphysische« Weltanschauung niemals ohne einen ethischen Einschlag ist, daß, wer die durch Tradition gefestigten Bahnen der stetig fortschreitenden empirischen Forschung verläßt, um dem Gebäude der Wissenschaft eine metaphysische Krönung zu geben, auch unweigerlich, wenn sein Gebäude nicht in der Luft schweben soll, sein Augenmerk auf das logisch-erkenntnis-theoretische Fundament richten muß; sie zeigt uns, wie erkenntnistheoretische, metaphysische und ethische Ansichten sich gegenseitig bedingen und zu einem Ganzen vereinigen. Alles das lernen wir durch die Geschichte der Philosophie; sie also zeigt uns eigentlich erst den inneren Zusammenhang der philosophischen Probleme, sie erfüllt den formalen Begriff der Philosophie mit konkretem Leben. Darum steht in der Philosophie sachliche und historische Betrachtung in einem so engen Zusammenhang, wie in keiner anderen Wissenschaft, darum ist die Geschichte der Philosophie selbst zu einem integrierenden Bestandteil der Philosophie geworden. Die Geschichte der Philosophie ist eben ein Weg zu philosophischem Verständnis.

Damit ist zugleich das Ziel bezeichnet, das der Herausgeber dem vorliegenden Buch gesetzt dachte. Es sollte nicht einfach ein neues Lehrbuch der Geschichte der Philosophie werden, ein nur dem Zweck historischer Orientierung dienender Überblick. Diesem Zweck würde ein von einem Verfasser abgefaßtes Compendium, das nicht in eine Reihe von Monographien zerfällt, das die historischen Beziehungen naturgemäß schärfer herausarbeitet, das auch die Geister zweiten Ranges berücksichtigt, besser entsprochen haben. Sondern die Mehrheit neben einander gestellter Gedankensysteme, deren jedes für die Darstellung ein abgeschlossenes Ganzes, eine geschlossene Aufgabe bildet, sollte dem Leser ein anschauliches und lebendiges Bild von dem geben, was eigentlich Philosophie und Philosophieren heißt, ein Bild, das nicht sofort die Enge und notgedrungene Einseitigkeit eines bestimmten Standpunktes verrät, sondern von einem

umfassenden historischen Blick getragen ist. So möchte das Buch dazu dienen, mit Hilfe der Geschichte den Sinn für philosophisches Verständnis zu wecken und zu vertiefen.

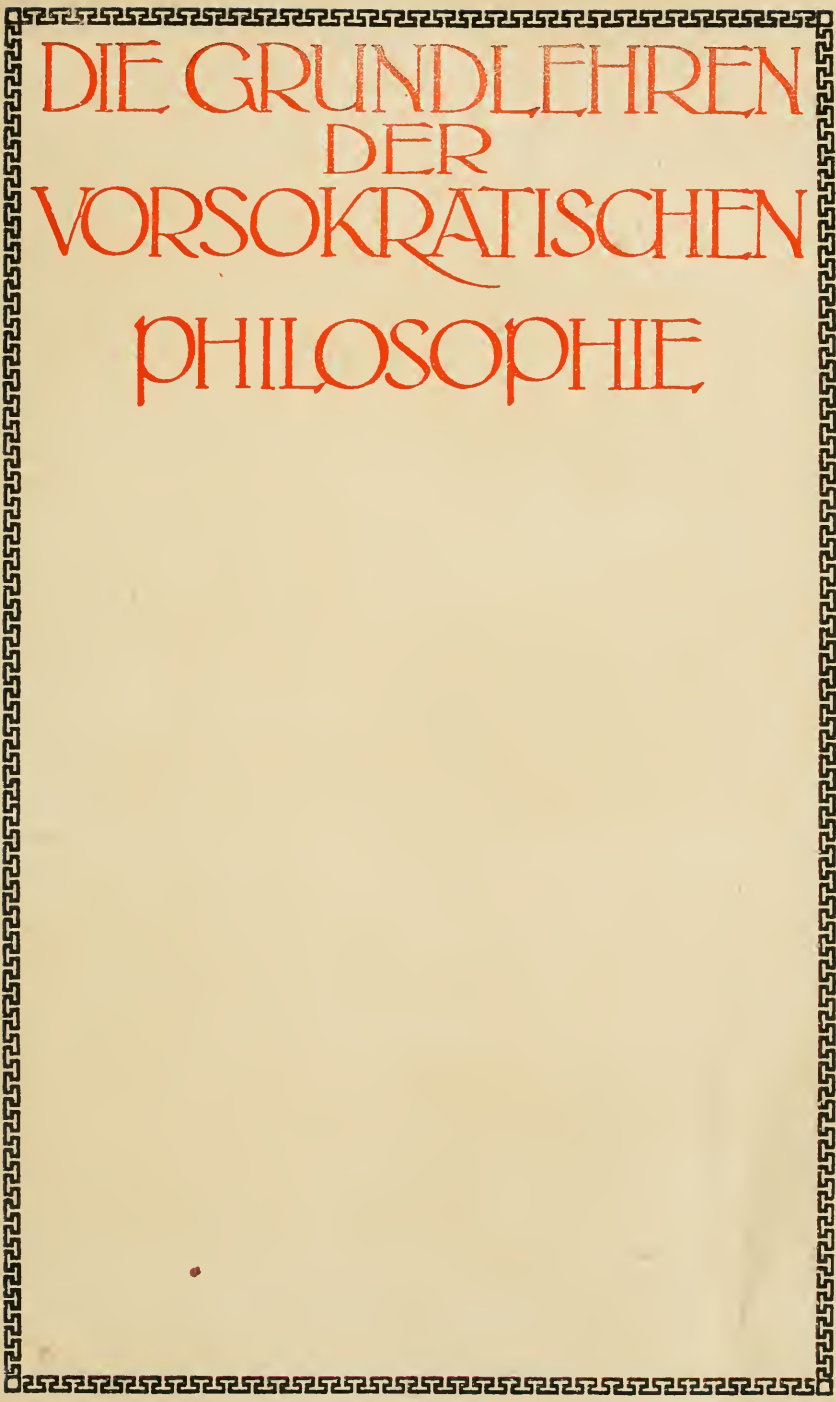
Es ist selbstverständlich, daß man von einem Buch dieser Art nicht historische Vollständigkeit verlangen darf. Sie anzustreben lag weder in Bezug auf die dargestellten Philosophen, noch in Bezug auf die gedanklichen Teile des einzelnen Systems in unserer Absicht. Ferner ist deutlich, daß bei dem gesetzten Ziel das Sachliche für uns wichtiger sein mußte als das Persönliche, daß also der Biographie jeweils nur ein kleiner Raum zugestanden werden konnte.

Noch eins: Die Verfasser der folgenden Einzeldarstellungen gehören nicht einer bestimmten philosophischen »Richtung« an. Sie nehmen zu den Problemen einen z. T. recht verschiedenen Standpunkt ein und dieser Standpunkt wird für den Eingeweihten sehr wohl erkennbar sein, denn die sachlichen Meinungsverschiedenheiten der Philosophen zeigen sich immer auch in ihrer Auffassung der Geschichte, jeder Philosoph schreibt seine eigene Geschichte der Philosophie. Der Historiker der Philosophie berichtet ja nicht bloß über tote Gelehrnisse, sondern er sucht Probleme und Gedanken früherer Denker so darzustellen, daß sie für uns lebendig, von uns nachgedacht und nacherlebt werden können. Welche Probleme aber, welche Saiten eines philosophischen Systems in mir nachklingen und miterlebt werden, und daher schließlich auch in meiner Wiedergabe des Systems in den Mittelpunkt treten, das hängt wesentlich von der eigenen Stellung und Betrachtungsweise ab.

Ich deutete schon an, und es folgt ebenso aus dem zuletzt Gefagten, warum ich in diesem verschiedenen Standpunkt der Verfasser keinen Nachteil, sondern einen Vorzug des Buches erblicke: Nicht jeder Denker kann sich in jedes fremde System gleichmäßig hineinfinden, sondern streng genommen bedarf jedes System auch eines ihm adäquaten Interpreten. Daß sich aber die Herren, deren Namen auf dem Titelblatt vereinigt sind, trotz dieser Verschiedenheit des Standpunktes zur Mitarbeit haben bereit finden lassen, dafür möchte ich als Herausgeber ihnen an dieser Stelle meinen herzlichen Dank sagen.

Es herrscht in der Philosophie ein intensiverer Kampf der Meinungen als in irgend einer Tatsachenwissenschaft. Das hängt offenbar mit der Eigenart der philosophischen Probleme zusammen: Die Lösung der letzten und höchsten Fragen des Daseins ist, wenn sie wirklich befriedigend sein soll, etwas, das man nicht nur von außen aufnehmen und erlernen, sondern das man sich selbst erarbeiten muß. Zu solcher eignen Arbeit und Stellungnahme aber bedarf es allerdings einer Anleitung, einer Schulung des Geistes. Und diese Schulung kann uns nirgends woher besser kommen,

als durch die großen Denker der Vergangenheit. Aus ihnen sollen wir nicht »Philosophie«, aber »philosophieren lernen«, um ein Kantisches Wort zu variieren. Nicht jeder hat freilich die Zeit und die Fähigkeit, die Originalwerke der Philosophen zu studieren. Hier soll unser Buch vorbereitend, helfend, ersetzend eingreifen. Möge es zu den zwei Dingen anleiten, die immer und überall die Voraussetzung fruchtbarer geistiger Arbeit bilden: zum eigenen und selbständigen Erfassen und Durchdenken der Probleme und zur Ehrfurcht vor jeder wirklich großen gedanklichen Leistung in der Vergangenheit.



DIE GRUNDLEHREN
DER
VORSOKRATISCHEN
PHILOSOPHIE

Ausgangspunkt und Entwicklungsgang der vor-sokratistischen Philosophie.

Die menschliche Erkenntnisarbeit bewegt sich, einem unformuliert wirk-samen Doppelsinn von Wahrheit untertan, nach zwei Zielen: nach wahren Einzelurteilen über Einzelgegenstände und nach der Wahr-heit über das Ganze der Welt. In dieser Doppelorientierung der Erkennt-nis gründet die Spaltung von Fachwissenschaften und Philosophie, jene zielen auf einen einzelnen Gegenstand oder ein Reich von Gegenständen, wie den Raum, die Lebensphänomene, diese auf das Seiende als solches, auf die letzten Elemente und Gesetze der Welt, der Erkenntnis und des Wertes.

Der Gegensatz zwischen einer auf das Einzelne gehenden Nahbetrach-tung und der Auffassung des Weltganzen wie im Fernbild ist, obgleich zu dieser selbstbewußten Reinheit erst im Laufe der Geschichte entwickelt, ein ursprünglicher, schon das primitive Denken durchziehender, die Betrach-tungsweise der späteren Fachwissenschaften bringt ein immer reicheres, in der Sprache, den Techniken und Praktiken niedergelegtes, freilich un-geordnetes Erfahrungswissen hervor, in der über das All fabulierenden Mythe wird Einstellung und Problem der Philosophie vorweg genommen.

In klassischer Gestalt zeigt diesen allgemeinen Entwicklungsgang die Frühzeit der griechischen Philosophie. Die in ihren Grundzügen verwandten homerischen, hesiodischen und orphischen Mythen über die Welt-entstehung sind ihre Vorläufer, ihr Anfang.

Sie sind im 8. oder 7. vorchristlichen Jahrhundert entstanden, ehe noch die wissenschaftliche und religiöse Betrachtungsweise scharf differenziert waren, und wurden im Laufe der Zeit durch die philosophische Meta-physik umgestaltet, vertieft, rationalisiert. Ihr Thema ist das Seinsproblem in der naiven Form der Frage, woher alles stamme — nicht das Einzelne, dessen Genesis auf anderes Einzelnes zurückweist, sondern das All, warum überhaupt etwas sei und geschehe; sie enthalten, trotz individuellen Ur-sprungs und individueller Varianten, die Kollektiv-Überzeugung der Volks- und Kulturgemeinschaft, in der sie entstanden sind, und für deren geistige Entwicklung sie lange den Sauerteig bildeten.

Im Anfang war das Chaos — bei Hesiod und in der orphischen Kosmo-gonie — ethymologisch das »Gähnendleere«, nach späterer Deutung »rudis indigestaque moles non bene iunctarum discordia semina rerum«, das Un-endlich-Unbestimmte, in welchem die Masse, aus der die Dinge werden, der unendliche leere Raum, in dem sie entstehen und die Zeit, die dritt-elementare Bedingnis ihres Daseins, noch unklar in Eins gedacht sind.

Das Wort Anfang (*ἀρχή*) ist niemals in erster Linie oder gar ausschließlich zeitlich gemeint, sondern gleichbedeutend mit Prinzip, wesentlicher Grundlage. Begrifflich gewendet sagt also dieser erste Satz: der Kern der Welt ist ein Unendliches, Gleichartiges, dem, ohne daß es nichts wird, Individuation, Vielheit, Mannigfaltigkeit, Positivität der Qualitäten fehlt, das aber doch auch mehr als die bloße gedankliche Möglichkeit der Dinge ist.

Im Anfang war das Chaos; dann — so fährt Hesiod weiter — entstand die breitbrüstige Gaia (Erde) mit dem finsternen Tartaros in ihrer Tiefe, und Eros, der schönste der Götter. Gaia erzeugte aus sich selbst den gestirnten Himmel, die Berge und das Meer, dann in Gemeinschaft mit dem Meer Zyklopen, Zentauren, Hunderthänder, die monströsen Vorläufer der späteren Tier- und Menschenrassen.

Das Verhältnis der sichtlich als Prinzipien gemeinten drei: Chaos, Gaia, Eros ist unklar; sicher ist Chaos der Uranfang, aber es schien nicht geeignet, gleich die gestaltenreiche Welt aus seinem Schoße zu entlassen; so schieben sich zwischen das Urfein und die bunte Fülle des Einzelnen weniger allgemeine Ursprünge, Erde und Eros ein. Aber über ihr Verhältnis zum Chaos schweigt die Mythe; Eros deutet noch hin auf die der Mythe so geläufige Erklärung des Entstehens und Vergehens als einer Folge von Zeugungen nach Analogie mit der Menschenwelt.

In der jüngsten dieser Kosmogonien, bei Pherekydes von Syros, sind die spekulativen Züge noch ausgesprochener, freilich nicht ohne die Einwirkung der inzwischen einsetzenden Naturwissenschaft und Naturphilosophie. Fünf Urprinzipien, gleichsam in dunklen Schlüften verborgen, kündigt schon der Titel seines Werkes; drei davon sind eigentlich elementar, ewig, Chronos, die Zeit, Zeus, von ihm Zas genannt, die allgemeine Lebenskraft der Natur, und Chtonie (Erde); in der Zeit erzeugt Zas die sekundären Elemente der Dinge: Feuer, Luft und Wasser aus seinem Samen, dann in heiliger Ehe mit der gleichfalls ewigen Erde, Wald und Flur, die Organismen, den Menschen und schenkt der Braut das große schöne Gewand, auf dem er Land und Meer kunstvoll gebildet hat.

In prägnanter Entgegensetzung nennt Aristoteles als die ersten, die sich mit dem Problem der Weltentstehung beschäftigt haben, »Theologen«, d. h. Männer, welche wie die Urheber dieser Kosmogonien bei der Weltklärung auf göttliche Wesen rekurrierten, und »Physiologen«, welche lediglich von den erfahrbaren Tatsachen auf das Unerfahrbare schlossen. Aber schon in der mythologischen Welterklärung steckt philosophische Reflexion, besonders die Annahme ewiger, unerschaffener Prinzipien. Freilich erscheinen sie nach der personifizierenden Weise des Mythos als Urwesen, eine mehr passive Komponente, wofür sich nur zu leicht der nicht ganz passende moderne Begriff »Stoff« aufdrängt, und eine aktive, die Kraft,

das Bewegungsprinzip, aber im Grunde ist die Mythe doch ein, nur aus Mangel an Erfahrung und Denkfähigkeit phantastisch ausgefallener Versuch, das Ganze der Welt einheitlich zu begreifen, ihre Tendenz lebte fort in der Philosophie.

Es ist nicht der Zufall der Daten, der die Philosophie vor Sokrates zu einer Epoche eint,¹ sie ist innerlich einheitlich, trotz der Vielheit der

¹ Wenn wir es auf eine historisch vollständige und kulturpsychologisch erklärende Darstellung der vorlokratischen Philosophie absehen dürften, so müßten wir mit einer Übersicht über die Voraussetzungen, Materialien und Hilfsmittel der Spekulation bei den Griechen des 7. Jahrhunderts beginnen, müßten die religiösen Vorstellungen, die Mythen von Weltentstehung und Seelenschicksal, die Grundbegriffe der Volksmoral und die gegebenen Formen des Gemeinschaftslebens, den Stand von Gewerbe, Technik, Handel, den anregenden Einfluß ausländischer Kulturen, nicht minder auch die Primitiven der theoretischen und ethischen Reflexion breit entwickeln, die in Homer, Hesiod, der Orphik, in Äsop und der Spruchweisheit der legendären Sieben enthalten sind, und von einem unsicheren, über die Tragweite der Einzelbeobachtung unklaren Denken Kunde geben. Zur Orientierung über diese Grundlagen der griechischen Philosophie sei auf die großen, farbenreichen Gemälde der hellenischen Frühkultur in den Werken von Eduard Zeller (»Die Philosophie der Griechen« I. Bd. Leipzig 1893), Theodor Gomperz (»Griechische Denker« I. Bd. Wien 1902), Eduard Meyer (»Geschichte des Altertums« Bd. 3–5 1902) und Jakob Burkhardt (»Griechische Kulturgeschichte«, herausgegeben von Oeri 1908) verwiesen.

Wir heben bei unserer Darstellung aus den, wenn auch fragmentarischen, doch sehr reichhaltigen Nachrichten die metaphysischen Grundlehren heraus, was sonst über die einzelnen Philosophen erwähnt wird, kann nur den Zweck haben, ihre Gedanken durch ihre Persönlichkeit, Bildung, Kultursphäre psychologisch zu beleuchten, und darf nicht den Anspruch erheben, Leben, Schicksale, Schriftstellerei und Meinungen der einzelnen Repräsentanten vorlokratischer Philosophie mit philologisch-historischer Gründlichkeit und monographischer Vollständigkeit zu schildern.

Für das sachmäßige Studium des vorlokratischen Abschnittes der Geschichte der griechischen Philosophie bietet heute Hermann Diels: »Die Fragmente der Vorsokratiker, Griechisch und Deutsch«, Berlin, in 2. Auflage 1910 die sichere Grundlage. Eine deutsche Auswahl, für das allgemeine Publikum berechnet, bietet W. Nestle: »Die Vorsokratiker«, Jena 1908. Als zusammenfassende Werke über die vorlokratische Philosophie seien hervorgehoben: S. A. Byk: »Die vorlokratische Philosophie der Griechen in ihrer organischen Gliederung«, Leipzig 1876, in 2 Teilen. Obgleich in manchen Punkten überholt, in anderen gewagt hypothetisch, verdient dieses ältere Werk noch Beachtung, gerade wenn auf ein Nachverstehen der philosophischen Probleme abgezielt wird. Die neueste Darstellung verdanken wir Karl Goebel: »Die vorlokratische Philosophie«, Bonn 1910. Das Buch enthält eine Fülle guter Einzelbemerkungen, die teilweise auch Diels gegenüber zu Recht bestehen, der Versuch, durch Auswahl und Verarbeitung der wenigst unsicheren Hauptstellen die Lehren der einzelnen Denker einheitlich und zusammenhängend darzustellen, ist nicht immer geglückt. An dem Fehler allzu starker Modernisierung leidet die sehr anregende »Geschichte der Philosophie« von Walter Kinkel, Freiburg 1906, deren erster Band die Vorsokratiker und Sophisten umfaßt. Durch große Klarheit in der Zusammenfassung der Grundlinien zeichnet sich die allerneueste Darstellung der Vorsokratiker aus, in Paul Deuffens: »Allgemeine Geschichte der Philosophie«, Bd. II, 1–156. Leipzig, Brockhaus 1911.

Denker, und der Verschiedenheit ihrer Richtung. Von Thales bis Demokritos haben die Philolophen nur Eines verfolgt, die Welt oder, wie es in ihrer Terminologie heißt, die Natur zu erkennen. Diese Einheitlichkeit der Problemstellung beruht nur teilweise auf schulmäßiger Abhängigkeit, sie ist vielmehr durch die organische Einheit des geistigen Lebens innerhalb einer umgrenzten Kulturepoche bedingt.

Wie das Problem ist allen Vorfokratikern auch die rein wissenschaftliche Geisteshaltung gemeinsam, sie wollen erkennen, die Lauterkeit des intellektuellen Gewissens, die Überzeugung von der Autarkie der Vernunft, die Unbekümmertheit um den praktischen Nutzen und der Trieb zum System sind in jedem spürbar, wenn auch in ungleicher Ausprägung.

So einheitlich das Problem, so gleichartig die Einstellung, die vorfokratische Philosophie entbehrt nicht der inneren Bewegung. Von den ersten noch dürftigen Konzeptionen bis zur Architektur des demokritischen Systems schwillt der spekulative Gehalt, wächst die Breite der Fundamente, verfeinern sich die Ansprüche an die Sauberkeit der Begriffsbildung und steigert sich die Empfindlichkeit für das bloß Hypothetische, Vage, Analoge, sie ist weit entfernt von der Monotonie der späthellenistischen Spekulation.

Wir setzen uns die Aufgabe, die Entwicklung der Grundfrage nach dem einheitlichen Wesenskern aller Wirklichkeit durch die vorfokratischen Philosopheme zu verfolgen; wenn dabei auch die chronologische Abfolge im Allgemeinen dem sachlichen Fortschritt entspricht, so muß man doch bedenken, daß Denker und Theoreme, welche wir in der Darstellung notgedrungen nacheinander behandeln müssen, oft tatsächlich nebeneinander existiert haben. Ich schicke den Ausführungen einen kurzen Überblick über die Hauptphasen voran.

In dem geographisch so begünstigten jonischen Kleinasien finden wir die Anfänge wie aller höheren hellenischen Kultur so auch der Philosophie. Die drei Milelier Thales, Anaximandros, Anaximenes werden als die Ersten genannt, die in wissenschaftlicher Geisteshaltung den Urgrund der Dinge suchten. Auf Kleinasien weisen aber auch die übrigen philosophischen Richtungen des 6. Jahrhunderts zurück; Pythagoras stammt aus Samos, Xenophanes, das zeitliche Haupt der Eleaten, aus Kolophon, Herakleitos aus Ephesus. Unter den Kriegsstürmen, die vom Perferreich her die Griechen bedroht haben, begann die Philosophie den Zug nach dem Westen, nach Unteritalien und Sizilien. Die miletischen Lösungen des Seinsproblems, die das ganze Universum auf einen einzigen Stoff zurückzuführen streben, auf Wasser oder Luft, oder auf die abstrakter gefaßte Materie, haben noch einen leisen Nachgeschmack mythologischer Denkens, und verkehren die Grundfrage der Metaphysik nach dem Kern des Seins in die Grundfrage der Chemie nach der Konstitution der materiellen Körper. In tieferer Fassung

bestimmte der Pythagoreismus das Seiende als Harmonie aus Grenze und Grenzenlosem, mit einem irreführenden Ausdruck als Zahl, und entdeckte als Bestimmungsmoment des Seienden zum Stoff die Form, die räumlichen, überhaupt mathematisch bestimmbaren Verhältnisse der Dinge. Allein seine die Analogie mißbrauchende Spekulation entartete in Spielerei und Mystik. Die Eleaten endlich haben als dasjenige Moment, welches das einheitliche Wesen des Seienden konstituiert, das Sein selbst herausgehoben. Parmenides hat mit erschauender Kraft der Abstraktion sich in den Begriff des Seins verfenkt, und ihn so bestimmt, daß die Dinge der Wahrnehmung, der Körperwelt kein Sein mehr besaßen. Seine Interpreten haben, statt in positiver Richtung weiterzuforschen und ein Verhältnis zwischen dem, dem das Sein zukommt, und der Erfahrungswelt zu suchen, diese Welt kurzerhand gelehnet, für Schein erklärt. Die Vorkokratik betrachtete überhaupt gern die ephemeren Inhalte unserer Erfahrung als flüchtige Zufälligkeiten und glaubte fester an das, was Metaphysik oder Religion als den letzten Grund dieser Phantasmagorie der Erscheinungswelt angaben, denn an die unmittelbar vorgefundenen Einzelatfachen. Wir neigen dazu, in den unmittelbar vorgefundenen Gegenständen und Erlebnissen unseres Bewußtseins das einzig Gewisse zu sehen, alles andere, namentlich aber metaphysische Konzeptionen, entweder als sachverhaltsbare Fiktionen, oder höchstens als Hypothesen von einem verschwindenden Wahrheitsgrad zu behandeln. Auf welcher Seite die tiefere philosophische Gesinnung ist, ist nicht zweifelhaft.

Eigenartig ist die Philosophie des Autodidakten Herakleitos orientiert. Auch er fragt nach der Substanz der Dinge, aber sein Blick konzentriert sich vor allem auf die Weltentwicklung, auf den rastlosen Fluß des Werdens, so sehr, daß ihm das Werden selbst zum Sein zu werden droht; die Welt ist Feuer, weil unaufhörliches Geschehen; eine Anschauung, die halb an Thales erinnert, halb den modernsten Formen eines die Materie leugnenden Energetismus ähnelt.

Als Erben des Parmenides und Herakleitos haben die jüngeren Naturphilosophen des 5. Jahrhunderts ihre Systeme entworfen, Empedokles, Anaxagoras und Demokritos. Alle drei sind überzeugt, daß das Seiende schlechthin ist, daß der Kern, die Substanz der Welt unwandelbar ist; alle drei wollen aber die empirische Welt nicht preisgeben; ein Seiendes, das nicht der gleichbleibende Grund eben dieser Erscheinungswelt der Naturwissenschaft war, hätte sie nicht interessiert. In der Erfahrungswelt aber gibt es Werden, Veränderung, Entstehung und Untergang. Da solche Vorgänge im vollen Sinne nicht möglich sind, müssen sie umgedeutet werden: als Zusammensetzung, Mischung und Entmischung der unveränderlichen Grundstoffe. »Vom Entstehen und Vergehen reden die

Hellenen nicht recht; nichts entsteht noch vergeht es; das Werden ist Zusammensetzung aus Vorhandenem, der Untergang Auflösung in die Elemente«. Als solche Grundstoffe, als Seiendes bestimmte Empedokles die traditionellen vier Elemente, Anaxagoras die Homöomeren, Demokritos die atomistisch konstituierte Materie. Den Prozeß der Mischung ließ Empedokles durch halbmythische Kräfte der Liebe und des Hasses, Anaxagoras durch ein teleologisches Vernunftprinzip und Demokritos durch die in Eigenschaften der Atome gründende ewige Bewegung entstehen und unterhalten werden. In Demokrits weltgeschichtlich großer Gestalt, deren Wirksamkeit bis in unsere Gegenwart hereindauert, kulminiert die vorfokratische Metaphysik. Sein System blieb zu seinen Lebzeiten fast ohne Wirkung, weil es wesentlich Abschluß war, Vollendung einer Geistesbewegung inmitten einer neuen Zeit und neuen Gesellschaft mit neuen Fragen und Kulturidealen. Vor der rührend=heroischen Gestalt des Sokrates, in der sich all das Problematische dieser neuen Zeit verdichtete, trat der letzte Repräsentant der alten in den Hintergrund, das neue Problem des geistigen Seins des Menschen und seiner Werte triumphierte über das alte Problem der Natur. »Ich war in Athen und niemand kannte mich« überliefert ein Fragment Demokrits; für uns klingt Sinn und Melodie tiefer, symbolischer als für den Schreiber selbst; im Zeitalter der Sophistik kannte man das Problem der Metaphysik nicht mehr.

Die miletische Naturphilosophie.

Der Mythos stellte der Philosophie das Problem, wie die Welt entstanden ist, wollte er in dichterischem Bilde zeigen, wie die Welt entstanden ist und fortwährend entsteht, wurde die Frage der Philosophen. Der unaufhörliche Wandel der Dinge enthält zwei Dunkelheiten: das Unbekannte, aus dem die Dinge werden, und den Vorgang, durch den sie werden. Die ganze vorfokratische Philosophie läßt sich als Antwort auf diese immer wieder und immer glücklicher gestellten Fragen zusammenfassen. Die Denker lassen sich darnach gruppieren, ob sie einen, zwei, mehrere, unendlich viele Urgründe des Seins angenommen, qualitative Bestimmtheit, Unbestimmtheit oder Qualitätslosigkeit derselben behauptet, ob sie den Urgrund der Welt enger, den Bedürfnissen einer von Philosophie damals noch nicht scharf unterschiedenen, werdenden Naturwissenschaft zuliebe als bloßen Weltstoff der materiellen Dinge oder weiter, philosophischer, als Einheit und Quell alles Seins intendiert haben; ob sie über dem Problem des Seins auch das des Geschehens erfaßten, ob sie im Werden nur Bewegung und Sukzession, einen mechanischen Vorgang der Verdichtung, Verdünnung, Ortsbewegung, Lagerung qualitativ unveränderlicher Ele-

mente, oder einen chemischen Vorgang der Wandlung in Qualitätsdifferenzen sehen, ob sie das Geschehen im Ganzen ohne Ordnung einsetzen und aussetzen oder nach einem Gesetz, in einem erkennbaren Rythmus verlaufen ließen, ob es ihnen ohne Ziel schien oder auf einen immanenten Endzweck angelegt. Jede Antwort, die gegeben wurde, trieb eine neue hervor, half die Fragestellung berichtigen, stärkte den kritischen Sinn. Immer entschiedener werden mythologische Erdenreste abgestoßen, immer energischer wagt sich das Denken über den engen Kreis der Erfahrungstatsachen schließend und konstruierend in das Unerfahrbare hinaus, immer reiner gelangt die Wissenschaft zu der nur ihr eigentümlichen Art des Weltverständnisses durch Begriffe, Gesetze und Theoreme.

Als Ahnherrn dieser ganzen Geistesfrömmung betrachtet die griechische Überlieferung selbst den Zeitgenossen Solons, den Milesier Thales und seine Nachfolger Anaximandros und Anaximenes. Im Lichte einer nur aus späten Quellen bekannten Tradition erscheinen diese Begründer der abendländischen Philosophie als hochgebildete, angesehene, teilweise auch politisch einflußreiche Männer, die sich mit derselben uninteressierten Hingabe und leidenschaftlichen Tiefe der Erforschung der Natur gewidmet haben, wie ihre dichtenden und bildhauernden Zeitgenossen der künstlerischen Gestaltung des Schönen. Astronomische Entdeckungen, meteorologische Beobachtungen und Prognosen, die Lösung geometrischer Probleme werden allen dreien nachgerühmt; in der Geschichte vieler Wissenschaften erscheinen ihre Namen an der Spitze. Von Thales berichtet eine schlichte Notiz bei Herodot, daß er die Idee eines Staatenbundes der kleinasiatischen Griechen propagiert habe; Anaximandros war ein Meister der Plankunst und Geographie, ein Biologe mit darwinistischen Ideen vor Darwin, und selbst der fraglos nüchternste der drei, der durchaus empiristisch gesinnte Naturforscher Anaximenes kann auf Leistungen blicken, welche für ihre Zeit erstaunlich exakt und praktisch fruchtbar waren, wie die Erklärung des Mondlichtes und der spezifischen Witterungen der Jahreszeiten durch den Stand der Sonne.

Söhne des heroischen Zeitalters Griechenlands trachteten sie aber mehr als nach dem Detail nach dem Ganzen, nach einem Bild der Welt. Freilich haben sie der Frage: Was ist die Welt? in der Antwort oft einen engeren Sinn gegeben und lediglich eine wissenschaftliche Naturerklärung wirklich eingeleitet, die organischen Wesen den Menschen und namentlich das Reich des Geistes und der Werte nicht als ebenbürtiges Problem erfassend; aber man darf über dem, was sie aus Unvermögen, psychologisch begreiflichen Anfängerfehlern tatsächlich geleistet haben, nicht das zu gering werten, was sie leisten wollten, und muß die antiken Berichte mit feinem Ohre hören, das neben dem Sinn, in welchem ihre Lehren fortgewirkt

haben und später verstanden wurden, auch noch den anderen, sublimeren herausanalysiert, der in der Intention der Denker selbst das eigentlich Gemeinte war.

Der Urgrund und das Wesen alles Seienden, das »An sich« der Welt ist das Wasser; alle Dinge sind verwandeltes Wasser, alle Kausalität ist nichts als Wandlung und Rückwandlung des Wassers. Das ist die Lehre des Thales.

Schon zur Zeit des Aristoteles waren etwaige Schriften des Thales verschollen; so sind wir, gerade wie Aristoteles selbst, auf die vorichtigste Interpretation des formelhaften Wortes und auf nachverstehende Mutmaßung verwiesen, wenn wir die Motive und Tragweite dieser ältesten Welterklärung begreifen und begreiflich machen wollen. Der Beschauer der Natur hat zu oft erfahren, daß Dinge von anderer Beschaffenheit, anderem Stoffe sind, als sie den Sinnen scheinen, und daß man durch Rückgang auf ihren Werdeprozeß und ihre Ursprünge hinter ihre wahre Beschaffenheit kommen kann. Auch die Natur im Ganzen wird beständig. Und da mit einem logischen horror vacui die Undenkbarkeit eines Ursprungs aus Nichts, eines Untergangs ins Nichts von vornherein beiseite geschoben wird, drängt sich die Frage hoch: Woraus entsteht die Vielheit der individuellen Dinge? und antizipiert die schaffende Ahnung ein letztes Identisches, Unendliches hinter den nur für den Aspekt des oberflächlichen Betrachters so verschiedenen Einzelbildungen, eine natura naturans, ewig, gleichartig, hinter dem wechselnden Faltenschlag der natura naturata, eine Alleinheit als Werdensgrundlage des Vielen und Gegensätzlichen. Wir verstehen die Frage, das in aller Philosophie lebendig gebliebene Seinsproblem, wir teilen den Wunsch nach einer positiven Antwort — aber welche Gedankengänge führten Thales dazu, als »aller Gründe Grund« das Wasser zu bezeichnen?

Verstehen wir ihn denn recht? Ist es das Wasser, das wir kennen, das uns trinkt und kühlt? das in den Flüssen, Seen, im Meer wogt und fließt? Oder ist mit dem alltäglichen Wort symbolisch ein Geheimnisvolles, Tiefes verborgen? Wir müssen, selber philosophierend, die Lösung finden, indem wir versuchsweise, einfühlungsmäßig die Grundfrage der Philosophie im Geist des Thales, mit den Hilfsmitteln seiner Zeit beantworten, in der Denkweise seines Jahrhunderts, das eben aus dem Dämmer mythologischer Befangenheit aufwachte.

Das Wasser, von dem Thales spricht, ist der unter diesem Namen allbekannte chemische Körper; im Meer sehen wir es sich wandelnd, verwandelnd in Millionen schnellzerspritzter Wogen, aus ihm steigt es als Dampf und Wolke, aus der Wolke fällt es als Eis und Schnee in Gebilden, die für das Auge und den Verstand des Alltags so verschieden sind wie hart

und weich, feft und flüffig, und die doch Waſſer find, nichts als Waſſer. Ein Stück naiver Chemie iſt das erſte Fundament der Metaphyſik des Thales. Eine neptuniſtiſche Geologie tritt unterſtützend hinzu. Auch die Erde iſt aus dem Waſſer geworden, auch Steine und Berge ſind Waſſer, freilich in entlegener Zeit verwandelt. Die Sedimente des Meeres, die verkalkte Meerfauna, die der Forſcher an den Küſten ſeiner Heimat in Sand und Fels fand, ſind Beweis genug. Und einmal auf die Fährte geraten, entdeckt der grübleriſche Geiſt in den entlegenſten Dingen Anhaltspunkt und Möglichkeit, ſie mit dem Waſſer in genetifchen Zusammenhang zu bringen. Ariſtoteles hat, im Streben dieſe Metaphyſik zu verſtehen, eine primitive Biologie als drittes Motiv hinzugefügt. Auch die Welt der Organismen iſt Waſſer, das Leben iſt Waſſers Äußerung, Waſſers Wirkung; der Keim des Lebens ſchläft im Samen, der Brennstoff, der ſeine Flammen erhält, iſt die Nahrung; Same aber und Nahrung ſind feucht, ſind Waſſer.

Tiefer jedoch als dieſe Beobachtungen über den noch täglich ſtattfindenden Wandel des Waſſers und der mutmaßende Rückſchluß auf frühere Wandlungen deſſelben klärt uns die Nachbarschaft des Zeitalters der Mythe, die Denkweiſe der in künſtleriſchen Symbolen zuſammenfaſſenden Kulturepoche über die Philoſophie des Thales auf. Das Waſſer war dem Manne des 6. vorchriftlichen Jahrhunderts als Urgrung der Welt ſchon in der Mythe vorgedacht; bei Homer iſt der Ozean der Urſprung aller Gewäſſer, Geſtirne und Götter. Mit dieſer Einſtellung ſchiebt ſich durch den buchſtäblichen phyſikaliſchen Sinn: »der Weltgrund iſt Waſſer«, verſchleiern die metaphoriſche: »der Weltgrund iſt wie Waſſer«, unendlich wandelbar ſich ſelber gleich, wie Goethe noch die Natur als »ein ewiges Meer« apoſtrophiert. Man mißverſtehe nicht, Thales ſpricht nicht ein ſchönes Gleichnis aus; die Subſtanz, aus der die Dinge beſtehen, iſt ihm das wirkliche Waſſer; aber doch auch, weil er in deſſen angeſchauten Wandlungen der Geſtalt, des Aggregatzuſtandes, der Färbung die notwendigen Eigenſchaften des Weltgrundes findet: Mangel an Individualität, ewige Bewegung, Unermeßlichkeit.

Wie der metaphyſiſche Gedanke im Einzelnen ausgeführt war, wir wiſſen es nicht; eine Ableitung der Welt vermiſſen wir, zweifelnd, ob der Denker über der Konzeption des Seins das Problem des Werdens als ſekundär vergaß, oder ob die Überlieferung uns dieſen Teil ſeiner Gedanken, mit denen anderer ihn zuſammenwerfend, unterſchlagen hat. Eine einzige Notiz berichtet uns, daß Thales auch das Lebloſe für beſeelt gehalten und alles der Götter voll geglaubt habe. Iſt darnach der große Denker bei der Löſung des Werdeproblems wieder in die Mythologie zurückfallen, die zur Schöpfung des Kosmos aus dem Chaos des zeugen-

den Gottes bedurft hat? Oder interpretiert Aëtius richtig, wenn er diese Seele, diesen Gott, der in allen Dingen lebt, die göttliche Bewegungsenergie des Wassers nennt? Daß »Alles« der Götter voll sei, will meinem Ohr wie ein Gegensatz zur Volksmythologie klingen, die nur im Außergewöhnlichen Göttlichen sieht, wie die in mythologische Terminologie gekleidete Behauptung, daß im Wasser zugleich Prinzip und Anstoß des Werdens und der Entwicklung mitgegeben ist, eine Kraft des Lebens, unerschöpft und unerschöpflich, die die Fülle der Dinge aus dem Wasser wirkt. Indem die rastlos treibende Lebenskraft des Wassers göttlich, die Welt des Gottes voll heißt, erscheint das, was der Gläubige in religiöser Hingabe als Gott anbetet, in begrifflicher Formung als die einheitliche Kraft des Naturlebens.

Vieles ist dunkel; wir wissen nicht mehr, wie Thales überhaupt zu dem Gedanken eines Elements der Dinge kam, wir können nur mutmaßen, warum ihm gerade das Wasser als dieses elementare Urfein erschien, wir müssen das Verhältnis dieses Weltgrundes zum Göttlichen ungeklärt lassen. Sicher ist, daß der Fortgang der Philosophie eine Konsequenz ihres Ausgangspunktes war, den er eben angab. Man mußte schärfer zulehend, zunächst den logischen Gehalt und die Funktion bestimmen, die den Prinzipien des Seins zukam. Das ist die Aufgabe des größten miletischen Denkers Anaximandros, der zu seiner Bestimmung des Seinsgrundes durch Hypostasierung der logischen Merkmale der *ἀόρατα* kam.

Urgrund und Substanz der Dinge, Ausgangspunkt alles Werdens ist das Eine, Göttliche Unendliche, *ἄπειρον*. In verschiedener Überlieferung ist diese Lehre erhalten, und weil sie schriftlich fixiert war, wissen wir auch, daß der Name für diesen letzten Kern aller Wirklichkeit ein vom Autor selbst geschaffener terminus technicus war, zu dessen Interpretation wir Heutigen die Hilfe der Ethymologie, einige spätantike Paraphrasen und vor allem den logischen Zusammenhang, in den er gehört, das Problem, dessen Lösung in ihm krySTALLisiert, heranziehen müssen.

Mit Thales, von ihm übernommen, teilt Anaximandros die Überzeugung, daß alle Vielheit und Verschiedenheit der Dinge verankert sei in einem Ewigen, Unwandelbaren, Identischen. Aber ein Ding, ein Stoff, wie er in der Erfahrungswelt angetroffen wird, wie etwa das Wasser, auch wenn er noch verschiedene Aggregatzustände annehmen, in Vieles sich metamorphosieren kann, kann diese Funktion nicht erfüllen, ist selbst schon ein Bestimmtes, mit Eigenschaften begabt, welche andere ausschließen, mit Grenzen seiner Wandlungsfähigkeit. Das Urfein muß jeglicher empirischen Determination, jeglicher Begrenzung entbehren, unendlich sein in doppelter Bedeutung, als das Unendliche, das in keinem Sinne Grenzen hat, und als das Unbestimmte, das keine der empirischen Qualitäten be-

sitzt, das Alles werden kann, ohne in einer einzigen seiner Determinationen ganz enthalten zu sein, in ihr sich zu erschöpfen.

Das Apeiron ist das Eine, das weder neben noch in sich ein Anderes duldet. Das allumfassende Sein kann nur Eines, ein Einziges sein; die letzte Ursache, zu der unsere kaufalerklärende Welterkenntnis gedrängt wird, muß notwendig als eine gedacht werden — notwendig freilich aus Bedürfnissen unserer Vernunft. Das Apeiron ist ungeworden und unzerstörbar, d. h. unendlich der Zeit nach, unerschöpflich, so viel auch Einzelgestalten und Welten sich aus seiner dumpfen Tiefe losringen mögen, d. h. unendlich der Masse nach, es ist überall, allerfüllend, grenzenlos, d. h. unendlich dem Raume nach, es ist Alles und eben darum nichts Bestimmtes, die Verneinung jeder endlichen Qualität und zugleich der Keim ihrer aller, d. h. unendlich der Qualität nach. Schon dem Altertum hat die Interpretation des Apeiron Schwierigkeiten gemacht, und wir Heutigen müssen uns davor hüten, unsere Unendlichkeitsbegriffe in die Anaximandrische Philosophie hineinzumengen. Eine Unendlichkeit, die nichts wäre als das gedanklich konstruierte gegenständliche Correlat der beliebigen Wiederholbarkeit einer geistigen Operation verfehlt den Sinn des Anaximandrischen Apeiron; dieses ist ganz Realität, nicht Möglichkeit, wesenhaftes Sein, unendlich nach allen Dimensionen. Eher trifft die alte Überlieferung den Sinn, wenn sie, unfähig sich Qualitätslosigkeit als Qualität vorzustellen, das Unendliche als gleichmäßige Mischung aller Einzelstoffe betrachtete, also die Bestimmungslosigkeit als Folge der im Apeiron beschlossenen Fülle der Bestimmungen auffaßte.

Aus dem Unendlichen entstehen die konkreten Dinge der Erfahrungswelt durch eine Art Selbstentzweiung, einen notwendigen Zerfall. Im Unendlichen sind die Gegensätze absorbiert enthalten; Warmes und Kaltes, Trockenes und Feuchtes läßt sich jedoch nicht dauernd vereinigen, Gegensätzliches strebt unaufhörlich nach Besonderung, Einzel- und Eigendasein. So folgt aus dem Apeiron logisch notwendig die Welt; das Unendliche ist nur, sich ewig ins Endliche zerlegend. Es ist keine von außen an das Apeiron stoßende Kraft, es ist dessen eigene Beschaffenheit, die die Verendlichung bedingt. Darum hat das Werden der Einzeldinge auch nicht in der Zeit angefangen, noch besteht das Unendliche außerhalb oder neben seinen Konkretionen noch einmal, so wenig der pantheistisch gedachte Gott etwas neben dem All ist; das Unendliche lebt im Endlichen sich selbst. Das lehrt deutlich das einzige authentische Fragment, das sich auf den Untergang des Einzelnen bezieht: »woraus die Dinge entstehen, darein müssen sie auch zergehen, nach ihres Schicksals Notwendigkeit; sie zahlen einander Buße und Strafe für die Ungerechtigkeit, in der Ordnung der Zeit«. Müssen wir zum Verständnis dieser dunklen Worte von einer Schuld

der Dinge auf orientalische Religionsbekenntnisse rekurren? Ist das Dasein selbst eine Schuld, ein Abfall vom Weltganzen, der durch die Vernichtung geföhnt werden muß? Dann bleibt »einander« unverständlich und ebenso »in der Ordnung der Zeit«. Ein Unrecht, das die Dinge durch ihre Existenz einander zufügen, kann nur darin bestehen, daß sie als individuelle und bestimmte sich ausschließen, daß das Warme nicht auch kalt, das Feuchte nicht auch trocken ist, obgleich beide aus dem Apeiron stammen, Apeiron sind. Die Konkretion vernichtet Möglichkeiten. Die Dinge geben darum einander Sühne, indem sie zergehend die Fessel der Determinationen sprengen, damit andere, vorher unterbunden gebliebene Dinge werden können, »nach der Ordnung der Zeit«, d. h. nicht beliebige und in beliebiger Reihenfolge, sondern in einer bestimmten Ordnung und durch Rückwandlung in umgekehrter. Es ist nicht mehr zu beweisen, daß diese Deutung richtig ist, aber sie beruft sich auf den Wortlaut und bewegt sich in Gedankenmotiven, die bald nachher ohne alle Mystik Herakleitos ausgesprochen hat, wenn er einen Weg hinauf und hinab, der doch derselbe sei, als Genesisformel einführt.

In der Anwendung seiner Prinzipien zur Detailerklärung der Natur bemühte sich Anaximandros hauptsächlich um die Reihenfolge, in der die konkreten Dinge aus dem Unendlichen kommen und in es zurückkehren. Zuerst scheiden aus das Warme und das Kalte, dies zur Masse der Erde sich verdichtend, jenes als feurige Rinde des Fixsternhimmels sie umgebend. Unter dessen Glut verdampft ein Teil des Feuchtkalten und bildet die Luftschicht zwischen Erde und Himmelsrund. Der Erde entsproßen unter dem Einfluß der brütenden Wärme die Organismen, als letzter der Mensch, nicht gleich in ihren heutigen fertigen Gestalten, sondern in einfachsten Vorläuferformen. So war der Ahn des Menschen ein fischartiges, in einem Muschelgehäuse lebendes Gebilde, das später zum Landtier sich fortentwickelte, dabei Gehäuse und Kiemen als unnütz durch Nichtgebrauch verkümmern ließ und durch übende Anpassung an die veränderten Lebensbedingungen zu seinen jetzigen Organen kam. Soweit reichen die Notizen über den aufsteigenden Weg; Detailschilderungen über die Entropie des Alls bis zur Wiedervereinigung des Warmen und Kalten im Unendlichen fehlen; sicher ist, daß er eine unendliche Folge von Welten gelehrt hat.

Anaximandros überschreitet unerschrocken die Schranken der Sinne und die Grenzen der Erfahrung; die Wahrnehmung hört auf, der Weg zur Wirklichkeit zu sein, aus den in ihr gegebenen Prämissen wird das unnehmbare Unendliche deduziert, in dem das Chaos aus Materie, Raum und spontaner Entwicklungsbewegung geläutert auflebt. Eine tief sinnige Deutung des Werdens und Vergehens verbindet das Absolute mit der

Erfahrungswelt und erlaubt die Aufnahme der Physik und Biologie in das Gefüge des Systems.

Der letzte milefische Philosoph Anaximenes hat das Apeiron des Meisters qualitativ als die unendliche Luft zu bestimmen gesucht. »Wie unsere Seele, die Luft ist, uns zusammenhält, so umspannt Hauch und Luft auch das Weltall.« Die Welt ist Luft, alles Geschehen Luftbewegung, alle Qualität ist scheinbar, durch den Aggregatzustand der Luft bedingt.

Anaximenes läßt dem Weltgrund alle formalen Bestimmtheiten des Apeiron, er ist einer, räumlich und zeitlich unendlich, als Masse unerschöpflich, aber er ist nicht unbestimmt, sondern ganz und gar Qualität. Daß er freilich gerade die Qualität der Luft hat, dafür müssen wir durch ähnliche Überlegungen wie bei Thales ein Verständnis gewinnen. Plastisch denkend haben beide das, was sie in der Erscheinungswelt als Unendliches und unendlich Wandelbares anschauten, zur Substanz der Dinge erhöht, der Eine das Meer, der Andere den Himmel. Dabei ist Anaximenes um so viel über Thales hinausgewachsen, als seine Urqualität, die Luft, mehr fähig ist, das Unendliche zu repräsentieren als das Wasser. Formlos und unbegrenzt, überall sich selbst gleich und rastlosen Lebens voll sind beide, aber die Luft ist in ihrer eigensten Gestalt als ruhige Luft un wahrnehmbar, körperlos, die Luft umkreist den ganzen Kosmos, aus Mund und Nase strömt sie als Zeichen des Lebens, ihre Bildsamkeit ist unbegrenzt. Gerade in diesem letzten Umstand möchte ich, einem Wink des Aristoteles folgend, ein Hauptmotiv der Metaphysik des Anaximenes sehen. Der Glaube an einen Seinsgrund, die Bestimmung seiner Beschaffenheit ist nur die Hälfte der Aufgabe des Philosophen; er muß auch die Erfahrungswirklichkeit als Erzeugnis oder als Erscheinung des Absoluten ableiten. Zu diesem Zweck hat Thales das Wasser für beseelt gehalten, Anaximandros dem Unendlichen die zur ewigen Bewegung treibende Innenspannung der Gegenläufe verliehen; zu dem gleichen Zweck denkt Anaximenes das Absolute als Luft. Denn Luft, meint Aristoteles, ist der einzige Stoff, der sich von selber wandelt. Das Holz wird nicht von selber zum Tisch, das Eisen nicht von selber zur Waffe, die Bronze nicht von selber zur Bildsäule; alle anderen Stoffe brauchen Anstoß von außen, Formung durch fremde Kraft, ein von ihnen verschiedenes Prinzip ihrer Wandlungen. Nur die Luft wandelt sich selbst, von selber, un aufhörlich.

Gewiß ist hier mit aristotelischen Worten und Begriffen gesprochen, aber der Wunsch, den Weg der Geburten als überall gleichen mechanischen Vorgang zu verstehen, kann wohl ein Motiv gewesen sein, gerade die Luft zur Würde des Absoluten zu erheben, denn Luft wird, sich verdichtend, zum Kalten, Schweren, zu Wind, Wolke, Wasser, Erde, Stein; sich verdünnend zum Warmen, Leichten, zu Äther und Feuer in ununterbrochener Ver-

wandlungsfolge. Der Prozeß der Schöpfung ist Zusammenziehung und Ausdehnung, Verdichtung und Verdünnung der Luft, die verschiedenen Dinge sind nur verschiedene Aggregatzustände der Luft, nicht verschiedene Substanzen.

Diese Anschauung ist nach Analogie der Erfahrung konzipiert, die uns zeigt, daß die Luft des Atems zwischen zusammengepreßten Lippen kalt, aus dem offenen Mund warm entweicht. Ihre Konsequenzen reichten weiter, als ihr Schöpfer gedacht hat. Eine ganze metaphysische Richtung war damit angefangen. Das Absolute bleibt immer bei sich selbst, uns allumgebend doch nicht empfunden, ein Jenseitiges, was wahrgenommen wird, ist nur die Wirkung seiner Tätigkeit, nicht es selbst. Diese Tätigkeit ist von einerlei Art, darum muß die qualitative Verschiedenheit der empfundenen Wirkungen auf eine nur quantitative der Tätigkeit zurückgeführt werden — eine Zweiteilung der Welt und eine Anschauungsweise, die ihre schroffste Formulierung bei Parmenides und ihre dauerndste Gestalt bei Demokritos erhält.

Indem Anaximenes das Reale als Luft bestimmte, verstrickte er sich zwar in die Gefahr, es zu verendlichen, rettete aber seine Qualifikation, gewann die Möglichkeit zu veranschaulichen, daß das unendliche Reale nur in den Dingen ist, nicht neben ihnen, und war in der Lage, die Entstehung des Einzelnen als Bewegung, beziehungsweise Resultat derselben auf ein Prinzip zurückzuführen.

Die miletische Naturphilosophie bemerkt noch nicht das doppelte Gesicht ihres Problems, sie fragt zugleich historisch und prinzipiell nach den Ursprüngen der Welt; noch verhängnisvoller ist es, daß sie, als umfassende Lösung des Weltproblems gemeint, tatsächlich immer wieder nur die Seinsweise der physischen Dinge berücksichtigt und so nur die chemische Theorie der Materie grundlegt.

Man kann von anfangender Spekulation nicht verlangen, daß sie vollen Überblick über die hier verschlungenen Probleme besitzt, genug, wenn ihr im Laufe der Zeit die Problemverschlingung selbst zu Bewußtsein kommt.

Die Nachwirkung mythologischer Denkweise ist unverkennbar; die Philosophie des Thales erinnert an die Okeanosage, die des Anaximandros an das Chaos und an die noch eigentlich märchenhafte Urmutter Nacht, die des Anaximenes an das Pneuma, die Hauchseele des volkstümlichen Geisterglaubens. Aber ebenso unbezweifelbar ist die andere Grundrichtung, der Ausdruck der selbstbewußt gewordenen Vernunft, der Glaube an eine einheitlich alles umfassende Gesetzmäßigkeit, durch die Wundergott und Zufall ausgeschaltet werden. Aus dieser neuen Stellung zum All antizipieren die miletischen Denker die Annahme von Urstoffen, ihre Konstanz als Anfangslosigkeit, Unzerstörbarkeit und Unvermehrbarkeit, und ihre Verwandlungsfähigkeit in sichtbaren und unsichtbaren Bewegungen.

Der Pythagoreismus.

Die pythagoreische Philosophie ist nicht das einheitliche Werk eines einzigen Mannes, sondern die oft umgedachte Lehre einer langlebigen Schule.

Über Pythagoras selbst, seine Lehre und die Anfänge seines Bundes besitzen wir zeitgenössische Nachrichten nur in einem Heraklitfragment und einigen inhaltsarmen Herodotstellen. Für die Pythagoreische Lehre des 5. vorchristlichen Jahrhunderts können die Fragmente des Philolaos als Dokumente dienen, soweit sie echt sind, und eine vielfach unsichere Ausführung bei Aristoteles. Die Berichte Platons sind nur mit großer Vorsicht heranzuziehen, weil die Einsprengungen platonischen Gedankenguts nirgends scharf abgefordert werden können. Die Mangelhaftigkeit authentischen Materials wird durch die Mißverständnisse, Legenden und Umbildungen einer späten Renaissance, des sogenannten Neupythagoreismus noch gesteigert.

Pythagoras, des Mnesarchos Sohn, war um 580 geboren auf der Insel Samos, einer Kulturstätte von ähnlichem Range wie Milet. Eine vielseitige Begabung hat er auf großen Reisen ausgebildet, er hätte sonst nicht die von Herakleitos geschmähte Vielwisserei erwerben können, denn noch in der Sophistenzeit waren Reisen der Ersatz für Bibliotheken und Hochschulen. Wenn Herodot unter den Ländern, die Pythagoras bereist hat, Ägypten, andere Babylonien nennen, so dürfen wir beide Angaben wohl glauben, weil Einrichtungen des Bundes und Details der Lehre gleichfalls auf die Kultur dieser Reiche verweisen. Indien dagegen dürfte erst in der späteren Sage dazugekommen sein, weil es vor Alexander und den Diadochen den Griechen nicht näher bekannt war. Sicher hat Pythagoras schon in seiner Vaterstadt selbst eine Lehrtätigkeit eröffnet, sonst wäre der Ruhm und die Bekanntheit in Kleinasien unverständlich, deren er nach Herakleitos genossen haben muß. In den reifen Mannesjahren wanderte Pythagoras aus. In Kroton in Unteritalien wurde er der Stifter eines religiös-politischen Ordens, einer strengeren Organisation der dorischen Aristokratenpartei. Um das Jahr 500 starb er in Metapont bei Kroton. Bald nach seinem Tod brach der pythagoreische Bund unter den Angriffen der Demokratie in blutigen Kämpfen zusammen, die überlebenden Pythagoreer wanderten in die hellenische Heimat zurück und erreichten die Verbindung mit der attischen Philosophie.

Über den pythagoreischen Bund haben wir eine Fülle nicht immer zusammenstimmender Nachrichten. Der späteren Zeit stellte er sich als ein klösterliches Zusammenleben der Brüder in Gütergemeinschaft und genauer Regelung von Studien, Nahrung, Kleidung dar; wahrscheinlicher ist, daß es sich um einen politischen Klub handelte, der in den äußeren Formen

den Mysterien nachgebildet war. Dafür spricht die Unterscheidung von Exoterikern, die nur einige Lehren und Grundsätze kannten, und ohne ihre Stellung in der Öffentlichkeit aufzugeben, für die Ziele des Bundes wirkten, und Esoterikern, welche ganz dem Bunde lebten und seine politische und wissenschaftliche Arbeit dirigierten. Diese Eingeweihten mögen wohl in Klubhäusern zusammengewohnt haben, und um dieses Zusammenlebens willen auch einer strengeren Regel untertan gewesen sein. Zweifellos begünstigt eine solche Exklusivität auch die Entstehung von äußerlichen Unterscheidungszeichen, wie es das Noviziat, die weiße Kleidung, die vegetarische Diät, die geheime Schulsprache der späteren Überlieferung sind, und von Geheimlehren, zu denen die dem Orient entlehnte Vorstellung von der Seelenwanderung gehört hat. Das Wesentlichste des Bundes war jedenfalls, daß er seine Mitglieder auf Grund eines bestimmten Glaubens zur Reinheit der Lebensführung, zur Beschäftigung mit der Wissenschaft, zur Treue gegen die Freunde und zur Arbeit für seine politischen Ziele verpflichtete. Diese politischen Ziele sind sicher bezeugt. Der Bund war das Rückgrat der Aristokratie in Großgriechenland, und die Feindschaften, die sich der von einem Eingewanderten gegründete, exklusive Orden im politischen Kampf zugezogen hat, haben seine Auflösung herbeigeführt. Von der Ausdehnung des Bundes gibt die Zahl der überlieferten Namen bedeutenderer Mitglieder und der Städte, aus denen sie stammten bzw. in denen sie wirkten, einen Begriff.

Studium und Theorie gehörten zur Tagesordnung in den pythagoreischen Niederlassungen; sie galten ganz bestimmten Fachwissenschaften und philosophischen Lehren. Auf Pythagoras selbst geht wohl nur die Grundlegung der wissenschaftlichen Arbeit zurück, das Reinheitsideal, das Gebot der Forschung, Anregungen zur Mathematik, Musik, Politik, an der Schöpfung der pythagoreischen Physik, Astronomie, Akustik, Philosophie waren sicher viele Köpfe beteiligt, die weniger als der Stifter durch organisatorische Wirksamkeit in Anspruch genommen waren. Als die Bedeutendsten müssen der Mathematiker Archytas aus Tarent, der Philosoph Philolaos aus Kroton, der Arzt und Physiologe Alkmaion aus Kroton, der Physiker Hippasos aus Metapont, und der sizilische Lehrdichter Epicharmos gelten.

Die Wendung, welche die Philosophie im Pythagoreismus nimmt, steht im engsten Zusammenhang mit den im Bunde besonders gepflegten Disziplinen; das waren nicht mehr die beschreibenden und erklärenden Naturwissenschaften, sondern Arithmetik, Geometrie, Harmonielehre und Akustik. Indem wir kurz auf Richtung und Resultate dieser Detailwissenschaften eingehen, lernen wir die Stützpunkte ihrer Metaphysik und selbst die verführerischen Motive ihrer Mystik kennen, die fachwissenschaftlichen Grundlagen ihrer Philosophie.

Die Musik spielte im Leben der Pythagoreer eine große Rolle, wie überhaupt bei den Griechen, namentlich dorischen Stammes, man schrieb ihr bald die Fähigkeit zu, Rausch, Begeisterung, Gottbesessenheit zu erzeugen, und bediente sich ihrer im dionysischen Kult, bald spricht man von ihrer kathartischen Wirkung die Affekte zu beschwichtigen, die Seele zu beruhigen, und verwendet Chorgesang und Citharaspield als Erziehungsmittel, wofür noch Platon eintritt. Pythagoras hat dieses große Hilfsmittel der sittlichen Veredlung und des geselligen Zusammenschlusses in seinen Dienst genommen, die Harmonie, das musikalische Analogon der Eintracht der Bundesbrüder, wurde zum Sinnbild aller Vollkommenheit, der Liebhaber der Musik zum Entdecker der akustischen Mechanik.

Die Töne sind, nur mit dem Ohr beurteilt, etwas Hohes und Tiefes, Konsonierendes und Dissonierendes, aber zugleich etwas Vages. Das sichere Wiedererkennen eines Einzeltones ist nur wenigen Menschen mit dem absoluten Gehör möglich. Da machte Pythagoras die Entdeckung, daß das wesentliche Merkmal des Tones, seine Höhe, abhängig ist von der Länge der schwingenden Saite. Seine Grundversuche am Monochord wurden von Hippasos an elliptischen Bronzescheiben mit abnehmenden Durchmesser, von anderen an Gefäßen mit gleicher Form, aber verschieden hoher Wasserfüllung überprüft, von Archytas durch die Messung der Stärke des Anschlags und der Entfernung der Tonquelle vom Ohr erweitert. Gewiß maßen die Pythagoreer noch nicht Luftwellen nach Amplitude und Geschwindigkeit, sondern die Länge von Saiten, die Gewichte von Metallscheiben, aber das Ergebnis ist dem unserer physikalischen Akustik vergleichbar. Die Tonhöhe ist Saitenlänge, also eindeutige Zahl, der Akkord ist Zahlenverhältnis, die Tonstärke ist Zahl, die harmonischen Beziehungen sind Zahlbeziehungen, das Reich der Töne ist ein Zahlenreich. So durfte ein noch nicht genügend geübtes Denken aus dem verblüffenden Monochordversuch schließen, indem es gesetzmäßige Abhängigkeit für Wesensidentität nahm.

Der Raum war das zweite Gebiet, auf dem die Pythagoreer die Herrschaft der Zahl entdeckten. Die geometrischen Figuren, zum größten Teil von den Werken des Menschen, von Giebeln, Hausgrundrissen, Säulen, Ackergrenzen abstrahiert, werden schon frühzeitig ohne Materie als reine Raumgestalten gedacht, aber zunächst nur gelegentlich untersucht. Da fanden die Pythagoreer das Charakteristikum des Quadrats, des Rechteckes, des Würfels in dem Verhältnis der Maßzahlen der Seiten. Mit derselben Ungenauigkeit wie auf dem Gebiete der Musik sagten sie auf dem der Geometrie: Quadrat und Würfel sind Zahl und Zahlverhältnis, so gut wie Ton und Akkord — indem sie in beiden Fällen das anschaulich Letzte, die Tonqualität und den kontinuierenden Raum — ignorierten, und sich

an die exakt faßbaren Bestimmungen und Gesetzmäßigkeiten im Quantitativen hielten.

Auch die Naturtatsachen behandelten sie unter dem gleichen quantitativen Gesichtspunkt. Tag und Nacht wechseln nach bestimmten Maßen der Zeit, Sommer und Winter, Blüte und Verwelken sind an Zahl und Zeit gebunden. Aufgang, Untergang und Geschwindigkeit der Gestirne sind in Zahlgrößen ausdrückbar. Die organischen Bildungen, wie der menschliche Leib, sind von bestimmten Proportionen beherrscht.

Auf welchem Spezialgebiet der Forschung sie sich auch bewegen mochten, die Zahl erwies sich als das Wesentlichste, »und in der Tat hat ja alles, was man erkennen kann, eine Zahl, und ohne sie läßt sich nichts erkennen oder erfassen«. (Philolaos.) Es ist darum nur verständlich, wenn sie die Zahl und Zahlreihe selbst zum zentralen Gegenstand ihrer Forschungen gemacht haben. Eine ausführliche Darstellung ihrer arithmetischen Entdeckungen gehört in eine Geschichte der Mathematik, nicht der Philosophie, wir müssen uns auf die dann in der Theorie der Welt verwerteten Momente beschränken, und insbesondere zu begreifen suchen, wie das Magisch-mystische der von ihnen so genannten heiligen Zahlen zustande kam. Grundlegend für die Konstruktion der Zahlreihe wie der Welt wurde die Einsicht, daß die Einheit die Vielheit erzeuge und begrenze. Die Vielheit, die Anzahl, entsteht durch fortgesetzte Addition der Eins, die Eins ist das Maß jeder Vielheit. Der dekadische Aufbau der Zahlreihe verlieh der Zahl 10 eine mystische Stellung, ebenso berühmt wurde die Vierzahl, weil 4 das erste Quadrat ist, weil die Summe der 4 ersten Zahlen gleich der heiligen Zehn ist.

So sehen wir die Pythagoreer überall im Bannkreis jener Fragestellungen, welche wir als mathematische und mathematisch-naturwissenschaftliche bezeichnen würden, eine wertvolle Entdeckung nach der anderen gelingt, auch auf Gebieten, deren anschaulicher Gehalt nichts mit Zahl zu tun hat, die Zahlenreihe selbst erweist sich regiert und durchwaltet von geheimnisvollen Beziehungen und Gesetzmäßigkeiten — all das waren Tatsachen, welche auch im abstrakten Denken entwickeltere Geister bestechen mußten, nach der Bedeutung der Zahl für das Weltall zu fragen. Aristoteles hat diesen Zusammenhang zwischen Mathematik und Metaphysik richtig aufgedeckt: »Die Pythagoreer waren die ersten, welche sich mit der Mathematik eingehend beschäftigten. Aus der Vertrautheit mit dieser Wissenschaft keimte die Ansicht, daß die Prinzipien der Mathematik auch die des Seienden wären. Da nun aber auf mathematischem Gebiet die Zahlen der Natur nach das Erste sind, und die Pythagoreer in den Zahlen Ähnlichkeiten zu sehen glaubten mit dem was ist und entsteht, mehr als mit Feuer, Erde und Wasser . . . sagten sie, die Elemente

der Zahlen feien Elemente der Dinge, und alles in der Welt fei Harmonie und Zahl«.

Diefe Lehre ift an fich dunkel, und durch die Zutaten fpäterer Bericht-erftatter noch entftellt worden, daß die Zahlen Mufterbilder der Dinge feien, halte ich für platonifierende Reproduktion der pythagoreifchen Lehre; daß fie apriorifche Bedingungen der Naturerkenntnis oder gar der Natur felbft feien, fcheint mir unberechtigte Kantianifierung. Ich fehe nur zwei Auffaffungen, beide den Pythagoreern eigentümlich, die eine aus der anderen entwickelt. »Alle Dinge find Zahlen« heißt nach unfere[m] Über-blick über die Detailwiffenfchaften zunächft: alle Dinge find quantitativ beftimmbar, für uns unterfchiedene Gegenftände dadurch, daß jedes 1 ift, mit fich identifch, in feinen Mafsen von allen anderen verfchieden, auch vom qualitativ Gleichen noch durch den zählbaren Ort, die meßbare Zeit be-sondert. In diefem Sinn fagt auch die moderne mathematische Naturwiffen-fchaft noch: alle Dinge find Zahlen. Aber andere Stellen beweifen deutlich, daß die Pythagoreer die zahlenmäßige Beftimmbarkeit der Dinge und ein reales Beftehen derfelben aus Zahlen nicht prinzipiell unter-fchieden haben, daß ihnen die Dinge felbft Zahlen waren, oder wenigftens, wie Aristoteles überliefert, fich aus denfelben Elementen aufbauten wie die Zahlen.

Eine kurze Phänomenologie der Zahl zeigt, daß man wirklich von Elementen der Zahl reden kann, fowohl im Hinblick auf die Zahlreihe, wie im Hinblick auf die Einzelzahl. Elemente der Zahlreihe find fowohl die Eins und der Additionsprozeß, aus welchen fie erzeugt wird, als auch das Unbegrenzte des letzteren — ein Abfchluß ift prinzipiell unerreichbar — und das Begrenzende der Eins — die Reihe als Ganzes ift doch eine Einheit. Auch an der Einzelzahl laffen fich Elemente unterfcheiden, nicht nur diejenigen, die bei der Teilung und Faktorenzerlegung ermittelt werden, in jeder Zahl steckt das allgemeine Wefen der Quantität und ihr beftimmtes Maß. Alles Zählen fetzt ein Unbegrenztes, die Quantität voraus; die einzelne Zahl ift Grenze in einem Unbegrenzten, einem dem räumlichen, zeitlichen, intensiven Kontinuum Analogem, der Pluralität; auch die Quan-tität ift eine Qualität. In rein arithmetifchem Zusammenhang wird der Unterfchied von Grenze und Unbegrenzten mit dem von Ungerad und Gerad identifziert; die ungerade Zahl erfcheint als die beftimmtere, edtere Zahl, weil fie der Zweiteilung widerftrebt.

Grenzenlofes und Grenze find aber nicht nur die Prinzipien der Zahl, fondern auch die Elemente des Univerfums, nach dem Zeugnis des Philo-laos: die Natur wurde bei der Weltordnung aus Begrenzendem und Un-begrenztem zufammengefügt, die Welt im Ganzen und jedes einzelne Ding in ihr. Auch an den Werken der Menfchen werden beide Momente

immer zusammen gefunden. Alles ist Harmonie aus Grenze und Unbegrenztem. Die Harmonie war neben der Zahl die wichtigste Abstraktion auf dem Gebiet der Musik, und wie sich die Zahl als Bestandteil der Dinge überhaupt erwies, so wurde auch die Harmonie als formendes Prinzip verallgemeinert. Sie ist die Kraft, die aus den einzelnen Tönen das einheitliche Gebilde des Akkordes macht, sie auch das Gesetz, das aus Begrenztem und Unbegrenztem das geordnete Weltall erzeugt.

Auf dieser Entwicklungsstufe hat sich der Pythagoreismus von der ersten Fassung, nach welcher die Zahl die Welt regiert und das Prinzip der Dinge ist, etwas entfernt und ist auf die alte, schon in der Mythe geahnte Zweiheit der Ursprünge aufmerksam geworden. Jedes einzelne Ding hat zwei Bestandteile, einen durch den es eben dieses Ding ist, bestimmtes, begrenztes Seiendes, und einen anderen unbestimmten, den es mit allen Dingen gemeinsam hat, einen dunklen Wesenskern, der den Zusammenhang aller Dinge mit allen, wie ihn das Schauspiel des Entstehens und Vergehens der Dinge einschließt, ermöglicht. In der sogenannten Kategorientafel haben die Pythagoreer für die Hauptgebiete der Wirklichkeit, für Mathematik, Astronomie, Physik, Biologie, Psychologie und Ethik ihren Grundgegensatz zwischen Unbegrenztem und Grenze spezialisiert, zu zeigen versucht, inwiefern die Gegenstände oder Phänomene dieser Gebiete zwei Komponenten ihres Seins besitzen, eine unbestimmte und eine bestimmende. Natürlich ist die Durchführung nicht möglich, ohne daß vage Analogien als vollgiltige Parallelen gerechnet werden. Auf mathematischem Gebiet z. B. ist jede Zahl konstituiert durch das unbestimmte Moment der Quantität, der Menge, und das bestimmende, der Eins, der Maßzahl, indem wir angeben, wie oft die Maßeinheit in der an sich unbestimmten Menge enthalten ist, erhalten wir die bestimmte Zahl. Die Raumgebilde bestehen aus dem Unbegrenzten, der stetigen Ausdehnung, und dem Begrenzenden, den Linien, Formen. Krummlinig und krummflächig begrenzte Raumgestalten bestehen aus dem Unbestimmten der Krümmung und dem bestimmenden Moment des Geraden; die Erschöpfungsmethoden in Geometrie und Stereometrie suchen die Krümmung durch die Annäherungswerte ein- und umbeschriebener geradliniger und ebenflächiger Figuren zu messen. Die ethischen Phänomene sind Mischungen aus dem Maßlosen, Unbegrenzten der Leidenschaften und Begierden, und dem bestimmenden Moment der Vernunft; Tugend ist Begrenzung, Beherrschung, Zügelung, ganz im Sinne des Sophrosyneideals der griechischen Volksmoral. Wenn das Rechte das bestimmende Prinzip des Linken, das Männliche das bestimmende des Weiblichen, Licht die Grenze, Dunkel das Grenzenlose heißt, so liegen hier nur mehr allgemeine, in der Volksanschauung begründete Ähnlichkeiten vor, nicht mehr Spezialfälle des Grundgesetzes. Auch die

ganze Welt ist Harmonie aus Begrenzendem und Grenzenlosem; aber da die Allheit nicht durch ein Anderes, nicht von außen begrenzt werden kann, erschien die Grenze der Welt als ein »sich selbst Begrenzen« — ein schwerzüngiger Ausdruck für die allwaltende Gesetzmäßigkeit des Naturgeschehens. Mit Recht symbolisieren darum die Pythagoreer das sich selbst begrenzende Unendliche in der Kugel oder in der Eins.

Es ist nicht ganz eindeutig, wie der Gegensatz von Grenze und Grenzenlosem mit dem ursprünglichen Zahlprinzip verbunden wurde; die Überlieferung läßt eine zweifache Auffassung erkennen. Nach der einen ist das Begrenzende auf allen Gebieten identisch mit der Ungeradheit, das Unbegrenzte mit der Geradheit und Teilbarkeit der Zahlen, sind alle Dinge harmonische Einheiten aus geraden und ungeraden Zahlen. Nach der zweiten Variation ist die Zahl (gleichgültig ob gerad oder ungerad) immer nur bestimmender, begrenzender Seinsfaktor, der erst mit einem anderen unbestimmten zusammen die Wirklichkeit der Dinge konstituiert. Dieser andere ist nicht mehr Zahl, sondern nach dem ausdrücklichen Zeugnis des Aristoteles der stetige leere Raum. Zwei Bestandteile hat jedes Ding; es ist nicht nur Wasser oder Luft; eine lediglich stoffliche Fassung der Substanz ist ungenügend; es ist vor allem Form; der bestimmende Bestandteil aller Dinge sind die Zahlen ihrer Maße, Lagen, Gewichte, der unbestimmte ist die Räumlichkeit.

Das pythagoreische Weltbild ist auch im Einzelnen durch die Anwendung des Zahl- und Harmonieprinzips bedingt. Die Eins ist Weltmitte, ein Zentralfeuer. Um sie bewegen sich die kosmischen Körper, und zwar mit dem Mond und einer der heiligen Zehnzahl zuliebe erfundenen, stets unsichtbaren Gegenerde, 10, von Westen nach Osten, entgegen dem Zeugnis der Sinne, unter Preisgabe der Zentrallage der Erde. Bei dieser 24stündigen Rotation der kosmischen Körper um den Eins erklingt die, weil immer vorhanden, nicht gehörte Sphärenmusik, der akustische Ausdruck der Harmonie des Weltalls. Spätere Pythagoreer (Hiketas und Ekphantos) erkannten, von der Fiktion des Zentralfeuers aus, die Grundzüge des heliozentrischen Weltgebäudes und haben noch einem Kopernikus die Wege gewiesen.

Auf der Erde bestehen gleichfalls alle Dinge aus Begrenzendem und Unbegrenztem, aus der dem Wesen nach unbekanntem Materie und den zahlmäßig fixierbaren Formen. Die fünf Elementarstoffe unterscheiden sich durch die Gestalt ihrer kleinsten Teile, die Elemente der Erde sind würfelförmig, die des Feuers Tetraëder, die der Luft Oktaëder, die des Wassers Ikosaëder, die des Äthers Dodekaëder. Die 5 regulären Polyëder bildeten den Hauptpunkt der pythagoreischen Raumlehre; es lag nahe, die Grundformen des Raumes mit den Elementarstoffen der Dinge in Verbindung

zu bringen. In diesen Gedanken wird die Ahnung der Jonier vertieft, daß der Unterschied der Sinnesqualitäten Schein sei, wird der Atomismus vorbereitet und werden die modernsten Bestrebungen, nicht nur das Gewicht, sondern auch die Gestalt der Atome zu errechnen, antizipiert.

In der Lehre von den Organismen ist nach allgemein griechischer Anschauung das Männliche das Bessere, Bestimmende, das Weibliche das Empfangende. Im ganzen Leben der Organismen spielt die Zahl 7 eine hervorragende Rolle, die Perioden der Entwicklung sind Jahrsiebente. Über das Wesen der Seele nach pythagoreischer Auffassung liegen zwei Überlieferungen vor; die eine spricht von der Seele als einer Harmonie des Leibes, indem sie das Zusammenspiel aller Funktionen des Lebens und des Bewußtseins ungeschieden als Einheit begreift. Auch die bei Aristoteles so fruchtbar ausgebaute Dreiteilung der Phänomene in vegetative, sensitive und intellektuelle scheint wenigstens dem Philolaos geläufig gewesen zu sein, zugleich als Klassifikationsprinzip für das Reich der Organismen. Hirn ist der Grund des Menschen und das Organ der Vernunft, Herz der Grund des Tieres und Organ des Gemütes und Gefühles, Nabel der Grund der Pflanze und Symbol des Wachstums und der Bewurzelung, das Schamglied aber bezeichnet das Leben überhaupt und charakterisiert das ganze Reich der Organismen. Mit dieser wissenschaftlichen Psychologie steht — für uns wenigstens — der religiöse Seelenglauben der Pythagoreer in keiner Beziehung, ja in Widerspruch. Ist »Seele« die Harmonie des Leibes, so ist sie notwendig vergänglich, ist »Seele« die organisierende Kraft in den Lebewesen, so ist ausgeschlossen, daß die gleiche Seele in verschiedene Wesen eingehen kann. Beides aber, die Unsterblichkeit und die Wanderung ist in der Metempsychose behauptet, und der Glaube an die Seelenwanderung, übrigens weit auf der Erde verbreitet, gehört zu den sicher bezeugten Bestandteilen der Bundeslehre. Der Widerspruch wird verständlich, wenn wir bedenken, daß auf die psychologischen Anschauungen nicht nur die wissenschaftliche Beobachtung des Seelenlebens, sondern auch der vulgäre Seelenbegriff entscheidend einwirken. Der Seelenbegriff hat aber verschiedene Wurzeln im primitiven Denken, in der Hauchseele, die im Atem des Lebens sichtbar wird, in der Blutseele, in der Schattenseele. Es ist kaum zu bezweifeln, daß das alte Denkmotiv vom Seelendämon, der in uns haust, uns auch zeitweise verlassen kann, wie in der Ohnmacht, in der Verzückung, im Traum, die Voraussetzung des Glaubens an die Wanderung der Seele abgegeben hat, daß ethische Bedürfnisse die Ausgestaltung desselben geleitet und fremde Vorbilder sie beeinflusst haben. Der Glaube an die göttliche Natur der Seele hört auch heute nicht auf, den Sinn des Menschen zu vertiefen.

Die hochentwickelte praktische Ethik des pythagoreischen Bundes wurde mit der Metaphysik nachträglich in Verbindung gesetzt, die Berichte be-

zeugen ausdrücklic, daß die eine Zahl Gerechtigkeit, eine andere Liebe und Freundschaft, eine dritte Ehe war; wir verstehen folche Zusammenhänge nicht mehr und werden an den Volksaberglauben erinnert, der auch heute noch gewissen Zahlen eine geheime Bedeutung unterlegt.

Auf die große Frage nach aller Dinge Kraft und Samen hatten die Milesier mit einem stofflichen Prinzip geantwortet; der Fortschritt bestand nicht bloß in der Einsicht, daß nicht Wasser oder Luft dieser Urstoff sein konnte, sondern darin, daß ein stoffliches Prinzip überhaupt nicht genügt, daß die Form der Dinge, die räumlichen mathematisch=bestimmten Verhältnisse entdeckt wurden, auf einzelnen Gebieten und für das Ganze der Welt. Freilich überwand auch der Pythagoreismus die naturwissenschaftliche Verengerung der Grundfrage der Philosophie keineswegs; die reine metaphysische Bedeutung der Substanz mußte noch entdeckt werden durch Parmenides, und diese Entdeckung vorbereitet werden durch die Diskussion zwischen Xenophanes und Herakleitos.

Xenophanes und Herakleitos.

Bei der Frage nach dem gemeinsamen Ugrund aller Dinge hatten die Milesier von den beiden, an jedem Einzelding unterscheidbaren Momenten nur den Stoff, die Pythagoreer nur die Form als wesentlich betont und verallgemeinert. So kamen die einen zu der Lehre: alle Dinge sind Stoff, weil ihnen die Gestalten und Formen, in denen dieser Stoff auftritt, als veränderlich, vergänglich und nebensächlich erschienen, Baumstamm, Stuhl, Bank sind trotz der verschiedenen Form dasselbe Holz, nichts als Holz. Die anderen endigten mit der Behauptung: die Welt ist Zahl, weil ihnen das, wodurch ein Ding als vom anderen unterschiedenes konstituiert wird, nicht mehr der Stoff war — eine Tischplatte und eine Götterstatue können beide aus Marmor bestehen — sondern die Form, die Form aber, zunächst wohl als reine Raumbgestalt erfaßt, erhält ihre Eindeutigkeit nur durch die Zahl.

Die Erfahrung weist die wissenschaftliche Forschung noch auf ein drittes Moment in der Beschaffenheit und dem Schicksal der Einzeldinge hin, auf die Tatsache der ununterbrochenen Veränderung, die allem Wirklichen eignet. Es lag nahe, auch von dieser Position aus eine Metaphysik zu entwerfen und als Grundwesen der Welt nicht einen beharrenden Stoff noch auch beharrende Formen, sondern ein Gesetz der unaufhörlichen Veränderung und Entwicklung zu denken.

Als seine notwendige Kehrseite muß jedoch dieser Versuch die erneute Betonung des Seinsbegriffes mit sich führen. Im Werden stecken Widersprüche, ein werdendes B ist nicht mehr A und noch nicht B, und muß

doch zugleich noch sowohl A als B sein, sonst bestände kein Recht zu der Aussage: A wird B. Widersprechendes darf nicht gedacht werden, kann nicht existieren. Ein Werden, eine werdende Welt ist unmöglich, es gibt nur ein Sein, nur das ist, was unwandelbar und unveränderlich sich selbst gleich heute ist wie gestern, und in alle Ewigkeit sein wird, wie es heute ist.

Die Philosophie sucht ein Sein, die Erfahrung bezeugt ein Werden der Dinge, ein erfolgreicher Fortschritt der Metaphysik hing von der Sinnklärung der Begriffe des Seins und Werdens ab. Die eleatische Philosophie, eingeleitet von Xenophanes, erhob die Beschaffenheit des Seins zum Problem, die das gesuchte Seiende unwidersprechlich an sich tragen muß, und überspannte die Momente der Unwandelbarkeit, Gradlosigkeit, Ewigkeit, genauer Zeitlosigkeit, die sie im Seinsbegriff entdeckte, bis er auf die Wirklichkeit der Erfahrung nicht mehr anwendbar war. Herakleitos entwickelte die Problematik des Werdens, bis nur das Werden selbst als Seiendes übrig blieb, in seiner Raftlosigkeit alles Beharrende als Schein sich verflüchtigte. Aus der Alternative zwischen dem Substanzialismus, der nur Sein, aber kein Werden kennt, und dem nihilistischen Phänomenalismus, der nur ein Werden, aber kein Sein zuläßt, fanden zunächst die Systeme des 5. Jahrhunderts und in tieferer Fassung erst der Platonismus den veröhnenden Ausgleich.

Neben der Besinnung auf die Tatfache der ununterbrochenen Veränderung und die Meinung des Wortes Sein ist ein zweites Moment für den Fortschritt der Spekulation bedeutungsvoll geworden, das sich gleichermaßen bei Xenophanes wie bei Herakleitos findet. Weltanschauungen entwickeln sich von zwei Ausgangspunkten her, als Konsequenz und Abschluß der wissenschaftlichen Forschung, als bewußte Formulierung und Begründung eines religiösen Glaubens. Xenophanes und Herakleitos sind beide weniger durch die Zusammenfassung fachwissenschaftlicher Erkenntnisse als durch religiös-philosophische Intuition zu ihren Lehren vom Wesen der Welt gelangt. Sie haben in den Göttern des Volksglaubens Entstellungen der Idee Gottes erkannt, der eigentliche Gott ist für beide einer, ist ewig, ist Geist, das wahre Sein der Welt. Sie suchten den Kern der Wirklichkeit und fanden ihn im Göttlichen. Das ewige Eine, das Problem aller Philosophie, ist ihnen unter anderen Namen bewußt geworden als den Naturforschern vor ihnen und um sie, und es ist nur Konsequenz dieses veränderten Ausgangspunktes, wenn sie an der absoluten Substanz und letzten Urfache alles Seienden andere Bestimmungsmomente entdeckten als die Chemiker und Geologen, Astronomen und Mathematiker, die ein Vorletztes, die allgemeinsten Tatsachen ihrer Sondergebiete, Stoff und Zahl, für das Letzte gehalten haben und zu halten immer wieder in Verführung geraten.

Xenophanes stammte aus Kolophon in Kleinasien und lebte etwa von 570—480. Mit den Phokäern verließ er, wahrscheinlich als Cyrus die Küstengriechen mit dem persischen Joch bedrohte, die Heimat und suchte in Süditalien eine neue. Als wandernder Rhapsode, arm, aber unbezwingbaren und unbeugsamen Geistes, trug er in Catana, Messina und in der Neugründung der Phokäer Elea seine Weltanschauung vor. Ihre Färbung erhielt diese durch den Kampf gegen den griechischen Nationalismus und die philosophische Vertiefung des Gottesbewußtseins.

Der Kampf gegen den Nationalismus, vielleicht veranlaßt durch die persönliche Unduldsamkeit der Landsleute, genährt durch die Kenntnis anderer Sitten und Kulturen, richtet sich in erster Linie gegen den Polytheismus und Anthropomorphismus des Volksglaubens, die Verunstaltung der Idee des Göttlichen durch die menschlichen, allzumenschlichen Taten und Schicksale der Götter. »Alles haben Homer und Hesiod den Göttern angehängt, was bei den Menschen Schimpf und Schande ist, Diebstahl, Ehebruch, Betrug und alle Ruchlosigkeiten.« »Der Äthiophe denkt sich seine Götter schwarz und plattnasig.« Er gilt nicht minder dem ausschließlichen Kult von Leibeskraft und Leibes Schönheit, der in so vielen nationalen Institutionen der Hellenen zum Ausdruck kam, zu Gunsten einer geistigen Auffassung der Kulturziele. »Besser als Männer- und Rossekraft ist unsere Weisheit.«

Zur Philosophie vertieft sich diese Weltanschauung durch den Gedanken der Einheit alles Seins. Für die Milesier war diese im Urstoff und seiner spontanen Wandlungsfähigkeit gegeben, die in durchgehendem Zusammenhang des Wesens und Werdens alles mit allem verknüpft; uns liegt sie schon in der Bedeutung der Worte: Natur, All. Mit der philosophischen berührt sich die religiöse Einstellung aufs engste in der gemeinsamen Intention auf eine letztwesentliche Einheit alles Seins. Gott ist der Quell, aus dem der Mensch und alle Wirklichkeit um ihn stammt. Das religiöse Gefühl kulminiert darin, sich von dem ewigen Grunde des Seins umfaßt, erzeugt und getragen zu wissen. Eben dieses Gefühl hat bei zunehmender Vertiefung der religiösen Erfahrung überall zum religiösen Monismus, der nicht Monotheismus zu sein braucht, geführt.

Xenophanes gelangte zur Philosophie, indem er das religiöse Gefühlsverhältnis zum einheitlichen Weltgrund zu begrifflicher Klarheit durchgebildete, Gott und sein Verhältnis zur Welt so bestimmte, daß dadurch dem Bedürfnis nach einheitlicher Begreiflichkeit alles Seienden genügt wurde, unter scharfer Polemik gegen den mit Unrecht als Religion ausgegebenen utilitaristischen Werkdienst des gemeinen Mannes und die als Zerrbilder Gottes betrachteten Schutz- und Plagegeister seines Glaubens.

Urgrund, Wesen und Bestimmung aller Dinge ist Gott. Gott ist einer

ewig, unveränderlich; »nur ein Gott ist, über allen Göttern der höchste, weder an Gestalt noch Stimme den Menschen vergleichbar.« Diese Allgöttheit ist nicht eine individuelle Person, wie die Göttergestalten Homers, aber noch weniger ein bloßer chemischer Stoff, wie die Ursubstanz der Milesier, er ist ganz Auge, ganz Ohr, ganz Verstand, höchste Macht und Denkkraft, die sonder Mühe das All umschwingt. Anaxagoras kündigt sich an, daß Gott Geist sei, wird zum erstenmal in der abendländischen Metaphysik gesagt, merkwürdiger Weise gerade von dem Denker, der die Veremenschlichung Gottes so lebhaft als Entstellung gefühlt und bekämpft hat. Freilich, daß er auch Geist sei, denn dieser Gott ist auf der anderen Seite räumlich, kugelförmig, nicht, wie derjenige der Bibel, von der Welt verschieden, anderen Wesens als sie, ihr Schöpfer, sondern das All selbst, nach dem wörtlichen Zeugnis des Aristoteles, nach welchem Xenophanes »im Hinblick auf das ganze Univerfum die Einheit, die er an ihm wahrnahm, als den einen Gott bezeichnet hat.«

Das wahrhaft Seiende ist also nach Xenophanes der eine ewige Gott. In ihm sind Geist und Materie, vorsichtiger: Bewußtsein und Räumlichkeit in einer höheren Einheit verbunden gedacht. Das Seiende ist eines und zugleich alles, genauer gesagt, das All, das der Philosoph nach dem Augenschein des über uns sich wölbenden Himmels als allseitig begrenzte Kugel betrachtete. Das All ist Eins und der Gott mit allen Dingen verwachsen, Gott ist das Univerfum, sive deus, sive natura. Die ganze Denkweise stellt sich somit als eine Keimform des Pantheismus dar, der Gott und All identifiziert. Freilich legt Xenophanes seiner Allgöttheit Bewußtsein, Intelligenz bei, und gerät sogar in Gefahr, sie persönlich zu denken; deshalb spreche ich von einer Keimform des Pantheismus; ein strenger Sprachgebrauch beschränkt das Wort als Terminus auf modernere monistischer Systeme, die keinen bewußten Gott kennen.

Gegenüber der Tragweite dieser pantheistischen Metaphysik tritt alles, was der Gelehrte und Forscher Xenophanes gefunden hat, zurück. Als Geologe gehörte er zu den Neptunisten, als Naturforscher hat er manche meteorologische Erscheinung, z. B. den Regenbogen richtig gedeutet, erkenntnistheoretische Bedeutung haben einige Fragmente, welche den Unterschied zwischen Wahrscheinlichkeit und Gewißheit betonen, namentlich in Fragen der Weltanschauung. Das Sichere über die Götter hat noch keiner gewußt und wird keiner wissen.

Unter den Eigenschaften der Gottheit war es neben der Einheit besonders die Unwandelbarkeit, die betont wurde und fruchtbar fortgewirkt hat, immer verharret der Gott in demselben Zustand, nichts wird, und es vergeht oder bewegt sich auch nichts, das All, wie wir wissen identisch mit der Gottheit, ist außerhalb der Veränderung.

Nach solchen Stellen gewinnt es den Anschein, als ob für Xenophanes selbst bereits der abstrakte Gedanke der Einheit des Weltalls als des im vollen Sinne einen Seienden als Kern seines Gottesbegriffes herausgetreten sei. Sicher ist, daß im Fortgang der Spekulation bei Parmenides sich die Wendung zur unpersönlichen Fassung der Alleinheit vollzieht. Der eine Gott wird zum einen Göttlichen, zur Allnatur, zum einen Seienden. Die erstaunliche Kraft der Abstraktion und Plastik der Darstellung dieses Gedankens ist gewiß das Verdienst des Parmenides, aber die erste ahnende Konzeption desselben geht auf Xenophanes zurück; sie ist der Funke, an dem jener seine Fackel entzündet hat.

Herakleitos aus Ephesus blühte um das Jahr 500. Die in seinem alten Geschlechte erbliche Würde eines Opferkönigs trat er an seinen Bruder ab, auch sonst verzichtete er auf politische Wirksamkeit in der demokratisch regierten Vaterstadt. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß er zeitweise sogar — vielleicht gezwungen — aus seiner Heimat entwich. Ob die zahlreichen Anekdoten, die ihn als großen Satiriker der Tat erscheinen lassen, auf einem echten Charakterzug beruhen, wissen wir nicht mehr.

Seine wissenschaftliche Stellung verdankt Herakleitos, trotzdem er sich selbst einen Autodidakten nennt, nicht ausschließlich der eigenen Spekulation. Schon die Polemik gegen Homer, Hesiod, Pythagoras, Xenophanes, Hekataios, Archilochos, die durch die Fragmente bezeugt wird, beweist, daß durch die Arbeit seiner Vorgänger und Zeitgenossen auch seine Problemstellung mitbestimmt war; der bescheidenere Sinn jenes Wortes ist wohl, daß er zu keinem schon berühmten Zeitgenossen in einem persönlichen Schülerverhältnis gestanden und seine Lösung des Seinsproblems als eine originelle Leistung empfunden hat. Daß er seine philosophischen Gedanken in einem Werke niedergelegt, ist authentisch; daß dieses Buch in drei Teilen vom Weltall, vom Menschen und seinem staatlich-politischen Leben und von der Gottheit gehandelt hat, dürfte spätere Konjektur sein; daß er es gleichsam als Weihegeschenk im Tempel der Diana hinterlegt habe, ist sicher Legende einer späten Bewunderung. Das Buch war in gewollt schwierigem Aphorismenstil abgefaßt und brachte dem Autor den Beinamen des Dunklen ein. Erhalten sind etwa 136 meist kurze Bruchstücke, die seit Hegel immer wieder zum Versuch der Rekonstruktion des Ganzen gereizt haben.

Die Philosophie sucht ein unwandelbares Sein; aber gibt es denn ein solches? »Alles fließt.« In großen Zeiträumen wird uns die Wandlung der Dinge augenfällig; aber auch in der flatternden Sekunde, während welcher alles zu beharren scheint, setzt sie nicht aus; in steter, wenn auch unmerklicher Veränderung begriffen ist alles, auch der Mensch. Wir können nicht zweimal in denselben Fluß steigen, weil er andere Wasser führt und

wir andere geworden find. Nur das Werden ift. Herakleitos hat nach Hegels treffendem Ausdruck in der Lehre vom Fluß der Dinge die Natur als unendlichen Entwicklungsprozeß begriffen. »Es ift diefe Welt, diefelbe für alle Wefen, weder von einem Gott noch von einem Menschen geſchaffen oder hervorgebracht, fondern fie war immerdar, ift und wird fein ein ewig loderns Feuer, das ſich nach beſtimmten Maſſen ſelbſt entzündet und verlöſcht.« Nennt Herakleitos die Welt Feuer, ſo meint er das zünftigſt nicht im Sinne des Beſtehens aus Feuer, ſondern er greift zu dem Bilde der züngelnden, jeden Augenblick die Geſtalt wechſeln den Flamme, um die Raſtloſigkeit des Geſchehens zu ſymboliſieren.

Allein Herakleitos ift bei dieſer ſymboliſchen Faſſung nicht ſtehen geblieben, und der moderne Gedanke eines ſubſtratlloſen Geſchehens, wie ihn gewiſſe Richtungen des Energetismus propagieren, ift dem antiken Denken kaum zugänglich geweſen. Das Wefen der Welt ift Werden, Entwicklung; aber es gibt kein Werden ohne Wirdendes; hat er die Welt als unaufhörlichen Prozeß Feuer genannt, ſo wird jetzt das Feuer Elementarſtoff der Dinge, berührt ſich Herakleitos mit der Denkweiſe der Miſeſier. Der Fluß der Dinge wird Umſatz aller Dinge gegen das Feuer, des Feuers gegen alle Dinge.

Die Wandlung des Weltfeuers führt auf dem Weg der Abkühlung und Verdichtung zu Waſſer und Erde; auf dem aufſteigenden Weg der Verdünnung wandelt ſich das Feſte wieder in Flüſſiges, Luftförmiges und Feueriges zurück; beide Wege aber ſind eins, d. h. jedes Einzelding kann ebenſogut als Durchgangsſtufe im abſteigenden wie im aufſteigenden Weg aufgefaßt werden. Jedes Einzelne geht unter in ſein Gegenteil und erzeugt ſich aus ihm; Feuer lebt der Luft Tod und Luft des Feuers, Waſſer lebt der Erde Tod und Erde den des Waſſers; denn der Krieg ift der Vater aller Dinge und des Weltalls König.

Wenn die Welt Feuer ift, wenn Weg und Gegenweg der Wandlung gleich ſind; dann ſind im Grunde alle Dinge Eins, wie in der Lehre des Xenophanes. In zahlreichen Fragmenten wird dieſe Alleinheit variiert, mit einer ſichtlichen Vorliebe für Paradoxie übertrieben. Das Entgegenſtreben wird Vereinigung, wie die abſtändigſten Töne der Scala die vollkommenſte Harmonie ergeben. Es ift immer ein und dasſelbe, was in uns wohnt: Lebendes und Totes, das Wache und das Schlafende, Jugend und Alter. Und wie bei Xenophanes erſcheint das einheitliche All als Gott. Gott ift die Identität der Gegenſätze, coincidentia oppoſitorum. Gott ift Tag und Nacht, Winter und Sommer, Krieg und Frieden, Überfluß und Mangel.

Es bedarf nach der ganzen Denkweiſe der Vorokratiker nicht der ausdrücklichen Verſicherung, daß der Feuerſtoff des Herakleitos mit dem

irdischen Feuer nicht identisch ist durch dieses höchstens symbolisiert, vertreten wird. Unbezweifelbar wird diese andere Bedeutung, wenn man die Stellen bedenkt, die das Weltfeuer als Leben, Seele und Vernunft bezeichnen.

Bereits in dem oben ausführlich zitierten Fragment war das Feuer nicht nur Stoff der Dinge und allgemeines Symbol ihrer lebendigen Veränderlichkeit, sondern auch die Kraft, die sich selbst entzündet und verlöscht und zwar nach Maßen, d. h. gesetzmäßig, nach einer ewigen und vernünftigen Ordnung. Als Prinzip der Gesetzmäßigkeit, als ordnende Weltkraft ist das Feuer auch Logos.

Zu der gleichen Folgerung führt die heraklitische Psychologie. In den Weltprozeß, in die Wandlungen und Rückwandlungen des Feuers ist auch der Mensch, seine Seele mit eingeschlossen, sie ist Feuer vom Weltfeuer; die Lebenswärme, die sie dem Körper mitteilt, stammt aus der unerfarrten Wärmefülle des All. Sie erneuert sich aus dem Weltfeuer, mit dem sie durch die Sinne, durch die Atmung in Verbindung steht. Sie ist um so weiser, je mehr sie von dem Feuergeist des Urstoffs in sich trägt; die trockene Seele ist die beste; der Betrunkene läßt sich von unmündigen Kindern führen, des Zieles unkundig. Der leibliche Tod bedeutet als Rückkehr zum Feuer Auferstehung und Leben der Seele. So lange wir leben, sind unsere Seelen tot, in uns begraben, wenn wir sterben, leben sie wieder auf. Da die Seele, diese in den Leib eingeschlossene, in ihm zu Gast wohnende Partikel des Weltfeuers die Quelle der Erkenntnis ist, so dürfen wir die Überlieferung des Hippolytos glauben, nach der auch das Weltfeuer ein vernünftiges Prinzip, eine Weltvernunft war, Stoff der Welt und zugleich geistige Ursache ihrer Ordnung und Gesetzmäßigkeit.

Heraklits Philosophie stellt sich nun in folgendem Aufbau dar: ihre Grundvorstellung ist die, daß die Welt *κίνησις* sei, Werden, Fluß, daß es Beharrung und Beharrendes nicht gibt. Nennt er sie in diesem Stadium Feuer, so ist das Wort ein Bild. Aber der kühne Gedanke eines substratlosen Geschehens ist der ganzen Denkweise anfangender Wissenschaft zu fremd, um rein festgehalten und konsequent durchgeführt werden zu können. So wird hinter dem Weltprozeß doch auch ein Weltstoff gedacht, auch Feuer genannt, nicht die irdische Flamme, ein allgemeinerer Wärmestoff, der abkühlend, erstarrend die übrigen Substanzen entstehen läßt, nicht nur die im engeren Sinne materielle Welt, sondern auch die Organismen, das Leben, die Seelen, die Vernunft, der deshalb selbst Geist, Vernunft sein muß, dadurch Erzeugungsprinzip der Gesetzmäßigkeit und Ordnung. Der Weltgrund ist geistig.

Wir haben die metaphysischen Gedanken zusammenhängend vorangestellt; zu dem gleichen Ergebnis führt uns die Analyse der erkenntnistheoretischen und ethischen Fragmente.

Gewiß ist, daß Herakleitos im Erkennen ein Problem sah; keine Nachricht läßt uns vermuten, daß die Milesier und älteren Pythagoreer auf ihr wissenschaftliches Verfahren reflektiert, über das Verhältnis von Sinneswahrnehmung, Denken und Sein nachgegrübelt haben; sie überließen sich naiv der in allem Denken enthaltenen Richtung auf Gegenständlichkeit, Wirklichkeit. Diesen Standpunkt hat Herakleitos nicht verlassen, aber auch nicht einfach als den selbstverständlichen eingenommen. Das Selbstbewußtsein des Autodidakten in einer wissenschaftlich schon regen Zeit, das sich mit anderen Meinungen von Autoritäten und Majoritäten auseinandersetzen mußte, wurde der Quell der Erkenntniskritik.

Was hat er nun über das Denken und Erkennen ausgesagt? Er leugnet zunächst die Wahrheitsfähigkeit der Sinne; Augen und Ohren sind schlechte Zeugen für die Beschaffenheit der Realität. Freilich muß, wer erkennen will, Augen und Ohren aufmachen, von der eigenen Erfahrung ausgehen, — das ist mit harter Befehdung des bloßen Glaubens an Überlieferung und Volksmeinung gesagt — und wenn die ganze Welt zu Rauch würde, so könnte man die Dinge doch noch mit der Nase unterscheiden, — aber das Sinnesdatum selbst ist noch keine Erkenntnis, die Sinne trügen den, der aus Sinnesdaten nicht richtig zu schließen weiß, der eine Barbarenseele hat. Erkenntnis hat also ihre Quelle nicht in den Sinnen, sondern im Logos, in der Vernunft. Die Grundfrage der heraklitischen Erkenntnistheorie dreht sich um das Wesen dieser Vernunft.

Die Vernunft charakterisiert ein Fragment als allen Menschen gemeinsam, bei allen Menschen identisch, (*πᾶσι ἕνον*) offenbar in latenter Entgegensetzung zu einem anderen, intellektuellem Verhalten, das individuell ist, zum Glauben, einsichtslosen Annehmen, zur bloßen Einbildung, die als Fallsucht des Geistes geschmäht wird. Damit ist zugleich gesagt, daß der Logos, der allen Menschen gemeinsam ist, nicht bloß die Fähigkeit zu denken bedeutet, sondern auch das Resultat solcher Denkarbeit, die Identität des von verschiedenen Menschen Gedachten. Auch diese Fassung ist noch mißverständlich, man könnte nämlich darunter diejenigen Gedanken verstehen, in denen die Menschen von jeher ausnahmslos übereinstimmen, die Wahrheiten der *ratio communis*. Allein von allen Menschen geglaubte Sätze können wohl Irrtümer sein, und wenn »bei allen Menschen identisch« ein Kriterium der Wahrheit, ein Kennzeichen der echten Erkenntnis sein soll, so kann es nur die Allgemeingiltigkeit der wahren Urteile bezeichnen. M. a. W. wenn die Menschen wirklich denken — nicht dem Schein der Sinne, den Verführungen der Analogie und Personifikationsneigung oder den Einfällen ihrer Phantasie zum Opfer fallen — dann scheint es gerade, als ob nur ein Geist in den vielen Menschen dächte, ihre Resultate sind identisch. Und es scheint nicht nur, sondern ist so; denn der Geist, die

wahrheitsfähige Denkkraft ift in allen Menfchen tatsächlich identifch, ein Teil des einen göttlichen Feuergeiftes, der waltet fo weit er will und alles beherrscht. Wie wir bei der Darftellung der Naturphilofophie gezeigt haben, war das Feuer zugleich Stoff und Leben, Seele, Bewußtfein der Welt, nicht etwa bloß unbewußte Gefetzmäßigkeit.

Der fpäte Berichtftatter Sextus hat zwar unter dem Einfluß ftoifcher Gedankengänge die heraklitifchen referiert, aber ich glaube nicht, daß er ihre wefentliche Tendenz verfälfchte; und fein Bericht lautet: »Diefe göttliche Vernunft ziehen wir durch die Atmung in uns herein und erlangen dadurch Bewußtfein, daher wir im Schlaf uns felbft vergelfen und beim Erwachen wieder zu Bewußtfein gelangen; denn im Schlaf fchließen fich die Sinnesöffnungen und der Geift in uns wird von der Verbindung mit der Außenwelt abgefchnitten, fo daß der Zusammenhang nur durch den Atmungsprozeß wie eine Art Wurzel erhalten bleibt, und der Geift in feiner Ifolierung die Gedächtniskraft, die er vorher befaß, einbüßt. Beim Erwachen wiederum bückt fich der Geift durch die Öffnungen der Sinnesorgane wie durch Fenfterchen hinaus, tritt in Verbindung mit der umgebenden Welt und erlangt dadurch die Erkenntniskraft wieder. Ähnlich wie die Kohlen, wenn fie dem Feuer nahe kommen, fich wandeln und glühend werden, wenn fie fich aber von ihm entfernen, erlöfchen, fo gefchieht es auch, daß der in unferen Körpern zu Gafte wohnende und aus der umgebenden Welt ftammende Anteil (am Logos) durch die Abfchließung bewußtlos wird und durch die vermöge der größeren Anzahl der Öffnungen gewonnene Wiederverbindung die gleiche Natur wie das Univerfum annimmt.« Diefer Bericht läßt wenig Zweifel aufkommen: der Weltgrund ift feurige Vernunft, die Menfchenfeele mit ihm wefensgleich; deshalb ift der Menfch zur Erkenntnis befähigt, deshalb ift die Wahrheit eine für alle Menfchen. Im menfchlichen Intellekt zündet die Weltfubftanz ein Licht an, um fich felbft zu beleuchten fagt Schopenhauer.

So hängt Heraklits Erkenntnistheorie mit feiner Naturphilofophie aufs engfte zufammen. Die Allgemeingiltigkeit der Erkenntnis wird zum Anlaß einer metaphyfifchen Konzeption oder umgekehrt das metaphyfifche Prinzip der in allen Menfchen gleichen Weltvernunft zieht die erkenntnistheoretifche Einficht der Allgemeingiltigkeit als Kriterium der Wahrheit nach fich. Die gemeinlame Vernunft hat fich als ein zugleich erkenntnistheoretifcher und metaphyfifcher Begriff ergeben; verwunderlich ift, daß das gewählte Wort infolge feiner foziologifchen Nebenbedeutung in den Gedanken feines Urhebers felbft noch Verwirrung angeftiftet hat. Wenn der ohnehin mifanthropifch gefimmte Philofoph die Eigenbrödelei der Menfchen in Urteil und Handlung rügt und es für Pflicht erklärt, dem Gemeinfamen zu folgen, fo hat er dabei ficherlich die von der Allgemeinheit gefetzten

Maximen im Auge, den Glauben und die Sittlichkeit der Menge, des sozialen Ganzen, in dem der Einzelne lebt. Wenn er den sozial Isolierten mit dem Träumenden vergleicht, der seine eigene Welt hat, während die Wachenden sich an dieselbe Welt der Wahrnehmung wenden, so liegt darin die gleiche Hochschätzung der Grundsätze und Anschauungen der Gemeinschaft gegenüber dem Individualismus. So wird die gemeinsame Vernunft, ursprünglich die für alle Individuen gleiche Denknötwendigkeit und Denkkraft, umgedeutet in das von der Gemeinschaft Anerkannte und Geheiligte, ohne daß dem Philosophen diese Sinnänderung als solche aufgefallen ist.

Wenn Heraklits Anschauungen über das Wesen der Vernunft auch nichts weniger als eindeutig sind, so ist es doch unverstänlich, wie Platon ihn mit Protagoras zusammenstellen und zum Ahnherrn der Skepsis machen kann. Er hält sich dabei an den Satz, daß alles fließe, die Welt, die wir zu erkennen streben und wir, die Erkennenden, und folgert daraus die Unmöglichkeit einer Erkenntnis, denn Erkenntnis setze Beharren eines Identischen voraus. Allein der Satz vom Fluß der Dinge richtet sich nur gegen die Metaphysiker der Substanz. »Alles fließt,« sagt Herakleitos, d. h. es gibt kein substanzielles Sein; aber dieser Satz selbst steht fest, ist wahr; Heraklit ist echter Dogmatiker. Der Sophist dagegen verbindet mit dem Satz: »Alles fließt« den erkenntnistheoretischen Sinn: es gibt keine Wahrheit, nur wechselnde Meinungen, und darf auch diesen Fundamentalsatz nur als unverbindliche Meinung einführen.

Die religiös-ethischen Lehren zeigen vollends die Berechtigung, Herakleitos mit Xenophanes zusammenzustellen. In Xenophanes glüht der Glaube an das eine unwandelbare Sein; wenn er Gott noch nicht als unpersönlichen Geist zu fassen vermag so hat er sich doch über den Götterglauben und Götzendienst der Volksreligion erhoben. Indem Herakleitos die Ewigkeit und Unererschöpflichkeit des Werdens als Sein erfaßt, ihr das Weltfeuer als Einheit des Wesens unterlegt, gelangt er zum gleichen Pantheismus wie der Ahnherr der eleatischen Schule: Eines, das allein Weise will nicht und will doch auch wieder mit dem Namen Zeus genannt werden, zum gleichen Kampf gegen die anthropomorphen Götter und Heroen und den Werkdienst an ihnen wie jener: sie beten zu den Bildsäulen wie wenn einer mit Gebäuden Zwiesprach halten wollte.

Die ethischen Fragmente sind nicht widerspruchsfrei. Sicher war Herakleitos kein Eudämonist; bestände Glück in der Lust, so müßte man auch die Ochsen glücklich preisen, wenn sie Erbsen zu fressen finden. Worin aber die Quintessenz der Sittlichkeit besteht, ist nirgends eindeutig gesagt. Einerseits gebietet die Pflicht, dem »Gemeinsamen zu folgen«, d. h. sowohl dem Weltgesetz wie den sozialen Geboten, auf der anderen Seite kann er sich

von dem individualistischen Ideal der aristokratischen Herrennatur nicht loslag und verachtet die Menge, die schlecht ist, vollgefressen wie das Vieh. Noch weniger ist ihm der Widerspruch bewusst geworden, der darin besteht, daß alle Seelen aus dem Logos stammen, und doch eine ungleiche Fähigkeit zur Erkenntnis, Freiheit und Sittlichkeit besitzen. Geahnt hat er das hier liegende Problem. Wenn die Welt Vernunft ist, woher das Un Sinnige, Vernunftwidrige, das Übel und die Sünde? Herakleitos antwortet mit dem Nachweis, daß die Wertbegriffe erst der menschlichen Wertung entspringen, nicht im substantiellen Sein der Welt gründen. Bei Gott ist alles schön und gut und gerecht, die Menschen halten Einiges für gerecht, Anderes für ungerecht, die Menschen aber stehen in der Einsicht soviel hinter Gott zurück, wie der Knabe hinter dem Mann.

Die eleatische Schule.

Herakleitos hat die erfahrungsgemäße Veränderlichkeit der Dinge konsequent durchdacht, und mit dem Satz geschlossen, daß das Weltwesen selbst Veränderung, Entwicklung sein muß. Relative Dauer und Ruhe erscheinen ihm dadurch nicht ausgeschlossen, wie er überhaupt den strengen Begriff der absoluten stetigen Bewegung mehr geahnt als analysiert hat.

Die logischen und ontologischen Schwierigkeiten dieses Grundbegriffes werden zum vorwärtstreibenden Motiv. Das Seiende kann nicht ein werdendes sein, mögen die Sinne Veränderung und Genes bezeugen, das Denken erlaubt nur die Disjunktion: A ist oder ist nicht, tertium non datur, man kann nicht sagen: A wird. Das Wort »Sein« schließt unveränderlichen Bestand ein, überall wo er fehlt, kann auch nicht von wahren Sein geredet werden. Es sind die mit dem Namen der phokäischen Kolonie Elea in Süditalien verknüpften tiefsten vorplatonischen Spekulationen des Parmenides und seiner spitzfindigen, freilich mißverstehenden und bereits auf den Geist der Sophistik hinweisenden Interpreten Zenon und Melissos, in denen das von Herakleitos und Xenophanes ins Rollen gebrachte Problem bearbeitet wird.

Parmenides aus Elea war durch den Umgang mit Pythagoreern, von denen Ameinias namentlich bekannt ist, für die Beschäftigung mit Philosophie gewonnen worden, von ausschlaggebendem Einfluß aber wurden die Lehren des Xenophanes, seine Theorie knüpft jedenfalls an den Grundgedanken des Xenophanes an, während seine Lebensführung, bei den Griechen ebenso sprichwörtlich wie die des Pythagoras, wohl durch die Reinheit und Einfachheit seiner pythagoreischen Lehrer ihr Gepräge erhalten hat. Vornehmer Abkunft hat er übrigens über der Philosophie keineswegs die Hauptbeschäftigung des griechischen Adelligen, die politische Wirksamkeit

verachtet oder vernachlässigt, er wird der Gesetzgeber seiner Vaterstadt genannt. Im ganzen Altertum war er als Denker, Stilist und Charakter hoch angefehen; Platon hebt die gewaltige Tiefe des Ehrfurcht einflößenden Mannes hervor. Die Blüte des Philosophen wird um 504 angesetzt.

Als Quellen für die Kenntnis der eleatischen Philosophie kommen in erster Linie die Fragmente in Betracht, für Parmenides im ganzen 163 vollständige oder angefangene Hexameter; dann, wenn auch mit Vorsicht zu benützen, die Berichte und Polemiken in der angeblich aristotelischen Kampfschrift de Xenophane, Zenone, Gorgia und in einigen platonischen Dialogen.

Parmenides hat den Gedanken der Einheit, Unwandelbarkeit und unpersönlichen Geistigkeit des Seienden, der den Kern des Gottesbegriffes bei Xenophanes ausgemacht, ohne mythologische Einschläge rein konzipiert, ohne theologische Floskel ausgedrückt. Die Grundgedanken und der Aufbau seines Werkes können noch rekonstruiert werden; ich sende deshalb der Darstellung der Lehre eine Skizze der Architektur des Gedichtes voran, freilich unter Verzicht auf den bis auf die Zeit des Stoikers Kleantes einzigartigen Schwung des Ausdrucks.

Den Eingang bildet eine Fiktion: Sonnenmädchen geleiten den Wagen auf seiner Erkenntnisfahrt bis zum Tor, das Tag und Nacht scheidet. Eingelassen in das Tagreich der Erkenntnis steht er vor der Göttin der Wahrheit, die ihm beides enthüllt: der wohlgerundeten Wahrheit unerschütterliches Herz und der Sterblichen Wahngedanken, ihn auch die Methode der Erkenntnis lehrt, den Sinnen zu mißtrauen und alles mit dem Denken zu prüfen. An dieses, in glühenden Bildern schwelgende Proömium, in welchem sich das Selbstbewußtsein eines Denkers ausdrückt, der der Philosophie einen neuen Pfad weist, schließt sich dann die Lehre. Der erste Teil entwickelt vom Seinsbegriff aus das Seiende und seine Merkzeichen, der zweite Teil resumiert und wertet das Wirklichkeitsbild der Erfahrung. Bei der Darlegung des Inhalts dieser beiden Teile möchte ich mich an den inneren Zusammenhang der Gedanken halten, nicht kommentierend die einzelnen Fragmente begleiten.

Die Philosophie strebt nach Erkenntnis des Seienden, ob es ein solches gibt, einen metaphysischen Kern der Welt, kann erst gefragt werden, wenn unwidersprechlich feststeht, welche Beschaffenheit das Seiende als solches an sich tragen muß. Das Seiende als solches muß sein, muß alle diejenigen Beschaffenheiten besitzen, die im Begriff des Seins gedacht sind. Die Überzeugung, daß nur das Seiende ist, kehrt deshalb refrainartig immer wieder, meistens ergänzt durch den Gegensatz: das Nicht-seiende ist nicht. Diese Sätze verlieren das Tautologische des ersten Eindrucks, wenn wir selbstdenkend fragen: was heißt sein? Was ist damit gesagt? Der einzelne

Gegenftand A »ift« rechts und »ift nicht« rechts, je nach dem Standpunkt, »ift« groß und »ift nicht« groß, je nach dem Maßstab, »ift« rot und »ift nicht« rot, je nach der Phase feiner Exiftenz; er kann feine Farbe einbüßen, anders angeftriehen werden. Angefichts folcher Relativität erhebt ſich die Frage: wie beſchaffen iſt denn der Gegenftand nun wirklich, dauernd und endgiltig? Welches iſt der Sinn des Seins? Parmenides beſtimmt ihn ſo, daß es Veränderung und Wechſel, Anfang und Ende ausſchließt. Was iſt, iſt; es iſt unmöglich, daß es nicht ſei; was ſo iſt, iſt ſo und bleibt ſo, wie es iſt; änderte es ſich, ſo wäre die Änderung eben ein Beweis, daß die vorher vorhandene Qualität nicht zum Sein des Dinges gehört hat. Wir von unſerem Standpunkt aus dürfen bezweifeln, daß man Dinge, deren Sein zeitlich begrenzt iſt, deshalb als weſenloſen Schein zu betrachten berechtigt iſt, aber für Parmenides waren zeitloſe Dauer und Identität die weſentlichen Momente im Seinsbegriff.

Das Sein iſt die einzige Beſtimmtheit des Seienden. Indem Parmenides die in ſeinem extremen Seinsbegriff enthaltenen Momente ſubſtanzialifziert, kommt er zu allen weiteren Merkmalen des Seienden. Das Seiende iſt eines; es gibt numerifch nur eine Wirklichkeit, und dieſe iſt auch in lückenloſer Kontinuität von einerlei Qualität, homogen; wie es nur einen Begriff des Seins gibt, kommt das Sein gradlos in gleicher Weiſe allem Seienden zu. Daß es nicht mehreres Seiendes gibt, etwa vier Wurzeln der Dinge, wie Empedokles lehrt, oder viele Qualitäten, wie die Sinne bezeugen, rief den meiſten Widerſpruch hervor und veranlaßte Zenon zu Beweiſen gegen die Vielheit des Seienden. Spätere Interpreten haben die Einheit des Seienden enthymematifch abgeleitet: Gäbe es etwas neben oder außer dem Seienden, ſo könnte es nur ein Nichtſeiendes ſein, ein Nichtſeiendes iſt aber nicht, zu »nichts« kann man niemals das Prädikat »ſein« ſetzen, es gibt alſo nur das als ſolches eine Seiende. Wie es eines iſt, iſt es ewig und unzerſtörbar, zeitlos im Jetzt; man kann von dem Seienden nicht ſagen, »es war« noch, »es wird ſein«, ſondern nur »es iſt«; in polemifcher Wendung: es iſt nicht entſtanden oder geſchaffen aus Nichts. Es iſt wandellos, quantitativ und qualitativ konſtant, einer wohlgerundeten Kugel vergleichbar, welche ſich vom Mittelpunkte aus gleichmäßig kontinuierlich mit gleicher Kraft entfaltet und abſchließt.

Man kann ſich des Eindruckes nicht erwehren, daß dieſe mehr formalen Seiten des Abſoluten uns über die entſcheidende Frage nach ſeiner Qualität im Unklaren laſſen, dieſelben Merkmale haben auch die Mileſier für ihren doch weſentlich materiell gedachten Weltgrund reklamiert. Und wenn Xenophones aus dem Zwiefpalt zwiſchen perſönlicher und unperſönlicher Faſſung ſeines Gottes auch zu keiner eindeutigen Schlußpoſition kam, daß er — wie Herakleitos ſein Weltfeuer — ſeinen einen Gott ganz Geiſt

und Denkkraft nennt, zeigt wenigstens die Richtung an, in der er die Qualifikation des einen Seienden gesucht hat. Auch hierin ist ihm Parmenides gefolgt, aber mit entschiedener Ablehnung aller mythologischen Personifikation des Weltgrundes. Das Denken lehrt uns, wie etwas beschaffen sein muß, das in Wahrheit seiend genannt werden kann; es muß alle Vergänglichkeit und Veränderlichkeit abwehren; das Denken verbürgt uns zugleich, daß es ein solches Seiendes gibt, den Begriff des Seins, der überzeitlich und unwandelbar stets denselben Sinn hat. Die in der Anschauung der Sinne erfaßte äußere Erfahrung gibt kein Seiendes; Unwandelbarkeit findet sich auch nicht in den psychischen Erlebnissen, sondern nur in den allgemein und zeitlos gültigen Erkenntnissen der Vernunft. Von da gelangt er auf einem freilich schwer verständlichen und nicht einwandfreien Wege zur Qualifikation des Seienden als geistig und vernünftig.

Weil nur Unwandelbarkeit wahres Sein ist, von allen Dingen aber nur die Begriffe der Vernunft sich als unwandelbar erweisen — was wahr ist, ist ein für allemal wahr — so muß das Seiende partizipieren an der Natur der Vernunftbegriffe, selbst Vernunft, Geist sein. »Denken und Sein sind daselbe«, »das Denken und dasjenige, worauf als Ziel das Denken sich bezieht, sind eins«. Die Worte sind nicht eindeutig. Gemeint ist zunächst die Tatsache, daß das Seiende ja den gegenständlichen Inhalt des Denkens bildet. Dem Giltigen oder Richtigen in der Sphäre des Logischen korrespondiert das Seiende, Bestehende in der Sphäre der Gegenstände und Sachverhalte. Schließlich schält sich dann als letzte Fassung heraus, daß dasjenige, was wir denken, das Allgemeine, bei aller Verschiedenheit der urteilenden Personen, Orte und Zeiten Identische, eben das Seiende ist. Die metaphysische Wendung vollzieht sich dann dadurch, daß das Seiende, weil es ein Gedachtes ist, nur in seiner Eigenschaft als Gedachtes Identität und Unwandelbarkeit besitzt, notwendig auch Denken sein muß. Das Nämliche, das Identische ist sowohl Denken wie Sein.

Es sind sehr schwierige Überlegungen nötig, wie sie erst durch die neueste Entwicklung der Phänomenologie der Erkenntnis möglich wurden, um die Verkennungen und Unterschiebungen aufzuzeigen, die sich hier mit richtigen Einsichten verschlingen. Wir müssen die Wahrheit oder Giltigkeit von Urteilen, die Richtigkeit von Begriffen aufs schärfste trennen von dem Bestehen der gemeinten Sachverhalte und der Beschaffenheit der gemeinten Gegenstände, und diese Bestände wieder abheben, unterscheiden von dem Real-sein der Gegenstände und Merkmale. Die eigenartige Beziehung des Denkens auf das Sein schafft nicht das Sein und verändert es nicht, schließt auch nicht Wesensgleichheit des Denkens und des Seins ein. Das Sein, das im Denken erfaßt wird, ist durchaus nicht Realität im Sinne der Erfahrungswissenschaften.

Parmenides löst das Seinsproblem vom Seinsbegriff aus. Im Seinsbegriff ist Identität, Wandellosigkeit, Ewigkeit intendiert. Nur dasjenige, was unter diesen Seinsbegriff fällt, hat auch objektives Sein; das was von diesem Seinsbegriff ausgeschlossen ist, entbehrt damit der objektiven Existenz. Von dem strengen Seinsbegriff ausgeschlossen ist das Sein derjenigen Dinge, die Veränderungen zeigen, also darf auch all das, was Veränderungen zeigt, nicht als objektiv wirklich gesetzt werden. Unrecht haben alle, welche einfach die Welt der Erfahrung für Wirklichkeit halten, Unrecht auch alle, welche das Werden für Wirklichkeit halten, wie Herakleitos. Die Welt, in der es Vielheit, Unterschiede, Veränderung und Werden gibt, ist eine Scheinwelt. Es ist vor allem dieser Widerspruch gegen das Weltbild der Erfahrungswissenschaften, den man aus der Philosophie des Parmenides heraushörte, der den Fortgang der Spekulation bestimmt.

Im zweiten Teil seiner Naturphilosophie behandelt er die vulgäre, physikalische Auffassung des Seins; dabei scheint er einen dem Gegensatz des Warmen und Kalten nachgebildeten Doppelursprung der empirischen Dinge aus Licht und Finsternis angenommen zu haben, vielleicht den Luftraum und die Schwere der materiellen Masse. Mit diesen beiden Prinzipien entwickelt er eine schwer verständliche Kosmogonie einander umschließender Hohlkugeln, in der die Erde als Mittelpunkt zunächst von der Luft, diese vom Fixsternhimmel, dieser von einem reinen Feuerkranz umschlossen gedacht war. Auch die organischen Wesen sind Mischungen aus Wärme und Kälte. Und endlich scheint er, ähnlich wie Empedokles, Platon und Theophrastos, auch die Wahrnehmung durch die Wirksamkeit der Urstoffe erklärt zu haben: Das Warme in uns nimmt das Warme um uns wahr, und alles Seiende hat eine gewisse Erkenntnis. Wir wissen heute, daß er mit dieser Kosmogonie nur »der Sterblichen Wahngedanken« darstellen wollte, aber leider überliefert kein Fragment, wie er diese vulgäre physikalische Weltanschauung widerlegt hat.

Ein Rückfall aus der Metaphysik in die Naturwissenschaft hat sich bei den Ausläufern der eleatischen Schule Zenon und Meliflos vollzogen. Ihre Lehren enthalten nichts Neues; sie wollen strenge Beweise für Parmenides entwickeln, und haben ihn, bei genauem Zusehen, völlig mißverstanden. So sind ihre Gedanken, obgleich nach anderer Richtung fruchtbar, in der Geschichte der Metaphysik ein blind endigender Abweg.

Zenon aus Elea war nach der Schilderung Platons ein stolzer, hochgewachsener Mann, eine kampffrohe Natur, als psychologischer Typus ein Vorläufer der Sophisten. Er wollte mit seiner Schrift den Spöttern über Parmenides mit gleicher Münze heimzahlen, und den Nachweis erbringen, daß der naive Glaube an eine Vielheit des Seienden und an die Bedingungen derselben, die Realität von Raum, Zeit und Bewegung noch lächerlicher

fei als die Einheitslehre. Man muß aus diefer intellektuellen Racheftimmung heraus die fcharf gefpitzten Argumente verftehen. Es ift nicht unbegreiflich, weshalb ihn eine spätere Zeit zu den Erfindern der Dialektik rechnete. Als Kämpfer ift er fchließlich zu Grunde gegangen, wie es fcheint in eine politifche Verſchwörung verwickelt. Seine Standhaftigkeit unter beifpiellofen Qualen wurde hochgerühmt. Seine Hauptzeit liegt um 460.

Parmenides hatte von dem An ſich der Welt gefprochen, es eine unveränderliche Einheit genannt. Zenon griff das Wort auf, daß das Seiende eines ſei, aber er verftand es von der empirifchen Welt, die den Sinnen zugänglich in der Erfahrung ſich aufbaut. Der Beweis, daß es in diefer empirifchen Welt weder Vielheit noch Raum, Zeit und Bewegung gebe, kann ſich angeſichts der Anſchauungstatsachen nur mit Sophismen und dialektifchen Bedeutungsverſchiebungen erbringen laffen. So berechtigt es ift, das An ſich der Welt als raum- und zeitlofe Einheit zu denken, wie Kant gezeigt hat, fo falſch wird diefe Poſition, wenn man dem metaphyſiſch Wirklichen die Wirklichkeit der Naturwiſſenſchaften ſubſtituiert.

Zenons berüchtigte Beweiſe ſind in kurzer Skizze folgende. 1. Es gibt keine Vielheit. Gäbe es vieles Seiendes, ſo müßte es der Zahl nach endlich und unendlich ſein, endlich, weil es doch nur ſovieles Seiendes gibt, als es gibt, unendlich, weil zwiſchen den einzelnen Teilen immer wieder Seiendes ift, m. a. W. weil das Seiende als Continuum unendlich teilbar ift. Aus dieſem Widerſpruch folgt, daß das Seiende nicht vieles, ſondern nur eines ift. Das Argument überſieht, daß die Zahl ja gar keine Seinsbeſchaffenheit ift, ſondern auf einer Relation zu einer willkürlichen Maßeinheit beruht, es ift alſo auch kein Widerſpruch, wenn dieſelbe Menge mit der einen Maßeinheit gemefſen, unendlich, mit einer anderen endlich wird. Wenn vieles ift, lautet ein zweites Argument gegen die Vielheit, muß es zugleich größtenslos klein und unendlich groß ſein, größtenslos klein, weil jedes Einzelne, um Einheit zu ſein, unteilbar ſein muß, Unteilbarkeit nur das Größtensloſe beſitzt, unendlich groß, weil es, um überhaupt zu ſein, Ausdehnung haben muß — das Ausdehnungsloſe ift nichts, ift nicht — jede Ausdehnung aber aus unendlich vielen Teilen beſteht, eine unendliche Summe ausgedehnter Teile notwendig ein unendlich Großes ergibt. Die Fehler dieſes zweiten Argumentes liegen auf der Hand: die Gleichſetzung des Weſens der Einheit mit der Unteilbarkeit und dieſer mit der Größtensloſigkeit, dann die Behauptung, daß unendlich Vieles auch unendlich Großes ergeben müßte. Daß eine unendliche Reihe einen endlichen Wert nicht überſchreitet, gehört heute zu den Elementareinfichten, die Reihe $\frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \frac{1}{8} + \dots$ büßt ihre Unendlichkeit nicht ein, obgleich ihre Summe niemals größer ſein kann als der endliche Wert 1.

2. Es gibt keine Bewegung. Nach Aristoteles hat Zenon 4 Beweise gegen die Realität der Bewegung gerichtet; sie beruhen alle darauf, daß unter Verkennung der Anschauung, die uns Raum, Zeit, Bewegung und Qualität als Continua gibt, die gedanklich mögliche unendliche Teilbarkeit in eine reale unendliche Geteiltheit, in ein Bestehen aus unendlich vielen Teilen umgedeutet wird. Die Argumente lauten einzeln folgendermaßen:

Eine Bewegung kann nicht beginnen; ein Vorsprung, wie ihn die Schildkröte vor dem schnellfüßigen Achilles voraus hat, niemals eingeholt werden. Denn um eine auch noch so kleine Strecke zurückzulegen, muß der bewegte Körper erst die Hälfte derselben durchlaufen haben, vorher die Hälfte der Hälfte usw. Zur Bewältigung unendlich vieler Strecken ist aber eine unendlich lange Zeit erforderlich. Das Argument übersieht, daß eine Raumstrecke, die wir gedanklich ins Unendliche teilen können, doch eine abgeschlossene Größe besitzen, eine Zeitstrecke, ebenso unendlich teilbar, Sekundenkürze haben kann, daß wir also die zum Beginn der Bewegung, zur Einholung des Vorsprungs nötige »unendliche« Zeit zur Verfügung haben.

Der fliegende Pfeil ruht, denn er befindet sich in jedem Augenblick seiner Flugzeit an einem und nur einem Ort seiner Flugbahn, an einem Ort sein heißt aber ruhen. Drauflos treten die Verkennung des Sinns der Bewegung und das Spiel mit Worten in dem Fangspiel hervor, das den gleichen Zweck verfolgt wie der fliegende Pfeil. Bewegt sich ein Ding in dem Raum, in dem es ist? Sagt man ja, so wird gefolgert: dann bewegt sich das Ding nicht, denn in seinem Raume sein heißt ruhen. Sagt man nein, so wird gefolgert: also bewegt sich das Ding in einem Raum, in dem es noch nicht ist. Diese Möglichkeit wird als einsichtig unsinnig abgelehnt, und resümiert: also bewegt sich das Ding überhaupt nicht. Indem hier Raum und Zeit, diese allerdings gedanklich bis ins Unendliche teilbaren Continua in Diskontinua umgedeutet werden, in Reihen unabzählbarer, aber diskreter Elemente mit Zwischenräumen, und indem überdies der anschauliche Sinn der Bewegung verkannt wird, die kontinuierlicher Übergang ist, entsteht die Aporie des Fangspiels.

Ein letztes Argument bekämpft die Bewegung durch die unsinnige Konsequenz, daß der halbe Zeitabschnitt dem ganzen gleich sein müsse. Ein Körper läuft an einer Reihe von anderen Körpern mit gleichen Abständen und einer gegebenen Gesamterstreckung in der Zeit t vorbei, wenn diese Körper ruhen; er läuft dagegen in der Zeit $\frac{t}{2}$ an ihnen vorbei, wenn sie, mit gleicher Geschwindigkeit wie er selbst, sich gegen ihn bewegen. Zenon läßt hier geschickt die gleiche Zahl der Körper, an denen in beiden Fällen vorbeigelaufen wird, als Gleichheit der durchlaufenen Strecke erscheinen.

3. Es gibt keine Wahrnehmungsqualitäten. Ein Hirsekorn bringt durch seinen Fall kein Geräusch hervor, wie kann ein Scheffel Geräusch erzeugen? Wie können 10000 geräuschlose Vorgänge sich zu einem Schall summieren? Ist das nicht das Wunder der 10000 Nullen, die addiert plötzlich eine reelle Größe ergeben sollen? Das hier liegende Problem, von Leibniz wieder aufgenommen, hat erst in der modernen Psychologie der Schwellenwerte eine Lösung gefunden. Auch eine beliebige Qualität, nicht nur Raum und Zeit, kann in denkender Analyse zerstückt, unter die Größe der Wahrnehmbarkeit aufgeteilt werden, ohne daß das anschauliche Phänomen sich jemals aus unanschaulichen Atomen zusammensetzen läßt.

Zenons Tendenz ging dahin, die naive Wirklichkeitsauffassung, Vielheit, Bewegtheit und Veränderlichkeit des Seienden zu zerfasern und in Aporien sich selbst ad absurdum führen zu lassen. Der Weg, den er einschlug, erinnert an Kants Antinomien, insofern er unter Voraussetzung realer Vielheit und realer Bewegung entgegengesetzte Möglichkeiten als gleich wahrscheinlich zeigen zu können meint. Seine Absicht war, dadurch die Lehre des Parmenides von dem Seienden als einem unteilbaren Ganzen zu stützen. Allein er mißversteht das Seiende des Parmenides selbst, er würde sich nicht die Mühe gegeben haben, so zweifellose Tatsachen wie es Raum, Zeit, Bewegung und Vielheit in der Erfahrungswelt sind, nur als Schein, als Täuschung nachzuweisen, wenn er nicht im Grunde die Erfahrungswirklichkeit für das von Parmenides gemeinte Reale gehalten hätte. An dem Problem, das Parmenides eigentlich offen gelassen hat, ist er unsehend vorbei gegangen: nämlich wie ein raum- und zeitloses An sich in Raum, Zeit, Vielheit und Veränderung erscheinen kann infolge der menschlichen Erkenntnisorganisation.

Der letzte Vertreter eleatischer Schulweisheit war Melissos aus Samos, nach Plutarchos derselbe, der im Kriege der Samier gegen Athen im Jahr 441 über Perikles und Sophokles gelyegt hat. Der Inhalt seiner Schrift ist eine unoriginelle, starrsinnig konsequente Systematisierung der Grundgedanken des Parmenides.

Es gibt ein Seiendes; seine Existenz ist keine Illusion, der Schluß vom Bewußtsein auf das Sein dient zu seiner Rechtfertigung; wenn nichts wäre, wie kämen wir dazu von einem Seienden zu reden? Das Seiende ist ewig; es kann nicht angefangen haben oder entstanden sein, weder aus dem Nichts — »wenn nichts war, könnte unter keiner Bedingung etwas geworden sein« — noch aus einem Seienden, denn dann hätte es eben schon existiert. Es kann auch nicht aufhören zu sein, weil dieses Ende notwendig wieder ein solches entweder ins Nichts sein muß — das Nichts existiert aber nicht —, oder in Seiendes — und dann liegt kein Ende des Seins vor.

Aus der zeitlichen Unendlichkeit folgerte er, unter dem Einfluß der Doppeldeutigkeit des Wortes unendlich, die räumliche Unermeßlichkeit: »wie das Seiende immerdar ist, so muß es auch der Größe nach unendlich sein.

Weil das Seiende unendlich ist, kann es nur eines sein, zwei Unendlichkeiten würden sich gegenseitig begrenzen, also aufheben. Die Einheit des Realen wird, wie schon bei Parmenides, nicht nur numerisch, sondern auch qualitativ verstanden, als unveränderliche Gleichartigkeit. »Jedes Ding muß die Eigenschaft besitzen, die wir ihm von Anfang beigelegt haben, es darf nicht umschlagen oder anders werden, sondern muß immerdar so sein, wie es gerade ist.« Wenn das All sich in 10000 Jahren um Haaresbreite veränderte, so würde es im Lauf der ganzen Zeit zugrunde gehen.

Das Seiende ist bewegungs- und veränderungslos, bildlich gesprochen: leidlos und vollkommen; es kann ihm nichts fehlen, worüber es Schmerz empfinden, was es durch eine Bewegung, Veränderung und Entwicklung erst erreichen müßte.

Ein seltsames Fragment sucht dem Seienden, das ausdrücklich als allerfüllend und räumlich unendlich hingestellt worden ist, die Körperhaftigkeit abzuspochen: »wenn das Seiende Dicke besäße, besäße es auch Teile und wäre somit nicht mehr Eines.« Daß damit nur die Tiefe geleugnet sein soll, die Welt als Fläche behauptet, ist unwahrscheinlich, vielleicht richtet sich das Argument gegen die allzu wörtlich verstandene Kugelgestalt des Einen; es bleibt auch die Möglichkeit, daß das allerfüllende leidlose Sein nicht stofflich gedacht war; wie aber, wissen wir nicht.

Den positiven Teil ergänzt auch bei Melissos die Widerlegung der Sinne. »Gäbe es viele Dinge, so müßten sie die Eigenschaften haben, die ich von dem Einen auslage. Gäbe es also Erde, Wasser, Luft, Feuer, Eisen, Gold, Lebendes und Totes, Schwarzes und Weißes, so muß jedes von diesen Dingen die Eigenschaften behalten, die wir ihm gleich anfangs beigelegt haben und muß jedes immerdar so sein wie es gerade ist. Aber das Warme wird kalt, das Harte weich, das Lebende tot und nichts scheint sich dauernd zu gleichen, sogar das Eisen wird trotz seiner Härte in Berührung mit dem Finger abgerieben und ebenso Silber und Gold. Daraus ergibt sich, daß es nicht die Wirklichkeit ist, die wir sehen und hören, sondern daß unser Blick sich täuscht.«

Daß Melissos ähnlich wie Zenon seine Wirklichkeit mehr physikalisch als metaphysisch verstanden hat, das wird besonders daraus deutlich, daß er die früher schon anklingende Identifizierung des Nichtseienden mit dem leeren Raum, des Seienden mit dem Vollen, der Masse vollzogen hat und so den Atomismus, diese vorzugsweise von der Physik aus entworfene Weltanschauung vorbereiten half.

Die naturphilosophischen Systeme des 5. Jahrhunderts.

Die miletische Naturphilosophie hat den Gedanken eines hinter den Dingen liegenden Seins konzipiert und das Werden in der Natur als reale Verwandlung des einen Seienden in verschiedene Aggregatzustände, Qualitäten, Dinge und Individuen begriffen. Dieser Prozeß der Verwandlung war von Herakleitos mit Hartnäckigkeit als das Grundgesetz des Weltgeschehens ausdrücklich formuliert worden. Die Frage, wie eine solche reale Verwandlung möglich sei, wurde im Vertrauen auf Analogieen der Erfahrung gar nicht gestellt. Da schuf die eleatische Spekulation eine wesentlich veränderte Sachlage. Sie forderte als Konsequenz ihres Seinsbegriffs auch die Konstanz der Qualität. Wenn es ein Seiendes gibt, so muß es ebenso seiner Beschaffenheit nach unwandelbar sein, wie es seiner Menge nach weder vermehrt noch vermindert werden kann. So wenig aus Nichtseiendem Seiendes werden kann, so wenig aus Nicht-so Seiendem ein So-Seiendes. Es galt nun, die qualitative Konstanz im Begriff der Substanz festzuhalten und doch die empirischen Dinge nicht zu leugnen, sondern zu erklären.

Das war die Situation der griechischen Philosophie im 5. Jahrhundert, das Problem, das drei ziemlich gleichzeitige Denker: Empedokles, Anaxagoras, Demokritos in ihren Systemen zu lösen unternahmen.

Um die Verschiedenheit der vielen Dinge, die Veränderungen und Verwandlungen zu erklären, ohne das ursprünglich Seiende selbst in andere Qualitäten umschlagen zu lassen, waren manche Wege denkbar; man konnte unitarisch wie Thales, Anaximenes, Herakleitos dem Seienden eine Qualität beilegen und die Vielheit derselben in der empirischen Welt für Sinnestäuschung, für den Schleier der Maja halten, zustandekommend erst mit dem Eintritt des wahrnehmenden Menschen; man konnte den Anaximandrischen Substanzbegriff, der dem Seienden positive Qualitäten abspricht, vertiefen, der Atomismus kann als eine derartige Lösung gelten; man konnte eine beschränkte Anzahl qualitativ konstanter Elemente annehmen und die übrigen Qualitäten als Mischung dieser Urqualitäten in immer anderer und anderer Proportion darstellen, so wie die unendliche Mannigfaltigkeit der Farben sich aus der sehr kleinen Anzahl von Grundfarben erzeugen läßt; man konnte eine unendliche Mannigfaltigkeit qualitativ verschiedener unveränderlicher Elemente zugrunde legen. Kaum gangbar waren in der Zeit vor Platon die eigentlich idealistischen, kantischen und modern-intuitivistischen Lösungen, nach welchen es sich bei dem, was wir Qualität nennen, nur um Richtungen handelt, in denen das menschliche Erkenntnisvermögen das in seiner Eigenqualität gänzlich unbekannte und unverkennbare An sich der Welt bestimmt.

Der Agrigentiner Empedokles (490–430) wirkte als Arzt, Reinigungspriester und Wanderlehrer in Sizilien. Asketische Eigentümlichkeiten der Kleidung und Lebensweise haben die Autorität seiner Persönlichkeit gesteigert, Wunderlegenden schon bald die Glorie des Göttlichen um sie gewoben. In einem Fragment nennt er sich selbst einen verstoßenen Gott. Ganz in Fabeln verborgen ist sein Ende. Er schrieb zwei Lehrgedichte, »Über die Natur« und »Weihegefänge« betitelt, von denen größere Bruchstücke erhalten sind. So war sein eigentliches Gebiet die religiöse Tröstung, Entsühnung von Blutschuld und Götterfluch, die Stärkung der dürftigen Menschen durch den Glauben an das Gute, an das prophezeitige Glück, an sich selbst und nicht zuletzt an ihn. Aber er war zugleich bekannt mit dem Problem der Philosophie und hat selber philosophiert. Aus der Tatsache einer religiösen Grundanlage erklären sich die Eigentümlichkeiten seiner Philosophie, ihre Einkleidung, ihre aus Wertungen entsprungene Ausgestaltung.

Letzte Elemente aller Wirklichkeit gibt es vier, von ihm selbst Zeus, Hera, Aidoneus und Nestis, von Laertius Diogenes Wasser, Feuer, Luft und Erde genannt. Sie sind das wahrhaft Seiende, ungeworden, unzerstörbar, unveränderlich sich selbst gleich, allerfüllend.

Vielleicht ist die Vierzahl der Elemente nur durch Zusammenfassung der vorangegangenen Meinungen des Thales, Anaximenes, Herakleitos, Xenophanes entstanden; vielleicht liegt auch eine Verallgemeinerung gewisser Zustände der Körper vor: des Festen, Gasförmigen, Nassen und Trockenem, wie später Aristoteles die Lehre fortgebildet hat; aber wahrscheinlicher ist bei dem religiösgestimmten Denker, daß ihn die Anschauung der auch vor ihm mit religiöser Andacht betrachteten Unendlichkeit des Sternenhimmels, des Luftraumes, des Festlandes und des Meeres zur Vierzahl der Elemente geleitet hat. Über der Gleichheit der Namen: Feuer, Erde, Wasser und Luft, welche Empedokles mit den früheren Naturphilosophen zur Bezeichnung der Elemente verwendet, darf man aber den grundlegenden Unterschied der Bedeutung nicht übersehen. Dieser besteht in der Entseelung der Materie; nicht mehr Analoga voll inneren Lebens, sondern die mit den Worten buchstäblich bezeichneten irdischen Stoffe selbst sind gemeint. Und diese Stoffe sind tot, passiv, unbewegt, von sich aus nicht fähig, die Gestalt zu ändern, sich in Dinge und Individuen zu verwandeln.

Die Dinge der Erfahrungswelt sind die unendlich vielen Zusammensetzungen, Mischungen, Kombinationen dieser Urqualitäten. Ihre Individualität beruht auf der Proportion der gemischten Elemente, ist Zahl, wie bei den Pythagoreern, und wem noch der Kontrast zwischen der Vierzahl der Elemente und der Vielzahl der konkreten Dinge die überzeugte Zustimmung erschwert, dem wird als helfende Analogie der

Mischung unzähliger Farbennüancen und Zwischenfarben aus vier Grundfarben geboten.

Mit der Konzeption qualitativ unveränderlicher toter Urstoffe war die Bewegung, der Anstoß zum Kreislauf der Mischungen und Entmischungen ein selbständiges erschwertes Problem geworden. Der Hylozoismus hatte Wasser, Luft, Feuer selbst lebendig gedacht, als sich wandelnde Wesenheiten; das war für den von der Konstanz der Qualitäten überzeugten Schüler der Eleaten eine Unmöglichkeit geworden; die Materie entbehrt selbständiger Bewegungsfähigkeit und braucht den Anstoß von außen durch eine von ihr verschiedene, mit ihr noch nicht gegebene Kraft oder eine Mehrheit solcher Kräfte. Da wird die Kenntnis der menschlichen Dinge, der biologischen Tatsachen und die religiös-dichterische Einfühlung in das Naturgeschehen wegführend: Gleichartiges sucht sich, verträgt sich, liebt sich, Verschiedenes und Gegensätzliches flieht sich, entzweit sich, haßt sich. Aus der Liebe entspringt Verbindung, Aufbau höherer Einheiten, das Glück und das Gute in der Welt; der Haß ist Zerstörung, Sonderung, Leid und Böses. Und indem der Blick immer weiter von den menschlich-sozialen, den biologischen Tatsachen auf das Allgemeine der Natur schweift, erscheinen Liebe und Haß, die verbindenden und trennenden Impulse als die Triebkräfte des Naturgeschehens überhaupt. Liebe und Haß sind die Kräfte, die aus den Elementen die Welt schaffen, sie selbst nicht etwa Eigenschaften der Elemente, Funktionen derselben, sondern selbständige Wesenheiten, selbständig neben dem Stoff und gegeneinander, zwei verschiedene Prinzipien, nicht entgegengesetzte Wirkungen einer einzigen Kraft.

So erscheint, schon in seinen Anfängen ethisch gefärbt und von religiöser Stimmung getragen, der Dualismus in der Philosophie, noch unklar, erst Keim. Eine durchgehend festgehaltene Ansicht über Beschaffenheit und Wirkungsweise dieser Kräfte vermissen wir noch. Bald erscheinen sie den vier Stoffelementen fremd, später in der Zeit entstanden, wenn auch dann unsterblich, auf die passive Materie von außen stoßend, bald ist die Natur der Elemente letzte Instanz für Anziehung und Abstoßung, indem das Ähnliche sich sucht, daß Unähnliche sich flieht, Liebe Verwandtschaft und Haß Fremdheit ist und dann notwendig ebenso ewig wie die Qualität sein muß. Bald bewegt sich die Beschreibung in Worten und Beispielen, die uns an die Tatsachen der Attraktion und Repulsion in Physik und Chemie denken lassen, bald wieder erscheinen Sympathie und Antipathie als echt psychische Innenzustände der Dinge, die ganze Denkweise als eine Form des Panpsychismus, wenn wir nicht nur die Lehre, daß Alles Seele ist, sondern auch die andere, daß Alles Seele hat, Panpsychismus nennen dürfen.

Mit den vier Elementen und den zwei bewegenden Kräften haben wir die Prinzipien gefunden, mit denen Empedokles das Universum erklärt,

die Urichöpfung, durch welche mit den anderen kosmifchen Körpern die Erde wird, die Entftehung der Organifmen auf der Erde, mit Einſchluß des Menſchen, die Wahrnehmung und das geiftige Leben des Menſchen, das Schickſal ſeiner Seele. Weil er nicht nur Prinzipien aufſtellt, ſondern auch eine ins Detail gehende Erklärung der Welt aus dieſen Prinzipien anſtrebt, haben wir ein Recht, ihn als naturphilofophifchen Syſtematiker zu bezeichnen.

In großen Grundzügen hat dieſes Syſtem folgenden Inhalt. Das Erſte und Ewigvorhandene, die vier Elemente, das Material des Weltbaues liegt ungefondert, reglos, in ringſum herrſchender Einſamkeit da; die tote Maſſe einer Kugel, der Sphairos, harret des Anſtoßes zur Entwicklung. Dann beginnt das Spiel der Kräfte. Man beachte die Unſicherheit und Unklarheit; denn wenn die Kräfte gleich ewig ſind wie der Stoff, was hindert ſie von Ewigkeit her zu wirken? wie war der Sphairos möglich? Und ſind ſie in der Zeit entſtanden, woher, woraus kamen ſie? Dieſes Spiel der anziehenden und trennenden Kräfte wechselt geſetzmäßig-periodiſch im Weltall; überwiegt die Liebe, ſo gleichen ſich die Unterſchiede aus, verſchwindet Individuation und Einzelheit, nähert ſich das Weltall dem Urſtadium des Sphairos. Beginnt der Streit — Vater der Dinge und König des Weltalls hieß er ſchon bei Herakleitos — dann regt der Gott die Glieder, das Feuer haßt die Erde, dieſe die Luft, das Verſchiedene ſtrebt auseinander — wir erinnern uns an die Ausſcheidung der Gegenſätze aus dem Unendlichen des Anaximandros. Der Luftraum entſteht zuerſt, indem das Leichtefte an die Grenzen ſtrömt, das All eiförmig abſchließend; gleichfalls zur Höhe ſtrebt das Feuer, im Luftraum zur Geſtirnwelt ſich verdichtend und durch den Druck bei ſeiner Eruption aus der Maſſe des Sphairos das Himmelsgewölbe in Drehung ſchwingend. Die ſchweren Stoffe Erde und Waſſer bleiben noch ungefondert als maſſiger Mittelpunkt, ſchwebend in der raſtlos kreifenden Luftſchicht.

Die Scheidung auf dem Erdball in Waſſer und Land iſt bereits ſekundäre Schöpfung: unter der Glut der Sonne von außen und eines Glutkerns im Innern, deſſen Exiſtenz aus warmen Quellen und Vulkanen erſchloſſen wird, ſchwitzt die Erde, ſelbſt zum Feſtland erſtarrend, die ſalzigen Meere aus.

Zu Land und Waſſer ſetzt der Haß ſein Werk der Scheidung und Schöpfung fort. Aber allmählig beginnt, namentlich in der organiſchen Welt, die Liebe, die Ähnliches mit Ähnlichem paart, ihr Gegenwerk: die Pflanzen entſproſſen dem feuchten Feſtland unter dem Strahl der Sonne, beſeelte Weſen gemiſcht aus Feuer, das aus dem Erdinnern im aufrechten Stamme dem verwandten Feuerhimmel zuwächſt, und Erde, die in den Wurzeln zur dunklen Tiefe ſich ſenkt. Aus Erde, Feuer und Waſſer

formten sich in den ersten geologischen Perioden auch die einzelnen Glieder der Tiere, und des Menschen. Schultern, Köpfe ohne Hälfe, Augen, Arme, Hufe, unter dem Gebot der Liebe suchten sie nach Vereinigung und bildeten Mischgeschöpfe, einer ovidischen Phantasie würdige Zwitter, bis schließlich in einem letzten Anlauf die Synthelid der heutigen Gattungen und Menschenrassen gelang und die Vorentwürfe dem Aussterben überantwortet wurden. Diejenigen Gebilde erhielten sich im Kampf ums Dasein, in denen sich die Urstoffe in zweckmäßig anpassungsfähiger Proportion gemischt hatten. Jede Gattung suchte sich Aufenthaltsort und Lebensweise, die zu ihrer Zusammensetzung paßt, Wasser, Land oder Luft. Wir müssen Aristoteles zustimmen, wenn er in dieser krausen Phantasie einen Vorläufer der Theorie einer allmählichen Entwicklung der Arten durch Organanpassung erblickt.

Die heute bekannten, siegreich angepassten Formen der Tiere und des Menschen erhalten sich unter dem Einfluß der Geschlechtsliebe. Der Unterschied des Geschlechts selbst ist durch Mischung bedingt. Die Zusammensetzung der einzeln erzeugten Glieder brachte im Süden das schwärzere, feurigere, männliche Geschlecht, im Norden das kühlere Geschlecht der Frauen hervor, und heute noch hängt das Geschlecht davon ab, ob der Embryo in einem kälteren oder wärmeren Schoß getragen wird. Selbst psychische Differenzen der Temperamente und Begabungen führte er, wenigstens nach Theophrastos, auf Mischung der Elemente im Blut zurück, die Begabung des Redners auf glückliche Elementenmischung in der Zunge, die des Künstlers auf solche in den Händen. »Aus vier Elementen ist Alles zusammengefügt und angepaßt; mit ihnen denken, freuen und ärgern sich die Menschen.«

Mit seinen Prinzipien glaubt Empedokles auch das Spezifische Reich des Menschen, seine Kultur, seine Werte und das Schickal seiner Seele umspannen zu können. Ein eigentümlicher Zwischengedanke verbindet diese Probleme mit der Naturphilosophie im engeren Sinn. Mischung und Entmischung terrestrischer Körper vollzieht sich durch Ausflüsse, Ablösung kleinster Teilchen von der Oberfläche des einen und Eintritt derselben in die Poren des anderen; je nachdem Poren und Ausfluß in Größe und Form zueinander passen, vollzieht sich diese Mischung leicht, wie bei Wasser und Wein, oder schwer wie bei Wasser und Öl. Freilich sind die leeren Poren ein Nichts, das nach seiner Grundanschauung nicht existieren kann; aber diese Inkonsequenz erweist sich als sehr fruchtbar zur Erklärung der Spiegelungen, des Magnetismus, nicht zuletzt der Wahrnehmung. Für seine Theorie der Wahrnehmung ist der metaphysische Satz, daß das Ähnliche nach dem Ähnlichen strebe, der Ausgangspunkt. Das Licht und Feuer, das im Menschen ist, erkennt, durchs Auge strahlend wie die Kerzenflamme durch die Glascheiben der Laterne, Licht und Farbe der Umwelt; das

Gehör ist eine gleichbestimmte fleischige Glocke, die durch die eindringenden Schwingungen der objektiven Töne zum Resonnieren kommt; die Geruchsempfindung kommt zustande, indem Ausflüsse der Dinge mit der Luft eingeschnuppert und, wie die feine, auch zum Wiedererkennen befähigte Witterung der Jagdhunde zeigt, durch die in der Nasenschleimhaut vorhandenen gleichen Stoffe identifiziert werden; analog werden Geschmack und Getaft interpretiert. Die von den Dingen ausgehenden Ausflüsse haben sich heute bis zu elektromagnetischen Beubungen sublimiert, die Poren zu mikroskopisch nachweisbaren Nervenendungen verkleinert, und in der Lehre von der spezifischen Energie der Sinne und der adäquaten Reize lebt noch ein Rudiment der alten Metaphysik der Erkenntnis des Gleichen durch das Gleiche fort.

Von einer Kritik der Wahrnehmung, überhaupt der Erkenntnis ist dabei freilich noch wenig zu spüren. Die Sinne sind für Empedokles — durchaus konsequent — die Quelle, die Sinne auch die Kontrolle der Wahrheit; das einzige, was uns kritisch in dieser Lehre anmutet, ist eine gewisse mißtrauische Vorsicht gegen das Zeugnis eines einzelnen Sinnes; der Irrtum wird richtig als falsche Verallgemeinerung erkannt, auf die Einseitigkeit der Sinneswahrnehmung und den ehrgeizigen Willen des Menschen, der mehr behauptet, als er weiß, zurückgeführt.

Mit dieser Naturphilosophie hängen die religiös-ethischen Lehren des Empedokles nicht nur durch die Person, die geistige Grundstimmung des Urhebers zusammen, sondern auch durch gewisse Konsequenzen. Liebe und Haß oder wie es in den Weihegedichten immer ausgedrückt wird, Liebe und Zwietracht sind auch im Schicksal der Seele die entscheidenden Kräfte. Freilich ist die ganze Seelenlehre durch einen inneren Riß entzweit, als Physiologe sieht er im Menschen nichts als ein Produkt der Elemente, in der Seele nichts als Feuer, das den Körper belebend durchströmt, das abkühlend den Schlaf, erlöschend den Tod bringt, das sich durch eine Art Hautatmung aus dem Feuer des Alls nährt. Als Ethiker und Priester kehrt er zu dem Seelendämon des Volksglaubens zurück, wenn auch in der geläuterten Vorstellung orphisch-pythagoreischer Mystik. Aus einem ursprünglich göttlichen Zustand, der zugleich — darin verraten sich die letzten Motive des Glaubens an die Präexistenz — als paradiesischer Urzustand des Weltalls unter der Königin Liebe geschildert wird, stürzt die Seele nach einem Spruch des Schicksals, durch Schuld infolge des Streites auf diese freudlose Erde voll Sünde, Unglück und Kampf, um in läuternder Wanderung unter allen möglichen Gestalten sterblicher Wesen immer wieder geboren nach dreimalhunderttausend Horen zum Göttlichen heimzufinden. Empedokles, selbst auf dem Wege zum Ursprung, einst als Knabe, Mädchen, Vogel, Strauch und flutentauchender Fisch, jetzt als Priester und Seher auf Erden,

weiß Rat und Hilfe, vor allem das ethische Gebot, sich von der Sünde zu ernüchtern, dann Gnadenmittel wie vegetarische Lebensweise, Askese, Wafchungen, schließlich die Nachfolge. Die Allgottheit selbst mutet in einzelnen Wendungen wie der Sphairos an, im Lichte religiöser Sehnsucht nach Erlösung im Unterschiedslosen geschaut, an anderen freilich wie eine theologische Vertiefung der Gottesidee des Volksglaubens: den Augen nicht sichtbar, den Händen nicht greifbar, ganz Geist, der mit schnellen Gedanken den Weltraum durchfliegt.

Eine so komplizierte, unverfälscht antike Gestalt wie Empedokles ist schwer zu würdigen. Seine Wirksamkeit als religiöser Tröster liegt außerhalb unseres Rahmens. Seine Philosophie der Natur ist nicht originell, von Parmenides, Alkmaion, den älteren Pythagoreern, von Anaximandros und den Orphikern nimmt er Motive auf, assimiliert sie sich — und doch stehe ich nicht an, in ihm den ersten Repräsentanten eines Philosophentypus zu sehen, der in den Ausgangszeiten der antiken Kultur der einzige wird. Denn der griechische Philosoph tritt, wie wir noch sehen werden, der Reihe nach in verschiedener Gestalt auf, als Weiser, wie ihn die Legende schildert und etwa Sokrates vollendet darstellt, als Forscher und Gelehrter mit universalistischer Tendenz und universaler Begabung, wie Demokritos und Aristoteles, als Lebenskünstler und sittlicher Reformator, wie die großen und kleinen Häupter der Stoa, als Tröster und Prophet, ja als Religionsstifter — es ist die Auflösung der Philosophie — wie der Mystiker. Wie die vorlokratische Periode überhaupt abgekürzt den Gang der griechischen Philosophie antizipiert und en miniature Repräsentanten jedes Philosophentypus aufzuweisen hat, so auch einen Vorläufer dieser letzten Wandlung des Philosophen, eben Empedokles. Das Streben nach Einheit der Grundgedanken und konsequenter Ausgestaltung derselben in einem geschlossenen System haben überhaupt der religiöse und der metaphysische Dogmatiker gemeinsam. Wer das Ganze seiner Lehre nicht mehr nachzuverstehen vermag, wird wenigstens die zahlreichen Einfälle und Hypothesen auf den verschiedensten Naturgebieten anerkennen müssen, die bis in späte Zeiten eine anregende Fruchtbarkeit entfaltet haben. Für den Fortgang der griechischen Spekulation selbst waren seine Bemühung um eine Verbindung des Gedankens der Eleatik und mit dem des Herakleitos zu einer richtigeren Vorstellung von Veränderung und Genese und besonders die Überwindung des hylozoistischen Monismus von Bedeutung. Durch beide Taten rückt er in die unmittelbarste Nähe des Anaxagoras, der dieselbe Anschauung vom Werden hat, gleichfalls zu qualitativ bestimmten Elementen sich bekennt und im Ersten ein Zweites, doch nicht minder Ewiges aufdeckte, ohne die Einheit der Welt zu leugnen.

Der vornehme und reiche, ganz der Wissenschaft lebende Klazomenier Anaxagoras wanderte 463 aus seiner Heimat nach Athen aus und bürgerte die Philosophie in derjenigen Stadt ein, in der sie zu weltgeschichtlicher Wirksamkeit sich entfalten sollte. Dreißig Jahre lang war er der wichtigste Mann, der Mittelpunkt der geistigen Interessen dieser Stadt, der Freund eines Perikles, Euripides, als stiller Forscher mit Physik, Chemie, Astronomie, Mathematik beschäftigt. Er sah eine neue Zeit heraufkommen in der sich eine Bildungsschicht von der Masse des Volkes stärker schied, unter den Angriffen kritikfüchtiger Spötter und sophistischer Zweifler Recht und Religion wie nicht minder Philosophie und Wissenschaft unsicher wurden, und der alte, in den Massen des Demos noch wirkliche Geist zum letzten Kampf gegen die freiheitliche, individualistische Richtung sich erhob. Der stille, unpolitische Mann, der in allen Stücken das Gegenbild der neuen Denkergeneration war, ein Naturphilosoph mit besonnener Beobachtungsgabe, der seine Weisheit nicht auf den Markt trug, aber zur Rede gestellt mit seinen kühnen Gedanken auch nicht zurückhielt, erschien plötzlich staatsgefährlich, und der erste Philosoph, der sich in Athen der demokratischen Lebens- und Lehrfreiheit hätte freuen sollen, war auch der erste um seiner Überzeugung willen Verfolgte. Wir wissen nicht mehr, von wem die Anklage ausging, ob sie ihn selbst oder seinen großen Freund Perikles treffen sollte, auf »Gottlosigkeit« oder auf »persische Gesinnung« gelautet, ob er sich vor der Verhandlung oder erst aus dem Gefängnis flüchtete — sicher ist nur, daß es nicht zu einer Verurteilung kam, und Anaxagoras in Lampsakos hochgefeiert sein Leben beschloß. Symbolisch erinnerten zwei Gedächtnisaltäre, dem Geist und der Wahrheit geweiht, an den Grundgedanken seiner Lehre und den Kern seines Wesens, und seine Stele verkündete, daß er dem Ziel der Wahrheit am nächsten gekommen sei. Durch seine mehrfach bezeugten Schriften wurde seine Lehre auch den Denkern der nächsten Generation — Sokrates, Demokritos, Platon, Aristoteles — in authentischer Fassung bekannt, und diese Größten haben sie mit Eifer studiert, mit Ernst diskutiert, mit Auswahl benützt. —

Wenn Seiendes weder entstehen, noch seine Beschaffenheit ändern kann, wie Anaxagoras mit Parmenides glaubt, und wenn die Erfahrung, d. h. letztlich die Sinne zuverlässig über die Beschaffenheit des Seienden unterrichten, dann müssen offenbar so viele Elemente, Urstoffe angenommen werden, als es in der Sinneswelt unterschiedene, aufeinander nicht rückführbare Qualitäten gibt; oder, da sich der Begriff der Qualität noch nicht von dem des qualifizierten Stoffes losgelöst hat, als es in der Erfahrung einfache Stoffe gibt. Als einfach mußten bei dem damaligen Stand der Chemie alle diejenigen Stoffe betrachtet werden, die bei fortgesetzter

Teilung, Zerlegung immer wieder sich selbst und dem Ganzen qualitativ gleiche Stücke, Teile, Komponente ergeben; also z. B. Gold, dessen kleinster Teil auch wieder Gold ist, aber auch Knochen und Fleisch, weil die damalige Chemie sie noch nicht zerlegen konnte, nur Mischungen aber keine Verbindungen kannte. Ausdrücklich begründet Anaxagoras sein Vorgehen durch Berufung auf die eleatische Denkweise. Ausführlich scheint er sie veranschaulicht zu haben, wenn auch die großen Paradigmata bei Simplizius, Lucretius und anderen nicht authentisch zu sein brauchen. Ich hebe nur — sehr verkürzt — das Demonstrationsbeispiel bei Simplizius heraus. Wer aus der Nahrung die verschiedenen Substanzen des Körpers aufgebaut werden sieht, Knochen, Muskeln, häutige Gewebe, Blut, und prinzipiell daran festhält, daß weder Etwas entstehen, noch einmal Vorhandenes sich ändern kann, der muß zu dem Gedanken gedrängt werden, daß ein scheinbar so einheitlicher Stoff wie Brot eben ein Gemenge aus verschiedenen, in den Knochen, Muskeln wieder geschieden erscheinenden Substanzen ist. Und da das Brot selbst ein Produkt ist, müssen auch in dem Getreidekorn, aus dem wir Brot machen, die Stoffe stecken, im Wasser, das zum Aufbau der Pflanze dient, usw.; die scheinbar einfachsten Stoffe, wie Brot, Wasser, Luft sind in Wahrheit am meisten zusammengesetzt; nur wegen der Kleinheit und Fülle ihrer Bestandteile erscheinen sie einfach und gleichartig.

Diese Urstoffe hat Anaxagoras selbst wohl immer Elemente, bildlich auch die Samen der Dinge genannt, die präzise Bezeichnung Homöomerien (gleichteilige Grundstoffe) dürfte erst von Aristoteles stammen, der diesen in seiner Einteilung der Körper wichtigen Terminus passend auch zur Charakteristik der Anaxagoräischen Philosophie verwendet. Die Homöomerien sind nach Zahl und Art unbegrenzt, unendlich klein, wenn auch nicht unteilbar, weil es bei dem Kleinen ein Allerkleinstes nicht gibt, sondern stets noch ein Kleineres möglich ist; ihre Qualität ist dieselbe wie die der sinnlich wahrnehmbaren Gebilde aus ihnen.

Man hat mit Recht in der Homöomerienlehre eine Art Atomismus gesehen, aber im Gegensatz zu dem des Leukippos gerade einen qualitativen, der von jeder, damals nicht zerlegbaren Stoffart unendlich viele Corpuskuli als ewige Elemente annahm. Mit dem Atomismus läßt sie auch dem Beginn der Weltbildung einen Zustand des Chaos vorangehen. Die Homöomerien waren alle zusammen, ein Gemisch, in dem man wegen der Kleinheit der einzelnen Homöomerien und ihrer Verbindung mit allen anderen keine bestimmte Stoffart unterscheiden konnte; auch Farbe war bei der Mischung aller Substanzen ausgelöscht. Aus diesem Urzustand entwickelt sich der Kosmos, eine Wirbelbewegung im Innern der Homöomerienmasse leitet das Werden ein, und den Anstoß zu ihr gibt —

wir treffen damit auf das zweite Weltprinzip — der Geift: »Im Anfange waren alle Subftanzen zufammen, dann bewegte und ordnete fie der Geift (Nus)«.

Die Nuslehre des Anaxagoras ift der umfrittenfte Punkt der vorokratifchen Philofophie. Es ift nicht richtig, daß er als erfter dem Problem der Verurfachung die Formulierung gegeben hat, in dies Verdienft muß er fich mit allen Phyfiologen teilen, der Gedanke der Bewegung tritt uns allenthalben entgegen. Er ift auch nicht der erfte, der die Urfache der Bewegung auf ein vom Stoff verfchiedenes Prinzip zurückführte. Darin ging ihm mindedeftens Empedokles voran, deffen Liebe und Haß nicht Eigenfchaften, Funktionen der vier materiellen Elemente find, fondern neben ihnen beftehende und auf fie wirkende noch halb dämonifch gedachte Kräfte. Nicht einmal daß das Bewegungsprinzip etwas mit Vernunft, Geift zu tun haben muß, ift ganz originell, der Logos des Herakleitos ift ein Vorläufer des Nus. Worin alfo befteht der Fortfchritt, über den Aristoteles fo begeistert ift, daß er Anaxagoras den erften Nüchternen unter Trunkenen und Irrededenden nennt? Wo liegt der fpezififche Sinn des Nusgedankens?

Der Nus hat eine doppelte Funktion: er fetzt die träge Maffe der Homöomeren in Bewegung und er ordnet Alles. Alles, was fich da mifchte und abfonderte, kannte der Geift, und Alles ordnete er, wie es in Zukunft werden foll, wie es vordem war und wie es gegenwärtig ift. Eine innerlich planlofe Bewegung der Elementarmaffen befriedigte den Philofophen nicht, fie fchien außerftande, die Gefetzlichkeit des Naturgefchehens, die Zweckmäßigkeit der Einzeldinge, die Schönheit des Ganzen zu erklären, auch das Spiel haßender und liebender Kräfte konnte nur zufällig und vereinzelt ein fo vernünftiges Refultat ergeben. Das Weltall fieht fo aus, als wäre es nach vorgedachtem Plan von einer felbftändigen Intelligenz gefaltet worden, als wäre es Zweck eines bewußten Geiftes gewesen, ehe es Wirklichkeit wurde. Das ift der Schritt vorwärts, den die Spekulation bei Anaxagoras macht, daß das Urfachenprinzip der Welt nicht mehr phyfikalifche Kraft oder blinder Drang ift, fondern vorfchauendes Denken und auf Zwecke gerichtetes Wollen.

Von diefem Punkt aus laffen fich zugleich die erheblichen Mängel diefer Philofophie ins Licht rücken, Mängel, die teilweise im Fortfchritt der griechifchen Metaphyfik felbft noch erkannt worden find. Der Nus ift wie der deiftifche Gott, der den Anstoß zum Werden gibt, aber den Dingen ihren Lauf läßt, nachdem er fie an die Kette der Naturgefetze gelegt hat, »Anaxagoras führt den Nus ein, weiß aber mit ihm nichts anzufangen«. Das müffen wir berücksichtigen, wenn wir jetzt nach der Rolle des Nus, feiner Wefen feftlegen wollen. Abweichende Auffaffungen beweifen die Schwierigkeit diefer Aufgabe; während Schwegler »eine von allem Stoff

schlechtlin gefonderte, nach Zwecken handelnde, weltbildende Intelligenz« in ihm liegt, kommt Windelband zur Überzeugung, daß auch der Nus noch stofflich gedacht war, als eine Art mind stuff. Die erhaltenen Fragmente selbst sind nicht widerspruchlos. »Der Geist ist die dünnste aller Substanzen (*χρόματα*) und die reinste«, besagt das eine, und reiht damit den Nus unter die *χρόματα* ein. Dann wieder wird er in Gegensatz zu den Homöomeren gestellt: »Das Übrige hat Anteil an jedem, der Geist aber ist unendlich und selbstherrlich und mit keinem Dinge vermischt.« Diese Stelle ist doppeldeutig; sie kann noch einen Geiststoff bezeichnen, der die Besonderheit besitzt, mit den Homöomeren nicht Verbindungen einzugehen, wird aber doch wohl das von aller Materie prinzipiell verschiedene Wesen des Geistes meinen. Unzweideutig wird von ihm ausgesagt, daß er jegliche Einsicht über jegliches Ding und die größte Kraft besitzt. Wenn wir das relative Gewicht dieser Stellen im Lichte der kritischen Berichte bedenken, so scheint Anaxagoras — wie es der langsame Klärung so schwieriger Begriffe durchaus entspricht — weder die volle Immaterialität noch die schroffe Trennung des Geistes von den materiellen Dingen klar erkannt und dauernd fixiert zu haben; ebenso ist ihm das Verhältnis des Weltnus zur menschlichen Vernunft unklar geblieben. Dagegen unterliegt es auch keinem Zweifel, daß ihm die Kategorie des Zweckes, die Zweckmäßigkeit der Welt und der Ursprung des Zwecklichen aus dem Geist zu vollem Bewußtsein gekommen, und damit zugleich der Geist als ebenbürtiges Problem neben die Materie getreten ist.

Die Homöomeren und der Nus sind die Prinzipien, mit deren Hilfe er seine Kosmologie, Biologie, Psychologie und Theorie der Wahrnehmung in die Einheit eines gegliederten Systemes zusammenfallen kann. Sein System zeigt am deutlichsten, wie sehr er im Grunde Naturforscher war, und wie eng seine metaphysischen Konzeptionen mit Bedürfnissen der physikalischen Theorie zusammenhingen.

Die chaotische träge Masse der Homöomeren ist ewig gegeben; eine Schöpfung aus Nichts ist dem Altertum fremd. Der Nus leitet das Werden ein, indem er in dieser Masse einen Wirbel erregt, der mit großer Wucht und Schnelligkeit von seinem Entstehungspunkte sich ausbreitet und die Stoffe scheidet. Die Homöomeren werden dadurch an bestimmten Stellen im Weltraum plaziert, aufgehäuft, das Dichte, Feuchte, Kalte, Dunkle an der Stelle, die jetzt von der Erde eingenommen wird, das Warme, Trockene, Lichte im Äther. Ungeschiedene Masse bleibt bestehen, der Keim neuer Welten; der Geist, der ewig ist, ist auch in dieser umgebenden, d. h. noch nicht in den Werdegang der Entwicklung einbezogenen Masse des Weltrohstoffes vorhanden.

In allen Teilen des Weltalls setzt ſich die Schöpfung fort, wiederum in Konfequenz des Homöomerenprinzips. Das Gleichartige — hier blicken wir ſchon auf den Atomismus hin — wird durch die Bewegung zuſammengeführt, Goldhomöomeren z. B. mit Goldhomöomeren, dadurch entſtehen die empiriſchen Stoffe. Aber man darf nicht vergeſſen, daß Benennung und Klaffifikation der Körper im Grund genommen nur (denominatio de potiore) iſt, denn »die Stoffe ſind nicht mit dem Beile abgehauen«, ſondern »alles iſt in allem« enthalten«, doch ſo, daß die Einzeldinge durch das Überwiegen einer Homöomerenart konſtituiert, kenntlich gemacht werden; das Gold alſo dadurch, daß in den Goldklumpen und Goldkörnern die Goldhomöomeren ungleich zahlreicher vorhanden ſind als andere. Und ebenſo iſt feſtzuhalten, daß der Menſch und die übrigen Lebeweſen, weil aus Homöomeren zuſammengeſetzt, auch auf Sonne, Mond und den übrigen Geſtirnen exiſtieren müſſen, nicht nur auf der Erde.

Die Erde ruht in der Mitte des Weltalls, die unter ihr befindliche Luft wie ein Deckel abſchließend. Bei ihrer Bildung riſſen ſich Klumpen los, die mit ungeheurer Schnelligkeit durch den Äther laufend in Glut gerieten und jetzt noch, Sonne, Mond und Sterne genannt, als glühende Steinmaſſen um die Erde und unter ihr hin kreifen. Nur die Wärme der uns nächſten Sonne wird empfunden, die Sonne iſt die Quelle des Mondlichts, die Stellung des Mondes zwiſchen Erde und Sonne die Urſache der Sonnenfinſternis. Der bewohnte Mond hat Berge und Täler. Das organiſche Leben unſeres Planeten entſpringt Keimen, die durch Meteorite von anderen Welten auf ihn gelangt ſind — ein Gedanke, der in den neuſten koſmozoifchen Theorien des Lebens wiederkehrt.

Beachtenswert ſcheinen mir auch die Fragmente ſeiner Wahrnehmungstheorie, die großen Eigenſchaften, die er als exakter Naturbeobachter beſaß, haben ihn zu Entdeckungen befähigt, die mancher mit der Geſchichte der Wiſſenſchaften nicht Vertraute als die jüngſten Errungenſchaften einer experimentell arbeitenden Psychologie betrachten mag. Zunächst die Lehre, daß alle Empfindung im Grunde Unterſchiedsempfindung iſt. Der Unterſchied, ja Kontraſt der Qualitäten iſt die Vorausſetzung für ein bewußtes Haben derſelben. Anaxagoras drückt dieſe Lehre aus in der Formel: wir nehmen jedes Seiende durch ſeinen Gegenſatz wahr. Was gleich warm iſt, kann ſeiner Umgebung weder Wärme noch Kälte abgeben ſich alſo nicht bemerklich machen. Selbſtmutet die weitere Lehre an, daß große Sinnesorgane zur Perzeption des Großen, Dicken, Entfernten, kleine zu der des Kleinen, Dünnen, Nahen beſonders befähigt ſeien. Sie widerſpricht der Grundlehre der Wahrnehmung des Seienden durch ſeinen Gegenſatz, wir verſtehen auch nicht mehr recht, auf welche Beobachtungen ſie ſich ſtützte. Anaxagoras verſichert uns zwar, daß Tiere mit großen glänzenden Augen einen Gegenſtand ſchon aus

weiter Ferne wahrnehmen, in der Nähe und dem Kleinen gegenüber aber unbeholfen seien, Tiere mit großen Ohrenmuscheln laute entfernte Geräusche auffassen, kleine in ihrer Nähe überhören. Aber da scheint nicht minder falsch beobachtet als interpretiert zu sein. Es gibt gewiß eine Weiten-
grenze des Organs, ein Bereich, innerhalb dessen sich die Reize befinden müssen, wenn eine Perzeption zustande kommen soll, aber diese geht nicht mit der Größe des Organs Hand in Hand. Es gibt sicherlich auch einen Antagonismus zwischen Nah- und Fernwahrnehmung (bildlich gesprochen), aber er beruht nicht auf einer Funktionseigentümlichkeit des Organs, sondern auf der Enge des Bewußtseins und der durch die Lebensweise bedingten Vorherrschaft einer bestimmten Apperzeptionsrichtung. Vielleicht sind es solche Gedankengänge gewesen, aus denen die in ihrer Formulierung nur lückenhaft überlieferte Lehre vom Parallelismus zwischen Organ und Reiz entstand.

Aristoteles hat die Philosophie des Anaxagoras sehr hoch geschätzt, wesentlich weil sie auf die alte Frage nach dem ersten Bewegungsanstoß das Vernunftprinzip in die Welterklärung eingeführt hat. Sicherlich sind Teleologie und Nuslehre für die Beurteilung der Leistung des Anaxagoras maßgebend. Wir müssen prüfen, ob der Fortschritt das große Lob des Aristoteles verdient und wir sind ja bei dieser Prüfung nicht Partei wie er, der in Anaxagoras seinen Johannes sah, der ihm die Pfade bereitet hat.

Doppelt, so überzeugten wir uns, ist der Nus zu verstehen, zuerst als Prinzip der Bewegung. Daß er nur den Geist für fähig hielt, das Werden einzuleiten, und daß er die Tendenz hat — mehr dürfen wir nicht behaupten — den Geist als wesensverschieden aller Materie entgegenzusetzen, auch allen Kräften desselben, das macht ihn, der selbst noch nicht Dualist heißen kann, zu einem Ahnherrn des Dualismus. Überall, wo der Urgrund des Seins in eine Zweiheit zerrissen wird, in Gott und Welt, Materie und Bewußtsein, Leib und Geist, ist seine Denkrichtung maßgebend. Wir stehen unter dem Bann einer agnostizistischen Erkenntnistheorie und metaphysikfeindlichen Naturforschung dieser Gedankenbildung im Ganzen nicht freundlich, aber auch nicht unbefangen gegenüber, in der Naturerklärung zum mindesten halten wir eine Ablehnung derselben für durchaus begründet, die moderne Physik hat Substanz und Bewegung als korrelative Begriffe entwickelt, die Bewegung ist ein Zustand der Materie, die Kraft eine Funktion derselben, zum Seienden gehörig, wie das stoffliche Substrat.

Der Nus als teleologisches Prinzip, das er ebenso sehr ist wie ein mechanisches, involviert einen Fortschritt und zugleich den Beginn eines Irrweges. Anaxagoras hat als Erster das Problem der Zweckmäßigkeit gesehen, im Zweck eine Kategorie erkannt. Allein indem er erklärte:

»die Vernunft hat alles so zweckvoll gemacht«, drehte er sich tautologisch im Kreise, denn zweckmäßig heißt vernünftig. Auf zweierlei kommt es an: die Zweckmäßigkeit zu sehen, und ihr Zustandekommen zu erklären. Diese Erklärung aber kann nur durch die kausalen Wissenschaften erfolgen. Die Zweckmäßigkeit des Einzelnen unmittelbar oder mittelbar aus zwecksetzender Vernunft entspringen lassen heißt das Problem zu einem unlöslichen machen, oder sich von dem Leitfaden der Analogie mit der Zweckmäßigkeit menschlichen Handelns nicht emanzipieren können. Von der Natur im Ganzen auszusagen sie sei zweckmäßig, ist immer Grenzüberschreitung der Vernunft, da wir etwaige Zwecke der Wirklichkeit als Totalität nicht kennen. Das Verdienst, die Teleologie in den Vordergrund gerückt zu haben, soll Anaxagoras unbenommen bleiben; — Aristoteles ist auch hierin von ihm abhängig — aber die Erhebung des Zwecks zu einer Naturinstitution, zu einem Erklärungsprinzip können wir in wissenschaftlicher Einstellung nicht teilen.

Das reifste naturphilosophische System der vor Sokratischen Periode, den Abschluß ihrer Fragestellung erblicken wir im Atomismus. Entgegen den Zweifeln Epikurs und Rohdes halten wir daran fest, daß die Anfänge desselben auf Leukippos aus Abdera zurückgehen, daß er also auch zeitlich durchaus vor die Sophisten gehört, so gewiß er sachlich vor die Behandlung der anthropologischen, ethischen und erkenntniskritischen Probleme der Blütezeit attischer Philosophie zu stellen ist. Allein über diese erste Fassung des Atomismus ist uns Sicheres nicht bekannt; wir müssen uns deshalb bei unserer Darstellung an das System des den Meister übertreffenden Schülers Demokritos halten, der freilich nach seiner Lebenszeit mit Protagoras und dem jungen Sokrates zusammen genannt werden müßte. Doch wird niemand in der Persönlichkeit und Gesinnung, wie im System und den Lehren Demokrits Anhaltspunkte finden, die ihn der zweiten Periode zuzuweisen berechtigen, er ist Zusammenfassung und Abschluß der ersten Bewegung, wenn auch in einer Zeit, in der eine zweite sich zu entwickeln begann.

Demokritos, zwischen 470—460 in der jonischen Kolonie Abdera in Thrakien geboren, benützte sein reiches Erbe zu ausgedehnten Bildungsreisen, besonders nach Ägypten und dem Morgenlande. Der mündliche Verkehr war damals noch das Hauptmittel der Ausbreitung geistiger Güter, und es wirft auf das leidenschaftliche wissenschaftliche Streben Demokrits ein helles Licht, wenn wir ihn die Stätten auffuchen sehen, an denen seit Jahrhunderten eine Schulweisheit gepflegt und tradiert wurde. In die Heimat zurückgekehrt, widmete er sich ganz den Studien, namentlich naturwissenschaftlichen und mathematischen, auch geisteswissenschaftlichen. Aus den Fragmenten können wir noch vertraute Kenntnis der Pythagoreer, Eleaten, des Ana-

xagoras und feines Landsmanns Protagoras feftftellen. Mit der attifchen Philofophie feiner Zeit hat er eine Verbindung entweder nicht gefucht oder nicht erreicht. Auffallend ift, daß Platon feiner nirgends ausdrücklicd gedenkt, während Ariftoteles — K. Vorländer hat es gezählt — ihn 78 mal zitiert. Um die Details feines Lebens und feiner Perfon wuchert die Legende, ohne daß wir willen, ob er durch Eigentümlichkeiten feiner Führung oder feiner Schickfale ihr Anhaltspunkte gegeben hat, ohne daß wir einen wahren Kern herauszufchälen vermögen. Unverftändlicd ift, wie der großzügige Denker zu dem Beinamen des lachenden Philofophen gekommen ift. Geradezu gefchmacklos find die Hifförchen von feinem Alter und Tod: er habe fich felbft geblendet, um nicht durch optifche Reize zerftreut zu werden. Sicher ift, daß er in feiner Heimat hochgeehrt einer wiffenfchaftlichen Genoffenfchaft vorftand, vielleicht derfelben, der er felbft als Schüler des Leukippos einmal angehört hatte.

Demokritos ift der erfte Polyhiftor, der das ganze Gebiet der Wiffenfchaft auch fchriftftellerifch behandelt hat, ebenfo tief in feinen Gedanken wie breit in der Zahl der Materien, »ich bin unter meinen Zeitgenoffen am weiteften herumgekommen, ich habe meine Forfchungen weiter als jeder andere ausgedehnt und mehr Reden gelehrter Männer gehört«, ift kein unberechtigtes Selbftlob. Sein Stil, nach den erhaltenen Fragmenten mit Jonifmen und abderitifchen Dialekteigentümlichkeiten durchfetzt, wird von Cicero hochgerühmt, von einem Manne, der auch in philofophifchen Abhandlungen gerade auf die Sprache großes Gewicht gelegt hat; Klarheit, Schmuck und rhythmifche Schönheit rühmt er diefer Profa nach und läßt uns den Verluft der Werke auch aus literar=äthetifchen Rückfichten bedauern. Im Altertum fchrieb man ihm nicht weniger als 60 Werke zu, deren Titel uns durch ein in Tetralogien geordnetes Verzeichnis erhalten find. Es ift jedoch nicht ausgefchloffen, daß darin Titelvarianten als eigene Werke gezählt find. Laertius Diogenes nennt den Denker und Schriftfteller Demokritos einen wahren Fünfkämpfer, der Phyfik und Ethik, Mathematik, Muſik und Technik gleichermaßen beherrscht habe; wenn man bedenkt, daß diefe Titel im Altertum einen größeren Umfang hatten als heute, fo wird der Univerfalismus feines Wiffens und feiner Interellen dadurch fchön veranfchaulicht.

Wir müffen uns damit begnügen, das System Demokrits in feinen Grundlagen und feinem Aufbau zu kennzeichnen; jedes Eingehen auf die einzelwiffenfchaftlichen Leistungen in Meteorologie, Aftronomie, Geographie, in den befchreibenden Naturwiffenfchaften, in Grammatik, Metrik, Harmonielehre und Poetik, in der Heiltechnik, Züchtungskunde, Taktik, in der Geometrie und Sphärik ift ausgefchloffen; wir können höchstens andeuten, wie feine Grundhypothesen für diefe Disziplinen als heuriftifche

Prinzipien furchtbar wurden. Allein ohne Kunde von dem erkenntnistheoretischen Standpunkt würde die atomistische Metaphysik unverständlich, ohne solche der Ethik unvollständig bleiben. So ergibt sich für unsere Darstellung ein Aufbau, der von der Erkenntnistheorie zur Metaphysik fortschreitet und mit der Ethik abschließt.

Das Tun der Philosophen ist selbst ein Problem; sie haben über die Beschaffenheit der Welt etwas Anderes gedacht und gelehrt, als der naive Mensch glaubte; sie haben die Resultate ihres Denkens höher gewertet als die Sinne, die natürliche Begriffsbildung der Alltagserfahrung; mit Pathos, mit Verachtung haben Herakleitos, Parmenides von der blinden Meinung der Masse gesprochen, Empedokles von dem spannenlangen Denken der Vielen. Sie haben instinktiv der Logizität ihres Denkens sicher, alles Andere kurzweg für Irrtum, Trug erklärt, ohne Rechtfertigung ihres Tuns. Sicherlich hat auch Leukippos, der zeitlich der vorfokratischen Periode angehörige Materialist, nur Zahl, Gestalt und Ordnung der ein Einzelding konstituierenden Atome für wirklich erklärt, die anderen Eigenschaften als Sinnenfchein verworfen, ohne sich über die Genese desselben den Kopf zu zerbrechen. Die ausgeführte Erkenntnistheorie des Demokritos ist erst durch das Auftreten des Protagoras ermöglicht. Trotzdem dürfen wir auf sie eingehen, weil sie sich auf keine anderen Tatsachen stützt, als auch den Vorfokratikern bekannt waren, und keinen anderen Zweck hat, als eine Metaphysik zu rechtfertigen.

Die spärlichen Fragmente und Notizen zerfallen in zwei Gruppen, in Andeutungen einer Theorie der Erkenntnis und in praktische Regeln für den Betrieb der wissenschaftlichen Arbeit. Die letzteren, ein Gemisch aus methodologischen Ratschlägen und moralischen Ermahnungen zu Wahrheitsliebe, Vorurteilslosigkeit und Fleiß, scheiden hier völlig aus.

Es gibt zwei Arten der Erkenntnis, unechte und echte; zur unechten gehört die Erkenntnis durch Gesicht, Gehör, Geruch, Gestalt, Geschmack, allgemein: durch die Wahrnehmung der Sinne. Die echte ist von ihr völlig verschieden, wenn die unechte Erkenntnis nicht mehr ins Kleinere sehen, hören, riechen, schmecken, tasten kann, sondern ins Feinere eingedrungen werden muß — so tritt das vom Wahrnehmen verschiedene, ihm an Erkenntnisdignität überlegene Denken in Aktion.

Der erste Teil ist unzweideutig, der Sinneseindruck enthält nicht die Realität, das auf den Sinnenfchein gebaute naive Weltbild mit seiner Anerkennung der sinnlichen Qualitäten ist falsch. Demokritos begründet diese Skepsis richtig mit der von Protagoras zuerst in die Geistesgeschichte eingeführten Subjektivität der Sinnesgegebenheit und Relativität der darauf basierenden Meinung der individuellen Erfahrung. Er ist gründlicher und klarer als Locke. Es kommt nicht darauf an, bei Konstruktion der Wirklich-

keit unter den sinnlichen Daten eine Auswahl zu treffen, nichts ist in Wahrheit so, wie es den Sinnen erscheint, »ein Ding ist um nichts mehr ein so als ein so beschaffenes, der Honig, der dem Gallenkranken bitter schmeckt, ist um nichts mehr süß, es ist auch falsch zu sagen: er sei süß, Scheine aber dem Kranken bitter, gleich als ob über Sein und Wahrheit die Zahl entschiede, und der Honig bitter wäre, sobald die Mehrzahl der Menschen Gelbsucht bekäme«.

Wenn Sinneserfahrung das Sein nicht erfaßt, so sind wir entweder überhaupt nicht im Stande, das An sich der Welt zu erkennen. Demokritos hat manchen Ausspruch getan, nach dem man ihn für einen Skeptiker sophistischer Observanz halten könnte. »In Wirklichkeit wissen wir nichts, denn die Wahrheit liegt in der Tiefe«. Wir dürfen solche Wendungen jedoch als pessimistische Stoßseufzer betrachten, wie sie gelegentlich jedem entfahren, dem die Schwierigkeit der wissenschaftlichen Forschung und ihre ins Unendliche sich verlierende Perspektive auf die Stimmung fallen. Demokrit schritt vielmehr von der Ablehnung des Sensualismus und der Kritik der naiven Weltanschauung zur ebenbürtigen Erkenntnis fort, zur methodischen Wissenschaft, zum Schluß und zur denkenden Konstruktion einer die Erscheinungen erklärenden Wirklichkeit, in diesem Punkt von Windelband zutreffend mit Platon verglichen. Leider sind wir über die Motive seiner rationalistischen Erkenntnistheorie nur sehr lückenhaft unterrichtet.

Zunächst: die wahre Erkenntnis muß gegenüber der Sinneserfahrung allgemeingiltig sein; »allen Menschen gilt Dasselbe als gut und wahr« ist nicht im Sinne einer Identifizierung des Ethischen und Logischen gesagt, noch als Konstatierung einer Tatsache, sondern wie auf ethischem Gebiet die Scheingüter, nämlich die Lustgefühle und ihre Bezugsgegenstände individuell variabel, das sittlich Gute seiner Idee nach Eines, daselbe für alle Menschen ist, so intendiert auch die Wahrheit allgemeingiltig zu sein und erweist sich schon aus diesem seit Herakleitos in der griechischen Philosophie bekannten Grunde als prinzipiell von dem Wahrnehmungsinhalt verschieden. Zu dieser Wahrheitserkenntnis gelangt man, wenn der Widerspruch der Sinnesdaten denkend beseitigt und die Grenzen der Sinneserfahrung überschritten werden. Die Sinne bezeugen, z. B. daß ein Ding im Ganzen, an seiner Oberfläche rot oder blau ist, gehen wir aber ins Feinere, fragen wir: ist jeder kleinste Teil des Dinges auch rot oder blau? jeder unsichtbar kleinste Teil? dann kann uns die Sinneserfahrung nicht mehr Führerin sein, nur das verständige Denken kann uns Anhaltspunkte für die Qualifikation des Seienden geben. Man muß nach Demokritos den Weg der Wissenschaft beschreiben als denkendes Hinausgehen über die Sinneserfahrung, als Konstruktion eines Seins, das die sinnlichen Qualitäten möglich macht, sie aber selbst nicht mehr an sich trägt.

Diese Interpretation stimmt jedenfalls mit Demokrits tatsächlichem Vorgehen und seiner Leistung überein.

Man darf sich nicht ein beliebiges System austräumen, sondern muß unter steter Kontrolle durch die Wahrnehmung von der Sinneserscheinung zum Realen, vom Einzelnen zum Allgemeinen in Begriff und Gesetz schließend fortschreiten. Bei Galen ist eine in dieser Hinsicht lehrreiche Notiz enthalten. Nachdem Demokritos sein Mißtrauen gegen die Sinneswahrnehmung in dem Satz ausgesprochen: »Scheinbar ist Farbe, scheinbar Süßigkeit, scheinbar Bitterkeit, wirklich nur Atome und Leeres«, läßt er die Sinne gegen den Verstand reden: »Du armer Verstand! Von uns nimmst du deine Beweisstücke, und willst uns damit besiegen! Dein Sieg ist dein Fall.« Deutlich sind damit die logischen Grundlagen der induktiven Naturforschung bezeichnet. Vom Wahrnehmbaren geht die Forschung aus, sie läßt die dabei ermittelten Kräfte und Eigenschaften auch jenseits der Wahrnehmungsgrenze Geltung haben, solange kein Widerspruch entsteht. Dann werden Folgerungen aus dem so gesetzten Seienden in neuen, auch experimentellen Wahrnehmungen aufgesucht, um die Hypothese sei es zu bestätigen sei es zu widerlegen. Im letzteren Falle oder bei Entdeckung neuer Tatsachen werden auch neue, verbesserte Hypothesen aufgestellt, diese ihrerseits geprüft usw., bis ein in sich widerspruchsfreies und mit allen beobachteten Tatsachen übereinstimmendes Gesamtbild der Wirklichkeit resultiert. Die richtig interpretierte Wahrnehmung ist der Weg, auf dem das Denken zum Sein gelangt; das gedanklich erfaßte Sein rückwirkend der Ausgangspunkt, von dem aus das Denken die Wahrnehmung erklärt. Die Welt der Erfahrung ist vernichtet, weil nicht selbst das wahre Sein, und gerettet, weil mit ihm gesetzmäßig verbunden. Selbst die der behaupteten Wahrheit widersprechenden Züge in ihr finden Erklärung und Rechtfertigung als notwendige Illusionen, und hören damit auf, ein Einwand zu sein, ähnlich wie der Augenschein der Bewegung der Sonne sein Gewicht als Argument gegen die Lehre des Kopernikus einbüßte, sobald dieser die scheinbare Bewegung als unvermeidliche Folge seiner Auffassung erklären konnte. Die Erkenntnistheorie Demokrits ist die Lösung der Unklarheiten der philosophischen Systeme vor Sokrates, und selbst noch eine vorsokratische Tat, insofern sie nicht nur ohne Kenntnis der Persönlichkeit und Gedanken des Sokrates erfolgte, sondern auch keines der Elemente enthält, die erst durch Sokrates und seine Nachfolger der griechischen Philosophie erarbeitet worden sind. Mag Demokritos auch nur mit Hilfe und im Interesse seiner Metaphysik zur Unterscheidung eines mundus sensibilis und mundus intelligibilis gekommen sein, die Scheidung selbst bleibt auch unabhängig von der materialistischen Metaphysik sinnvoll, und ist in ähnlicher Weise auch von Philosophen begründet worden, die

in ihren metaphysischen Anschauungen ausgesprochene Gegner Demokrits gewesen sind.

Das metaphysische Problem der Vor Sokratik löste er durch den Atomismus. So summarisch, wie Laërtius Diogenes berichtet, läßt sich freilich das Großartige dieser Theorie nicht verdeutlichen, außer den wenigen Fragmenten benütze ich wesentlich die tieferblickenden Wiedergaben des Simplicius und des allerdings in polemischer Absicht referierenden Aristoteles; ich werde ausdrücklich hervorheben, inwiefern alle bedeutenden vor Sokratischen Gedanken für die Schöpfung des Atomismus notwendig waren, als Bedingungen desselben ihre historische Fruchtbarkeit entfalteten.

Das Seiende ist ein Doppeltes: der eine unendliche leere Raum und die in unendlich vielen, unteilbar und unsichtbar kleinsten Körperchen existierende Materie, die Atome. Die Atome sind nicht durch Verdinglichung der Sinnesqualitäten zu letzten Weltelementen zustande gekommen — wie bei den Milesiern, bei Empedokles und Anaxagoras oder wie neuerdings bei den Empfindungspsychologen — sondern zur Befriedigung theoretischer Bedürfnisse unter dem Einfluß der pythagoreischen Anfänge der mathematischen Naturwissenschaften klüglich ausgedacht. Sie unterscheiden sich nicht durch ihre Qualität, sondern nur durch die mathematischen Momente der Gestalt, Größe, Lage, sekundär auch der Schwere, und Aristoteles hat nicht so unrecht, wenn er den Atomismus pythagoreischer Denkweise beschuldigt, die das Seiende zu Zahlen macht, insofern die zahlmäßig faßbare Gestalt der Atome der Hauptunterschied derselben ist und die realen Dinge wesentlich durch die Zahl der sie konstituierenden Atome individualisiert werden — ähnlich wie die Körper in der modernen Chemie.

Den Unterschied der Gestalt hat Demokritos übernommen; ohne eine unendliche Mannigfaltigkeit von Grundgestalten schien dem mit den Gesetzen der Kombinationsrechnung noch nicht vertrauten Physiker die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen unerklärlich; außerdem gab es keinen vernünftigen Grund, den Atomen nur eine oder einige Gestalten zuzusprechen; und wenn dieser Mangel eines zureichenden Grundes für den Ausschluß irgend einer Gestalt auch kein Beweis für die Existenz unendlich vieler Gestalten ist, so doch für die Möglichkeit. Wenn dieses Mögliche auch noch notwendig schien als Erklärungsgrund für die Vielheit der Erscheinungen, so dürfen wir seine Annahme als eine damals überlegte und begründete uns gefallen lassen. Detailausführungen sind unbekannt. Bei Cicero lesen wir, daß die Feueratome als kugelig betrachtet wurden; Aristoteles verdeutlicht die Gestaltverschiedenheit der Atome durch diejenige der Buchstaben, und vergleicht die Zusammensetzung der Dinge aus Atomen mit jener der Worte aus Buchstaben. Aus dem Unterschied

der Gestalt wird ein solcher der Größe gefolgert. Verschiedenheit der Größe erscheint bei unteilbar kleinen Atomen paradox, aber nur solange, als man die Unteilbarkeit des Kleinsten in seinen räumlichen Dimensionen wurzeln läßt, nicht mehr, wenn die Unteilbarkeit in der Solidität, der inneren Kraft der Selbstbehauptung gründet. Auch ein Unterschied der Schwere mußte als ursprünglicher festgehalten werden. Ohne ihn wäre ein solcher der Größe bei den ihrer Masse nach homogenen Atomen willkürliche Annahme, die den Erfahrungen über die Korrelation von Größe und Gewicht bei gleichartigen Stoffen widerspricht.

Zu den primären Unterschieden nach Gestalt, Größe, Schwere treten sekundäre, die als Konsequenzen der Bewegung auftretenden Unterschiede der Lage, verdeutlicht durch den gleichen Buchstaben in aufrechter, schräger, verkehrter Stellung $\Delta \nabla \triangleright$, und der Anordnung, verdeutlicht durch verschiedene Gruppierung gleicher Buchstaben, AN und NA.

Die Atome sind die eine, der leere Raum ist die andere Komponente des Seienden. Die Wahrnehmungswelt drängt zur Annahme der Bewegung als der Grundform aller Mischung, Veränderung, alles Geschehens, Bewegung ohne leeren Raum scheint unmöglich, da das Seiende von der Wahrnehmung aus konstruiert werden muß, wird der leere Raum als feind behauptet. Im Chaos war er schon mitgedacht gewesen, Verdichtung und Verdünnung schlossen ihn ein; von den Ausläufern der Eleatik war er mit dem Nichts identifiziert, verworfen worden. Demokritos hat, zweifellos auf Tatsachen gestützt, mit vollem Bewußtsein das Leere der Masse entgegengesetzt, und das »Nichts« für ebenso real gehalten, wie das »Etwas«. Die Motive, welche Aristoteles als Beweisgründe für den leeren Raum anführt, sind nicht stichhaltig, aber auch wohl kaum authentisch.

Die doppelgestaltige Frage der vorlokratischen Metaphysik: woraus bestehen die Dinge? wie entstehen sie? ist im Atomismus einheitlich beantwortet, die Substanz der Dinge ist die atomistisch konstituierte Materie, und die Grundform der Genesis ist die Bewegung der Atome im Raum. Das Problem, welches dieser mechanistischen Weltanschauung noch blieb, war die Entscheidung über den Anfang des Werdens.

Empedokles und Anaxagoras hatten dualistisch den zu mischenden Stoffen die Kraft gegenüber gestellt, als anderen Wesens wie sie. Demokritos läßt die Bewegung ebenso ewig sein, wie die Atome, hat also eine eigene, die Bewegung erst einleitende Kraft nicht mehr nötig. Aristoteles wirft den Atomisten vor, daß sie sich des Problems des Anfangs und der Ursache der Bewegung entschlagen hätten; allein der Vorwurf ist ungerechtfertigt. Aristoteles hat auch kein reines Gewissen; er weiß, daß Demokrit eine Antwort auf die Frage nach Ursache und Anfang der Bewegung gegeben hat, aber er ist mit ihr nicht zufrieden, weil sie das Prinzip der Bewegung nicht

von der Materie trennt, nicht in einen bewußten Zweck-Ordner, einen überweltlichen Gott verlegt. Diese Abweichung von der naiven Teleologie veranlaßt ihn zu behaupten, Demokritos ließe die Welt »von selbst« werden, und spätere, des Griechischen wie der philosophischen Denkweise weniger kundige Zeiten haben daraus den Satz gemacht: die Welt wird durch Zufall.

Die Behauptung, Demokrit mache den Zufall zum Urheber der Welt, ist falsch; er hat energischer als je ein antiker Denker nicht nur auf Gott und Zwecke, sondern auch auf den Zufall als Naturerklärung verzichtet, »auf dieses Idol zur Beschönigung der eigenen Ratlosigkeit.« Nichts geschieht zufällig in der Welt, sondern alles nach Vernunftgründen und der Notwendigkeit. So hat er auch die Bewegung, das Werden als notwendig begriffen, als logische Folge seiner Konstruktion des Seienden. Sicherlich ist die Ableitung der Bewegung aus der ungleichen Schwere der Atome erst ein Gedanke Epikurs. So unklar Demokrit (oder die Überlieferung) in diesem Punkte ist, gewiß hielt auch er die Ursache der Bewegung für immanent, darum ewig und ewig wirksam und brachte sie in Zusammenhang mit der Verschiedenheit der Atome, wenn auch noch nicht mit ihrer verschiedenen Schwere. Freilich ist die Lehre von der Bewegung insofern der schwächste Punkt dieser Metaphysik, als die durch Anaxagoras in so helles Licht gesetzte Zweckmäßigkeit der Weltbildung bei der Konzeption des Atomismus nicht genügende Berücksichtigung fand. Ich meine nicht, daß die Zweckmäßigkeit der Welt eine mechanische Erklärung ausschließt, aber es ist fraglich, ob gerade die von Demokrit entworfene Mechanik der Atome imstande ist, nicht nur Zweckmäßiges überhaupt verständlich zu machen, sondern das Überwiegen der Zweckmäßigkeiten, die teleologische Grundstruktur der Welt. Wir teilen auch die Meinung nicht, daß nur ein fabricator mundi als Ursache der Zweckmäßigkeit in Frage kommen kann; sogar wenn wir Gott als causa remotissima heranziehen, können wir uns nicht der Aufgabe verschließen, die von ihm gewollten und ewig festgelegten Veranstaltungen zu erforschen, die kausal wirkend die causa proxima der zweckmäßigen Dinge sind. Andernfalls würde uns das Weltgeschehen zum planlosen, unberechenbaren Spiel eines Gottes, und den urlachlosen Bizarrerien seiner Einfälle nachzuspüren wäre erfolglos und töricht zugleich.

Mit seinen Prinzipien versucht Demokritos das ganze Weltgebäude einheitlich zu erklären, die Detailforschung seiner Zeit zusammenfassend und fortführend. In dem unendlichen Raum bewegen sich von Ewigkeit her die Atome, auch sie unendlich an Zahl und Formen. Überall wo diese Bewegung der Atome sich zu Wirbeln verdichtet, ist ein Anfang zur Weltbildung gegeben. Solcher Welten gibt es gleichzeitig und nacheinander eine unzählbare Fülle. Der Prozeß der Bildung jeder einzelnen

verläuft in folgenden, an unserem Planetensystem exemplifizierten Stufen: durch den Wirbel werden die leichteren Atome an die Peripherie geschleudert, die schwereren in der Mitte zusammengeballt, das Ganze bildet schließlich eine von einer Haut umschlossene rotierende Kugel. Aus den schweren Atomen wird die Erde, indem Glutwinde die schlammige austrocknen und noch Stücke von ihr abreißen, die als Sonne und Mond um sie kreisen und durch Reibung glühend werden. Auch auf Erden sind alle Dinge Atomkomplexe, geschieht alle Wirkung durch Druck, Stoß, Gegenstoß und mit der Masse wachsenden Widerstand. Alle Qualitäten der Dinge werden in Atomverhältnissen objektiviert. Undurchdringlichkeit, Kohäsion, und Schwere besitzen die Atome selbst; Wärme, Farbe, Geschmack hat er ihnen ausdrücklich abgesprochen, die Möglichkeit dieser sekundären Qualitäten aber in der objektiven Verschiedenheit der Atome grundgelegt. Bei erstaunlich dürftigen Angaben über die Anatomie des Auges finden wir den Versuch, Weiß, Schwarz, Rot, Grün als Grundfarben zu erweisen und sie durch Glätte bzw. Rauigkeit, größere oder geringere Beweglichkeit der Atome zu erklären. Der Schall ist verdichtete, mit Gewalt ins Ohr dringende Luft; die Geschmacksempfindung des Herben ist mechanische Reizung mit kantigen, die des Süßen Reizung mit rundlichen Atomen. Auch die Erklärung des Psychischen und der Bewusstseinsatsachen bewegt sich in den Bahnen der Atomhypothese: die feinen, runden, glatten, beweglichen Atome, wie sie auch das Feuer konstituieren, sind das physiologische Substrat des Bewusstseins. Es ist übrigens wahrscheinlich, daß Demokritos eine Allbeseelung annahm, die Lebensatome auch in Tier und Pflanze vorhanden sein ließ und die Atmung als einen Vorgang der Erneuerung der Seelenatome gedeutet hat.

Als tief hat sich nach den Forschungen P. Natorps die Ethik Demokrits enthüllt; ohne einen kurzen Hinweis auf ihren Gesinnungsstandpunkt erschiene mir das Bild seiner Philosophie unvollständig und die Gefahr nahe, daß dem Schöpfer der mechanischen Weltanschauung jener leichte Eudämonismus imputiert würde, der häufig genug mit ihrer Erneuerung verknüpft war.

Das Lebensziel ist Seelenstärke und Seelenruhe, inneres Gleichgewicht im Wechsel der Schicksale und Freiheit im Sturm der Leidenschaften. Der Weg zu diesem Ziel ist die Tugend der Weisheit, die den rechten Gedanken, das rechte Wort, die rechte Tat garantiert, während Unkenntnis des Besseren die Ursache der Sünde ist. In der Weisheit sind alle Tugenden enthalten, sie ist objektiv gewendet, das System der Güter und Werte. Durch Anlagen begünstigt, durch Belehrung und Übung erworben und unterhalten, ist sie die freie Tat des Menschen, die Gesinnung, die nicht aus Klugheit oder Furcht, sondern aus Pflicht sich der Sünde enthält.

Durch die Nebel mangelhafter Überlieferung und entstellender Erneuerungen ist Demokrits System heute nur in seinen allgemeinen Umrissen erkennbar. Was es so groß und für die Folge fruchtbar gemacht hat, ist seine Geschlossenheit und rein wissenschaftliche Haltung. Demokritos rechtfertigt Wissenschaft und Philosophie, insofern er neben der eleatischen Forderung widerspruchsfreier Denkbarkeit als zweites Kriterium der Wahrheit Übereinstimmung mit der Erfahrung festhält und so sich derjenigen Lösung des Erkenntnisproblems nähert, auf der Wissenschaft und Philosophie der Erfahrung in der Gegenwart ruhen. Seine Metaphysik ist eine abgeschlossene Lösung des Seinsproblems, indem sie Atome und leeren Raum als Elemente der Welt, die Bewegung als Grundform der Genesis einführt und mit diesen Hypothesen die Dinge, ihre Qualitäten und Schicksale, das Leben und den ganzen Prozeß der Weltbildung einheitlich erklärt. Diese strenge Durchführung einer natürlichen Erklärungsweise und der Verzicht auf den sublimierten Anthropomorphismus, der sich noch bei Anaxagoras findet, wurden vorbildlich für die Naturforschung der neueren Zeit. Demokritos hat schließlich zuerst Wertprobleme zusammenhängend behandelt, neben ästhetischen vorzugsweise die Fragen der Ethik, und hat aus einer allgemeinen, im Ziel des Menschen gegebenen Norm eine reich ausgeführte Tugenden- und Pflichtenlehre abgeleitet, während die Pythagoreer den Schwerpunkt der Ethik in die Praxis verlegten, Herakleitos aus Widersprüchen keinen Ausweg fand und die übrigen Vorsokratiker Wertprobleme auf sich beruhen ließen.

Überblicken wir die Entwicklung des philosophischen Denkens von Thales bis Demokritos, so finden wir beinahe alle Richtungen vertreten, die auch heute noch eine die Geister beunruhigende Kraft besitzen; Materialismus, Empirismus, Idealismus, Rationalismus, der Streit um mechanische oder teleologische Weltauffassung, Theismus, Deismus, Pantheismus und andere auch für uns bestehende Probleme treten hier in ihrer einfachsten Urgestalt auf; wir durchschauen noch ihre Genesis, und überblicken alle Motive; darauf beruht der Wert gerade dieses Abschnittes der Geschichte der Philosophie für das eigene Philosophieren.

Das Ende der Vorsokratik.

Die erste Periode der griechischen Philosophie endete in einer Zeit, in der sich ein gründlicher Wandel der Struktur des Volkes und seiner Anschauungen vollzog. Die Griechen hatten bis ins 5. Jahrhundert eine nationale Einheit von wesentlich gleichartig denkenden und fühlenden Individuen gebildet, die trotz der Unterschiede von Arm und Reich, Herrschend und Abhängig, Klug und Dumm an dieselben Götter und Ideale glaubten,

an die gleichen Pflichten sich gebunden fühlten und als Griechen sich von allen Barbaren unterschieden wußten. Allmählig aber waren selbstbewusste und selbständige Persönlichkeiten in immer größerer Zahl und auf allen Gebieten der Kunst, der Wissenschaft, des Krieges, des Handels und der Politik hervorgetreten, der Individualismus sprengte den einheitlichen Geist. Gegen die Volksreligion erhob die Philosophie Einspruch, besonders seit Xenophanes, gegen das mythologische und naive Weltbild hatten die Physiker Angriff auf Angriff gerichtet, die nationale Sitte geriet durch den Vergleich mit anderen Kulturen ins Wanken, die Einheit des Volkes zerfiel in Individuen und Gruppen von solchen, in Parteien, und immer schärfer trennt sich eine Schicht der Gebildeten von der Masse des Volkes.

Die Philosophie war an dieser Entwicklung nicht unbeteiligt gewesen und wurde hinwiederum von ihr wesentlich berührt. Das Interesse für die Probleme der Naturphilosophie erlahmte, teils infolge des Widerspruchs der Systeme, der eine Fortsetzung als Sisyphusarbeit erscheinen ließ, mehr aber, weil inzwischen immer stärker eine reine, methodische Naturforschung zur Geltung gekommen war, ein fachwissenschaftlicher Betrieb der Mathematik, Physik, Medizin, Astronomie, der naturgemäß die Spekulation als müßige Phantasievergeudung erscheinen ließ. Dafür rücken im Zusammenhang mit dem allgemeinen Kulturwandel der Mensch und die Gesellschaft in den Mittelpunkt des Interesses. Die Wahrheitsfähigkeit der menschlichen Vernunft, die Grundbegriffe nicht nur der nationalen, sondern aller Sittlichkeit werden problematisch, Logik, Ethik und Ästhetik bereiten sich vor, Rhetorik, Grammatik und Politik blühen.

Zugleich mit den Prolemaen änderte sich die Stellung der Philosophie. Vorher in mehr oder minder geschlossenen Schulen, aus reiner Liebe zur Theorie gepflegt, tritt sie jetzt hinaus auf den Markt des Lebens, als Mittel im Kampf um politische Macht und soziales Ansehen, mit der Verheißung: »tüchtig zu machen zum Reden und Handeln, zur Leitung des Hauswesens und des Gemeinwesens.«

Die Männer, welche diesen Umschwung tragen und verkörpern, sind die Sophisten und Sokrates, der größte derselben, zugleich ihr größter Gegner. Man hat Unrecht, in ihnen nur die Dekadenz des metaphysischen Geistes zu sehen, ihre Philosophie ist nicht müde Resignation in Skepsis und Relativismus, sondern folgenschwere Formulierung neuer Fragen; sie sind nicht Ende, Abschluß einer Periode, sondern Anfang einer solchen. Sie lassen das Thema Natur auf sich beruhen und führen das Thema Mensch in die Philosophie ein.



SOKRATES UND DIE SOPHISTIK

Der philosophische Charakter der Sophistik ist schwer zu bestimmen. Denn der Name *σοφιστής* bedeutet nicht ein gemeinames Bekenntnis, sondern eine besondere Art zu lehren. Die Sophisten waren Wanderlehrer für Geld — etwas im damaligen Griechenland Unerhörtes. Die vornehm-strenge Art eines Heraklit und Parmenides, sich sinnend in das All zu versenken, und das, was sie dort erschaut, nach Prophetenweise zu verkünden; der lebensabgewandte große Denkerstil dieser Männer war den Sophisten fremd. Sie schauen nicht, sie verkünden nicht; sie klügeln und lehren für Geld; sie suchen die Theorie unmittelbar für die Praxis zu verwerten. Rhetorik und Politik sind ihre vornehmsten Künste. Sie sind Volksaufklärer, Popularisatoren ohne ein gemeinames Credo.

Unter den Sophisten gab es nun ganz verschiedene Typen: Polyhistoren und Wissenschaftsverächter; Erbauungs- und Klugheitsprediger; Paradoxisten und Trivialisatoren; Konservative und Radikale; geniale und leichte, Ernst- und Spaßphilosophen, welche die Dialektik dazu benutzten, *τὸν ἥττω λόγον κρεῖτον ποιεῖν* (den schlechten Satz zum besseren zu machen), und welche als Advokaten dem Gegner den Mund verschloßen. Kunststückchen, wie sie uns Plato von dem Brüderpaar Eutydemos und Dionysodoros vor Augen führt, mögen an der Tagesordnung gewesen sein. Den Durchschnittsophisten nennt Gompertz sehr geistreich, »halb Journalist, halb Professor«. Und Beispiele für diese Männer aus unserer Zeit wären etwa Maximilian Harden, Henry Thode, Ernst Horneffer.

Der Typus eines Sophisten alten konservativen, erbaulichen Schlages ist Prodikos aus Keos, ein älterer Zeitgenosse des Sokrates. Seine Reden erreichen ihren Höhepunkt in der Erzählung von Herakles am Scheidewege, wie sie uns Xenophon in den Memorabilien schildert. Hier kämpft das sinnliche Glück mit der *ἀρετή* (Tugend), die Arbeit und Mühe verlangt, um die Gefolgschaft des Herakles.

Auf weit höherem Niveau steht Gorgias, der glänzende Rhetor aus Leontinoi. Er bannt den radikalen Skeptizismus und Nihilismus in die Thesen: Es ist nichts; denn das Sein ist nicht geworden, wie die Eleaten lehrten, und ein ewiges Sein ist eine Denkmöglichkeit. Gäbe es etwas, so wäre es nicht erkennbar. Wäre es erkennbar, so wäre es nicht mitteilbar, da Worte nicht Sachen, sondern nur Laute mitteilen können. Auch konstante, allgemeingültige ethische Werte gibt es nicht; denn die Tugend des Weibes ist eine andere als die des Mannes, die des Kindes eine andere als die des Greises usw.

Diesen Gedanken nahm Hippias aus Elis auf, der große Polyhistor, der alle Wissenschaften seiner Zeit, Astronomie, Physik, Poetik, Mnemotechnik, Musik, ja alle Handwerke zu beherrschen vorgab und auf einer Versammlung in Olympia in selbstfabrizierten Gewändern und Schuhen erschien.

Er scheidet scharf zwischen den *φύσει* (an sich) und dem *νόμῳ* (gesetzlichen) oder dem *θέσει ἀγαθόν* (gesetzten guten), zwischen natürlichem und künstlichem, normalem und konventionellem Recht; zwischen dem, was giltig ist, und dem, was gilt, zwischen dem de jure und dem de facto, wie wir heute sagen würden. Jenes ist ewig, unwandelbar, allgemeingiltig, dieses vergänglich, veränderlich, individuell.

Die Vieldeutigkeit in den Begriffen *φύσει* und *θέσει* suchte Thrasymachos in der Politeia Platos zu klären. Das positive Recht ist das dem Stärkeren Nützliche. Die Stärkeren sind die Gesetzgeber. Das natürliche Recht ist nur eine psychologische Finte der Machthaber, die das ihnen Nützliche, nämlich den Gehorsam und das Sichducken der Masse, als das »an sich« Gute dieser Masse glaubhaft machen.

Die Krönung dieser egoistischen und individualistischen Machtmoral durch die anarchistische vollzogen Männer wie Kallikles im platonischen Gorgias. Das *φύσει ἀγαθόν* ist das Ausleben aller Instinkte der starken Persönlichkeiten, wie es die *φύσει*, z. B. das Tierreich, überall zeigt. Gerade die konventionelle Moral mit ihrer Tugendliste der Gerechtigkeit, der Selbstbeherrschung, des Mitleids, ist das künstliche Werk der Schwachen, aber zahllosen Masse, die, um ihre Knechtung vor dem Willen der Starken aufzuheben, die altruistischen Werte auf den Thron setzt. Damit nahm Kallikles auf wesentlichen Punkten Nietzsches Lehre von der Herren- und Sklavenmoral vorweg.

Das Genie der sophistischen Bewegung ist Protagoras aus Abdera, den Plato im Dialog »Protagoras« und im »Theätet« in bewundernder Ehrfurcht bekämpft. Protagoras fand die erlösenden Worte für die kritische Methode, für deren radikale Ergebnisse, den Subjektivismus und Relativismus in der Erkenntnistheorie und vielleicht auch in der Wertlehre dieser Zeit. Und so geht auf ihn der Skeptizismus Pyrrhos aus Elis, des Vaters der philosophischen Zweifellehre, zurück. Protagoras faßte seine Anschauungen in den einen Satz zusammen, der zu den wenigen gehört, das uns erhalten ist. »Der Mensch ist das Maß aller Dinge, der seienden, daß sie sind, der nichtseienden, daß sie nicht sind«. Unter den Menschen ist mit Plato und Aristoteles und gegen Grotz, Gompertz und andere neuere Interpreten der Mensch als Einzelner, nicht als Gattungswesen zu verstehen. Wie kam er dazu, und was bedeutet dieser kühne Ausspruch, der uns begreiflich macht, warum der größte Feind aller Sophisten, warum Plato doch nur mit Achtung und Ergebenheit von diesem Gegner redet? Kurz gesagt so: Alle Erkenntnis beruht auf den Sinnen. In den Sinneswahrnehmungen aber fließt der Reiz von den Objekten mit unseren eigenen Zutaten zusammen, die Sinneswahrnehmungen, *αἰσθησεις* sind ein Mixturprodukt von objektiven und subjektiven Qualitäten. Daher gibt keine

Sinneswahrnehmung das Ding an sich korrekt, adäquat wieder. Und da der Zustand der Sinnesorgane bei den einzelnen menschlichen Individuen und den einzelnen Tieren verschieden ist, so erscheint A. derselbe Gegenstand anders als B. Daher ist für A. etwas anderes wahr als für B. Die Relativität der Wahrheit leuchtet ein und damit der Protagoreische Satz: *πάντι λόγῳ ἴσος λόγος ἀντικείται* (jedem Urteil steht ein gleiches Urteil entgegen). Hierauf gründen die späteren Skeptischen Schulen das Prinzip der Iffsthenie, und Kant in seinen Antinomien der reinen Vernunft beweist ähnlich die Unerkennbarkeit der Welt durch die Gegenüberstellung gleich gut beweisbarer Thesen und Antithesen. So wurde Protagoras zum Begründer eines sensualistischen Skeptizismus.

Ob er auch ethisch ebenso gedacht hat, ist nicht festzustellen. In Platons Protagoras lehrt der Sophist eine *αἰδώς*, die allen Menschen von der Gottheit ins Herz gelenkt ist; im Theätet lehrt er nur das Dasein von Werten als variabler Willkürsakte, als *θέσει ἀγαθά*. Aber in religionsphilosophischer Hinsicht bleibt er seinen Grundüberzeugungen treu: »Von den Göttern vermag ich nicht zu wissen, nicht, daß sie sind, und nicht, daß sie nicht sind; denn vieles hindert, das zu wissen, zumal die Dunkelheit der Sache und das menschliche Leben, daß es so kurz ist.«

Den Bestrebungen der Sophisten tritt auf vielen Punkten Sokrates entgegen. Ein unparteiisches Bild von dessen Persönlichkeit und Lehre ist schwer zu gewinnen. Schriften hat er nicht verfaßt, und die Hauptdarsteller seines Lebens und Wirkens, Xenophon, Plato und Aristoteles gelangen zu keiner Einigung.

Des Sokrates Lebenszeit läßt sich mit Hilfe des Datums seines Todes und der Angabe in der Platonischen Apologie, daß Sokrates siebzig Jahr alt geworden, dahin berechnen, daß Sokrates 469 geboren und 399 gestorben ist. Er war der Sohn des Bildhauers Sophroniskos und der Hebamme Phänarete; er stammte aus ärmlichen Verhältnissen, in denen er auch verblieb. Ein Staatsamt hat er nicht bekleidet, seine Pflichten als Bürger und Soldat bei Potidäa, Delion, Amphipolis, wo er dem Alkibiades das Leben rettete, sowie anläßlich der Anklage der Feldherren bei den Arginusen glänzend erfüllt. Über seinen eigentlichen Beruf werden wir gleich Näheres erfahren. Der Einführung neuer Götter und der Verderbnis der Jugend angeklagt, wurde er verurteilt und leerte im Jahre 399 unter den bekannten Umständen den Giftbecher.

Sokrates gehört zu jenen Persönlichkeiten, in denen sich der Ernst und die sittliche Strenge der alten Zeit mit dem kritischen und beweglichen Geist der neuen Zeit kreuzen. Speziell auf moralischem Gebiete zeigte sich der neue Geist bei Sokrates darin, daß er die ethischen Fragen als Probleme faßte, sich nicht mit der Sanktion sittlicher Vorschriften durch

Autorität begnügte, sondern Gründe verlangte, sich nicht mit der Ausübung sittlicher Handlungen aus Instinkt und Gewohnheit zufrieden gab, sondern ein vollbewusstes, auf heller Erkenntnis beruhendes sittliches Handeln forderte. Der altgriechische Geist aber lebte in Sokrates insofern, als dieser entgegen der kritischen Zerlegung und Negation der Sophisten durchaus an dem Bestehen allgemeingültiger Wahrheit sittlicher Normen, an der Richtigkeit der staatlichen Gesetze, und an der Notwendigkeit ihrer Befolgung, an der Verehrung der Staatsgötter bis zu Gebet, Orakelbefragung und Opfer hinab festhielt. So blieben die Inhalte, das Wesen der Sokratischen Philosophie, die alten, aber daß sie gerechtfertigt werden mußten durch logische Gründe, daß sie zum wissenschaftlichen Problem gemacht wurden, das war das Neue. Und — das dürfen wir uns nicht verhehlen — das Wirkzamere und damit das »Gefährlichere«. Kritik alter Sitten und Gebräuche, wenn sie auch zu deren Rechtfertigung unternommen wird, setzt von vorneherein Normen, Gesetze, Sitten, religiöse Vorstellungen auf einem exponierten Platz, dem Ansturm kritischer Geister preisgegeben. Man kann nie wissen, ob sie nicht mit der Zerstörung der traditionellen Werte enden wird. Wer hierin ein Unglück, besonders für das Volk und die Masse sähe, der müßte auch diejenigen bekämpfen, welche die traditionellen Werte kritisch stützen wollen, weil sie die aufklärende Macht der Vernunft an Gebiete herantragen, die besser mit dem Schleier ewiger Nacht bedeckt blieben. Sehr schön sagt Erwin Rohde in der »Psyche« darüber: »Alle Überlieferung in Glaube und Sitte, nicht aus der Reflexion geboren und nicht aus ihr zu rechtfertigen, war schon verloren, sobald sie, wie alles herkömmlich Feststehende in Welt und Leben, der kalte Blick dieser selbstherrlichen Dialektik des Schutzes selbstverständlicher Giltigkeit entkleidete.« In dieser Doppellage des Sokrates, daß er mit neuen Waffen für das Alte kämpft, hat die verschiedenartige Beurteilung seiner Persönlichkeit und seiner Lehre vom Altertum bis auf unsere Tage hinab ihren tiefsten Grund. Schon Xenophon war bemüht, den alten Geist in seinem Sokrates hervorzukehren, und hielt sich infolgedessen an die streng sittliche Lebensführung des Mannes und an den unantastbaren Inhalt seiner Ethik. Aristophanes aber, der von der Zergliederung der sittlichen und religiösen Grundbegriffe bedenkliche Folgen erwartete, warf Sokrates mit den Sophisten in einen Topf und verspottete ihn — nicht ohne ernste Gründe, wenn auch im Einzelnen ganz ungerichtet — in seinen »Wolken«. Und so war diese Aristophaneische Auffassung auch ein Motiv neben anderen, das die Anklage und dann die Verurteilung zur Folge hatte. Selbst in unserer Zeit sind ähnliche Gesinnungen laut geworden, am schärfsten wohl in jenem merkwürdigen Aufsatz Friedrich Nietzsches »Das Problem des Sokrates« in der »Götzendämmerung«, in welchem dieser den neuen

Geist in Sokrates als den Geist der *décadence*, als den Ausdruck des »Pöbelressentiments« hinstellt, das sich gegen die unbewußte und vornehme Hingabe an die Instinkte auflehnte.

Noch weit mehr als für die Sophisten ist für Sokrates der Mensch das eigentliche, ja das ausschließliche Objekt der Philosophie. Spekulationen über die Natur des Weltalls oder die Götter, Kosmologie und Theologie, welche das Sinnen der vorsokratischen Denker ganz erfüllt hatten, hielt er für menschliche Vermessenheit. Leuten, die sich mit solchen Fragen beschäftigten, pflegte er entgegenzuhalten: ob sie denn schon mit den menschlichen Dingen genügend vertraut seien, um über so weit abliegende Gebiete wie über das Wesen Gottes oder der Welt grübeln zu dürfen? Aber abgesehen davon, daß es die feste Überzeugung des Sokrates war, derartige Aufgaben überstiegen die Fassungskraft des menschlichen Geistes, verwarf er sie — dem vorwiegend praktisch gerichteten Charakter seiner Denkart gemäß — aus dem Grunde, weil sie für das Leben nicht verwertbar seien. Daher wollte er auch der Mathematik und Astronomie nur so weit Wert zugestehen, als uns die Meßkunst im Falle der Not in den Stand setze, ein Stück Land richtig auszumessen, und die Sternkunde uns lehre, die Zeit der Nacht, des Monats und des Jahres zu erkennen; aber von der Berechnung komplizierterer Figuren oder der astronomischen Gesetze riet er ab.

In das Herz der sokratischen Philosophie läßt sich am leichtesten eindringen, wenn wir die Methode ins Auge fassen und das Ziel, das sie mit dieser Methode verfolgt. Was nun die Methode des Sokrates anlangt, so ist zunächst zu sagen: daß er seine Methode nicht in der Form von theoretischen Regeln der Forschung niedergelegt hat, wie etwa Plato und Aristoteles, Descartes und Bacon, Hume oder Kant; sondern wir müssen sie aus ihrer virtuoson Betätigung selbst ablesen. Die sokratische Forschungsweise bestand in der lebendigen Diskussion. Sokrates sucht überall sich zu unterrichten, indem er sich selbst und die Anderen erforscht, aber beides nicht unabhängig von einander, sondern im Sinne der Schiller'schen Verse:

»Willst du dich selber erforschen, so sieh, wie die Andern es treiben,
Willst du die Andern verstehen, blick in dein eigenes Herz.«

Und so treibt er sich auf dem Markte herum vom Morgen bis zum Abend, immer in reger Unterhaltung, immer mit dem vollen Menschenleben beschäftigt, ohne Ansehn der Person. Er sucht Künstler, Gelehrte, Staatsmänner, Flötenspieler auf so gut wie Schuster, Gerber und Schmiede, und selbst die Hetäre verschmäht er nicht, wenn sie etwas von ihm oder er etwas von ihr lernen kann. So sind die formalen Momente in seiner Methode in dem sich immer wiederholenden Zirkel begriffen: Selbstprüfung,

welche er gar nicht warm genug empfehlen kann (*γνώθι σαυτόν*) (erkenne dich selbst); aus dieser ergibt sich der Einblick in die eigene Unwissenheit; daraus die Verpflichtung, mit Anderen gemeinsam nach der Wahrheit zu suchen (*συνζητεῖν*); aus dieser gemeinsamen Arbeit entsteht ein vertiefteres Selbstverständnis, das wiederum die eigene Unwissenheit enthüllen wird; dieses treibt zu neuer gemeinsamer Forschung und so ins Unendliche fort. Dieser skeptische Standpunkt »ich weiß, daß ich nichts weiß«, ist nur Ausgangspunkt, nicht Endziel. Er gleicht dem Vorgehen Descartes' in dem Discours de la méthode und Lessings berühmtem Ausspruch: »Wenn Gott in seiner Rechten alle Wahrheit und in seiner Linken den einzigen immer regen Trieb nach Wahrheit, obwohl mit dem Zusatz, mich immer und ewig zu irren, verschlossen hielte, und spräche zu mir: ‚wähle! Ich fiele ihm mit Demut in seine Linke und sagte: Vater gib! die reine Wahrheit ist ja doch nur für dich allein.« Das Symbol dieses skeptischen Ausgangspunktes der Sokratischen Methode ist der von Plato in der Apologie berichtete delphische Spruch der Pythia: Sokrates sei der Weiseste der Weisen. Der Betroffene legte die Verkündigung so aus, daß er alle Mitunterredner daraufhin prüfte, ob sie etwas wüßten. Er kam zu dem Ergebnis, daß weder er selbst noch ein Anderer etwas wisse; daß die Anderen aber etwas zu wissen glaubten, er dagegen sich seiner Unwissenheit bewußt sei.

Fragen wir nun aber, wie Sokrates innerhalb dieses formalen Rahmens seiner Forschungsweise im Einzelnen vorgegangen sei, welche inhaltlich bestimmten Regeln er dabei befolgt habe, so tritt überall ein ziemlich einheitlicher Gang der Untersuchung zu Tage. Er beginnt nämlich fast stets, wenn er ein Problem zu lösen sucht, mit den einfachsten und alltäglich bekannten Fällen, in denen sich die zu untersuchende Erscheinung zeigt; stellt die Eigentümlichkeit dieser Erscheinung, das Charakteristische an ihr in diesen Fällen fest, und schreitet, nun immer weitere Kreise ziehend, zu den komplexeren und verwickelteren fort. So ist das Ziel der Sokratischen Methodik die Herausarbeitung der Begriffe; der Weg, der dahin führt, ist der Weg der Induktion, *ἐπαγωγή* (wenn auch nicht im Sinn der modernen Wissenschaft), welche aufsteigt von den einzelnen Fällen zum allgemeinen Ergebnis. Der Begriff ist aber nur dann vollständig, wenn er allseitig bestimmt ist (*ἀπορίεσθαι*), wenn er sich in einer sprachlichen Formel erschöpfen läßt, d. h. wenn er definiert wird. Und so sind Induktion, Begriffsbildung, Definition die charakteristischen Merkmale der Sokratischen Forschungsweise. Mit welcher geistreichen Virtuosität Sokrates diese Methoden im Einzelnen handhabte, wie er den Beruf seiner Mutter wirklich darin weiter übte, daß er die Begriffe bei seinen Freunden entband' — denn nicht er war es, welcher diese vordemonstrierte, sondern er lockte sie aus den Anderen heraus, die sie dann selbst erzeugt zu haben

glaubten —, wie die glühende Liebe zur Wahrheit, der philosophische *ἔρως*, dieser Sokratischen Methode eine eigentümliche Eindringlichkeit und Intensität verlieh — das weiß jeder, der einmal in einen Platonischen Dialog den Blick geworfen hat.

Nun dürfen wir das Ziel dieser Methodik nicht aus den Augen verlieren, nicht übersehen, daß es dem Sokrates in all den zahlreichen Gesprächen, in denen er auf induktivem Wege die Begriffe erarbeitete und definierte, nicht allein oder auch nur in erster Linie um die Erwerbung von Erkenntnissen, sondern vor allem auf Besserung der Charaktere, um sittliche Veredlung seiner Bekannten zu tun war. Sokrates war vor allem ein Volksfreund, und ein Menschenfreund, wie Xenophen mit Recht bemerkt, ein sittlicher Reformator, und alle seine Gespräche stehen im Dienst dieser sittlichen Reformation. Einstimmig wird bezeugt, daß Sokrates »die, welche mit ihm umgingen, gebessert nach Hause entließ«, und er selbst sah seinen eigentlichen und leidenschaftlich geliebten Beruf darin, andere zu tüchtigen Staatsbürgern zu erziehen. Selbst Männer, wie Alkibiades fanden an dem Verkehr mit dem wunderlichen Alten eine Zeitlang den sittlichen Halt, wie das so unvergleichlich schön aus der Rede des Alkibiades im Platonischen Gastmahl erhellt.

Steht es nun also fest, daß Sokrates seine Gespräche nicht um der blanken theoretischen Wahrheit willen allein führte, sondern vor allem zur sittlichen Erziehung seiner Hörer, und wissen wir andererseits, daß der Inhalt dieser Diskussionen nicht in der Androhung von Lohn und Strafen, ja nicht einmal in pathetischen Moralpredigten bestand, sondern sich um die begriffliche Bestimmung, die klare Erkenntnis, das volle Sichbewußtwerden, das haarscharfe Definieren der einzelnen Objekte drehte, so ergibt sich von selbst: daß Sokrates dieses begriffliche Bestimmen, dies klare Erkennen, dies volle Sichbewußtwerden, dies haarscharfe Definieren als den Weg zur Tugend und zur Sittlichkeit muß angesehen haben.

Und in der Tat ist dies denn des Sokrates Meinung, mit welcher wir gleich in das Zentrum seiner Moralphilosophie getreten sind; es ist zugleich eine der wenigen ethischen Bestimmungen, welche Sokrates gedanklich fixiert und des öfteren als seine Grundanschauung ausgesprochen hat. Das Generaldogma der Sokratischen Ethik lautet nur noch viel radikaler, als wir es aus dem bisherigen erwarten konnten, nämlich nicht nur, daß Wissen und Erkennen zur Tugend führe, wie das Mittel zum Zweck, daß Tugend des Wissens zur Leitung bedürfe: sondern daß Tugend und Wissen identisch seien. Tugend ist Weisheit (*σοφία*) Tugend ist Wissen (*ἐπιστήμη*).

Warum? müßten wir fragen, und wir fragen es heute mit um so größerem Erstaunen, als wir eine solche Gleichung, nachdem Christus gesprochen

»selig sind die geistig Armen«, nachdem Rousseau und Kant die völlige Unabhängigkeit der Moral von aller Bildung und Kultur darzulegen gesucht, als wir eine solche Gleichung zwischen Wissen und Tugend als unerhörtes Paradox empfinden. Wie kommt nun Sokrates dazu, diese Identität zu behaupten? Er selbst setzt dies in seiner schlichten Weise, wie folgt auseinander: »Ich glaube, alle wählen unter dem, was möglich ist, dasjenige aus, wovon sie glauben, daß es für sie am nützlichsten sei, und tun dieses. Ich bin also der Ansicht, daß die, welche nicht gut handeln, weder weise noch besonnen sind. Denn wären sie es, so würden sie eben wissen, was ihnen nützt, und gut handeln.« So ist also die Gleichung von Tugend und Wissen nur die Folge jener andern von Sokrates angenommenen eudaimonistischen Voraussetzungen: daß das Gute mit dem Nützlichen und Glückbringenden (*ὠφέλιμον, σύμφορον, εὐδαιμονία*) identisch ist, weil jeder auf seinen eigenen Nutzen bedacht ist, und Tugend und Laster verschiedene Seelenhaltungen sind. Suche ich nämlich überall schon von selbst nur das, was mir zuträglich ist, und ist andererseits das Nützliche und das Gute ein und dasselbe, so kann das tugendhafte oder lasterhafte Verhalten nicht an meinem Wollen liegen, denn auf diesem Punkt wollen ja alle das Gute. Wenn es also überhaupt einen Unterschied zwischen gutem und schlechtem Handeln, Tugend und Laster geben soll, so kann er nur darin zu suchen sein, daß der Wille Einiger sich auf falscher Fährte befindet; das aber kann nur eintreten, wenn ein intellektueller Mangel vorliegt, d. h. wenn ich das mir nützliche nicht erkenne, oder in etwas Falschem erblicke, wenn ich irre, und ich werde um so besser handeln, einen um so tieferen Einblick ich in diejenigen Verhältnisse gewinne, die mir nützen.

Ist aber Tugend ein Wissen, so kann sie, wie jedes Wissen, den dafür Empfänglichen mitgeteilt, beigebracht, gelehrt werden. Die Tugend ist lehrbar. Diese theoretische Konsequenz, für welche seine ganze Lebensführung eigentlich ein einziges praktisches Symbol war, hat Sokrates gleichfalls ausdrücklich gezogen.

Der utilitaristische Gesichtspunkt ist diesem Denker die naive, selbstverständliche Unterlage seiner sittlichen Weltanschauung, können wir zwar nicht eine Etage höher in der Begründung der Moral steigen, so können wir doch die letzten Voraussetzungen vertiefen durch Bestimmung des echten, d. h. wohlverstandenen Nutzens. Denn Sokrates hat des öfteren sich darüber geäußert, was eigentlich unter dem Nutzen, der als das oberste sittliche Ziel erstrebt werden soll, zu verstehen sei. Aber bei seiner rapsodischen Betrachtungsweise sind diese Angaben nicht immer eindeutig geblieben. Zwei Grundlinien lassen sich hier unterscheiden. Ich will sie als das subjektive und das objektive Kriterium der Nützlichkeit be-

zeichnen: nach dem ersteren besteht der Nutzen eines Dinges für den Menschen in dem Beitrag, den dieses Ding zu seiner Glückseligkeit leistet, und ein Verhalten wäre also um so sittlicher, d. h. nützlicher, je glücklicher es die Menschen macht. In diesem Sinne nennt Sokrates die Glückseligkeit das höchste Gut, und mißt den sittlichen Wert aller Dinge an dem Grade, in dem sie zur Glückseligkeit führen. Aber zweierlei bleibt dabei unbestimmt: einmal erfahren wir nirgends, worin eigentlich die Glückseligkeit des Menschen liege, sondern erhalten — der ganzen Art Sokratischen Philosophierens entsprechend — nur einzelne Beispiele; und zweitens kommt Sokrates mit sich nicht darüber ins Reine, ob die Glückseligkeit des einzelnen Individuums oder der Gesamtheit, ob der Nutzen des Menschen oder der Menschheit als das höchste Gut anzusehen sei. Individueller und universeller Eudaimonismus sind hier noch nicht als bewußt getrennte Prinzipien herausgearbeitet; sie fließen ineinander, sie sind dem Sokrates Eins. Konflikte zwischen ihnen sieht er nicht; darum meint er, ohne sich der Ungeheuerlichkeit seiner Forderung dabei bewußt zu sein, es gelte sein Verhalten so einzurichten, »daß man nicht nur selbst glücklich werde, sondern auch andere Menschen und ganze Staaten glücklich mache.« Und ebenso unentschieden bleibt das Problem, ob an der jenseitigen Seligkeit (Sokrates glaubt an die Unsterblichkeit der Seele) oder der diesseitigen das sittliche Verhalten zu messen sei; ob der transzendente oder der immanente Eudaimonismus zu Recht bestehe. — Die Glückseligkeit des Menschen war der eine Maßstab zur Bestimmung des Nützlichen, gewissermaßen das subjektive Kriterium. Daneben taucht bei Sokrates nicht selten der objektive Gesichtspunkt auf: nützlich ist das, was seinem Zwecke dient. So ist auch ein Mistkorb schön und gut (denn diese beiden Wertungen sind dem Sokrates identisch), wenn er für seinen Zweck gut gearbeitet ist, und ein goldener Schild häßlich, schlecht und unbrauchbar, wenn er seinen Zweck nicht erfüllt.

In dieser letzten Bestimmung aber nun, daß das Gute oder das Nützliche insofern gut oder nützlich sei, als es seinen Zweck erfülle, liegt ein weiteres bedeutsames Moment verborgen, das für die Auffassung von den einzelnen Gütern und Übeln von der größten Wichtigkeit ist. Da verschiedene Menschen verschiedenen Zwecken dienen, so werden sie auch andere Mittel ergreifen, ihre Zwecke zu erfüllen. So wird die gleiche Gewinnung oder Handlung, je nach dem sie dem Zweck, auf den sie bezogen wird, dient oder nicht dient, für den Einen gut, für den Anderen schlecht sein können. Auch dieser Folgerung seiner Grundanschauungen ist Sokrates nicht ausgewichen. Vollbewußt hat er es ausgesprochen, »daß, wenn ihn jemand frage, ob er etwas Gutes kenne, das gegen nichts gut ist, er etwas derartiges weder kenne, noch zu kennen begehre.« Wenn ein Feldherr im

Kriege die Feinde betrügt, so handelt er sittlich, weil er seinen Zweck, der Ehre des Vaterlandes zu nützen, erfüllt; wenn er die matten Soldaten durch die fälschliche Vorpiegelung, Hilfstruppen seien im Anzuge, wieder belebt, so handelt er sittlich und gut, weil er den Mut seiner Soldaten zu heben als angemessenen Zweck verfolgt. Wenn ich meinem kranken Kinde das Arzneimittel, das es nicht nehmen will, als süße Speiße einflöße, so handle ich ebenfalls um des Zwecks willen tugendhaft. Mit alledem aber ist ausgesprochen, daß gut und schlecht, nützlich und schädlich bloße Verhältnisbegriffe sind; daß es nichts an sich gutes und böses gibt. Die Relativität dieser Begriffe im Sinne individueller Variabilität sittlicher Inhalte ist damit verkündet.

Des Sokrates eingetragene Tätigkeit aber bestand gar nicht in der Aufstellung solcher allgemeiner und abstrakter Moralprinzipien. Es würde daher ein unvollständiges und vor allem schiefes Bild der Sokratischen Morallehre ergeben, wenn wir der Anwendung der genannten Prinzipien auf die einzelnen und konkreten Fälle nicht wenigstens in Kürze gedenken wollten. Wieder aber handelt es sich bei Sokrates nicht um eine systematische Ableitung der einzelnen Tugenden und Pflichten aus den allgemeinen sittlichen Normen, sondern, aus dem Verkehr mit lebendigen Menschen erwachsen, richtet sich sein Augenmerk bald auf diese, bald auf jene Frage, und wir können darum an dieser Stelle nicht mehr tun, als gewisse bei Sokrates immer wiederkehrende Gesichtspunkte und Ergebnisse in der Anwendung seiner Prinzipien hervorzuheben. Zunächst bewirkte die Anwendung des utilitaristischen und eudaimonistischen Grundstandpunkts nicht eine Verflachung und Veräußerlichung, sondern eine eminente Vertiefung und Verinnerlichung der sittlichen Auffassung im einzelnen. Denn was wir immer und immer wieder aus den Sokratischen Gesprächen erfahren, der konkrete Inhalt, mit dem hauptsächlich das formale Gefäß des Nutzens und der Glückseligkeit erfüllt wird, lautet: daß Selbstbeherrschung, Bedürfnislosigkeit, Abhärtung, Mäßigkeit in den materiellen Genüssen, Enthaltfamkeit (die unübersetzbare *ἐνκρατεία*) vor allem zu erstreben seien. Nichts bedürfen, meint Sokrates, sei göttlich, so wenig wie möglich zu bedürfen dem Göttlichen am nächsten. Und dieser Satz steht nicht etwa außerhalb des und ohne Verbindung mit dem allgemeinen Utilitarismus dieser Ethik, sondern er fließt vielmehr für Sokrates unmittelbar aus ihm ab. Denn die Begründung, welche Sokrates für die Göttlichkeit der Bedürfnislosigkeit gibt, ist eine fast naïv-eudaimonistische: aus keinem anderen Grunde vermeide er die Gemüse, als weil er angenehmeres habe, was ihm nicht nur während des Genusses Freude mache, sondern auch dadurch, daß es die Hoffnung einer dauernden Freude gewähre. Unmäßigkeit und große Bedürfnisse machen die Leute zu Sklaven

ihrer Begierden und hindern sie daran, in wahrer Geistesfreiheit ihren wohlverstandenen Nutzen zu suchen. So verwirft denn auch Sokrates nicht den sinnlichen Genuß als solchen, sondern nur wegen der damit verknüpften Gefahr, die Selbstbeherrschung zu verlieren. Daher ging er, der der Selbstbeherrschung stets sicher war, auch den sinnlichen Genüssen keineswegs immer aus dem Wege — denn für ihn sind sie nicht gefährlich; für ihn, der — nachdem er alle unter den Tisch getrunken — im Platonischen Symposion am frühen Morgen als der einzig nüchterne nach dem Zechgelage nicht etwa nach Hause, sondern gleich seinem Berufe treu auf die *ἀγορά* (Markt) geht. Die nämliche unerwartete Vertiefung des üblichen populären Moralstandpunkts tritt uns in der Bestimmung der einzelnen Tugenden und Pflichten fast überall entgegen. So, wenn er die Gerechtigkeit dahin bestimmt, nicht nur den geschriebenen Gesetzen des Staates, sondern auch den ungeschriebenen der Götter zu folgen; mit der eudaimonistischen Begründung: daß die Strafen der Götter für die Übertretung ihrer Gesetze weit mehr Schmerz bereiten als die von Menschen verhängten Strafen. Oder wenn er den Begriff des Herrschers dahin vertieft: daß nicht diejenigen, welche das Scepter tragen oder durch das Los dazu bestimmt seien, Herrscher wären, sondern die, welche etwas gründlich verstehen. Mit der eudaimonistischen Begründung, daß nur diese in Wahrheit auf die Dauer die Macht behaupten könnten. Oder endlich, ein sehr wichtiger Punkt, wenn er die unbedingte Betätigung an den Staatsgeschäften der dafür Befähigten eindringlich fordert, mit der eudaimonistischen Begründung: daß das Wohl aller Einzelnen von dem des Ganzen abhinge. Auf die Frage, warum er sich dann selbst nicht an den Staatsgeschäften beteilige, antwortete er, daß er es nicht stärker tun könne als dadurch, daß er möglichst viele tüchtige Politiker heranbilde. In die gleiche Rubrik der sittlichen Vertiefung gehört das Lob der Arbeit, das uns an Hesiod erinnert; gehört vor allem das Lob der Freundschaft, die Sokrates den damaligen griechischen Sitten entgegen von allen sinnlichen Elementen zu befreien und in ein rein geistiges Verhältnis zu erheben trachtet. Wie wichtig gerade für Sokrates die Freundschaft sein und welcher hohen Nutzen er ihr in vergeistigter Form zugestehen mußte, bedarf nach allem bisherigen keiner Begründung. Und so können wir den verfeinerten und vertieften Utilitarismus des Sokrates am besten in den vom gleichen Geiste getragenen Versen des Hesiod zusammenfassen, die Sokrates so gern und oft im Munde führte:

»Doch vor die Tugend haben den Schweiß die Götter geleitet,
 Sie die Unsterblichen. Lang ist der Weg, der hinaufführt, und aufwärts
 Geht er, und rauh ist er auch — doch hast du die Höhe erklommen,
 Dann ist es leicht, darauf weiter zu gehen«.

Wenn ich gesagt habe, daß Sokrates mit Hilfe des Utilitarismus im

einzelnen sittliche Inhalte gewann; die wir auch heute als von einem vertieften moralischen Charakter zeugend ansprechen würden, so darf doch andererseits nicht verschwiegen werden, daß Sokrates den Utilitarismus auch in seiner plumperen und unvergeistigten Form des öfteren hervorkehrt und Handlungen als sittlich preist, die wir heute nach der allgemeinen Anschauungsweise mit dem entgegengesetzten Wertzeichen verfehen würden. Und entscheidend für diese Anwendung des Utilitarismus würde es sein, wenn die Xenophontische Angabe, der Platos Bemerkungen aber direkt entgegenstehen, wahr wäre: daß Sokrates ausdrücklich gelehrt habe, den Freunden Gutes und den Feinden Böses zu tun.

Noch ist zu erwähnen, daß die Sokratische Ethik gekrönt wurde nicht von einer bestimmten Theologie (denn wir wissen ja, daß Sokrates Kosmologie und Theologie aus dem Bereich der zu treibenden Disziplinen ausdrücklich ausgeschieden hat), aber doch von ganz bestimmten religiösen Überzeugungen, die Sinen sittlichen Anschauungen die höhere Weihe gaben. Diese bestanden in dem festen Glauben an das Walten der Götter und an die Art ihres Waltens. Die Götter wissen alles, sehen alles, hören alles, sorgen für alles, — zu den Göttern muß man beten, nicht um Einzel-dinge, sondern daß sie geben, was gut sei; denn nur die Götter wissen, was gut ist. Durch diesen Gedanken, daß die Götter alles sehen, auch die unredtschaffenen und unrechten Taten, ja auch die guten und schlechten Absichten und Beweggründe, gewann Sokrates ein neues ethisch wirksames Motiv für das sittliche Handeln. Mit diesem religiösen Ausblick — denn mehr ist es nicht — schließt die Moralphilosophie des Sokrates.

Blicken wir nun auf die Sokratische Ethik als Ganzes zurück, so wird es wohl dabei bleiben müssen, daß Sokrates zwar als der Erste die ethischen Probleme wissenschaftlich zu behandeln versucht hat, und insofern als der Vorläufer der Moralphilosophie angesehen werden darf, daß er es aber noch nicht zu einer wissenschaftlichen Ethik im strengen Sinne gebracht hat. Seine ganze Art — das Unsystematische seines Wesens — hinderte ihn daran. Zudem verstopfte er sich eine der wichtigsten Quellen für eine systematische Bearbeitung der sittlichen Phänomene durch die praktische Betätigung seiner Forschung, die ihn zwang, bald auf dieses, bald auf jenes Problem einzugehen, und nicht den logischen Forderungen der ethischen Objekte, sondern den psychologischen Bedürfnissen der zu ethisierenden Subjekte Rechnung zu tragen.

Alle großen Genien weisen über sich selbst hinaus. Sokrates macht davon keine Ausnahme. Sein einseitiger Intellektualismus, dem die *ἀρετή* die *ἐπιστήμη* bedeutete, seine Vernachlässigung des Gemütslebens, des Willens und der Gefühle wird durchbrochen von dem wunderbaren Phänomen seines persönlichen *δαμόνιον*. Über die Natur dieses *δαμόνιον* ist viel ge-

geschrieben worden. Bei Plato rät es nur ab, bei Xenophon rät es bald ab, bald zu. Nach beiden taucht es sowohl an wichtigen, als an gleichgiltigen Stellen im Leben des Sokrates auf. Daß er keine Vorbereitung zur Verteidigung gegen die Anklage machen dürfe, sagt die Platonische Apologie; ebenso, daß er keine Staatsgeschäfte zu übernehmen habe; und dem Gefängnis, das er so leicht verlassen konnte, nicht entfliehen solle. Dann wieder mahnt ihn das *δαμόνιον*, auf Eutydem und Dionysodoros auf der Straße zu warten. Man hat diese Erscheinung bald als physiologisches Ohrenleiden (Halluzination), bald mystisch als die wirkliche Offenbarung eines Geistes gedeutet. Beides ist unhaltbar. Das *δαμόνιον* ist eine innere Stimme, ein *εἰωθὸς σημεῖον* (ein gewohntes Zeichen). Das Problem ist: bedeutet dieses innere Zeichen nur praktischen Takt, Intuition: also kein abstraktes, diskursives Moment, sondern Kants Urteilskraft vergleichbar, das unmittelbare Überschaun von Lebensfragen, das zur Beurteilung eines Einzelfalles auftritt, die in allgemeinbegrifflichen Reflexionen nicht zu erschöpfen ist? Oder bedeutet es, daß im Gemüts- und Willensleben nicht alles so klar ist, wie Sokrates meinte? Daß es eines Regulators des Willens bedürfe, eines kategorischen Imperativs, des Gewissens: auch für scheinbar gleichgültige Lebenslagen? Wir wissen es nicht und werden es nie wissen. Denn Sokrates wußte es selber nicht. Er hat keine theoretische Ausnützung dieser persönlichen Lebenserfahrung gemacht, und sie deshalb auf die Gottheit zurückgeführt. Ist sie die Musik der Seele? Nietzsche meint, dem sei so, als er in der »Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik« auf die Beschäftigung des Sokrates mit der Musik im Gefängnis zu sprechen kommt. Hörte der große Grieche die Klänge des harmonie=lehnfüchtigen Weltenwillens?



PLATON



I. Platons Leben.

Platon, Aristons Sohn, war 427 v. Chr., wenn nicht schon ein bis zwei Jahre früher, zu Athen als Sprößling eines vornehmen Geschlechts geboren. Das gewiß schon sehr offene Auge des Knaben und Jünglings sah im wechselvollen Gange des peloponnesischen Krieges ein mächtiges Stück Weltgeschichte sich abspielen, während er zugleich in das hoch gesteigerte geistige Leben der gebildetsten Stadt des gebildetsten Volkes, das die Erde gesehen, wie von selbst hineinwuchs. Die dramatische Dichtkunst, die bildende Kunst war noch auf ihrer Höhe, durch eifrige Pflege der öffentlichen Rede und der bürgerlichen Allgemeinbildung riß die neu aufgekommene Berufsklasse der Sophisten die vornehme Jugend Athens mit sich fort. Ungleich nachhaltiger aber mußte auf den werdenden Denker das Erlebnis von Persönlichkeiten so ewig typischer Bedeutung wie Sokrates und Alkibiades wirken, deren Zeichnung im »Gastmahl« in der Geschichte des literarischen Porträts ihresgleichen noch nicht gefunden hat. Der Verkehr mit Sokrates aber wurde bestimmend für seinen ganzen Lebensweg; durch ihn wurde er der »Philosophie« gewonnen, wurde zugleich der Stil des ganzen, gründlichen Umbaus der geistigen Welten bestimmt, zu dem die Philosophie sich ihm gestalten sollte. Wie gewaltig die Einwirkung des wunderlichen großen Menschen auf seinen verständnisvollsten Jünger gewesen ist, das bekunden dessen Schriften, die fast alle die Form sokratischer Gespräche zeigen, nur um so überzeugender, weil darin die Person des Verfassers sich durchaus verbirgt.

Die nächste Wirkung dieses vielleicht bedeutsamsten Verkehrs zweier großen Philosophen war, daß Platon der Dichtung, die ihn für eine Zeitlang sehr ernstlich beschäftigt hatte, entsagte. Doch war es kein unbedingter Verzicht; die Darstellung seiner Philosophie wurde ihm zur Dichtung, so wie umgekehrt die Dichtung damals manchem zur freilich sehr unzulänglichen Philosophie geworden war. Und wie der Dichter, so blieb der Politiker Platon im Philosophen erhalten. Der Staatsgedanke ist in ihm von früh auf so lebendig wie nur in irgendeinem Griechen. Aber Sokrates und eigene, durch die Zeitereignisse früh gereifte Einsicht hatte ihm die Augen geöffnet über den geradezu hoffnungslosen Stand des athenischen, des hellenischen Staatswesens überhaupt. Schon das Regiment der Dreißig Männer, zu deren Häuptern einige seiner nahen Verwandten zählten, mußte ihn schwer enttäuschen, wenn er an ihre Taten den Maßstab sokratischer Gerechtigkeitsforderung anlegte; unter der demokratischen Restauration aber wurde ihm ein politisches Wirken mindestens von dem Augenblick an unmöglich, wie sie, die sonst maßvoll genug auftrat, es fertig brachte, Sokrates vor Gericht zu stellen, zu verurteilen, zu töten. Ohne Zweifel war Platon in Person

beteiligt bei dem Rettungsversuch der Freunde des Sokrates, der an dessen eigener sicherer Staatstreue scheiterte (Platons Kriton).

Das war im Mai 399. In der nächsten Zeit nach dem ernsten Erlebnis finden wir Platon mit anderen Männern aus dem sokratischen Kreise in Megara bei Eukleides, dem besonders treuen und eifrigen Verehrer des Meisters. Von dort wird Platon die Apologie und den Kriton, als Denkschriften zum bleibenden Gedächtnis und zur kritischen Beleuchtung des frisch Erlebten, zugleich zur Rechtfertigung des Verhaltens der Freunde (Apol. 38 B, Krit. 44 B ff., 45 E), nach Athen entsandt haben. Dann besonders versteht sich, daß in der Stadt zu bleiben für Platon wenigstens im Augenblick nicht ratsam war. Doch scheint die Stimmung in Athen ziemlich bald umgeschlagen zu sein, so daß Platon die Rückkehr nach nicht allzu langer Frist möglich wurde. Denn alles spricht dafür, daß er sein Wirken als Lehrer der Philosophie im Geiste des Sokrates schon wenige Jahre nach dessen Tode in seiner Vaterstadt eröffnet hat. Zwar unternahm er zunächst, vielleicht noch von Megara aus, eine größere Reise, die ihn nach Kyrene und Ägypten führte und gewiß dazu beitrug seine Begriffe von Welt und Völkerleben zu erweitern, seiner Philosophie den mächtigeren Hintergrund zu geben, ohne den sie ihre geschichtliche Sendung nicht in vollem Maße hätte erfüllen können. Doch wird die Abwesenheit von Athen nicht allzu lange gewährt haben. Denn die erste große Abrechnung mit dem moralischen und politischen Zustand Athens, der Dialog »Gorgias«, muß wohl, gleich mehreren anderen seiner Schriften, noch im ersten Jahrzehnt nach Sokrates Tode und zwar von dem dauernd in Athen Anfälligen geschrieben sein; ziemlich deutliche Spuren weisen für den genannten Dialog auf die Zeit der Neubefestigung Athens durch Konon und des korinthischen Krieges, (394/3), an welchem auch Platon nach ausdrücklicher Bezeugung teilgenommen hat. Übrigens bestätigt die Schrift, was wir schon erwarten: daß Platon dem öffentlichen Leben seiner Stadt von Anfang an und aus Grundfatz fern geblieben ist; gerade dadurch sicherte er sich die volle Freiheit, an ihrem politischen Zustand strenge, wissenschaftlich begründete Kritik zu üben. Man darf sagen: aus der Energie seiner Staatsgesinnung ist die Philosophie in Platon geboren; denn eben diese seine kräftige Staatsgesinnung forderte für die Politik eine wissenschaftliche Grundlegung. Das war in ihm zur Klarheit gekommen durch Sokrates, der doch selbst dieser Forderung nicht hatte genügen können.

Wie weit die Ansätze zur Neubegründung der theoretischen Philosophie bei Platon zurückgehen, ist weniger sicher; doch fehlt es nicht an Anzeichen auch in den frühen, überwiegend den ethischen und politischen Fragen zugewandten Schriften dafür, daß er um die Erkenntnis der Grundlagen theoretischer Wissenschaft auch damals schon ernstlich gerungen, nur

voll gereifte Ergebnisse seiner nach dieser Seite gerichteten Studien nicht ebenso bald hat vorlegen können. Besonders das gründliche Studium der Mathematik hat Platon gewiß nicht erst im reiferen Alter begonnen, sondern von früh auf gepflegt, und auch mit der Kosmologie und Medizin der Alten war er ohne Zweifel wohlvertraut auch in der Zeit, wo seine Schriften erst wenig davon durchblicken lassen.

Und so war, was ihn etwa zehn Jahre nach Sokrates Tode nach Italien trieb, gewiß gleich sehr die Absicht weiterer wissenschaftlicher Vertiefung, da die eng verschwiferten Lehren der italischen Schulen, der Pythagoreer und der Eleaten, es sind, die neben Sokrates ihm die stärksten Anregungen zur Ausbildung seiner Philosophie geben konnten und gegeben haben, wie andererseits der Wunsch, die Lebensordnungen des pythagoreischen Bundes (den *βίος Πυθαγόρειος*, Staat 600 B), an Ort und Stelle kennen zu lernen. Denn in diesem war in gewisser Weise schon einmal zur Tat geworden, was Platon jetzt für Athen erstrebte: die enge Vereinigung streng wissenschaftlicher Schulung mit praktischer Pflege ethisch=politischer Gesinnung und Wirkungskraft in einem fest organisierten, die hoffnungsvollsten Elemente des kommenden Geschlechts umschließenden Verbands. Man möchte vermuten, daß als Ergebnis eines ersten, öffentlich nur wenig hervortretenden, aber wachsend erfolgreichen Wirkens in engem Kreise der Plan der Gründung seiner »Akademie« sich bereits fest in ihm herausgebildet hatte, als er die Reise nach Italien antrat, wo er alsbald mit den Pythagoreern in nahe Beziehungen trat. Von dort aber kam er auf eine Einladung des Dionysios, der den Glanz seines Hofes durch die Anwesenheit gelehrter und geistreicher Männer zu erhöhen liebte, nach Syrakus. Er gewann dort die innige Verehrung und verständnisvolle Anhängerschaft eines bedeutenden und einflußreichen Verwandten des Tyrannen, Dion, machte sich aber dem Machthaber selbst durch freimütige Kritik seines Treibens bald mißliebig; dieser ließ ihn heimtückisch durch den spartanischen Gesandten, mit dessen Schiff Platon die Heimreise antrat, den Aigineten in die Hände liefern, die damals mit Athen in heftiger Fehde lagen und ihn ohne Umstände auf dem Sklavenmarkt zum Verkauf ausboten. Glücklicherweise wurde er von einem durchreisenden Kyrenäer Anikeris losgekauft und konnte nun nach Athen zurückkehren. Das war, nach wohl sicherer Berechnung, im Jahre 388. Kurz darauf erfolgte die Gründung der Akademie.

Platon war jetzt ungefähr 40 Jahre alt. Noch ebenso lange sollte er seiner Schöpfung vorstehen und ihrer wachsenden Blüte sich erfreuen dürfen. Über den Charakter dieser bedeutamen Institution¹ sind wohl ein

¹ Vgl. Useners klassischen Aufsatz »Organisation der wissenschaftlichen Arbeit«, Preussische Jahrbücher, Jahrbücher, Bd. LIII.

paar Worte hier am Platze. Jede solche auf Dauer berechnete Stiftung mußte bei den Alten die Form einer sakralen Genossenschaft annehmen; nur durch eine solche religiöse Unterlage hat Platons Akademie sich fast ein Jahrtausend lang, bis in die Zeit Justinians, erhalten können; und ihrem Vorbild schlossen die von ihr abgezweigte Schule des Aristoteles, der »Peripatos«, dann die Schulen der Stoiker und Epikureer sich eng an. Platon selbst hatte auf dem von ihm angekauften Grundstück beim Heiligtume des Hekademos einen Mufentempel geweiht, in welchem später seine eigene Porträtbüste aufgestellt und neben den Mufen er selbst als Heros gefeiert wurde; man beging den 7. Thargelion, den Tag der Geburt oder der Epiphanie des Apollon, als den Geburtstag Platons. Die Weihung des Mufentempels gab der Stiftung die juristische Unterlage. Auch übrigens hat man sich die Akademie, wie die Philosophenschulen der Alten überhaupt, nicht bloß als »Schule« i. e. S. vorzustellen, sondern als Verband zu gemeinsamer wissenschaftlicher Forschung und Lehre in zugleich enger Lebensgemeinschaft. Nicht bloß das jedesmalige Oberhaupt übte das Lehramt; erweislich haben die gereiften Schüler Platons auch schon zu dessen Lebzeiten in der Akademie gelehrt; namentlich hat Aristoteles, der vom 17. bis 37. Lebensjahr ihr angehörte, in ihr nicht nur den Grund zu seinen gewaltigen Forschungen gelegt, sondern allem Anschein nach sich auch schon lehrend betätigt.

Das nach wissenschaftlicher Seite überaus fruchtbare Wirken auf dem so geschaffenen, ganz ihm eigenen Boden mußte unseren Philosophen entschädigen für das Ausbleiben eines irgend entscheidenden Einflusses auf die politischen Geschehnisse der griechischen Welt, wie er in seinen jüngeren Jahren sich ihm geträumt hatte. Zwar dauerten die bedeutamen Beziehungen zu Syrakus fort, da Dion ihm treu ergeben blieb. Nach dem Tode des älteren Dionysios, 367, wußte Dion zu erwirken, daß der noch jugendliche Thronfolger, Dionysios II., Platon an seinen Hof einlud. Aber die Hoffnung, daß es dem Philosophen gelingen werde, auf den jungen Herrscher einen heilsamen Einfluß zu üben, erwies sich, nach anfangs günstigem Anschein, sehr bald trügerisch. Eifersucht und Mißtrauen, das sich in dem Tyrannen zunächst gegen Dion erhob, wirkte trübend auch auf sein Verhältnis zu Platon, obwohl dieses äußerlich zunächst noch freundlich blieb. So kehrte Platon, ohne etwas Nennenswertes erreicht zu haben, nach Athen zurück. Zwar folgte er dann nochmals, 361, einer Einladung des Dionysios, aber der Ausgang war diesmal noch ungünstiger; Platon wurde vom Tyrannen eine Zeitlang fast als Gefangener gehalten und mußte froh sein, schließlich ungekränkt abreisen zu dürfen. Dion hat dann, wie bekannt, den Dionysios gestürzt; aber er fiel selbst durch Mörderhand und konnte so die großen Erwartungen, die Platon auf ihn gesetzt hatte, nicht wahr-

machen. Die letzten Lebensjahre Platons verfloßen ohne äußere Störung; im Jahre 348/7 erreichte ihn, wie es heißt, bei einem Hochzeitsmahl, ein sanftes Ende.

II. Platons Schriften.

Platons Werke sind vollständig erhalten. Zwar nicht alle unter seinem Namen von den Bibliothekaren zusammengestellten Schriften gehören ihm wirklich an; doch bestehen ernstere Bedenken wegen der Echtheit heute nur noch hinsichtlich solcher Schriften, die für die Philosophie Platons wenig oder nichts austragen. Die früheren, sehr viel weiter gehenden Zweifel (von Ast, Socher, Schaarfschmidt, Überweg, Krohn u. a.) werden gegenwärtig von keinem derer, die auf diesem Felde wirklich arbeiten, mehr geteilt; auch die Briefe werden größtenteils jetzt als echt anerkannt. Den gewichtigsten Grund zu Zweifeln gab die leicht zu machende Beobachtung, daß in den als platonisch geltenden Schriften eine durchgängige Einheit der philosophischen Lehre allerdings nicht erkennbar ist. Dies erklärt sich indessen zur Genüge daraus, daß Platon so ernstlich wie nur je ein Philosoph seine früheren Aufstellungen in immer erneute Prüfung gezogen und sich nie lange bedacht hat, sich selber, meist stillschweigend, zu berichtigen. Er hat in den etwa 50 Jahren seiner schriftstellerischen Tätigkeit offenbar eine starke innere Entwicklung durchgemacht. »

Um diese genauer zu erkennen, müßte man die Zeitfolge seiner Schriften sicherer feststellen können, als dies leider bisher hat gelingen wollen. Immerhin ist nach vielen Mühen und reichlichem Streit eine ungefähre Verständigung auch in dieser äußerst verwickelten Frage erreicht worden. Eine Gruppe der Sokratik offenbar noch nahe stehender Schriften (wie Apologie, Kriton, Laches, Charmides, Menon, Gorgias) werden allgemein in die Frühzeit Platons, eine andere Gruppe solcher, die nicht bloß von der Sokratik, sondern von den eigenen Grundlehren Platons in ihrer bekanntesten Gestalt, so wie sie namentlich im »Staat« vorliegen, sich auffallend entfernen (Parmenides, der Sophist und der Staatsmann, Philebos, Timaios und Kritias, die Gesetze), wird ebenso allgemein dem höheren Alter Platons zugewiesen; zwischen diese beiden Gruppen fällt somit, als Hauptwerk einer mittleren Periode, der »Staat«; sicher diesem voraus, doch jenseits der ersten Gruppe, der Phaidon und das »Gastmahl«, welche beide besonders in der Fassung der zentralen Lehre von den Ideen dem »Staat« am nächsten sind; ferner der Euthydemos und der Kratylos, welche dem Charakter der ersten Periode sich noch mehr nähern, von den meisten wohl noch ganz ihr beigerechnet werden. Am wenigsten Einigkeit herrscht bis jetzt über den Phaidros und den Theaitetos, zwei in vieler Hinsicht wich-

rige Schriften, die jedenfalls unter sich in vieler Beziehung zusammengehören. Diese werden von einigen an den Anfang der Mittelgruppe, von andern eher an deren Ende, also nach dem »Staat«, der Phaidros allenfalls gleichzeitig mit dessen spätesten Teilen, oder ganz in die letzte Gruppe gestellt; kaum mehr Verteidigung findet die Annahme Schleiermachers, der, an einer alten Tradition festhaltend, den Phaidros gar für die erste von Platon veröffentlichte Schrift hielt. Ich glaube gute Gründe für die Stellung beider Dialoge zu Anfang der Mittelperiode beigebracht zu haben, bin aber damit bisher nicht durchgedrungen. Die Hypothese einer zweimaligen Herausgabe, so daß beide Schriften der ersten Entstehung nach etwa der von mir angenommenen, in der uns vorliegenden Gestalt aber einer späteren Zeit angehörten, würde manche Bedenken beseitigen; sie läßt sich aber schwerlich verifizieren und würde nach anderen Seiten die Schwierigkeiten eher vermehren. Der »Staat« ist, so scheint es, nicht auf einmal, sondern stückweise, in vielleicht längeren Intervallen, verfaßt und herausgegeben; das erste seiner zehn Bücher trägt noch ganz den Charakter der ersten Periode, während das letzte sich bereits der dritten merklich nähert.

Die Entscheidung aller dieser Fragen beruht auf der kombinierten Unterfuchung des Sachgehalts und des Stiles der platonischen Werke. Mißtrauisch wird man sein müssen gegen jeden Versuch, auf Grund eines einzelnen, sei es sachlichen oder stilistischen Kriteriums die Zeitfolge auszumachen; nur die volle Beachtung sämtlicher Momente, hinsichtlich deren eine Entwicklung anzunehmen ist, kann zum Ziele führen. Die Sprach- und Stilunterfuchung besonders, die an sich unverwerflich ist und zur Feststellung des obigen allgemeinen Ergebnisses sehr Wesentliches beigetragen hat, bedarf in der Einzelanwendung der allergrößten Umsicht und Vorsicht, wenn sie nicht irreführen soll. Platon ist allem Anschein nach kein naiver, sondern ein in ungewöhnlichem Grade bewusster Schriftsteller; bei einem solchen ist eine durchgängig geradlinige Stilentwicklung von vornherein nicht zu erwarten. Im allgemeinen wird so viel sich behaupten lassen: Die dramatisch spannende, dem Leben abgelaufte Gesprächsführung, die Freude an Charakter- und Situationszeichnung und an allerlei Scherz und polemischem Übermut, wie er in der Komödie beliebt war, gehört ausschließlich der frühen und mittleren Zeit Platons an; später, mindestens seit »Staat« Buch X, hat er auf solches mimische Beiwerk bewußt Verzicht getan und sich, obgleich unter Festhaltung der äußeren Form des sokratischen Gesprächs, einem mehr wissenschaftlich lehrhaften Gedankenvortrag genähert. Dagegen zeigen gerade die Werke dieses wissenschaftlicheren Charakters eine zunehmende Neigung zu einer gewählten, feierlichen, sozusagen priesterlichen Diktion, die man nicht mit Unrecht der des alternden Goethe verglichen hat. Dieses wie jenes sind »dichterische« Züge der Darstellung, doch in

sehr verschiedenem Sinne. Platon selbst ist das letztere kaum als dichterisch bewußt, es ist bei ihm habituell geworden. (Bewährt sich diese allgemeine Ansicht von der Stilentwicklung Platons, so können Phaidros und Theaitetos schwerlich der Spätzeit angehören, keinesfalls später sein als das letzte Buch des »Staats«.)

III. Platons Lehre.

A. Genesis der platonischen Philosophie.

So wenig wie die Schriften Platons nach einem Plane entworfen oder in einem Stil abgefaßt sind, so wenig wollen die darin niedergelegten philosophischen Gedanken sich in ein System zusammenschließen, wenn man darunter einen Inbegriff feststehender Sätze in ebenso festem logischem Gefüge versteht. Die Einheit der Gedankenwelt Platons ist allein die, die wohl überhaupt die tiefste Einheit philosophischer Gedanken ist: die des letzten Blickpunktes (*σκοπός*) und damit der Zielrichtung.

Die starre Ideenwelt, in der man den Kern der platonischen Philosophie hergebrachtermaßen sieht, will sich, wenn man tiefer in Platons Gedankenwelt eindringt, überhaupt nicht finden lassen. Zwar ist in einigen Werken der mittleren Zeit die Rede von Musterbildern der Dinge, die »im Sein dastehen« (*παράδειγματα ἐν τῷ ὄντι ἑστῶτα*, Theait. 176 E); wirklich aber sind die Urbegriffe, welche die Ideen vertreten, bei Platon nichts weniger als starr, sondern in beständiger Bewegung. Es entspricht daher weit mehr dem eigenen Charakter des platonischen Denkens, wenn in den reifsten Werken eine Beweglichkeit der Begriffe ausdrücklich behauptet wird. Will man da von »System« überhaupt reden — und allerdings ist die Forderung der Systemeinheit dem späteren Platon weit mehr als dem früheren bewußt — so kann es nur ein System ins Unendliche sich entwickelnder Beziehungen sein, um das es sich handelt. Ein solches sucht Platon in der Tat, aber er behauptet nicht etwas mehr als einige erste Bausteine dazu geliefert zu haben. Die vielfach schwierigen, streng wissenschaftlichen Erörterungen der späten Werke (wie Parmenides, Sophist, Philebos) und die Berichte des Aristoteles über die letzte Phase der platonischen Philosophie sind aber bei den neueren Darstellern meist tief in den Hintergrund zurückgetreten gegen die eindrucksvollen Formulierungen der schriftstellerisch so viel anziehenderen Werke der Mittelperiode. Auch in diesen hat man die deutlichen Hinweise auf die Beweglichkeit der Begriffe nicht beachtet; man hat im Grunde nach ganz wenigen, durch die dichterische Fassung besonders packenden Stellen die Lehre Platons schablonisiert und dadurch ihren Sinn wesentlich verschoben. Bei dieser Lage der Sache ist es nicht

angängig, die Philosophie Platons paragraphenweise wie in einem Kompendium zusammenzufassen; es ist überhaupt der Faden erst zu finden, der durch dies Labyrinth einigermaßen sicher zu leiten imstande ist. Wir versuchen eine genetische Vorführung

Zum Glück ist wenigstens der Anfangspunkt der philosophischen Entwicklung Platons nicht streitig: von Sokrates ist er ausgegangen, von Sokrates natürlich, so wie er sich ihm darstellte, wie er für sich ihn fruchtbar zu machen wußte. Daß das, was Platon so als sokratische Philosophie gibt, im strengeren historischen Sinne nicht mehr reine Sokratik genannt werden kann, ist im gegenwärtigen Zusammenhange nebensächlich, da es sich um den Ausgangspunkt der platonischen Philosophie jetzt allein handelt.

Nach diesen Darstellungen also (in der Apologie, dem Kriton, Protagoras und Laches, von denen Charmides, Menon, vollends Gorgias sich schon merklich entfernen), wußte Sokrates nichts als eben dies: sein Nichtwissen. Was ist denn das für eine seltsame Wissenschaft, die wohl gar die einzige dem Menschen zustehende Weisheit sein soll? Platon deutet sie als Ausdruck, wie wir sagen würden, der kritischen Wendung der Philosophie. Nicht nach den Gegenständen des Wissens ist zuerst zu fragen, weder denen, welchen die Alten nachforschten: den Gegenständen der »Natur«, noch nach den neuen wunderlamen Gegenständen, denen Sokrates sein Interesse fast ausschließlich zugewandt hatte: den Gegenständen der Menschenwelt, den sittlichen Gegenständen, sondern nach dem Wissen selbst, worin es bestehe und worin sich gründe und sichere. Sokrates gab nicht die Begriffe des Sittlichen, er suchte danach, und er fand nicht diese gesuchten Begriffe, aber wohl den richtigeren Begriff von diesen Begriffen und diesem ganzen Suchen (*ζητησις*, Men.). Deshalb verstand er meisterlich zu fragen, Rechenschaft zu fordern und zu geben, nicht aber zu lehren, wenn man darunter Überlieferung fertigen Wissens versteht. Von dem, was sonst als Weisheitslehre sich anpries, besonders von jener neuen Berufsklasse der Sophisten («Wisßmeister») zu Markte getragen wurde, unterschied sich diese echte sokratische »Weisheit« gerade dadurch, daß sie durchaus nichts Festes, Fertiges bieten wollte, aber dem Denken den unwiderstehlichen Ansporn gab zu unablässigem, tiefer und tiefer schürfendem Suchen und Graben in sich selbst, in den Gründen des eigenen Bewußtseins. Das kleidet sich bei Platon bald in das bedeutungsvolle Gleichnis der »Anamnesis«: daß unser Wissen ein Wiedererinnern sei an das, was von einem mythischen Vorleben her — in Wahrheit kraft eines letzten, überzeitlichen Grundes des Bewußtseins — allerdings ursprünglich in uns, unser Eigen sein, aber nur durch methodisches Forschen, durch die sokratische Unterredung, d. i. durch logische Entwicklung, aus diesem verborgenen Grunde heraufgeholt und in sicheren Besitz gebracht werden kann. Die Wiedererinnerung wird daher

⟨mit starkem Nachdruck, in zwei fast gleichlautenden Sätzen, Men. 98 A und Phaidr. 249 C) geradezu gleichgesetzt dem Verfahren der sokratischen Unterredung; es ist also keineswegs ein bloßes Vorfinden und Aufnehmen von etwas auf dem Grunde der Seele fertig Daliegenden, sondern ein planmäßiges Erarbeiten, und zwar mit keinen anderen Mitteln als denen streng logischer Prüfung und Berichtigung unserer eigenen Gedanken. Und nicht bloß bedarf es der logischen Methode, um das keimweise in uns liegende Wissen aus dem Schachte des Bewußtseins zutage zu fördern, sondern zuletzt sind es die Elemente der Methode selbst, in der das echte »Denken« besteht, was auf solche Weise ins Bewußtsein gehoben wird, nicht aber etwas wie starr dastehende oder auch wie in kaleidoskopischem Wechsel auftretende und wieder verschwindende Bilder von Dingen oder Vorgängen. Die Logoi, die in logischem Zusammenhang zu entwickelnden reinen Denkfetzungen, werden erkannt als das Ursprüngliche, die Urprägungen oder Muster (τύποι, παραδείγματα), alles dagegen, was wir Dinge, Seiende (ὄντα) nennen oder unmittelbar von solchen auslagen, sind bloße Gleichnisse, Abbilder (ὁμοιώματα, εἰκόνες), d. h. jene gehen bedingend und bestimmend vorher, während, was in diesen, den Erfahrungsgegenständen, jemals bestimmt und zwar immer nur näherungsweise bestimmt ist, es allein ist durch jene und im Hinblick, gleichsam im Hinzielen auf sie.

Es ist in hohem Grade lehrreich, die zusehends deutlichere Entwicklung dieser Grundeinsicht aus dem unscheinbaren Keime des sokratischen Nichtwissens in den frühen Dialogen Platons zu verfolgen. Der scheinbar negative Satz enthüllt nach und nach einen immer reicheren positiven Gehalt. Zunächst wird ein Wissen im empirisch-technischen Bereich (im Empirischen wird zwischen Theorie und Technik kaum getrennt, »Techne« faßt beides in enger Einheit zusammen) keineswegs geleugnet; vielmehr eben die Beobachtung, daß von der technischen Richtigkeit es ein sicheres Wissen gibt, nämlich auf Grund der logischen Beziehung des Mittels zum Zweck, allgemeiner: der Voraussetzung zur Folge (indem die Voraussetzung, der Zweck vorerst ohne Begründung hingenommen wird), führt darauf ein nur radikaleres Verstehen zu fordern für die Voraussetzung selbst oder den Zweck, bis zurück zur Voraussetzung aller Voraussetzungen, zum Zweck aller Zwecke, der unter dem Namen des Guten nicht etwa als bekannt angenommen, sondern vielmehr erst gesucht wird. Denn das wurde hierbei sehr bald klar, daß ein bloß empirisch-technisches Wissen dazu entfernt nicht zulängt, und daß die bloß formale Feststellung der Erfordernisse eines logisch befriedigenden Wissens zwar dienlich ist, die Frage zu präzisieren, nicht aber die Antwort schon gibt. Es würde hiernach ein vollkommenes Mißverständnis sein, daß nach Platons Auffassung Sokrates das Wissen, auf dem, seiner Behauptung nach, die Tugend oder Güte (ἀρετή).

wie einer jeden Sache, so auch des menschlichen Handelns beruht, zu besitzen und mitteilen zu können geglaubt hätte. Die »Induktionen«, welche Platon seinen Sokrates vollführen läßt, gelangen vielmehr stets und mit unverkennbarer Absicht nur zu dem einen Ergebnis, daß man das, was man eigentlich wissen müßte, nicht weiß. Aber wachsende Klarheit wird dabei gewonnen über den Weg, auf dem es zu suchen, über die Erfordernisse eines standhaltenden Willens, daher über alles das, was seither das Thema der Logik bildet: über Begriff, Urteil, Schluß, Beweis. Die formalen Bedingungen und Gesetze begründeten Willens von irgendwelchen Gegenständen werden Schritt um Schritt in diesen Dialogen herausgearbeitet; darin liegt ihr unvergänglicher propädeutischer Wert für die Philosophie.

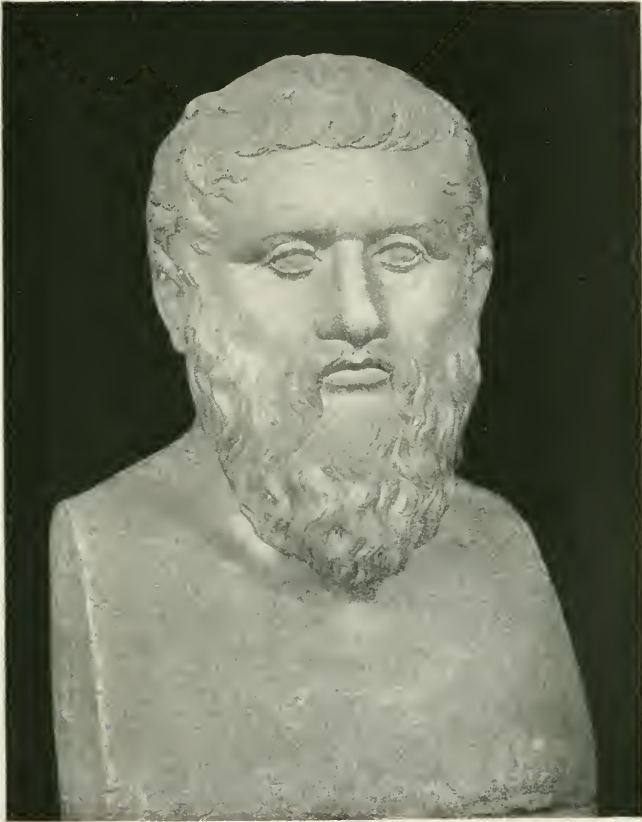
Eben daraus ergab sich nun, nicht als ein Fund, sondern vielmehr nur als bestimmterer, zugleich ganz allgemeiner Ausdruck des Gesuchten, des Gegenstandes aller Frage der Erkenntnis: das »Was es ist« (*ὅ ἐστιν*), oder »Es selbst was es ist« (*αὐτὸ ὅ ἐστιν*), z. B. das Schöne, das Gerechte usw., das will befragen: nicht, welche etwa vorgefundenen Gegenstände schön, gerecht usw., sondern, was »es selbst«, das Schön-, das Gerechtfsein, was der Sinn der Prädikation als schön, als gerecht ist. Das wird mit einem Worte genannt das Eidos und ferner die Idee. Beide Wörter kommen vom gleichen Stamm (*vid=*), der »Sehen«, besonders aber geistiges Sehen, daher Erkennen bedeutet; etwa mit dem Unterschied, daß in der »Idee« der aktive Sinn des Erschauens im Blicke des Geistes, im »Eidos« der passive des Sichdarstellens vor diesem Blick, des »Anblicks«, den die Sache dem Betrachtenden bietet, vorwaltend bleibt. Am Begriff bezeichnet daher die Idee unmittelbarer den Inhalt, in dem allein eigentlich der Begriff lebendig, schöpferisch ist; das Eidos eher den Umfang, der den Inhalt schon voraussetzt.

Dies »Was es ist« ergab sich nun, gegenüber dem vorläufig nicht weiter Bestimmten, sagen wir dem X, wovon in jedem Fall es ausgefragt wird, als allemal Eines im Vielen, und als unterschiedslos für alle Zeiten, mithin unwandelbar geltend gegenüber dem nach Zeit und Umständen, nach der Besonderheit des Subjekts, seiner jeweiligen Verfassung usw. Wechselnden; d. h. mit diesen Charakteren ist es gesucht, nicht etwa gegeben; diesen Erfordernissen muß es genügen, wenn es zulänglich bestimmt sein soll; in keinem einzigen Falle aber hat Platon, gerade hinsichtlich der Probleme, die ihn in dieser Zeit am intensivsten beschäftigen, nämlich der sittlichen, behauptet das »Was es ist«, der Strenge der logischen Forderung gemäß, zu kennen und angeben zu können.

Selbst so lag aber hier die Gefahr einer dogmatischen Abirring nahe. Die Prädikate des Einen und Unwandelbaren entstammen ersichtlich der

Große Denker I.

Nach Photographie.



Platon.



Lehre der Eleaten, welche alle Vielheit und Veränderung in den Dingen für trügenden Schein erklärt hatte, denn dem Logos allein, dem reinen Denken müsse man folgen, dieses aber fordere unweigerlich eine beharrende Einheit. Daselbe nämlich sei Denken und Sein; genauer: das Sein sei eins mit dem Denkgegenstand (*οὐνεκέν ἐστὶ νόημα*, Parm. Fragm. 8, 34 Diels). In der Tat ganz klar definieren die Eleaten ihr Sein streng nur gemäß den letzten ihnen erreichbaren Urbegriffen des Denkens, wie Einheit, Identität, Kontinuität, Beharrung. Mit erstaunlicher Sicherheit greifen sie aus der Fülle der Begriffe des gemeinen Denkens genau nur solche, sagen wir, kategorialen Grundbestimmungen heraus und verharren mit unachgiebiger Strenge ausschließlich bei diesen; offenbar nur das ist ihnen reines Denken. Von dieser tief angelegten und doch hoffnungslos unfruchtbar scheinenden Lehre muß Platon früh einen mächtigen Eindruck empfangen haben; das sokratische Bekenntnis dieses Eindrucks im Theaitetos (183 E) darf ohne weiteres auf Platon selbst bezogen werden. Er begriff das idealistische Kernmotiv dieser Lehre und nahm es ganz in sich auf: in den Logoi allein, den reinen Setzungen des Denkens (*ὑποδέμενος ἐκάστοτε λόγον . . . τίθημι ὡς ἀληθῆ ὄντα*) die Onta (was ist) zu erkennen, nicht die Onta nach den Logoi sich richten zu lassen (Phaidon 100), deren wir ja dann anderweitig, natürlich durch die Sinne, erst habhaft werden (*ἄπτεσθαι*) müßten. Ebenso waren die Eleaten verfahren; und für einen Augenblick kann es scheinen, als bleibe Platon eigentlich ganz hierbei stehen, mit der einzigen Abweichung, daß er nicht mehr wie jene bloß von »dem« Einen spricht, sondern von den vielen Denkeinheiten, seinen Ideen. Eine Vielheit von Denkbestimmungen lag ja bei Parmenides selbst schon vor; sie ausdrücklich anzuerkennen und insofern die Behauptung der starren Einzigkeit des Seins einzuschränken, war der vom Eleatismus aus nächstliegende Schritt. Solange man aber diese vielen Einheiten nun wieder, jede für sich, als ein ebenso starr Eines wie »das« Eine der Eleaten dachte, hatte man eigentlich nur das eleatische Eine vervielfältigt; die vielen Einheiten blieben ebenso starr, unbeweglich und damit tot und unfruchtbar wie das Eine der Eleaten.

Auf diesen Fehlweg also konnte Platon nun etwa abirren. Auch lag eine Sicherung gegen solche Abirrung noch nicht darin, daß Platon gewiß ebenso früh (nach bestimmter Angabe des Aristoteles, *Metaph. I 6* und *XIII 4*) den Gegenpol der eleatischen Lehre, den Heraklitismus, beachtet und für seine Charakteristik der Sinnlichkeit die wesentlichen Züge daher entnommen hat. Das Sinnliche konnte ja ihm, wie den Eleaten, als bloßer Schein und Trug gelten, der seine logische Charakteristik dann nur finden konnte durch den reinen Gegensatz der Charaktere, die das Sein der reinen Begriffe auszeichnen, also, gegenüber ihrer beharrenden Einheit und Identität

tät, durch die immer wechselnde Vielheit und Unbestimmtheit. So fiel dann auf die eine Seite, die des rein Gedachten oder Gedanklichen (*νοητόν*), das absolut Unwandelbare, ungeteilt Eine, nur jetzt nicht mehr bloß als das einzige Eine der Eleaten, sondern als die vielen Einheiten der Ideen; auf die andere, die des Sinnlichen (*αἰσθητόν*), die ebenso absolute Wandelbarkeit, grenzenlose Vielheit und Zerstücktheit des Erscheinenden, die jeder Bestimmbarkeit spottet. So steht die Lehre Platons besonders dem Aristoteles vor Augen, und so lesen bis heute sehr viele sie aus Platons eigenen Werken heraus. Auch nähert sich Platon wirklich einem solchen starr eleatischen Dualismus, einer eigentlichen Zweiweltentheorie, in mancherlei Wendungen im Phaidros, Phaidon, Gastmahl und Staat, nach oberflächlichem Anschein selbst noch im Timaios; am meisten immer da, wo er seiner Lehre die packendste bildliche, mythische und mystische Einkleidung gibt.

Doch war schon das nicht bedeutungslos, daß wenigstens mit der absoluten Einzigkeit des Seins gebrochen wurde. Diese rührte nämlich im Grunde davon her, daß die Eleaten das Seiende immer noch nach Art einer vorgefundenen Dinglichkeit, nur eben als das letzte Dinghafte (welches notwendig nur eines sein müsse) dachten, nicht aber klar als Einheit des Denkens begriffen. Das war es, was sie wie in eine Sackgasse führen mußte, wo kein Weiterkommen war. In aller Schärfe aber hat nun doch eben Platon diesen Fehler aufgedeckt im »Sophisten«: die Eleaten sahen fälschlich die Einheit, welche das Denken mit allem Grunde vom Sein fordert, in der starren Einzahl dessen, was ist, statt es in der reinen qualitativen Einheit des im Denken und nur in ihm zu setzenden Seins selber zu suchen. In der Tat: so sicher sie die reinen Funktionsbegriffe des Denkens getroffen hatten, so wenig waren diese ihnen als Funktionsbegriffe und nichts anderes bewußt; und so konnten sie, obgleich sie dem nahe kamen, es doch nicht zur vollen Klarheit bringen, daß auch das Sein selbst gar nichts anderes als der letzte Ausdruck der Denkfunktion überhaupt und als solcher ist. Der Logos zwar sollte entscheiden, aber dieser Logos war noch nicht erkannt als in einem Verfahren, einem Denkgange (Methode) sich entwickelnder Prozeß. Zwar auch noch so weit hatte der Zwang der Sache den verhängnisvollen Zug zur Gedankenstarre, dem die Eleaten unterlagen, besiegt, daß der Eleat Zenon durch seine, wengleich nur zur Zerstörung gegenteiliger Ansätze, nicht aufbauend gehandhabte Begriffsantithetik, nämlich durch die darin angestrebte Strenge rein immanent-logischer Gedankenführung, den Anstoß zur Ausbildung der »Dialektik« geben konnte, als deren eigentlicher Urheber er von Aristoteles bezeichnet, der Sache nach auch von Platon (im Parmenides) anerkannt wird. Selbst diese ganz einseitig negative Dialektik Zenons war nämlich gar nicht denkbar ohne die tatsächliche Anerkennung einer gewissen Be-

wegung, in welcher die Urbegriffe des Denkens kraft der Unendlichkeit ihrer Wechselrelationen sich selbst ins Unendliche abwandeln müssen; eine solche Abwandlung liegt der Sache nach in Zenons Deduktionen vor. Allein, ebenso wie die Grundbegriffe selbst von den Eleaten, obzwar gefunden, doch nicht als reine Funktionsbegriffe erkannt waren, so ist auch die logische Entwicklung dieser Grundbegriffe, obgleich wie durch gut Glück getroffen, dennoch nicht als Entwicklung, als Denkgang erkannt. Indessen, wer nun diese eleatische Dialektik unbefangen ins Auge faßte, und zumal durch Sokrates in der Kunst des »Rechenhaft=forderns und -gebens« geübt war, der mußte wohl erkennen, wie darin von jenen alten Philosophen ein Schatz ausgegraben war, dessen Wert und Bedeutung sie selbst nicht ahnten. Er konnte dauernd nicht übersehen, daß Vielheit und Veränderung, durch welche die Sinnlichkeit charakterisiert wurde, nicht weniger reine Funktionsbegriffe des Denkens sind, als Einheit und Beharrung, und eben nach ihrer Denkbedeutung von diesen so wenig wie von einander trennbar. Das ist in der Sache so klar, daß man sich vielmehr wundert, es bei Platon erst verhältnismäßig spät, im Parmenides und Sophisten, bestimmt ausgesprochen zu finden, als, daß er nicht dauernd verbleiben konnte bei der unnatürlichen Auseinanderreißung so zwingend zusammengehöriger Begriffe, die sich ergab, wenn Einheit und Beharrung allein im Reiche des Denkens und damit des Seins, Vielheit und Veränderung in der Sinnenwelt als der Welt des Trugs und Scheins gelten sollte.

Die volle Klarheit hierüber konnte nur, mußte aber auch erreicht werden durch das tiefere Eindringen in die logische Natur der Wissenschaft, zunächst der einzigen, die es bis dahin gab, oder die wenigstens eine gewisse, für das allgemeine Verständnis des logischen Aufbaues von Wissenschaft hinlängliche Entwicklung schon erreicht hatte: der Mathematik. Auf dies sichere »Faktum« (mit Kant zu reden) einer bereits vorliegenden Wissenschaft gestützt, konnte das reine, Rechenhaft gebende Denken, das Denken gemäß dem Verfahren »aus einer Voraussetzung« (*ἐξ ὑποθέσεως* — *ὡπερ οἱ γεωμέτραι*, Men. 86 E) sich schöpferisch erweisen zu einer nicht mehr bloß negativen, sondern aufbauenden Kritik der Erkenntnis. Diesen bedeutamen Einfluß hat die pythagoreische Philosophie, die sich ja ganz an die Mathematik anschloß, auf Platon geübt.

Zwar konnte selbst in der Mathematik das Ziel des Denkprozesses vorerst noch scheinen in der Definition, also wiederum im festliegenden Begriff zu liegen. Doch konnte in ihr von Anfang an die Fortschreitung des Denkens vom Grunde zur Folge, und dann auch der Rückgang von der Folge zum Grunde, nicht wohl übersehen werden. Das letztere, das regressive, »analytische« Verfahren soll Platon selbst in die Mathematik

erst eingeführt haben; das kann wohl nicht heißen, daß es vordem in der Wissenschaft selbst überhaupt noch nicht gebraucht worden sei, wohl aber, daß er es als solches hervorgehoben und ihm die logische Charakteristik hat zuteil werden lassen, durch die es erst als ständiges, dem progressiven, synthetischen nicht nur gleichwertiges, sondern überlegenes Verfahren zur allgemeinen Anerkennung gelangt ist. Darin aber beweist sich eben die vorzügliche Achtsamkeit auf die Methode als solche, auf den »Denkgang« in den Wissenschaften, auf die Erzeugung derselben aus der Idee ihres Verfahrens; und das eben ist das Entscheidende für unsere jetzige Frage. In der Mathematik eben wird es deutlich, und ist es offenbar Platon deutlich geworden, wie eben der »Gang«, die Methode es ist, die der begrifflichen Einzelfestlegung sich überordnet. Die Denkpunkte, die Begriffe, verlieren damit ihre scheinbare Starrheit. Nicht sie sind mehr das ursprünglich Bestimmende, sondern sie selbst bestimmen sich erst gleichsam als die Schneidungen der Denklinien. Die Bewegung des Denkens führt aus innerer Notwendigkeit stets wieder hinaus über die je erreichten Haltpunkte, die im Grunde nur dienen, die Richtung der Bewegung festzulegen. Die Definitionen der Mathematik definieren in der Tat vielmehr Methoden, und garnicht etwas wie daseiende Dinge oder solchen bloß anhaftende Eigenschaften. Die Zahleinheit vertritt die Funktion der Einssetzung; die Gleichheit das Verfahren der Gleichung, und so durchweg. So wandelt sich aus innerer Notwendigkeit die bloße Statik der Begriffe in eine freie Dynamik, welche die Statik allerdings nicht aufhebt, aber sie gänzlich sich ein- und unterordnet; oder sie aufhebt im Hegelschen Sinne der Hinaufhebung zum höheren Standpunkt und damit gerade Erhaltung. Der unwidersprechlich klare Ausdruck des Reinergebnisses dieser in Platon sich ganz unmerklich vollziehenden Wendung von der Statik zur Dynamik ist die Kinesis, die Bewegung, der »Wandel«, gleichsam Marsch der Begriffe, wie sie endlich im »Sophisten« so schlicht wie kühn und radikal von Platon aufgestellt wird. Er selbst ist sich dabei aber gar keines Bruches mit seiner Vergangenheit bewußt; mit gutem Grunde, denn von Anfang an waren ihm die Begriffe in Bewegung, auch schon zu der Zeit, da er noch scheinen konnte bloß feste Begriffe zu suchen und als an sich bestehend vorauszusetzen.

Gleichwohl, der Schein einer nur statischen Auffassung besteht gerade in einigen der eindrucksvollsten Ausprägungen der Lehre von den Ideen. Es ist unerläßlich, auch über den Grund dieses Scheins volle Klarheit zu schaffen, gerade damit man durch ihn nicht länger betrogen wird.

Der nächstliegende Verdacht wäre, daß Platon der sehr begrifflichen Verleitung durch die Sprachbegriffe unterlegen sei, die allzu leicht ein festes, unverrückbares Sein dessen vortäuschen, was in den gemeinen Vor-

stellungen der Dinge aus der praktischen Notwendigkeit der Verständigung im alltäglichen Gedankenverkehr gleich gangbarer Münze auf bestimmte Werte festgelegt und an dem Symbole des Wortes festgehalten wird. Eine solche Täuschung, wie sie in den naiveren Stadien der Philosophie sehr natürlich ist und allenthalben begegnet, wäre gewiß selbst bei Platon an sich nichts Unerhörtes, ja sie mag in gewissem Umfang wirklich bei ihm Platzgegriffen haben. Allein die ganze Strenge der sokratischen Kritik, wie wir sie aus keinem andern als aus Platon kennen, wendet sich nun doch eben gegen diesen trügerischen Schein; sie strebt doch mit der ganzen Energie des erst voll erwachten Rationalismus diesen Schein zu überwinden und zum »Wesen« durchzudringen. Die gemeinen Begriffe namentlich des Sittlichen, wie die hochgebildete Sprache ihres auch nach dieser Seite wunderbar begabten Volkes sie darbot, werden von Sokrates und seinem treuesten Nachfolger zwar gewiß nicht einfach beiseite geworfen, sie bilden vielmehr regelmäßig den Ausgang ihrer Erwägungen; aber gerade an ihnen werden die Schwierigkeiten, die inneren Widersprüche aufgedeckt, deren unnachsichtige Klarstellung dann erst dazu führt, die echten Probleme in ihrer Reinheit herauszuarbeiten. Jedenfalls die allgemeine Tendenz der Sokratik, wie Platon sie begriffen hat, ist allein diese, also wird man gewiß nicht leichthin annehmen dürfen, daß für die grundsätzliche Fassung der philosophischen Aufgabe aus der noch nicht völlig gebrochenen Herrschaft der Sprache über das Denken eine wesentliche Irreleitung gerade für Platon sich hätte ergeben können.

Dagegen wirkt hier ein anderer Umstand ein, der mit der Sprache allerdings Zusammenhang hat. Alle urwüchsige Sprache nämlich enthält ein gut Teil Dichtung; und wir wissen, Platon war Dichter, nicht bloß Denker. Die »poetischen Metaphern« macht sein unerbittlicher Kritiker Aristoteles (der dafür selbst weit mehr der Irreleitung durch die Prosa der Sprache unterliegt) ihm beständig zum Vorwurf.

Aber da wird nun die Frage entscheidend: Ist die Metapher als solche bewußt? Ist der nüchterne Sinn der Metapher dem Redenden klar? Denn keinesfalls gibt schon das hier den Ausschlag, daß Platon als Dichter philosophiert, als Philosoph dichtet, sondern die Frage ist genau darauf zu richten: ist die Dichtung in Platons philosophischer Darstellung naiv oder bewußt?

Dies nun im Einzelnen überall sicher auszumachen, möchten die feinsten Methoden der Philologie noch nicht fein genug sein. Allgemein aber wird man, glaube ich, mehr und mehr erkennen, daß, so wie der Sprachstil Platons in einem ungewöhnlichen Grade absichtsvoll ist, ebenso und noch mehr sein Denkstil bewußt und überlegt ist. Es liegt doch einmal als Faktum vor, daß Platon in schroff rationalistischer Grundgesinnung gegen

die täuschende Naivität der Dichtung in offenem Kriege liegt, daß er in äußerster Schroffheit Dichtung genau nur im Sinne bewußter Metaphorik gelten läßt und selber geübt haben will. Zwar macht er, besonders im Phaidros, der dichterischen Vision, ja den Eingebungen des poetischen »Wahnsinns« (245 A) ihr Recht nicht streitig: aber hoch über den bloß dichterischen stellt er eben dort den philosophischen »Wahnsinn« (249 E), der einzig darin besteht, daß der Geist, durch die selbständige Kraft des strengen Denkens die Täuschungen der Sinne und der gemeinen Vorstellung (*δόξα*) überwindend, in die Tiefen dessen dringt, »was kein Ohr vernahm, was die Augen nicht sahn«. Ist es eine zu dreiste Annahme, daß Platon in dieser ganz sokratischen Energie seiner Wahrheits- und Wissenschaftsliebe zum wenigsten ernstlich bestrebt gewesen sei, nach dieser grundsätzlichen Überzeugung auch in aller Strenge selbst zu verfahren? Ich meine, seine eigenen Darstellungen, gerade die, welche den stärksten Eindruck des Dichterischen hinterlassen, würden ihn Lügen strafen, wenn er sie etwa für Erzeugnisse jenes dichterischen und nicht dieses philosophischen Wahnsinns hätte ausgeben wollen. So hat Schleiermacher (am Schluß seiner Einleitung zur Überetzung des Phaidros), der in solcher Frage doch wohl stimmfähig ist, mit allem Recht gerade aus der scheinbar enthusiastischen zweiten Sokratesrede des Phaidros einen Rationalismus des Verfahrens herausgeföhlt, wie er in einem (nach seinen Begriffen) echten Gedicht »nicht geduldet werden dürfte«. Übrigens wird, wer als Ästhetiker nicht zur Romantik schwört, darum nicht genötigt sein, Platon die Palme des Dichters zu rauben. Es gibt Tiefen der Wissenschaft, in denen sie mit dem Tiefsten der Dichtung völlig eins wird. Auch Lionardo ist Künstler, obgleich wissenschaftliche Besonnenheit jeden Strich seines Pinsels überwacht. Es war möglich, über die Blindheit der dichterischen Vision sich zu erheben und doch, ja nur umso mehr, die bewußte Bildkraft edelster Dichtung zu erkennen und in sich selbst auszubilden.

Man hat ganz richtig beobachtet, daß Platon »Visualist« ist, daß er Anschauungen braucht, um im sinnlichen Symbol, im »Gesicht« (das ist eigentlich oder wird bei ihm die »Idee«), in der inneren »Schau« (*θεά*) das Ergebnis der tiefsten gedanklichen Konzentration, die in ihrer Neuheit ihn bis ins innerste Mark ergreifen mußte (denn er ist kein deutscher Professor), sich bleibend gegenwärtig zu halten. Aber er weiß dabei ganz genau: Wahrheit selbst ist für das sinnliche Auge nicht erschaubar, sondern nur die Schönheit der Wahrheit, die immerhin dieser selbst nächstverwandt, ja im letzten Begriffsgrunde (der inneren Übereinstimmung, Harmonie, Eurhythmie, später: Maßbestimmtheit) mit ihr eins ist. Diese stellt allerdings dem »hellsten der körperlichen Sinne« (Phaidr. 250 D) sich dar; und unter der bildhaften Gestalt birgt sich nicht, sondern offenbart sich ge-

rade die Wahrheit selbst — so wie sie überhaupt nur sich offenbaren kann, da sie, als rein gedankliche Gestalt, freilich zuletzt jenseits aller sinnlichen Symbolik liegen muß. Der Name der Idee selbst wahrt die Erinnerung an diese ihre zugleich ästhetische Bedeutung neben und in der logischen: daß die Einheit, die an sich zwar die des reinen Gedankens ist, dennoch zugleich ihr Gleichnis in symbolischer Anschauung oder Hinschauung aus innerlichster Notwendigkeit sich schafft.

Es ist demnach eine ganz zutreffende Beobachtung des englischen Platonforschers J. A. Stewart,¹ daß die Ideen als »im Seienden dastehende« Musterbilder wesentlich dem künstlerischen Zuge des platonischen Denkstils ihren Ursprung verdanken. Nur bleibt jener Forscher bei einer, wie mir scheint, unhaltbaren Koordination der künstlerischen und der wissenschaftlichen Bedeutung der Idee stehen, die auf Grund der soeben angestellten Erwägung sich überwinden lassen dürfte. Eine doppelte »Erfahrung« drücke in Platons »Idee« sich aus: die wissenschaftliche einerseits, hinsichtlich deren Stewart eine der hier vertretenen ganz nahestehende Auffassung bekennt, und die künstlerische, oder genauer künstlerisch=religiöse, denn die Dichtung hat für Platon, wie für den Griechen der klassischen Zeit überhaupt, zugleich religiöse Bedeutung. In erster Hinsicht sei die Ideenlehre nichts als eine reine Prinzipien- und Methodenlehre der Wissenschaften, die praktischen eingerechnet, die Ideen nur die Gesichtspunkte, unter denen die Wissenschaft die Data der Erfahrung (theoretischer wie praktischer) ordnet, getrennt von den Sinnendingen nur in dem Sinne, wie die erklärende Theorie geschieden ist von den zu erklärenden Phänomenen, niemals aus diesen einfach abzulesen, nicht aber im Sinne getrennter Dinge, existierend nur, sofern sie in der Wissenschaft ihre Funktion ausüben: Sinnliches verständlich zu machen. Aber daneben vertrete die Idee noch die ganz anders geartete Erfahrung der künstlerisch=religiösen Inspiration. Denn Platon sei nicht bloß Forscher, sondern — daneben auch — Seher und Dichter. Die künstlerisch=religiöse Kontemplation aber unterscheide sich von der wissenschaftlichen Betrachtung der Dinge genau dadurch, daß sie ihr Objekt fixiere, es aus dem zeitlichen Verfluß heraushebe, damit zugleich substantiiere, individualisiere, isoliere. Dadurch werde es wie zu einem zweiten Phänomen, aber einem Phänomen wie aus einer anderen Welt. So ergebe sich die Idee nach gewöhnlicher Auffassung, die also die eine Ansicht der platonischen Idee wirklich treffe. Diese habe übrigens Platon niemals mit der wissenschaftlichen verwechselt, er mache von den Ideen als unwandelbaren Dingindividuen nirgends einen »konstitutiven« Gebrauch in den Wissenschaften, innerhalb logischer Erörterung diene ihm die Idee in dieser

¹ Plato's Doctrine of Ideas, Oxford 1909. Vgl. m. Rez., Deutsche Literaturzeitung, 28. Mai 1910.

ihrer künstlerischen Fassung höchstens als »Ideogramm«, als sichtbares Symbol für das wirklich Unsichtbare, die reinen Begriffsbeziehungen. Dennoch sei diese Bildidee für ihn etwas mehr als ein bloßes rhetorisches Mittel, da eben eine wirkliche und eigene Erfahrung sich darin ausspreche: die künstlerisch=religiöse. — Statt dessen nehme ich an, daß die »Bildidee« für Platon nur Symbolsinn haben soll und wirklich hat. Gerade im Phaidros, aus dem Stewart jedenfalls in erster Linie seine Auffassung geschöpft hat, ist es doch allzu durchsichtig, ja es liegt einfach als Faktum vor, daß die ekstatische Vision nichts als bewußte Einkleidung ist, daß auf den wissenschaftlichen Sinn der Gleichnisse von Platon selbst der alleinige Nachdruck gelegt, alles andere als ein bloßes festliches Spiel und Schaustück hernach wieder beiseite geschoben wird. Ganz diese ist aber überhaupt die grundsätzliche Stellung, welche Platon gegen die Dichtung, zumal sofern sie zugleich religiöse Ansprüche erhebt, namentlich im »Staat« eingenommen hat.

Ganz anzuerkennen ist dagegen, daß der Schein einer nur statischen, nicht dynamischen Auffassung der Begriffe in diesem wesentlich ästhetisch zu beurteilenden Bildcharakter der Idee seinen Grund hat. Eben damit ist aber schon gesagt, daß die bloß statische Ansicht nicht die entscheidende für Platon ist. Übrigens wurde bereits erinnert, daß Statik und Dynamik nicht durchaus mit einander unverträglich sind, daß in der Dynamik die Statik voll erhalten bleibt, nur eben so, daß die Dynamik sich der Statik strengstens überordnet. Die Entscheidung kann nur darin liegen: ob faktisch die Urbegriffe der Erkenntnis, welche die Ideen jedenfalls vertreten wollen, von Platon auf das bloße Zeugnis ihrer überfönnlichen »Schau« als fertige Gegebenheiten hingenommen, oder aber in ernste Prüfung gezogen, auf ihre Legitimation befragt und auf ihre letzten Grundlagen in wirklich eindringender logischer Untersuchung zurückgeleitet, oder diese Zurückleitung wenigstens als Aufgabe klar begriffen wird. Daß dies aber geschehen, läßt sich angesichts der ganzen Reihe tiefer Untersuchungen streng wissenschaftlichen Charakters, die sich genau diese Aufgabe stellen: Theaitetos, Phaidon, Staat Buch VI und VII, Parmenides, Sophist, Philebos, Timaios, denn doch nicht bestreiten. Diese beweisen eben, daß Platon, wo es sich um die Grundlegung der Wissenschaft handelt, sich niemals einer dichterisch=leherischen Schau, die ihn zuweilen überkam, blindlings anvertraut, sondern, wie sehr immer in der ersten Konzeption seiner entscheidenden Gedanken die Kraft der Dichtung, die keiner genialen wissenschaftlichen Forschung fremd ist, mitgewirkt hat, doch in der nachfolgenden logischen Deduktion die allein entscheidende Probe der Richtigkeit solcher Konzeptionen gesehen hat. Übrigens würde es, selbst wenn es anders wäre, doch der Feststellung bedürfen, wieviel von streng wissenschaftlichem Gehalt in Platons Lehre sich birgt; und wem Geschichte der Philosophie die

Erforschung des Werdeganges einer Wissenschaft bedeutet, der müßte auf diese Feststellung immer das entscheidende Gewicht legen, das Andere der allgemeinen Kultur-, Literatur- und Religionsforschung anheimstellen. —

Nach dieser Vorerwägung dürfen wir nun unternehmen, die Grundzüge der platonischen Philosophie zusammenhängender vorzuführen. Wir zerlegen sie in die beiden Hauptgebiete: Logik und Ethik, auf die uns zu beschränken der verfügbare Raum fordert.

B. Platons Logik.

Die Logik (*ἡ περὶ τοὺς λόγους τέχνη*, Phaid. 90B, *ἡ τῶν λόγων μέθοδος*, Soph. 227A, vgl. Polit. 266D) ist benannt von der Aussage, dem Logos. Denn dieser bedeutet ganz schlicht: das »wovon ausgelegt wird: es ist«. Der Auslagefinn, das ist die sichere, schlechthin allgemeine Grundlage der »Idee«, von ihm aus muß alles, was von der Idee gesagt wird, sich verstehen lassen, oder es bleibt unverstanden. Der Logos selbst ist nicht nur »eine der Grundarten von dem, was ist«, sondern die grundlegende für alle: würde uns das genommen, so ließe überhaupt nichts mehr sich aussagen, mit Sinn und Geltung aussprechen (Soph. 260A), ja es würde überhaupt nichts mehr »sein«. Nie und nirgends bedeutet »Sein« bei Platon, wenn von der Idee ausgelegt, etwas anderes als den Aussageinhalt.

§ 1. Theaitetos. Vielleicht die zeitlich erste, sicher die sachlich fundamentalste Darlegung über die Begründung der Urbegriffe im Grundgesetz der Aussage und damit des Denkens enthält der Dialog Theaitetos. Zum ersten Mal nicht bloß bei Platon, sondern in der gesamten Geschichte der Philosophie ist hier der wahre Ausgangspunkt alles reinen Philosophierens getroffen in der Frage: Was ist Erkenntnis? Und wenn irgendwo, so ist es hier ein bloßer Schein, daß der gesuchte Begriff nicht gefunden würde; er wird klar und sicher gegeben, allerdings nur in wenigen Grundbestimmungen, nicht in irgendwie vollständiger Ausführung.

Zuerst: Erkenntnis ist nicht Sinnesdatum. Die Sinne sind notwendig zum Erkennen, von ihnen nimmt es jederzeit seinen Ausgang; aber nicht als von einer Erkenntnis, die uns geschenkt würde. Denn der Sinn vermag aus sich schlechterdings nichts zu bestimmen; er »gibt« durchaus nichts als ein in sich glänzlich Unbestimmtes (*ἄπειρον*, 183B), von Grund aus erst zu Bestimmendes = X; jede Bestimmung, bis zur schlichtesten, ist Sache einer von der Sinnlichkeit radikal verschiedenen Funktion des Denkens (*διανοεῖσθαι, διάνοια = λόγος*).

Der Sinn soll Erkenntnis geben; aber dabei behauptet man und behauptet mit vollem Grund und Recht, daß alles Sinnliche grenzenloser Bezüglichkeit und Veränderlichkeit unterliege — von der doch leicht einzu-

sehen ist, daß sie aus sich keinerlei Bestimmung auch nur möglich macht. Es blickt in Platons tief eindringender, liebevoller Ausführung dieser durch Heraklit und Protagoras angebahnten, in der Lehre des Aristippos vielleicht schon damals zu scharf subjektivistischer Zuspitzung gebrachten Charakteristik der Sinnlichkeit deutlich durch, daß sie nur die Gegenpiegelung der reinen Begriffsforderung unwandelbarer Einheit und Beharrung ist: die Einheit des Denkens ist eben Vereinigung des in sich also einheitslos gedachten Mannigfaltigen, die Festsetzung im Denken das Zum-Stehen-bringen der haltlosen Flucht des Sinnlichen in der es stillstellenden Betrachtung; das reine, das An-sich-sein des Gedachten wird vom Denken gesetzt, gerade um die grenzenlose Bezüglichkeit des Sinnlichen gedanklich zu bewältigen und, so wie dies überhaupt nur möglich ist, zu Begriff zu bringen. So aber wird klar, daß diese ganze Setzung des in Einheit, in Identität beharrenden, des An-sich-Seins im reinen Denken überhaupt nur Sinn und Wert hat im Hinblick auf die grenzenlose Vielgestalt, Veränderlichkeit und Relativität des Erscheinenden: als Bestimmung dieses in sich Bestimmungslosen, welches eben damit zur Erscheinung des nur gedanklichen Seins erst gestempelt und als solche zur Erkenntnis gebracht wird. Damit ist die starre eleatische Ansicht des im Denken gesetzten Seins dem Prinzip nach schon überwunden; die reinen Setzungen des Denkens sind entdeckt genau als »Funktionen« in Kants Sinn: als allgemeine Arten der Bestimmung, als durchgängige Gesetze nicht einer isolierenden Erkenntnis eines abgeforderten, sinnlich-überlinnlichen Seins, sondern der sukzessiven Bestimmung des Sinnlichen selbst. Die starre eleatische Entgegensetzung von Sein und Erscheinung d. h. trüglischem Schein löst sich auf in die funktionelle Beziehung der $A, B, C \dots$ zu den $X, Y, Z \dots$ in der großen Gleichung der Erkenntnis, der Wissenschaft. Objekt und Subjekt sind nicht länger zwei Dinge die auf irgendeine unsagbare dingliche Art zusammenkommen müssen um wie in einem Begattungsakt Erkenntnis zu zeugen, sondern auch sie werden zu einem bloß anderen Ausdruck der allgemeinen Funktion der $X, Y, Z \dots$ (des zu Bestimmenden) einerseits, der $A, B, C \dots$ (der daran zu vollziehenden Bestimmung) andererseits, welche beiden Faktoren durchaus nichts für sich sind, sondern überhaupt nur in Korrelation zu einander bestehen.

Die letzte Grundlage aber für diese neue, streng methodische Auffassung von Sinnlichkeit und Denken ist die allein sichere und unangreifbare: daß überhaupt nur unter dieser Voraussetzung Erkenntnis sinnvoll und verständlich wird, daß nur so überhaupt etwas wie ein Sinn einer Aussage besteht. Denn das setzt voraus, daß 1. der Bezugspunkt der Aussage, das, wovon ausgefragt wird ($X, Y, Z \dots$), 2. der Sinn des Prädikates ($A, B, C \dots$), 3. die Prädikation, eben als der Bezug, in den dies beides gesetzt

wird (durch die Kopula »ist«), in der Auslage und für sie identisch festgehalten wird. Nur so wird Erkenntnis (γνώσις) überhaupt, d. h. ein gültiger Sinn irgendwelcher Auslage: X ist A, und in ihr der objektive Erkenntnisinhalt (τὸ γγνωσκόμενον) einerseits, das Erkenntnissubjekt (τὸ γγνωσκόν) andererseits »sein«, bestehen, d. h. selber in identischer Bedeutung auslagbar sein; denn ein anderes Sein, ein anderer Bestand ist gar nicht zu suchen als in und kraft des Auslagelins, des Logos. Das ist das Argument, welches selbst Aristoteles, so wenig er seine durchschlagende Bedeutung erkannt haben kann, doch als das fundamentalste von allen, auf die Platons Lehre von den Ideen sich stützte, nicht ganz hat verkennen können: das Argument aus der Möglichkeit der Erkenntnis, wie es der Sache nach im Theaitetos (184—186) gegeben, in ganz schlichter Fassung aber in dem diesem in vielem Betracht nahestehenden und zugehörigen polemischen Dialog Kratylos (439—440) ausgesprochen ist. Beim genauen Studium der ersteren, tief angelegten Unterfuchung möchte auf folgende Punkte besonders zu achten sein:

1. Es wird die Funktion des reinen Denkens streng und ausschließlich gerichtet auf das X der Sinnlichkeit; es handelt sich darum, einzig darum, wie aus diesem, dem Sinnlichen, erkannt werde ein Eines, Identisches u. s. f.

2. Es wird das Erkenntnissubjekt, die »Psyche« (184 D, 185 D u. ff., 187 A), rein und streng definiert durch die Einheitsfunktion des Bewußtseins: als diejenige Einheit (μία τις ἰδέα), auf die das Mannigfaltige aus den Sinnen gemeinsam tendieren muß (ξυντείνει), wenn es, als Eines, Identisches usw., von uns anerkannt werden soll. Damit und darin entspringt eben die eine »Sicht« («Idea«), in der das Objekt, d. h. der Sinn irgendeiner Auslage: »es ist« (das und das), sich dem Blick des Bewußtseins feststellt. Diese »Psyche« ist also nicht etwas wie ein Ding, sondern reine Tätigkeit; auch nicht Organ einer solcher, sondern ausdrücklich organlos (185 D, E), dagegen in ihrer Ausübung durchaus hingewiesen auf die Sinnlichkeit, die, nicht ohne Vermittlung körperlicher Organe, die Erkenntnistätigkeit in Bewegung setzt, aber nicht irgendwelchen Erkenntnisinhalt fertig übermittelt, sondern gleichsam nur die Fragen stellt, auf die allein das Denken Antwort geben kann. Sinnlich, d. h. in sich unbestimmt, der Bestimmung im Denken erst bedürftig, ist für Platon hiernach überhaupt alles, was durch körperliche Organe vermittelt wird; auch etwaige Zentralorgane liefern nur in solchem Sinne Sinnliches, d. h. Bestimmbares, zu Bestimmendes, nie schon Bestimmtes.

3. Eben darum sind die Bestimmungen des Denkens, und am deutlichsten gerade die fundamentalsten, durch alle durchgehenden, alle und jede Auslage überhaupt nur ermöglichenden, samt und sonders nur generelle Aus-

drücke ebensoviele Grundarten der Bestimmung überhaupt, also streng in Kants Sinne Funktionen; sie drücken je eine »Einheit der Handlung« und zwar der »Synthesis« aus, die ja durch das »Zusammenstreben« zur Einheit deutlich bezeichnet ist. Genannt werden als solche Einheitsfunktionen: Sein, Identität und Verschiedenheit, damit Einzahl und Mehrzahl, Zahl überhaupt und alles daraus Hervorgehende (Mathematik: 185 C, D), Qualitäts-Gleichheit und -Ungleichheit. Es sind ausdrücklich auf alles Ausfagbare gemeinsam bezügliche Ausfageweisen (185 C, D, E); zuoberst das »es ist« und »es ist nicht«, oder Sein und Nichtsein; auch die sittlichen Grundprädikate gehören dazu; allgemein die Begriffe des Seins und des Wertes (*οὐσία* und *ὄφελία*, 186 C).

4. Diese Grundbegriffe bedeuten samt und sonders Beziehungsarten (*πρὸς ἄλλα σκοπεῖσθαι . . . ἀναλογιζομένη* 186 A), als solche übergreifend über die zeitliche Auseinanderstellung in Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft, indem sie eben das in der sinnlichen Erscheinung notwendig so Auseinandertretende in (somit überzeitlichen) Bezug erst setzen. Dadurch wird vollends klar, wie radikal verschieden diese eigenste Funktion des Bewußtseins, der »Psyche«, von allem Sinnlichen, wie unfähig sie einer organischen Vermittlung ist, die sie ja immer an den Zeitmoment binden und also jenes Hinübergreifen über die zeitliche Sonderung ausschließen würde.

5. In solcher Beziehung aber wird nun das Urteil (*πρὸς ἄλλα κρίνειν*, 186 B) entdeckt und fest gegründet, und darin das »Denken«: *διάνοια*, *διανοεῖσθαι*, d. i. etwas als etwas »setzen« (189 D) = Logos = Bestimmen = *δοξάζειν*, was in diesem Zusammenhang wiederum nur »Urteilen« bedeuten kann; es wird erklärt als: fortan Daselbe auslagen, nicht mehr schwanken; Subjekt ist hierbei immer die Psyche, das Bewußtsein. Das Denken wird hier schon ganz klar: »Durch=denken« (*δια-νοεῖσθαι*); es ist der Logos, den das Bewußtsein bei sich selbst »durchgeht« (*διεξέρχεται*), es ist die innere Zwiesprache, der »Dialog«, das »Durchsprechen«, das in Frage und Antwort fortschreitend sich vollzieht; was sonst »Methodos«, d. i. »Gang« nach etwas, nach einem Ziele hin, genannt wird. Damit wird die Bestimmung zur fortschreitenden, an sich grenzenlos fortschreitenden, da ja andererseits das zu Bestimmende grenzenlos ist. Die spätere Fassung: »Begrenzung des Unbegrenzten« ist noch nicht erreicht, aber sie bereitet sich von allen Seiten vor (*ἄπειρον* — *ὀρίζειν*).

Allerdings nur um so stärker fällt es auf, daß unter den »gemeinsamen« Bestimmungen nicht nur jede Vertretung des Werdens, der Veränderung fehlt, sondern der alte Gegensatz des allein wahren »Seins« gegen das aus sich keiner Wahrheit fähige »Werden« (durch dieses würde ja das Sinnliche gerade hier besonders nachdrücklich charakterisiert) immer noch festgehalten scheint. Zwar ist der Schlüssel schon gefunden, der das

Rätsel des Werdens aufschließen wird. Stets doch hatte man das Problematische am Werden gesehen in der Kontradiktion: A wird nicht=A, nicht=B wird B; und im Übergang selbst müßten die kontradiktorischen Bestimmungen auch aufeinandertreffen. Die Kontradiktion aber, nicht bloß Sein und Nichtsein d. i. bejahende und verneinende Aussage, sondern ausdrücklich auch Entgegengesetztheit (*ἐναντιότης*), ja das »Sein« der Entgegengesetztheit (*ἡ οὐσία τῆς ἐναντιότητος*) wird unter den reinen Begriffen des Denkens aufgeführt (186 B). Damit ist die Gefahr des Eleatismus endgültig beseitigt; Platon wird nicht länger wie hypnotisiert von dem Glanze der über sinnlichen Schau der Ideen die Welt der Erkenntnis in der Totenstarre belassen, in die sie bei den Eleaten verfallen war; er wird nicht dauernd von allem, was »wir jetzt feind nennen«, sich abwenden und in der seligen Schau des wesenhaft Seienden alles, was »Menschen ein Ernst ist« (*ἀνθρώπινα σπουδάσματα*, Phaidr. 249 C) hinter sich werfen; er wird vielmehr erkennen, daß das Denken, als Setzen von Beziehungen, seinem Problem, dem Sinnlichen, als dem Gebiete des bezüglichen Seins, gewachsen und gerade auf es, allein auf es hingewiesen ist; es wird eine Erkenntnis des Sinnlichen, wengleich als ewiger, nie vollendeter Fortgang, als stets nur relative, nie absolute Bestimmung eines ins Unendliche zu Bestimmenden, wieder möglich werden. Es wird das Werden, die Veränderung selbst begriffen werden als Urteil, der Wechsel des Seins und Nichtseins als Wechsel der Prädikate im Urteil, der »Wandel« des Seins als Wandel der Bestimmungen im Urteil (der A, B, C usw.) von Stelle zu Stelle des zu Bestimmenden (von X zu Y zu Z usw.). Und so wird »Erfahrung möglich«, nämlich in den Gesetzen des Erkennens selbst begründet sein. Erreicht wird dies im Theaitetos, wie gesagt, noch nicht, aber die Prämissen sind fast vollzählig schon da, die in folgerechter Entwicklung zu dieser Konsequenz führen müssen; die Richtung dahin ist eingeschlagen, und Platon wird sie weiter verfolgen. Was noch fehlt, ist genau die Verständlichmachung des Werdens, der Veränderung. Denn auch Sein und Nichtsein und Kontradiktion, auch das »Sein« der Kontradiktion reicht dazu noch nicht hin; der Übergang in kontradiktorische Bestimmungen ist das Problem; die Möglichkeit, vollends die Notwendigkeit dieses Überganges aber ist bisher noch gar nicht aufgezeigt, also das Fehlen des Werdens oder der Bewegung unter den Grundprädikationen im Theaitetos gewiß nicht zufällig.

§ 2. Phaidon. Genau hier greift der Dialog Phaidon ein; und da dieser andererseits alle entscheidenden Feststellungen des Theaitetos als bekannt und schon früher bewiesen voraussetzt, so hat man in diesen beiden Dialogen zusammen die eigentliche wissenschaftliche Grundlegung zur Ideenlehre zu erkennen.

Auf das Urteil nur auf es, wird auch im Phaidon die Idee gegründet. Sie vertritt das »Sein selbst, von dem wir Rechenschaft geben, daß es ist, im Fragen und Antworten« (78 D); dem wir die Marke, den Stempel aufdrücken des »Was es ist« (75 D), welches daher diesen »Beinamen« führt (92 D). Es ist ausdrücklich das Sein des Bewußtseins selbst (*αὐτῆς τῆς ψυχῆς* 92 D, vgl. 76 D *ἡμετέραν οὐσαν*), da wir allein im reinen Bewußtsein dies reine Sein erschauen (66 A u. E). Unter diesem reinen Sein ist sonach durchaus nichts anderes zu suchen als die logisch gehörig gerechtfertigte Antwort auf die Frage: »Was ist« z. B. das Schöne, das Gerechte (65 E u. ö.)?

Aber nicht bei der Definition, also beim Begriff bleibt jetzt die Erwägung stehen, sondern die Rechtfertigung, die Begründung tritt beherrschend voran, und zwar nicht mehr bloß als Begründung der Definition, sondern des Werdens und Vergehens (95 E), der Veränderung in den Sinnendingen. Denn als zwei Gattungen dessen, was ist (79 A), und nicht mehr als Gegensatz von Sein und Nichtsein, werden jetzt anerkannt das unwandelbare Sein des reinen Denkens und das wandelbare der Sinnlichkeit. Als zwei Gattungen des Seins aber fordern sie ihre Begründung in zwei Gattungen des Urteils. Diese Begründung erbringt die entscheidende Erörterung dieses Dialogs (p. 96–107).

Das Sinnliche aus dem Sinnlichen, das Werden aus dem Werden zu erklären, ist ein vergebenes, ja ein lächerliches Bemühen. Aus einer tatsächlich gegebenen Aussage »X ist A« wird nie verständlich, wie die zu ihr kontradiktorische Aussage »X ist nicht A« daraus logisch hervorgehen sollte, oder umgekehrt. Die Bedingung der Identität, die in der Forderung des Grundes jedenfalls liegt, bleibe unerfüllt; es würde bald dieselbe Folge kontradiktorisch entgegengesetzte Gründe, bald derselbe Grund kontradiktorisch entgegengesetzte Folgen haben; das widerspräche dem Gesetze des Logos, der allein über die Wahrheit dessen, was ist, entscheidet. Demnach kann der erklärende Grund des Werdens nur im Logos selbst gefunden werden; im »Logischen«, so umschreiben wir es einstweilen noch unbestimmt. Das »Logische« aber liegt nicht bloß zugrunde, es ist zugrunde, oder, wie noch Kant sagt: zum Grunde erst zu legen (*ὑποθέμενος ἐκάστοτε λόγον* ... 100 A), es ist »Setzung« des Denkens (*τίθημι ὡς ἀληθῆ ὄντα*, ebenda). »Tatsachen« (*ἔργα*) sind an sich nichts, woraus irgend etwas sich begründen ließe, sie bedürfen vielmehr selbst erst der Begründung, nämlich in einer theoretischen Konstruktion gemäß der logischen Grundforderung der Identität, d. h. so, daß unweigerlich derselbe Grund nur dieselbe Folge nach sich zieht, ja auch dieselbe Folge zuletzt nur denselben Grund haben darf; der strengste Begriff des Gesetzes! Auf die Methode dieser Grundsetzungen aber, auf diese »Art« der Begründung

⟨100 B, vgl. 95 E, 99 C, D, 97 B⟩ wird die Lehre von den Ideen hier rein und reflexlos reduziert. Nicht bloß die erste Hypothese ist, daß die Ideen »sind« (100 B), sondern ihre ganze Bedeutung erschöpft sich darin, daß sie solche Grundsetzungen darstellen, gemäß welchen dann die bestimmten Auslagen über Tatsachen und Beziehungen unter Tatsachen erst möglich d. h. begründbar werden. Die »Teilhabe an der Idee (das *μετέχειν, μεταλαμβάνειν*, die *μετάσχεσις* 101 C), die dem Aristoteles hoffnungslos dunkel, eine bloße Metapher unsicheren Sinnes oder pythagoreische Reminiszenz schien, bedeutet nichts Verborgeneres als die Subsumtion des Tatsachenurteils unter das Grundurteil, unter das Urteil des Gesetzes. Nichts »macht« das einzelne schöne Ding zum schönen, d. h. begründet das Urteil: »Dies ist schön«, als die Gemäßheit zur Definition »des« Schönen, die triftige Subsumtion unter das triftige Grundurteil, welches diesen Begriff, d. h. die Bedingungen der Gültigkeit irgend welches Urteils: »Das und das ist schön«, sicher aufstellt.

Damit ist indessen nur erst die logische Fragestellung in Hinsicht des »Grundes« des Werdens und Vergehens berichtigt, nicht der Logos und damit der Grund selbst schon gegeben. Es handelt sich weiter 1. um die Sicherung des jedesmaligen Grundurteils, 2. darum, wie aus diesem nicht bloß das Urteil des So-seins, sondern des So-werdens sich begründe.

Auf die erste Frage antwortet das Verfahren der Deduktion, der Ableitung aus der Hypothese (101 D, E), die, wie wir nach dem Menon schon erwarten, logisch in doppelter, auf- wie absteigender Linie, d. h. im Rückgang (Aufstieg) zu radikaleren Voraussetzungen, bis zu den »ersten« oder dem »Anfang« zurück (107 B, 101 E), wie im Fortgang (Abstieg) zu den Konsequenzen erwogen wird, in beiden Richtungen hat die gewählte Voraussetzung sich zu bewähren in durchgängiger logischer Zusammenstimmung. In zweiter Hinsicht wird gezeigt, wie im Urteil des Werdens oder Vergehens die Identität der Grundurteile sich jedenfalls behauptet, eine Kontradiktion, wie sowohl die Eleaten als (mindestens scheinbar) Heraklit sie in der Auslage des Werdens gefunden hatten, also nicht statthat. Denn es sagt zwar jeder Satz des Werdens von demselben Subjekt=X kontradiktorische Prädikate A und nicht-A aus, aber diese treffen in Wahrheit nicht aufeinander (in welchem Falle sie sich freilich gegenseitig vernichten würden), sondern sie werden getrennt gehalten entweder durch die Verschiedenheit der Zeitbeziehung (A gilt im Momente 1, nicht-A im Momente 2), oder, bei identischem Zeitbezug, durch irgendeinen sonstigen Unterschied der Beziehung (z. B. B ist groß in Vergleich mit A, klein im Vergleich mit C). In jedem Fall hat die eine Bestimmung »weichen« müssen, damit die andere platzgreife, d. h. das Werden erklärt sich logisch durch den möglichen Wechsel des Beziehungsortes, der

die Auslagen: X ist A, X ist nicht A, oder genauer: X_1 ist A, X_2 ist nicht A, vereinbar macht. In diesem »Weichen« oder »Raumgeben« ist direkt ein »Wandel« der Begriffe, indirekt ein Raum (so wie vorher schon die Zeit) als Grundbedingung der Möglichkeit der Aussage des Werdens vorausgesetzt, obwohl hier noch nicht (wie später im Timaios) ausdrücklich herausgehoben, das Werden, die Veränderung wird Wanderung der dabei immer identisch bleibenden Bestimmtheiten ($\epsilon\acute{\iota}\delta\eta$, $\acute{\iota}\delta\acute{\epsilon}\alpha\iota$, $\mu\omicron\rho\omicron\rho\alpha\iota$) A, B . . . von Stelle zu Stelle des zu Bestimmenden, Sinnlichen (von X_1 zu X_2 zu X_3 . . ., die im letzten Grunde nur den Stellbezug selbst bezeichnen). Eine solche Bestimmtheit sei z. B. Leben (106 D), so läßt sich denken ein Übergang, eine Übertragung dieser Bestimmtheit (die man sich etwa als einen Inbegriff gesetzmäßig einander zugeordneter Prozesse zu denken hätte) im Verlaufe der Zeit von einer Gruppe materieller (also im Raum gegebener) Elemente zu ändern und ändern; damit wäre der Vorgang, der Prozeß des Lebens wissenschaftlich dargestellt. Die schlagendste moderne Illustration gäbe die Bewegung als Wanderung der Energie von Stelle zu Stelle eines zugrunde zu legenden Substrats, welches einzig und allein diese logische Funktion der Festlegung des jedesmaligen Bezugs für die Aussage (Hier ist jetzt und hier jetzt u. s. f. die nach Art und Maß so und so bestimmte Energie zu lokalisieren) vertritt, wobei ebenso das letzte Substrat (d. h. das Stellsystem) wie andererseits das Wandernde (die Energie) immer unveränderlich identisch bleiben muß. In jedem Fall muß ein wie auch immer zu definierender Grundbestand (eine »Substanz«) des Werdens in allem Werden selbst sich erhaltend gedacht werden, wenn das Werden sich überhaupt zu Begriff bringen lassen soll; das ist das wesentliche Ergebnis dieser Deduktion.

So tief aber diese Betrachtung angelegt ist, eines läßt sie immer noch vermessen. Die Möglichkeit des Werdens zwar, ohne Verstoß gegen die Forderung der Widerspruchslosigkeit, seine Vereinbarkeit mit der unerläßlichen Voraussetzung unwandelbarer Bestimmtheiten, ist erwiesen; aber es ist noch nicht gezeigt, wie aus dem reinen Denken selbst das Werden als notwendige Folge hervorgeht. Es kann vielmehr scheinen, als ob in einem letzten Rest, soll man sagen, von Empirismus oder von eleatisch starrem Rationalismus, der positive Grund des Werdens immer noch in einer an sich nicht-logischen (wenngleich nicht mehr wider-logischen) Natur des Sinnlichen, nicht ursprünglich im Denken, oder jedenfalls nicht im reinen Denken gesucht werde, das von sich aus nur Beharrung kennen dürfte und am Werden allenfalls nur das Interesse hätte, sich ihm gegenüber als schlechtthin beharrend zu behaupten. Die Wandelbarkeit des Sinnlichen stört nur nicht mehr die ewige Ruhe der Begriffe; diese brauchen darum auch ihrerseits dem Werden und der Veränderung in der Sinnenwelt sich

nicht länger zu widersetzen. So haben beide miteinander ihren Frieden gemacht, selbst ein gewisses Zusammenwirken wird zugestanden. Aber ein Dualismus besteht immer noch, und zwar ein Dualismus sehr zu Ungunsten der reinen Begriffe, da so noch immer alle Bewegung und damit alles Leben auf die Seite des Sinnlichen fiel, die Ideen an sich in lebloser Starrheit verbleiben würden. Um so merkwürdiger ist, daß dennoch schon jetzt die reinen Grundurteile zu weiter nichts als der logischen Begründung des Werdeprozesses dienen. Auf's Leben kommt es schon jetzt entscheidend an, was sollte wohl eine »Idee« des Lebens, gälte es nicht eben das Leben in seiner ganzen Beweglichkeit zu Begriff zu bringen! Den ergreifend dichterischen Ausdruck dieser entscheidenden Wendung zum Leben (im »Gastmahl«) werden wir unten bei der Ethik kennen lernen.

§ 3. Der »Staat«. Der nächste große Schritt vorwärts, den Platon als Logiker vollbrachte, betraf dennoch nicht, oder wenigstens nicht direkt, diese Frage. Die Fundamente der reinen Methodik des begründenden Denkens, der »Dialektik«, mußten erst noch eine Stufe tiefer gelegt werden, bevor mit entscheidendem Erfolg die Frage der positiven Begründung einer Wissenschaft vom Werden wiederaufgenommen und in logischer Strenge zur Lösung geführt werden konnte. Die Grundlinien des Verfahrens der Begründung: Grundsatz und Ableitung, waren im Phaidon zwar gegeben, aber es war noch nicht volle Deutlichkeit erreicht worden über das Letztbegründende, über den »Anfang«, der eigentlich den Ursprung meint. Die Begründung muß »zulänglich« sein, sie muß bis zu »ersten« Grundsetzungen, als zum echten »Anfang«, zurückfragen, soviel wurde festgestellt, worin aber ein solcher bestehe, blieb noch im Dunkel. Der »Staat« findet ihn, ältere Gedankengänge wieder aufnehmend, im »Guten«, und das war auch im Phaidon schon angedeutet. Aber wie die logische Unterfuchung gerade dahin führen könne, ist nicht sogleich ersichtlich, fast mag es wie eine Anleihe aus einem fremden Gebiete, dem der Ethik, erscheinen. Aber wir wissen: vom Probleme der Ethik war Platon, als Sokratiker, ausgegangen, aus ihm erst war das Problem der Erkenntnis ihm erwachsen, und nirgends bisher war das logische Problem vom ethischen scharf gesondert worden. Auch versteht man einen Zusammenhang sofort: das Sittliche soll — nicht bloß sein, sondern werden. Die Aufgabe, die Zielfsetzung, der unendlich ferne Ausblick setzt die Richtung auf das Ziel, und damit, mindestens im Gedanken, die Bewegung auf es hin, die als »Hinstreben«, als Tendieren auch schon wiederholt zum Ausdruck kam. Die logische Begründung für das Sollen muß also, wenn sie zulänglich sein soll, den positiven Grund des Werdens wohl irgendwie in sich schließen. Allein wo findet das Sollen selbst diese zulängliche Begründung? Wie vermag es selbst, das dem Sein zu widerstreben scheint — denn gerade, was nicht ist,

soll sein, was ist, soll nicht sein — selbst sein »Sein« zu behaupten? Gewiß nicht außerhalb des Logischen, des Logos selbst, über ihn hinweg; wenn doch dieser allein ein Sein zu begründen vermag.

Platon gewinnt in der »Idee des Guten« den Grund des Sollens damit, daß er von dem Verfahren der »Grundsetzungen«, welches für allen inneren Gebrauch der Wissenschaften zulängst, noch eine Stufe höher emporsteigt zu dem logischen Grunde dieses ganzen Verfahrens: von den Grundsetzungen zu der Grundsetzung, die nichts weiteres sich zum Grunde setzen kann, sofern sie eben selbst alles Begründens letzter Grund ist, bei der somit das Grundsetzen aufhört, folglich, da ja die »Grundsetzung« (Hypothese) die Idee bedeutet: von den Ideen zu der Idee, oder wiederum gleichbedeutend: von den (in jenen ja gesetzten) Seinsbestimmungen zu dem Sein »selbst«, oder von den Denkssetzungen zu der Denkssetzung, dem »Logos selbst«, in unserer Sprache: von den Gesetzen (jedes besonderen Erkenntnisbereiches) zu dem Gesetze, dem Gesetze der Gesetzmäßigkeit selbst, oder, um streng bei der hergebrachten Sprache der Logik zu bleiben: von den Grundfätzen zu dem Grundsatz, dem Grundsatz des Grundsatzes, der Grundsetzung überhaupt.

An dem wirklichen Verfahren der Mathematik zeigt Platon, genau und bis heute schlagend richtig, wie die strenge Wissenschaft allerdings logisch verfährt, Sinnliches allenfalls nur als Krücke gebraucht, während das Gehen selbst, die Fortschreitung der Erkenntnis rein nur das Denken gemäß seiner Gesetzmäßigkeit vollbringt; wie aber dieses Denken dabei immer genötigt bleibt, auf Voraussetzungen zu fußen, die sie selbst, die bestimmte Wissenschaft, nicht weiter zurückleitet noch zurückzuleiten die Aufgabe hat, somit auch nicht in letzter Linie rechtfertigt. Gefordert ist aber eben dadurch die radikalere Rechenschaft, welche die andere, einen Grad tiefer hinabsteigende wissenschaftliche Befinnung, die »dialektische« (in unserer Sprache: logische) zu erbringen hat: die, welche (so heißt es) der Logos selbst durch das dialektische Vermögen leistet, indem er die (relativen) Grund- oder Voraussetzungen (der bestimmten Wissenschaften, z. B. der Mathematik) nicht als echte Anfänge (Prinzipien), sondern in der Tat nur als Unterfätze, gleichwie ein Sprungbrett zum Anlauf gebraucht, so bis zum Voraussetzungsfreien (zum Aufhören aller Voraussetzung, übersetzt Schleiermacher, dem Sinn nach: zur letzten Voraussetzung aller Voraussetzungen, alles Voraussetzens) und damit zum Anfang (Prinzip) des Ganzen vordringt, diesen ergreift, dann wieder sich an das hält, was daran unmittelbar anschließt, und so (verstehe: kontinuierlich) bis zum letzten (hier: der letzten Ableitung) hinabsteigt, ganz und gar ohne irgendein Sinnliches zu Hilfe zu nehmen, vielmehr in reinen Begriffen, immer durch reine Begriffe zu reinen Begriffen (fortschreitend), und so auch bei reinen Begriffen endet

(511 B, C). So beschreibt Platon in aller logischen Strenge, was man so wenig begriffen, so hoffnungslos schwierig gefunden hat: den Sinn der »Idee des Guten«. Das Gute ist hiernach: nicht ein logisches Prinzip, sondern das Prinzip des Logischen selbst und überhaupt, worin alles besondere Denken, und damit alles besondere Sein (Sein ist nur Setzung des Denkens) zu begründen ist; zu begründen nicht als in einem letzten, dem Denken überhaupt vorausliegenden, vorgedanklichen, oder über es hinausliegenden, übergedanklichen, dinghaften Sein, sondern einzig als in seinem eigenen letzten Gesetze. Denn den Anfang einer Deduktion nennt man ein Gesetz. Das Gesetz ist es, welches den Gegenstand konstituiert; dieses Gesetz selbst: daß im Gesetze jeder Art der Gegenstand jeder Art zu begründen sei, ist damit selbst übergegenständlich, auch über allem besonderen Gesetz, eben nicht ein Gesetz, sondern das Gesetz (bei Platon: nicht ein Logos — so Gastm. 211 A — sondern der Logos selbst, Staat 511 B); im gleichen Sinne auch hinaus über jede besondere Wissenschaft: überwissenschaftlich, nach Kants Ausdruck »transzendental«, aber nicht transzendent, nicht über dem Gesetze der Wissenschaft überhaupt, sondern eben der Ausdruck ihres letzten Gesetzes.

Dieses Letzte, allem Übergeordnete heißt bei Platon »das Gute«, warum? Weil es das letzte Seinsollende bezeichnet, das als solches alles besondere Sein zuletzt bestimmt, weil es die Forderung ausdrückt, die alle bestimmte Setzung zuletzt zu erfüllen strebt, aber je uneingeschränkt zu erfüllen außerstande ist; eben die Forderung des unbedingt Gesetzlichen. Er wäre in Kants Sprache nicht mehr die Kategorie oder der Grundsatz (dieser entspricht vielmehr sehr nahe der Hypothese), sondern beides vertieft oder erhöht zur Idee (in der engeren, kantischen Bedeutung). So wie für Kant die »Idee« eine umfassendere Bedeutung hat als die bloß praktische, so das »Gute« bei Platon; es ist das letzte Prinzip des Logischen (auch der besonderen Naturerklärung) und das letzte Prinzip des Ästhetischen ebenlogut, wie des Ethischen; in dieser dreifachen Richtung wird die Idee des Guten später (im Philebos, f. u. § 6) ausdrücklich gedeutet. Das alles aber faßt sich schließlich zusammen im Urbegriffe des Gesetzlichen (dort: der Maßbestimmtheit). Daß es auch die »wirkende« Ursache, den Grund des Werdens vertritt, ist im »Staat« gerade nur angedeutet. Aber damit wird dem Ergebnis des Phaidon, nach welchem der Grund des Werdens rein im Formalgrund, im Eidos liegen sollte, keineswegs widersprochen; so wie umgekehrt schon der Phaidon auf den Grund des Guten als des Seinsollenden vorausdeutet, was dann später namentlich im Timaios seine Bestätigung findet. Das Gute ist wirkend nur durch Vermittlung der Idee: als die Idee der Ideen, die Hypothese der Hypothesen; nicht aber anstatt der Ideen. Indem es den letzten Grund zu jeder

Art Grundsetzung enthält, gibt es dem ganzen Verfahren der Grundsetzungen und damit diesen selbst erst die letzte, »zulängliche« Begründung, und ermöglicht damit deren unerschöpfliche Fruchtbarkeit zur Begründung von Wissenschaft.

Von dieser erstaunlichen Vertiefung des letzten Prinzips abgesehen führt die Wissenschaftslehre des Staats über das im Phaidon Erreichte freilich in grundsätzlicher Hinsicht kaum hinaus. Immer noch, ja fast mit gesteigertem Nachdruck, scheint alles Gewicht gelegt zu werden auf die strenge Scheidung der Grundbegriffe von allem empirischen Beisatz. Die Theorie soll ohne Zweifel Theorie der Erscheinungen sein; Astronomie und Musik (Akustik), d. h. was es von mathematischer Naturwissenschaft bis dahin gab, tritt gleichberechtigt neben die bloß mathematischen Disziplinen; eine strenge Kontinuität von diesen zu jenen hinüber ist ersichtlich angestrebt; ihrer aller »Gemeinschaft« (Wechselbeziehung) und »Verwandtschaft« (Identität des Ursprungs) wird betont (531 D), die eben auf ihre gemeinsame logische Wurzel zurückdeutet. Auch wird für die Aufgabe der Astronomie eine scharfe und reine Formulierung erreicht (529 C, D) die darauf hinauskommt: die scheinbaren Gestirnbewegungen auf eine reine Grundgestalt derselben zurückzuleiten, die nicht in den Phänomenen unmittelbar sich darstellen könne, sondern rein theoretisch, rechnerisch, und zwar im reinen Raum und der reinen Zeit, zu konstruieren sei. Diese Grundform scheint indessen als Bewegung von bestimmter, feststehender und festbleibender, geometrisch regulärer Gestalt gedacht zu sein; wie überhaupt die pythagoreische Neigung, rein mathematische Grundbeziehungen unvermittelt in Naturgesetzlichkeiten umzudeuten, bei Platon fortwirkt. Die für den Augenschein geometrisch regulären Gestirnbahnen konnten, mußten fast dazu verleiten. Es ist aber zu betonen, daß, wenn dies freilich, wissenschaftlich beurteilt, ein Fehlgriff war, es der Fehler nicht eines einseitig logischen Vorgehens, sondern vielmehr des noch nicht genug überwundenen Haftens an sinnlich-anschaulicher Vorstellungsweise war. Es war der Fehler nicht des Idealismus der Methode, sondern gerade eines Restes von Empirismus, den in diesem Punkte Platon so wenig wie die Pythagoreer oder irgendeiner der Alten überwunden hat. Gerade das Logische an der Aufstellung Platons ist vielmehr schlagend richtig: es sind die Bewegungen erst wissenschaftlich zu konstruieren, und zwar im reinen Raum und der reinen Zeit; man darf nicht erwarten, daß sich die reinen Grundgestalten der Bewegungen in der Natur von den Phänomenen unmittelbar ablesen ließen. Gerade Galileis Methode, durch die erst der bis auf Kopernikus und Kepler fortwirkende Irrtum des Pythagoreismus gründlich überwunden wurde, war idealistisch und spekulativ genau in Platons Sinne; und daselbe gilt von Newton. In diesen ist Platons Forderung, reiner

als dieser selbst ihre Erfüllung damals vorausahnen konnte, erfüllt; und wenigstens Galilei ist sich der methodischen Übereinstimmung mit Platon darin auch bewußt. Immerhin hängt jener so begreifliche Fehler der Kosmologie Platons schließlich zusammen mit einer letzten Unzulänglichkeit der bis dahin von ihm erreichten logischen Position. Er findet, gewiß nicht zufällig, sein genaues Gegenstück in der ähnlichen Enge der gleichwohl hochbedeutenden Staatsphilosophie Platons. Auch diese kennt zwar wohl eine Entwicklung, aber nur in ewigem, geschlossenem Kreislauf, nicht als Fortgang ins Unendliche. Die pythagoreische Scheu vor den Unendlichkeiten hat eben auch Platon nie ganz überwunden. Das hilft erklären, warum er über jene Starrheit der Begriffe, auf deren Überwindung doch so vieles schon hindrängte, gleichwohl auch hier noch nicht entscheidend hinauskommt, ja sie fast in verschärfter Form scheint behaupten zu wollen.

Allein sie mußte überwunden werden, wenn Platon seinen Weg bis zu Ende ging. Und er ist bis ans Ende gegangen in der letzten, reinsten Durchführung seiner logischen Prinzipienlehre, wie sie in der jüngsten Gruppe platonischer Schriften vorliegt. Diese wird eröffnet durch den Dialog Parmenides.

§ 4. Parmenides. Im ersten (kleineren) Teile des Dialogs zeigt Platon in äußerst gedrängter und dadurch besonders geistreicher Weise, daß jede Auffassung der Ideen, welche diese zu einer Art von Dingen macht, und das Verhältnis zwischen ihnen und den Sinnendingen nach irgend-einer Art von Verhältnis, wie es unter Dingen stattfindet, zu verstehen versucht, in Absurditäten führt. Darin liegt indirekt: Ideen sind nicht etwas wie Dinge — sondern? Wir können nach allem bis dahin Bewiesenen nur antworten: Gesetze, und wir finden für diese Antwort sofort darin eine neue Bestätigung, daß aus dieser Voraussetzung sämtliche hier be-regten Schwierigkeiten — es sind fast durchweg dieselben, die Aristoteles, von seiner eben ganz und gar dinglichen Auffassung der Ideen aus, gegen diese, in der Meinung, sie gänzlich zunichte zu machen, erhebt — sich einfach und überzeugend auflösen. Vielleicht das Bemerkenswerteste in dieser Ausführung ist die Feststellung, daß die Ideen ebensovienig, wie außer uns dastehende Dinge, etwa bloß unsere subjektiven Vorstellungen sein, ihr Dasein etwa nur haben können im Bewußtsein dessen, der sie denkt. Denn damit würde den Ideen wiederum eine abgeforderte und zwar vielfache Existenz zugeschrieben, nämlich in den vielen »Bewußtseinen«; während Platon sie allerdings im Bewußtsein, nämlich in der Einheit des Bewußtseins, aber eben des Bewußtseins überhaupt, d. h. in der Methode, in der Funktion der Vereinigung eines Mannigfaltigen sucht. Auf jene Weise würde alles zu Gedanken, ja zu Denken; der Gedanke als solcher existiert ja nur im Akte des jedesmaligen Denkens; es droht dann ein

»psychologischer Idealismus« wie der Berkeleys den »transzendentalen« d. i. methodischen, der allein der Platons ist, zu verdrängen: nur das Gedachte existiert, nämlich als Gedanke, mithin als Denken, also existiert nur Denken. Aber das ist absurd, denn das Gedachte wird doch gedacht als Objektives und nicht als Nichtobjektives. In der Tat unterliegt Platons Idealismus keiner Gefahr des Subjektivismus, denn keinerlei Existenz, auch nicht die Existenz denkender »Bewußtseine«, darf oder kann die streng als Methode verstandene Idee sich selbst voraussetzen, die Methode ist souverän, ihr darf, eben in methodischer Auffassung der Erkenntnis, nichts anderes vorausgesetzt werden, das ist die »Sicherheit der Grundlage«, auf der Platon baut.

Aber diese ganze Erörterung über den Sinn des »Seins« der Ideen und der »Teilhaber« der Sinnendinge an ihnen ist für Platon eine Sache von vergleichsweise untergeordneter Wichtigkeit, da handelt es sich nur um eigentlich plumpe Mißverständnisse, denen Ehre genug geschieht, wenn sie in schneidender Kürze abgetan werden durch den Aufweis ihrer absurden Konsequenzen. Ungleich ernster empfindet Platon selbst eine andere Schwierigkeit, zu deren Überwindung er die mächtigsten Anstrengungen seines Denkens aufbietet, von denen wir Zeugnis haben. Nämlich die reine Erkenntnis der Ideen bezieht sich — so mußte es bisher immer noch scheinen — nur auf die reinen Gegenstände, die empirische auf die empirischen. Aber diese allein sind uns gegeben (wir »haben« sie, 134 B), also haben wir garnicht die reinen Objekte. Wären diese uns gegeben, so wären sie ja damit empirisch, und wären also nicht mehr rein. Hätten wir sie aber auch, oder trauten wir wenigstens der Gottheit ihren Besitz zu, so würde, wer sie hat, durch sie zwar die reinen Gegenstände erkennen, aber nicht die empirischen, da ja auf diese die reinen Begriffe sich gar nicht beziehen!

Das ist gewiß die ernsteste aller Fragen, auf die Platons Ideenlehre, wie jede Philosophie, welche die gleiche Richtung verfolgt, Rede zu stehen hat. Zwar, daß wir die reinen Begriffe »haben«, ließe sich auf den bis dahin schon gesicherten Grundlagen wohl noch zur Genüge rechtfertigen, wir können uns ihrer versichern durch die Methode der Deduktion, wie sie im Phaidon beschrieben und im Staat erst ganz radikal durchgeführt ist. Allein wie erreicht man nun mit diesen reinen Begriffen den Gegenstand der Erfahrung? Schon das Aufwerfen dieser Frage bedeutet einen gewaltigen Ruck vorwärts. Erfahrung ist hier zuerst positiv gewürdigt nicht bloß als eine der reinen ebenbürtige, sondern als die eigentlich uns angehende Erkenntnisart. Die Ideenlehre selbst steht in der Luft und kann uns zu gar nichts dienen, vermag sie nicht sich zu beweisen als Basis zu einer methodischen Begründung der Erfahrungserkenntnis. Damit erst wird alle

falsche Trennung der Ideen, aller Schein einer besonderen, nur überfinnlichen Dinghaftigkeit derselben gründlich überwunden sein.

Der zweite Teil des Dialogs gibt die Lösung, allerdings in einer ängstlichen Fassung. Es wird gezeigt: solange die Urbegriffe isoliert, ohne Übergang von einem zum andern, beziehungslos, »für sich« geteilt werden, so ergibt sich, daß überhaupt jede gedankliche Setzung, jede Aussage: Etwas ist das und das, unmöglich und sinnlos wird. Läßt man dagegen solche Übergänge von einer Denksatzung zur andern zu (und daß es solche Übergänge, und zwar durchgängig, gibt, wird gezeigt) so werden alle Arten von Denksatzungen möglich, ja notwendig, aber eben als beziehentliche. Damit löst sich zugleich das Bedenken, daß die gegeneinander kontradiktorischen Bestimmungen zusammenbestehen müßten; denn kontradiktorische Bestimmungen bestehen wirklich zusammen, wenn ihre Setzung als beziehliche, nicht absolute, verstanden wird. Das unausgesprochen bleibende, aber nunmehr zwingend begründete Ergebnis ist: die reinen Satzungen des Denkens sind allgemein als bezüglich und ineinander übergehend, nicht absolut und isoliert zu verstehen, wenn überhaupt eine Aussage, eine Erkenntnis möglich bleiben soll. Dabei entdeckt sich aber noch ein fernerer, gewichtiger Unterschied, nämlich, jenachdem als Subjekt der Aussage die reinen Satzungen selbst (hier repräsentiert durch den Urbegriff der Eleaten, den des »Einen«) vorausgesetzt werden, oder aber deren Korrelat, welches bezeichnet wird als das »Nicht-Eine« oder das »Andere«, und welches sich in der weiteren Durchführung dieses Motivs deutlicher und deutlicher enthüllt als das X der Erfahrung. Im ersten Falle aber ergibt sich der neue Widerfynn, daß die reinen Denksatzungen sich alle gegenseitig zu kommen und auch nicht zukommen müßten, was wieder keinen brauchbaren Sinn gibt; während im anderen Fall solcher Widerfynn vermieden wird. Das auch hier nicht ausgesprochene, aber durch die Sache gegebene Resultat ist: Es ist falsch, als das zu bestimmende Subjekt der Aussage z. B. das Eine selbst, allgemein: irgendeinen Ausdruck einer reinen Denkfunktion zu setzen; das eben war der Fehler der Eleaten; sondern das wahre zu bestimmende Subjekt ist vielmehr jenes »Andere«, das Nicht-Eine, d. h. das X der Erfahrung, welches nun hier, in den sich korrespondierenden Kapiteln 22 und 26, offen bezeichnet wird als das »Teilhabende« oder das »Erscheinende«. Von diesem sind alle, auch die gegeneinander kontradiktorischen Bestimmungen gültig auslegbar, denn es ist eben, so dürfen wir Platons Gedanken wohl verdeutlichen, überhaupt das Gebiet der bezüglichlichen Setzung; in bezüglichlicher Setzung aber ist es möglich, die an sich einander kontradizierenden, also in abstrakter Gegensetzung einander aufhebenden Prädikate miteinander zu setzen ohne Widerspruch. Damit ist das zentrale Problem aufgelöst: von den Ideen ist zur Erfahrung zu ge-

langen möglich, denn die Erfahrung ist das Gebiet der bezüglichen Setzung, der Grund dieser Bezüglichkeit aber ist nunmehr aufgezeigt in den Ideen selbst als reinen Denkfunktionen, zuletzt in der allgemeinen Funktion des Denkens, die überhaupt im Beziehen und nichts anderem besteht. Also sind die allein wahren Prädikate des Denkens, die reinen Setzungen (Ideen), als die Grundarten der Beziehung, dem allein wahren Subjekte der Erkenntnis, dem Erfahrungsgegenstande, gemäß und gültigerweise auf es anwendbar, also Erfahrung möglich; was zu beweisen war.

Noch bedürfen hierbei folgende Punkte besonderer Hervorhebung. 1. Es wird ein System der Grundprädikate vorausgesetzt; soll doch gezeigt werden, wie alle Grundbestimmungen mit allen korrelativ und logisch notwendig verknüpft sind. Dann muß es möglich sein, sich ihrer Allheit auch zu versichern. Eine wirklich erschöpfende Durchführung wird zwar nicht erreicht; aber die Grundlinien eines Systems schimmern deutlich durch, es läßt eine Disposition sich erkennen, einigermaßen analog der kantischen nach »Quantität, Qualität, Relation und Modalität«, obwohl mit bezeichnenden Abweichungen im einzelnen.

2. Wichtiger fast ist, daß jener Korrelatbegriff zum Eidos¹ überhaupt: der Begriff des zu Bestimmenden = X, sagen wir kürzshalber: die Materie der Erkenntnis, zum ersten Mal scharf ins Auge gefaßt und im Gegensatz, aber zugleich in bestimmter, positiver Beziehung zu den reinen Denkbestimmungen definiert wird als »das Grenzenlose, das an Begrenzung teil hat« (158 D, E) oder schärfer: ihrer teilhaft wird. Die »Unbestimmtheit«, Apeiria, welche die »Natur« jenes Korrelates der Denkbestimmung definiert, bedeutet jetzt nicht mehr bloß negativ die Nichtbestimmtheit oder gar Nichtbestimmbarkeit, sondern ganz positiv die unendliche Bestimmungsmöglichkeit, die Uner schöpflichkeit des Quells, aus dem immer neue und neue Bestimmung zu schöpfen ist, und zwar in kontinuierlichem Fortgang, d. h. mit stets gegebener Möglichkeit des Überganges.

3. Damit aber ist für das Werden, die Veränderung der logische Grund jetzt endlich in ganz positivem Sinne erkannt eben im Denkübergang, und zwar stetigem Übergang, der begreiflich wird nicht durch eine Beziehung des Denkens auf ein ihm von Haus aus fremdes »Anderes«, sondern auf sein ihm selbst von Haus aus zugehöriges Korrelat, auf sein Anderes; denn gerade als reines, d. h. als Ursprungsdenken, als Erdenken, d. i. Urdenken des Gegenstandes trägt es die Energie der Bewegung ursprünglich in sich; sie bemächtigt sich nicht erst als etwas Neues, Fremdes, der an sich starr »im Sein dastehenden« Begriffe, indem sie in das fremde Element der »Erscheinung« wie gegen ihre Natur mit hineinzogen werden; sondern der

¹ Die *ἐτέρα φύσις τοῦ εἶδους* 158 C = τὰ ἄλλα τοῦ ἐνός D, wo beidemal der Genetiv von *ἐτέρα* (*ἄλλα*) abhängt.

Übergang, die Kontinuität des Überganges, wird rein im Denken, wird vom Denken selbst vollzogen, sie ist im Wesen der reinen Denkfetzung selbst, als Setzung von Beziehung, ursprünglich gegründet. Auch die Zeit, wenn, wie im Phaidon, bloß als Sonderung verstanden, würde gerade den Übergang, die Kontinuirlichkeit des Überganges, nicht erklären, der Übergang vollzieht sich vielmehr ausdrücklich »in keiner Zeit« (keinem definiten Zeitpunkt), sondern im »Auf=einmal« (156 D), d. h. die Kontinuität des Überganges wurzelt in einem Denken, das auch dem Zeitdenken, sofern es Sonderung bedeutet, sachlich noch vorausliegt und den Zeitverfluß selbst als stetig zu denken erst ermöglicht. So wird zum ersten Male hier das Werden, als Übergang von Bestimmung zu Bestimmung, im Denken selbst, gerade im reinsten, ursprünglichsten Denken, ja man darf sagen: es wird das Denken im Übergang gegründet. Das ist der ungeheure, nicht wieder rückgängig zu machende Schritt, der im Parmenides vollbracht ist. Damit ist die bloß statische Bedeutung der Begriffe (um diese bequeme Fassung wiederaufzunehmen) endgültig verlassen, ihr statischer Sinn ist gänzlich »aufgehoben« in den dynamischen als den ursprünglichen. Und so kann es nicht verwundern, daß in der nach hoher Wahrscheinlichkeit nächstfolgenden Schri- dem »Sophisten«, ganz unverdeckt die »Kinēsis«, der »Wandel« der Begriffe gelehrt wird — in allerdings auffallendem Kontrast dazu, daß bisher stets die reinen Denkbegriffe das Wandellose, Wandel und Wechsel der unterscheidende Charakter der Sinnenwelt sein sollte, der ihre reine Erkennbarkeit ausschließe.

4. In engem Zusammenhang hiermit aber ist noch darauf besonders zu achten, wie der Begriff jener »Materie«, auf deren unentbehrliche Rolle in der Logik der reinen Erkenntnis bereits der Phaidon führte, hier schon ungleich deutlicher und positiver herausgearbeitet wird. Wir lernten ihn kennen unter dem Ausdruck der »Unbestimmtheit« (Apeiria). In einem neuen, von vornherein positiven Terminus erscheint sie jetzt als »Onkos«, Ausdehnung, was der »Chora« des platonischen Timaios, der Extensio des Descartes sehr nahe kommt, beschrieben wird sie als Mannigfaltigkeit, in der keine Einheit (165 B, 158 C), nämlich von Haus aus keine bestimmt gesetzt, sondern vom Denken erst zu setzen ist, aber als Möglichkeit, als uner schöpflicher Quell solcher Einheitssetzungen bildet sie für alle empirische Bestimmung das gemeinsame letzte Substrat. In ihr stellt das Denken den Gegenstand dar, als das durch Logos und Dianoia, nicht durch das Gesicht oder überhaupt die Sinne Erfassliche, als Phänomenon und nicht als bloße Gedankenfetzung, in der Erscheinung aber doch Seiendes, weil ja Gedachtes, denn was im Denken gesetzt wird, »ist« ebendamt. »Dianoia«, Durch=denken, Denken als Prozeß: dieser Terminus war im »Staat« bereits eingeführt in der neuen, bestimmteren Bedeutung: als die Funktion

bedingter — dort noch mehr im negativen Sinne: bloß bedingter — Setzung. Diese bedingte Setzung wird eigentlich jetzt erst zum vollen Range positiv wissenschaftlicher Geltung: der Seinssetzung in der Erscheinung selbst, emporgehoben. Das bloße Begriffsdenken genügt nicht der Forderung der Erfahrung als Wissenschaft, nur auf deren Ermöglichung aber — so dürfte man es ganz schroff kantisch ausdrücken — ist jetzt noch die Funktion des denkenden »Verstandes« d. i. des Denkens als Prozeß (Dianoia) gerichtet.

Alle diese reichen Errungenschaften des wohl tiefsten, obgleich nicht abgeklärtesten Werkes des Philosophen entfalten sich weiter in den folgenden Dialogen.

§ 5. Der Sophist. Dieser Dialog unternimmt, man darf wohl sagen, einen von Grund aus neuen Aufbau der Logik, der den früheren Formulierungen so gut wie nichts entlehnt, jedenfalls nichts als anderweitig schon bewiesen vorausnimmt, viel eher scheinen kann, die früheren Positionen rücksichtslos umzustößeln. So wird es allenfalls verständlich, wie man darauf verfallen konnte, gerade diesen hochbedeutenden Dialog, ebenso wie den Parmenides, für ein Werk nicht Platons, sondern wohl gar eines Gegners, gegen Platon gerichtet, zu halten. Aber aus dem Entwicklungsgange des platonischen Denkens, wie wir ihn jetzt schon bis zur entscheidenden Wendung begleitet haben, wird alles wohlbegreiflich.

Platon faßt hier den Stier bei den Hörnern, indem er die Frage geradezu auf die Grundvoraussetzungen der Eleaten richtet, die für seine eigene frühere Stellungnahme doch so tief bedeutsam gewesen waren. Es gibt gar nicht das absolute Nichtsein der Eleaten, das alles positive Sein ausschließen sollte; es ist in jedem Sinne undenkbar, unaussagbar, ein Unbegriff. Aber es gibt umsomehr das relative Nichtsein, die Verneinung einer gewissen Denkbestimmung, die eine ganz so rechtschaffene Denkfunktion ist wie die bejahende Setzung. Sogar jede verneinende Setzung schließt die bejahende ein, jede bejahende die verneinende; Bejahung und Verneinung vertragen sich nicht bloß, sondern fordern und geben sich gegenseitig. Und so ist das »Sein« nie isoliert zu setzen; nicht bloß die Bestimmungen, welche die Eleaten selbst ihm beigelegt hatten: Einheit, Identität, Beharrung, Kontinuität, sondern ebenso auch die, die sie von ihm ausschließen zu müssen glaubten: Vielheit, Verschiedenheit, Veränderung, Sonderung, müssen mit Notwendigkeit ihm zugeschrieben werden; ihr Ausschluß würde Leben, Seele, Bewußtsein, Vernunft — und damit Wissenschaft und Philosophie zunichte machen. Aber auch nicht in irgend einer letzten Dualität zumal gegeneinander gegensätzlicher Bestimmungen, wie Ruhe und Bewegung usw., läßt »das« Sein, seinem ursprünglichen Begriff nach, sich fassen. Überhaupt entdeckt sich hier erst das Merkwürdige, daß bis dahin alle, ohne Ausnahme, es veräußert hatten, voraus darüber

Klarheit zu geben, was denn das »Sein«, nach dem die Frage ist, überhaupt bedeute. Sehr voreilig hatte man allerlei höchst widersprechende Auffstellungen darüber gewagt, was sei, ohne erst über den Sinn des Seins, nach dem die Frage ist, sich Rechenschaft gegeben zu haben. Der Sinn des »Seins« wird nun — wie wir schon erwarten — gänzlich reduziert auf den Sinn des Ausgelegten; dieser aber wird erkannt in der Verknüpfung, eigentlich: Verflechtung (*συμπλοκή*), oder in der »Gemeinschaft« (*κοινωνία*), d. h. der Wechselbeziehung, Korrelation der im Urteil verbundenen und zugleich auseinandergehaltenen Begriffe. Die Grundbestimmungen des Denkens müssen demnach sein: ursprüngliche (die ursprünglichen) Arten der Verflechtung; einer Verflechtung, die zugleich Scheidung ist; sind doch diese beiden Grundfunktionen des Denkens wiederum zueinander streng korrelativ. In diese letzte Wechselbezüglichkeit löst sich der vermeintlich ausschließende Gegensatz von Sein und Nichtsein, desgleichen von Stillstand und Bewegung u. s. f. gänzlich auf.

Damit ist zum ersten Mal das Problem der Kategorien, im genauen Sinne der ursprünglichen Verknüpfungs- und zugleich Sonderungs-, mit hin Urteils-Funktionen, bestimmt gestellt. Schon im Theaitetos schwebte das vor; aber es kam dort noch nicht zu endgültiger Klarheit; das Urteilen erschien noch zu sehr als bloßes Subsumieren unter feststehende Rubriken. Hier erst werden es wirkliche Funktionen: »Handlungen«, nach Kant. Solche sind die bisher schon aufgezeigten: Sein, Stillstand, Bewegung, mit denen ferner Identität und Verschiedenheit gegeben sind. Weiter als bis zu diesen fünf »größten« (logisch umfassendsten) »Gattungen« wird die Untersuchung hier nicht geführt, an diesen aber die »Mischung«, die »Gemeinschaft« der Begriffe, d. i. ihre notwendige Korrelativität, allseitig gezeigt, so daß als das eigentliche Wesen des Begriffs die Beziehung und zwar Wechselbeziehung und damit zugleich der logische Übergang sich herausstellt. Das Nichtsein, die Verneinung wird gänzlich reduziert auf das Anderssein, die Verschiedenheit; denn es bedeutet nicht absolute Aufhebung, Vernichtung des Seins, sondern »Scheidung und Gegensetzung«, die der einfachen Setzung (Position) an Erkenntnisgehalt nicht nur ebenbürtig, sondern als Ausdruck der Fortschreitung im Denken sogar überlegen ist. So sind die reinen Begriffe aus der Isolierung und Erstarrung, der sie bei den Eleaten und bei Platon selbst in seiner Frühzeit anheimzufallen drohten, endlich und endgültig erlöst; es wird Leben und Bewegung ihnen wieder zuteil; und das heißt: sie werden fähig, Wissenschaft zu begründen.

§ 6. Philebos. Von neuem bekräftigt der Dialog Philebos als sicheren Ausgangspunkt der Ideenlehre den logischen Sinn der Aussage und nichts anderes. In ihm liegt es begründet, daß Dasselbe Eins und Vieles ist; daher

denn diese »Einheit des Mannigfaltigen« sich wiederfinden muß in allem Ausgefagten. Das, heißt es, wird also niemals aufhören, wie es ja auch nicht jetzt erst angefangen hat, sondern es ist das unsterbliche, nie veraltende Begegnis des »Logischen selbst« in uns (im logischen Bewußtsein; 15 D). Aus dem Einen und Mannigfaltigen besteht daher überhaupt alles, wovon allemal ausgefagt wird, daß es »ist« (16 C); solche Aussage schließt demnach jederzeit, als gleichermaßen ursprünglich, in sich: Grenze und Unbegrenztheit, Bestimmung und Unbestimmtheit, Bestimmung des Unbestimmten. »Und demgemäß, da dies so gesetzmäßig geordnet ist, hat man stets, im Hinblick auf das jeweils vorliegende Problem, erstlich eine Einheit oder Idee (*μία ἰδέαν*, vorher *ἐνάδες, μονάδες* 15AB) zu setzen (*θεμέλιους*), und so (unter solcher Voraussetzung) die Untersuchung zu führen, so wird man finden, daß sie darin ist.« Von dieser (Einheitssetzung) ist dann in fortgesetzter Spezifikation weiterzugehen zur Zweiheit, Dreiheit u. s. f., d. h. es ist in fortschreitender Determination ins Besondere zu bestimmen, was irgend bestimmbar ist. Dadurch wird das Gesuchte gleichsam in engere und engere Grenzen eingeschlossen. Und auf diese Spezifikation, die an schlichten Beispielen aus den Wissenschaften erläutert wird, fällt jetzt das entscheidende Gewicht; darin wird jetzt das »Dialektische« des Verfahrens eigentlich gesehen. Also nicht auf die höchst generellen Bestimmungen nur kommt es an, sondern gerade auf die konkretesten, die überhaupt erreichbar sind. Noch besonders wird hierbei auf zahlmäßig genaue, auf exakte Bestimmung Gewicht gelegt; »Zählen, Messen, Wägen« werden die entscheidenden Mittel jener geforderten konkreten und damit erst wissenschaftlichen Bestimmung. Denn alle Unbestimmtheit der nächsten, bloß komparativischen Aussage (nach einem Mehr und Weniger) muß überwunden werden durch genaue Zahl- und Maß-, allgemein: Quantitätsbestimmung; das Erkenntnisgesetz des Exakten, wie es die Neuere in erster Linie von Platon und den Seinigen gelernt haben. Dadurch allein wird das Werden selbst bestimmt, nunmehr als »Werden zum Sein« (26 D). Soweit also ist die ursprünglich schroffe Entgegensetzung von Werden und Sein jetzt schon überwunden, daß nicht nur das Werden »ist«, sondern das Sein selber »wird«! Werden bedeutet jetzt Hervorgehen des bestimmten Seins, und zwar kraft des Eintritts der Maßbestimmtheit in das »Gebiet der Unbestimmtheit«. Damit ist dem Sein, dem Erfahrungs-Sein, sein Ursprung im Denken gesichert, als dem Sein mathematisch fundierter Wissenschaft. Das Ergebnis solcher »Bestimmung des Unbestimmten« heißt das »gewordene Sein« (27 B); Werden also besagt von nun ab Schöpfung; es schließt nichts mehr von Verneinung in sich, ist vielmehr Quell aller Bejahung geworden, und damit zugleich des Guten, das gleich dem Schönen und dem Wahren in der Maßbestimmtheit sich definiert.

Noch als ein letztes Prinzip tritt dann auf den Plan: das Prinzip des »Grundes«. Der letzte Grund aber sei: die Vernunft des Alls. Da soeben erst der Eintritt der Bestimmtheit in das Unbestimmte als der bewirkende Grund des Werdens sich erwiesen hatte, so wundert man sich für einen Augenblick, was daneben noch ein besonderes Prinzip des »Grundes« leisten soll. Es deckt sich, denken wir, mit dem Urgesetze des Logischen, auf dem alle Setzung, als Bestimmung des Unbestimmten, auf dem überhaupt diese ganze Korrelation beruht. Der Unterschied ist nur der des »Logos selbst« von den jedesmaligen logischen Setzungen, der Idee »selbst« von den Ideen, des Gesetzes der Gesetzmäßigkeit selbst von den besonderen Gesetzen, wie denn im letzten Abschnitt des Dialogs ausdrücklich wieder, wie im »Staat«, die »Idee des Guten« (64 A) an die Spitze tritt, die zwar nicht in einem einzigen Begriff, aber in dreien zusammengenommen (64 E, *σύντομοι*) definiert sei: als Maßbestimmtheit, Schönheit, Wahrheit. Das Verhältnis unter diesen ist wohl so gedacht, daß die Maßbestimmtheit die Grundform der Gesetzmäßigkeit an und für sich, Schönheit und Wahrheit die Folgen daraus, jene nach Seite der Mannigfaltigkeit (in der Einheit), daher der Zulammenstimmung, Harmonie, Symphonie, diese nach Seite der Einheit (in der Mannigfaltigkeit) und damit der Erhaltung (die oft schon als der Sinn des »Guten« sich herausstellte) vertreten.

§ 7. Timaios. Daß endlich die wunderbare Welt schöpfungslehre des Timaios in ihrer mythologischen Darstellungsform dennoch nichts anderes befaßt, als was in streng wissenschaftlicher Fassung in den zuletzt betrachteten Dialogen, besonders dem Philebos ausgesprochen war, das im einzelnen zu beweisen ist hier freilich nicht tunlich; ein paar Fingerzeige müssen genügen.

Die Begründung des Werdens durch die Vernunft oder die Güte des Welturhebers (welches beides für Platon völlig eins ist) ist von der durch die »Idee« auch hier nicht innerlich, sachlich, sondern höchstens dem Gesichtspunkte nach verschieden. Die mythische Einkleidung des Gedankens in eine Erzählung von der Erschaffung der Welt kann es doch nicht verdunkeln, daß einen anderen Grund als den des logischen Gesetzes Platon nicht kennt, noch anerkennen würde. Beweisend ist dafür namentlich die schlagende Übereinstimmung mit dem Philebos, der die theologische Einkleidung auch kennt, aber den rein logischen Sinn in aller Nüchternheit darlegt.

Das Neue und Eigene des Timaios liegt in der abschließenden Untersuchung über das, was man mit aristotelischem Ausdruck Platons Begriff der Materie nennt. Platon selbst nennt es »Raum« oder »Ort«. Es stellt ein Vermittelndes dar zwischen den Ideen und den Sinnendingen, daß

daneben jetzt (48 E) des Prinzips des Grundes oder der Vernunft keine Erwähnung mehr geschieht, ist eine gewichtige Bestätigung dafür, daß der »Grund« ein überhaupt neues Prinzip, der Idee gegenüber, wirklich nicht hat bedeuten wollen.

Das Problem der Materie kennen wir aus dem Parmenides und dem Philebos; keimweise lag es auch im Phaidon, ja im Theaitetos schon vor. Das bestimmte »Diese«, d. i. das letzte Konkrete, welches zu den abstrakten Prädikaten der Ideen das Subjekt bildet, schien noch einer genaueren Charakteristik bedürftig, als es bis dahin gefunden hatte. Es ist das, worin die Bestimmtheiten (*εἶδη, ιδέαι* oder *μορφαί*, ganz wie im Phaidon) eintreten und woraus sie wieder entweichen; das was sie alle aufnimmt, aber keine an sich zueigen hat; vergleichbar der bildsamen Masse des Wachs, das keine der Gestalten, die es wechselnd annehmen mag, an sich hat, aber allen, und zwar als immer identisches Substrat, unterliegt; selbst also ein Immerseiendes gleich den Ideen, aber weder Gestalt noch Gestaltetes, sondern in sich gestaltlos, ebendamit jedoch fähig jede Gestalt anzunehmen oder, nach dem alten Ausdruck, ihrer teilhaft zu werden; daher für sich weder Sein noch Werden, aber unerläßliche Bedingung für alles Werden, das auch hier bestimmt verstanden wird als »Werden zum Sein«, als Schöpfung. Die Bedingung besteht offenbar in der Identität des Bezugsortes für das jedesmalige Prädikat; die Bezugspunkte müssen, damit diese Identität möglich sei, unter sich ein festes, beharrendes System von Stellen bilden, zwischen denen, wie es hier viel deutlicher als im Phaidon beschrieben wird, die Bestimmtheiten wandern, eine immer in die Stelle der andern tritt, um dann wieder andern Raum zu geben, Platz zu machen. Durch die Bestimmtheit des Bezugsortes erst, nicht durch die der Prädikate allein, gewinnt das Sinnliche, das aus sich gar keiner Bestimmung fähig wäre, den »Halt am Sein« (52 C). Der Raum als das letzte Substrat jeder Bestimmung empirischen Seins (»gewordenen Seins« nach Phileb.) rückt damit den reinen Denkbestimmungen ganz nahe; aber er bedeutet nur Möglichkeit der Bestimmung (als des bestimmten Bezugs der reinen Prädikate A, B, C . . . auf die Stellen X, Y, Z . . .), während die wirkliche Bestimmung sich nach wie vor allein in den Setzungen des Denkens vollzieht. Auch die eigenen Gesetze jenes Stellenystems, des Raumes, wie andererseits der Zeit, können nur reine Denkgesetze sein; dennoch wird er selbst, der Raum, gemäß dieser seiner reinen Gesetzlichkeit in einer Weise gesetzt, die nicht mehr ausschließlich in den Gerechtfamen des Denkens (sofern es bloße Begriffssetzung besagt) begründet ist, sondern sich erst ergibt aus der notwendigen Beziehung des (so verstandenen) reinen Denkens auf die Aufgabe der Erfahrung: die Bestimmung des in sich Unbestimmten, aber Bestimmbaren und mit keiner wirklichen Bestimmung

je zu Erschöpfenden. Das Stattfinden des Raumes und damit das Stattfinden irgend eines Prädikates in Beziehung auf irgend ein bestimmtes Subjekt bedarf eben, außer dem reinen Sein des Prädikates, und selbst der Wandlungsfähigkeit der Prädikate an sich kraft ihrer eigenen logischen Wechselbezüglichkeit, noch der Bestimmtheit des Ortsbezugs, der Beziehung auf das allemal hier und jetzt zu Bestimmende = X. Das ist es, was der Raum bei Platon vertritt; und so hat seine Voraussetzung, als einer unerlässlichen »Bedingung« zur »Möglichkeit« von Erfahrung, eine Notwendigkeit, die der der Setzung der Bestimmtheiten selbst, der Ideen, nichts nachgibt. Hiernach spielt der Raum bei Platon eine in fast jeder Hinsicht analoge Rolle wie die »reine Anschauung« bei Kant, die diesem auch das Mittlere und damit Vermittelnde ist zwischen den reinen Denkbegriffen und dem X der Sinnlichkeit; notwendig, um jenen den bestimmten Bezug auf dieses, und damit den reinen aber für sich »leeren« Setzungen des Denkens erst empirisch konkrete d. i. erfüllte Bedeutung zu geben. Raum und Zeit sind die »reinen Anschauungen« bei Kant; in der Tat fiel der Zeit bei Platon eine ganz entsprechende Rolle zu im Parmenides und schon im Phaidon; wenn auch kaum jemals beide in die uns seit Kant geläufige innige Beziehung gesetzt werden.

§ 8. Die Idealzahlen. Mehr nicht durfte hier über die Ideenlehre aus Platons Schriften herausgehoben werden. Aber noch muß wenigstens ein Streiflicht fallen auf die letzte Gestalt dieser Lehre, von der nicht mehr Platons eigene Werke, sondern nur die Berichte des Aristoteles (neben denen es solche von anderen platonischen Schülern gab) Zeugnis ablegen. Diese letzte Phase steht übrigens dem, was die spätesten der platonischen Schriften enthalten, keineswegs ferner, als diese den früheren, zumal zeitlich weiter abliegenden, sondern sie stellt nur die folgerechte Weiterentwicklung dessen dar, was namentlich im Philebos schon angebahnt war.

Bereits im »Staat« war als notwendig erkannt, hinter die vielen Ideen zurückzugehen auf ein letztbegründendes Prinzip, das denn wohl zu diesen vielen Ideen sich nicht anders verhalten kann, als jede von diesen zu dem ihr zugeordneten Gebiete von Erscheinungen: als begründendes Prinzip oder Gesetz. Bezeichnet wurde es im durchsichtigsten Ausdruck als der Logos selbst, als der letzte, voraussetzungsfreie, allen Voraussetzungen eben wiederum vorauszusetzende »Anfang«. Es war, wie wir nur verstehen konnten, im Unterschied von den Ideen, die Idee der Idee, im Unterschied von den besonderen Gesetzen besonderer Erscheinungsgebiete oder Erkenntnisrichtungen, das Gesetz, das Gesetz der Gesetzmäßigkeit selbst. Diese, somit nur allgemein nicht sowohl vollbrachte als geforderte letzte Erhöhung des Standpunktes der Logik streng durchzuführen, die Vielheit der Ideen auf ihren letzten Einheitsgrund in bestimmter, wissenschaftlich ausgearbei-

teter Gestalt wirklich zurückzuleiten, sehen wir Platon im letzten Stadium seines Philosophierens bestrebt. Das Ergebnis, so wie es vorliegt, ist vielfach dunkel und streitig, vielleicht das Klarste darüber hat neuerdings in überaus gründlicher Untersuchung der französische Forscher Léon Robin¹ herausgebracht. Er teilt ganz die hier vertretene Auffassung, daß die Ideen nicht eine zweite Ordnung nur abgeblaster, unsinnlicher Sinnendinge, sondern rein intensive Einheiten, Bestimmtheiten, Funktionen bedeuten, und zwar nach sicheren Gesetzen, in bestimmten logischen Abhängigkeiten sich entwickelnde, wodurch die »Teilhabe« ihm wie uns völlig durchsichtig und unanfechtbar wird. Schon im Philebos aber führte Platon diese zurück auf eine letzte Grundbeziehung des »Einen« und des »Unendlichen«, zwischen welchen die Folge der bestimmten Zahlen: die Zweierheit, Dreierheit u. s. f. die Vermittlung herstellt. Nichts anderes als die weitere Durchführung des hier schon klar erkennbaren, ursprünglich pythagoreischen Motivs ist die Lehre von den Ideen als Zahlen oder den sogenannten »Idealzahlen«, wie sie aus Aristoteles Berichten für Robin sich herauschält. In ihnen stellen die platonischen »Wesenheiten« sich vollends heraus als (nach Robin) reine »Relationsbestimmtheiten«, gemäß logischen Abhängigkeitsbeziehungen in stetiger Folge aus der Urbeziehung des Einen und des Unendlichen sich erzeugend. Die Idealzahlen sind nichts anderes als die »Organisationstypen« für die Ideen, eben hinsichtlich dieser ihrer Erzeugung aus dem Einen und dem Unendlichen, und damit folgeweise — durch die Vermittlung des Mathematischen, für das sie unmittelbar die gesetzmäßigen Gründe enthalten — auch für die Gesetzesordnung des Sinnlichen. Ein anderer französischer Forscher, Milhaud,² hatte bereits (wie schon lange der Verfasser) erkannt, daß das oberste logische Prinzip für Platon die Relation sei, das unterschreibt im wesentlichen auch Robin. Jede Idee vertritt nach ihm eine bestimmte Relation, damit zugleich aber schließt jede Idee bestimmte Beziehungen und zwar Wechselbeziehungen mit anderen ein, so bilden sie alle zusammen eine in sich einstimmige Welt bestimmter Relationen und zwar Korrelationen, also muß es eine höhere Ordnung wiederum dieser Mannigfaltigkeit von Relationsarten geben, also wiederum Gesetze derselben, diese vertreten die platonischen Idealzahlen, die also Grundformen, universelle Typen der Relation bedeuten und damit die artbildenden Typen der Qualität. Das letztentscheidende Prinzip der platonischen Lehre in dieser ihrer reifsten Gestalt aber wäre wohl das Entwicklungsgesetz dieser ganzen lo-

¹ La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote. Étude historique et critique. Paris, F. Alcan, 1908. Vgl. m. Besprechung, Deutsche Lit.-Ztg. 21. Mai 1910.

² G. Milhaud, Les Philosophes-Géomètres de la Grèce. Platon et ses prédécesseurs. Paris, F. Alcan, 1900.

gischen Rangordnung, die schließlich bis auf die individuellen Existenzen sich erstrecken müßte; so wird die platonische Lehre in der Tat zu Ende geführt im Neuplatonismus. Das ist die Methode, die den letzten Kern dieser ganzen Lehre bildet; eine Methode von universaler Anwendbarkeit, begründend eine geregelte Fortschreitung vom Einfachen zum Komplexen, durch fortschreitende Vervielfältigung von Beziehungen nach ganz und nur logischen Relationen; welche rein logische Entwicklung in der Welterschöpfung des Timaios symbolisiert wird.

Es bedarf kaum der Bemerkung, daß diese ganze Ansicht sich homogen anschließt an die bisher vorgetragene Auffassung von den Ideen überhaupt, nach der ja von Anfang an in der Gesetzmäßigkeit der Relationen, und zwar Korrelationen, der Ursprung und der reine, abgeklärte Sinn der Ideen gefunden wurde. Sagen wir, die Idee bedeute das Gesetz, so wird unter »Gesetz« stets nur verstanden der Ausdruck des unwandelbaren Bestandes einer Relation. Robin selbst hat gar nicht vermeiden können, den Ausdruck »Gesetz« für die Idee hin und wieder zu gebrauchen. Er fährt zwar dabei fort, die Ideen Substanzen zu nennen. Mit Recht, sofern Substanz die Übersetzung von »Uσία« ist; sofern Platon ein »Sein« und zwar bestandhaftes Sein den Ideen unzweideutig beilegt. Aber man darf darunter nicht die aristotelische Kategorie der Substanz verstehen, sondern eben den unwandelbaren Bestand und weiter nichts. Robin selbst hat in dankenswerter Weise darauf aufmerksam gemacht, daß Aristoteles dem Platon gerade zum Vorwurf macht: er lasse die Relation der Substanz vorübergehen; was Aristoteles nach seinem Verständnis beider Begriffe eben nicht zugeben durfte. Auch die Einzigkeit der Idee widerspricht in keiner Weise ihrem Relations- oder Gesetzesinn. Auch die moderne »Energie«, die wir als echte platonische Idee erkannten, auch die Gesetzesordnung des Universums, jedes Gesetz überhaupt wird in sich einzig, nur in der Einzahl gegeben gedacht, ebenso wie unwandelbar bestehend. So erklären die modernen Logiker der Mathematik mit vollem Recht jede Zahl als ein einzelnes, reines Objekt des Denkens und damit als — platonische Idee, obgleich sie ohne Zweifel nur den unwandelbaren Bestand einer Relation ausdrückt, die sich auch in Satzform aussprechen läßt, z. B. $1 + 1 = 2$. So kann ferner auch »Existenz« von den Ideen ausgelagt werden, unbeschadet ihres Relations- und Gesetzescharakters. Auch die Energie, auch die allgemeine Attraktion nach Newton, auch die Zahl, das Irrationale usw. existiert, nur eben nicht nach Art eines Dinges; nämlich es besteht, und zwar unwandelbar, unzerstörlich wie ungeworden; aber eben als Gesetz, nicht so, wie nach antiker Vorstellung der Bau des Universums in geschlossener Kugelgestalt unveränderlich besteht, d. h. da ist. Endlich die Transzendenz der Idee behält gewiß ihren vollen, schwerwiegenden Sinn, denn da die

Spannung des Gegensatzes des Einen und Unendlichen sich niemals aufhebt, die Idee zwar Bestimmung bedeutet, aber eine solche, durch die die unendliche Bestimmungsmöglichkeit niemals ausgeschöpft wird, so könnten freilich Idee und Erscheinung niemals zur Deckung kommen. Aber diese Transzendenz ist kein aufhebender Gegensatz zur Immanenz — nicht sowohl der Idee in den Erscheinungen, als der Erscheinungen in der Idee. Denn alle Mannigfaltigkeit des Erscheinenden, das ganze Prinzip jener Spezifikation, die überhaupt zu einer Mannigfaltigkeit führt und die, ideal genommen, wie gerade Robin gesehen hat, bis zu den Individuen herabreichen müßte, ist nach Platon in den Ideen und durch sie (in ihrer unendlichen Wechselbezüglichkeit) gesetzt, sie tritt nicht etwa äußerlich zu ihnen erst hinzu oder gar gegensätzlich ihnen gegenüber. Alles, was an den Erscheinungen irgend bestimmbar ist, dankt diese Bestimmbarkeit den Ideen, ihrer (möglichen) »Präsenz« in den Erscheinungen oder der »Teilhabe« der letzteren an den ersteren. Mit größtem Rechte betont Robin als letzten Sinn der Methode der Idee — und eben nach ihrem letzten Sinne bedeutet sie nur eine Methode — die »absolute Kontinuität eines nur logischen Zusammenhanges«, welcher von den obersten Prinzipien, die nur das Grundgesetz dieses Zusammenhanges aussprechen, bis zu den Erscheinungen herabreicht. Das ist die platonische »Gemeinschaft«, deren Triebkraft das »Zwischen«, die ursprüngliche, unendlich sich entwickelnde Wechselbezüglichkeit der logischen Grundbestimmungen ist. Genau das ist, was wir unter der Immanenz der Ideen verstehen, somit streitet diese gar nicht mit der recht verstandenen Transzendenz. Ewig unhaltbar dagegen ist die dinghafte Vorstellung der Ideen, die Aristoteles, wie es scheint, nicht einmal aufgebracht, sondern schon vorgefunden, aber durch seine gewaltige Autorität bis heute zur vorherrschenden (in keiner Zeit übrigens allein herrschenden) gemacht hat und die es ihm so leicht macht, in Platons Lehre das Äußerste von Absurdität zu finden. Es darf indessen gesagt werden, daß diese Auffassung von der ganzen heute lebendigen Platonforschung verfallen ist.

C. Platons Ethik und Staatslehre.

§ 1. Ausgang von der Sokratik, Menon. Auch in der Ethik und Staatslehre ist Platon zunächst der getreue Nachfolger des Sokrates. Mit ihm ist er von der ethischen Frage ausgegangen und von ihr auf die radikalere, die der Grundlegung von Erkenntnis, von Wissenschaft überhaupt, erst geführt worden, weil ja die Tugend oder das Gute in der Erkenntnis wurzeln, durch Wissenschaft sich verwirklichen sollte. »Philosophie« bedeutet ihm nicht bloß die Wegleitung der Wissenschaft, sondern stets zugleich die Richtschnur des Lebens, welchen Sinn hätte das Streben nach Wissen, wenn

nicht das Wissen schließlich ins Leben wieder einmündete? Aber die Wahrfähigkeit des Lebens gerade fordert den letzten Einheitsgrund, fordert die Einheit des Ziel- oder Blickpunktes (Telos, Skopos), das ist im Grunde schon die »eine Idee«. Und es mußte diese Forderung zuletzt auch hinausführen über die vielen Einheiten, die Ideen, zu einer letzten Einheit aller dieser Einheiten, einer Idee der Ideen, als welche ganz folgerichtig die »Idee des Guten« sich ergibt. War bis zu dieser klaren Formulierung von dem sokratischen Ausgang der platonischen Philosophie allerdings der ganze weite Weg zurückzulegen, auf dem wir Platon in den Hauptetappen begleitet haben, so war doch die Richtung dahin mit dem ersten Schritt schon eingeschlagen. Die Transzendenz des Guten schlummerte schon in dem sokratischen »Wissen des Nichtwissens«; war das Wissen, welches die Tugend oder das Gute dem Sokrates bedeutete, ein empirisches Wissen, war es Sache einer gewöhnlichen »Techne«, so brauchte Sokrates an seiner Erreichbarkeit nicht zu verzweifeln.

Doch konnte es gerade nach der tieferen Bedeutung des Nichtwissens, wie sie Platon aufgegangen war, beim Nichtwissen nicht bleiben. Daß das Gute »noch über das Sein hinaus« ist, darf nicht bedeuten, daß es aller erreichbaren Erkenntnis entzogen ist, sondern, wie selbst in dieser »göttlichen Hyperbel« (Staat 509 C) das »noch« verrät: es liegt im Stufengange der wissenschaftlichen Begründung nur noch eine Stufe höher als alle bloße Seinserkenntnis; bis zu ihrem letzten Ursprung muß man hinauffsteigen, um es zu erreichen. Gerade zufolge dieser radikaleren, dieser schlechthin radikalen Begründung: im Urgrunde des Seins zugleich und der Erkenntnis, war aber auch das empirisch erreichbare Wissen vom Praktischen, auf das auch Sokrates doch großen Wert gelegt hatte, keineswegs wegzuworfen. Die echte »Transzendenz« bedeutet nicht Abkehr von der Welt, Flucht in ein unsagbares, überweltliches Jenseits, Preisgebung der diesseitigen Aufgaben; sondern im »Abstieg« von dem erreichbar höchsten Punkt wird das Ganze der sittlichen Aufgaben, wird die ganze Welt des Praktischen, wird das »Leben« im Diesseits erst recht erschlossen; unter dem letzten Gesichtspunkte der Idee werden die ganz konkreten Ziele des Lebens, des Handelns erst neu, ja überhaupt erst ernsthaft gestellt. Das wird durch die bei der tragischen Grundstimmung Platons allerdings nicht seltenen Anflüge weltflüchtiger Stimmung wohl manchmal verdunkelt, aber es dringt doch immer siegreich wieder durch.

Schon im »Menon« wird nicht bloß die sokratische Forderung: daß alle praktische, insbesondere politische Tüchtigkeit auf Wissenschaft gegründet sein müsse, in schärfster Zuspitzung ausgesprochen; sondern gegen Sokrates (wie er wenigstens in der Apologie und im Protagoras sich äußert) wird diese Wissenschaft als, wenn auch bisher nicht erreicht, doch an sich erreich-

bar vorausgesetzt; es wird überdies, unter dem Namen der »wahren Vorstellung«, eine enthusiastische Vorwegnahme eines zu wissenschaftlicher Einsicht zwar noch nicht geklärten Bewußtseins des rechten Weges dem genialen Individuum (Künstler, Dichter, Feldherrn, Staatsmann, Praktiker überhaupt) zugestanden, sodaß das menschliche Leben auch vor der allerdings zu fordernden Leitung der Willensschaft doch nicht von allen Göttern verlassen zu sein braucht. Denn Erkenntnis ist nur Sichbefinnen auf den zuletzt überzeitlichen Grund des Bewußtseins, der in der Tiefe der Menschenseele gegraben ist und nur erst wieder entdeckt und erschlossen zu werden nötig hat; aus dieser verborgenen Tiefe quillt aber auch die Ahnung des Begeisternten; nur fehlt ihr freilich die Gewähr des Bestandes; diese bietet allein die logisch entwickelte Erkenntnis.

§ 2. Gorgias. So kann Platon im »Gorgias« es bereits wagen, den Begriff des Guten, das bis dahin ein bloßes Problemwort geblieben war, auch seinem positiven Gehalte nach einigermaßen zu bestimmen. Das Gute wird zunächst streng geschieden von der Lust, deren subjektivem und damit schwankendem und widerspruchsvollem Charakter es die objektive, damit feste, einheitliche Bestimmung des Heilvollen, Gesunden, zuletzt der Erhaltung entgegenstellt. Damit scheidet sich zugleich das echte, dauernd mit sich einige Wollen vom regellosen, ewig mit sich selbst entzweiten Begehren. Und hieraus wieder ergibt sich als das entscheidende Inhaltsmerkmal des Guten, um es kurz zu sagen, das Gesetzliche. Aus dem sokratischen Begriff der »Tugend« als der Güte, d. i. Gesundheit, Normalverfassung der Seele, als Inbegriff der Bedingungen seelischer Selbsterhaltung, entwickelt Platon den ganz allgemeinen Begriff des »Kosmos«, der inneren Gesetzesordnung und dadurch Organisation, welche die Bedingung der durchgängigen inneren Zusammenstimmung und also Selbsterhaltung ist. Und unter diesem obersten Begriff erreicht er schon jetzt eine ganz universale Zusammenfassung aller Probleme theoretischer wie praktischer Ordnung. Die Gesetzmäßigkeit und darin gegründete innere Einstimmigkeit ist es, welche die »technische«, d. i. wissenschaftsgemäße und damit »gute« (sich selbst erhaltende) Verfassung, wie jedes einzelnen Dinges oder Werkes, so des ganzen äußeren Universums, welches darum Kosmos heißt, ebenso aber des inneren Universums, der Sittenwelt, der Welt des Menschen, ausmacht. Nur durch sie ist seelische Gemeinschaft möglich (Koinonia, neben Philia, Freundschaft). Die verschiedenen Haupt- und Grundbedeutungen des »Gesetzes« treten erkennbar, wiewohl ohne genauere Formulierung, auseinander: neben der allgemein logischen (Erhaltung der Einheit im Mannigfaltigen, des Mannigfaltigen in der Einheit, als Gesichtspunkt des Denkens und Begründung seiner Wahrheit, was auf die »Idee« vorausweist), die kosmische (Erhaltung des Grundbestandes des Seins in der Veränderung)

und die ethisch-politische (Erhaltung des Sinns und Willens der Gesetzlichkeit im Individuum und der eben dadurch begründeten Gemeinschaft).

So wird der mächtige Anspruch verständlich, den das Schlagwort »Philosophie« für Platon fortan einschließt und durch den es ihm schon jetzt hoch über seine anfängliche, bloß kritische Bedeutung emporgehoben ist: der Anspruch, das »Leben« nicht sowohl auf neue Grundlagen zu stellen, als vielmehr auf seinen echten Urgrund zurückzubringen. Das wird von nun ab die Losung, unter der Platon die besten der athenischen Jugend um sich versammelt, keineswegs in der alleinigen Absicht, fern vom »Leben« abstrakter Wissenschaft obzuliegen. Das muß freilich das Erste sein: sich des festen Grundes wissenschaftlicher Prinzipien zu versichern. Aber nachdem dieser Grund gesichert ist, nämlich in der Idee, d. h. im Gesetz, nach der eben dargelegten, umfassenden, bei aller Weite des Umfangs doch streng einheitlichen Bedeutung, so wird eben diese zum obersten Richtpunkt der Bildung, der Erziehung, die nun schon von selbst die leibliche Ausbildung (also neben der »Musik« die »Gymnastik«) mitumfaßt, andererseits aber bis zum Tiefsten des Seelischen, des Bewußtseins, bis zum Gipfel der Wissenschaft: der Dialektik sich wird erheben, zugleich in genauer Entsprechung auf das Individuum und die Gemeinschaft sich erstrecken müssen, denn wie die Sittlichkeit der Gemeinschaft nur möglich ist durch die des Individuums, so wiederum diese nur durch jene.

Damit wird die Ethik sofort zur Sozialethik, neben der für eine besondere Ethik des Individuums kaum mehr Raum bleibt. Als Bedingung der Gesundheit des Staatswesens ist die gesunde Erziehung des Individuums von selbst gefordert; umgekehrt ist es die sichere Probe auf die Gesundheit des Staates, daß er seine Bürger »besser zu machen«, d. h. zu erziehen die Kraft beweist. Das eigene Wirken Platons ist schon jetzt ganz und ausschließlich hierauf gerichtet; es ist erziehend, bestimmt in sozialer Absicht: »Ich meine, daß ich mit wenigen andern Athenern, um nicht zu sagen ganz allein, der wahren Staatskunst obliege und die Staatsfachen betreibe, wie niemand sonst heutzutage«, läßt er seinen Sokrates sagen, der Leser aber darf und soll es von Platon selbst verstehen. Dagegen über die hochgepriesenen Staatsmänner, die vergötterten Helden des patriotischen Atheners, wird das bittere Urteil gesprochen: sie haben als dienstwillige Köche und Zuckerbäcker mit ihren Näthereien, als Häfen, Werften, Festungswerken und derlei Poffen, den süßen Bengel, den Demos von Athen, nur verfüttert und damit seine physische und geistige Gesundheit untergraben, statt als Ärzte, sei's auch mit Schneiden und Brennen, ihn zu bessern. Man preist die Männer, welche die Bürgerchaft trefflich bewirten haben mit allem, was nur ihr Herz begehrte, und sagt, sie haben die Stadt groß gemacht; man merkt nicht, daß sie durch sie nur faulig und innerlich

krank geworden ist. Denn alle jene Herrlichkeiten machen einen Staat nicht wahrhaft groß, wenn es an der inneren Tüchtigkeit der Bürger fehlt, ohne die sie solche äußeren Machtmittel nur zu ihrem Verderben gebrauchen werden. Das Heil des Staates, ja der Menschheit, hängt daher zuletzt an der wissenschaftlich-sittlichen Erziehung und der Regierung der so Erzogenen; denn es ruht nicht auf den bloß dienenden Künsten der äußeren Lebenserhaltung, auf Heer, Flotte, Festungen und dergleichen; sondern auf der Erkenntnis der ewigen Gesetze, von denen die innere, physische wie geistige Gesundheit des sozialen Körpers abhängt, und auf der friedlichen Herrschaft, welche diese Erkenntnis sich durch keine andere Macht als die ihrer überzeugenden Wahrheit zu eringen imstande ist.

Daß freilich solche Ziele weitab liegen von dem gegebenen Zustande, dessen Verkehrtheit Platon so deutlich vor Augen sieht, konnte ihm unmöglich verborgen bleiben. Den Sokrates, der seinen Mitbürgern unbeirrt die Wahrheit vorhielt, hatten sie, aus schlechtem Gewissen, als »Jugendverderber« verurteilt — wie wohl Kinder den Arzt, den der Koch verklagt. Aber ein Archelaos, der durch Meuchelmord den Thron Makedoniens usurpiert, hatte sich in Glanz und Macht behaupten können bis an sein Ende. Da muß sich Platon schon dessen getrösten, daß vor dem ewigen Gerichte des Sittengesetzes — in seiner Gleichnisssprache: vor den Richtern in der Unterwelt — Recht doch Recht, Unrecht Unrecht bleibt. Die Idee hat ihr Reich und ihr Gericht im Unsichtbaren, im Hades (nach der Etymologie: *Ἄιδης = τὸ ἀϊδές*); daß sie auch die Kraft beweisen würde, hienieden ihr Reich zu gründen, anders als in den Träumen weltfremder Ideologen, die im verborgenen Winkel abseits vom Verderb des öffentlichen Lebens der geräuschlosen Arbeit der Wissenschaft obliegen, das wagt Platon bisher kaum zu hoffen.

Aber die Prämissen sind jetzt schon erreicht, welche die Aufstellung eines ganz positiven Reformplanes für das staatliche, ja für das gesamte Kulturleben der Menschheit ermöglichen. Zwar ist unserem Philosophen die religiöse Stimmung der Abkehr von der Welt keineswegs fremd; allbekannt sind die stark weltflüchtig lautenden Wendungen besonders im Phaidon und einigen Teilen des »Staats«; wer könnte den tiefen Einfluß dieser Seite des Platonismus namentlich auf das mittelalterliche Christentum verkennen? Aber ebenso gewiß ist die Weltflucht nicht das letzte Wort der platonischen Kulturphilosophie. Gerade der Phaidon und der Staat enthalten vielmehr in der Grundlegung der Ideenlehre die Voraussetzungen zu einer ganz diesseitigen Wendung auch der Ethik, wie sie in höchster Abklärung und zugleich sieghaftester Begeisterung durchdringt im »Gastmahl«, einem Werke, das zeitlich jedenfalls in die nächste Nachbar-

schaft der eben genannten beiden Werke gehört und mit beiden sonst durchweg die tiefsten inneren Berührungen zeigt.

§ 3. Gastmahl und Phaidon. Hier wird einerseits, unter dem Namen des (an sich) Schönen, wie im »Staat« unter dem des Guten, der letzte Einheitspunkt der Erkenntnis noch über Leben und Wissenschaft erhoben, aber zugleich doch wieder als Gegenstand einer letzten, allen anderen übergeordneten Wissenschaft begriffen; man kann auch hier nur verstehen: als Ausdruck des Gesetzes, nur eben des Gesetzes (der Gesetzmäßigkeit selbst), nicht irgend eines besonderen (211 A, gegenüber C). Aber diese letzte Erhöhung des Standpunktes, diese ganz eigentlich »transzendente« Betrachtungsweise hat, hier wie im »Staat«, gar keinen anderen Sinn und Wert als den, der letzten, schlechthin unangreifbaren Begründung sich zu versichern für den nun erst recht geforderten, nun aber auch erst möglichen Abstieg zur ganzen Fülle der Aufgaben des Lebens; zur Hineinbildung der Idee in das Wirken hinieden, zur ganzen Durchdringung des irdischen Daseins des Menschen mit den Gedanken des Ewigen, immer durch das Mittel der Wissenschaft. In überwältigender Klarheit aber wird es hier ausgesprochen: daß in allem das Streben unser Teil, das Ziel nur in der Idee d. i. dem unendlichen Ausblick unser ist. In der Erkenntnis und dem begeisterten Ergreifen des ewigen Zieles liegt schon Seligkeit; aber zugleich heilige Leidenschaft des Verlangens; es ist Liebe im männlichen Sinne des Eros, des Zeugungstriebes, der ein stets sich erhöhendes menschliches Leben in unbefränkter, so geistiger wie leiblicher Fortpflanzung durch die Folge der Geschlechter aufzubauen strebt aus dem Drange ganzer und letzter Verewigung. Das Ziel ist das Sophon, Weisheit, d. i. reine, zentrale Bewußtheit; es ist zugleich das Agathon, das Gute (wie stets) im Sinne der Erhaltung; zuletzt aber das Kalon, das Schöne, als das eigentliche Objekt des Eros; nach unserer Deutung: das Gesetzliche, das ja den Grund der Wahrheit und Güte zugleich in sich schließt. Der Eros — gleichgesetzt der »Philosophie« — ist nicht schön, sonst liebte er nicht das Schöne d. h. verlangte nicht nach ihm; ebenlo ist er nicht weise, sonst strebte er nicht nach Weisheit. »Kein Gott philosophiert« d. h. strebt weise zu sein, denn er ist es, aber auch nicht, wer ganz unweise ist; der Strebende steht in der Mitte zwischen beiden. Aber schon das Streben erhebt ihn über die Sterblichkeit. Daher ist der Eros auch weder sterblich noch unsterblich, sondern wiederum zwischen beiden in der Mitte. Die Vermittlung leistet die Dialektik, als das Verfahren (so darf man ruhig deuten) der Beziehung der (vergänglichen) Erscheinung auf die (ewige) Idee und umgekehrt. Wissenschaft selbst entwickelt sich in Problem und Lösung (»Aporie« und »Euporie«) als ein unaufhörliches Sterben und Wiederaufleben; was soeben erworben, zerrinnt ihr wieder unter den Händen; ein schlagendes Gleichnis

für das ewige Schicksal der Forschung — und alles menschlichen Fortschritts: daß jede Lösung, die ein Problem bewältigt, wiederum neue, nur größere hervortreibt und auch der bereits festgeglaubte Besitz unter dem neuen Gesichtspunkt wieder fraglich wird, aber eben zum ewigen Fortschritt der Menschheit, zur stetigen Erhöhung des Menschheitsbewußtseins. Dies »Stirb und Werde« ist ganz allgemein des Menschen Teil, solche Fortzeugung ins Unendliche ist allein die »Unsterblichkeit des Sterblichen«, so schon im Leiblichen, wo selbst das biologische Individuum nur fort dauert durch beständige Selbsterneuerung, durch die aber auch eine Folge von Generationen zusammen ein Leben darstellt, so nicht minder in allem Seelischen auch bis zum Höchsten hinauf. Die philosophische Erziehung stellt davon wieder nur ein Beispiel dar, und zwar das höchste, unmittelbar daneben aber tritt die Gesetzgebung, Staatstätigkeit überhaupt, dies beides ist für Platon jetzt schon fast ganz und gar eins. Bei dem allem darf und soll man wohl zugleich an sein eigenes Wirken in der Akademie denken, auch bei Erwähnung der Dichtung, die wieder eine andere Art der Selbstverewigung darstellt, ist sicher mitgedacht an Platons dialogische Kunst, die durchaus als Dichtung gewürdigt sein will, in erster Linie an das große Werk, den »Staat«, der damals wohl schon der Vollendung nahe war.

Es sind diese merkwürdigen Ausführungen über die »Unsterblichkeit des Sterblichen«, in denen das »Gastmahl« fast in Widerspruch zu geraten scheint mit dem Phaidon, der, wie man weiß, dem Beweise der Unsterblichkeit der Seele an erster Stelle gewidmet ist. Im »Gastmahl« scheint gar keine andere Unsterblichkeit mehr zu gelten als die beständige Selbsterneuerung und Fortzeugung des Sterblichen, und es scheint dabei gar kein Unterschied gemacht zu werden zwischen Leib und Seele: unsterblich im hier verstandenen Sinne sind beide, ewig im absoluten Sinne allein die Idee, und weder Seelen noch Körper. Im Phaidon dagegen hatte Platon sozusagen alles daran gesetzt, die Unsterblichkeit der Seele, im Sinne der Sterbensunfähigkeit und zwar auch der Einzelseele, gegenüber der Sterblichkeit (Sterbensnotwendigkeit) des Leibes, zu beweisen, mit allerdings wenig überzeugendem Erfolg. Indessen sind beide Darstellungen in letztem Betracht wohl nicht unvereinbar. Auch im Phaidon, wie ebenfalls im 10. Buche des »Staates«, wird die Fortdauer der Seele der Ewigkeit der Idee immerhin nicht gleichgestellt, sie kommt ihr nur am nächsten. Andererseits könnte, auch wenn die Fortdauer der Seele gleich der des Leibes nur in beständiger Wiedererzeugung besteht, hierbei doch der Unterschied festgehalten werden, daß auf diese Weise das leibliche Leben sich nur eine gewisse Zeit, das seelische, wenigstens in seiner reinsten und eigensten Funktion, der der Bewußtheit, immer zu erhalten fähig sei. Übrigens ist nach dem Timaios die Einzelseele geworden, also an sich auch vergänglich;

nur nach dem Willen des Welturhebers soll sie fort dauern. Ob dies etwa auch schon im Gastmahl von Platon gemeint sei, ist nicht ersichtlich. Jedenfalls hat seine Überzeugung über diesen Punkt nicht so festgestanden, wie man meist angenommen hat. Wie aber auch das »Gastmahl« und der Phaidon in diesem Punkte zu vereinigen sein mögen, der Unterschied bleibt immer bestehen, daß im »Gastmahl« der immanente, weltbejahende Zug seines Denkens siegreich durchdringt: im Phaidon war Philosophie »Übung im Sterben«, jetzt ist sie wahre und ewige Wiedergeburt, Unsterblichkeit selbst des Sterblichen, dort versank alles Irdische vor dem Lichte des Ewigen in Todesnacht, hier wird es wiedergeboren aus dem Ewigen zu selbst unvergänglichem Leben im Lichte. Was sterblich ist, soll sterben, in diesem Sterben selbst siegt das Leben, das »Stirb« ist nur die Bedingung des »Werde«. So aber ist nun auch das Flüchtigste, Vergänglichste emporgehoben zum Ewigen, und die Welt ist wieder unser.

§ 4. Der Staat, Grundzüge. Vermutlich war das »Gastmahl« der unmittelbare Vorläufer des »Staats«. Gerade der Gipfelpunkt des letzteren, die »Idee des Guten«, wurde im »Gastmahl« schon wie von weitem gezeigt, nur eben in der Vision des Dichters, nicht in streng logischer Ausführung, welche all die überschwänglichen Metaphern auf ihren nüchternen Sinn zurückführt. Andererseits entsprechen, der Stimmung nach, manche Partien des »Staats« eher dem Phaidon. Das kann indessen doch nicht darüber hinwegsehen lassen, daß Platon sich gerade in diesem Werke so tief wie kaum irgendwo sonst in die Probleme des Diesseits einläßt, und zwar nicht bloß in negierender Kritik oder bloß theoretischer Verfechtung oberster Grundsätze, sondern in einem ernst gemeinten, sogar ernstlich von ihm verfolgten und geraume Zeit festgehaltenen Reformplan, der übrigens, wie wir es schon erwarten, nicht den Staat allein, sondern auf dessen Grundlage das Menschenleben nach seinem ganzen Umfang ins Auge faßt. Das Werk stellt daher ebenfогut eine Ethik und Pädagogik vor wie eine Staatslehre. Rousseau, neben Morus vielleicht derjenige, der vom Geiste dieses Werkes am meisten in sich aufgenommen hat, nennt es »die schönste Abhandlung über Erziehung, die je geschrieben worden«, das ist richtig in einem großen und weiten Sinne, den auch das Schlagwort »Sozialpädagogik« vielleicht nur noch nicht umfassend genug bezeichnet.

Das nominelle Thema ist: der Begriff des »Gerechten«. Gerechtigkeit hat für Platon von Anfang an die doppelte Bedeutung der obersten, alle anderen in sich befassenden »Tugend« des Individuums und der Gemeinschaft. Ihr letzter Grund liegt in der innerlich gesetzlichen Verfassung zunächst des Individuums, äußerlich aber stellt sie sich greifbar dar als Gemeinschaftsordnung. Das gemeinsame Prinzip für beides ist jenes im Gorgias durch das Wort »Kosmos« bezeichnete Prinzip der Organisation, derzu-

folge eine Vielheit von Kräften mit ihren Wirkungen sich gegenseitig (und damit ihr gemeinsames Werk) fördernd, nirgends hemmend, ineinander-greifen. Ihre Voraussetzung aber ist eine Differenzierung von Tätigkeiten schließlich gemeinsamer Zielrichtung. Als Prinzip solcher Differenzierung der sozialen Funktionen ist im »Staat« das der Arbeitsteilung bestimmt erkannt und in vielleicht nur zu schroffer Konsequenz durchgeführt. Die Methode des »Staates« ist nach dieser Seite geradezu entwicklungs-geschichtlich, fast möchte man sagen biogenetisch.

Die äußere Organisation des sozialen Körpers ist demnach nur das vergrößerte Gegenbild der inneren, seelischen Organisation des Individuums, da ja eben die Funktionen der Individuen es sind, deren Zusammen-wirken den Staat ausmacht. An diesem läßt die beiden gemeinsame Grund-form der Organisation sich leichter, greiflicher aufzeigen; weil sie in ihm gleichsam in größerer Schrift geschrieben ist. Die rechte Organisation des Staats unterliegt ja notwendig demselben Gesetze, welches als das Gesetz des »Guten« der Einzelseele ihre organisierte Verfassung und damit »Güte« oder »Tugend« sichert. Diese richtige Organisation aber fordert vor allem, daß, so wie im Individuum, auch in der Gemeinschaft Vernunft die Herrschaft führe. Und daraus folgt weiter, daß die Ordnung des Gemeinwesens ganz in der Hand der zu vernünftigen Denken Erzogenen, der »Philosophen« liegen müßte. Sie würde damit zugleich sich von selbst so gestalten, daß sie die Heranbildung einer Klasse von »Philosophen«, die zugleich zu Staatslenkern taugen, auch dauernd sichert. Hieraus ergibt sich nun schon als Grundbedingung der rechten Verfassung zugleich des Staats- und des Individuallebens: die denkbar engste Wechselbeziehung zwischen Erziehung und Gemeinschaft. Die richtige Organisation der Gemeinschaft ist selbst der erstwesentliche und zugleich letztentscheidende Faktor der Er-ziehung der Individuen, und eigentlich nur als solcher von ernster Be-deutung; denn schließlich ist der Staat um des Menschen, nicht der Mensch um des Staates willen da. Umgekehrt ist die richtige Verfassung des Staats an erster Stelle bedingt durch die geeignete Erziehung aller seiner Glieder.

Für die nähere Durchführung dieser Grundmotive, deren volle Über-einstimmung mit den Resultaten des »Gorgias« klar ist, bildet das wichtigste Fundament die Differenzierung der sozialen Funktionen. Diese entnimmt Platon anfangs scheinbar der geschichtlichen Erfahrung, die er aber sofort aus ihren Gründen, und zwar ganz im Sinne einer natürlichen Entwicklung, sich klar zu machen sucht. Er zeigt, wie schon die Not des Lebens, der Kampf ums Dasein, wie wir sagen würden, zu gegenseitiger Hilfeleistung und, damit auf diese dauernd zu rechnen sei, zu gesellschaftlicher Vereini-gung zwingt. Der erste, bloße Notstaat ist daher lediglich eine Wirtschafts-

ordnung. Die so erreichte Sicherung der Befriedigung der nächsten Bedürfnisse aber schafft den Boden für neue Bedürfnisse und wird so zum Anstoß für eine weiter und weiter gehende Kulturentwicklung. Die Vermehrung der Bevölkerung und zugleich Vervielfältigung der Bedürfnisse führt zunächst zum äußeren Anwachsen des erst kleinen Gemeinwesens und damit zum Krieg; durch diesen aber, nach demselben Prinzip der Teilung der Funktionen, nach welchem die bloß wirtschaftlichen Tätigkeiten sich immer weiter gliedern, zu einer eigenen Kriegerklasse, aus dieser sondert wieder aus dem gleichen Grunde eine eigene Klasse Regierender sich aus, welche beiden zusammen von der größten Klasse, der der wirtschaftlich Tätigen, sich scharf abheben. Ungefähr einen solchen Gang hatte die Entwicklung bei den Griechen wirklich genommen.

Die sicherste Begründung dieser Konstruktion aber sieht Platon darin, daß die so herauskommende oberste Gliederung der sozialen Funktionen das genaue Gegenbild darstellt zur Grundgliederung der seelischen Funktionen im Individuum. Die unterste Funktion ist, hier wie dort, die der physischen Erhaltung dienende, die psychische Kraft, der diese Funktion mit allem, was ihr zugehört, untersteht, ist die der Begehrung des sinnlichen Triebs; ihre soziale Gestalt das wirtschaftliche Leben. Die zweite, schon vornehmere, ist die der tatkräftigen Lenkung, des entschlossenen Einsatzes der Kräfte für das als gut, wenn nicht Erkannte, doch im allgemeinen richtig Vorgestellte, ihr psychologischer Ausdruck der »Thymos«, das heißt, die aktive Energie, die zwar noch, wie die Begehrung, sinnlich, aber nicht, wie sie, vom Gegenstand abhängig, ihm gegenüber passiv, und im allgemeinen instinktiv auf das Gute gerichtet ist. Im sozialen Leben entspricht ihm die disziplinierende Gewalt, in Platons Staat dargestellt durch das Heer, dem auch die Exekutivgewalt im Innern zufällt. Die dritte, oberste, daher normal über die anderen herrschende Funktion ist die der Einsicht, ihr psychologischer Ausdruck die Vernunft, im platonischen Idealstaat entspricht ihr die aus dem Heer durch eine sehr gründliche Auslese und sorgfältige wissenschaftliche wie sittliche Erziehung hervorgehende Klasse der Regierenden, denen nun, als den eigentlichen »Hütern« des Staates, die zweite Klasse als bloße »Helfer« untergeordnet wird.

Auf die Erziehung dieser zur Regierung bestimmten kleinen Minderheit ist nun, wie schon angedeutet, Platons ganze Staatsordnung hauptsächlich zugeschnitten. Das ist vielleicht ihr auszeichnendster Zug, aber zugleich ihre auffallende Einseitigkeit. Gewiß hat Platon das Unzureichende jeder Begründung des sozialen Lebens bloß auf die wirtschaftlichen und die Exekutivkräfte für alle Zeit überzeugend bewiesen. Ohne die höchste Kraft, die der Vernunft, ohne die Lenkung der »Idee« fehlt dem sozialen wie dem individualen Leben gleichsam der Kopf, es fehlt ihm das Wesentlichste,

die Zieleinheit. Das bloße wirtschaftliche Interesse, wie auch das der bloßen Exekutivgewalt, würde, abgesehen davon, daß dadurch überhaupt kein solches Ziel bestimmt wird, bei dem als letztem stehen zu bleiben möglich wäre, auch stets nur eine vorübergehende, immer wiederum bedrohte Einheit, ein allzu labiles Gleichgewicht begründen; besonders das erstere würde, wenn nicht von Vernunft geleitet, eher eine trennende als eine einigende, ja eine direkt staatsauflösende Wirkung üben. Das ist durchaus zutreffend; allein daraus folgt nur, daß die wirtschaftlichen wie die politischen Funktionen (Gesetzgebung, Verwaltung, Rechtsprechung, alles was zur Ausübung sozialer Gewalt gehört) selbst der Vernunft gemäß gestaltet werden müßten. Platon aber bleibt in der Hauptsache stehen bei einer schroffen, kaum irgend vermittelten Gegeneinanderstellung jener drei Grundfunktionen, wobei zwar die Herrschaft der Vernunft mit höchstem Nachdruck gefordert, aber so gut wie gar nicht gezeigt wird, wie denn nun jene beiden anderen, ein soziales Leben doch wesentlich mitkonstituierenden Faktoren sich vernünftigerweise, ebenso ihren eigentümlichen Gesetzen wie dem gemeinsamen Zwecke des Ganzen gemäß, gestalten müßten. Schon die entsprechenden seelischen Kräfte im Individuum denkt sich Platon weit mehr auseinandertretend, ja feindlich gegeneinander gekehrt als harmonisch zusammenwirkend; so steht auch in seinem Staat die regierende Klasse, in deren Hand die exekutive nur schlechthin dienendes Werkzeug ist, eigentlich gegen die dritte, dem Erwerbsleben einzig obliegende, die an Regierung, am Waffendienst, an höherer Erziehung durchaus keinen Anteil hat, daher auch nicht aus eigener Einsicht und Willenskraft, sondern in bloßem, passivem Gehorchen ihre soziale Funktion erfüllt, mithin nur durch Zwang im Zaum gehalten werden kann, freilich auch jedes ernststen Widerstandes gegen die Obmacht der Regierenden (wenn nur diese stark und intelligent genug und vor allem willenseins sind) unfähig ist. So ist aber nicht ein natürliches Gleichgewicht der Kräfte, also nicht eine wirkliche, innerlich begründete Einheit des Staats erreicht. Wäre ein ursprünglicher, schlechthin unüberwindlicher Zwiespalt zwischen Sinnlichkeit und Vernunft für die Einzelseele sogar zuzugeben, so würde dadurch ein gleiches Verhältnis der Funktionen im Staat doch nicht folgen. Zerfielen der einzelne Mensch wirklich sozusagen in drei Menschen, einen unter sinnliche Arbeit und sinnliches Genießen hoffnungslos geknechteten, einen, dem die Willensdisziplin, und einen, dem die leitende Einsicht zufällt, so müßten doch die Menschen aller sozialen Klassen an allen drei Funktionen teilhaben; es dürfte nicht, zumal in ganzen Klassen, eine Kraft gänzlich auf Kosten der übrigen ausgebildet sein. Das gibt verstümmelte Menschen, nicht weniger verstümmelt, wenn das Triebleben, als wenn die Willenskraft oder die Kraft der Einsicht vergewaltigt ist.

Platon hat diese Unstimmigkeiten seines Entwurfs zum Teil selber gefühlt und daher die auffallendsten Härten nachträglich in einigem Maße zu mildern gesucht. Die Modifikationen, die er in zwei späteren Werken, dem »Staatsmann« und den »Gesetzen«, an dem Entwurfe des »Staates« vorgenommen hat, bestätigen klar, in welcher Richtung jener erste, dennoch größte Entwurf fehlgegangen war. Im »Staatsmann« kommt zur Klarheit, daß zwischen Regierenden und Regierten eine ungleich größere Gleichartigkeit der Anlage und der Erziehung hätte angenommen werden müssen, als im »Staat« vorausgesetzt war. Dort standen beide sich gegenüber wie Hirt und Herde, aber dann müßten, da die Regierten Menschen sind, die Regierenden Übermenschen sein; fast so erschienen sie auch im »Staat«. Platon versucht daher beide einander mehr zu nähern, aber leider nicht, indem er die untere Klasse an den höheren Funktionen irgendwie teilnehmen läßt, sondern vielmehr, indem er von den strengen Forderungen an die Regierenden mehr und mehr abläßt. Einer mehr positiven Würdigung der eigentlich politischen Funktionen nähert er sich immerhin schon im »Staatsmann« durch das allgemeine Zugeständnis, daß Gesetze doch notwendig sind; im »Staat« nämlich gab es gar keine Gesetze, die oberste Gewalt entschied kraft höherer Einsicht alles unmittelbar. Im letzten Werk, den »Gesetzen«, tritt dagegen Platon selbst geradezu als Gesetzgeber auf; die Rechtsprechung, das Äußere der sozialen Ordnungen überhaupt, ebenso das ganze wirtschaftliche Leben, wird hier ohne Vergleich positiver gewürdigt als im »Staat«, es wird eben darum auch der allgemeinen und elementaren, nicht bloß, wie im »Staat«, der wissenschaftlichen Erziehung volle Aufmerksamkeit zugewandt. Die Kluft zwischen Regierenden und Regierten ist durch dies alles hier schon fast ganz ausgefüllt, zugleich allerdings das frühere hohe Ideal der unbedingten Vernunft Herrschaft stark herabgestimmt, praktisch so gut wie aufgegeben, wenn auch theoretisch festgehalten — für Götter oder Götterlöhne, oder allenfalls für eine sehr ferne Zukunft des Menschengeschlechts.

§ 5. Der »Staat« und die »Gesetze«. Kritik. Auf eine genauere Ausführung der platonischen Staats- und Erziehungslehre muß hier verzichtet werden. Überwältigend ist es im »Staat« dargestellt, wie eine verkehrte Organisation des Gemeinwesens unrettbar verderbend auf alle seine Glieder, besonders die, welche sich den Staatsangelegenheiten direkt widmen, wirken muß, wie da auch der beste Einzelne machtlos ist, irgendetwas zu bessern, daher entweder nutzlos sich opfern würde oder tatlos beiseite stehen, wenigstens auf ein rein privates Wirken sich beschränken muß, aber auch, wie eine richtige Verfassung des Gemeinlebens gleich dem Einatmen gesunder Luft auf die Gestaltung besonders des noch bildsamen kindlichen Gemütes einfließen müßte. Dieser Einfluß wird natürlich um so stärker

sein, je enger und innerlicher die Gemeinschaft unter den Gliedern des Gemeinwesens ist, Platons Idealstaat aber stellt eben die engste, innerlichste Gemeinschaft dar, die nur denkbar ist. Da soll jedes Zueigenhaben, jede Behauptung irgendeines Sonderinteresses gegenüber dem Gemeininteresse ausgeschlossen sein, es soll eine vollendete »Gemeinschaft von Lust und Leid« in ihm walten, so wie im organischen Körper an Freud und Leid jedes Gliedes das Ganze teilhat und umgekehrt. Darum gibt es, zunächst für seine Staatshüter, weder Privateigentum noch Familie. Daß beides überhaupt wegfallen sollte, liegt unleugbar in der Konsequenz des platonischen Gedankens, ist indessen nirgends geradezu ausgesprochen; vielmehr scheint für die erwerbende Klasse das Privateigentum uneingeschränkt bestehen bleiben zu sollen; das Heer freilich und die Regierung wird vom Gemeinwesen erhalten und dürfen ihrerseits am Erwerbsleben keinerlei Teil haben. Dagegen wird in den »Gesetzen« (739 f.) das Ideal des Kommunismus in voller Schärfe und Allgemeinheit für den ganzen Staat aufgestellt — freilich zugleich für den »zweitbesten« (d. h. den besten unter den gegebenen Bedingungen etwa möglichen) Staat, dessen Darstellung dieses Werk gewidmet ist, auf die ganze Erfüllung dieser hohen Forderung doch wieder verzichtet. Um jedoch den verheerenden Einfluß des wirtschaftlichen Interessenkampfes nach Möglichkeit auszuschalten, wird hier festgesetzt, daß die Vollbürger wenigstens an keinem anderen als ländlichen Besitz, und zwar auf Grund einer genau (dem Ertrage nach) gleichen Verteilung von Ackerlosen, teilhaben dürfen, den sie im Grunde nur für den Staat zu verwalten haben; während Handel und Gewerbe einer von bürgerlichen Rechten gänzlich ausgeschlossenen Klasse bloßer Beifassen (Metöken) überlassen bleibt, die ihre Wohnsitze völlig getrennt von den Vollbürgern haben sollen. Auch ein Familienleben wird den Vollbürgern jetzt zugestanden, aber Eheschließung, Kindererzeugung, vollends das Ganze der Pflege und Erziehung der Kinder, der strengsten obrigkeitlichen Aufsicht unterworfen. Ein genauerer Erziehungsplan war im »Staat«, wie gesagt, nur für die regierende Klasse aufgestellt, und es war hierbei die wissenschaftliche Erziehung bis zur Dialektik hinauf besonders eingehend dargestellt worden; die »Gesetze« fassen dagegen eine planmäßige, streng verstaatlichte Erziehung des ganzen Volkes (auch der Frauen) ins Auge, wobei nun umgekehrt die höchste Stufe so gut wie außer Betracht bleibt.

Der Grund aller dieser Unterschiede ist leicht erkennbar: Weder im »Staat« noch in den »Gesetzen« hat Platon ein Ideal bloß in abstracto aufstellen wollen, er wollte auch dort nicht bloß einen »besten«, sondern zugleich einen »möglichen« Staat zeichnen. In dem älteren Werke aber hält er die Verwirklichung auch seines letzten Ideals noch für möglich, ja

er hofft alles Ernstes auf seine Verwirklichung auf dem Wege der Erziehung einer regierungstüchtigen Klasse, wie seine Akademie sie direkt anstrebte. Der Erziehungsplan des »Staats« ist geradezu der seiner Akademie, und das Wort, das er selbst als so schwer anstößig empfindet: es werde nicht eher des Unheils ein Ende werden, als nicht entweder die Philosophen Könige oder die Könige Philosophen werden, will ganz ernsthaft als Ausdruck seines Bestrebens, einerseits in der Akademie, andererseits in seiner Verbindung mit Syrakus (auf die deutlich angespielt wird) verstanden sein. Durchdrungen von der den ganzen Menschen umschaffenden Kraft der Wissenschaft, die er an sich selbst und den edelsten seiner Genossen erfahren hat, baut er titanisch geradezu alles auf diese einzige, wie er meint, gegebene, ja in seiner Hand liegende Kraft. Gerade die regierende Klasse seines Staats ist für ihn nicht eine bloße theoretische Konstruktion, sondern dem Material nach vorhanden; sie ist ganz ernsthaft gedacht als der bestehende griechische Militär- und Besitzadel. Dieser bot, so wie die Dinge lagen, allerdings nur eine schwache, aber nach seiner Überzeugung eben die einzige, die letzte Hoffnung der Rettung. Es schien ihm kein überkühner Gedanke, diesen Adel, aus dem doch er selbst hervorgegangen war, durch eine tiefgehende wissenschaftliche und sittliche Erziehung, wie seine Akademie sie bot, zugleich regierungstüchtig und zu der gänzlich uneigennütigen Art der Regierung, die allein frommen konnte, willig zu machen; diesen bestehenden Militär- und Besitzadel in seinen besten Elementen umzuschaffen in einen Adel der Gesinnung und der wissenschaftlichen und politischen Tüchtigkeit, der, auf die Eitelkeiten seiner bloß eingebildeten materiellen Güter und Rechte mit Freuden verzichtend, die Freiheit von Erwerbspflichten, der er seine Vorzüge verdankte, zwar behaupten, aber nur gebrauchen würde, um sich ganz der gründlichen, praktischen und theoretischen Ausbildung und dem redlichsten Dienste des Gemeinwelsens, besonders auch der gleichsinnigen Heranbildung des Nachwuchses, zu widmen. Aber auch nach dem gänzlichen Verzicht auf eine ablehbare Erfüllung dieser überkühnen Hoffnungen bringt Platon es nicht über sich, seine hochsinnigen Träume ganz zu verabschieden. Er hält an dem Ideal selbst fest, wenigstens für eine ferne Zukunft des Menschengeschlechts, oder vielleicht für ternlebende Völker, denn die Welt ist weit, zugleich aber erdenkt er für den ja nicht unmöglichen Fall der vollständigen Neugründung etwa einer Kolonie eine auch bei den gegebenen Bedingungen unter Griechen mögliche Staatsordnung, die wenigstens eine beträchtliche Annäherung an sein Ideal darstellen würde; dies ist der »zweitbeste« Staat der »Gesetze«, der daher der gegebenen Wirklichkeit sich so viel mehr nähert. Allerdings ist auch in ihm der Mensch verstaatlicht bis zum äußersten; aber dabei empfindet Platon gar kein Bedenken, weil er

ja überzeugt ist, zugleich den Staat vermenslicht, ihn mit der »Natur« des Menschen in reinen Einklang gebracht zu haben.

Auch liegt das Anstößige, das jeder auch bei diesem Entwurfe noch empfindet, im Grunde nicht so sehr in der Voraussetzung der engen und sozusagen absoluten Korrelation von Individuum und Gemeinschaft, sondern in der Starrheit des gezeichneten Ideals, in dem Ausschluß jeder Höherbildung, jeder Entwicklung, nachdem das ganz konkret und sozusagen von heute auf morgen durchführbar gedachte Ideal einmal verwirklicht wäre. Schon im ersten Entwurf wurde durchaus keine mögliche Weiterbildung ins Auge gefaßt, sondern, da die Veränderlichkeit überhaupt sich nun einmal nicht ausschließen ließ, nur eine allmähliche Verschlechterung als möglich und wahrscheinlich angenommen, der dann wieder eine Rückwendung zum Besseren folgen mochte — und so immerfort, in geschlossenem Kreislauf. Im späteren Entwurf aber ist dieser Grundfehler nicht nur nicht verbessert, sondern fast noch verschärft durch die ungleich mehr in alle Einzelheiten gehende Ausführung des Ideals, da andererseits die absolute Unabänderlichkeit der einmal eingeführten Ordnung auch hier aufs schroffste betont, jedes Neuerungsbestreben mit schwersten Strafen belegt wird.

Das ist es eigentlich, was uns den platonischen Staat, den besten wie den zweitbesten, schließlich doch als eine unerträgliche Zwangsanstalt, als Vergewaltigung aller berechtigten Individualität empfinden läßt. Dächte man sich das weg, die Entwicklung in keiner Weise eingeengt, vielmehr in jeder Hinsicht vorausgesetzt und planmäßig überall mitberücksichtigt, so würde damit von selbst auch die Individualität zu ihrem Rechte kommen, ohne daß von der Strenge der Wechselbeziehung zwischen Individuum und Gemeinschaft irgend etwas nachgelassen zu werden brauchte. Es wäre dann eben beides, das Leben des Individuums wie der Gemeinschaft, in ihrer unaufhebblichen Wechselbeziehung, von jener Schranke der Endlichkeit, die allein alle jene Unfreiheit bedingt, erlöst und auf die Bahn einer Entwicklung gestellt, die ins Unendliche weist. Es würden mit einem Schlage alle die Beengungen und Vergewaltigungen verschwinden, die in beiden platonischen Entwürfen uns Heutigen, denen der Entwicklungsgedanke in Fleisch und Blut übergegangen ist, freilich besonders peinlich auffallen müssen.

Es wurde schon oben bemerkt, daß die Schranke des platonischen Denkens, welche die schwersten Fehler dieses Staatsideals verschuldet hat, dieselbe ist, an die sozusagen in jeder Richtung das wissenschaftliche Denken der Alten gebunden blieb, die besonders deutlich in ihrer Kosmologie sich zu erkennen gibt, nämlich die Beschränkung der Betrachtung auf endlichen Bereich, die unzulängliche Beachtung der Seite der Probleme, welche das Unendliche in irgendeiner Form einschließt. Zwar hat Platon in der »Idee« den von Kant entscheidend hervorgehobenen Sinn der unendlichen

Aufgabe im Grundsatz nicht verkannt und in seinen tiefsten theoretischen Erwägungen auch voll beachtet. Aber ebenso wie seine Kosmologie über die Voraussetzung eines starren, unveränderlichen Kreislaufs des Geschehens dennoch nicht hinauskommt und darum auch nicht zu der eigentlich dynamischen Auffassung der Naturprozesse sich durchdringt, die durch das Prinzip der Ideenlehre nach ihrer tiefsten Durchführung eigentlich gefordert war, so droht auch in seiner praktischen Philosophie die »Idee« sich, sehr gegen ihren wahren Sinn der »Begrenzung des Unbegrenzten«, der nur auf einen unendlichen Progreß führen könnte, zu einer endlichen, abgeschlossenen, alle Entwicklung ausschließenden Gestalt zu verengen. Damit scheint aber die Idee wieder in einem unhaltbaren Sinne in die Erfahrung hineingezogen, verendlicht, versinnlicht.

Diese unzulängliche Durchführung aber hilft allerdings auch erklären, weshalb der echte, dynamische Sinn der Idee in der Folge fast wieder verloren gehen, ihre anfängliche, nur statische Auffassung auf Jahrtausende sich festsetzen konnte. Erst nachdem aus der Wissenschaft und dem nach jeder Richtung vertieften Lebensbewußtsein der Neuzeit der Unendlichkeitsinn der Idee zu überwältigender Klarheit sich durchgerungen hatte, wurde es möglich, diesen Sinn auch in Platon selbst, gerade da, wo er seinen Gedanken zur letzten Klarheit durcharbeitet, wiederzuerkennen und in seiner Reinheit wiederherzustellen.

Literatur.

Die maßgebende Textausgabe ist die von J. Burnet, Oxford, 1899 ff., brauchbar noch die von C. F. Hermann (Leipzig, Teubner). Deutsche Übersetzung von Fr. Schleiermacher (es fehlen Timaios, Kritias, die Gesetze, schwer lesbar, aber dem Original sehr treu sich anschließend), unverächtlich die in Osiander u. Schwab's Griech. Prosaikern (Stuttgart, Metzler, 1853 ff.) von verschiedenen tüchtigen Philologen. Nützlich die Inhaltsdarstellungen der späteren Dialoge (Stuttgart 1903), des Staats (ebda 1909) und der Gesetze (Leipzig 1896, sowie Kommentar zu demselben Werk) von Conf. Ritter. Darstellungen der Philosophie-Platons: von den Gesamtwerken über Geschichte der alten Philosophie neben Zeller bes. Brandis noch beachtenswert, Gomperz, Griechische Denker. Der Auffassung der Ideen als Gesetze nähert sich bereits Zeller, Platonische Studien, 1839, der indessen weiterhin diese Ansicht nicht durchgeführt hat. Daß das »Sein« der Ideen nicht Dasein sondern Gelten bedeutet, hat Lotze (Logik, 1874, Buch 3, Kap. 2) erkannt. Dasselbe vertritt der Sache nach H. Cohen schon 1866 (Zeitschr. f. Völkerpsychologie, Bd. IV), dieser hat dann (Platons Ideenlehre u. d. Mathematik, Marburg 1878) diese Auffassung dahin verschärft, daß der Sinn der Idee sich gänzlich auf das Verfahren der Hypothese reduziert. Der Verfasser dieser Darstellung hat die hier vorgetragene Grundauffassung seit 1887 (Philos. Monatshefte Bd. XXIII) oftmals vertreten; mit ausführlicher Begründung in: Platons Ideenlehre, eine Einführung in den Idealismus (Leipzig, Dürr, 1903), worauf zur Ausführung und zum strengeren Beweis des hier kurz Dargelegten zu verweisen ist; vgl. ferner: Platons Staat und die Idee der Sozialpädagogik (1895; jetzt in: Gef. Abhandlungen zur Sozialpädagogik, I, Stuttgart 1907). Wesentlich die gleiche Auffassung vertreten Vorländer, Kinkel u. a.; N. Hartmann, Platons Logik des Seins, Gießen 1909. Verwandt aber nicht identisch die Auffassung von W. Lutoslawski, The Origin and Growth of Platos Logic, London 1897. Ferner die oben S. 107 u. 132 genannten Schriften. Eine neue Gesamtdarstellung unternimmt Conf. Ritter, Platon, sein Leben, seine Schriften, seine Lehren, Bd. I, München 1910.



ARISTOTELES

Wenn wir die wissenschaftlichen Forscher zu den hohen Wohltätern des Menschengeschlechtes rechnen, den einen aber mehr als den anderen, sei es, weil er in reicheren und mannigfaltigeren Arbeiten oder auf einem erhabeneren Gebiet sich betätigt; sei es, weil er sachlich größere Erfolge erzielt oder in weiterer Ausdehnung und nachhaltiger fördernd die Mit- und Nachwelt beeinflusst hat: so hat aus allen diesen Gründen vielleicht keiner mehr als Aristoteles auf solche dankbare Verehrung Anspruch.

I. Schriften. Auch was die didaktischen und aesthetischen Vorzüge der Darstellung betrifft, rühmt ihn Cicero, von Platon abgesehen, vor allen andern Philosophen. Doch dieses Lob, das im Hinblick auf die uns verloren gegangenen Dialoge gerechtfertigt erscheinen mochte, gebührt nicht ebenso den uns erhaltenen Schriften. Es kommt zu lästigen Wiederholungen; es hinkt eine Erörterung, die an früherer Stelle besser am Platze gewesen wäre, weit hinten nach; und selbst der ersten Forderung, welche der Leser zu machen hat, nämlich der Deutlichkeit, wird höchst ungenügend Rechnung getragen. Bald wird eine Stelle durch eine übertriebene Kürze, bald durch die Vieldeutigkeit der Ausdrücke unverständlich. Kommt es doch nicht allein vor, daß Aristoteles dasselbe Wort anderswärts in anderem Sinn gebraucht, sondern er erlaubt sich solchen Wechsel der Bedeutung sogar in derselben Erörterung, ja, in demselben Satze. Ganz besonders mißlich ist es, daß jenes Übermaß von Kürze, über das wir klagten, sich gerade da am meisten bemerklich zu machen pflegt, wo es sich um die allerwichtigsten und schwierigsten Fragen handelt, ein Umstand, der manche schon im Altertum auf gar seltsame Meinungen geführt hat. Man wollte darin eine Absicht erkennen, unverständlich zu sein, indem einige meinten, er habe gewisse hohe Wahrheiten nicht zum Gemeingut machen, sondern seiner Schule vorbehalten wollen, andere aber ihn in Verdacht nahmen, als habe er sich selbst hier nicht genügend sicher gefühlt, aber statt dies einfach einzugestehen, wie ein Tintenfisch vor der Verfolgung, vor der Möglichkeit einer Kritik und Widerlegung sich dadurch zu schützen gesucht, daß er künstlich ein Dunkel um sich verbreitete. Wenn nun auch solche Annahmen, mit dem uns bekannten Charakter des Aristoteles unvereinbar, jeder Wahrscheinlichkeit entbehren, so geben sie doch dem von uns gerügten Mangel der Deutlichkeit ein sehr beredtes Zeugnis. Und diese konnte nicht dadurch gewinnen, daß mannigfache Fehler sich in den Text eingeschlichen haben, für dessen vielfache Unlichkeit schon die große Menge der Varianten in den uns überlieferten Codices spricht. Nicht selten aber findet der Interpret sich zu einer Emendation des Textes veranlaßt, in dem die so vielfach variierenden Codices sämtlich mit einander übereinstimmen; und diese kann richtig sein, selbst wenn sie

durch Einschaltung eines *oü* den Sinn der Stelle geradezu ins Gegenteil verwandelt.

Hiefür nun können wir den Schriftsteller nicht eigentlich verantwortlich machen, wenn wir nicht sagen wollen, bei einem Text, dessen Verständnis sich wegen der Dunkelheit der Schreibweise dem Kopisten entzieht, sei das Einschleichen von falschen Lesarten ganz besonders leicht zu erwarten gewesen. Aber auch im übrigen werden wir über den Fehler der Undeutlichkeit und die andern in der Darstellungsweise des Aristoteles hervorgehobenen Mängel milder urteilen, wenn wir darauf achten, wann und wie die uns hinterlassenen Schriften verfaßt worden sind. Man ist heutzutage ziemlich einig in der Annahme, daß sie sämtlich in die Zeit seines zweiten Aufenthaltes in Athen, also zwischen die Jahre 335–322, fallen; und die Kürze dieser Periode steht in einem gar schlechten Verhältnis zu der erstaunlichen Fülle und Mannigfaltigkeit der Arbeiten, die in ihr entstanden sind. Gehören ihr doch außer denen, die wir von Aristoteles besitzen, noch andere, uns verloren gegangene, wie namentlich das große Werk, welches eine historische Darstellung der vorzüglichsten alten Staatsverfassungen enthielt an. Und nun erwäge man auch noch, daß die Zeit des Aristoteles zwischen Schriftstellerei und mündlichem Lehrvortrag geteilt war, und denke an alles das, was wir von den Ereignissen des damaligen öffentlichen und seines Privatlebens kennen, und was notwendig Störungen mit sich brachte, und auch daran noch, daß uns erzählt wird, er sei von zarter Gesundheit gewesen: wird man es da nicht nur allzu erklärlich finden, daß Aristoteles, um in andern, noch wesentlichern Stücken der großen Aufgabe, die er sich im Dienste der Menschheit stellte, zu genügen, auf die volle Entfaltung des Talentos verzichtete, das ihm, wie er in früheren Schriften bewiesen, auch für die Darstellung gegeben war?

Keine einzige der uns erhaltenen Schriften hat er selbst herausgegeben, keine einzige erscheint auch wahrhaft vollendet, wenn auch die eine ungleich mehr als die andere der Vollendung fern. Einen guten Teil davon mag er bei mündlichen Vorträgen sozusagen wie ein Kollegienheft benützt haben, die eine in öfterer, die andere in minder häufiger Wiederholung. Manche haben aber so ganz und gar den Charakter von bloßen Brouillons, daß sie selbst dazu nicht genügt haben würden.

Das alles also erschwert wesentlich das sichere Verständnis seiner Lehre, und die Schwierigkeit würde noch wachsen, wenn wir mit einigen namhaften Kritikern es für ausgemacht hielten, daß Aristoteles oft Dinge sage, an welche er selbst nicht glaube. Bald soll er nach ihnen gegen seine unzweifelhafte Überzeugung der gewöhnlichen Meinung die größten Konzessionen machen, bald wieder bei der Bekämpfung eines Gegners sich nicht scheuen, ihm vorzuwerfen, was er selbst ganz ebenso für wahr hält, wenn

er nur Hoffnung hat, auf die, zu welchen er spricht, eine für den Gegner nachteilige Wirkung zu üben; bald wieder durch seine Lust, seine dialektische Meisterschaft in helleres Licht zu setzen, um mehr noch Gründe auf Gründe häufen zu können, Angriffe auch von solcher Seite machen, auf der er selber gar nicht steht.

Manche halten diese schriftstellerischen Unarten bei Aristoteles für so unleugbar, daß sie darauf ein ganzes System von methodischen Regeln aufbauen, deren strengste Beachtung geboten sei, wenn nicht die ganze Lehre des Aristoteles als ein Haufen von Widersprüchen erscheinen solle. Ja, sie gehen so weit zu behaupten, daß, schon wenn er von einem Satze nur gelegentlich Anwendung mache, und wäre es auch, um wichtige Folgerungen daran zu knüpfen, seine Auslage nicht ebenso verläßlich sei wie an einem andern Orte, wo er sich mit der Feststellung und Begründung des Satzes selbst beschäftige. Wäre dies wahr, so hätte es bei der Störung, die sich aus der Undeutlichkeit der Schreibweise oder aus der mangelhaften Überlieferung des Textes ergeben kann, die traurigsten Folgen. Denn es ist natürlich, daß der Stellen, welche sich mit der Begründung eines Satzes beschäftigen, nur wenige sind, ja vielleicht nur eine solche sich findet, während die Gelegenheit zur Anwendung häufig wiederkehrt und der Satz, wenn er von größter Tragweite ist, den Charakter des Systems vielleicht in allen seinen wesentlichen Zügen mitbestimmt. Und es ist offenbar ungleich leichter möglich, daß durch eine Nachlässigkeit des Ausdrucks oder einen Verderb der Lesart eine Stelle, als in gleichförmiger Weise eine große Fülle von Stellen mißverständlich werde. In der That hat dieser Grundsatz der Auslegung dazu geführt, neben einer verschwindend kleinen Anzahl von Ausprüchen eine unvergleichlich größere Menge, die, den verschiedensten Schriften angehörig, miteinander im Einklang sind, jenen wenigen aber, wie man sie gedeutet hat, widersprechen würden, als Anhaltspunkte zu verwerfen.

Glücklicherweise darf ich auf Grund langer und sorgfältiger dem Aristoteles gewidmeter Studien, versichern, daß alle diese von vornherein so sehr befremdlichen Hypothesen durchaus ungegründet, nur aus Mißdeutungen, über die man sich in Anbetracht der schon erwähnten Schwierigkeiten des Verständnisses nicht allzu sehr verwundern darf, entsprungen sind. Wir werden also von diesen hypothetischen Hilfsmitteln keinerlei Gebrauch machen. Und wenn wir dann trotzdem zu einer ebenso harmonischen Darstellung gelangen, so wird nach den Regeln der Wahrscheinlichkeit schon wegen des Entfalls solcher Komplikation der Voraussetzungen der Vorteil auf unserer Seite sein. Noch mehr natürlich, wenn man beim Vergleich erkennt, daß die Lehren, zu welchen jene Interpreten mit ihren gekünstelten Annahmen geführt werden, viel weniger in sich harmonisch erscheinen

und viel weniger auch mit der Lehre der historischen Vorgänger und Nachfolger verwandt, sowie denen der großen Denker anderer Zeiten, die vieles mit Aristoteles gemein haben, ähnlich sind. Ja, so handgreiflich ungereimt erscheinen sie, daß niemals wohl ein Mensch, der Aristoteles so auslegte, eine Neigung gefühlt haben dürfte, sich ihm anzuschließen. So haben denn auch nachweisbar weder die unmittelbaren Nachfolger des Philosophen, noch Alexander von Aphrodisias, der zweihundert Jahre n. Chr. sich den Ehrennamen des Exegeten im eminenten Sinne erworben hat,¹ noch Simplicius, der gelehrteste der alten Kommentatoren, dem Aristoteles neben Platon als höchste Autorität gilt, noch die arabischen Philosophen, noch die Scholastiker, denen Aristoteles nach Dantes Wort »der Meister für die war, welche wissen«, einer ähnlichen Deutung wie jene, zu welcher unsere überkritischen modernen Exegeten gelangen, sich geneigt gezeigt. Dagegen finden wir sie bei einem Ramus auftreten, der bekanntlich selbst in der Logik mit Aristoteles gebrochen, und der auf Grund solcher bis dahin unerhörter Exegese ihn als Metaphysiker erst recht um jedes Ansehen zu bringen hoffte. So müßte man denn sagen, der gewaltige Einfluß, den die aristotelischen Schriften auch auf den höchsten Gebieten der Philosophie geübt, komme eigentlich nur einem mißverstandenen Aristoteles zu, sehen wir doch schon Leibnitz, der, von Ramus verführt, Aristoteles in bezug auf die erhabensten Fragen eine der modernen Deutung entsprechende Auffassung zuschreibt, infolge davon gar verächtlich über die aristotelische Gotteslehre urteilen. Und wenn er trotzdem von ihm auch auf dem höchsten Gebiet mächtig beeinflusst ist, so doch nur mittelbar durch solche, welche den anders verstandenen Philosophen zum Lehrer gehabt hatten. Wie ganz anders wäre das gewesen, wenn er die wahre Lehre des Aristoteles gekannt hätte! Mit welchem Entzücken würde er dann auf so manchen mit der seinigen übereinstimmenden Zug verwiesen haben! Und ähnlich wie Leibnitz sieht sich auch noch die gegenwärtige Zeit infolge der modernen Verdunkelung der aristotelischen Lehre gerade auf dem höchsten Gebiet eines unmittelbaren segensreichen Einflusses beraubt, so daß nur in relativ niederen Disziplinen ein solcher sich noch geltend macht.

Wenn man sich hütet, unvereinbar scheinende Ausprüche des Philosophen ohne weiteres für wirklich einander widersprechend zu halten und, indem man daraufhin die einen als minder vertrauenswürdig verwirft, ein so seltsames Verfahren durch noch seltsamere Hypothesen zu beschönigen, so wird gerade die Schwierigkeit, die einen mit den andern in Einklang zu bringen, den so geretteten Anhaltspunkten einen noch höheren Wert verleihen, und es wird auch hier, um mit Aristoteles zu sprechen, die *ἀπορία*

¹ Als schlagenden Beleg dafür vergleiche man seinen unzweifelhaft echten Kommentar zum 9. Kap. des 1. Buches der Metaphysik.

zur εὐπορία (das Erschwerende zum Erleichternden) werden. Man wird nämlich notwendig nach den Bedingungen forschen, unter welchen allein die mannigfachen Äußerungen miteinander verträglich erscheinen. Und so gibt der eine Ausspruch nicht bloß für die richtige Deutung des andern Licht, sondern man mag auch zur Kenntnis von manchen Gliedern des aristotelischen Gesamtsystems gelangen, die uns in seinen oft so knappen und fragmentarischen Mitteilungen nirgends direkt gegeben, aber nunmehr zur Herstellung des Zusammenhangs gefordert sind. Der Gedankenbau eines großen Denkers gleicht dem Organismus eines Lebewesens, wo die Beschaffenheit eines Teils die des andern bedingt, und was Cuvier bei den Resten vorweltlicher Tiere gelang, daß er nämlich aus der Natur der gegebenen die Natur der fehlenden Teile aufs treffendste bestimmte, das wird darum auch bei einem solchen Werke der Philosophie oft recht wohl möglich sein. Und ist man so zu dem volleren Verständnis des wahren Charakters des Ganzen gekommen, so daß die Verwandtschaft dieses Denkers mit andern, deren Werke uns vollkommen erhalten vorliegen, unverkennbar geworden ist, so wird auch der Blick auf diese neue Hilfe leisten und uns dazu führen, den einen Fall in Analogie zum andern leichter zu begreifen.

Das alles also werden wir uns zur Aufgabe setzen und hoffen, so ein viel vollständigeres Bild geben zu können, ohne dabei irgendwie die Grenzen der Wahrscheinlichkeit zu überschreiten. Wenn wir dabei nirgends anzugeben unterlassen, ob etwas direkt ausgesprochen oder mit Sicherheit erschlossen oder mit mehr minder Wahrscheinlichkeit als Vermutung beigefügt ist, so wird uns von seiten eines verständigen Kritikers jedenfalls der Vorwurf mangelnder Exaktheit nicht treffen können, denn selbstverständlich werden wir, wenn wir solche neue Hilfsmittel in Anwendung bringen, auf keines der von andern benützten verzichten, ja sogar noch reicheren und sorgfältigeren Gebrauch von ihnen zu machen bestrebt sein.

Je mehr sich infolge des Gesagten unsere Aufgabe erweitert, um so weniger dürfen wir, schon wegen der Enge des uns zugemessenen Raumes, es unterlassen, sie nach anderer Seite möglichst einzuschränken. Es muß uns genügen, wenn wir von der aristotelischen Lehre jenen Teil in allen Hauptzügen zur Darstellung bringen, den er selbst unter Weisheit begreift.¹

¹ Ihn wenigstens wollte ich in seiner Totalität darlegen. Doch bei der Enge des Raums erwies sich auch dies schließlich als unmöglich, und ich war genötigt, mich, mit Verzicht auf die erkenntnistheoretischen und die einleitenden ontologischen Lehren, auf die von dem ersten Grunde alles Seienden und die teleologischen Betrachtungen über die Weltordnung zu beschränken. Es sind dies die Teile, die am meisten von allgemeinem Interesse sind. Übrigens wird eine gleichzeitige Ausgabe der ganzen ursprünglich für dieses Werk bestimmten Abhandlung jedem Leser, der danach verlangt, auch die hier ausgeschlossenen Erörterungen zugänglich machen.

II. Existenz eines schlechthin Notwendigen. Wenn etwas ist, aber nicht durch sich selbst notwendig ist, so muß es in etwas anderem seinen Grund haben. Ohne dies könnte es zu irgend welchem regelmäßigen Verlauf der Ereignisse nicht kommen, denn wenn das, was an und für sich ebensowohl sein als nicht sein kann, ohne jede weitere bestimmende Ursache wäre oder nicht wäre, so könnte es auch von selbst anfangen und von selbst aufhören, und es käme weder zu einem konstanten, gänzlich unveränderten Bestand, noch zu einem kontinuierlichen Verlauf, vielmehr infolge der Störungen durch das, was von selbst wird und aufhört, von Moment zu Moment zu abruptem, sprunghaftem Wechsel. Nun gibt es aber auf dem Gebiet der uns umgebenden physischen Welt vieles, was seiner Natur nach sowohl sein als nicht sein kann, sehen wir es doch entstehen und vergehen. Also muß dieses in etwas anderem seine bestimmende Ursache haben. Nehmen wir an, auch diese Ursache sei des Seins wie Nichtseins fähig, so wird uns dies auf eine frühere Ursache zurückweisen, und von ihr, wenn sie nicht notwendig ist, wird daselbe gelten. Doch wenn wir so eine Reihe von Ursachen, von denen jede an und für sich sowohl sein als nicht sein kann, sogar ins Unendliche zurücklaufen ließen, so würde dies doch keineswegs genügen. Wie jedes einzelne Glied, so erscheint ja auch jede Vielheit aufeinander folgender Glieder als etwas, was sowohl sein als nicht sein kann, und somit auch die ganze unendliche Reihe. Sie erschiene in ihrer Totalität als etwas Tatsächliches, aber nicht Notwendiges. Es wäre nicht absurd, wenn sie nicht bestünde. Wenn sie also trotzdem ist, so muß dafür in etwas anderem der bestimmende Grund gesucht werden. Und so gibt es denn, so gewiß es etwas Wirkliches gibt, was seiner Natur nach sowohl sein als nicht sein kann, als Ursache dafür etwas, was durch sich selbst schlechterdings notwendig ist.

III. Es ist unbewegt. Wie haben wir uns nun dieses schlechthin Notwendige zu denken? Etwa als eine ewig gleichmäßige Bewegung oder eine Substanz, der dieselbe natürlich ist?¹ — Manches könnte diesen Ge-

¹ Aristoteles unterscheidet »natürliche« und »gewaltfame« Bewegungen. So soll z. B. ein gewaltsam in die Luft geworfener Erdklumpen durch eine ihm natürliche Bewegung nach unten zurückkehren, denn dieser Ort ist der Erde natürlich. Fragt man nach dem wirkenden Prinzip dieser Bewegung, so will Aristoteles ein solches nur in dem erkennen, was die Erde erzeugend, ihr mit ihrer Natur auch eine Tendenz zu dem ihr natürlichen Ort gegeben hat, infolge deren sie, wenn sie dort ist, ruht, wenn sie aber an einem andern sich findet und nicht behindert wird, sich zu ihm hin bewegt. Daß Aristoteles diese Bewegung ohne gleichzeitiges wirkendes Prinzip sich vollziehen läßt, da er doch ein solches für die gewaltfame Bewegung fort und fort verlangt, erinnert etwas an die Weise, in welcher man in der Zeit der Aufstellung des Gesetzes der Trägheit über den durch sie charakterisierten Fortbestand der Bewegung dachte. Von dem wirkenden Prinzip, das den Körper neu in diese Bewegung veretzt hatte, nahm man an, daß es eine Tendenz zur

danken empfehlen. Die lokale Veränderung ist bei jedem anderen Umwandlungsprozesse mit beteiligt, sie ist entschieden die erste von allen in der Körperwelt. Bei den himmlischen Gestirnen ist sie die einzige, die sich bemerklich macht. Der Fixsternhimmel scheint wirklich in voller Gleichmäßigkeit zu rotieren, und nach den angeesehensten Astronomen zu Aristoteles Zeit sollte die Bewegung der übrigen Gestirne sich auch aus einer Komplikation gleichmäßig rotierender Sphären begreifen lassen. Der Einfluß der Gestirne aber konnte dann die sonst an ihren natürlichen Orten ruhenden Elemente in Bewegung gebracht und zu mannigfachen qualitativen, quantitativen und substanziellen Umwandlungen geführt haben. Dazu kommt, daß Aristoteles wirklich, in Analogie zur natürlichen Bewegung, welche nach ihm die Elemente haben sollen, auch den Himmelsphären eine natürliche Bewegung zuschreibt und dieselbe als rotierende Bewegung faßt. So scheint sich denn die Hypothese, daß die himmlischen Sphären von selbst in einer ihnen natürlichen, gleichmäßigen Bewegung begriffen, die erste Ursache für alles Entstehen und Vergehen in der sublimarischen Welt seien, vor allem zu empfehlen.

Dennoch verwirft Aristoteles sie aufs entschiedenste und zwar aus folgendem Grunde. Eine Bewegung ist nie anders als unvollkommen wirklich. Es lassen sich in ihr immer Teile unterscheiden, nach welchen sie nicht ist, sondern nur war oder sein wird. Sie besteht, so lange sie besteht, nur einem ihrer Momente nach, bald nach diesem, bald nach jenem. Da sie nun keinem ihrer Teile und keinem ihrer Momente nach schlechthin notwendig ist, so kann sie überhaupt nicht schlechthin notwendig sein. Sie müßte, um schlechthin notwendig zu sein, allen ihren Teilen und Momenten nach schlechthin notwendig sein, während sie offenbar nach keinem schlechthin notwendig und, einen einzigen ausgenommen, nach keinem auch nur wirklich ist. Keine Bewegung kann also das schlechthin Notwendige sein, auf welches das Entstehen und Vergehen als erste Ursache zurückzuführen ist. Vielmehr muß jede Bewegung selbst eine wirkende Ursache haben.

Machen wir dies noch speziell an dem Fall einer Kugelschale, welcher eine Drehbewegung natürlich sein soll, anschaulich! Ein gewisser Punkt A auf ihrem Äquator ändert fort und fort seine Stellung. Er kann also hier und nicht hier sein. Warum alle ist er gerade hier? — Sagt man: weil

Fortsetzung dieser Bewegung, ohne daß noch weiter etwas gewirkt werde, gegeben habe. Auch bei elastischen Körpern sprach man manchmal, als kehrten sie, gewaltsam in ihrer Form verändert, vermöge ihrer natürlichen Tendenz von selbst wieder zur alten Form zurück. Dies hatte noch größere Ähnlichkeit mit der uns jetzt so befremdlichen Vorstellung der aristotelischen Physik. Wie an jedes der niederen Elemente eine Tendenz nach einem natürlichen Ort, so glaubte Aristoteles an die Substanz der Himmelsphären eine Tendenz zu zirkularer Bewegung geknüpft.

er vorher dort war, so kehrt die Frage, warum er dort war, wieder. Und wenn ich dabei auch ins unendliche nur immer frühere und frühere Positionen als Grund angebe, sie erscheinen doch, wie im einzelnen, so in ihrer Gesamtheit gleich unerklärt. Wir hätten etwas Tatsächliches, was weder unmittelbar notwendig wäre, noch in Rückblick auf etwas anderes aufhörte, grundlos zu erscheinen. Die erste erklärende Ursache dafür wird also in etwas anderem als in der bewegten Sphäre selbst zu suchen sein. Das Gleiche gilt augenscheinlich allgemein für jeden bewegten Körper und so sehen wir denn, daß nicht in einem solchen die erste Ursache der Umwandlung, welche uns die Körperwelt zeigt, liegen kann; daß wir sie vielmehr in einem völlig Unbewegten suchen müssen.

Aristoteles macht hier noch die Bemerkung, die Erfahrung zeige uns, daß es Dinge gebe, die bald ruhen, bald sich bewegen und außerdem andere (er meint die Gestirne), die immer in Bewegung begriffen sind. Warum sollten da nicht auch, als dritte Klasse, Dinge angenommen werden, welche immer und ihrer Natur nach unbewegt sind? Freilich einen naturnotwendig ewig unbewegten Körper wird einer kaum anzunehmen geneigt sein. Denn wäre selbst, wie anderen Körpern eine Bewegung, so ihm die Ruhe natürlich, so könnte er doch, wie ein Erdklumpen, wenn er nach oben, ein Feuer, wenn es nach unten bewegt wird oder eine Himmelsphäre, wenn sie dem Einfluß einer anderen unterliegt, von etwas anderem in Bewegung gesetzt werden. Und so finden wir denn auch, daß Aristoteles seine naturnotwendig unbewegte Substanz geistig denkt. Und ein Argument, das er dafür erbringt, dürfte, mit der von uns hier gemachten Bemerkung in Verbindung gebracht, verständlicher werden. Es scheint ihm nämlich die ewige Unveränderlichkeit bei einem Einfluß, der sich endlos mächtig erweist, auf eine unendlich überlegene Kraft zu deuten. Eine solche aber kann einem begrenzten Körper gegenüber einem andern nicht zukommen, aber auch keinem unbegrenzten, weil eine wirklich unendliche Ausdehnung, ähnlich wie eine wirklich unendliche Zahl, etwas in sich selbst Unmögliches ist.

IV. Es ist ein einheitlicher zwecktätiger Verstand als erste Ursache der ganzen Weltordnung. Blicken wir nun auf die Erfahrung und fragen, wo sich etwas zeige, was unbewegt bewege, so begegnet uns ein solches einzig und allein in dem Falle, wo etwas Gedachtes um seiner selbst willen gut befunden und begehrt wird. Dabei ist das Gedachte und Begehrte ein und dasselbe, und es zeigt sich zwar ein doppelter Fall, indem wir entweder etwas begehren, weil es uns besser dünkt, oder es uns besser dünkt, weil wir es begehren. Aber auch in diesem Fall muß es vor allem gedacht sein, und so ist hier durchwegs das Denken erstes Prinzip. Das Denken wird so zur Ursache der Wahl von Mitteln, die dann

eines um das andere, handelnd verwirklicht werden. So werden wir auf die Vermutung geführt, daß jenes Unbewegte, welches als erste Ursache für die Bewegung verlangt wird, in analoger Weise zu denken sei, als ein Denkendes, das etwas um seiner selbst willen gut findet und begehrt.¹

Und was wir nach Aristoteles so vermuten müssen, findet nach ihm die reichste Bestätigung, wenn wir das, was die Erfahrung uns zeigt, näher besichtigen. Es erscheint ihm als eine kaum begreifliche Blindheit, wenn von den Philosophen vor Anaxagoras keiner erkannt, daß die Schönheit und Ordnung des Weltalls nicht anders als die eines Kunstwerkes, das ein menschlicher Verstand hervorbringt, auf einen ordnenden Verstand hinweisen. Und die Ähnlichkeit mit dem, was wir bei menschlichen Kunstwerken finden, springt bei gewissen Erscheinungen auf dem Gebiet der lebendigen Natur noch ganz besonders in die Augen. So beim Aufbau eines Organismus, wo Stufe um Stufe zur Vollendung emporgeklommen wird, welche dann als die eigentlich angestrebte Lösung einer Aufgabe erscheint, wie das fertige Haus, um deswillen eine lange Reihe von Arbeiten ausgeführt worden sind, die nur in Rücksicht auf das Endergebnis Wert und Bedeutung haben. So schon bei der Pflanze, die doch gewiß selbst nichts mit Verstand zu einem Zwecke ordnet, da sie alles Bewußtseins ermangelt. Freilich mag das, was auf der Höhe ihrer Entwicklung erreicht ist, nicht etwas um seiner selbstwillen Gutes sein. Doch ist dies von keinem Belang. Es gilt ja eben so beim Aufbau des Hauses, und wenn sichere Zeichen auch nur für die Hinordnung zu einem untergeordneten Zweck vorliegen, so weisen sie mit gleicher Sicherheit auf das Streben nach einem letzten Zwecke, nach etwas, was, um seiner selbst willen geliebt, gut ist oder wenigstens gut scheint, hin. Ein Begehren, das nichts um seiner selbst willen, sondern jegliches nur um eines anderen willen begehrte, ginge als grundlos ganz ins Leere, es erschiene als völlig unmotiviert. Dies zur Verwahrung gegen den Einwand, als ob jene so sichtlich teleologischen Erscheinungen auf dem Gebiet der Natur für unseren Fall, wo es sich um den Nachweis eines um seiner selbst willen Geliebten als ersten Grundes der Bewegung handelt, nicht brauchbar wären. Auch der Instinkt der Tiere erklärt sich nur in Rücksicht auf eine verständige Berechnung von Bedürfnissen, welche das Tier selbst anzustellen gar nicht fähig ist. So geht Aristoteles im zweiten Buch der Physik, wo er die Frage nach einer Zweckordnung in der Natur bespricht, noch mehrfach auf Erörterungen ein, welche die Ähnlichkeit der Ordnung in der Natur mit einer verständigen Zweckordnung in helleres Licht setzen. Und im zehnten Kapitel des zwölften Buches der Metaphysik sagt er, daß nicht bloß im einzelnen Organismus ein Glied dem anderen angepaßt er-

¹ Vgl. dazu Theophrasts metaphysisches Fragment.

scheine, sondern daß auch die verschiedenen Arten von Organismen in teleologischer Beziehung zu einander stünden, ja daß alles in der Welt mit allem durch gewisse Zweckbeziehungen verknüpft sei.

Die zuletzt erwähnte Tatsache, nämlich daß sogar alles zu allem in teleologischer Beziehung steht, läßt uns zugleich auch noch erkennen, daß das denkende Prinzip, von welchem die Ordnung in letztem Grunde herfstammt, ein einheitliches ist. Oder könnte man trotz der Einheitlichkeit der Ordnung an eine Vielheit der ersten bewegenden Prinzipien glauben? — Sicher nicht, denn weder voneinander verschieden, noch völlig unterschiedslos könnten sie sein. Nicht voneinander verschieden, denn das führte zu Störungen, nicht unterschiedslos, weil es eine Vielheit ganz unterschiedsloser Dinge überhaupt nicht geben kann.

V. Dieser Verstand ist die erste Ursache nicht bloß aller Ordnung, sondern auch alles Seins. Wir erkennen aber leicht, daß Aristoteles dieses erste unbewegte Prinzip der Bewegung auch als die erste ursachlose Ursache der Substanzen der beweglichen Körper gedacht hat, und daß er es so denken mußte. So weit es die korruptiblen Körper anlangt, steht dies schon darum außer Zweifel, weil dasselbe Argument, welches für die lokale Veränderung gilt, sich auch direkt auf die substanzuelle Umwandlung anwenden läßt. Für die inkorruptiblen (und als solche galten ihm die Himmelskörper) ist es aber ebenso klar. Ihre Bewegung soll ja nach Aristoteles' ausdrücklicher Bestimmung ihnen ebenso natürlich sein wie den niederen Elementen die Bewegung nach ihrem natürlichen Orte. Und hiemit ist gesagt, daß sie keine andere wirkende Ursache hat als die Ursache der Substanz. Nur das, was einem Körper die Natur des Feuers gibt, soll nach Aristoteles die wirkende Ursache für seine natürliche Bewegung nach oben sein, und so kann er denn auch nur das, was einem Himmelskörper seine Natur gibt, als Ursache seiner natürlichen Bewegung betrachten. Wir dürfen uns darum gar nicht darüber wundern, wenn Aristoteles es in unzweideutigstem Worte ausspricht, daß es, wenn es eine geistige Substanz nicht gäbe, keine Himmelskörper geben würde,¹ wie er denn daraufhin an anderer Stelle² auch die korruptiblen Substanzen mit einbegreifend sagt, wenn es jenes unbewegte Prinzip nicht gäbe, so würde gar nichts sein. Es ist aber auch gänzlich unzulässig, wenn man die Worte, die Aristoteles für seinen ersten Beweger anwendet: »Das Prinzip und das erste der Dinge«, anders als in seinem nächstliegenden Sinn deuten will, indem man sagt, Aristoteles meine hier nur das Prinzip für die Bewegung und Ordnung der Dinge und spreche von einem ersten Dinge nur wegen eines Vorranges, den es vor anderen Dingen habe.

¹ Met. E, 1. p. 1026 a 17.

² Met. A, 6.

Allerdings ist es richtig, daß Aristoteles die Substanz der Himmelsphären ohne Anfang bestehend denkt. Es ist mir aber schwer begreiflich, wie man dies damit unvereinbar finden kann, daß sie ihrer Substanz nach verurfaht sind. Sonst müßte ja aus demselben Grunde auch ihre Bewegung nicht verurfaht gedacht werden können; soll doch auch sie nach Aristoteles ohne Anfang sein. Wenn man also auch nicht die eben geführte einfache Erwägung anstellte, wonach den Himmelskörpern ihre natürliche Bewegung nur von dem, was ihnen ihre Natur gibt, gegeben werden kann, so hatte man doch nicht den geringsten Anlaß, wegen des ewigen Bestandes der Himmelsphären es für ausgeschlossen zu halten, daß sie ihrer Substanz nach verurfaht seien. Man muß sich hüten, den Begriff der wirkenden Ursache, den in moderner Zeit ein Hume mit dem Namen verknüpfte, in Aristoteles hineinzutragen. Nach Aristoteles enthält der Begriff der wirkenden Ursache nicht den eines zeitlichen Antezedens, und es widerspricht darum nach ihm nicht, wenn die Wirkung so lange besteht wie das, was die Wirkung übt. Wo von allen außer der wirkenden Ursache erforderlichen Bedingungen keine fehlt, muß nach ihm, sobald die wirkende Ursache eintritt, die Wirkung sogleich eintreten. Wo aber gar keine Mitbedingung verlangt ist, ist notwendig, sobald das wirkende Prinzip da ist, alles zum Eintreten der Wirkung Erforderliche da; also kann sie bei einem ewigen und unveränderlichen wirkenden Prinzip in solchem Falle nicht anders als anfangslos bestehen. Sie ist ebenso von Ewigkeit wie dieses.

Wie wenig tief diejenigen, welche den Verstand, den Aristoteles als erstes Prinzip für die Weltordnung bezeichnet nur als Ursache der Bewegung und Ordnung, nicht aber als Ursache des Seins der Substanzen gelten lassen wollen, in seinen Gedanken eingedrungen sind, mag auch aus folgendem ersehen werden. Wenn dem Verstand die Himmelsphären, von ihm unabhängig gegeben, vorliegen, sein Einfluß aber ihnen die Ordnung und also doch vor allem die geordnete Lage gibt, so müssen sie, an und für sich der geordneten Lage entbehrend, aus einem Zustand der Unordnung in den der Ordnung veretzt werden. Die Himmelsphären, die regelmäßig in einander geschachtelt sind, würden also durch ihn aus irgend welcher anderen weniger guten Lage in diese Lage gebracht werden. Aber wie hätte dies geschehen können? Jede ist geschlossen. Wie könnte die kleinere Sphäre, wenn sie draußen ist, ins Innere gelangen? Niemals könnte es also zu dieser Ordnung kommen, wenn nicht die eine Substanz innerhalb der anderen verurfaht würde. Weder eine einmalige noch eine beständige¹ Überführung der ihrer Substanz nach unabhängig gegebenen Himmelsphären von ungeordneter zu geordneter Lage ist ohne Absurdität denkbar.

¹ Vgl. dazu De Coelo I, 10 p. 280a 6.

So haben wir denn in jenem einheitlichen Verstande, den Aristoteles als erstes Prinzip für die Bewegung und Ordnung in der Welt erwiesen zu haben glaubt, unzweifelhaft auch die erste wirkende Ursache für die Substanz aller zu ihr gehörigen Körper und aller zu ihr gehörigen Dinge überhaupt zu erkennen, mögen sie nun einen zeitlichen Anfang haben oder nicht.¹ Im letzteren Falle wird ihnen allerdings von Aristoteles ein Entstehen (denn dieser Begriff schließt ein Anfangen ein) abgesprochen, keineswegs aber darum schon ein Verursachtsein oder ein Sein infolge von Verursachung, wie man sich nach Aristoteles in gewissen Fällen, und insbesondere so oft es sich nicht um ein in Wirklichkeit Seiendes, sondern um eine dazu gehörige Form oder eine daran geknüpfte Fähigkeit zu Wirklichen handelt, auszudrücken haben wird.

Wir erkennen also in dem Verstand, der die erste Ursache alles Geschehens und aller Ordnung in der Welt ist, ein Wesen, welches die erste Ursache von allem ist, was außer ihm wirklich ist, so zwar, daß auch gar nichts außer ihm denkbar ist, was wäre, ohne von ihm als erster Ursache hervorgebracht zu sein. Alle andere positive Wahrheit ist von seiner Existenz als erster, unmittelbar notwendiger, positiver Wahrheit als Folge unabtrennbar und würde darum von uns, wenn uns sein Wesen anschaulich, und unser Verstand zu weitgehendster Ableitung der in dem Prinzip enthaltenen Konsequenzen befähigt wäre, von vornherein aus ihm erkannt werden können. Doch offenbar ist von diesen Bedingungen schon die erste tatsächlich nicht erfüllt, und der Gedanke an eine solche apriorische Erkenntnis alles Seienden aus seinem ersten Prinzipie darum vollständig für uns ausgeschlossen.

VI. Er ist, indem er sich selbst schaut, allweise und vollkommen selig, und sein Wesen ist seine Weisheit und seine Weisheit seine Seligkeit. Aber was für uns unmöglich ist, das, glaubt Aristoteles, sei in vollkommenster Weise wirklich in bezug auf den welturfächlichen Verstand selbst, sein Denken lasse sich nicht anders verstehen. Denn einerseits muß nach ihm der Verstand ein Objekt haben, das in Wirklichkeit ist. Nur Wirkliches ist durch sich erkennbar, während das nicht Wirkliche nur vermöge eines anderen erkannt werden kann. Und da nun der welturfächliche Verstand allem anderen Wirklichen gegenüber als das der Natur nach frühere erscheint, so kann auch nichts anderes als er selbst sein Objekt sein. Nur er kann unmittelbar von sich erkannt werden. Eben so klar aber ist, daß er nicht bloß sich, sondern auch das Weltall aufs vollkommenste erkennen muß. Könnte doch sonst nicht so, wie es verlangt ist,

¹ In ausführlicherer Erörterung habe ich in der Psychologie des Aristoteles und in der eben erschienenen Abhandlung »Aristoteles' Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes« die aristotelische Gottheit als erste schöpferische Ursache aller Dinge dargetan.

die ganze Ordnung der Welt auf sein Denken als erstes bestimmendes Prinzip zurückgeführt werden. Somit bleibt nichts übrig als anzunehmen, daß er, indem er sich unmittelbar, alles andere aus sich als seinem ersten Grunde erkenne. Und darum bezeichnet ihn Aristoteles als weise im vollendeten Sinne des Wortes, denn die Weisheit besteht in der Erkenntnis des ersten Prinzips und der von ihm bedingten sekundären Wahrheiten aus ihm als ihrem ersten Grunde. Sie ist darum, wie Aristoteles in der Ethik sagt, *νοῦς καὶ επιστήμη* (Verstand und Wissenschaft). Da es sich im Falle des welturfächlichen Verstandes um die Erkenntnis eines Prinzips handelt, welches das einzige erste Prinzip aller Dinge ist, so bedeutet seine Weisheit eine Allwissenheit im höchsten und vollendeten Sinne des Wortes.

Wenn wir hören, daß das Erkennen des ersten Verstandes Weisheit sei, und daß die Weisheit mit der Erkenntnis unmittelbarer Wahrheit auch die von mittelbarer Wahrheit verbinde, so dürfen wir aber darum nicht glauben, daß bei ihm die letztere wenigstens eine erworbene Erkenntnis sei. Sie ist ihm mit der Erkenntnis der unmittelbaren Wahrheit anfangslos und schlechthin notwendig gegeben. Der welturfächliche Verstand darf ja nicht als ein Denkvermögen gedacht werden, das Gedanken in sich aufnimmt. Er ist vielmehr eine reine Wirklichkeit des Denkens. Und dieser Umstand zeigt noch deutlicher den gewaltigen Abstand zwischen unserem Denken, selbst in seinen höchsten Augenblicken, und dem jenes ersten Prinzips.

Die Augenblicke, in welchen wir zu unseren höchsten Erkenntnissen uns erheben, sind selige Augenblicke. Und solchen seligen Glückes nicht bloß für kurze Zeit, sondern ewig teilhaft zu sein, das erscheint als etwas Bewundernswertes; noch bewundernswerter aber, eines unvergleichlich vollkommeneren Erkennens in alle Ewigkeit sich zu erfreuen. Erkennen aber ist Leben. Und so haben wir denn dem ersten Prinzip ein ewig seliges Leben zuzuschreiben, ja zu sagen, daß es in diesem schlechthin notwendigen, ewig seligen Leben bestehe.

Von der Lust, die unser Erkennen, wenn es vollkommen ist, begleitet, lehrt Aristoteles in der Ethik, daß sie nicht selbst ein Denken sei, vielmehr, wie immer innig mit dem Denken verbunden, eine psychische Tätigkeit von anderer Gattung. Sie ist offenbar analog zu denken der Lust auf sinnlichem Gebiete, welche Aristoteles mit andern Affekten zu der Klasse zählt, die er »Begehren« (*ἡδοναίαι*) nennt, und wir haben so hier einen deutlichen (zudem nicht einmal allein stehenden) Beweis für das, was manche Interpreten noch heute leugnen, daß nämlich Aristoteles auch auf dem Gebiet des intellektiven Seelenlebens neben der Denktätigkeit eine Gemüts-tätigkeit angenommen hat. Indem er nun aber in Analogie zu unserem Ver-

stande von einem ersten urfächlichen Verstand spricht und auch ihm sowohl Denken als eine mit dem Denken verbundene Seligkeit zuschreibt, identifiziert er beide, wie er bei ihm ja auch Substanz und Denken die bei uns nicht daselbe sind, identifiziert. Dies wäre ein Widerspruch, wenn die Begriffe des Denkens und der Gemütstätigkeit in völlig gleichem Sinn festgehalten würden, und nicht vielmehr etwas bloß Analoges, das in überragender Weise ihre Vollkommenheit einschließt, ihnen substituiert würde. Selbst von dem Begriff der Substanz muß gesagt werden, daß er nicht im gleichen, sondern nur in analogem Sinn auf das erste Prinzip übertragen werden dürfe; sonst müßten wir ja zu ihm eine spezifische Differenz hinzutretend denken, während Aristoteles ausdrücklich leugnet, daß der Begriff jenes welturfächlichen Wesens aus Gattung und Differenz zusammengesetzt sei. Er denkt es also für uns vollständig unanschaulich und nur durch negative und analoge Bestimmungen zu charakterisieren. Theophrast verweilt in dem uns erhaltenen metaphysischen Fragment eingehend bei dieser Weise der Benennung in bloß analogem Sinne. So dürfen wir denn nicht weiter daran Anstoß nehmen, wenn Aristoteles, obwohl er dem ersten Prinzip Substanz und Denken und Lust und, insofern es denkt, unmittelbare Erkenntnis und Wissen zuschreibt, doch zugleich von ihm als etwas Einfachem, einer völlig einheitlichen Tätigkeit, spricht. Es besteht eine Wechseldurchdringung aller ihm zugeschriebenen Attribute. Sein Erkennen der Welt gehört notwendig zu seinem Erkennen seiner selbst, ja zu seinem Wesen selbst und wird erkannt, indem dieses erkannt wird. Und so ist, wenn die Welt nicht als Objekt ihm vorliegt, doch sein apriorisches Erkennen der Welt so gewiß als Objekt für ihn gegeben, als dies von seinem Wesen gesagt werden muß.

Vielleicht ist es zum Verständnis der Widerspruchslosigkeit solcher Wechseldurchdringung nicht ganz undienlich, wenn ich auf das hinweise, was uns selbst in gewissen Fällen innerer Wahrnehmung gegeben ist. Wir nehmen wahr, daß uns etwas schmerzt, und es würde uns nicht schmerzen, wenn wir den Schmerz nicht wahrnähmen; aber umgekehrt würden wir ihn natürlich auch nicht wahrnehmen, wenn er nicht wäre. Ja, man kann sagen, daß es uns schmerzt, daß wir den Schmerz wahrnehmen, wie daß wir wahrnehmen, daß das Wahrgenommene uns schmerzt. Das Verhältnis ist also hier nicht so, wie wenn wir erkennen, daß jemand gestorben ist, und über seinen Tod trauern, wo zur Erkenntnis des Ereignisses das darauf bezügliche Leid als etwas Zweites hinzukommt, das bei gleichmäßig gegebener Erkenntnis ohne Widerspruch entfallen könnte. Wenn Aristoteles die an ein Erkennen geknüpfte Lust bei uns als eine zweite hinzukommende Tätigkeit anderer Art betrachtet wissen wollte, so ist es doch gewiß nicht anzunehmen, daß er nicht wenigstens das mit der Lust verbundene Er-

kennen der Luft mit ihr selbst in solcher Wechseldurchdringung und darum als einheitliche Tätigkeit mit ihr gefaßt habe.

VII. Er ist die Liebe alles Guten und der allmächtige Wille, der das Beste will. Diese Erörterung bereitet uns für das Verständnis auch noch weiterer Momente der aristotelischen Gotteslehre vor. Wie nämlich Aristoteles im göttlichen Verstande mit der Erkenntnis der ersten, unmittelbar notwendigen Wahrheit auch die aller mittelbaren verbunden denkt, so auch mit der Liebe, die das erste Prinzip zu sich selbst hat, die Liebe zu allem anderen Guten. Und diese muß gerade so jedes einzelne Gute in der Welt berühren wie die Erkenntnis jedes einzelne Seiende, und muß sich gerade so zu der Liebe des ersten Prinzips zu sich selbst als Mittelbares zu Unmittelbarem verhalten wie die Erkenntnis aller sekundären Wahrheiten zur Einsicht der ersten und unmittelbaren Wahrheit. Man darf dies nicht so verstehen, als werde etwas von dem, was das erste Prinzip will und wählt, gewollt und gewählt um eines Vorteils willen, der ihm selbst erwüchse, oder gar damit es selbst erst wirklich werde. Das eine wie andere wäre absurd. Aber dennoch wird, was Gott außer sich selbst liebt, von ihm nur geliebt nach Maßgabe seiner Ähnlichkeit mit ihm. Das ihm Ähnlichere wird mehr,¹ das ihm Ähnlichste am meisten geliebt und darum allem andern vorgezogen. Es erscheint dies nicht bloß im Einklang mit seinem Verfahren auf dem Gebiet des Denkens, sondern war auch notwendig verlangt, wenn sein welturfächlicher Verstand sich irgendwie als Verstand wirksam erweisen sollte. Aristoteles hebt da, wo er den Fall des Wirkens durch Natur dem des Wirkens durch Verstand gegenüberstellt, als für den letzteren charakteristisch hervor, daß dasselbe Denken das Prinzip entgegengesetzten Wirkens werden könne. Vermöge desselben Begriffes der Gesundheit mag ein Arzt Gesundheit geben und Gesundheit rauben, während bei der natürlichen Erzeugung das erzeugende Pferd stets nur die Natur des Pferdes gibt, nie sie raubt. Ob beim Wirken durch Verstand das eine oder andere der Fall sei, hängt von dem Willen des Denkenden ab. Und so wird es denn ohne ein Wollen in dem einen oder anderen Sinne niemals zu dem Wirken eines Verstandes als Verstand kommen können. Es war also unabweislich geboten, in Analogie zu unserem Wollen auch jenem ersten denkenden Prinzip ein Wollen und Wählen in bezug auf das, was durch es gewirkt werden sollte, zuzuschreiben und zu sagen, es müßte nicht bloß sich selbst lieben und diese Liebe in ewiger Freude an sich selbst betätigen, sondern es müsse auch, wie mit der Erkenntnis des eigenen Seins die Erkenntnis aller anderen Wahrheit, so mit der Liebe seiner selbst die richtige Wertung von allem andern, worauf sein Denken

¹ Vgl. Eth. Nic. X, 9.

sich bezieht, verbinden, wobei dann eines vor dem anderen bevorzugt, und das, was als das Vorzüglichste erscheint, gewollt wird.

Wie es bei uns ein richtiges und unrichtiges Denken gibt, so auch ein richtiges und unrichtiges Lieben und Wollen. Bei jenem ersten Verstand ist aber, wie das Denken ohne Irrtum, so auch das Lieben und Wollen ohne Fehl, hängt doch die Richtigkeit auf dem Gebiet der Gemütsätigkeit mit der auf dem Gebiet des Denkens eng zusammen.¹ Dem irrumslos Allwillenden kann nichts anderes gut dünken, als was wirklich gut ist. Gutdünken und Begehren entsprechen aber einander, möge nun dieses für jenes oder jenes für dieses maßgebend sein. Und so kann es denn nicht anders sein, als daß, wie die Liebe des ersten Verstandes zu sich selbst, auch seine Liebe zu allem andern, was er liebt, auf ein wirkliches Gut gerichtet ist, daß er durchwegs das Bessere vor dem Minderguten bevorzugt und in jeder Beziehung mit seinem Willen für das Beste entschieden ist. Das ist, was wir von Theophrast in klaren Worten ausgesprochen finden, wenn er den ersten Verstand bezeichnet als »das Erste, Göttlichste, das alle besten Dinge will« (*τὸ πρῶτον θεϊότατον πάντα τὰ ἄριστα βουλόμενον*). Und bei der Bekämpfung einer Lehre der zeitgenössischen Platoniker weist er eine Meinung zurück, weil aus ihr etwas folge, was wohl sicher nicht der weltordnende Verstand »vorgezogen haben würde« (*προείλοιτο*). Das allein ist es ja auch, woraus sich die, wie wir sehen werden, für Aristoteles unerfütterlich feststehende Überzeugung erklärt, daß die Weltordnung tadellos vollkommen ist, und jede andere ihr an Vollkommenheit nachstehen würde. Auch zeigt sich, warum Aristoteles in der Topik, wo er darlegt, daß nicht die Macht, Böses zu tun, sondern nur das wirkliche Schlechthandeln etwas Böses sei, dies mit dem Hinweis, nicht bloß auf den tugendhaften menschlichen Machthaber, sondern auch auf die Gottheit begründet. Die Macht, das Böse zu tun, sagt er, habe auch der Gott und der Tugendhafte, aber sie seien nicht böse. Um böse zu sein, müßten sie nicht bloß die Macht, sondern den Willen zum Bösen haben. Denn wenn man einen böse nennt, so beziehe sich das auf sein Vorziehen. Das entspricht ganz dem, was er von jedem Wirken eines Verstandes sagt. Derselbe Gedanke kann Prinzip für Entgegengesetztes sein, und nur von dem Wollen hängt es ab, ob das eine oder andere geschehe.

VIII. Er ist unendlich gut und als Gutes Prinzip. Als schlecht hin notwendig, alle Wahrheit in seiner Erkenntnis und alles Gute in seiner Liebe, alles außer ihm denkbare Reale in seiner Macht umfassend und im Bewußtsein seiner selbst befehligt, erscheint das erste Prinzip aller Dinge nun

¹ Eth. Nic. VII, 5.

erst recht als die unendliche Vollkommenheit. Und wenn wir darum sagten, es werte alles nach dem Maß seiner Güte, so bedeutet das nichts anderes, als es werte alles nach dem Maß der Ähnlichkeit mit ihm selbst, dem Inbegriff aller Vollkommenheit. Und so erscheint denn die Liebe seiner selbst bei ihm als maßgebend für die Liebe von allem anderen, was es liebt, wie die Erkenntnis seiner selbst als Grund aller der Erkenntnis mittelbaren Wahrheit. Und wegen dieser Beziehung alles seines Wollens zur Liebe seiner selbst als des unendlich Guten erweist es sich, daß es vermöge seiner Güte alles bewegt; ein Gedanke, dem Aristoteles in den Worten Ausdruck gibt: »Es ist schlechthin notwendig, und insofern es notwendig ist, gut und so Prinzip.« Es ist die Ursache von allem außer ihm, des Unbewegten wie Bewegten, des Ewigen wie dessen, was Anfang und Ende hat, im Sinn des Zweckes, d. h. im Sinne des Guten, um deswillen alles ist.

IX. Die Gottheit des Aristoteles und die platonische Idee des Guten. Das »Begehren« der Materie. Die Gottheit erscheint nach Aristoteles gewiß als ein idealisches Wesen, aber (Aristoteles verwahrt sich ausdrücklich dagegen) darf nicht dem Gegenstand des allgemeinen Begriffs des Guten gleichgesetzt werden. Dieser findet sich in jedem Guten verwirklicht, während der der Gottheit nur einem zukommen kann, und sein Gegenstand besteht für sich, während solches bei dem Begriff des Guten unmöglich ist. Gäbe es aber sogar ein für sich bestehendes Gutes im allgemeinen, so würde es darum nicht mehr gut sein, als ein einzelnes wahrhaft Gutes; wie auch ein Kreis im allgemeinen, wenn er an sich bestände, nicht runder wäre als jeder einzelne wahre Kreis, der in bestimmter Größe hier oder dort sich fände. Und wenn man auch annähme, daß jener ewig und notwendig, die anderen aber zeitlich und vergänglich wären, so würde ihn dies nicht runder machen als sie. So protestiert denn Aristoteles gegen eine Identifikation seiner Gottheit, die als Gutes Ursache alles Seienden wird, mit der platonischen Idee des Guten.¹ Diese Verwahrung konnte wohl nicht überflüssig erscheinen, da ja auch Platon seine Idee des Guten als das denkbar Beste und als dasjenige galt, wodurch alles andere durch Verähnlichung ursächlich bedingt ist. Und Aristoteles begnügt sich nicht damit zu zeigen, daß es einen solchen allgemeinen Begriff als Ding für sich nicht gibt, und wenn es ihn gäbe, kein Vorzug ihm zukommen würde, sondern betont zugleich, daß er auch darum nicht als erste Ursache zur Erklärung des Seienden würde dienen können, weil ihm jede wirkende Kraft und Betätigung abginge; denn nur das Einzelne wirkt, wie auch nur das Einzelne gewirkt wird. Es ist darum erstaunlich,

¹ Vgl. zum Folgenden Met. 4, 6.

wenn neuere Interpreten der aristotelischen Gotteslehre dieselbe so darstellen, als ob nicht die Liebe der Gottheit zu sich selbst und ihr allmächtiger Wille es seien, welche die Verähnlichung der Dinge mit ihr verursachen, sondern als ob nach Aristoteles eine außer ihr gegebene bloße Fähigkeit zum Sein aus Liebe zur Gottheit spontan sich ihr zu verähnlichen strebe und durch dieses Streben zum wirklichen Sein gelange. Danach würde ja die Gottheit in der Tat ganz die Rolle einer platonischen Idealursache spielen. Sie wäre etwas Gutes, welchem die der Möglichkeit nach ihm ähnlichen Dinge durch Nachahmung sich annäherten. Aristoteles sagt ausdrücklich, der Name »Teilnehmen«, den Platon an die Stelle des pythagoreischen »Nachahmen« gesetzt, habe dem Sinn nach nichts geändert. So scheint denn heutzutage der Protest des Aristoteles gegen die Verwechslung des von ihm gelehrtten göttlichen Einflusses mit dem, den Platon seinen Ideen zuschrieb, ganz besonders als Verdammungsurteil über diese modernen Mißdeutungen wertvoll.

Doch unsere modernen Interpreten werden erwidern, ich verkenne eine Differenz, die zwischen der von ihnen der aristotelischen Gottheit zugeschriebenen Ursächlichkeit und der der pythagoreischen Zahlen und der platonischen Ideen bestehe, denn wenn die Pythagoreer von einer *μίμησις* (Nachahmung) und Platon von einer *μέθεξις* (Teilnahme) gesprochen habe, so ließen sie Aristoteles lehren, daß die Dinge infolge einer *ὄρεξις*, eines Begehrens, das dieselben nach der Gottheit trügen, sich ihr verähnlichten. Aber sie sehen nicht, daß hier wieder nur ein unklarer Ausdruck an die Stelle eines anderen unklaren gesetzt wird. Denn wenn man meint, die körperliche Materie gelange zur Wirklichkeit vermöge eines eigentlichen Begehrens nach der Gottheit, so muß man annehmen, daß sie vor allem die Gottheit denke und, indem sie sie denke, gut finde, ihr ähnlich zu sein, und so nach ihr begehre; denn in dieser Weise stellt sich nach Aristoteles jeder Fall des Begehrens im wahren Sinn des Wortes dar. Man braucht hieran nur zu erinnern, um erkennen zu lassen, wie unmöglich die ganze Auslegung ist. Soll doch nach Aristoteles der ersten Materie gar kein Denken zukommen. Ja, ausdrücklich spricht er jedes Begehren, im eigentlichen Sinn des Wortes, nicht bloß der ganzen leblosen Welt, sondern auch noch der Pflanzenwelt ab.

Wenn es nun klar ist, daß Aristoteles, wenn er in der Physik von einem Begehren der Materie spricht, und auch anderwärts solchem, was die Gottheit nicht zu denken vermag, ein Begehren nach ihr und nach einer Verähnlichung mit ihr zuschreibt, kein Begehren im eigentlichen Sinn gemeint haben kann, so können wir diesem Worte, wenn wir nicht zu etwas ganz so Sinnlosem, wie bei den Ausdrücken *μίμησις* und *μέθεξις* (Nachahmung und Teilnahme) gelangen wollen, nur jenen metaphorischen Sinn geben,

von welchem Teophrast in seinem schon mehrfach angezogenen metaphysischen Fragment spricht. In diesem Sinn sprechen auch wir noch oft von einem Wollen und Streben in solchem, was von einem Verstande zu einem Ziele geordnet ist. Statt zu sagen, der Schütze, der einen Pfeil abschöß, habe das Streben gehabt, die Scheibe zu treffen, sagen wir, der von ihm abgeschossene Pfeil strebe nach diesem Ziele oder gehe darauf aus, die Scheibe zu treffen. Und statt zu sagen, der Wagner habe, um die Reibung der Räder zu vermindern, sie mit einer gewissen fetten Masse bestreichen, sagen wir, die an ihnen angebrachte Wagenschmiere suche die Reibung zu verhindern. Dieser metaphorische Gebrauch weist also deutlich auf etwas anderes hin, dem im eigentlichen Sinne das Streben zukommt, und dies kann in dem Fall, wo es sich um ein Streben nach Verähnlichung mit der Gottheit handelt, nach unserer Darstellung der aristotelischen Lehre nur der Wille des die ganze Natur ordnenden Gottes sein. Bei jenen modernen Interpreten aber läßt sich weder dieser noch etwas anderes als das im eigentlichen Sinn Begehrende angeben, und so erscheint denn, wie gesagt, das ganze Gerede von der *ὄρεξις* (Begehren) so nichtslegend wie das von der *μίθεξις* und *μίμησις* (Teilnahme und Nachahmung), das Aristoteles aus diesem Grunde verurteilt.

X. Die Gottheit des Aristoteles und der anaxagoreische *Noῦς* (Verstand). Aristoteles hat nicht bloß auf die platonische Ideenlehre, sondern auch auf die Lehre von dem Verstand, den Anaxagoras als weltbildendes Prinzip annahm, einen kritischen Seitenblick geworfen.¹ Und auch dieser ist höchst bedeutsam für die Beurteilung der Richtigkeit der in der modernen Zeit vorherrschenden Auslegung der aristotelischen Gotteslehre; und zwar sowohl durch das, was Aristoteles hier tadelt, als durch das, was er unbeanstandet läßt. Nach unseren modernen Interpreten soll das Denken des aristotelischen Gottes ganz auf sich beschränkt sein, von nichts außer ihm, weder von etwas, was ist, noch von etwas, was war oder sein wird, soll er auch nur das mindeste wissen. Dies würde ihn zum anaxagoreischen Verstand in den stärksten Gegensatz bringen, hatte doch Anaxagoras gesagt: alles, was war, ist und sein wird, erkannte der Verstand. Hiegegen vor allem, sollte man also meinen, müsse die aristotelische Kritik sich kehren. Aber siehe da, Aristoteles beanstandet diesen Punkt mit keinem Wort. Und wenn dieses Schweigen, sobald man sich auf den Standpunkt unserer modernen Interpreten stellt, höchst seltsam erscheinen muß, so schier noch mehr ein Vorwurf, den Aristoteles dem Anaxagoras tatsächlich macht. Er tadelt es nämlich, daß Anaxagoras nicht ähnlich, wie Empedokles seiner Freundschaft den Streit, seinem Verstand ein anderes

¹ Met. A, 10.

Prinzip entgegengestellt hat. Gewiß muß das zunächst sehr befremdlich erscheinen, da ja auch Aristoteles kein anderes Prinzip seinem Verstand entgegengestellt, ja die Existenz eines solchen wiederholt und aufs entschiedenste leugnet.

Doch alles Wunderfame verschwindet wie mit einem Schlage, wenn man nicht bloß in einem, sondern in zwei sehr wichtigen Punkten die jetzt übliche Auffassung der aristotelischen Gotteslehre nach Maßgabe der von uns gegebenen Darlegung berichtigt. Wir haben nämlich nicht bloß gezeigt, daß man mit Unrecht dem aristotelischen Gott die Allwissenheit abspricht, sondern auch daß man fehlt, wenn man ihn nicht als einziges erstes Prinzip der Welt, vielmehr nur als Beweger und Ordner für unabhängig von ihm gegebene Stoffe betrachtet. So gab man seinem Verstand hier eine Ähnlichkeit mit dem anaxagoreischen, die er nicht hat, wie man dort eine Ähnlichkeit, die er hat, ihm raubte, und alterierte die Lehre des Aristoteles von den ersten Prinzipien der Dinge in der Art, daß das Bedürfnis nach einem dem Verstand entgegengesetzten wirkenden Prinzip für ihn selbst unabweislich zu Tage treten würde. Wem etwas zur Ordnung vorliegt, dem kann es nicht anders als in einer gewissen anderen Position als jener, die er gibt, vorliegen; wie wir denn sagten, wenn der aristotelische Gott die Himmelsphären nur ineinander schachtelte, so müßten sie, unabhängig von ihm, irgendwelche andere Position gehabt haben, aus der sie in die dem Guten mehr entsprechende versetzt werden. Insoweit hatte auch Anaxagoras richtig geurteilt und für die unendlich kleinen Körperchen, die er den Allfamen nannte, die vollkommenste Mischung als Ausgangspunkt der weltordnenden Tätigkeit des Verstandes angenommen. Aber warum waren sie in dieser Mischung, da sie doch auch getrennt sein können? — Hier fehlt bei Anaxagoras jeder erklärende Grund, und so erscheint denn Empedokles mit seiner alles einigenden Freundschaft im Vorteil. Und wenn Aristoteles für seine Lehre nicht ebenso das Fehlen eines Gegensatzes zum Verstande als einen Vorwurf fürchtet, so eben nur, weil seinem Verstand kein ungeordneter Stoff zum Ordnen vorliegt, vielmehr er selbst, wie wir zeigten, die einzige erste Ursache der Welt, wie in bezug auf Bewegung und Ordnung, so in bezug auf das substantielle Sein ist.

Auch ein anderer Vorwurf, den Aristoteles der anaxagoreischen Gotteslehre macht, der nämlich, daß sie das weltordnende Prinzip zunächst seiner Natur nach zwar als Verstand, aber nicht als von vornherein wirkliches Denken aufstellt, hängt mit der Beschränkung auf bloße Bewegung und Ordnung eines Gegebenen zusammen. Denn um das von ihm unabhängig außer ihm Bestehende zu ordnen, muß es daraufhin dasselbe vor allem erfassen, also von ihm als Objekt bewegt werden. Und so erscheint der ordnende Verstand so wenig als der zu ordnende Stoff als das ver-

langte schlechthin unveränderliche Prinzip. Anders der Verstand des Aristoteles, der als einzige erste Ursache nur sich selbst zu schauen braucht; um alles aus seinem ersten Grunde zu erkennen.

XI. Die aristotelische Gottheit im Lichte seiner Lehre von den Prinzipien der Bevorzugung. Diese Belege könnten ins unabsehbare vermehrt werden, was aber der mir hier zugewiesene Raum nicht gestattet. Dagegen scheint es unerlässlich, die Argumente zu widerlegen, welche die modernen Interpreten für ihre Meinung anführen, und nachzuweisen, wie es mit ihrer angeblich zwingenden Kraft bestellt ist.

Vor allem nehmen sie die unendliche Vollkommenheit der aristotelischen Gottheit, die auch von ihnen als von Aristoteles unzweideutig ausgesprochen anerkannt wird, zum Anhaltspunkte. Diese verlangt, wie er selbst betont, daß der Gegenstand ihres Denkens nicht etwas Minderwertiges, sondern das denkbar vollkommenste Wesen sei. Und so lehre er denn, sagen sie, und müsse nach den Prinzipien seiner Werttheorie lehren, daß sein Gott nichts anderes erkenne als sich selbst.

Hiegegen ist vor allem darauf aufmerksam zu machen, daß Aristoteles zwischen solchem unterscheidet, was durch sich, und was durch etwas anderes erkannt wird; bei welchem letzteren nicht es selbst, sondern jenes andere das Objekt ist. So hören wir im sechsten Kapitel des dritten Buches von der Seele, daß das Negative von uns nicht durch sich, sondern gewissermaßen durch das ihm Entgegengesetzte erkannt werde. Das Positive ist für uns hier Objekt, seine Form nehmen wir im Verstande auf, kommen aber so auch zu der Erkenntnis des derselben Entbehrenden. Dies hätte von unseren modernen Interpreten denn doch einige Beachtung verdient, und sie hätten sich fragen müssen, ob nicht, wie wir durch die aufgenommenen positiven Formen, auch die Gottheit durch die reine Wirklichkeit, die sie selber ist, zugleich mit sich auch noch anderes denken und erkennen könne, deswegen, weil es mit ihr als erstem Grund in notwendigem Zusammenhang steht, so daß das eine ohne das andere ohne Widerspruch gar nicht gedacht werden kann. Alles sekundäre Positive, und mit ihm selbstverständlich zugleich das Negative, wird ihr dann kund sein, ohne daß sie etwas anderes zum Objekt hat als sich selbst.

Und diese Erwägung wäre umso mehr zu erwarten gewesen, als Aristoteles selbst an dem betreffenden Orte,¹ ähnlich wie vielfach anderwärts in den Büchern von der Seele, wenn er von unserm Denken spricht, auf das göttliche Denken, das sich in manchem so wesentlich von dem unsern unterscheidet, vergleichend hinüberblickt. Der göttliche Verstand kann nicht wie der unserige durch Aufnahme positiver Formen, im Hinblick also auf

¹ De An. III, 6 gegen Ende.

positive Objekte außer sich, auch das ihnen entgegengesetzte Negative erkennen. Wie also erkennt er das Negative? Aristoteles gibt die Antwort durch den Hinweis darauf, daß er das erste Prinzip von allem und als solches in seiner reinen Aktualität sich selbst Objekt ist. Unsere modernen Interpreten haben aber die trotz aller Kürze des Ausdrucks dem den Zusammenhang Überlegenden recht wohlverständliche Absicht der Bemerkung so wenig erfaßt, daß sie vielmehr meinen, Aristoteles wolle hier leugnen, daß Gott von etwas Negativem Kenntnis habe. Wie aber fände sich dies hier gezeugnet? Doch wohl nicht dadurch, daß er sagt, das erste Prinzip habe sich selbst zum Objekt? Denn wenn hiemit schon gesagt wäre, daß Gott keinerlei negative Kenntnis habe, so wäre dieselbe ja auch für uns ausgeschlossen, da wir, wie Aristoteles zuvor gelehrt, immer nur Positives zum Objekte haben. So hat man sich denn hier nur durch ein schon gefaßtes Vorurteil behindern lassen, hat in die Stelle hineingelesen, was gar nicht darin steht und sie, welche geeignet gewesen wäre, über einen bei der Interpretation der aristotelischen Gotteslehre begangenen Irrtum aufzuklären, vielmehr oft geradezu als eine solche angezogen, welche jene aus der Mißdeutung anderer Stellen hervorgegangene Auffassung neu als richtig erhärte.

Doch ist dieser Hinweis auf den Unterschied, der nach Aristoteles zwischen »Erkanntsein« und »Gegenstand einer Erkenntnis sein« besteht, vielleicht noch nicht für jedermann befriedigend, vielmehr möchte einer sagen, nach den Principien der aristotelischen Güterlehre würde es der Vollkommenheit Gottes nicht bloß widersprechen, wenn er etwas anderes als das Allervollkommenste zum Objekt hätte, sondern auch, wenn er, in was immer für einer anderen Weise, etwas anderes als das Allervollkommenste erkannte. Und wenn er zu der Begründung des Satzes, daß es nicht gleichgiltig sei, was der vollkommenste Verstand zum Objekte habe, sage, es sei ja doch besser, einiges nicht zu sehen als zu sehen, so sei er doch sicher nicht minder als andere überzeugt, daß es auch besser sei, von etwas Unliebsamem keine Kenntnis zu haben, als zu ihr auf was immer für eine Weise gelangt zu sein. So würde denn die Kenntnis von irgend etwas Schlechtem mit seiner vollkommenen Seligkeit unverträglich sein, und so gewiß es also außer dem Guten auch Schlechtes gebe, habe darum Aristoteles seinem Gott die Allwissenheit abprechen müssen. Ja, da jedes minder Gute, mit dem Besseren verglichen, bereits schlecht zu nennen sei, so habe Aristoteles nach den Prinzipien seiner Güterlehre, um das göttliche Denken und seine Seligkeit in höchster Reinheit und Vollkommenheit zu erhalten, jede Erkenntnis von etwas anderem von ihm ausgeschlossen.

Damit scheinen nun aber zwei Stellen im Widerspruch zu stehen, worin Aristoteles die empedokleische Erkenntnislehre ad absurdum geführt zu

haben glaubt, weil nach ihr sein »allerglücklichster Gott« keine Kenntnis von dem Streite (dem bei Empedokles die Rolle des bösen Prinzips zu-fallen soll) haben würde. Und so haben sich denn schon im Altertum die Kommentatoren den Kopf darüber zerbrochen, wie die eine Stelle mit den andern zu vereinigen sei.

Die richtige Lösung der Schwierigkeit ist aber ohne Zweifel diese: sowohl das würde Gottes Vollkommenheit entgegen sein, wenn irgend-welche Wahrheit von seinem Wissen ausgeschlossen wäre, als auch, wenn ihm von dem, was er erkannte, irgend etwas nicht lieb wäre; und so könnte denn der empedokleische Gott nach dem Urteil des Aristoteles in keinem Fall ganz vollkommen sein, weder wenn er von der ihm un-lieblamen Existenz des Streitigen wüßte, noch wenn er sie ignorierte. Allein nach der Ansicht des Aristoteles gibt es eben ein solches dem guten Prinzip entgegenstehendes böses Prinzip nicht; vielmehr nichts anderes als Gott und die Welt, die als Ganzes, mit unendlicher Weisheit geordnet, als das denkbar vollkommenste Werk erscheint. Mag immer etwas, was ihr als Teil zugehört, losgelöst vom Ganzen gedacht, tadelnswert erscheinen; im Zusammenhang mit dem Ganzen betrachtet, erscheint es aufs vollkommenste gerechtfertigt. Nur in dieser Weise aber, die allein der Wahrheit ent-spricht, denkt es der notwendig Allwissende. So ist es denn nicht richtig, daß Gott, wenn er allwissend ist, auch etwas ihm Unlieblames erkennen muß, da vielmehr gerade seine Allwissenheit es verhindert, daß ihm irgend etwas anders als in der begehrenswertesten Weise geordnet erscheint.

Wenn aber gesagt wird, nach aristotelischen Prinzipien erscheine jedes kleinere Gut mit dem größeren verglichen schlecht, und wenn es zu diesem hinzukomme, so erscheine darum das Ganze schlechter als der eine seiner Teile, so läuft dies dem, was Aristoteles tatsächlich lehrt, schnurstracks zu-wider. Das Prinzip der Summation von Gütern zu einem größeren Gut soll vielmehr nach seiner in der Topik, Rhetorik und auch sonst vielfach ausgesprochenen und geltend gemachten Überzeugung durchwegs, und möge auch der eine der Addenden noch so groß, der andere noch so klein sein, zu Rechte bestehen. Und so sieht man denn, daß, so gewiß die Welt, und infolge davon auch die Erkenntnis der Welt von Aristoteles als etwas Gutes gedacht wird, so gewiß auch die Erkenntnis Gottes von sich selbst, wenn sie nicht die Erkenntnis einer Weisheit wäre, die alle auf die Welt bezügliche Erkenntnis mit umfaßt, nicht als die allerbeste Erkenntnis gelten könnte. Ja, wie kann einer verkennen, daß auch von der Gottheit selbst derjenige eine relativ unvollkommene Kenntnis haben würde, welcher nicht wüßte, daß es als wesentliche Eigentümlichkeit ihr zukommt, erstes Prinzip aller Dinge zu sein und ihnen die vollkommenste Ordnung zu geben? Die Erkenntnis, welche die Gottheit von sich selbst hätte, erschiene

so nach gewisser Seite hin sogar hinter jener, die wir von ihr haben, zurückzutreten. So schlägt denn die Reflexion auf die aristotelischen Prinzipien der Bevorzugung geradezu in das Gegenteil von dem um, was die modernen Interpreten daraus folgern wollen.

Und wie in diesem Punkte, so zeigen sie auch in jedem anderen Stücke sich mit dem, was wir über seine Lehre von der Gottheit sagten, im Einklang, während jede Abweichung von dem, was wir sagten, ihnen widersprechen würde. So z. B. wäre nicht bloß eine Beschränkung der Erkenntnis auf die Gottheit allein ein Mangel, sondern als ein Mangel erschiene es auch, wenn (was freilich auch aus anderem Grunde ausgeschlossen ist) die Welt als Objekt von Gott erfaßt würde, statt von ihm in der Weise, daß er selbst sein Objekt ist, erkannt zu werden. Denn nur indem Gott die Welt auf diese Weise erkennt, erkennt er sie aus dem Grunde, und so, daß das der Natur nach Erste auch das in der Ordnung seiner Erkenntnis Erste ist. Aristoteles hatte also den triftigsten Grund, aufs energischste zu betonen, daß nicht Gott und die Welt, sondern Gott allein Gegenstand der göttlichen Erkenntnis sei, nicht bloß, weil die von seinem Erkennen bedingte Welt ihm unmöglich schon als Gegenstand mit vorliegen kann, sondern auch, um die Vollkommenheit des göttlichen Erkennens ins rechte Licht zu setzen. Ruhte doch seine Erkenntnis sonst, soweit sie die Welt betrifft, auf dem Erfassen eines bloßen Daß, nun aber ist sie von vornherein eine Erkenntnis aus dem Grunde, welche, wie Aristoteles sich einmal ausdrückt, im Vergleich mit jener etwas Ehrwürdiges (*τιμιον*) ist.

Ebenso spricht es Aristoteles aufs entschiedenste aus, daß jede Macht zum Guten gehöre, und somit würde sein Gott nicht unendlich gut sein, wenn er nicht allmächtig wäre. Er spendet einmal dem Dichter Agathon Beifall, wenn dieser sagt, nur das Eine sei selbst für die Gottheit unmöglich, Geschehenes ungeschehen zu machen. Und wie wenig es ihm einfallen konnte, geringer als dieser Dichter über die Macht der Gottheit zu denken, mag einer, dem selbst nach diesem Worte noch ein Zweifel bleibt, aus dem ersehen, was sein Schüler Theophrast in dem uns erhaltenen Bruchstück seiner Metaphysik sagt: »Wir werden doch von der Macht der Gottheit nicht Geringeres glauben, als wessen Zeus in den Versen des Homer sich rühmt: ‚O, wenn ich wollte, ich würde das Meer und die ganze Erde aus der Tiefe emporheben‘.«

Zur Macht gehört aber Wille und Freiheit, und somit würde, wenn Aristoteles diese seiner Gottheit nicht zuerkannt hätte, abermals eine Dissonanz zwischen seinen Grundsätzen für die Bestimmung des Guten und Besseren und seiner Lehre von der unendlichen Vollkommenheit Gottes bestehen.

XII. Gottes einheitliche Tätigkeit, sein rein theoretisches Leben. Doch die modernen Interpreten berufen sich noch im besonderen auf

einige Ausprüche, in welchen sie der Gottheit jede Werkthätigkeit abgesprochen glauben, und die Wichtigkeit der Sache nötigt uns, keinen von ihnen unberücksichtigt zu lassen.

Aristoteles sagt von der Gottheit:

1. sie führe kein poetisches Leben, d. h. keines, das sich Werke zum Zweck setzt,

2. sie führe auch kein praktisches Leben, ähnlich dem Politiker und demjenigen, welcher sich in den Tugenden der Gerechtigkeit, Tapferkeit, Entschlossenheit usw. übt,

3. sie und das Weltall hätten keine Thätigkeit, die nach außen geht,

4. ihr Leben sei vielmehr ein theoretisches, d. h. das ganze es befehlende Gut bestehe in der Erkenntnis samt der daran geknüpften Lust.

Solche Äußerungen scheinen ihnen ein in der Art zwingender Beweis dafür, daß der Gottheit nichts unserm freiwilligen Handeln und Wirken nach außen Ähnliches zukommen könne, daß sie sich durch noch so zahlreiche, dem widersprechende Stellen nicht im mindesten mehr belehren lassen. Und es muß, wenn man auf diese hinweist, wieder die Hypothese erhalten, daß Aristoteles vielfach das Gegenteil von dem sage, was er denke. Aber auch hier hätte man, wenn man nur ein wenig in den allgemeinen Geist der aristotelischen Lehre eingedrungen wäre, oder auch nur den nächsten Zusammenhang der Stellen genugsam berücksichtigt hätte, die ganze Schwierigkeit alsbald verschwinden sehen.

Wenn es z. B. [1] heißt, Gott führe kein poetisches Leben, so leugnet Aristoteles von der Gottheit nichts, was er nicht ebenso von jedem Menschen, namentlich von jedem, der nur einigermaßen vernünftig lebt, in Abrede stellt. Denn auch für uns kann es nicht richtig sein, wenn wir unsere Glückseligkeit in einem außer uns liegenden Werke suchen. Nicht der Besitz eines solchen Werkes, unsere eigene edle Thätigkeit, sei es die der Betrachtung oder der Gerechtigkeit im weitesten Sinn des Wortes, kann uns nach Aristoteles glücklich machen. Es ist nur selbstverständlich, daß darum Aristoteles solches auch von der Gottheit nicht annehmen kann. Ja, für sie ist es umsomehr ausgeschlossen, als bei ihr eine Rückwirkung des Werkes auf den Werkmeister unmöglich ist.

Wenn Aristoteles aber [2] weiter sagt, die Gottheit führe auch kein praktisches Leben, so müssen wir uns auch hier zunächst das, was damit gesagt ist, voll verdeutlichen. Er will sagen, daß ihr Leben nicht dem eines Mannes ähnlich sei, der in der Übung ethischer und politischer Tugendakte seine Glückseligkeit findet. Die Klugheit bei der Beratung von praktischen Fragen, die zu entscheiden sind, und die Tapferkeit in Gefahren, welche am schönsten hervortritt, wo einer um des Edelschönen willen das Leben selbst

dahin gibt, die Enthaltſamkeit, welche ſich ebenſo am glänzendſten bewährt, wenn wir der mächtigſten Anlockung einer Luſt aus Liebe zum Edlen widerſtehen; die Gerechtigkeit, die ſich am ſchönſten da offenbart, wo es in der Macht eines Armen läge, ſich ungeltraft durch Beeinträchtigung eines anderen überſchwänglich zu bereichern; die Freigebigkeit, welche am herrlichſten ſich zeigt, wenn man andern zuliebe die größten Opfer an allen niederen Gütern bringt: dieſes und Ähnliches ſind die edlen Betätigungen, in welchen das praktiſche Leben ſeine Seligkeit findet. Ariſtoteles hält es nun für lächerlich, wenn man die Seligkeit der Gottheit in die Seligkeit eines ſolchen praktiſchen Lebens ſetzen wollte. Schriebe man ihr Tapferkeit zu, ſo ſagte man damit, daß es auch für ſie Gefahren gebe; ſchriebe man ihr Enthaltſamkeit zu, ſo ſagte man damit, daß es auch Gelüſte für ſie gebe, welche ſie zum Böſen anregten; ſchriebe man ihr Gerechtigkeit zu, ſo erklärte man damit, daß auch zu ihrer Glückſeligkeit äußere Dinge beitragen und ſie, da dieſe nicht alle ihr gehörten, in die Verſuchung komme, die Rechtsgrenze zu überſchreiten, während ſie, von keinem ihrer Werke eine Rückwirkung empfangend, in keinem von ihnen etwas unſerem Eigentum Ähnliches beſitzt, und andererseits, da ja alles außer ihr ihr Werk iſt, als unbeſtreitbar unumſchränkte Herrin von allem erſcheint. Auch freigebig ſie zu nennen, wäre nach Ariſtoteles lächerlich. Und er begründet dieſes mit einem in ſeiner Kürze manchem vielleicht räſelhaften Worte. Er ſagt nämlich: wem aber ſollte ſie geben? — Es könnte einer ſich verſucht fühlen, auf ſich ſelbſt als einen hinzuweiſen, der gar manches von höheren und niederen Gütern ſich von ihr erbitten möchte, und ſpricht nicht in derſelben Ethik Ariſtoteles von einem Geſchenk Gottes (<θεοῦ δώρημα)? ja, lehrt er nicht darin, daß wir für alle edlen Güter und auch für die niederen, ja für die Exiſtenz ſelbſt, der Gottheit zum Dank verpflichtet ſeien? — Doch das Räſel löſt ſich ſofort, wenn wir erwägen, daß dieſes alles, was wir von der Gottheit empfangen, nicht mit den Gütern ſich vergleichen läßt, um die es ſich bei der Freigebigkeit handelt. Das ſind ja ſolche, welche bis dahin dem Freigebigem ſelbſt als Güter angehört hatten, und deren er ſich, indem er ſie dem anderen ſchenkt, entäußert. Je größer dabei das Opfer und der perſönliche Verluſt, um ſo ſchöner der Akt der Freigebigkeit. Für Gott aber, wie immer er für uns der Quell der höchſten Güter iſt, iſt es doch unmöglich, etwas von dem, was ſein Gut ausmacht, an uns abzutreten, ſowohl weil er nichts verlieren, als auch (<und das iſt, was Ariſtoteles hervorhebt) weil wir des göttlichen Welens, in welchem Gottes ganzes Gut, ſein Denken und ſeine edle Liebe und ihre Seligkeit beſteht, teilhaft zu werden nicht fähig ſind. Und was von uns, muß von jedem, was außer Gott beſteht, gefagt werden. So entfällt denn bei dem ariſtoteleiſchen Gott die Möglichkeit eines Lebens, wie unſer praktiſches Leben

und auch einer Seligkeit, wie wir sie in unserer Opferfreudigkeit erfahren, vollständig.

Aber auch ein Beraten kann man ihm nicht zuschreiben. Bezieht sich doch alle Beratung auf bloß Tatsächliches, nicht auf Notwendiges, und, wie Aristoteles in seiner Physik sagt, hat, selbst in Sachen der Kunst, der, welcher alles weiß, was das Beste ist, eine Beratung nicht mehr nötig. Wir haben nun aber gesehen, daß der aristotelische Gott, wie er in seinem notwendigen Selbstdenken notwendig alles denkt, in seiner notwendigen Selbstliebe notwendig alles nach dem Maß der Ähnlichkeit mit sich liebt und das Bestmögliche als Bestmögliches eo ipso mit Notwendigkeit am meisten liebt, und also ohne jede vorbereitende Beratung die bestmögliche Welt jeder anderen vorzieht und für sie sich von Ewigkeit entschieden findet. Seine Erkenntnistätigkeit ist also durchaus nicht unserer beratenden ähnlich. Sie ist vollendet und in aller und jeder Beziehung, um mich modern auszudrücken, so apodiktisch, wie in bezug auf ihr eigentliches Objekt, nämlich das göttliche Denken selbst. Damit, daß, wie das Denken auch die Liebe Gottes, die mit ihm identisch ist, auf alles Gute sich erstreckt und als allmächtiger Wille die Ursache von allem Guten außer ihm ist, steht es also keineswegs im Widerspruch, wenn Aristoteles sagt, daß das Leben der Gottheit nicht unserem praktischen Leben analog zu denken sei.

Verlangte dieser Einwand eine etwas längere Erläuterung, so zeigt sich dagegen [3] die aus der Politik angezogene Stelle, wo Aristoteles sagt, Gott und die Welt hätten keine Aktionen nach außen, um so einfacher verständlich. Er macht nämlich diese Bemerkung zur Illustration des Gedankens, daß ein Staat auch ohne Verkehrsbeziehungen zu andern Staaten, wie z. B. wenn er ganz abgeschieden auf einer Insel läge, recht wohl sein Selbstgenügen haben könnte. Diesen Staat vergleicht er nun mit dem von der Gottheit regierten Weltall. Das Weltall ist nicht im Verkehr mit einem andern Weltall, zu welchem sein Fürst Beziehungen anknüpfte. Die Aktionen, die hier Gott abgesprochen werden, sind solche, die über die Grenzen seines Reiches hinausgehen würden. Dieser Vergleich mit dem Fürsten einer isolierten Insel ist nicht bloß nichts, was dem widerspricht, daß Gott mit Bewußtsein und Willen die Welt regiert, sondern etwas, was dieser Lehre Zeugnis gibt.

Und noch deutlicher und unverkennbarer wird dieses Zeugnis durch das, was unmittelbar nachfolgt. Denn da hören wir Aristoteles von der für einen Staat wünschenswertesten Größe sprechen. Er darf nicht zu klein sein, meint er, aber doch auch nicht eine übermäßige Größe haben, wo dann menschliche Kraft nicht mehr ausreichen würde, ihn genugsam ordnend zu beherrschen. Wenn wir die Macht der Gottheit hätten, dann wäre freilich gegen die Ausdehnung eines Staates über die ganze Erde nichts mehr zu

sagen, und tatsächlich bringt ja auch die Kraft Gottes, indem sie Himmel und Erde beherrscht, ein Reich von gewaltigster Ausdehnung zu vollkommenster Ordnung. Kein Wort kann klarer der Werkstätigkeit Gottes Zeugnis geben als das, welches Aristoteles hier anwendet, indem er von der gottbestimmten Weltordnung sagt, sie sei »Werk einer göttlichen Macht« (*θείας δυνάμεως ἔργον*).¹

Wie nun aber hier die von unseren Gegnern angezogene Stelle, wenn man den Zusammenhang erwägt und das unmittelbar Nachfolgende mitbeachtet, nicht bloß aufhört, für sie zu sprechen, sondern geradezu gegen sie Zeugnis gibt, so gilt das Gleiche [4] auch von jener, wo Aristoteles von der Gottheit sagt, daß ihr Leben ein theoretisches Leben sei. Man will aus ihr schließen, daß der aristotelische Gott nichts wirke oder (da dies denn doch zu auffällig seinen bestimmtesten Äußerungen auch in dem Buch *A* der Metaphysik selbst, welches am eingehendsten von der Gottheit handelt, widerstreitet), ihr wenigstens jede Vorsehung und Fürsorge für etwas zur Welt Gehöriges abgesprochen wissen. Doch der Zusammenhang der Stelle ist dieser: Aristoteles will den Vorzug des theoretischen Lebens vor dem praktischen erweisen und führt dafür an, daß jenes dem Leben der Gottheit am ähnlichsten sei. Und hieran knüpft sich ihm eine doppelte wichtige Folgerung. Einmal ist immer das dem Vollkommensten Ähnlichere selbst das Vollkommenere. Dann aber liebt unzweifelhaft, ähnlich wie auch wir es tun, die Gottheit die ihr Ähnlichsten am meisten; somit wird sie diejenigen, welche das theoretische Leben führen, einer besonders liebevollen Fürsorge teilhaft werden lassen. Diese zweite Folgerung aus dem Satze, daß das Leben der Gottheit ein theoretisches sei, ist von der Art, daß sie, so möchte ich meinen, jedem die Augen öffnen muß, der versucht ist, die Lehre von dem theoretischen Leben der Gottheit so zu deuten, als ob sie die Fürsorge Gottes ausschloße. Aristoteles hält sie so wenig für damit unvereinbar, daß er daraus geradezu zu Gunsten ihrer argumentiert. Nun hat man freilich die Kühnheit gehabt zu behaupten, in dieser Erörterung sei die Prämisse ernst zu nehmen, die Folgerung aber nicht. Sie sei nur eine populäre Anpassung an die Meinung derer, die nicht darüber aufgeklärt sind, daß das Leben der Gottheit ein rein theoretisches ist. Allein was ist offener, als daß Aristoteles in der Folgerung zu solchen spricht, welche er in der Prämisse selbst eben mit seiner Lehre, daß das Leben der Gottheit ein theoretisches sei, bekannt gemacht hat? Und er muß doch wohl voraussetzen, daß sie die These noch im Bewußtsein haben, wenn er sie auf Grund ihrer die Folgerung selbst ziehen läßt.

¹ Polit. VII, 4 p. 1326a 32.

Den wahren Sinn der von Aristoteles so energisch geltend gemachten Behauptung, daß Gottes Leben ein theoretisches und kein praktisches oder poetisches sei, habe ich schon im Vorstehenden dargetan, will ihn aber, da von ihrem Verständnis das der ganzen Gotteslehre wesentlich bedingt ist, noch einmal wiederholen und eingehender erläutern. Aristoteles nennt ein Leben theoretisch oder praktisch oder poetisch, je nachdem es sein höchstes Gut, in Rücksicht worauf alles andere begehrt wird, in dem Erkennen oder in der Betätigung ethischer Tugend oder in Werken, die durch Kunst hervorgebracht werden, erblickt. Wäre Gottes Leben ein poetisches, so bestände sein höchstes Gut in Werken, die er hervorbringt, und diese müßten besser sein als die göttliche Tätigkeit selbst. Das scheint Aristoteles aber handgreiflich absurd. Wäre Gottes Leben praktisch, so bestände sein höchstes Gut wohl in einer gewissen inneren Seligkeit, aber in einer, die wesentlich als eine schöne Opferfreudigkeit zu begreifen wäre, wie wir sie im Falle einer edlen Entfagung gegenüber lockendem Genuß, einem mutigen Bestehen höchster Gefahren, einer Hingabe und Aufopferung von dem, was wir haben und sind, erfahren mögen. Aber auch dieses wäre absurd. Kein Gut der Gottheit kann veräußerlich sein und Lockungen und Gefahren können für sie nicht bestehen. Sagt man dagegen, Gottes Leben sei theoretisch, also sein höchstes Gut Erkenntnis, so sagt man etwas, was vollkommen dazu stimmt, daß er selbst sein höchstes Gut ist. Denn er ist ja, wie wir hörten, eine Erkenntnis und besitzt in ihr die unendliche Seligkeit. Ihr Gegenstand ist er selbst und nur er selbst, was aber, wie wir sahen, nicht ausschließt, sondern wegen der Vollkommenheit seines Erkennens sogar einschließt, daß nichts seiner Erkenntnis entzogen ist, vielmehr alles aufs allervollkommenste in seinem ersten Grunde erkannt wird. In Rücksicht auf seine Allmacht erkennt er alles Mögliche und liebt es mehr minder nach dem Maß seiner Ähnlichkeit mit ihm selbst und wählt und will von Ewigkeit in Rücksicht darauf die bestmögliche Welt, und ist eben dadurch das erste und totale Prinzip ihres Seins. Trotzdem die höchstmögliche Ähnlichkeit mit ihm dabei maßgebend ist, erscheint aber sein Wirken ganz selbstlos, denn er gewinnt nichts dadurch; er gibt nur, ohne wieder zu empfangen. Die Existenz der Welt macht keinen Teil seines Lebensgutes aus, und wenn er sie gewiß auch mit Wohlgefallen erkennt, so ist doch dies Wohlgefallen, wie die Erkenntnis selbst, ein apriorisches. Und wie die Erkenntnis der Welt in der Erkenntnis seiner selbst, so ist das Wohlgefallen an der Welt in der Seligkeit, die er in dem Bewußtsein seiner selbst empfindet, mitgegeben. So ist denn die Seligkeit des Lebens Gottes nur der Seligkeit unseres theoretischen Lebens vergleichbar, wenn diese auch endlich und beschränkt, die Seligkeit des göttlichen Lebens dagegen unendlich ist.

Und die Ähnlichkeit besteht nicht allein darin, daß seine Seligkeit eine Freude am Erkennen ist, sondern auch an einem Erkennen, das unserem theoretischen Erkennen mehr gleicht als unserem praktischen. Denn Gott erkennt, was er erkennt, als notwendig, nicht bloß sich, sondern auch alles andere, was als Werk seines freien Willens zur Wirklichkeit gelangt. Denn es ist unmöglich, daß das unendlich vollkommene Wesen anderes als das Bestmögliche will, und wer etwas darum aus ihm als letztem Grunde erkennt, erkennt es als notwendig. Und so wird denn von Aristoteles die Erkenntnis Gottes auch nicht als Kunst (*τέχνη*) oder Beratenheit (*φρόνησις*) oder praktische Wissenschaft (*ἐπιστήμη πρακτική*), sondern als Weisheit (*σοφία*) bezeichnet, die nicht auf Kontingentes, sondern auf ewig Notwendiges geht. Ja, unsere Weisheit geht sogar auf eben das, worauf die göttliche Weisheit geht, sie ist die Philosophie von den göttlichen Dingen und die Philosophie und die Wissenschaft, die der Gottheit selbst zuzuschreiben ist.¹ Wie also könnte man noch bezweifeln, daß der, welcher in ihren Betrachtungen seine Seligkeit findet, mehr als der, welcher in der Philosophie der menschlichen Dinge und in ihrer Anwendung im praktischen Leben sein höchstes Gut erblickt, der Gottheit ähnlich lebe?

Daß der theoretisch lebende Mensch gar keine segensreiche Einwirkung auf andere habe, ist nicht die Meinung des Aristoteles. Er mag andere belehren und so ihr höchster Wohltäter werden. Wenn die Gottheit trotz ihrem rein theoretischen Leben der Quell alles Segens für die Welt wird, könnte man dies also nur eine neue Ähnlichkeit nennen. Auch ist der höchste Segen unter allem Guten, was sie spendet, nach Aristoteles eben jene Weisheit, deren die Gottgeliebtesten sich erfreuen. Und wie die ganze niedere Welt vorzüglich um des Menschen willen da ist, der wie ein irdischer Gott in ihr thront, so soll, wie Aristoteles in der Politik lehrt, die ganze menschliche Gesellschaft wieder das Leben der Weisheit zum Ziel haben, so daß die ganze Ordnung der niederen Natur in dem Leben des Weisen gipfelt.

Und hiemit, so bedeutungsvoll es erscheinen muß, ist noch nicht einmal alles gesagt, wodurch man zeigen kann, daß der Vergleich der Gottheit mit dem ein theoretisches Leben führenden Menschen nach der Weltanschauung des Aristoteles der denkbar zutreffendste ist. Um dies zu erkennen, muß man wie das Diesseits auch das Jenseits berücksichtigen. Wir können dies erst an späterer Stelle tun und werden darum darauf zurückkommen. Wenn wir finden sollten, daß nicht bloß die ganze unorganische Welt und das ganze Reich der niederen Lebewesen um des Menschen willen, sondern auch das ganze diesseitige Leben um des jenseitigen Lebens

¹ Vgl. Met. A, 2.

willen da ist, und das jenseitige Leben ein rein theoretisches und ein Teilnehmen an der Erkenntnis Gottes selbst ist: dann werden wir es zugleich erst voll verständlich finden, wie die Absicht des Weltalls auf die größtmögliche Verähnlichung mit der Gottheit gerichtet ist, und wie das Wirken Gottes nach außen in der That nicht dem eines Künstlers oder Politikers, sondern etwa nur eines Lehrers vergleichbar ist, der, was er selbst erkennt, auch andern als Erkenntnis mittheilt. Was Gott sonst noch wirkt, erscheint in ganz ähnlichem Lichte, wie beim Lehrer die Bewegung der Luft durch die Stimme oder die eines Griffels, mit dem er das lehrende Wort auf einer Tafel aufzeichnet.

XIII. Die Gottheit und die angebliche Unmöglichkeit selbstlosen Wollens. Doch ich habe hier noch einem anderen Einwand zu begegnen und zu zeigen, wie auch er nur daraus seinen Ursprung nimmt, daß man bei der Erörterung eines einzelnen Punktes das Ganze der Lehre des Aristoteles nicht genügend vor Augen hat. Zeller meint, daraus, daß der aristotelische Gott durch das Dasein der Welt nicht das mindeste gewinne, folge nach aristotelischen Prinzipien unabweislich, daß er sie nicht wollen könne, indem jedes Motiv zu einem solchen Wollen entfalle. Man könne nach Aristoteles nichts selbstlos lieben und wollen, vielmehr immer nur, weil und insoweit es die eigene Glückseligkeit erhöhe. Man muß aber staunen, wenn man bei einem gelehrten Kenner des Aristoteles solche Worte liest, die mit seinen ausdrücklichen Erklärungen in der Ethik und insbesondere in den Büchern von der Freundschaft in Widerspruch stehen. Da lehrt er, daß man, wenn auch vielleicht sich selbst am meisten, doch auch andere um ihrer selbst willen liebe, und daß man selbstlos ihr Glück anstrebe, wie dies insbesondere bei der Mutterliebe oft ganz auffallend hervortrete. Der ist nach ihm kein wahrer Freund, der nur um seines eignen Vorteils willen und nicht vielmehr ganz selbstlos das Gute des Freundes will und ihm dient. Wenn diese selbstlose Liebe des Freundes auch dadurch bedingt sein mag, daß er uns ähnlich und dadurch gewissermaßen unser anderes Ich zu nennen ist, so ändert dies nichts daran, daß wir nicht für uns, sondern für ihn das Gute wollen. Vielmehr heißt er gerade darum, weil wir sein Wohl als solches wie unseres als solches wollen, mit vollstem Rechte erst unser anderes Ich. Daß auch bei Gott eine solche Ähnlichkeit mit dem von ihm geliebten, bevorzugten und selbstlos mit Gütern beschenkten Werke besteht, haben wir gesehen. Diese ist aber nach dem Gesagten sicher kein Grund, seine Gaben nicht vollkommen selbstlos zu nennen, sondern macht nur deren volle Selbstlosigkeit in ihrem Einklang ja in ihrer innigsten Einheit mit seiner Liebe zu sich selbst verständlich.

XIV. Aporien zur Theodicee. Gott ist unendlich vollkommen. Er ist die alleinige, allbestimmende, erste Ursache der Welt. Die Welt

muß darum tadellos vollkommen, eine gleichgute oder bessere undenkbar sein. Aber wie stimmt das, was uns die Erfahrung zeigt, zu dieser Forderung? Ja, schließt nicht manches, was schon vermöge des Satzes des Widerspruchs an und für sich feststeht, von vornherein den Gedanken einer bestmöglichen Welt aus? — Aristoteles hält, wie eine unendliche Vielheit, auch eine unendliche Ausdehnung für etwas Widersprechendes. Aber über jede endliche Grenze hinaus scheint größeres möglich. Und wie sollte, wo es sich um Gutes handelt, nicht jedes Mehr auch ein Besser sein? Bietet dies von vornherein eine Schwierigkeit, so erheben sich andere auf Grund der erfahrungsmäßig gegebenen Tatsachen oder zum mindesten auf Grund dessen, was Aristoteles dafür hielt. Von dem, was zur bestmöglichen Welt gehört, sollte man meinen, müsse jegliches in sich selbst betrachtet gut sein, wo dann Gutes zu Gutem sich addiert. Oder wenn einiges nur um des Nutzens willen einen Wert haben sollte, so sollte man meinen, müsse doch das an sich Gute hinter dem bloß Nützlichen an Umfang nicht ganz und gar zurückstehen. Aber tatsächlich scheinen wir das Gegenteil zu finden. Ein in sich Gutes ist nur da gegeben, wo Bewußtsein ist, und insbesondere da, wo dieses seine höheren Stufen erreicht. Was im Menschen als solches Wert hat, ist darum nach Aristoteles nur das höhere geistige Leben des Weisen und Gerechten. Aber blicken wir auf die Welt, so scheint neben dem Leblosen das Lebendige in ungleich geringerem Maß gegeben, und insbesondere das Menschengeschlecht, in dem allein die Fähigkeit zu einem höheren Leben in Tugend und Wissenschaft vorhanden ist, spärlich ausgestreut. Und hier wieder, wie wenige gelangen dazu, ihre Geistesgaben entsprechend auszubilden und in ihrer Betätigung selig zu sein! Wenn wir in den Dingen natürliche Tendenzen bemerken, d. h. wenn es den Anschein hat, als seien sie von einem Verstand ihrer Natur nach hervorgebracht und zu etwas geordnet, und so ihnen eine gewisse Aufgabe gesetzt: so scheinen doch diese Tendenzen sich fort und fort zu kreuzen. Und so kommt es in den häufigsten Fällen, in der sublunarischn Welt wenigstens, zu Mißbildungen. Und dieselben müssen am meisten befremdlich sein, wenn sie sich sogar bei jenen, wie gesagt, der Zahl nach sehr zurückstehenden Wesen finden, welche allein in ihren Tätigkeiten uns etwas in sich selbst Gutes zeigen. Denn wenn da und dort ein Mensch in seinem Tun sich als ein Schönguter erweist und zu der beseligenden Betrachtung der Gottheit erhebt, so sehen wir bei den meisten vielmehr Untugend und Torheit. Und dazu kommt noch eine Fülle von Leid und Bedrückung, von denen gerade auch die Besten nicht verschont bleiben. Wo ist hier ein Walten der Gerechtigkeit? Wo findet sich der Satz bewährt, daß Gott mit seiner Vorsehung für die ihm Ähnlichsten mit besonderer Liebe Sorge trage? Wie erklärt sich diese Fülle von Mißständen? Etwa aus der Freiheit des

Willens? Aber wenn diese Schranken setzt, wie ist dann die Gottheit noch allbestimmend? Wenn sie aber keine setzt, wie können wir dann überhaupt noch von Freiheit reden? Und erscheint dann nicht statt des Menschen der Gott als der Schuldige?

Ergeben sich diese Schwierigkeiten in Betracht der sublunarischn Welt, ist dafür wenigstens der Blick auf die himmlische befriedigender? Allerdings zeigen sich hier, wenn man sie mit den Augen des Aristoteles anschaut, nicht jene so häufigen und auffälligen Störungen einer natürlichen Tendenz durch eine andere. Den Fixsternhimmel denkt er sich im Anschluß an die gerühmtesten Astronomen seiner Zeit, Eudoxus und Kallippus, als eine Kugelschale, welche die gesamte räumliche Welt abschließt und in ihrer stets gleichmäßigen Rotation für uns das Zeitmaß abgibt. Da sie regelmäßig in sich selbst sich dreht, so kann sie auch, als wenn sie ruhte, als ein Anhalt zur Ortsbestimmung betrachtet werden; man braucht nur zugleich die Zeit mit zu berücksichtigen, und nach vierundzwanzig Stunden kehrt dieselbe Lage genau wieder. Aber auch die scheinbar unregelmäßige Bewegung der Planeten glaubten jene Astronomen aus einer Kombination von mehreren in einander geschachtelten Kugelschalen, von denen jede regelmäßig rotiere, die niederen aber zugleich von der Rotation der höheren mitbestimmt würde, erklären zu können; was alles Aristoteles auf ihre Autorität hin annahm, indem er nur noch einige resolute Sphären einfügte, wo dann der Satz, daß jede höhere Sphäre für die niederen mitbestimmend sei, allgemeingiltig erschien, und so das ganze himmlische System zu einer größeren Einheit gebracht wurde. Von der niederen Welt her sollte die himmlische einen Einfluß nicht erfahren. Aber wenn sich so am Himmel nichts zeigte, was den Mißgeburten und anderen Unregelmäßigkeiten in der sublunarischn Welt ähnlich ist, war darum der Anblick in teleologischer Beziehung schon befriedigend zu nennen? — In keiner Weise. Die Rotationen von Kugelschalen, die nur in ihrer Richtung und Winkelgeschwindigkeit sich unterscheiden, sind denn doch ein gar einförmiges Schauspiel. Und ist denn damit irgendwelches Bewußtsein verbunden? Aristoteles hatte einst in seinen Dialogen den Gestirnen noch Sehen und Hören zugeschrieben, aber in seiner reiferen Zeit war er ganz davon zurückgekommen. Und hatte er auch da wegen eines Einflusses, den jede von dem Geist, der ihr Natur und Bewegung gibt, empfängt, sie zunächst noch befehlt gedacht, so verbessert er im zwölften Buch der Metaphysik auch diesen Ausspruch und setzt neben »Seele« (*ψυχή*) berichtend den Ausdruck »Verstand und Begehren« (*νοῦς καὶ ὄρεξις*). Der bewegende Verstand als völlig leidenslos, kann nicht durch das, was er da wirkt, gewinnen, in sich selbst aber scheint die himmlische Körperwelt als unbewußt wertlos. Es bliebe also nichts als der Einfluß der großen Himmelsmaschine

auf die sublunarishe Welt, der sie als gerechtfertigt erscheinen lassen könnte. Aber wir sehen ja, wie es mit dieser bestellt ist, und die Armfeligkeit des Erfolges erscheint dann um so jämmerlicher im Hinblick auf diesen kolossalen Aufwand von Mitteln.

In der knappen Skizze, welche uns *Metaphysik A* von dem Ganzen der aristotelischen Weisheitslehre gibt, finden wir von diesen Schwierigkeiten das meiste gar nicht, anderes nur mit kurzem Worte berührt. Den eben erwähnten Unterschied zwischen Himmel und Erde erklärt Aristoteles hier durch Vergleich mit dem Unterschied der Freien und der Unfreien, wie Sklaven und Tiere in einem Hauswesen: »Zu einem ist alles geordnet. Aber es ist in der Welt wie in einem Hause, mit dem es schlecht bestellt ist, wenn die Freien aus eigener Tendenz nicht auf das Wohl des Ganzen, sondern auf beliebig anderes ausgehen, da sein Gedeihen vielmehr verlangt, daß diese bei allen oder den meisten ihrer Bestrebungen etwas ihm Dienliches im Auge haben, während Sklaven und Tiere aus eigenem Antrieb wenig tun, was dem Gemeinwesen dienlich ist, mehrenteils dagegen beliebig anderes anstreben. Die Natur eines jeden Dinges ist nämlich das Prinzip für die ihm eigene Tendenz, die, in jedem Ding vorhanden, doch bei einem Teil vielfach gehemmt, in ihrem Wirken oft nicht zum vollen Ausdruck gelangt, immer aber in gewissem Maße, wie es denn z. B., wenn auch Gleichartiges nicht immer völlig Gleichartiges erzeugt, nie vorkommt, daß nicht wenigstens irgend ein wirkliches Ding entsteht, und so anderes namhaft zu machen ist, was, da die natürliche Tendenz dazu immer dem Besten des Ganzen entspricht, niemals eine Ausnahme erleidet.«

Vielmehr geht Theophrast in seinem metaphysischen Fragment auf die hier so naheliegenden Aporien ein, und wie sollten sie dem grübelnden Geist des Aristoteles fremd geblieben sein, der in der Schrift von dem Himmel sogar einmal ein Bedenken gegen die Theodicee aufwühlt, an das weder Leibniz selbst noch sein scharfsinniger Opponent Bayle gedacht hat?¹ Wäre es zu einer ausgeführten *Metaphysik* gekommen, wie ganz anders reiche Erörterungen würden wir hier besitzen!

Gewiß hätten wir auch mit Theophrast ihn geltend machen hören, daß man von uns bei so vieler Unkenntnis nicht für jegliches die Angabe des Warum verlangen dürfe. Damit, daß wir dies nicht tun können, ist, wie

¹ Es läuft im wesentlichen auf die Frage hinaus, ob die Welt nicht genau so vollkommen wäre, wie sie ist, wenn alles in ihr so, wie es sich in einem Spiegelbild von ihr darstellen würde, verlief. Aristoteles kann selbstverständlich keinen Grund überwiegender Güte ausfindig machen und hat ein deutliches Gefühl davon, wie wenig befriedigend seine Versuche in dieser Richtung sind. Doch er schreibt ihr Mißlingen ganz so, wie es Leibniz getan haben würde, einzig seiner Unfähigkeit, alles zu erklären, zu, ohne deshalb im mindesten in seiner optimistischen Überzeugung erschüttert zu werden. Nichts kann für die tiefgehende Verwandtschaft der beiden Systeme charakteristischer sein.

auch Leibniz treffend sagt, der Optimismus nicht widerlegt. Doch wenn nicht alles, so wird wenigstens einiges in seiner teleologischen Bedeutung sich begreifen lassen, und wir wollen unter Benutzung mannigfacher gelegentlicher Andeutungen zu zeigen versuchen, wie Aristoteles dies wirklich erreicht zu haben glaubte.

XV. Die Teleologie der himmlischen Welt. Was die himmlische Welt anlangt, so hielt Aristoteles ihre Sphären auf Grund einer seit Menschengedenken ausnahmslosen Erfahrung für inkorruptibel und in keiner anderen Beziehung als dem Orte nach einer Veränderung fähig. In seiner Sprache ausgedrückt hieß dies, daß sie, der Substanz nach immateriell, nur eine örtliche Materie hätten. Eine gewisse Rotation dachte er, wie schon öfter erwähnt, jeder der Sphären natürlich und den Antrieb zu ihr mit dem Sein selbst empfangen. Aristoteles glaubte an ihre Verursachung von Ewigkeit. Es erschien ihm dies nicht bloß teleologisch besser, sondern auch als einfache logische Folge davon, daß ihre Ursache ewig, und, wo keine der nötigen Mitbedingungen zum Wirken fehlt, die Wirkung zugleich mit der wirkenden Ursache gegeben ist. Doch mochte er sich fragen, ob es wahrscheinlich sei, anzunehmen, daß die Gottheit den Himmelsphären unmittelbar oder mittelbar oder teils mittelbar, teils unmittelbar die natürliche Bewegung gäbe. Und er entschied sich für die letzte Annahme als die wahrscheinlichste. Den obersten Himmel, der durch so vieles und insbesondere durch die Vielheit der Sonnen, die er trug, und die absolute Independenz seiner Bewegung vor jeder anderen sich auszeichnete, sollte die Gottheit unmittelbar bewegen, die andern aber durch sekundäre Substanzen bewegen lassen, die ebenso und aus dem gleichen Grunde ewige Produkte sind, wie sie ewig produzieren. Sie sind völlig unbewegte Intelligenzen wie die Gottheit, und wie bei dieser fällt auch bei ihnen Sein und Lebenstätigkeit völlig zusammen. Auch sie sind für sich selbst Objekt, auch sie sind aber zugleich allwissend, und insbesondere sind sie auch der Erkenntnis der Gottheit, die ihr erster Grund ist, und ohne die sie selbst nicht ohne Widerspruch gedacht werden könnten, und ihres Weltplans teilhaft, zu dessen Verwirklichung sie durch ihren Einfluß auf ihre Sphäre beitragen. Um solcher Gründe willen würdigt sie Aristoteles des Namens »Götter« in einem erweiterten Sinne und lehrt, daß wir nicht bloß der Gottheit, sondern auch den Göttern für Sein, Ernährung und Erziehung (denn das alles, wir werden es sehen, hängt bei der einheitlichen Zusammenordnung von allem mit allem auch von den die Gestirne bewegenden Geistern ab) zum Dank verpflichtet seien.

Trotzdem besteht zwischen ihnen und der Gottheit im eigentlichen Sinn ein mächtiger Unterschied. Wenn sie ebenfalls allwissend sind, so ist doch nur bei der Gottheit die der Natur nach erste Wahrheit auch der Ordnung

der Erkenntnis nach die erste, und sie erfassen nicht wie die Gottheit sich selbst als mit dem ersten Grund aller Wahrheit identisch. Wenn sie den Plan des Weltalls kennen und lieben, so doch als einen von der Gottheit erdachten, in den sie als Teile mit aufgenommen sind. Und wenn sie ewig schöpferisch wirken, so doch unmittelbar nur in bezug auf eine Sphäre und auch dies nur kraft eines unbewegten Seins, das sie von der Gottheit empfangen. So bleibt denn der Charakter der Monarchie, den Aristoteles für unbedingt gefordert hält, trotz der Annahme jener mitwirkenden Sphärengeister vollkommen gewahrt.

Er fürchtete aber auch nicht den Vorwurf einer überflüssigen Annahme, da ja jede solche Intelligenz, in sich selbst wertvoll, den Wert des ganzen Weltsystems erhöhen mußte. Man könnte aber fragen: warum nur so wenige und nicht mehr? (Denn außer den Sphäreng Geistern soll, nach dem Satze, daß alles zu allem geordnet ist, keine solche ewig unwandelbare Intelligenz bestehen.) Doch Theophrast würde diese Frage zu jenen rechnen, von denen er sagt, daß sie zu viel verlangen. Jeder Sphäreng Geist muß nach den ontologischen Grundlehren des Aristoteles, weil immateriell, von anderer Spezies sein, und da wäre es denkbar, daß die Zahl der Möglichkeiten ähnlich begrenzt wäre wie die Zahl der Arten regelmäßiger stereometrischer Figuren, wo neben Tetraeder, Hexaeder, Kubus, Oktaeder, Dodekaeder, Ikosaeder und Kugel keine andere ohne Widerspruch möglich ist. Aber bei Wesen, die unserer Anschauung völlig transzendent sind, entzöge sich dieser Grund der Beschränkung unserer Analyse.

Hiedurch also erschien die ewig vollendete himmlische Welt Aristoteles in einer der Gottheit würdigen Weise geadelt. Was dagegen die Himmelskörper anlangt, so kann ihr Bestehen allerdings nur durch einen Nützlichkeitswert, den sie haben, gerechtfertigt werden. Für wen aber sind sie nützlich? Für die bewegenden, impassiblen Sphäreng Geister sicher nicht, die vielmehr in der Selbstlosigkeit ihres Wirkens ganz der Gottheit gleichen. Wir haben also hier nur an eine Nützlichkeitswert in bezug auf die sublunarisches Welt zu denken. In dieser Beziehung gibt es ihnen aber einen Vorzug, daß sie inkorruptibel sind und sich darum nicht, wie manches in der sublunarisches Welt, nur vorübergehend nützlich machen. Und dies sowohl als der Umstand, daß sie die niedere Welt nur beeinflussen, nicht aber von ihr beeinflusst werden, also ihr nur Wohltaten spenden, ohne selbst eine Förderung von ihr zu empfangen, läßt sie, trotz dem Mangel eines Wertes in sich selbst, doch noch in einer besonderen Weise der Gottheit ähnlich erscheinen. Und sie werden darum von Aristoteles als höher als die korruptiblen Elemente, ja als göttlicher Körper bezeichnet.

Infolge der Rotation der Himmelskörper kommt es zu periodischem Wechsel, wie Tag und Nacht, Sommer und Winter, wobei es aber doch

niemals zu einer Wiederholung derselben Gesamtkonstellation kommen wird. Und so kann es denn sowohl aus diesem Grunde, als auch weil alle früheren Einwirkungen in Nachwirkungen irgendwie fortbestehen, auch in der sublunarischn Welt nie zu einem Zustand kommen, in dem sich ein früherer genau wiederholt. Eines der »Probleme«, welches dieses behauptet, verrät sich dadurch als unecht und als Werk eines Schriftstellers, der sich, wie die Stoiker, die Naturanschauung des Heraklit zu eigen gemacht hat.

XVI. Die korruptiblen Elemente und was zur wirklichen Entfaltung ihrer Kräfte und Anlagen führt. Die sublunarischn Welt, die sich zum Himmel, wie Aristoteles ihn dachte, so vielfach im Gegensatz zeigt, hat doch ebenso wie er einen Bestand von Ewigkeit, und da auch für sie die Gottheit die alleinige erste Ursache ist, aus dem gleichen Grunde. Wo nichts mitbedingt, kann auch nichts Mitbedingendes fehlen. Und so ist denn auch die sublunarischn Welt von Ewigkeit. Von Gott allein als erste Ursache bedingt, ist sie doch nicht durch Schöpfung entstanden, da sie vielmehr anfangslos schöpferisch erhalten wird.

Aristoteles unterscheidet in ihr elementare Körper und solche, die aus ihnen zusammengesetzt sind, und hält sich, wie auch Platon es getan, an die Vierzahl der empedokleischen Elemente: Erde, Wasser, Luft und Feuer. Die Atomistik des Demokrit war ja ebenso für ihn ausgeschlossen wie, als zwiefach absurd, die Lehre des Anaxagoras von unendlich vielen, unendlich kleinen elementaren Körperchen. Jedes Element hat, ähnlich wie der Himmel, ja jede Sphäre des Himmels, einen natürlichen Ort. Die dem Feuer natürliche Region liegt dem Himmel zunächst, dann folgt die der Luft und zu unterst die der Erde. Wie der Himmel gegenüber der sublunarischn Welt nur aktiv ist, und jede höhere Sphäre die niederen nur bewegt, nicht von ihnen bewegt wird, so kommt dem Feuer mehr Aktivität zu als der Luft, und am wenigsten hat die Erde. Dafür haben wir in ihr am meisten den Mutterchoß zu erblicken, in dem, wenn er von oben her befruchtet ist, sich die mannigfachsten Bildungen erzeugen. Bei den Mischungen der Elemente, die ja mehr als bloße Vermengungen sind, kommt es zu neuartigen gleichteiligen Substanzen, wie denn auch die Umwandlung eines Elementes in das andere nicht unmöglich ist. Aber auch vielgliedrige und doch substantiell einheitliche Gebilde können aus den Elementen entstehen. Und so sind selbst die wunderbaren Strukturen der höchsten Organismen der Anlage nach in ihnen enthalten. Pflanzen, Tiere und Menschen, der ganze reiche Schmuck der Erde ist der Möglichkeit nach in ihnen beschlossen.

Doch nichts von alledem würde ohne den himmlischen Einfluß sich wirklichen. Denkt man den Himmel hinweg, so hätten wir, einheitlich sich erstreckend, vier abgerundete, ruhig übereinander lagernde Körper. Sie könnten nur etwa an ihrer Grenze aufeinander wirksam gedacht werden.

Allein auch diese oberflächliche Berührung so gewaltiger einheitlicher Massen würde, scheint es, nach der Meinung des Aristoteles nicht ausgereicht haben, eine gegenseitige qualitative und substanzuelle Änderung herbeizuführen. Noch mehr. Dächten wir sie selbst in kleinsten Parzellen miteinander aufs innigste vermengt, wo dann der Kontakt zu gegenseitigen Einwirkungen und Umwandlungen ausreichte, so würde, da dabei durchwegs die Unähnlichkeiten sich ausglich, die Umwandlung zu einem einheitlichen Mittleren gelangen, und die ganze Entwicklung in einer Art Ähnlichkeitstod endigen, der an den von neueren Physikern gefürchteten allgemeinen Wärmetod erinnern könnte. Und wenn unter allem, was erfunden worden ist, um ein solches Verhängnis als nicht ganz unabwendbar erscheinen zu lassen, sich nichts als haltbar erweisen will außer dem Gedanken von Maxwell und Lord Kelvin, welche die Möglichkeit eines Eingreifens von Kräften, die von seiten der Körperwelt keine Rückwirkung erfahren, ins Auge fallen: so gleicht auch dies ganz dem, was wir bei Aristoteles finden, da ja, wie wir hörten, die himmlische Welt, welche der ganzen sublunarisches die Bewegung gibt und erhält, ihrerseits von derselben nicht im mindesten leidet.

XVII. Veredelnder und beseelender Einfluß der Gestirne. Dankt so die sublunarisches Welt dem Einfluß der himmlischen eine fort-dauernde Bewegung, welche sie dazu führt, ihre eigenen Kräfte in mannig-facher Wechselwirkung zu betätigen, so ist dies doch nicht die einzige För-derung, die sie von ihr empfängt. Die Gestirne üben einen Einfluß, der die niedere Welt in gewissem Maße der himmlischen verähnlicht. Wir hör-ten von der Tendenz der Himmelskörper zu zirkularer Bewegung. Auf die Mitteilung von etwas ihr Ähnlichem führt Aristoteles die rundliche Gestalt der Lichtflecken zurück, wenn die Sonnenstrahlen, die durch ein Gebüsch gedrungen, die Erde berühren. Und bei dem so merklichen Ein-fluß, den der Unterschied der Jahreszeiten auf die ganze Vegetation hat, glaubt er, daß der veredelnden und in gewisser Weise vergöttlichenden Einwirkung der Gestirne in tieferem Grunde alle Entstehung von so viel höheren Produkten, als welche sich die Organismen in ihren Lebenstätig-keiten erweisen, zuzuschreiben sei.

Die ganze niedere Welt ist infolge der anfangslosen, nachhaltigen Be-influssung von seiten der himmlischen irgendwie für die Entstehung leben-der Wesen vorbereitet, ja kann aus diesem Grunde in einem erweiterten Sinne beseelt genannt werden; denn unter Seele versteht Aristoteles die substanzuelle Wirklichkeit, die Natur eines lebenden Körpers. Doch ist diese Vorbereitung hier mehr, dort minder gegeben. In gewissen Fällen nur kommt es dazu, daß einem niederen Körper infolge seiner Verähnlichung mit den himmlischen eine Bewegung natürlich wird, die mehr der zirkularen

der Sphären als der geradlinigen der niederen Elemente gleich und sich so erhält und auf anderes, was damit in Berührung kommt, überträgt, was dann im weiteren Verlauf zur Entstehung eines lebenden Organismus führt. Aristoteles nennt eine solche Substanz Pneuma und spricht von einer lebensweckenden Wärme (*θεομότης ζωτική*), welche von der gemeinen Wärme, wie sie dem Feuer natürlich eignet, wesentlich verschieden ist. Sie findet sich dagegen in der strahlenden Wärme der Sonne und findet sich auch im zeugungskräftigen Samen; unvollkommener und eigentlich nur entfernt zu der betreffenden Bewegung vorbereitet in den Katamenien und auch in anderen Teilen des Organismus. Doch werden die Katamenien mit dem Samen in Kontakt gebracht, zu der gleichen, ihm natürlichen Bewegung geführt. Aristoteles betont an gewissen Stellen so stark, daß hier etwas dem Element der Gestirne Ähnliches gegeben sei, daß manche Ausleger sich verleiten ließen zu glauben, er lehre geradezu, daß kleine Teilchen, von der Himmelssubstanz losgerissen, so in die niedere Welt hineingeraten seien, um als ein fünftes Element das Wesen der lebendigen Substanzen mit zu konstituieren. Bei der Inkorrumpibilität und Immaterialität der Himmels-sphären ist dies selbstverständlich ausgeschlossen.

Aristoteles glaubt an das spontane Entstehen gewisser niederer Pflanzen und Tiere als an eine Tatsache noch gegenwärtiger Erfahrung. Folgerichtig mußte er dahin neigen, denen recht zu geben, welche in letzter Instanz auch den Ursprung der höheren und höchsten Arten, der vierfüßigen Tiere und des Menschen, als eine spontane Entstehung aus unorganischen Körpern begreifen wollten. In den Büchern von der Erzeugung der Tiere deuten schon gewisse Bemerkungen im dritten Kapitel des zweiten Buches darauf hin, und ganz unverblümt tritt der Gedanke im dritten Buch hervor, wenn er die Lehre derjenigen, welche auch die vierfüßigen Tiere und den Menschen ursprünglich aus dem Schlamme spontan hervorgehen ließen, durchaus nicht als unvernünftig abweisen will. Vielmehr beginnt er eingehend die nähere Weise, wie dies geschehen sein könne, in Erwägung zu ziehen. Eine Hypothese der Evolution der Arten, wie sie unserer Zeit geläufig ist, kommt ihm dabei wohl nicht in den Sinn. Aber dennoch zeigt sich schon eine gewisse Annäherung, denn auch er ist der Überzeugung, daß ein so vollkommener Organismus nicht unvermittelt aus dem Schlamme entstehen könne; es müssen niedere Formen die Vorbereitung gewesen sein. Und indem er vergleichend auf die Weise blickt, wie sich jetzt bei der Ontogenie eine solche Vorbereitung der höheren Formen durch niedere zeigt, einerseits durch Eier, andererseits durch eine niedere Lebensform, wie die Raupe sie gegenüber dem Schmetterling und andern Insekten darstellt, kommt er dazu, die Möglichkeiten zunächst auf diese beiden Hypothesen zu beschränken und schließlich unter ihnen wieder der der Entstehung

aus einem niederen, wurmartigen Lebewesen den Vorzug zu geben. An diese sich zu halten, erscheine als das Vernünftige.¹

XVIII. Stufen des Lebens. Überlegenheit des Menschen durch seine teilweise geistige Natur. Dabei muß aber natürlich wegen der Vollkommenheit des Endergebnisses der Entwicklung an einen Fall gedacht werden, wo die unter dem himmlischen Einfluß entstandenen Dispositionen viel vollkommener waren als bei den, wie Aristoteles meint, von uns beobachteten spontanen Erzeugungen. Doch was hindert anzunehmen, daß, wie der Samen verschiedener Pflanzen und Tierarten, auch die Dispositionen bei der Urzeugung sehr verschiedenartig waren und sehr große Gradunterschiede der Vollkommenheit aufwiesen? Zu solchen, aus welchen die höheren Tierarten und die Menschen hervorgegangen sind, konnte es nur unter ganz besonders günstiger Konstellation im Zusammenhang mit den ihnen vorangegangenen Einflüssen kommen. Sie aber genügte für immer; denn, wenn sie nicht zu etwas führte, was ewiges Sein hatte, so hatte die Natur dies durch die Kraft zu endlos sich wiederholender Erzeugung ersetzt.²

Von den drei Stufen: Pflanze, Tier und Mensch, besitzt jede höhere gewisse Lebensfunktionen mit der vorausgehenden niederen gemeinsam und bringt eigentümliche neue hinzu. Die Lebensfunktionen der Pflanze beschränken sich auf Ernährung, Wachstum und Erzeugung; dazu kommen beim Tier auch noch die Funktionen der Empfindung nebst Phantasie und Gedächtnis, des Begehrens, worin, in dem weiten Sinne, in welchem es Aristoteles faßt, die sämtlichen Affekte, wie sinnliche Lust und Unlust, Zorn, Hoffnung und Furcht und dergleichen mit beschlossen sind, und die willkürliche örtliche Bewegung; beim Menschen endlich auch noch die Funktionen des Verstandes, welcher begrifflich denkt, urteilt und schließt, und die höheren Gemütstätigkeiten, welche, so wie das intellektive Erkennen dem Empfinden, dem sinnlichen Begehren analog sind. Auch glaubt ihm Aristoteles,

¹ Trotz der eingehenden Erörterung der Weise, wie die ersten Menschen aus dem Schlamm entstanden seien, wollen die Interpreten gemeiniglich nicht zugeben, daß Aristoteles an einen Anfang des Menschengeschlechtes geglaubt habe. Sie berufen sich dabei auf eine Reihe von Stellen, in welchen Aristoteles lehren soll, daß die Wissenschaften schon unendlich oft aufgebaut worden und wieder in Verfall geraten seien. Sieht man genau zu, so lehrt dies aber keine einzige von ihnen, indem vielmehr eine wie die andere nur sagt, daß jede Wissenschaft ins Unendliche oft entdeckt und wieder verloren werde, was genügt, um die Hypothese, daß unserer Periode schon eine andere vorausgegangen sei, wahrscheinlich zu machen. Vgl. hiezu die ausführlichere Erörterung in meiner eben erscheinenden Abhandlung »Aristoteles' Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes«, c. S. 95 ff. wo ich nachweise, daß in der Stelle, Pol. VII, 10 p. 1329 b 26, statt *εὐρησθαι εὐρίσκεισθαι* zu lesen ist.

² De Gen. et Corr. II, 10. p. 336b 27.

damit er zu wirklichem Denken gelange, außer der die Gedanken aufnehmenden Fähigkeit eine gewisse aktive Kraft zuschreiben zu müssen, die er ebenfalls Verstand (*νοῦς*) nennt, aber nicht, weil sie denkt (denn das Denken ist eine Art Leiden), sondern weil sie denken macht, also in ähnlich übertragenem Sinne, wie wir eine Arznei gesund nennen, weil sie die Gesundheit verleiht. Wir werden sogleich besser verstehen, welchem Bedürfnis er durch ihre Annahme genügen wollte.

Jede folgende Stufe erhebt sich so hoch über die vorausgehende, daß diese ihr gegenüber leblos erscheint. Die Pflanze, der noch alles Bewußtsein fehlt, hat eben darum noch gar nicht an dem in sich selbst Guten teil, sie ist gut nur im Sinne des Nützlichen. Anderes gilt vom Tier, das unterscheidet, und in welchem auch der Lust nicht ganz der Charakter eines in sich Guten abgesprochen werden kann, so gewiß der ihr entgegengesetzte Schmerz, in sich selbst betrachtet, als ein Übel erscheint. Doch so hoch um dieses Umstandes willen das Tier über der Pflanze steht, so ist doch der Abstand zwischen Tier und Mensch noch unvergleichlich größer. Das Tier ist nach Aristoteles wie die Pflanze allen seinen Teilen nach körperlich, der Mensch aber soll nach ihm ein teilweise körperliches, teilweise geistiges Wesen sein. Ich sage »teilweise körperliches, teilweise geistiges Wesen« und gebe dadurch zu erkennen, daß Aristoteles den Menschen nicht für eine Verbindung zweier wirklichen Substanzen, vielmehr für eine einzige, einheitliche wirkliche Substanz hält. Wie die Vielheit von Teilen mit so tiefgreifenden Unterschieden, wie Fleisch, Knochen, Sehne und dgl. sie zeigen, nach Aristoteles nicht damit unvereinbar ist, daß sie alle zu einer einzigen einheitlichen wirklichen Substanz gehören und keiner eine wirkliche Substanz für sich ist: so trägt er auch kein Bedenken zu glauben, daß eine so große Differenz, wie die zwischen Körperlichem und Geistigem damit vereinbar sei, daß beide als Teile zusammen eine einheitliche Substanz ausmachen.

Eines der Argumente, die Aristoteles dazu führten, das Subjekt der sensitiven Funktionen für körperlich, das der intellektiven Funktionen für geistig zu halten, lernen wir im ersten der drei Bücher von der Seele kennen. Es scheint ihm widersprechend, daß ein Akzidens, welches kontinuierliche Teile unterscheiden läßt, in einer unausgedehnten Substanz, und ein unausgedehntes Akzidens in einer ausgedehnten Substanz als Subjekt sich finde. Unsere Sinneswahrnehmungen, wie z. B. das Sehen, zeigen aber kontinuierliche Teile, denn jedem anderen Teile des gesehenen Bildes entspricht ein anderer Teil des Sehens: also, schließt er, ist das substanziale Subjekt unseres Sehens ausgedehnt. Umgekehrt ist, wenn ich einen allgemeinen Begriff wie den des Dinges, der Verneinung und dgl. denke, das Denken so wenig aus kontinuierlichen Teilen zusammengesetzt als das

Objekt, wie es von ihm gedacht wird, und somit ist das Subjekt dieses Denkens in uns geistig. Zu diesem fügt das vierte Kapitel des dritten Buches noch weitere Beweisgründe hinzu, wie z. B. den, daß wir, wenn wir etwas sehr Sensibles erfaßt hätten, daraufhin unfähiger seien zum Erfassen eines minder Sensiblen, während nicht das Gleiche, vielmehr eher das Gegenteil für intelligible Eindrücke sich ergebe. Sind nun aber unsere sensitiven Eindrücke in einem Organ, die intellektiven aber geistig, so kann an der Zugehörigkeit von etwas Körperlichem und etwas Geistigem als Teilen zu ein und demselben einheitlichen wirklichen Dinge nicht gezweifelt werden, da es ja doch sonst zu keinem Vergleich der einen mit den andern kommen könnte.

XIX. Wechselwirkung zwischen Geist und Leib. Das sensitive körperliche Organ und der geistige Teil des Menschen stehen natürlich auch in Wechselwirkung. Doch glaubt Aristoteles dieselbe nur in der Art möglich, daß der Anfang durch eine Einwirkung gemacht werde, die der geistige Teil auf den leiblichen übt. Die Körper der sublunaren Welt können, wir erinnern uns, nicht einmal auf die Gestirne und ihre Sphären einwirken, wie sollten sie aus eigener Kraft einen Geist zu verändern imstande sein? Das körperliche Organ würde dazu so wenig ausreichen, als ein Feuer einen Geist glühend machen kann. Da ergibt sich nun aber eine Schwierigkeit. Die intellektiven Funktionen vollziehen sich alle in einer gewissen Abhängigkeit von den sensitiven, in den Phantasmen, die der sensitive Teil hat, erfaßt der menschliche Geist die darin enthaltenen Begriffe und wird so erst aus einem, der denken kann, wirklich denkend. Somit kann er denkend nicht früher auf den sensitiven Teil eine Wirkung üben, als er die erste Wirkung von ihm empfängt. Dieser Umstand nun ist es, um deswillen Aristoteles, außer der Fähigkeit zu denken und zu wollen, dem menschlichen Geist noch jene aktive Kraft zugeschrieben hat, deren wir schon erwähnten. Er nimmt an, daß vor allem Denken ein Einfluß von dem Geiste auf das sensitive Organ, in welchem die Phantasmen sind, geübt werde, welcher diesen zur Rückwirkung befähige. Das und nichts anderes ist die Funktion des »wirkenden Verstandes« (*νοῦς ποιητικός*), aus welchem manche ein höheres denkendes Vermögen der Seele, manche sogar eine besondere einheitliche, alle Menschengeister erleuchtende, höhere Intelligenz oder auch die Gottheit selber machen wollten, während der »wirkende Verstand« gar nicht denkt, sondern nur durch seine zunächst auf den sinnlichen Teil gerichtete Wirksamkeit unser geistiges Denkvermögen aus einem bloß in Möglichkeit Denkenden zum wirklich Denkenden macht.¹ Ist dies geschehen, so übt der Geist mit seiner

¹ Vgl. die ausführliche Darstellung und Begründung in meiner Schrift »Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom *νοῦς ποιητικός*«.

Denk- und Gemütstätigkeit auch bewußt die mannigfachsten Einwirkungen auf den Verlauf der Phantasmen und der Affekte.

XX. Mitwirkung der Gottheit zur Entstehung des Menschen. Wenn Aristoteles so der Schwierigkeit Rechnung trägt, welche sich für die Einwirkung von etwas Leiblichem auf etwas Geistiges selbst dann noch zu ergeben scheint, wenn beide als Teile zu ein und derselben wirklichen Substanz gehörig gedacht werden: so konnte er um so weniger die übersehen, welche sich daraus ergibt, daß als Produkt der Erzeugung, die doch ein vegetativer Prozeß ist, beim Menschen nicht ein rein körperliches, sondern ein teilweise geistiges Wesen erscheint. Wie sollte sich dieses auch seinem geistigen Teil nach aus dem Samen und den Katamenien, die doch beide nur Überschüsse verarbeiteten Nahrungstoffes sind, entwickelt haben? — In der Tat hält Aristoteles sowohl dies für unmöglich, als auch die Unterstützung durch andere sekundäre Kräfte für nicht ausreichend und glaubt vielmehr eine unmittelbare Mitwirkung der Gottheit selbst annehmen zu müssen. In dem durch den Zeugungsfaß gebildeten körperlichen Produkt, in welchem bei seinem Abgang vom Mutterchoß der Same des die Seele gebenden Prinzips mitabgeht, ist, lehrt er, wo es sich um eine menschliche Geburt handelt, dieser Same ein doppelter: der eine körperlich, der andere unkörperlich. Der körperliche ist der Samen des Zeugungsfaßes, und dieser, da er sich auflöst und verdunstet, ist nicht als ein besonderer Teil, sondern, wie der Feigenfaß in der dadurch zum Gerinnen gebrachten Milch aufgegangen, darin enthalten. Der unkörperliche dagegen ist ein göttlicher Samen und ist, da bei ihm von Auflösung und Verdunstung keine Rede sein kann, im Zeugungsprodukt als ein besonderer Teil zu unterscheiden. Es ist dies der intellektive Teil der menschlichen Seele, der sogenannte *νοῦς*.

Damit dieses Eingreifen der Gottheit nicht zu befremdlich erscheine, verfäemt Aristoteles nicht, darauf aufmerksam zu machen, daß ja schon zum Entstehen eines Lebewesens überhaupt die Kräfte der niederen Elemente nicht ausgereicht hätten, daß vielmehr die Kraft der himmlischen Substanzen in gewisser Weise vergöttlichend als Ursache mitbeteiligt war. Wir haben also in dem Mitwirken der Gottheit zum Entstehen des Menschen nicht etwas, wofür die Analogie bei der Entstehung niederer Lebewesen ganz fehlte.

Aber wie ist dieses Eingreifen der Gottheit zu denken? Hat sie, nachdem sie den geistigen Teil des Menschen von Ewigkeit schöpferisch hervorgebracht hatte, ihn nun mit einem Embryo in der Art verbunden, daß er, der bisher als besondere geistige Substanz für sich bestand, nun aufhörte, ein wirkliches Wesen für sich zu sein, und Teil einer menschlichen Natur wurde, oder hat sie ihn erst jetzt schöpferisch hervorgebracht? — Wenn Aristoteles das erste annahm, so mußte er glauben, daß derselbe

Geist wieder und wieder mit andern und andern Embryonen verbunden werde, denn das Menschengeschlecht erhält sich nach ihm fortzeugend ins Unendliche, die Menge der von Ewigkeit bestehenden Geister kann aber nur eine endliche sein. Alle Ausleger sind nun darin einig, daß Aristoteles in der reiferen Zeit seines Philosophierens die Palingeneie verworfen hat. Also ist diese Möglichkeit ausgeschlossen. Und sie scheint es auch noch aus einem anderen Grunde, den schon Theophrast geltend macht. Wie sollte es denkbar sein, daß ein gewisser von Ewigkeit für sich bestehender Geist so, wie es im Menschen der Fall sein würde, mit dem, was sich als Produkt einer embryonalen Entwicklung ergibt, seiner Natur nach zusammengehörig wäre? Die Seele dieses Menschen ist ja nach Aristoteles die Natur dieses Menschen, und der geistige Teil dieser Seele also ein Teil dieser Natur. Und so schließt den Theophrast, man müsse den *νοῦς* nicht als fertig hinzugesetzt, sondern als im Entstehen des Menschen mitbegriffen denken. Und das stimmt zu dem, was Aristoteles (Met. A, 3) ausdrücklich lehrt, wo er hinsichtlich der menschlichen Seele, zwischen Prä- und Postexistenz unterscheidend, die erstere vollständig in Abrede stellt, dagegen, als auf etwas ihm offenbar sehr Wichtiges, darauf aufmerksam macht, daß nichtsdestoweniger ein Fortbestand der Seele nach dem Tode nicht ausgeschlossen sei, nicht zwar der ganzen, wohl aber ihres intellektiven Teils.

Aber auch der Annahme, daß Aristoteles den *νοῦς* des einzelnen Menschen bei dessen Erzeugung durch die Gottheit neu hervorbringen lasse, steht entgegen, daß wir ja dann ein Werden aus nichts hätten, das Aristoteles aufs entschiedenste als unmöglich in Abrede stellt. Und wir kennen ja auch den Grund, der ihm bei dieser Lehre maßgebend war. Ist das wirkende Prinzip gegeben, und fehlt keine der etwa erforderlichen Mitbedingungen, so muß die Wirkung zugleich mit ihm gegeben sein. Unter diesem Gesichtspunkt betrachtet scheinen also die menschlichen Geister, wenn von der Gottheit gewirkt, ebenso von Ewigkeit sein zu müssen wie die Geister der Himmelsphären.

Doch die ganze Schwierigkeit löst sich, wenn wir darauf achten, daß, wie immer bei der Erzeugung eines Menschen etwas neu entsteht, was einem Teil seiner Seele nach geistig ist, darum doch nicht gesagt werden kann, daß dieser geistige Teil der Seele neu entstehe; wie ja auch nicht, daß die Seele neu entstehe; Aristoteles hebt gerade auch an der Stelle, an welcher er die Präexistenz der Seele im Gegensatz zu ihrer teilweisen Postexistenz in Abrede stellt, ausdrücklich hervor, daß man nicht sagen dürfe, die Seele entstehe, sondern das wirkliche Ding, dessen Natur die Seele sei. Ein Pferd erzeugt ein Pferd, nicht die Seele eines Pferdes, und so erzeugt auch ein Mensch einen Menschen, nicht aber die Seele eines Menschen oder einen Teil dieser Seele. Und wenn er nicht allein, sondern

nur unter unmittelbarer Mitwirkung der Gottheit einen Menschen erzeugt, so gilt, was von ihm gilt, ganz ebenso von der Gottheit als wirkendem Prinzip. Was von ihr gewirkt wird, genauer gesagt, was unter ihrer Mitwirkung entsteht, ist einzig und allein der Mensch, nicht aber die Seele dieses Menschen oder ein Teil dieser Seele; denn diese entstehen gar nicht, sondern sind nur als zum Menschen gehörige Teile, wenn er entstanden ist, mitgegeben. So wenig also handelt es sich hier um ein Entstehen des Geistes aus nichts, daß es sich gar nicht um ein Entstehen des Geistes handelt, vielmehr um die Entstehung eines Menschen infolge eines Zusammenwirkens des väterlichen Samens und der schöpferischen Kraft der Gottheit, deren Wille hier nicht auf ein durch sie allein unmittelbar bedingtes Entstehen, sondern ein durch die Kraft des Samens und die embryonale Entwicklung Mitbedingtes abzielt. So kann denn, da der Mensch das einzige ist, was hier entsteht, dieser aber nicht aus nichts entsteht, hier keineswegs von einer Verletzung des Satzes, daß niemals etwas aus nichts entstehe, gesprochen werden. Und daß dies auch dann nicht der Fall ist, wenn nach dem Tode des Menschen der geistige Teil seiner Seele nun allerdings als ein wirkliches Ding für sich zurückbleibt, ist ebenso augenscheinlich. Will man in diesem Fall ihm deshalb, weil er nun zu einem wirklichen Ding für sich wird, während er bisher nur Teil der Form des Menschen war, ein Entstehen zuschreiben, so doch wahrlich nicht ein Entstehen aus nichts; da er vielmehr aus dem Menschen entsteht, von dem er nach der Korruption des Leibes, ohne selbst eine Umwandlung in Entgegengesetztes zu erfahren, als inkorruptibler Rest zurückbleibt. So zeigen sich denn die allgemeinen Prinzipien, die Aristoteles für das Entstehen der Dinge aufgestellt hat, hier in keiner Weise verletzt.

Es ist für das Verständnis der ganzen aristotelischen Weltanschauung von höchster Wichtigkeit, daß man sich diesen Punkt seiner Lehre zur vollen Klarheit bringt und begreiflich macht, wie es nach ihm trotz der Leugnung jedes Werdens aus nichts zu einer nachträglichen Vermehrung der immateriellen Substanzen kommen könne. Man wird daraufhin dann sofort auch erkennen, warum Aristoteles den menschlichen Geist nicht schon im Samen des Vaters seinen Anfang nehmen lassen konnte, wenn er diesen Samen nicht schon geradezu für intellektiv beseelt halten, d. h. ihn schon für etwas, was der Natur des Menschen teilhaft und selbst schon ein Mensch sei, erklären wollte. Denn der Geist hätte ja dann anfangs als ein Ding für sich bestanden und als solches für sich und nicht bloß als Teil eines anderen seinen Anfang genommen; mit anderen Worten, wir hätten jenes von Aristoteles für unmöglich gehaltene Entstehen aus nichts. Ja, so wenig der *νοῦς* nach Aristoteles schon im Samen des Vaters, so wenig kann er auch noch in dem Keim vom Augenblicke der Befruchtung an gegeben

sein, da diesem, wie Aristoteles durch seine sehr beachtenswerten embryologischen Untersuchungen festgestellt hat, erst nach einer Reihe sehr tiefgreifender Umwandlungen die menschliche Natur zu eigen wird. Zuerst gilt er ihm auch nach der Befruchtung als im eigentlichen Sinn noch ganz unbeseelt, wenn auch zur Beseelung vorbereitet; dann soll er, einer bloß vegetativen Seele teilhaft geworden, ein bloß pflanzliches Leben führen; dann zu einer animalischen Beseelung gelangen, so zwar, daß er nun mehr sinnliche Lebenstätigkeiten übt, und abermals beträchtlich später noch der intellektiven Seele und mit ihr der wahren Natur des Menschen teilhaft werden. Hier erst wird das Zeugungsprodukt unter jener besonderen Mitwirkung der Gottheit ein geistig-körperliches Wesen.

Für Aristoteles fällt dieser Augenblick der Vollendung mit dem der Differenzierung des geschlechtlichen Unterschieds zusammen, also mit dem, in welchem auch Platon die von der Gottheit gebildete Seele dem Embryo einpflanzen ließ. Dieser, der nicht an die Zugehörigkeit des menschlichen Geistes zur Natur des Leibes glaubte, hatte sich darum für die Beseelung durch ihn in einem so späten Stadium der Entwicklung entschieden, weil, je nach der Qualität der Seele, der einen ein männlicher, der anderen ein weiblicher Organismus zum Wohnort angewiesen werden sollte. Immerhin ist die Übereinstimmung als Beweis dafür, wie überall Spuren des Einflusses von Platon bei Aristoteles sichtbar werden, interessant.

XXI. Das Auftreten des Menschengeschlechtes s. z. s. die Fülle der Zeiten. Ist der Eintritt des Geistes in den Fötus der Augenblick seiner Vollendung, so kann das Auftreten des Menschengeschlechtes in der Geschichte recht eigentlich als die Fülle der Zeiten betrachtet werden. Der Mensch, und insbesondere sein geistiger Teil, durch den er so viel mehr als durch den leiblichen der Gottheit ähnlich ist, erscheint ja als das vornehmste Ziel, auf dessen Erreichung die ganze irdische Entwicklung und nach dem, was wir früher sagten, wenn diese, auch die ganze Ordnung und Bewegung der Himmelsphären ausgeht. Aristoteles bezeichnet ihn geradezu als Gott in der irdischen Welt. Wenn im Gegensatz zur Pflanze das Tier schon etwas an dem in sich selbst Guten teil hat, so verschwindet dies doch neben dem, was in dem Menschen sich verwirklicht findet. Aber dieses Gut liegt bei ihm nicht sowohl in der menschlichen Natur als solcher oder in dem zu ihr gehörigen geistigen Teile, als in dessen Tätigkeit. Die Gottheit ist nach Aristoteles nicht ein bloßes Verstandesvermögen, sondern wirkliches Denken und seliges Leben. Und so ist denn auch der Mensch der Gotträhnlichkeit und des in sich Guten nur teilhaft, insofern er in vollkommener Betätigung seiner geistigen Kräfte begriffen ist. Hier aber steht, wie mit der Metaphysik auch die Ethik und Politik aufs nachdrücklichste hervorheben, die Weisheit obenan. Sie erscheint in der Art als der

Zweck des Menschen, daß die Rücksicht auf sie und ihre Interessen nach Aristoteles für die ganze Ordnung des menschlichen Lebens maßgebend werden soll. In der Nikomachischen wie in der Eudemischen und in der f. g. Großen Ethik wird dies gleich energisch geltend gemacht. In gewissem Sinn, heißt es hier, sei es die Ethik und praktische Klugheit, in gewissem anderen Sinn aber die Weisheit, nach der sich alles zu richten habe. Die praktische Klugheit in dem Sinne, daß sie die Anweisungen gibt, die Weisheit aber im Sinn des Guten, auf dessen Erreichung jene Anweisungen abzielen. Die sittlichen Tugenden sollen in einer Mitte liegen zwischen zwei fehlerhaften Extremen. Fragt man aber, wie diese Mitte zu bestimmen sei, so ist im letzten Grunde die Antwort die: so, wie es am besten dem Lebenszweck des Menschen, der in der Erkenntnis des Weisen liegt, entspricht. Auch alle gefelligen Verbindungen, in die der Mensch eintritt, sollen daher im letzten Grunde zu ihr als Ziel geordnet sein. Bedarf der Mensch des Staates zur sittlichen Erziehung und Führung, so soll auch der ganze Staat seine höchste Aufgabe in der Förderung der Weisheit sehen. Die Gerechtigkeit in jenem weiten Sinn, in welchem sie die ganze Sittlichkeit in sich begreift, nennt Aristoteles »schöner als den Morgenstern und als den Abendstern«. Aber wir sehen, die Weisheit ist ihm die Sonne, die diesem Morgenstern und Abendstern den Glanz verleiht.

XXII. Das Diesseits als Vorbereitung für ein allbefehlendes und jedem gerecht vergeltendes Jenseits. Aber haben wir in ihr schon den Höhepunkt der ganzen Entwicklung? oder würde unter solcher Annahme die Welt noch weit davon entfernt erscheinen müssen, die denkbar vollkommenste, weil gottähnlichste zu sein? Der Weisheit sehen wir nur relativ wenige teilhaftig werden, und auch sie nur mit Unterbrechungen bei ihren erhabenen Betrachtungen verweilen. Ja, auch diese, mit welchen Unvollkommenheiten sind sie nicht behaftet! Sagt doch das zweite Buch der Metaphysik, wer immer sein Verfasser sein möge, ganz im Sinn des Aristoteles, daß der Verstand des Menschen dem Auge einer Nachtule gleiche, welches da am wenigsten sehe, wo der Tag am hellsten scheine. Nur durch Analogieschlüsse rühren wir an die Gottheit, indem wir so die an und für sich unpassenden Erfahrungsbegriffe verwertbar machen, während uns eine eigentlich anschauliche Erkenntnis Gottes fehlt.

Aristoteles lehrt, daß unserem Verstand auch die Fähigkeit zu dieser nicht abgehe, und daß wir darum hier nicht einem Blinden, vielmehr einem mit Sehvermögen Begabten in einer Zeit, wo er nicht wirklich sieht, zu vergleichen seien.¹ Aber im dritten Buch von der Seele wirft er die

¹ Met. Θ, 10 p. 1052 a 2.

Frage auf, ob ein noch nicht vom Leibe befreiter Geist zur Erkenntnis eines rein geistigen Wesens fähig sei. Und wäre es zu jener ausgeführten Metaphysik gekommen, für die er hier die Beantwortung der Frage verspart, so würde er sie im Hinblick darauf, daß alle unsere Begriffe aus den Phantasmen geschöpft werden, verneint haben. Wenn aber nicht in diesem Leben, so ist hienach im jenseitigen ohne Zweifel ein Erfassen der Gottheit durch einen menschlichen Verstand nach ihm nicht ausgeschlossen. Und mit diesem, das wie bei Gott selbst und den Sphärengeistern auch die Erkenntnis des göttlichen Weltplans mit sich brächte, wäre dann eine Seligkeit erreicht, der gegenüber alles, was das irdische Leben auch in seinen vollkommensten Erscheinungen bietet, noch unvergleichlich zurückstände. Dort sähen wir dann auch Erzeugnisse der niederen Welt zu wunderbarer Gottähnlichkeit gelangt. Und die Rücksicht auf dieses Ziel würde alles, was auf dem Wege dazu in den Mißbildungen der Pflanzen und Tierwelt nicht allein, sondern auch im menschlichen Leben selbst zu Tage tritt (Leiden, Irrtum, Verbrechen, Verfall des Einzellebens wie des Lebens ganzer Völker und Kulturperioden), da das alles ja nur einer Art embryonaler Vorbereitung angehörte, von jedem Vorwurf entlasten.

Wird nun diese Gotteserkenntnis im Jenseits allen oder nur einigen Auserwählten zu teil? und geschieht dies im Verlauf weiterer Entwicklung oder unmittelbar nach dem Tode? — Aristoteles läßt es auf Erden zu den mächtigsten Gegenätzen von einer unverlierbaren Tugend und einer schlechthin unheilbaren Verworfenheit kommen. Er glaubt aber auch an Verdienst und Mißverdienst und sieht etwas Schönes in der gerechten Vergeltung. Man könnte daraufhin vermuten, daß er auch jenseits einen Tartarus mit ewigen Strafen lehre, zumal auch Platon dies getan hat. Doch eine Stelle in der Metaphysik¹ deutet ganz anderes an, indem sie darauf anspielt, daß viele Vorstellungen über das Göttliche von den Gesetzgebern erdachte Fiktionen seien, um die Menschen durch die Furcht zu beeinflussen. Auch ist er strenger Determinist, was ihn sowenig als Leibniz hindert, an Freiheit und Verantwortlichkeit zu glauben. Hatten wir ihn bei der Gottheit die vollkommenste Freiheit mit schlechthiniger Notwendigkeit für nicht unvereinbar halten sehen, wie könnten wir uns darüber wundern, daß er auch eine mittelbare Notwendigkeit, wie sie für die Natur unseres Willens unter gewissen äußeren und inneren Umständen gegeben ist, nicht für etwas seiner Freiheit Widersprechendes gehalten hat? Unser Wille entscheidet sich immer frei, d. h. nach seiner Neigung, für oder wider ein Tun,² das den Forderungen der Sittlichkeit entspricht, und so liegt dies stets in seiner Macht. Und wenn auch die Tugend keinem angeboren, und der eine zum

¹ Vgl. Met. A, 8.

² Vgl. Eth. Nic. III, 3, 7 gegen Ende.

Erwerb derselben minder gut als der andere beanlagt ist, so ist es doch ursprünglich wenigstens in die Macht eines jeden gelegt, wenn er will, die tugendhaften Dispositionen zu erwerben; eine Macht, die erst im späteren Leben infolge unseres Willensmissbrauches definitiv verloren geht, während die Macht zum gerechten Tun, von der wir gesprochen, auch dann noch zurückbleibt,¹ ähnlich wie wir ja hörten, daß nach Aristoteles dem Gotte deshalb, weil sein Wille unabänderlich auf das Gute gerichtet ist, die Macht Böses zu tun nicht fehle. Aber trotzdem bleibt eine mit dem Determinismus, nach welchem im letzten Grunde eine göttliche *εὐτυχία* oder *δυστυχία* (heilbringendes oder unheilbringendes Verhängnis), wir können sagen eine Art Gnadenwahl,² für all unser Tun und Lassen entscheidend ist, verbundene Lehre von ewiger Verdammnis eine unerträgliche Härte.

Wie also hat er sich die Sache gedacht? — Es scheint alles darauf hinzudeuten, daß er alle im Jenseits zu jener Erkenntnis Gottes und seines Weltplans und somit zu einem Gute gelangen lasse, dem sich alle irdischen Güter nicht vergleichen. Wenn aber dies, dann auch sogar unmittelbar im Augenblick des Todes; denn mit der Lostrennung von dem Leibe, die, da es nach Aristoteles keine Wiedergeburt geben kann, endgiltig sich vollzogen hat, ist eine Bewegung in der Seele nicht mehr möglich.³ Nähmen wir sogar in ihr eine Kette von sekundären Wirkungen an, so müßten sie nach dem, was wir über das zeitliche Verhältnis von Wirkung und Ursache gehört, vom ersten bis zum letzten Gliede zugleich eintreten.

Aber wie? wird dann der Vergeltungsgedanke nicht ganz und gar zu nichte? — Man könnte es meinen, und dann wäre erklärt, warum Aristoteles im Gegensatz zu Platon in der Ethik gar nicht auf eine Vergeltung im Jenseits verweist. Doch so ist es nicht. Wir erinnern an den Unterschied, auf den wir bei den Sphäregeistern im Vergleich mit der Gottheit aufmerksam machten. Ähnlich werden denn Unterschiede auch hier bestehen, und wenn die abgeschiedenen Menscheister den Weltplan schauen und sich selbst mit ihrem Erdenleben darein verflochten sehen, so erkennt der eine sich als identisch mit einem, der Edles übt, und ein anderer mit einem, der schmachliche Taten vollbringt. Es ist die Erkenntnis, zu der sie gelangen, zugleich ein ewiges, verherrlichendes oder verdammendes Weltgericht und ein Weltgericht, das sich als solches für ewig vor aller Augen vollzieht. Sollte hierin nicht auch eine Vergeltung und eine dem wahren Verdienst vollkommen proportionale gesehen werden können?

¹ Vgl. Eth. Nic. III, 7.

² Vgl. Ethik Nic. I, 10 p. 1099b 11. Die Tugend ist *θεόδοτος* (gottgegeben).

³ Vgl. Met. A, 7 p. 1072b 8. Die lokale Bewegung ist die erste von allen. Das Denken ist keine kontinuierliche Veränderung und bekommt sein zeitliches Vor- und Nach nur durch die Dependenz von körperlichen Prozessen.

In jüngster Zeit hat Nietzsche, der auf Grund, ich weiß nicht welches, trügerischen Berichtes über angebliche Entdeckungen der Naturwissenschaft zu der Überzeugung gelangt war, daß alles, was in der Welt geschieht, genau so wie es geschieht, in regelmäßig wiederkehrenden Perioden sich wiederholen werde, in diesem Gedanken ein Motiv zu finden geglaubt, welches mächtig der Versuchung zu schlechtem Handeln entgegenwirken müsse. Könne es doch nicht anders als abschreckend erscheinen, durch eine niedrige Handlung, die man begeht, sich nicht bloß für einmal, sondern unendlich oft und von Ewigkeit zu Ewigkeit immer wieder neu geschändet zu sehen. Er bedachte nicht, daß der, welcher, um einer augenblicklichen Pein zu entgehen, die Sittlichkeit verletzt, sich in Folge jener vermeinten unendlichmaligen Wiederholung auch sagen müßte, daß er, wenn er die ihm unleidliche Pein auf sich nähme, solches nicht bloß dies eine Mal, sondern immer und immer wieder werde tun müssen. Aber was er aus solchem Grunde unpassend sagt, scheint im Fall des Aristoteles ganz anders am Platze. Das Opfer wird ja nur einmal gebracht, aber das Bewußtsein, mit edlem Sinn der Versuchung widerstanden zu haben, wird uns in alle Ewigkeit beglücken. Und wer solche eschatologische Überzeugungen hegt, könnte darin immer noch ein Motiv mehr erblicken, dem edlen Leben vor dem unedlen den Vorzug zu geben.

Doch mit der Mißbilligung der eigenen Handlungsweise wird sich die Bewunderung des Planes Gottes auch in jenen Fügungen selbst, die zu ihr führen, verbinden. Wenn der Verbrecher verbrecherisch handelt, weil er hintanzieht, was vorzuziehen ist, und umgekehrt, so zeigt dagegen der Weltplan Gottes sich als der Plan der bestmöglichen Welt, und es ist also von Gottes Seite überall dem Vorzüglichen vor dem minder Guten der Vorzug gegeben. Und so sind alle doch befeligt durch das, was sie schauen. Sie sind auch, so verworfen sie waren, s. z. s. bekehrt im Augenblicke des Todes. Wenn sie früher Schlechtes vor Gutem bevorzugten, bevorzugen sie jetzt das Bessere und Beste, in allem dem, wie in der Erkenntnis, vollkommen mit der Gottheit selbst in Harmonie.¹ Wenn in irgend einer religiösen Lehre, so erscheint in der aristotelischen Philosophie die Gottheit als die, welche ihre Sonne aufgehen läßt über Gerechte und Ungerechte. Auch für die eigene Persönlichkeit wird, was sie Schlechtes gewollt, vergangen sein. Jetzt ist, was sie erfüllt, die Liebe und Freude an dem wahrhaft Guten.

Sollte man nicht bei solcher philosophischen Überzeugung sich den Tod zu geben versucht fühlen? — Doch hier gilt gewiß auch für Aristoteles Platons Wort: es wäre frevelhaft, den von Gott gegebenen Posten eigen-

¹ Vgl., was die Eth. Nic. VII, 5 gegen Ende über die Weise lehrt, wie es allein zur Hintanzetzung des Besseren kommen könne, wo dem sokratischen Standpunkt, daß alle Bevorzugung des Schlechten ihren Grund in einer Unwissenheit habe, ein gewisses und für unsern Fall sehr bedeutungsvolles Zugeständnis gemacht wird.

mächtig zu verlassen. Es wäre eine Handlung, die wie andere verbrecherische Handlungen, für ewig unschön erscheinen würde.

XXIII. Unbegrenztes Wachstum des in sich Guten. Unendliche Vervielfältigung des in Weisheit gottbeseigten Lebens. Ins Unendliche wächst die Zahl der beseigten Geister, deren jeder eine Art Leibnizischen Monadenlebens führt, als ein Spiegel des Universums von seinem Standpunkt, doch ein Leben, das wie das der Gottheit ohne Wechsel ist. Und so hebt sich denn das Bedenken, daß die Welt nicht die bestmögliche sein könne, weil sie endlich sei, und jede Endlichkeit eine überschreitbare Grenze darstelle. Denn so wahr dies ist, so wahr wird ja auch jede endliche Grenze wirklich überschritten. Die körperliche Welt freilich erfährt ein solches Wachstum nicht. Aber weit davon entfernt, daß dies ein Tadel sein könnte, erscheint es als ein Vorzug. Die körperliche Welt stellt ja nichts an sich Gutes, sondern nur Nützlichendes dar, und ein Überschreiten des Maßes würde als ein Überfluß erscheinen, den die schöne Ordnung der Natur nach dem Satze »natura nihil facit frustra« auch nicht auf dem biologischen Gebiete duldet. Warum freilich gerade dieses Maß für die bestmögliche Welt das geforderte war, das ist eine Frage, die wieder zu denen gehört, die wir auf dem Standpunkt unserer jetzigen beschränkten Kenntnisse nicht zu beantworten vermögen. Genug für Aristoteles, daß auch die Gegner des Optimismus nicht imstande sein würden, ein anderes als besser oder gleich gut zu erweisen.

XXIV. Teleologische Unentbehrlichkeit der Körperwelt. Doch warum dann überhaupt den ganzen körperlichen Apparat? Man sollte meinen, da es ja doch so gut wie ausschließlich nur auf jene seligen Geister im Jenseits ankomme, so wäre wesentlich daselbe erreicht, wenn die Gottheit sie sogleich in ihrem Endzustande hervorgebracht hätte. Wenn wegen der Absurdität einer wirklich unendlich großen Zahl dies nur durch eine Sukzession von Schöpfungen ermöglicht worden wäre, warum nicht diese direkt, statt auf dem Wege einer zeitweiligen Zugehörigkeit zur irdischen Welt, in welcher so viel in sich Wertloses, ja, in sich betrachtet, Häßliches und Verruchtes? — Doch die Antwort darauf liegt bereits in dem früher Erörterten. Was durch den Willen der Gottheit allein unmittelbar sein erstes Dasein empfängt, das muß nach Aristoteles ewig sein wie er selbst. Darum ein Entstehen aus nichts unmöglich. Aber wenn alle sukzessiv in der Geschichte entstehenden menschlichen Intelligenzen von Ewigkeit wären, so würden sie nicht bloß eine sich ins Unendliche vermehrende, sondern eine geradezu wirklich unendliche Vielheit darstellen. So wahr also die unendliche Vervielfältigung allein die Gotteswelt als die bestmögliche erscheinen lassen kann, so wahr erscheint auch die körperliche Welt, als unentbehrliche Brutstätte, wie eine unabweisliche teleologische Forderung.

Es kommt noch hinzu, daß hier Ähnliches gilt, wie was Aristoteles hinsichtlich der Tugend sagt, bezüglich deren es ihm als eine vollkommener Ordnung erscheint, wenn Gott, der gewiß als Geber dieser guten Gabe zu betrachten sei, sie uns doch nicht anders denn als Folge eigener verdienstlicher Anstrengung zu teil werden läßt. So läßt er denn auch eine gewisse Auszeichnung, welche diejenigen, die während ihres irdischen Daseins ein edel-schönes Leben geführt, als etwas erscheinen, was ihnen als gerechter Lohn vor anderen beschieden wird. Auch mögen wir uns hier des aristotelischen Ausspruches erinnern, daß die Welt nicht einer schlechten Tragödie gleichen dürfe, die in lauter Episoden zerfällt. Die schöne Ordnung verlangt ein Zusammenwirken von allem mit allem. So sehen wir denn auch von den in sich vollendeten Sphäregeistern keinen ohne einen providentiellen Einfluß auf den Lauf der niederen Welt. Die abgedehnten menschlichen Geister haben ihn nicht mehr und wären darum ohne die Verflechtung damit in dem vorangegangenen Erdenleben ganz ohne jenes Zusammenwirken mit den übrigen Ereignissen, wie es nach der Überzeugung des Aristoteles die künstlerische Schönheit des Universums fordert. Nur in Folge ihrer ist jetzt auch von diesen Monaden jeder recht eigentlich jener besondere Standpunkt gegeben, von dem aus sie das Weltganze betrachtet.

XXV. Schlußbemerkungen. Die Philosophie des Aristoteles im Vergleich mit anderen Weltanschauungen. So sehen wir denn, wie im Geiste des Aristoteles in der Tat die Überzeugung bestehen konnte, daß die Weltordnung, wie er sie dachte, wirklich ihres idealischen Urgrunds würdig sei.

Ich habe sie nun freilich in der Ausführlichkeit, wie ich sie hier darstellte und erklären und verteidigen ließ, in den Schriften des Aristoteles nicht finden können, da er selbst leider zu der beabsichtigten ausführlichen Darlegung seiner Metaphysik nicht gekommen ist. Werde ich darum den Vorwurf fürchten müssen, ich habe, ähnlich wie Platon Sokrates, Aristoteles gar vieles in den Mund gelegt, woran er selbst nicht gedacht habe? — Vielleicht wird mancher ihn machen. Doch wer dann sorgsam auf das achtet, was teils in der Konsequenz der Prinzipien liegt, teils direkt in vereinzelt, höchst bedeutsamen Bemerkungen zu Tage tritt, und ebenso auch auf die merkwürdigen Aporien des Theophrast hinblickt, von denen man nicht annehmen darf, daß sie einen Zweifel an der Lehre seines Meisters bekundeten, deren tieferes Verständnis sie nur anbahnen sollen: der wird, so schmeichle ich mir, sein Urteil mehr und mehr in einem mir günstigeren Sinn berichtigen.

Die Theodicee des Aristoteles steht hinter der anderer theistischer Denker, auch hinter der des Leibniz, keineswegs zurück. Auch der Vergleich der aristotelischen mit der christlichen Eschatologie überhaupt ist höchst interessant. Er ergibt bei starken Differenzen auch merkwürdige

Übereinstimmungen.¹ Und es werden die Widersprüche der indeterministischen Theologen und die Härte derer, die vor einer Prädestination zu ewigem Verderben nicht zurückschrecken, glücklich vermieden. Und auch dem Vergeltungsgedanken wird Rechnung getragen. Voll bewährt findet sich aber auch alles das, was ich zur Erklärung des so schlecht gewürdigten Ausspruches, daß das Leben der Gottheit ein rein theoretisches sei, gesagt habe.

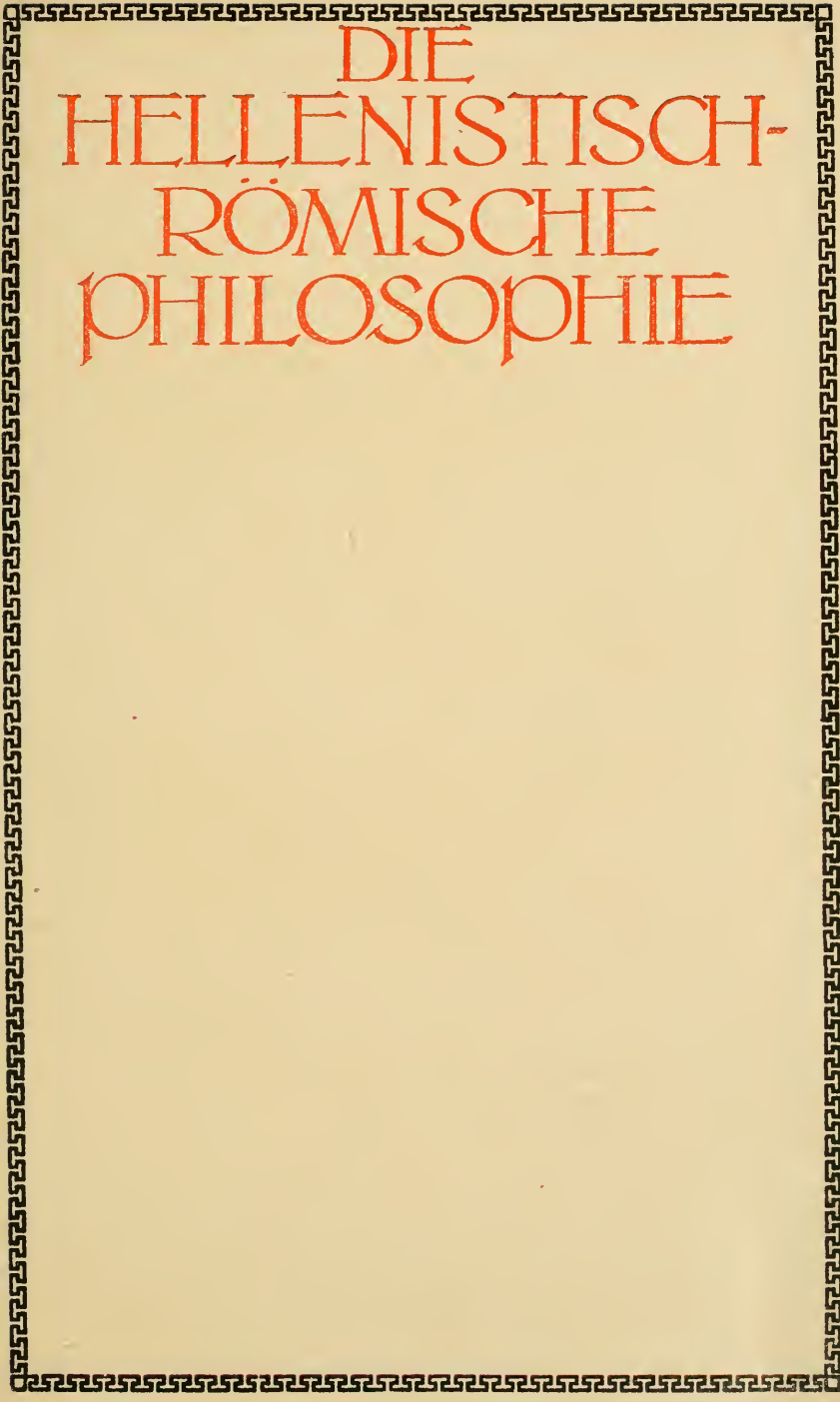
Wenn wir einen vergleichenden Blick von der Weltanschauung des Aristoteles auf die von Platon zurückwerfen, so zeigt sich eine weitgehende Verwandtschaft, und doch zugleich ein einheitlichem Sinne durchgeführte, durchgreifende Modifikation. Bei beiden ist das Gut der Kontemplation das höchste, und unser wahres Heil liegt im Jenseits. Aber bei Platon ist das jenseitige Leben dem diesseitigen vorhergegangen. Die Erkenntnisse, die wir hier gewinnen, sind nicht neu, sondern Erinnerungen an das, was wir im Jenseits geschaut. Dort, nicht hier ist die Seele gebildet, und von einer Vermehrung im Diesseits keine Rede. Nach Aristoteles empfangen wir hier unsere Begriffe neu, und auch die Seele entsteht erst im Entstehen des Menschen. Und um die Bürger des Jenseits ins endlose zu vermehren, ziehen die menschlichen Seelen, die eine um die andere, aus dem Diesseits ins Jenseits hinüber. Nach Platon möchte man wohl fragen, wozu diese ganze Körperwelt gut sei, die soviel Jammer und Greuel enthält und den Bewohnern des Jenseits nur Anlaß der Verführung zum traurigsten Sündenfall geworden ist.² Nach Aristoteles ist ein solches Bedenken nicht vorhanden. Sie erscheint in ihrer Teleologie bewundernswert wie ein Embryo, wenn man auf den schließlichen Erfolg blickt, auch wenn man, was, ähnlich wie ja auch bei diesem, der menschlichen Kraft zu viel zumuten würde, auf das Verständnis jeder Einzelheit verzichten muß.

Daß das System als Ganzes nicht haltbar ist, würde freilich un schwer nachzuweisen sein. Dennoch dürfte die bisher so unvollkommen verstandene Weisheitslehre des großen alten Denkers wohl geeignet sein unserer pessimistisch angehauchten Zeit die Augen dafür zu öffnen, wie wenig die Hilfsquellen des optimistischen Weltgedankens in dem, was lie in ihrer Oberflächlichkeit gewöhnlich allein zu berücksichtigen pflegt, erschöpft sind.

¹ So natürlich auch mit den religiösen Lehren des Judentums, aus denen die des Christentums erwachsen sind. Wir verstehen daraufhin leicht die Ausdrücke der Bewunderung für das jüdische Volk, denen wir bei Theophrast begegnen, worin er dasselbe geradezu als ein philosophisches Volk rühmt.

² Nach dem Phädrus. Nach dem Timäus wäre dies nicht mehr der Fall, doch hätten wir auch nach ihm in der Körperwelt den Quell alles sittlichen Verderbens zu erblicken.





DIE
HELLENISTISCH-
RÖMISCHE
PHILOSOPHIE

Die Zeit der Blüte der einzelnen Stadtstaaten in Griechenland und seinen Kolonien wie die der einzelnen Völkerschaften um das Mittelmeer war vorüber. Zu einer großen Kultureinheit unter griechischem Geiste mit griechischer Sprache hatten sie sich geeint, und nur in der verschiedenen lokalen Färbung machten sich die Nationalcharaktere noch geltend. Die alte nationale Lebensweise war verändert, Reiche und Staaten im moderneren Sinne waren an die Stelle der alten getreten und damit große Verhältnisse an die der kleinen. Die Kulturmission des griechischen Geistes hatte sich darin schrittweise vollzogen. Alexander der Große war nur ihr hervorragendes Werkzeug gewesen, wie es später die Römer wurden, als sie den damals bekannten Erdkreis zur Einheit eines ungefügigen Weltreiches zusammenzwangen und damit die Unterlage für die Weltkultur des Hellenismus vollendeten. Wohl blieben die übrigen Kulturen nicht ganz ohne Einfluß hierbei, doch war die griechische Kultur und namentlich die griechische Wissenschaft und Philosophie so überragend, daß die entsprechenden Ansätze der anderen Völker fast völlig in den Hintergrund traten, wie es später mit der römischen ebenso geschah. Was nun in Griechenland bis dahin Athen allein in größerem Maßstabe gehabt hatte, wohlorganisierte Stätten zur Pflege der Wissenschaft und Philosophie, gab es bald in allen Zentren der neuen Verhältnisse in erweiterter und bereicherter Form. Reiches Leben pulsierte in ihnen: Der Differenzierungsprozeß der Wissensgebiete, der naturgemäß mit der fortschreitenden Entwicklung der Erfahrung bereits eingesetzt hatte, schritt schnell vor und führte zu einer umfassenden Blüte der Wissenschaft und der ihr folgenden Technik. Aber für die Philosophie blieb Athen der Mittelpunkt, wie es bisher der Fall gewesen war. Daher herrscht in ihr bei aller Neuerung doch auch eine unverkennbare Konstanz in der Entwicklung. Die Skepsis, mit der die erste Epoche in der griechischen Philosophie endigte, war von Sokrates im Prinzip durch eine neue Grundlegung überwunden, aus der im wesentlichen vier gleichzeitige Systeme hervorgegangen waren: das Platonische, das Aristotelische, das zynische des Antisthenes und das kyrenaische des Aristippos. Waren die ersten beiden allseitig ausgebildete Systeme, so waren die beiden letzteren wesentlich auf dem Standpunkte des Sokrates stehen geblieben, dessen Denken hauptsächlich der Ethik gewidmet gewesen war. Wie nun Plato und mit ihm Aristoteles der Lehre des Sokrates eine ergänzende Ausgestaltung gegeben hatten, so erhielten zu Beginn unserer Epoche auch die (Sokratisch-) zynische und die kyrenaische Schule eine Fortbildung, durch die ihre Lebensauffassung in gleicher Weise ergänzt und vertieft wurde, wie die direkte Lehre des Sokrates durch Plato und Aristoteles.

Bei aller Verschiedenheit der Durchführung stehen nun die genannten Systeme alle auf dem gemeinsamen Boden des Dogmatismus. Neben diesem gingen aber auch skeptische Regungen weiter, die gleichfalls zu Anfang unserer Epoche zum System ausgebildet wurden. In der ersten Hälfte unseres Zeitabschnittes gehen also als selbständige Denkrichtungen neben einander her einerseits die dogmatischen der peripatetischen, stoischen und epikureischen Schule, und andererseits die skeptische in der pyrronischen Schule und der mittleren Akademie. Da nun die peripatetische bereits oben zur Darstellung gekommen ist, so scheidet sie hier aus. Die Darstellung der anderen ist unsere Aufgabe. Gemeinsam ist allen diesen Schulen das Streben nach wissenschaftlicher Erkenntnis des Weltlaufs, um auf Grund derselben zu einer wissenschaftlich begründeten Lebensauffassung und Lebensgestaltung zu gelangen.

Die Stoa.

In der Geschichte der stoischen Philosophie unterscheiden wir drei Phasen: die alte, die mittlere und die neuere. Ihr Stifter ist Zeno von Citium auf Cypern. Von Hause aus Kaufmann scheiterte er auf einer Fahrt bei Athen. Dieses Unglück wurde die Veranlassung zu einer völligen Änderung seines Lebens. Während seines unfreiwilligen Aufenthaltes in Athen begeisterte er sich bei der Lektüre von Platos Apologie und Xenophons philosophischen Schriften für das Leben und Denken des Sokrates derart, daß er sich fortan ganz der Philosophie widmete. Er blieb in Athen, schloß sich zunächst hauptsächlich an den Zyniker Krates an und gründete dann im Jahre 308 v. Chr. eine eigene Schule. Seine Vorträge hielt er in der Säulenhalle Polygnots, der stoa poikile, woher die Schule den Namen Stoa erhielt. Sein Alter, seine Geburt, und sein Todesjahr lassen sich mit Gewißheit nicht bestimmen. Unter seinem Nachfolger Kleantes von Allos (331–232) ging die Schule in ihrer allgemeinen Bedeutung stark zurück; unter Chrysisippus von Soli (282–209 v. Chr.) dagegen erblühte sie äußerlich und innerlich so, daß er den Namen eines zweiten Begründers erhielt. Ihm folgten in der Leitung der Schule der Reihe nach Zeno von Tarsus, Diogenes von Babylon und Antipater von Tarsus, der im Jahre 129 v. Chr. starb. Bei dem letzteren zeigt sich bereits ein Übergang zur mittleren Stoa.

Die stoische Philosophie ist und soll sein die Wissenschaft von den göttlichen und menschlichen Dingen; aber die Wertung ihrer einzelnen Teile ist anders als bisher: die Ethik, die Wissenschaft der Lebenskunst, überragt die anderen so, daß diese bei allem hohen Werte, der ihnen eigen ist, doch der Ethik unterstellt werden, die Ethik also den höchsten Wert besitzt

1. Die stoische Weltauffassung ist durch zwei Gesichtspunkte bestimmt und charakterisiert, durch den der Einheit und der Körperlichkeit. Das Streben nach Einheit veranlaßte sie, den seit Anaxagoras herrschenden Dualismus und damit den Gegensatz von Geist und Stoff, bzw. von Gott und Welt aufzuheben: es gibt nur eine Substanz, und diese ist Materie, ist Körper. Aber diese Materie ist nicht bloß raumfüllender Stoff, sondern zugleich Kraft. Das Urwesen, aus dem alles entsteht, ist demnach Geist und Materie in absoluter Einheit, ein materieller Geist oder eine geistige Materie. Ihrem Wesen nach ist sie der Licht- und Wärmestoff, d. i. das Feuer Heraklits, und führt als solcher Geist-, Kraft-, Feuer-Hauch den Namen Pneuma.

Die stoische Lehre ist ein Monismus strengster Art. Prinzipiell dürfen wir nicht sagen, daß die Kraft dem Stoffe immanent sei, denn ebenso gilt auch das Umgekehrte, sie sind beide Eines in völliger Untrennbarkeit und nur begrifflich von einander geschieden. Deswegen kann man ihn auch mit gleichem Rechte Pantheismus und Materialismus nennen, er ist eben beides zugleich. Die Kraft dieser Substanz äußert sich als Spannkraft; in ihr liegt der Grund alles Werdens. Da nun diese Kraft zugleich Materie ist, so ist alles Werden, alles Entstehen und Vergehen die Evolution der Substanz, die Evolution ihr allgemeines Gesetz.

Alles Wirkliche ist körperlich und umgekehrt: was nicht körperlich ist, ist nicht wirklich. Gleichwohl sind das sog. Leton, das wir nachher kennen lernen werden, der Raum, das Leere und die Zeit unkörperlich und doch wirklich. Als solche müßten sie lediglich ideale Wirklichkeit haben, sind aber doch nicht so gedacht; vielmehr sind sie die bloße, sinnlich vorgestellte Ausdehnung des Neben- und Nacheinander, der leere Raum und die leere Zeit und als solche, obwohl unkörperlich, doch in ähnlicher Weise seiend wie das Körperliche, das in ihnen ist bzw. geschieht. Alles Übrige aber ist körperlich, nicht bloß die sog. Dinge, sondern auch ihre Eigenschaften und Zustände, wie auch die Seele und ihre Zustände, z. B. die Tugenden, Affekte, Triebe, Urteile u. dgl., sie sind eben bestimmte Zustände der Seele und die Seele ist körperlich.

Kraft und Stoff, prinzipiell Eines werden doch geschieden, aber dieser Unterschied ist erst in der Zeit entstanden. Das Pneuma besitzt als der Licht-Wärmestoff in sich die absolute Spannung und darum Bewegung. Läßt diese (dynamische) Spannung und damit die Bewegung nach, so tritt eine Erkaltung des ursprünglichen Wärmegrades ein. Durch die Ungleichheit dieses Prozesses entstehen die Elemente: Äther, Luft, Wasser und Erde. Ihrem eigentlichen Wesen nach sind sie also nicht verschieden, sondern nur Modifikationen desselben einen Pneumas. Diesem wesensgleich ist der Äther geblieben, die drei anderen Elemente dagegen nehmen nach

dem Dichtigkeitsgrade in der Reinheit ihrer geistigen Natur ab. In dieser Umwandlung, die dynamisch, nicht mechanisch vor sich geht, ist der Unterschied von Kraft und Stoff, von Wirkendem und Leidendem gegeben. Die beiden oberen Elemente Äther und Luft sind das Wirkende, die beiden unteren Wasser und Erde das Leidende, jene die Kraft, die sich selbst und das andere formt, und Einsicht, Leben und Bewußtsein ist und gibt, diese der Stoff, der durch jene geformt und zusammengehalten wird. Insbesondere ist der Äther reine Kraft, Vernunft oder vielmehr Vernunftstoff (Pneuma) geblieben, der als die alles durchdringende und gestaltende Kraft die anderen Elemente durchdringt. Da nun das Pneuma körperlich ist, so haben wir hier die eigentümliche Lehre einer Durchdringung des Körperlichen durch das Körperliche. Diese Durchdringung wird nicht atomistisch gedacht derart, daß mit Zuhülfenahme leerer Zwischenräume kleinste Teilchen beider Arten von Körpern neben einander sich lagern, sondern sie ist eine besondere Art der Durchdringung, die totale, in der ein Stoff durch den anderen völlig hindurchdringt, dabei aber jeder seine Eigenart behält. Die Möglichkeit einer solchen Durchdringung begründeten sie durch die Lehre von der unendlichen Teilbarkeit der Körper. Alle Eigenschaften der Dinge beruhen auf solcher Durchdringung: also sind auch nicht nur die Dinge, sondern zugleich auch ihre Eigenschaften körperlich und real.

Das Pneuma, aus dem sich alles entwickelt, ist die Gottheit. Ebenso ist auch die Welt als Modifikation dieses Pneumas Gott. Im Zustande der Weltentwicklung aber gilt als solcher speziell der Äther, genauer jedoch das durch die ganze Welt verbreitete Pneuma, das alles durchdringend und so allgegenwärtig künstlerisch den Stoff gestaltet und nach Zwecken tätig ist, die Seele und Vernunft des Alls. Als solche Weltvernunft führt sie den Namen Logos.

Bei der Weltbildung verwandelt sich das Pneuma zum Teil, zum Teil bleibt es, wie es ist. Jenes bildet die drei Elemente Luft, Wasser und Erde. Wie dieser Zustand sich entwickelt, so wird er auch wieder rückwärts sich bilden und die Welt sich wieder ganz in Feuer, d. h. Pneuma, auflösen. In dieser Zeit füllt es wegen seiner größeren Expansion den Raum schlecht-hin, während zur Zeit der Weltbildung nur ein Teil erfüllt und der andere leer ist. Die Auflösung in Feuer ist der Weltbrand, aus dem sich wieder die Welt entwickelt. In einem solchen Kreislauf vollzieht sich die Evolution des Absoluten in alle Ewigkeit.

Dieser Kreislauf ist schlechthin regelmäßig und notwendig. Es gibt keinen Zufall, sondern nur notwendiges, von Ewigkeit her bestimmtes Geschehen. Dies ist so regelmäßig, daß auch die Welt nach dem jeweiligen Brande sich bis in alle Einzelheiten genau so entwickelt wie alle vorhergehenden. Diese Notwendigkeit ist, von seiten des Geschehens betrachtet,

das Fatum, Verhängnis oder Schicksal, von Seiten der Gottheit, sofern sie alles durchwaltet, einrichtet und regiert, die Vorkehrung. Vorkehrung und Fatum sind dieselbe eine Gesetzmäßigkeit, nur von verschiedener Seite aus betrachtet. Diese Gesetzmäßigkeit hat ihren Grund darin, daß sich alles Geschehen nach dem immanenten Gesetz der Weltvernunft (Logos), d. h. nach dem Kausalitätsgesetz vollzieht, schlechthin alles Geschehen sich also wie Ursache und Wirkung verhält. Diese kausale Gesetzmäßigkeit ist zugleich Zweckmäßigkeit, und diese Zweckmäßigkeit erwirkt und erweist auch die Vollkommenheit der Welt, die in der Nützlichkeit überall zu Tage tritt: alles, selbst das sog. Übel hat seinen Nutzen. Die Stoiker vertreten eine begeisterte Theodicee, der bekannte Beweis, durch welchen Leibniz zeigt, daß unsere Welt die beste ist, stammt von ihnen. Ihre Weltanschauung ist Optimismus und, modern gesprochen, eine Nebulartheorie, die einen Urnebel mit immanentem, bewußtem Leben setzt, der sich nach seiner Gesetzmäßigkeit in langen Perioden regelmäßig in Einzelwesen differenziert und wieder in den Urzustand zurückkehrt.

Von dieser Auffassung aus vollziehen sie mühelos die Versöhnung der Volksreligion mit ihrem Pantheismus. Das Mittel ist die allegorische Deutung der Götter der Volksreligion als Teile der durch Differenzierung entstandenen wirklichen Götter (Zeus=Äther, Hera=Luft usw.). Indem sie die Götter der Volksreligion nur als Mißverständnis der wirklichen Gottheit ansahen, erschienen sie nicht wie die Epikureer und Atheisten als ihre Gegner, sondern vielmehr als die Frommen.

Aus dieser Grundlegung folgt, daß nur die Verschiedenheit der Spannkraft des Pneumas die Ursache der verschiedenen Gattungen und Arten der Lebewesen sein kann. In dieser Beziehung unterschieden die Stoiker außer den Göttern vier Stufen, die der organischen Dinge, der Pflanzen, der Tiere und der Menschen. Entsprechend diesen vier Stufen tritt in ihnen die Wirkung des immanenten Pneumas auf: bei den ersteren als Kraft des bloßen Zusammenhaltens (Hexis), bei den Pflanzen als Naturkraft (Physis), bei den beiden letzten als Seele und zwar bei den Tieren als unvernünftige, bei den Menschen als vernünftige Seele. Demgemäß steigen ihre Funktionen von der einfachen mechanischen Kausalität zur unterbewußten Zweckmäßigkeit, von dieser zur zwar bewußten, aber unvernünftigen Zweckmäßigkeit, um in der bewußten und vernünftigen, weil klar erkennenden Zweckmäßigkeit der Menschen ihren Höhepunkt zu erreichen. Auch diese vier Stufen sind natürlich nur Modifikationen des einen bewußten Lebens, das als Pneuma sich zu ihnen entfaltet. Näher gehen sie nur auf den Menschen ein. Als Pneuma ist seine Seele natürlich körperlich, hat ihren bestimmten Sitz im Herzen, entsteht durch Fortpflanzung und ist unsterblich. Freilich ist diese Unsterblichkeit noch nicht die individuelle. Inbe-

zug auf diese gehen ihre Meinungen aus einander, jedenfalls aber dauerte sie immer nur eine Weltzeit, d. h. bis zum Weltbrande. Die menschliche Seele verhält sich zur allgemeinen Weltseele wie der Teil zum Ganzen, aber sie nimmt noch eine besondere Stelle ein, sie ist ein Absenker der göttlichen Vernunft, in ihr kommt das Pneuma in voller Reinheit zu Tage. Dies begründet die Gottverwandtschaft des Menschen. Aus dieser Auffassung heraus stammt das von dem Apostel Paulus angeführte Wort des Dichters Arát: »Seines Geschlechtes ja sind wir.« Die Seele ist eine unbedingte Einheit, sie hat weder Teile noch Vermögen. Was als solche verzeichnet wird, die fünf Sinne, die Zeugungskraft und das Sprachvermögen, sind Ausstrahlungen der Seele aus ihrem Zentralsitz nach den betreffenden Organen. Auf diese Weise begründen sie, was bisher nie geschehen war, die Einheit der Persönlichkeit und des Ichs. In geistiger Hinsicht ist die Seele die rationale Anlage, die alle seelischen Vorgänge erzeugt, und zwar ist sie ihrem Grundwesen nach Verstand. Der Verstand ist danach die leitende Kraft (Hegemonikón), von der alles Wollen und Handeln abhängig ist.

Wie die Seele als Pneuma ein Absenker des göttlichen Pneumas ist, so ist sie als Logos ein Teil des Logos überhaupt, der als Gottheit das All durchwaltet. Die Wissenschaft von ihr als Logos ist die Logik, die bei den Stoikern viel umfassender als gewöhnlich ist. Der Logos kann nämlich entweder nach seiner inneren Betätigung betrachtet werden, oder sofern er durch die Sprachorgane in die Erscheinung tritt, d. h. entweder als Denkvorgang oder als Sprache.¹ Die stoische Logik umfaßt deshalb einerseits die Lehre vom Denken und andererseits die von der Sprache, die Grammatik. Die erstere zerfällt wieder in die formale Logik und in die Erkenntnistheorie.

Auf die Erkenntnistheorie kommen die Stoiker, sofern sie ein Teil ihrer Logik ist, von der Sprache aus. Sie unterscheiden, genauer als die vorhergehenden Denker, klar und bestimmt dreierlei: das Wort, das durch das Wort Bezeichnete und den realen Gegenstand. Das durch das Wort Bezeichnete ist der Vorstellungsinhalt, und dieser bezieht sich seinerseits auf den realen Gegenstand. Wir sehen hier jedoch von diesem Schematismus ab. Die Seele kann, sofern sie Verstand (Logos) ist, den in der Welt vorhandenen göttlichen Verstand (Logos) verstehen und erfassen. Sofern sie nun Logos ist, ist sie geistige Anlage, Kraft, und entspricht im allgemeinen dem modernen Begriff Bewußtsein. Ihr steht das Seiende, die reale Welt der Dinge mit ihren Eigenschaften, gegenüber. Durch ihre Einwirkung auf jene entsteht aller Bewußtseinsinhalt. Diese Einwirkung vollzieht sich im

¹ Logos bedeutet eben beides, Denken, Gedanke und Sprechen, Wort, Rede.

Akte der Wahrnehmung (Empfindung). Aus der sinnlichen Wahrnehmung entwickelt sich daher aller Bewußtseinsinhalt schlechthin. Die Stoiker vertreten ausgesprochenermaßen den Standpunkt des Sensualismus: nihil est in intellectu. quod non antea fuerit in sensibus, wie es später heißt, aber einen Sensualismus auf rationaler Basis. Denn bei der Geburt gleicht die Seele einer unbefordenen Tafel (tabula rasa), auf die die Erfahrung nach und nach allen Inhalt einschreibt. Die Seele selbst ist nur die Fähigkeit, Wahrnehmungen in sich aufzunehmen und zu verarbeiten. Aus der Wahrnehmung geht die Vorstellung hervor. An ihr läßt sich eine subjektive und eine objektive Seite unterscheiden: die subjektive, sofern der Zustand der Seele, den sie ausmacht, betrachtet wird, und die objektive, insofern es sich um den Inhalt dieser Vorstellung handelt. Die Vorstellung in diesem Sinne = Vorstellungsinhalt (Bewußtseinsinhalt) ist also ein Drittes neben dem Seienden und der Seele (Bewußtsein), das die Gegenstände wiedergibt, wie sie sind.

Entsteht nun auf diese Weise alle unsere Erkenntnis, so erhebt sich die Frage: Gibt es neben der Wahrheit auch Irrtum, und wenn, worauf gründet sich die Unterscheidung von Wahrheit und Irrtum? Die erste Frage bejahen sie ohne weiteres; die Erfahrung beweist dies unbedingt. Welches ist nun das Kriterium der Wahrheit? Oder in stoischer Ausdrucksweise: wie beschaffen muß eine Vorstellung sein, daß wir sie als wahr bezeichnen können? Solche Vorstellungen nennen sie kataleptische und bestimmen sie als solche, welche von einem realen Gegenstande ausgehen und ihm entsprechen, darum die Zustimmung des Subjekts erhalten und so das Begreifen herbeiführen. In dieser Zustimmung, dem Urteil des Verstandes, liegt die Anerkennung der Wahrheit seitens des Verstandes. In Bezug auf sie ist der Mensch frei: er kann die Zustimmung geben oder auch verweigern. Ist sie aber dies, wie kann sie dann noch Kriterium der (objektiven) Wahrheit sein? Das ist offenbar unmöglich, denn der eine kann ja eine Vorstellung schon für kataleptisch halten, der andere nicht. Auf das Drängen der — skeptischen — Gegner mußten daher die Stoiker zugestehen, daß im Grunde nur der irrumsfreie Weise sich richtig in Bezug auf diese Zustimmung verhalten werde, d. h. sie mußten zugestehen, daß das Kriterium in Wirklichkeit kein Kriterium, Wahrheit und Irrtum also ununterscheidbar seien. Diefem Einwande suchten die jüngeren Stoiker dadurch auszuweichen, daß sie die objektiven Bestimmungen feststellten, von denen die Wahrheit einer Vorstellung und die Richtigkeit eines Urteils abhängen sollte.

Aus den Vorstellungen bilden sich die Erinnerungen (= Gedächtnis, als Inhalt angesehen) und aus gleichartigen Erinnerungen die Erfahrung. Diese Entwicklung ist bedingt durch die Bildung der Begriffe. Diese geschieht teils unwillkürlich durch den psychologischen Mechanismus, teils durch

absichtliche Denktätigkeit. Auf dem ersteren Wege bilden sich die sogenannten gemeinsamen Begriffe (*notiones communes*) schon in den ersten Lebensjahren und bei allen Menschen gleichmäßig. Zu ihrem Inhalte haben sie hauptsächlich den Gottesbegriff und die ihm zugehörigen. Damit geben die Stoiker eine Begründung des Gottesglaubens durch die allgemeine Übereinstimmung aller Menschen, die die rationale Theologie aller Zeiten stets wiederholt hat. Diese Begriffe werden auch angeborene Begriffe genannt, doch sind sie es nicht in dem üblichen Sinne dieses Wortes. Durch bewusste Denktätigkeit andererseits werden die sämtlichen übrigen Begriffe von der Wahrnehmung aus gebildet, teils willkürlich wie die des Riesen, des Zwerges, des Centauren usw., teils gesetzmäßig fortschreitend. Zu den letzteren gehören die Gattungsbegriffe, durch welche unbestimmt viel Einzeldinge zur Einheit zusammengefaßt werden. Auch können die »gemeinsamen Begriffe« natürlich auf diesem Wege von neuem bestärkt werden. Auf dieser bewußten Denktätigkeit beruht somit die Willensfreiheit.

Die Begriffe sind nun, wie schon gesagt, weder das Seiende noch die Seele (*Bewußtsein*), sondern ein Drittes neben ihnen. Diese, das Seiende und die Seele, sind körperlich; die Begriffe sind, eben weil sie sich mit keinem von beiden decken, unkörperlich, Abstraktes, *Nomina*, das oben erwähnte unkörperliche *Lektón*. Die Gesamtheit dieser Begriffe, das Intelligible, hat also keinen selbständigen Wert, wie Plato meinte, sondern nur insofern, als es mit der Vernunft in der Welt übereinstimmt. Damit haben wir die Grundlegung des Nominalismus im Unterschiede zu den beiden Arten des Realismus bei Plato und Aristoteles.

Da die Seele ein schlechthin einheitliches Vermögen und zwar Verstand, Intellekt ist, so ist das Trieb- und Willensleben mit dem Intellekt mitgesetzt, jede Tätigkeit des Intellekts von einem Triebe begleitet. Mit der Zustimmung des Verstandes zu einer Vorstellung, wodurch sie als wahr anerkannt wird, wird deshalb zugleich die Berechtigung des immanenten Triebes anerkannt. Bei dem naturgemäßen Verhalten der Seele tritt danach der das Handeln bedingende Trieb erst infolge eines zustimmenden Urteils oder vielmehr zugleich mit diesem ein. Zugleich wird der Trieb dadurch zum Willen, daß er sich dem Verstande unterordnet. Tut er dies nicht, so wird er zum Affekt, zur Leidenschaft (*Páthos*). Der Affekt ist ein übermäßiger Trieb, der ein unvernünftiges Urteilen und Handeln zur Folge hat.

Geschieht nun alles, wie wir oben sahen, nach dem Verhängnis, so scheint danach die Willensfreiheit einfach aufgehoben zu sein. Aber diese Konsequenz erkennen die Stoiker nicht an. Im Gegenteil vertreten sie die Freiheit des Willens mit aller Entschiedenheit; denn ohne Willensfreiheit gäbe es keine Ethik, und diese ist es gerade, auf deren Begründung es an-

kommt. Hier setzt ihre ganze, fast trotzige Kraft des moralischen Bewußtseins ein. Von Seiten des Naturgeschehens und der Gesetzmäßigkeit des Naturlaufs, so lehren sie, ist allerdings alles Geschehen und darum alles Handeln der Menschen einfach bestimmt: wenn wir nicht willig folgen, zwingt uns das Fatum. Das Fatum ist ja nichts anderes als das mit immanenter Gesetzmäßigkeit sich in allem vollziehende Wirken des Pneumas, das eine Ausnahme schlechthin unmöglich macht. Dieses Wirken aber findet, wie wir oben gesehen, entsprechend den vier Stufen der Wesen in verschiedener Weise statt. Von der einfachen mechanischen Kausalität im Gebiet des Anorganischen steigt es an zur klar erkannten und vernünftigen Zwecktätigkeit beim Menschen. Eine solche schließt die Zustimmung des Verstandes ein. Diese Zustimmung ist frei, und normalerweise tritt erst mit ihr der Wille und damit das Handeln der Menschen ein. Das an sich notwendige Geschehen wird so ein gewolltes Geschehen, d. h. Handeln, und auf dieser Freiwilligkeit beruht die Ethik. Diese Lösung unterscheidet zwischen äußerer (mechanischer) Kausalität und Kausalität durch den Willen. Nur wenn alles durch äußere Kausalität bestimmt würde, könnte von Willensfreiheit keine Rede sein; doch die menschlichen Handlungen sind auch durch den Willen bestimmt, der Wille selbst ist in die Kette der Ursachen eingereiht, er ist selbst eine bzw. die Ursache. Darum muß der Mensch einerseits wollen, denn er steht nicht außerhalb des Pneumas; aber insofern er ob seiner pneumatischen Natur hinsichtlich der Zustimmung zu allem Geschehen frei ist, wird das gemußte Wollen zum gewollten Wollen d. h. zur Freiwilligkeit des Handelns. Weil es nun gewolltes Handeln ist, ist der Mensch auch verantwortlich und verdient Belohnung bzw. Bestrafung, ganz gleich, ob dieses Handeln als Geschehen betrachtet von Ewigkeit her bestimmt ist oder nicht. — Trotz aller aufgewandten Mühe begründet diese Theorie, in der das Problem der Willensfreiheit zum ersten Male mit aller Schärfe zu Tage tritt, nicht die eigentliche Willensfreiheit, die Freiheit des Handelns, sondern lehrt nur eine solche des Denkens. Aus dem letzten Grunde ist sie nicht reiner Determinismus, trägt ihn jedoch in sich.

Auf der vorstehenden Theorie ruht nun mit innerer Konsequenz die Ethik. Das Ziel und höchste Gut alles menschlichen Handelns ist die Glückseligkeit: die stoische Ethik ist Eudämonismus, wie es seit Sokrates üblich war. Aber Glückseligkeit ist nur ein allgemeiner Begriff; worin besteht sie? Im naturgemäßen Leben. Unter Natur wird hierbei sowohl die menschliche wie die allgemeine verstanden, und dies mit Recht, denn beide sind ja ihrem Wesen nach tatsächlich ein und dieselbe, sind Pneuma bzw. Logos, Vernunft. Das naturgemäße Leben ist also das vernunftgemäße Leben oder das Leben in und nach der Vernunft, die als ein und dieselbe im

Weltall wie im Einzelnen wirkt und waltet. Die Glückseligkeit ist deshalb nicht bloß ein einfacher Zustand, sondern auch ein Tun, eine Betätigung der Vernunft, und zwar, wie selbstverständlich, nicht die der unmündigen, sondern der vollendeten, welche richtiges Erkennen und Handeln in sich schließt. Diese richtige Betätigung der vollendeten Vernunft oder vielmehr diese richtige, d. i. vollendete Vernunft selbst ist die Tugend. Das naturgemäße Leben ist also mit dem vernunftgemäßen und tugendhaften Leben identisch. In ihm besteht die Glückseligkeit.

Ein Gut ist nur das, was unbedingt wertvoll ist. Alles, was nur um eines anderen willen gut ist, ist kein wahres Gut. Daselbe gilt in gleicher Weise, nur umgekehrt, vom Übel. Ein solches Gut ist allein die Tugend und was an ihr teil hat, und ein solches Übel allein die Schlechtigkeit und das Schlechte. Alles andere ist, weil es zwischen beiden ist, weder gut noch schlecht, sondern gleichgültig. Diese Bestimmung ergänzen die Stoiker durch die Unterscheidung des Gleichgültigen in schätzenswerte, verwerfliche und schlechthin gleichgültige Dinge. Diese schätzenswerten bzw. verwerflichen Dinge sind gleichsam Güter bzw. Übel niederer Ordnung, wenn sie auch diesen Namen nicht führen können und dürfen. Zu ihnen gehören namentlich das Leben selbst und alles, was zu seiner Erhaltung und Förderung dient, bzw. das Gegenteil, auf die der von der Natur wie in jedes Wesen so auch in die Menschen hineingelegte Selbsterhaltungstrieb sich bezieht. Das Leben ist also nach den Stoikern nicht nur das höchste Gut nicht, es ist überhaupt kein Gut im strengen Sinne des Wortes. Um so mehr aber lehnen sie die Lust als solches ab, sie ist nach Wesen und Begriff ihm entgegengesetzt, nicht der Zweck des Handelns, sondern nur etwas, was zu ihm hinzukommt. Wenn nun auch die genannten Dinge für uns wünschenswert sind, zur Glückseligkeit tragen sie nichts bei. Denn ob wir sie erlangen oder nicht, hängt nicht von uns ab, sondern vom Schicksal, die Glückseligkeit aber hängt ganz von dem ab, was in unserer Macht steht, von der Tugend. Für den Tugendhaften ist daher jenes alles gleichgültig, und ob die Welt in Stücke geht, unerschüttert steht er da, ganz in sich ruhend (stoische Ruhe!).

Die Tugend ist die wahre Lebenskunst, welche die ganze Lebensführung bestimmt und beherrscht. Als vollendete Vernunft kann sie auch nur eine sein und sich nur ihrem Inhalte nach in die vier Kardinaltugenden und ihre zahlreichen Unterarten teilen. Zugleich ist sie als solche ein Zustand, der ein Mehr oder Weniger nicht zuläßt; man kann sie nur entweder besitzen oder nicht. Aber wem auch nur das Geringste noch fehlt, der besitzt sie noch nicht; wer sie jedoch einmal besitzt, der kann sie nicht wieder verlieren.

Dieses Lebensideal personifiziert gedacht ist der Weise. Der Weise ist also der personifizierte Verstand. Als solcher besitzt er die absolute Er-

kenntnis, das vollkommene Wissen und mit ihm die Kraft, diesem Wissen entsprechend zu handeln. Nur der Verstand gibt ihm die Motive des Handelns, jeder Affekt (Pathos) wie Liebe, Haß, Mitleid usw. ist ihm als Störung des Verstandes fern. Diese stoische »Apathie« bedingt die »stoische Ruhe«, denn alle Unruhe hat ihren Grund nur in den Affekten, die unvernünftig wie sie sind uns unvernünftig nach Gleichgültigem jagen oder Gleichgültiges fliehen und fürchten lassen. Diese Apathie ist die negative, die Vollendung des Verstandes die positive Seite der Tugend und damit der Glückseligkeit. Der Weise ist also, und nur er allein, glücklich, in nichts von den Göttern unterschieden. Aber dieses Ideal steht mit der Wirklichkeit in schriller Dissonanz: vielleicht hat es hier oder da einmal einen solchen Weisen gegeben, die ganze Masse der Menschen aber besteht nicht aus Weisen, sondern aus dem Gegenteil, aus Toren, Schlechten, Elenden und dergleichen. Wohl unterscheiden sie solche, welche auf der Bahn zur Tugend fortschreiten, aber diese Fortschreitenden gehören noch zu den Unweisen, denn sie sind ja noch nicht tugendhaft. Von hieraus begreifen wir den sittlichen Ernst der stoischen Kreise und ihr Bestreben die Menschen zu bessern und zu belehren.

Als Vollendung der Vernunft ist die Tugend im Wesen der Seele be- und gegründet, und daher das Gute von Natur der Gegenstand ihres Strebens. Sofern dies andererseits in der göttlichen Weltordnung begründet ist, tritt es ihr als Gesetz entgegen, das das Gute zu tun und das Schlechte zu meiden befiehlt. Die Erfüllung dieses Gesetzes ist Pflicht und das Gegenteil Schlechtigkeit. Da nun ja jede Tat eigentlich die Tat des Schicksals ist, die vom Menschen nur mitvollzogen wird, so hängt gut und schlecht nicht von der Tat, sondern von der Gesinnung ab, mit der sie vollzogen wird.

Dieser Anschauung entspricht schließlich die Lehre vom Staat. Die Natur der Seele und ihr Verhältnis zur Gottheit hat unmittelbar ihre Verwandtschaft mit der Gottheit und die aller Menschen untereinander zur Folge und bedingt somit, daß es in Wahrheit nur ein Gesetz, ein Recht und einen Staat gibt, den Weltstaat der Götter und Menschen. An die Stelle der antiken Stadtstaaten tritt damit der Vernunftstaat und an die Stelle der in ihnen herrschenden Gesetze das Natur- oder Vernunftrecht, eine Lehre, der in der Folge nicht nur durch Vermittelung des römischen Rechts, sondern auch durch direkte Erneuerung und Fortbildung die größte Bedeutung beschieden war. Ihre Einführung wird die stoische Ethik und Philosophie überhaupt verwirklichen und alle Vorurteile in Religion und Sitte und die ihnen entsprechenden Institutionen wie Tempel, Gerichte usw. beseitigen, auch die Ehe und sie durch den Kommunismus ersetzen. In der Ausmalung dieser Gedanken predigen die alten Stoiker als angebliche

Vernunftwahrheiten Anschauungen, die allem menschlichen Empfinden vielfach Hohn sprechen. Doch ist dieser Kosmopolitismus nicht bloß negativ, er betont nicht bloß die Freiheit von allen Schranken, sondern enthält auch als positive Bestimmung die Lehre von der Einheit und Zusammengehörigkeit aller Menschen. — An innerer Geschlossenheit, an Energie des Denkens, an sachlicher und historischer Bedeutung keinem anderen System des Altertums nachstehend ist die Stoa stets die Welt- und Lebensphilosophie des ernstesten Mannes der Pflicht gewesen.

Epikur.

Epikur (341–270 v. Chr.) in Athen geboren, aber in Samos groß geworden schloß sich hauptsächlich an Nausiphanes an, durch den er das atomistische System und zugleich Pyrrons Lebensideal kennen lernte, die beide entscheidenden Einfluß auf ihn gewannen. Nachdem er zuerst in Mitylene und Lampsakos gelehrt hatte, verlegte er im Jahre 306 seine Schule nach Athen, wo er bis zu seinem Tode blieb. Er war liebenswürdig im Umgange, aber kein großer Charakter, und erzog seine Hörer nicht zu selbständigen Mitarbeitern, sondern zu Schülern, die seine Lehre auswendig lernen mußten. Seine Persönlichkeit bestimmt seine Philosophie durch und durch und damit zugleich die Wahl seiner Vorgänger, an die er sich angeschlossen. Seine Vorträge hielt er in seinem Garten, der auch nach seinem Tode Ort und Eigentum der Schule blieb. Geselliges, der Roheit abholdes, sonst aber nicht gerade prüdes Leben herrschte hier; auch Damen (Hetären) nahmen daran teil. War die Stoa die Schule der strengen, ernstesten Lebensauffassung, so war die Schule Epikurs die des feinen, geselligen Verkehrs und des vornehmen Lebensgenusses. Namentlich in der römischen Kaiserzeit war sie in den vornehmen Kreisen weit verbreitet. Sie bestand bis ins 4. Jahrhundert n. Chr., dann aber verschwand sie völlig.

Die Philosophie hat nach Epikur nur den Zweck uns zur Glückseligkeit zu führen. Alles, was dazu nicht dient, streicht er. Sein System ist eine Verbindung der Aristippisch-Pyrronischen Lebensauffassung mit der Atomistik Democrits, deren Vereinigung er durch eine Erkenntnistheorie zu begründen sucht, die seine relativ größte Selbständigkeit zeigt.

1. Die Erkenntnislehre ist bewußt reiner Sensualismus: alle unsere Erkenntnis geht von der Wahrnehmung aus, die durch den psychologischen Mechanismus weiter gefaltet wird. Die höchste psychologisch-subjektive Gewißheit ist die anschauliche Deutlichkeit, und diese kommt allein der Wahrnehmung zu. Nichts kann sie widerlegen, weder die Wahrnehmung noch die Vernunft. Die Wahrnehmung nicht, denn beide Wahrnehmungen sind gleich beweiskräftig; und die Vernunft nicht, denn sie erhält ihre Ge-

währ erst von den Sinnen, kann also nicht gegen sie zeugen. Selbst die einander widersprechenden Wahrnehmungen sowie die Wahn- und Traumvorstellungen sind wahr. Die Begründung hierfür liefert eine physikalische Wahrnehmungstheorie, die er von Democrit übernimmt: nicht die Gegenstände affizieren uns, sondern ihre Bilder. Unaufhörlich lösen sich solche von der Oberfläche der Gegenstände ab und bewegen sich durch den Raum, berühren dabei unsere Sinne und rufen so die Empfindung in ihnen hervor. Sind nun auch die Bilder desselben Gegenstandes für alle Menschen zumeist gleich, so können sie auf ihrem Wege durch die Luft doch auch mannigfach verändert werden und deswegen von einander abweichen. Auch können bei dem Zusammentreffen mit den Sinnen nur diejenigen aufgenommen werden, die ihren Poren entsprechen. Jeder wird daher nur die wahrnehmen, die seinen Organen konform sind. Sind unsere Wahrnehmungen also verschieden, so haben wir verschiedene Bilder wahrgenommen, nicht ist die Wahrnehmung selber falsch gewesen. Da sich diese Bilder unaufhörlich von den Gegenständen ablösen, so werden wir unsere früheren Wahrnehmungen immer durch neue befätigen und berichtigen können, wenn sie von wirklichen Gegenständen gekommen sind; im andern Falle aber als irrtümlich abweisen.

Aus der Wahrnehmung geht die Vorstellung hervor; sie ist das in uns beharrende allgemeine Gedächtnisbild, die Erinnerung oder der Begriff, welcher aus vielen gleichartigen Wahrnehmungen resultiert. Der Begriff ist also eine Fortwirkung der Eindrücke, welche die Objekte in uns hervorrufen, und ist darum ebenso gewiß wie die Wahrnehmung, auf der er beruht. Solche Begriffe müssen schon vorhanden sein, wenn Urteile, Beweise usw. zustande kommen sollen. Sie treten ins Bewußtsein, sobald wir die betreffenden Wörter gebrauchen. Diese könnten wir niemals verstehen, wenn wir nicht schon vorher durch Wahrnehmung die durch sie bezeichneten Dinge kannten. Wahrnehmung und Begriff sind die beiden Kriterien, der Wahrheit. Diese betrifft nun entweder Dinge, die als wirklich vorausgesetzt werden, oder Begriffe, Vorstellungen usw. Die ersteren sind entweder unmittelbar gegeben, und dann entscheidet, wie gesagt, die sinnliche Wahrnehmung als solche, oder sie sind nicht unmittelbar gegeben, und dann entweder nur zur Zeit nicht oder überhaupt nicht. In diesem Falle entscheiden die Kriterien nicht direkt, sondern indirekt, dadurch daß sie Zeichen liefern, auf Grund deren wir die betreffenden Tatsachen erschließen. So ist z. B. der Rauch das Zeichen, von dem aus wir auf das »zur Zeit nicht wahrnehmbare« Feuer, oder gewisse andere Tatsachen die Zeichen, von denen wir auf die »überhaupt nicht wahrnehmbaren« Atome schließen. Wahr ist in solchen Fällen eine Meinung dann, wenn sie durch die Wahrnehmung bestätigt, oder wenn ihr wie bei den Atomen durch

nichts widersprochen wird. Bildet ein Begriff den Gegenstand der Meinung, so wird er geprüft, indem man von den Worten auf die zu Grunde liegende Bedeutung zurückgeht und die Übereinstimmung der Subjekts- und Prädikatsvorstellung untersucht. Stimmen sie beide überein, wie z. B. bei dem Satze: alle Körper sind schwer, so ist ein solches Urteil wahr, stimmen sie nicht überein, so ist es falsch bzw. undenkbar. Wahrnehmung und Begriff sind also die beiden Kriterien der Wahrheit in Bezug auf das theoretische Verhalten. Beide reduzieren sich in Wirklichkeit auf eines, die sinnliche Klarheit. Die Wahrheit der Sinne ist so »Fundament und Grundpfeiler« der gesamten Erkenntnis.

Die Wahrnehmung stellt uns nun die Dinge genau so dar, wie sie sind. Wohl sind die sogenannten Sinnesqualitäten, insbesondere Farbe, Geschmack und Geruch nicht Eigenschaften der Atome selbst, aber darum doch reale Eigenschaften der Atomkomplexe, derart daß sie bei bestimmten Ordnungen stets vorhanden sind, mit deren Änderungen sich aber auch ändern bzw. verschwinden. Epikur lehrt den vollständigsten Realismus.

So einfach, klar und konsequent diese Lehre zu sein scheint, sie trägt doch, von anderen Schwierigkeiten abgesehen, einen vernichtenden Widerspruch in sich. Durch die Wahrnehmung ist uns die Wirklichkeit gegeben, wie sie ist. Andererseits nehmen wir doch die Gegenstände nicht selbst wahr, sondern nur ihre Bilder. Woher wissen wir nun, daß die Bilder, die wir wahrnehmen, den Gegenstand, dessen Bilder sie sind, so wiedergeben, wie er ist, da wir doch den Gegenstand nie wahrnehmen? Oder daß die eine Wahrnehmung ihm besser entspricht als eine andere? Dies wäre doch nur möglich, wenn wir die Bilder mit dem Gegenstande vergleichen könnten, und diese Vergleichung ist in Ewigkeit unmöglich, weil wir ja den Gegenstand selbst nie wahrnehmen.

2. Diese Erkenntnistheorie Epikurs enthält nun die Rechtfertigung seiner Naturphilosophie. Die Naturphilosophie ist ihm das Heilmittel gegen allen Aberglauben; ohne diesen Zweck wäre sie vollständig überflüssig. Ihre Aufgabe ist es daher, alles Übersinnliche, alles Übernatürliche zu beseitigen, um die Vorurteile und die Furcht zu vernichten, welche unser Leben sonst beunruhigen. Diese Tendenz beherrscht und bestimmt sein naturwissenschaftliches Forschen. Nur aus diesem Grunde führt er alle Erscheinungen auf rein natürliche Ursachen zurück. Die wirkliche Erkenntnis und Erklärung der Phänomene ist ihm sonst völlig gleichgültig, derart daß er es für verkehrt hält, für die Einzelercheinungen bestimmte Erklärungen zu suchen. Die eigentliche Naturwissenschaft war ihm also völlig gleichgültig, und grundverkehrt ist es, ihn als ihren Vorkämpfer zu preisen. Damit soll nicht geleugnet werden, daß dieser Ausschluß alles Mystischen und aller Teleologie in der Naturerklärung einen gefunden Kern für die

Entwicklung der Naturwissenschaft in sich schloß, nur war dies nicht sein Verdienst. Hieraus erklärt es sich, daß Epikur nur die naturalistische Grundlegung gab und die spezielle Ausführung bei Seite ließ. Diese Grundlage ist nun die wenig modifizierte Atomtheorie Democrits.

Nur das Körperliche ist Reales, neben ihm jedoch ist auch der Raum noch ein solches, wenn auch ein solches eigener Art. Er ist die unendliche, leere Ausdehnung, die die Körper in sich enthält. Die Körper bestehen aus Atomen, die unzerstörbar und unteilbar sind, nicht, weil sie zu klein sind, um geteilt werden zu können, sondern, wie der antike Begriff des Atoms es mit sich bringt, weil sie keine Poren haben und darum absolut hart sind. Ihre Zahl ist unbestimmbar groß. Ihre Eigenschaften zerfallen in wesentliche und unwesentliche. Die wesentlichen sind Größe, Gestalt und Schwere. Schwere bedeutet die senkrechte Fallbewegung im leeren Raum. Was ihre Größe betrifft, so sind die größten noch nicht so groß, daß sie wahrgenommen werden können. Wir kennen sie daher nur durch Schlüsse, stellen sie aber nach Analogie kleinster Teilchen vor. Zu diesen Eigenschaften tritt noch die Fähigkeit, beim Fall nach unten zuweilen willkürlich von der senkrechten Bewegung etwas abzuweichen, gleichsam die Willensfreiheit der Atome. Den Anlaß zu dieser seltsamen Annahme gab ihm einerseits die Erklärung der Weltentstehung und andererseits die Begründung der Ethik. Wenn nämlich eine solche Abweichung nicht stattfindet, so kann nach ihm, da in einem leeren Raum alle Atome gleich schnell sich bewegen, kein Zusammenstoßen der Atome und damit keine Weltbildung stattfinden. Andererseits, wenn alles mit Notwendigkeit geschieht, so ist damit unsere Willensfreiheit und unser Tun aufgehoben. Ohne Freiheit des Willens und des Handelns aber ist die Ethik unmöglich. So legte er die Freiheit des Willens schon in die Atome hinein und begründete damit die Willensfreiheit des Menschen, der ja auch aus Atomen besteht, metaphysisch. Die Zeit aber ist nicht eine Eigenschaft der Atome oder des Körperlichen, sondern eine Eigenschaft der Bewegung des Körperlichen, d. h. eine Eigenschaft zweiter Ordnung. Auf Grund dieser Eigenschaften leitete er ähnlich wie Democrit die Entstehung der Welten, deren es viele nebeneinander und nacheinander gibt, her und suchte auch die gegen die atomistische Weltauffassung erhobenen Einwände abzuweisen. Sehen wir nun von jener willkürlichen Ablenkung der Atome von der senkrechten Fallbewegung ab, so geschieht im weiteren Werden alles nach mechanischer Gesetzmäßigkeit. Jede Zweckmäßigkeit ist ausgeschlossen. Die Naturgesetze wirken mit Notwendigkeit. Wenn etwas Zweckmäßiges dabei herauskommt, so ist das ein Nebenerfolg, keine Absicht.

Diese Auffassung drängt zum Atheismus, doch lehnt Epikur ihn ab. Die allgemeine Übereinstimmung der Menschen im Glauben an die Götter

ist auch ihm ein Beweis für ihre Existenz. Auch nehmen wir sie ebenso wahr wie das andere Seiende. Aber die volkstümliche Religion hat diese Wahrnehmung vollständig entstellt, nur er, Epikur, allein hat sie rein bewahrt, wie er sie aufgenommen hat. Falsch sind also nach ihm alle Auffassungen der anderen, nur die seinige ist richtig, insbesondere ist jeder Vorlesungsglaube falsch. Die einzelnen Welten sind Systeme von Atomen, die lediglich durch mechanische Gesetzmäßigkeit bestimmt sind. Sie sind daher nicht Götter und haben auch nichts mit den Göttern zu tun. Diese wohnen vielmehr bei Epikur in den Zwischenräumen der Welten als riesenhafte, menschenähnliche Gebilde, wo sie in ewiger Ungetrübtheit ein (epikurisch-) glückliches Leben führen. Sie kümmern sich nicht um die Menschen, weil das ihre Glückseligkeit hindern würde, und wir verehren sie, nicht weil wir von ihnen Gutes hoffen, Böses fürchten, sondern wegen ihrer Vorzüglichkeit.

Was die Entstehung der Lebewesen betrifft, so ist sich Epikur der Schwierigkeit des Problems auf seinen rein materialistischen Standpunkte gar nicht bewußt geworden. Er nimmt einfach die empedokleische Theorie der Urzeugung aus der Erde oder dem Erdtiere wieder auf. Nur das Passendste überlebte und pflanzte sich durch geschlechtliche Zeugung fort. Die Seele ist eine Verbindung eines luftartigen, feurigen, pneumatischen und eines allerfeinsten, unbenannten Stoffes. Natürlich ist sie körperlich, aber so leicht, daß der Körper an Gewicht nicht abnimmt, wenn der Tod eintritt. Sie ist durch den ganzen Körper verbreitet, hat aber ihr Zentrum im Herzen. Dieses Zentrum ist Träger der Wahrnehmung wie aller geistigen Vorgänge. Diese verschiedenen Stoffe, aus denen sie zusammengesetzt ist, bestehen natürlich aus Atomen, sind zunehmend immer feiner, so daß der luftartige als erster dem Körper am nächsten steht, und der unbenannte als das Schlußglied der seelenhafteste ist. Ihrer Feinheit entspricht ihre Funktion: vom luftartigen stammt die Ruhe der Seele, vom pneumatischen die Bewegung, vom feurigen die Wärme und von dem feinsten die Empfindung und deren Verarbeitung sowie das Triebleben. Die Wechselwirkung ist bei dieser Auffassung natürlich, aber nicht näher untersucht. Hauptfache ist ihm die Freiheit des Willens zum Zweck der Selbstbestimmung, die die Ethik fordert. Die Entstehung der physischen Zustände selbst aber ist auf seinem Standpunkte noch weniger erklärt und erklärbar als die des Lebens. Leib und Seele sind wesentlich unabhängig von einander, doch bedingen sie sich auch gegenseitig: so lange die Seele im Leibe ist, bleibt dieser, was er ist; sobald sie es nicht mehr ist, tritt die Auflösung des Leibes ein. Aber auch umgekehrt, sobald die vollständige Trennung eintritt, und der Körper als Umhüllung seines Amtes nicht mehr waltet, erfolgt die Auflösung der Seele: es gibt keine Unsterblichkeit. Dies ist die

zweite Hauptlehre, die Epikur zu beweisen sich angelegen sein läßt. Der Furcht vor Gott tritt zur Seite die Furcht vor dem Tode und dem Jenseits. Beide Arten der Furcht trüben dem Menschen den heiteren Lebensgenuß, und darum versucht er sie durch alle möglichen Beweisgründe zu bannen. So lange wir leben, sind wir nicht tot, und wenn wir tot sind, sind wir ohne Empfindung. »Der Tod geht uns nichts an.« Damit tritt bei ihm der Zweck alles Philosophierens klar hervor, und dieser ist ein ethischer. Wir kommen damit zu seiner Lebensauffassung, zu deren Begründung die Weltauffassung gegeben ist.

3. Alles Philosophieren ist darauf gerichtet den Menschen über das Wesen der Glückseligkeit zu unterrichten und ihn dadurch zu ihr zu führen. Das höchste Gut ist nun wie für alle Wesen so auch für den Menschen die Lust, das wahre Übel der Schmerz. Lust und Schmerz sind das Einzige, was der Mensch um seiner selbst willen oder an sich erstrebt bzw. meidet, oder anders ausgedrückt: die Gefühle der Lust und der Unlust sind die Kriterien für unser praktisches Verhalten. Sie sind hier genau so untrüglich, wie die Wahrnehmung es für unser theoretisches Verhalten ist. Was aber ist Lust? Obwohl jede positive Lust an sich ein Gut und jeder positive Schmerz an sich ein Übel ist, so sind sie doch an sich nicht das Ziel, nicht die Glückseligkeit. Jede positive Lustempfindung ist immer die Befriedigung eines Bedürfnisses (z. B. des Hungers), das Bedürfnis aber ist an sich Unlust. Die positive Lust ist also immer mit Unlust verbunden. Mit der Aufhebung beider ist ein mittlerer Gefühlszustand gegeben, die Ruhe des Gemüts, die *ataraxia*: diese ist der Zustand der Glückseligkeit, das höchste Gut und das Ziel unseres Strebens. Die einzelne positive Lust ist nur ein Mittel zur Glückseligkeit zu gelangen. Freilich fehlen bei Epikur auch nicht Ausprüche, welche jeder Art sinnlicher Lust einen höheren Wert beilegen. Setzt nun die Gemütsruhe als das höchste Gut immer die Befriedigung eines Bedürfnisses voraus, so ergibt sich als Konsequenz die möglichste Beschränkung unserer Bedürfnisse, wenn wir möglichst dauernd der Glückseligkeit teilhaftig sein wollen. Diese möglichste Beschränkung aber werden wir nur auf Grund der Belehrung über die Gleichgültigkeit vieler vermeintlichen Güter erlangen. Alle geistige Lust hat ihren Ursprung aus der körperlichen, gleichwohl ist sie wichtiger. Die körperliche ist momentan, die geistige durch Erinnerung und Hoffnung gesteigert und sogar die Bedingung der körperlichen. Denn bei starker geistiger Unlust sind wir zum sinnlichen Genuß unfähig. Das höchste Gut des Menschen, die Glückseligkeit, besteht also in der Ruhe des Gemüts, die frei von körperlichen Schmerzen und ohne Furcht vor den Göttern und dem Jenseits in ungetrübter Heiterkeit das Dasein genießt, so lange es währt.

Dieser Güterlehre entspricht die Tugendlehre. Nicht jede Lust führt in gleicher Weise zu diesem Ziel. Oft hat eine Lust größere Unlust zur Folge als sie Lust enthält und oft ein geringer Schmerz eine große Lust. Um richtig zu handeln, ist es daher nötig Lust und Unlust gegen einander sachgemäß abzuwägen. Dieses Wissen und Abwägen ist die Tugend. Ohne Tugend ist also Glückseligkeit unmöglich, aber sie ist nicht selbst Glückseligkeit, sondern nur ihre notwendige Bedingung.

Auch hier ergibt die Personifikation dieses Lebensideals den Weisen. Der Epikureische Weise meidet zwar nicht die sinnliche Lust, aber er beherrscht sie; er ist wohl nicht ohne Affekte, aber die Affekte sind nicht Herr über ihn. Glücklich wie der stoische wandelt er in der richtigen Einsicht, ohne Furcht vor dem Jenseits und den Göttern, erhaben über die Unfälle des Lebens, wie ein Gott unter den Menschen.

Die sittlichen Gesetze und Institutionen sind weder angeboren noch von Gewalthabern aufgedrängt. Anfangs lebten die Menschen wie die Tiere des Feldes, dann schlossen sie sich zu Horden zusammen, weil sie sich gegen die mannigfachen Unbilden einzeln nicht schützen konnten. So entstand der Staat der Sicherheit, d. h. des Nutzens wegen auf Grund eines Urvertrags der Individuen. Recht, Gesetz und Staat sind demnach nichts an sich Gutes, nicht aus dem Wesen des Menschen hervorgegangen, sondern haben ihren Grund im Nutzen und bestehen zu Recht nur, so lange sie nützen. Ist dies nicht mehr der Fall, so müssen sie geändert werden. Nutzen ist der Maßstab für alle Institutionen, selbst die Freundschaft wird durch ihn begründet. Epikur rät seinen Schülern von jeder Beteiligung am Staatsleben ab und preist dafür das Leben in der Zurückgezogenheit des Freundeskreises. Freundschaft und freundschaftliches Leben sind ihm an die Stelle des Staates und des Staatslebens getreten. Er vertritt also offen den egoistischen Utilitarismus in der Ethik, da er überall auf den eigenen Vorteil (=Lust) sieht.

Auch Epikurs Lehre ist eine typische Lebens- und Weltauffassung, nämlich die des gebildeten Lebemanns sowohl nach der feinen als nach der groben Seite, da sie, wenn auch nicht nach dem Willen Epikurs, die Momente enthält, welche der genügsamen Lebensart in Schlemmerei umzuspringen gestattet und dies rechtfertigt, wie sie denn bald in reine Lebensphilosophie umschlug, der es um Genuß, nicht um Wissen und Wirken zu tun war.

Die Skepsis.

Alle bisher behandelten Denkrichtungen setzen voraus, daß objektive Erkenntnis möglich ist. Auf dem entgegengesetzten Standpunkt steht die Skepsis, in der sich alle gegenteiligen Keime der Erkenntnislehre vereinigt-

ten. Ihre verschiedenen Ansätze bildete Pyrron von Elis (360–270) zu einer eigenen Schule fort. Er selbst schrieb nichts, das tat für ihn Timon von Phlius (320–230). Von seinem Standpunkt ist nur die allgemeine Formulierung erhalten. Aus der Subjektivität der Sinneswahrnehmungen leitete er die Unerkennbarkeit der Dinge ab. Aus dieser folgte er die Zurückhaltung des Urteils über ihr Wesen, und daraus die Unerfüllbarkeit des Gemüts als die Quelle aller Glückseligkeit. Diese Unerfüllbarkeit bewährte er vorbildlich in seinem Charakter. Bald jedoch verfiel diese Denkrichtung als eigene Schule, indem sie durch Arcesilaus (316–241) in die Akademie überführt wurde. Damit wurde zugleich der Übergang der alten Akademie in die mittlere oder zweite vollzogen. Einen allseitigeren Einfluß gewann sie durch Karneades (214–137), den Begründer der neueren oder dritten Akademie. Nach ihm hat die Schule wohl noch eine sehr scharfsinnige systematische Durchführung durch Anesidemus (zur Zeit Ciceros) erhalten, aber kaum mehr eine wesentliche Bereicherung in sachlicher Hinsicht. Ihr System besitzen wir von Sextus Empiricus (um 200 n. Ch.), der aber nur überkommenes Gut zusammenstellt.

Die Skepsis bestreitet schlechthin die Möglichkeit jeder objektiven Erkenntnis. Sie tut dies zunächst ganz allgemein, dann durch eine umfassende Kritik unserer Erkenntnismittel und der Ergebnisse der dogmatischen Philosophie. Allgemein wendet sie sich gegen die Möglichkeit der Erkenntnis durch den Nachweis, daß es kein Kriterium gibt, durch welches Wahrheit und Falschheit zu unterscheiden ist, denn weder das Subjekt läßt sich bestimmen, welches diese Unterscheidung vornehmen kann, noch die Tätigkeit, durch welche, und die Norm, nach der es dies tun könnte. Dieser allgemeine Beweis findet seine Ergänzung zunächst durch die Kritik der Erkenntnismittel. Solche sind die sinnliche Wahrnehmung und das Denken. Was die erstere betrifft, so können wir nie wissen, wie die Dinge unabhängig von unserer Wahrnehmung sind, wie sie sind, bevor wir sie wahrnehmen. Wir nehmen sie also nie wahr, wie sie an sich sind, sondern immer nur so, wie sie uns auf Grund der Organisation unserer Sinne erscheinen. Diese Relativität der sinnlichen Erkenntnis wird in den sogenannten 10 Tropen mit einer solchen Gründlichkeit erwiesen, daß auch die moderne Erkenntnistheorie nur wenig hinzuzufügen weiß. Diese Kritik der sinnlichen Wahrnehmung bringt zwei Tatsachen zu klarem Bewußtsein: 1. Es gibt Dinge, an sich, die unabhängig von uns existieren, ihre Realität wird in keiner Weise bestritten. Es gibt ferner Vorstellungsbilder dieser Dinge in unserem Bewußtsein, die als solche, d. h. als Bewußtseinszustände ebenso schlechthin gewiß sind. Aber diese Vorstellungsbilder sind 2. inadäquat den Dingen selbst, sie lehren uns nicht, wie die Dinge an sich wirklich sind, nach ihrer Beschaffenheit bleiben uns diese vielmehr immer unbekannt. Sie sagen

nur, wie sie für uns da sind, wie sie uns erscheinen, d. h. sie sind phänomenal.

Aber auch das Denken kann uns Objektivität der Erkenntnis nicht gewähren, ob es nun seinen Inhalt von der Wahrnehmung erhält, wie die Stoa, Epikur und z. T. Aristoteles lehren, oder ob es seinen eigenen Inhalt hat, wie Plato und z. T. Aristoteles meinen: kein Schluß trägt uns zur Welt der Dinge an sich hinüber. Hier aber verfährt die Kritik anders als vorher bei der sinnlichen Wahrnehmung. Hier setzen sie mit ihren Gegnern die allgemeine Gültigkeit der logischen Denkgesetze und Denkregeln einfach voraus, bestreiten aber die Objektivität der durch das Denken gewonnenen Produkte. Zunächst kommt hier das Definieren in Betracht. Die Begriffe in ihrer ganzen Mannigfaltigkeit der Arten und Gattungen stellen keine objektive Wirklichkeit dar, wie Plato und Aristoteles meinen, sondern sind nur Zusammenfassungen von Eigenschaften, die je nachdem einer größeren oder kleineren Anzahl von Dingen gemeinsam sind. Aber auch der Beweis und der deduktive Schluß, der Syllogismus, sind unfähig objektive Erkenntnis zu tragen. Soll etwas bewiesen werden, so muß zunächst seine Voraussetzung bewiesen werden und ebenso die Voraussetzung dieser Voraussetzung und so fort ins Unendliche. Eine unendliche Reihe aber ist in Wirklichkeit nicht erfass- und beweisbar, also auch nicht der zu beweisende Satz. Breche ich andererseits den Beweis an irgend einer Stelle ab, so beruht er auf einer unbewiesenen, willkürlichen Annahme. Er ist dann zwecklos und überflüssig, da ich die Wahrheit des zu beweisenden Satzes von vornherein mit gleichem Rechte annehmen kann. Auf eine solche Annahme kommt nun im Grunde auch der vielgerühmte Syllogismus hinaus. In dem bekannten Schulbeispiel:

Alle Menschen sind sterblich,

Caius ist ein Mensch

Also ist Caius sterblich,

ist der Schlusssatz nicht abgeleitet, sondern in dem Obersatz: »Alle Menschen sind sterblich« bereits vorausgesetzt. Der Syllogismus dreht sich also im Kreise. Fragen wir aber bei dem Obersatz, z. B. bei dem genannten: worauf seine Richtigkeit beruht, so erhalten wir den Hinweis auf eine weitere Denkoperation, die Induktion. Aber die Induktion ist entweder vollständig, indem sie alle in Betracht kommenden Fälle berücksichtigt, oder unvollständig. Im ersten Falle ist sie wegen der unendlichen Zahl der Fälle unmöglich, und im zweiten bleibt sie stets ungewiß, da in den nicht untersuchten Fällen eine Ausnahme vorhanden sein kann. In keiner Beziehung also ist das Denken imstande, objektive Erkenntnis zu gewähren. Diese scharfsinnigen Einwände haben nicht nur das Altertum, sondern auch die

ganze neuere Zeit bis in die Gegenwart zur Abwehr, Kritik und Weiterbildung Veranlassung gegeben.

Da somit weder durch die sinnliche Wahrnehmung noch durch das Denken objektive Erkenntnis möglich ist, so ist sie überhaupt nicht möglich. Aus dieser Unmöglichkeit absoluter Wahrheitserkenntnis folgt zugleich die Möglichkeit bzw. das gleiche Recht verschiedener, ja entgegengesetzter Ansichten über jeden Gegenstand überhaupt im Leben wie in der Philosophie und Wissenschaft. Dies ist das Prinzip der Gleichkräftigkeit (Isosthenie), das sie dazu führt, die herrschenden Ansichten durchweg in Antinomien aufzulösen, deren Wichtigkeit noch bei Kant klar hervortritt.

Nicht minder bedeutend sind die Einwände gegen die theoretischen Ergebnisse ihrer dogmatischen Gegner. Hier ist es in erster Linie die Voraussetzung aller Naturwissenschaft, die Annahme des Naturzusammenhanges, die sie durch eine tief einschneidende Kritik an dem Wert und Wesen der Kausalität auf ihr Recht zu prüfen unternehmen, eine Kritik, die erst von David Hume weiter fortgeführt worden ist. Eingehend widerlegten sie auch die Lehre von Gott: Die Beweise für das Dasein Gottes sind haltlos, sowohl der sogen. Beweis *e consensu gentium*, welcher aus der Übereinstimmung aller Menschen, als auch der physikotheologische Beweis, welcher aus der Schönheit, Ordnung und Zweckmäßigkeit der Welt auf das Dasein Gottes schließt. Auch der Gottesbegriff ist haltlos: Die Götter bzw. Gott kann nicht als Körper gedacht werden, weder als einfacher noch als zusammengesetzter, weder als begrenzt noch als unbegrenzt, weder als entstanden noch als unentstanden. Gott kann auch nicht als lebendes Wesen gedacht werden mit irgendwelchen Empfindungen und Eigenschaften oder Tugenden. Auch die Konsequenzen des Polytheismus zogen sie herbei: Ist Zeus ein Gott und Poseidon usw., so ist schließlich auch das Geringste und Geringfügigste ein Gott. Zudem läßt sich dann zeigen, daß es verschiedene Zeus', Poseidons, Apollons usw. gegeben hat.

Nicht minder trifft die Kritik den Vorsehungsglauben und insbesondere den oben erwähnten Beweis, durch den die Stoiker zu zeigen suchten, daß unsere Welt die beste sei. Woher, so fragte die Skepsis, stammen die Übel in dieser besten aller Welten? Entweder konnte Gott für alles sorgen, wollte aber nicht; oder er wollte zwar, konnte aber nicht; oder er konnte nicht und wollte nicht. Alle diese Annahmen widersprechen seinem Begriff und Wesen. Eine bestimmte Folge der Vorsehung ist die das ganze antike Leben so vielfach bestimmende Mantik, und so wandte sich die Skepsis auch gegen sie, um sie in jeder Form abzulehnen. Insbesondere ist es die Astrologie, deren Widerlegung grundlegend für die ganze Folgezeit geworden ist, da alle folgende Bestreitung an sie angeknüpft hat. Zusammenhängend mit dieser Kritik, aber zugleich weiterreichend ist der Nachweis

der Unerklärbarkeit des sittlichen Übels. Sie zeigt, daß es entweder keine Tugend und Schlechtigkeit gibt, oder keine Vorlesung, oder daß die Vorlesung die Ursache der Schlechtigkeit ist: Konsequenzen, deren jede den Stoikern gleich unannehmbar war. Schließlich galt ihr Kampf der Willensfreiheit. Scharfsinnig erwies sie hier die stoische Lehre von der Freiwilligkeit des fatalistisch gebundenen Handelns als in sich widerspruchsvoll und als eine Lehre, die den absoluten Fatalismus und Determinismus unweigerlich in sich schließe.

Diese Kritik erscheint so, wie sie hier vorgetragen ist, nicht als Skeptizismus, sondern als negativer Dogmatismus; aber negativer Dogmatismus zu sein lehnt die Skepsis rundweg ab. Nicht fest versichernd sagt sie dies alles, sondern nur als ihre Meinung, und sie stellt in antinomischer Weise überall die positiven und die negativen Beweise einander gegenüber, um die Gleichkräftigkeit beider, die Isothenie und damit das Prinzip der Skepsis zu wahren. So verfährt sie auch hinsichtlich der Lehre vom Dasein Gottes. Durch ihre Kritik will sie nicht den Glauben an das Dasein der Götter entkräften, wohl aber die Anmaßung, dieses Dasein beweisen zu können.

Gibt es nun auch kein Wissen der Dinge an sich, so gibt es doch ein solches der Dinge, wie sie erscheinen, d. i. der Phänomene, und dieses Wissen ist für unsere Betätigung im weitesten Sinne des Wortes, die praktische wie die theoretische hinreichend. Der Skeptiker lebt, wie es seine Zustände mit sich bringen, genau so wie es die anderen Menschen tun. Er ißt und trinkt, wenn er Hunger und Durst hat und empfindet Angenehmes und Unangenehmes, Freude und Schmerz. Der Honig schmeckt auch ihm süß und Wermut bitter; auch ihm leuchtet die Sonne und strahlt die Natur in aller Mannigfaltigkeit der Farben, wie er ja überhaupt die Wirklichkeit der Phänomene nie in Zweifel zieht; nur lehnt er überall die Frage nach dem An-sich der Phänomene ab. Diese Ablehnung ist die Zurückhaltung des Urteils, (ἐποχὴ), die, weil sie uns von allem Irrwahn über den Wert der Dinge befreit, zur Unerschütterlichkeit und damit zur Glückseligkeit führt. Aber der Skeptiker bleibt bei den einfachen Zuständen nicht stehen. Die tägliche Erfahrung führt unwillkürlich zur Beobachtung und diese wieder zur Theorie. So wird er auch den auf solcher Theorie beruhenden Beschäftigungen sich zuwenden, wie deren eine z. B. die Arzneiwissenschaft ist. Zu diesem Zwecke stellte Karneades eine Wahrscheinlichkeitstheorie auf, in der er nach dem Grade der Wichtigkeit der Gegenstände drei Grade dieser (phänomenalen) Wahrheit zu unterscheiden und festzustellen lehrte.

Die antike Skepsis ist eine Denkrichtung, deren kritische Schärfe die wichtigsten Probleme gestellt hat. Sie ist die Denkrichtung des Wahrheitsforschers, der allerdings weiß, daß die absolute Wahrheit nicht zu erkennen

ist, doch aber einen Weg zu theoretischer und praktischer Betätigung findet. In ihrem Kern ist sie positivistisch.

II. Hälfte.

Das, was diese Zeit zu einem zusammengehörigen Ganzen eint, ist einerseits die Stellung zur Skepsis, andererseits die lebendige Richtung zur Religion und die dadurch bedingte religiöse Färbung der Welt- und Lebensauffassung, und drittens der Umstand, daß alle Vertreter dieser Zeit, auch die der Hauptsysteme, sich nicht auf die spezifischen Lehren eines einzigen Systems festlegen, sondern auch die anderen Denkrichtungen heranziehen. Die einen kommen dabei über den bloßen Eklektizismus nicht hinaus, die anderen schaffen ein Neues. Die skeptische Kritik aller bestehenden Ansichten überhaupt und die von Karneades geübte insbesondere, unterstützt durch eine stets schlagfertige und energische Beweisführung, hatte die allergrößte Erregung zur Folge, und so war es natürlich, daß es zur heftigsten Gegenwehr kam, die teilweise eine völlige Verschiebung in dem Bestande der Schulen zur Folge hatte. Am ruhigsten lief dieser Kampf in der peripatetischen Schule ab, heftiger war er schon in der Schule Epikurs, am heftigsten aber in der Stoa, die auch am meisten angegriffen war. Diese Zurückweisung vollzog sich auf Grund einer neuen Durchbildung des stoischen Systems, die als mittlere Stoa bezeichnet wird. Der Kampf der mittleren Stoa gegen die Skepsis hatte eine doppelte Folge: 1. das Aufhören der Skepsis in der Akademie und 2. ihre Erneuerung als Pyrronische Schule durch Änelidemus. Die mittlere Stoa war zu eigenartig und bedeutend, als daß sie lange gleichgeartete Fortsetzer hätte finden können. Hier fand einerseits die Erneuerung der ehemals durch die Stoa überwundenen zynischen Schule statt, und andererseits die Umbildung zur neueren oder römischen Stoa. Ihre bekanntesten Vertreter sind Seneca, Musonius, Epiktet und der Kaiser Mark Aurel. Ihre Bedeutung liegt nicht so in ihrer Theorie als darin, daß sie durch ihren praktischen Unterricht oder ihre Schriften die hervorragendsten Erzieher des Volkes wurden. In den prinzipiellen Fragen nähern sie sich wieder der alten Stoa, aber in den für sie gerade wichtigen ethischen Lehren entnehmen sie die wesentlichsten Anregungen aus der mittleren. Neben diesen Einzelschulen setzt der Eklektizismus in zwei Richtungen ein: 1. In der Akademie wurde die Skepsis durch Antiochus von Askalon verdrängt, der unter dem Einfluß der mittleren Stoa ein ausgesprochen eklektisches System aus dem platonischen, aristotelischen und stoischen System unter dem führenden Gesichtspunkt des letzteren begründete, das wie die Stoa es mit sich brachte, das Hauptgewicht auf die Ethik legte. 2. Die neupythagoreisch-platonische Richtung, die gleichfalls

aus Bestandteilen der pythagoreisch=platonischen, der peripatetischen und stoischen Philosophie gemischt war, doch so, daß der Einfluß der Stoa nur gering blieb, und das Hauptgewicht auf der pythagoreisch=platonischen Lehre lag. Alle Hauptrichtungen der griechischen Philosophie, namentlich aber die mittlere Stoa hatten den größten Einfluß auch auf den jüdischen Theologen und Philosophen Philo von Alexandria, der in der Folgezeit von der hervorragendsten Bedeutung war und auch in der nachfolgenden griechischen Philosophie nicht ohne Einfluß blieb. Die mittlere Stoa leitete schließlich auch die Bewegung ein, die im Neuplatonismus ihren Höhepunkt und Abschluß erreichte. Wir haben hier also zwei Denkrichtungen darzustellen: das System der mittleren Stoa und das des Neuplatonismus.

Die mittlere Stoa.

Die Philosophie der mittleren Stoa gehört nicht einem einzelnen Denker an, sondern mehreren, die bedeutendsten sind Panaetius von Rhodus (185–110) und sein Schüler Posidonius von Apamea in Syrien (um 135 bis 50 v. Chr.), zwei Männer, die trotz des nahen Verhältnisses, in dem sie zu einander stehen, doch auch vielfach entgegengesetzt gerichtet sind. Sachlich ist auch Antipater von Tarso zu berücksichtigen, obwohl er zur alten Stoa gerechnet wird, da er den Kampf gegen die Skepsis, durch den die mittlere Stoa wesentlich bestimmt ist, bereits aufgenommen hat. Kulturhistorisch außerordentlich wichtig ist diese Schule dadurch, daß sie die Seele der römischen Aufklärung gewesen ist, wie denn die genannten Männer mit den vornehmsten Männern Roms mehr oder weniger persönlich im intimsten Verkehr standen. Noch wichtiger aber als dieser Einfluß ist der, den sie durch ihre Werke gehabt haben. Beide waren nämlich nach langer Zeit wieder hervorragende Schriftsteller, die nicht nur durch den Inhalt, sondern auch durch die ganze Macht der Sprache und Darstellung zu wirken wußten.

1. An der Grundlage des stoischen Systems, dem Monismus, halten diese Männer in gleicher Weise fest, geben ihm aber eine Durchführung, die in vielfacher Beziehung von der der alten Stoa wesentlich abweicht. Im Vordergrund steht hier die Erkenntnistheorie, da ja gerade die Möglichkeit der Erkenntnis von der Skepsis radikal bestritten war. Dieser radikalen Befreiung aller Erkenntnismöglichkeit überhaupt hielt Antipater unter vielem anderen, das er zur Verteidigung bzw. Widerlegung geltend machte, den klaren Einwand entgegen: Leugne der Skeptiker die Möglichkeit der Erkenntnis, so müsse er doch von diesem einen Satze überzeugt sein, daß die Erkenntnis unmöglich sei. Dies ist sachlich genau derselbe Einwand, den später Descartes dem absoluten Zweifel ent-

gegensetzte. Noch ein zweiter Einwand ist zu erwähnen, den er erhob, und nicht nur er: der skeptische Standpunkt mache jede praktische Betätigung im Leben und damit das Leben selbst unmöglich. Dieser Einwand zwang die Skeptiker erst zu der klaren Stellungnahme, die wir oben kennen gelernt haben. Andererseits aber sahen sich auch die Stoiker gezwungen, ihre Lehre zu modifizieren. Dies war zunächst bei ihrer Bestimmung des Kriteriums notwendig. Die kataleptische Vorstellung allein hatte sich als unzureichend erwiesen: sie ist wohl das Kriterium, an dem, nicht aber das, durch welches die Wahrheit gegeben wird. Das geschieht durch den Verstand (Logos). Der Logos muß so hinzukommen, um sie zu prüfen. Von dieser Prüfung haben wir oben bereits ein Moment erfahren, die Feststellung der Bedingungen, von denen die Wahrheit der kataleptischen Vorstellung abhängt. Der Logos entscheidet also, welche Merkmale zum Wesen der Sache gehören, und darum auch einen richtigen Schluß (Syllogismus) gestatten. Der Syllogismus aber ist nicht ein solcher Zirkel, wie die Skepsis ihn hinstellt. Denn der Obersatz ist nicht eine einfache Induktion, die den Schlußsatz bereits in sich enthält, er beruht vielmehr auf der logischen Verknüpfung, die im Obersatz zwischen Subjekt und Prädikat enthalten ist (zwischen Menschsein und Sterblichsein in dem obigen Beispiel), d. h. auf dem Wesen der Sache. Damit war das Schwergewicht von der kataleptischen Vorstellung auf den Verstand, den Logos, verschoben. Diese so modifizierte Erkenntnistheorie war nun die Grundlage für alle wissenschaftliche Erkenntnis, die Wissenschaft danach das Produkt aus Denken (Logos) und Erfahrung. Die vollkommene Wissenschaft aber würde allen ursächlichen Zusammenhang wissen, und damit alles überhaupt; dies ist aber nur Gott möglich. Als Ersatz dafür, so lehrte nun Posidonius weitergehend als alle anderen, haben die Menschen die Mantik. Diese besteht aus zwei Arten, der wissenschaftlichen und der natürlichen. Die wissenschaftliche beruht ganz auf der obigen Erkenntnislehre und unterscheidet sich von der übrigen Wissenschaft nur dadurch, daß sie nicht den unmittelbaren, sondern den bzw. einen mittelbaren Kausalnexus zum Gegenstande hat. Anders aber verhält es sich mit der natürlichen. Sie umfaßt das Traumleben, die Orakel, das Hellsehen, Somnambulismus und alle Arten der ekstatischen Zustände. Die Erkenntnis in diesen Zuständen ist eine ganz andere als in allem wissenschaftlichen Verfahren: sie ist ein unmittelbares Erkennen der Seele aus eigener Kraft, ein unmittelbares Ablezen an und durch die der Seele mittels der sinnlichen Erfahrung sonst nicht wahrnehmbaren Geister (Dämonen), ja ein unmittelbares Erkennen durch unmittelbare Berührung mit der Gottheit. Damit war neben die empirisch-wissenschaftliche Erkenntnislehre die mystische getreten, deren Wichtigkeit als neue Grundlegung der Religionsphilosophie ohne weiteres einleuchtet. Beide Arten der

Erkenntnis schließen sich zusammen, insofern es ein und derselbe Logos ist, der in der empirisch-wissenschaftlichen Erkenntnis durch Vermittelung der Sinne erkennt, in der mystischen dagegen ohne solche unmittelbar.

2. Der Gegenstand der Erkenntnis ist das Universum, das schlechthin alles umfaßt, und, wie wir oben sehen, die jeweilige Modifikation des Pneumas. Dieses ist seinem Wesen nach zugleich Geist und Materie und als Geist ist es Verstand, Vernunft, Logos, weshalb auch alles nach dem Gesetz des Verstandes vor sich geht, infolge dessen Perioden des Weltbrandes und der Weltbildung von Ewigkeit her mit absoluter Gesetzmäßigkeit sich einander ablösen. An dieser Grundauffassung der Stoa und ihren Konsequenzen hat Posidonius nichts geändert, alle skeptischen Angriffe vielmehr mit vollster Entschiedenheit abgelehnt, und sie und mit ihr das Fatum und die Mantik als die Folgen dieser immanenten Gesetzmäßigkeit mit Nachdruck verteidigt. Aber er hat nicht bloß diese Angriffe als grundlos abgewiesen, sondern auch positiv ihr Gegenteil nachgewiesen durch die Untersuchung der tatsächlich im Universum waltenden Ordnung und Gesetzmäßigkeit, und gerade hierin war er einer der hervorragendsten Männer, nicht bloß seiner Zeit, sondern des ganzen Altertums. Wie ein zweiter Aristoteles, nur weniger tief, beherrschte er als Fachmann das gesamte Gebiet der Wissenschaft, insbesondere der Naturwissenschaft, und betätigte sich auch als solcher. Um nur einige seiner Resultate zu erwähnen, so bestimmte er die Entfernung der Sonne bereits auf 12500000 Meilen (wohl noch viel zu klein, aber doch schon richtiger, als es selbst in der Zeit Newtons geschah), die des Mondes fast richtig auf 50000 Meilen. Seine Berechnung des Monddurchmessers ist zwar unzutreffend, zutreffend nur insofern, als er den Mond für kleiner hielt als die Erde, ungleich richtiger aber ist wieder seine Berechnung des Sonnendurchmessers, den er auf 75000 Meilen festsetzte. Die Fixsterne hielt er nach Größe und Entfernung für unberechenbar, jedenfalls für so außerordentlich, daß ihnen gegenüber die Erde als ein Punkt im Weltall erschien. Bei der geocentrischen Auffassung des Weltgebäudes blieb er jedoch stehen. — Wie nun nach damaliger Auffassung an den Äther, den Raum der Gestirne, der Luftraum sich anschließt, so schloß sich an die Astronomie die Meteorologie, die Wissenschaft von den Erscheinungen des Luftmeeres, an diese die Lehre vom Bau der Erde im weitesten Sinne, die Geologie, Geographie, Hydrographie, die Theorie der Erdbeben und der vulkanischen Erscheinungen, die Meereskunde, und dazu als die nötigen Hilfsmittel Geometrie und Geodäsie. Auch über Entwicklungs- und politische Geschichte schrieb er, jedenfalls in innerem Zusammenhange mit seiner allgemeinen Anschauung. Diese allumfassende wissenschaftliche Darlegung lieferte einen ebenso umfassenden Beweis für die Richtigkeit der allgemeinen Grundlegung des Systems, die die Skepsis zu erschüttern suchte.

Weil nun das Pneuma die göttliche Wesenheit und darum das Univerſum auch die Modifikation der Gottheit iſt, ſo iſt zugleich mit dieſer Modifizierung des Pneumas das Daſein der Götter gegeben. Gegen die Religionswiſſenſchaft aber überhaupt und die der Stoiker inſondere richtet ſich der energiſche Angriff der Skepſis. Ihn ſuchte Poſidonius auf alle Weiſe zu entkräften, und er hat es mit vollem Erfolge getan. Auch hier ging er negativ und poſitiv vor, negativ, indem er die Einwände des Karneades abwies, poſitiv durch den Erweis des Gegenteils. Er wies nämlich zunächſt nach, daß alle ſkeptiſchen Einwände gegen das Daſein Gottes (bzw. der Götter) die anthropomorphiſtiſche Parallele von Makro- und Mikrokosmos vorausſetzten. Dieſe Vorausſetzung aber ſei falſch. Gott ſei nicht ein Einzelweſen wie die anderen Einzelweſen, ſondern ein Weſen eigener Art. Die ſkeptiſchen Einwände träfen alſo gar nicht den vernünftigen, ſondern einen verkehrten Gottesbegriff, könnten darum auch gar nichts beweifen. Poſitiv zeigte er darauf religionspsychologiſch, wie die Menſchen zum Glauben an das Daſein der Götter kommen mußten, und verteidigte dann die angegriffenen Beweiſe ſelbſt und ſuchte ſie zu verſtärken, auch durch die Konſequenzen, die die Leugnung des Daſeins Gottes nach ſich ziehen ſollte. Am wichtigſten aber war jedenfalls die oben erwähnte myſtiſche Erkenntniſslehre, durch welche das bezweifelte Daſein unmittelbar erfaßt wurde.

Ein Teil des göttlichen Pneumas iſt nun die menſchliche Seele, in ihr erſcheint es in vollkommeneſter Reinheit. Aber ihre absolute Einheit hatte ſich bei der Polemik der Skepſis als unhaltbar erwieſen. So lehnten Panaetius und Poſidonius ſie ab, gaben aber beide eine andere Löſung des Problems. Panaetius löſte ihre ſubſtanzielle Einheit auf und nahm mit Plato drei verſchiedene Seelenteile an, ohne die — individuelle — Unſterblichkeit irgendwie zu vertreten. Poſidonius dagegen hielt die ſubſtanzielle Einheit der Seele aufrecht, erkannte aber mit Ariſtoteles verſchiedene Vermögen in ihr an und vermochte unter dieſer Vorausſetzung das Seelenleben widerſpruchslos zu erklären. Aber wichtiger war ihm jedenfalls das Schickſal der Seele. Als ſolche ſubſtanzielle (Pneuma-)Einheit galt ſie ihm wie Plato als prä- und poſtexiſtent. Damit war die Frage nach ihrem Aufenthaltsorte für die Zeit ihrer Trennung vom Körper unmittelbar geſtellt, und ſo ſah ſich Poſidonius zur Darſtellung einer Eſchatologie veranlaßt. Dieſe war ihm durch zwei Grundſätze gegeben: den erſten lieferte ihm die Naturphilophie. Hier galt ja, wie wir wiſſen, die Auffaſſung, daß mit der Erdferne die Feinheit und Reinheit des göttlichen Pneumas zu-, mit der Erdnähe dagegen abnähme. Der zweite hat ſeinen Urfprung in der Vergeltungs- und Entwicklungstheorie: Jede Seele findet ihren Aufenthaltsort naturgemäß dort im Raume, wo die pneumatifche Beſchaffen-

heit ihr entspricht. Je vollkommener und damit feiner die Seele ist, desto höher steigt sie, um so größer aber ist das Glück, dessen sie teilhaftig wird. Die Seelen werden danach zu Geistern (Dämonen), die je nach ihrer Reinheit den Luftraum bewohnen, die bösen der Erde zunächst, während die vollkommenen zum Äther aufsteigen. In glanzvoller Darstellung hat Posidonius diese Gedanken zu einer religiösen »Theorie des Himmels« durchgeführt, die im ganzen späteren Altertum und darüber hinaus vielfach in Geltung gewesen ist. Platons Phaedon und die Aristotelische Theorie von der sub- und translunaren Welt hatten in ihr eine zeitgemäße Neugestaltung erfahren.

3. Hinsichtlich der Ausgestaltung der Lebensauffassung tritt die Bedeutung des Posidonius zurück. Hier hatte sein Lehrer Panätius mit gleich großem Erfolge gearbeitet. Grundlegend war für diesen Gegenstand die Frage nach dem Verhältnis von Willensfreiheit und Fatum. Mit seiner Schule hielt er an der unverbrüchlichen Gesetzmäßigkeit alles Naturgeschehens fest, ja er folgerte aus ihr sogar in strengerer Konsequenz die Ewigkeit der Welt und verwarf deshalb die Annahme eines leeren Raumes außerhalb ihrer. Aber er machte Ernst mit der Auffassung der Seele als eines Teiles der Gottheit. Ist sie nämlich dies, so steht sie nicht bloß unter ihr, sondern auch neben ihr und ist darum in ihrem Handeln nicht absolut von ihr bestimmt, sondern auch selbstbestimmend. Darum ist auch bei aller Gesetzmäßigkeit des Geschehens, d. h. bei aller Vorkehrung die Möglichkeit des Zufalls und des Unglücks als eines unbeabsichtigten Zusammentreffens zweier Ereignisse gegeben. Es ist demnach nicht bloß die Zustimmung, sondern, in gewissen Grenzen wenigstens, auch das Handeln selbst in unserer Macht, und damit die Freiheit des Willens und Handelns anerkannt, eine Lehre, die auch den führenden Kreisen der Römer entsprach, mit denen er verkehrte. Hiermit war die Grundlage für eine wirkliche Ethik erst hergestellt, die er in seinem berühmten Werke über die Pflichten entwickelte. In und mit diesem Werke führte er eine zweite wesentliche Neuerung ein. Die Ethik der alten Stoa war zu abstrakt und entwickelte ein unrealisierbares Ideal, da sie nicht die Vollkommenheit des wirklichen Menschen, sondern die des abstrakten, bloßen Verstandes in dem Ideal des Weisen als Ziel hinstellte. Für diesen Weisen, der in der Wirklichkeit gar nicht existierte, schrieb er nicht, sondern für die leibhaftigen Menschen der Wirklichkeit. Infolge dieser beiden prinzipiellen Änderungen waren seine für das Leben und die menschliche Gemeinschaft bestimmten Darlegungen erst möglich, die uns überall einen menschlich milden Sinn und die hochherzige Auffassung des vornehmen Hellenen bekunden und darum vielfach mit Plato und Aristoteles übereinstimmen. Die Tugend besteht danach nicht in der absoluten Vollkommenheit und Herrschaft der Ver-

nunft, sondern in der vernunftgemäßen Vollendung der individuellen Natur und der eigenen Persönlichkeit des Menschen, und schließt den richtigen Erwerb dessen, was zum Leben gehört, und die Abwehr des Gegenteils in sich. Bei diesem Erwerbe aber sollen wir so handeln, daß wir die Liebe der Mitmenschen erlangen, nicht von ihnen gefürchtet werden. Von dieser Auffassung aus entwickelte er die Pflichtenlehre, die die Ethik der neueren Stoa stark beeinflusst und bei den Römern überhaupt viel Anerkennung gefunden hat. Sie liegt uns in der Überarbeitung Ciceros in *de officiis* noch vor, an die sich wiederum Ambrosius in seinem Werke *de officiis ministrorum* eng angeschlossen, so daß sein Einfluß in dieser Hinsicht bis in die christliche Zeit hineinragt. Das gleiche gilt auch in bezug auf seine religiöse Auffassung, in der er vielfach Wege ging, die denen des Posidonius entgegengesetzt waren. Er war mehr freisinnig gerichtet: er verwarf nicht nur die persönliche Unsterblichkeit, sondern auch — im Anschluß an Karneades — alle Mantik und löste die überkommene Religion in drei Wurzeln auf, in die Religion der Dichter, der Staatsmänner und Philosophen, von denen die erste verkehrt, die zweite unentbehrlich, die dritte zwar wahr, aber ungeeignet sei. In Verbindung mit der Auffassung des der Kyrenaischen Schule zugezählten Euhemerus, welcher die griechische Volksreligion (= Religion der Dichter) ganz in Geschichte auflöste, hat diese Theorie den alten Kirchenvätern in ihrem Kampf gegen das antike Heidentum vielfach die Waffen geliefert.

Noch ein letzter Punkt ist hier zu erwähnen. Wie wir oben (S. 232) hörten, machte Karneades den Widerspruch aller, namentlich der Philosophen unter einander gegen die Wirklichkeit der Erkenntnis geltend. Diesen Einwand lehnte bereits Antipater mit dem Nachweise ab, daß die stoische Ethik sich in der grundlegenden Auffassung mit der Platon decke. Diesen Gedanken erweiterten die Vertreter der mittleren Stoa dahin, daß überhaupt alle positiven Philosophen wesentlich übereinstimmen, und begründeten diese Übereinstimmung jedenfalls nicht bloß durch den Hinweis auf die Lehre, sondern auch logisch-psychologisch. Besonders zu erwähnen ist die unter diesem Gesichtspunkt von Posidonius vollzogene Gleichsetzung der platonischen Ideen mit den Gedanken Gottes, den wirkenden Kräften der Stoiker und den pythagoreischen Zahlen, die von grundlegender Bedeutung für die philosophische Spekulation bis ins 19. Jahrhundert hinein geworden ist. Wichtig war hierbei außerdem die Wiederentdeckung Platons, der einerseits durch die skeptische Akademie und andererseits durch die Stoa zurückgedrängt war und nun wieder in den Vordergrund trat und mit seiner religiös-transcendenten Stimmung der Zeitrichtung entgegenkam und sie inspirierte. Nicht minder wichtig ist ferner dieser Grundsatz der Übereinstimmung selbst, der das philosophische Prin-

zip dieser ganzen letzten Epoche der griechischen Philosophie enthält, denn er begründet sowohl das Recht des einfachen Eklektizismus, wie das der Verschmelzung der Systeme zu neuen, wie sie teilweise in den Systemen der mittleren Stoa und voll und ganz in dem des Neuplatonismus vorliegt. Zugleich mit diesem Prinzip überliefert die mittlere Stoa der Folgezeit die Tendenz gegen die Skepsis, die noch beim Neuplatonismus in gleicher Weise wie bei Posidonius wirksam ist. Denn wie dieser überall und besonders in der Lehre von Gott das stoische System so zu gestalten sucht, daß es von der skeptischen Kritik nicht erreicht wird, so hat auch der Neuplatonismus durch die absolute Transcendenz Gottes der damaligen Skepsis den Boden entzogen.

Der Neuplatonismus.

Plotin, um 204 n. Chr. in Lykopolis in Ägypten geboren, wandte sich erst im Alter von 28 Jahren der Philosophie zu. Aus seinem früheren Leben erfahren wir nichts. In Alexandria hörte er alle damals hervorragenden Männer, doch fesselte ihn nur Ammonius Sakkas, bei dem er elf Jahre blieb. Dann begleitete er den Kaiser Gordianus auf seinem Zuge nach dem Osten, um sich bei dieser Gelegenheit in die persischen und indischen Lehren einführen zu lassen. Nach dem unglücklichen Ausgange dieses Zuges begab er sich nach Rom und hielt dort Vorlesungen. Sein Ruf stieg bald so, daß selbst die höchsten Kreise zu ihm kamen. So waren der Kaiser Gallienus und seine Gemahlin Salonina seine Hörer und Verehrer. Im Jahre 269 starb er auf dem Gut seines Freundes Calpurnius in Kappadokien. Er war überaus kenntnisreich, ein anregender Lehrer, ein tiefer Denker, ein ernsther und gediegener Charakter, lauter in seinem Wesen und voll religiöser Innigkeit; eine gleichsam ätherische Natur, die sich fast schämte, auf der Erde und im Leibe zu sein, und leicht imstande, zum Höhepunkt der neuplatonischen Erkenntnis, zur Ekstase zu gelangen. Seine Werke sind erhalten. Durch seinen Schüler und Freund Porphyrius († 304) und Proklus (410—485 n. Chr.) fand seine Lehre Verteidigung und teilweise Ergänzung, während sie durch die syrische Schule des Jamblichus zum Teil in uferlose Phantasien geriet. Jamblichus bekanntester Schüler ist der Kaiser Julianus Apostata (361—363). Nicht lange nach Proklus schloß der Kaiser Justinian (im Jahre 529) die Platonische Akademie sowie die anderen Philosophenschulen in Athen. Damit endigte die griechische Philosophie ihr selbständiges Dasein.

Von Anfang an und immer wieder von neuem hatte die griechische Philosophie das Problem zu lösen unternommen: Was ist das, was jenseits aller Erscheinungen als ihre Quelle, als das schlechthin Seiende liegt, das

Allgemeine, aus dem alles Besondere der Erfahrungswelt hervorgeht? Diese Frage ist auch die Frage Plotins.

Dieses Allgemeine ist nun nach ihm das, was selbst von allem unabhängig ist, von dem aber alles andere sein Dasein hat. Sofern es selbst schlechthin unabhängig ist, ist es das Absolute, Gott. Was ist nun das Absolute? Nicht das Seiende, denn das Seiende wird gedacht, und sofern es gedacht wird, setzt es das Denken und den Denkenden voraus, ist somit nicht unabhängig. Aber auch das Wollen ist es nicht, denn das Wollen geht immer auf das Gute und setzt das Gute, das Wollen und den Wollenden voraus. Beide aber, das Sein und das Wollen, sind je Eines, das Eine ist also noch früher, noch höher als sie. Das Absolute oder Gott ist somit das schlechthin Eine, das jenseits von Denken und Sein ist. Das heißt nicht etwa, daß das Absolute zum Nichtseienden gehört, vielmehr ist es ja das allerrealste, von dem alles Sein sein Dasein hat. Es soll nur heißen, daß es noch mehr, noch höher als das Sein und das Gute ist. In gleichem Sinne ist es jenseits von Raum und Zeit, jenseits von aller Erkennbarkeit, noch höher als das Denken, nur negativ bestimmbar: wir können nur sagen, was es nicht ist, nicht, was es ist. Es ist das schlechthin Erste und Eine.

Aber diese negativen Bestimmungen sind doch nur darum zutreffend, weil jede positive Eigenschaft zu wenig bezeichnet. Eben weil dieses Absolute die Vollkommenheit schlechthin ist, ist jede spezielle Angabe etwas Endliches und darum unzureichend. Diese absolute Vollkommenheit aber ist absolute Kraft und zwar organische Kraft.

Jede organische Kraft hat den Drang in sich zu zeugen. Dies gilt auch vom Absoluten, und was es zeugt, ist die Schöpfung. Die Schöpfung ist also seine Wirkung, es selbst ihre Ursache. Aber dieses Zeugen geht ohne Absicht, ohne Überlegung, ohne eigene Tätigkeit aus der Überfülle seines Wesens mit Notwendigkeit hervor. Und wie die Wirkung mit der Ursache, so bleibt die Schöpfung mit und in dem Absoluten zusammen wie die Pflanze mit der Wurzel, wie das Licht mit der Sonne, während nicht das Umgekehrte gilt. Wie vielmehr jedes Wesen nach der Zeugung ist und bleibt, was es war, so auch das Absolute. Die Schöpfung ist ihm außerwesentlich, es bleibt an und für sich, transcendent, ohne in seinem Wesen irgend wie verändert zu sein. Diese Schöpfung aber ist nicht ein einzelner Akt, sondern eine stufenweise Entwicklung, die vom Vollkommenen zum Unvollkommenen fortschreitet, wie das Licht allmählich in Schatten übergeht. Dieses Hervorgehen des Unvollkommenen aus dem Vollkommenen, des Endlichen aus dem Unendlichen beruht also auf Kraftstrahlung und ist Emanation, nicht Evolution, weil das Vollkommene am Anfange und nicht am Ende der Entwicklung steht. Diese Entwicklung

ist jedoch raum- und zeitlos, denn Raum und Zeit sind Anschauungsformen, die erst auf der untersten Stufe der Wirklichkeit auftreten.

Jede der absteigenden Stufen verhält sich zu der vorhergehenden wie die erste zum Absoluten. Die verschiedenen Wesensstufen bilden also eine kausal verknüpfte Reihe, in der das Verhältnis der aufeinander folgenden Glieder immer dasselbe ist, das Verhältnis von Ursache und Wirkung, Urbild und Abbild. Jede nämlich wendet sich zu der vorhergehenden höheren zurück, um sie selbst zu erfassen und dann weiter zu emanieren. Auf diese Weise geht aus der ursprünglich absolut vollkommenen Einheit, die ja selbst unverändert bleibt, stufenweise zunehmend die Vielheit und Teilbarkeit, das Viele und Teilbare hervor. Die erste Emanation ist der Geist (Nus) d. i. das Denken, das sich selber denkt. Indem es sich selbst denkt und sich so selbst zum Gegenstande seiner selbst macht, wird es Denken und Gedachtes. Als Gedachtes aber ist es das Seiende, auf das sich das Denken richtet. So entsteht die Zweiheit von Denken und Sein. Aber diese sind, wie aus dem Gesagten erkennbar, nicht von einander getrennt, sondern ein untrennbar Eines. Sofern dieses eine Denken ist, ist es Tätigkeit, Leben und Bewegung; sofern es Seiendes ist, ist es unveränderliches Beharren und Ruhe. Dieses Denken aber ist nicht das gewöhnliche, vermittelnde (discursive), das Wahrnehmungen verknüpft, Schlüsse zieht usw., sondern das anschauende: Zeitlos schaut der Geist das Absolute und spiegelt dessen All-Einheit wieder als ein System von Geistern, die — nach dem Gesagten — zugleich auch Seiende sind. Dieses System von Denkenden-Seienden sind die Ideen, die als denkende Geister wirkende Kräfte und die substanzialen (pythagoreischen) Zahlen sind. Ihre Gesamtheit ist und heißt die intelligible Welt. Diese intelligible Welt der Gedanken-Geister-Kräfte ist ewig, unveränderlich, vollkommen.

Wie der Geist aus dem Absoluten, so geht die Seele aus dem Geiste hervor, sie ist die zweite Stufe der Emanation. Von geringerem Werte als die erste Stufe ist sie doch selbst noch zeitlos, bringt aber die Zeit hervor; selbst unteilbar, aber mit der Fähigkeit, im Teilbaren d. h. im Körper zu sein; überall ganz, weil unteilbar, und raumlos, denn nur der Körper ist im Raum. Sie ist das letzte Glied der intelligiblen Welt. Sie hat noch die Kraft zu zeugen und bringt die Materie hervor, in und mit der diese Kraft erlischt. Diese Seele ist die Weltseele. Wie der Geist auf das Absolute, so schaut die Seele zurück auf den Geist, empfängt von ihm die Ideen und gibt sie in ihrer Gestaltung wieder als Seelen. Wie also dem Geist das System der Ideen, so ist der Weltseele das System der Einzel-seelen immanent, und wie die Ideen auch Gedanken und wirkende Kräfte sind, so haben auch die Seelen die Fähigkeit zu denken und zu wirken. Dieses System der Einzelseelen umfaßt die ganze Stufenfolge der Be-

seelungen von den Gehirnsseelen bis zu den Menschenseelen und darüber hinaus. Jede Seele ist ein selbständiges Ganze und zugleich ein Teil der Weltseele, wobei nach der Anschauung der Alten die Vollkommenheit am höchsten bei der größten Erdferne ist, während sie mit der Erdnähe abnimmt.

Die Materie ist unstofflich, körperlos, die bloße Ausdehnung als solche, ohne jeden Anteil an dem Einem und Guten, dem Absoluten. Sein Licht ist zum Dunkel geworden, seine Einheit, die auf den vorigen Stufen noch in der Einheitlichkeit des Systems wirkte, hat hier völlig aufgehört. Die Materie ist schlechthin teilbar, ohne Form, Gestalt und Ordnung, und weil sie nichts von dem Einem, Guten und Seienden enthält, ist sie das Nichtseiende, und als solches das Böse und Schlechte, denn das Seiende ist gut und seine Güte ist umso höher, je näher es dem Absoluten ist. Indem nun die dem Geist verwandte und von ihm durchleuchtete Seele sich zu dieser Materie wendet, gestaltet sie sie durch die Emanation der Seelen den Ideen entsprechend zur Körperwelt, wobei die Seele dem Körperlichen immer nur soviel Kraft mitteilt, als dieser aufnehmen kann. Die Seelen sind also nicht im Körperlichen, sondern umgekehrt sie tragen das Körperliche in sich. Sie sind darum auch nicht im Raume, der nur für das Körperliche gilt. Wie das Licht zum Schatten, so wird also schließlich die Kraft, das Geistige, zum Körperlichen. Das Körperliche ist gleichsam der zum Schatten gewordene Geist. Die Weltseele aber heißt, sofern sie sich nach der Materie wendet und sie gestaltet, Natur. Auch sie wirkt ohne Bewußtsein und Absicht mit Notwendigkeit.

Diese Welterschöpfung vollzog sich jedoch nie in der Zeit: es gab niemals bloß das Absolute als solches usw. Ewig ist das Weltganze nach Anfang und Ende. Diese Welterschöpfung ist also nur eine logische Zerlegung des Universums, durch welche das sachliche Verhältnis der angegebenen vier Stufen, Gott, Geist, Seele und Körper dargelegt wird. Ihr Nebeneinander erscheint nur als ein Nacheinander.

Die Weltanschauung des Neuplatonismus setzt somit als das einzige und wahrhaft Reale das Absolute, das schlechthin Vollkommene, Gott, und Gott ist Kraft, die Geist und Leben in sich faßt. Die ganze Welt ist sein Erzeugnis, eine zeitlose Emanation aus ihm. Als solche ist sie ihrem Wesen nach geistig, ein System von Seelen bezw. Geistern, denn auch bei den anorganischen Dingen ist das Reale, auf dem ihr Sein beruht, Seele, nur Seele niederen Grades. Jede dieser Seelen ist für sich ein selbständiges Einzelwesen und zugleich ein Glied und Teil des Ganzen. Wie ein Licht alle Dinge durchleuchtet, so geht ein Leben durch das Universum, die Einzelseelen sind nur Erscheinungsformen dieses Alllebens. Dieses Durchleuchten des Geistigen, des Seelenhaften und im letzten Grunde des Ab-

soluten als des Vollkommenen durch die äußeren Hüllen ist die Quelle wie für alles Leben, alles Gute und Wahre so auch für alle Schönheit. Der ästhetische Idealismus ist von Plotin und den Neuplatonikern in aller Klarheit und Konsequenz durchgebildet. Ist dem nun so, so ist jeder Naturvorgang ein seelischer Vorgang, und deswegen die Natur, eben weil sie Seele ist, nur von innen heraus zu verstehen und zu beeinflussen. Mantik und Magie treten daher an die Stelle der Naturwissenschaft und sind beide auch von den Neuplatonikern eifrig gepflegt worden. — Nach der langen Herrschaft des Aristotelismus im Mittelalter trat diese Weltanschauung in der Renaissance wieder in den Vordergrund und ward von hieraus auch die Weltanschauung Göthes im »Fauft«.

2. Diese Weltanschauung steht nun bei Plotin im Dienste seiner Lehre vom Leben der Seele. Das allgemeine Verhältnis der Seele zum Körper ist in dem Vorhergehenden mit enthalten. Denn was von dem der Weltseele zur Materie gilt, gilt auch von dem der menschlichen Seele zum Körper: sie tritt nicht in ihn hinein, sie wirkt nur auf ihn, indem sie soviel Kraft, als er zu fassen vermag, auf ihn emanirt. Dadurch wird er belebt, und diese Kraft in ihm ist die Lebenskraft. Das seelische Leben offenbart sich daher in drei Stufen, da Plotin natürlich bei dem Seelenbegriff Platos und überhaupt des Altertums bleibt, demgemäß die gesamten Lebensvorgänge Seelenvorgänge sind. Die erste Stufe umfaßt die vegetativen, die zweite die animalischen, die dritte die spezifisch menschlichen Fähigkeiten und Tätigkeiten. Die dritte Stufe bildet die Vernunft, das Vermögen des intuitiven oder anschauenden Denkens, während das vermittelnde Denken zur animalischen gehört. Dieses ist durch die sinnliche Wahrnehmung, also körperlich bedingt, jenes hat mit dem Körper nichts zu schaffen, sondern ragt über ihn hinaus. Das Schicksal dieser Seele, d. i. der Vernunftseele, hat für Plotin das Hauptinteresse. Ihre Unsterblichkeit liegt in ihrem Wesen begründet. Sie lebte, ehe sie in die sinnliche Welt eintrat, in der übersinnlichen leidlos, zeitlos, in unmittelbarem Anschauen aller Wesenheit. Aber die allgemeine Notwendigkeit, kraft deren jede Emanation sich vollzieht, drängte sie zur sinnlichen Welt und zum Körper. Sofern jedoch dieser Drang aus ihrer inneren Natur hervorging, wird dieser Eintritt auch als ihre Schuld betrachtet. Notwendigkeit und Willensfreiheit berühren sich und bestimmen die Zeit, wann sich jede Seele mit dem ihr angemessenen Körper verbindet. Sie führt seitdem eine Art Doppelleben: sofern sie über den Körper hinausragt, drängt sie nach dem Übersinnlichen; sofern sie in den Leib eingegangen ist, ist sie in die Sinnlichkeit verstrickt und gibt sich ihr hin. Je nach dem Grade, in dem dies geschieht, bestimmt sich ihr Schicksal nach dem Tode. Denn nach dem allgemeinen Gesetz der Vergeltung kommt jede Seele an den Ort, der ihrer Beschaffenheit entspricht.

Die größten Verbrecher sinken in den Tartarus zu schweren Strafen, andere treten ihre Wanderung durch die Tierleiber an, wobei sie jeweilig in die Tiere gelangen, die ihrem Charakter entsprechen. Die Guten steigen empor zum Himmel und erhalten ihren Wohnsitz auf den Gestirnen. Die Vollkommenen schließlich kehren in die übersinnliche Heimat zurück.

Die Verfrückung in den Leib hat also eine Verdunkelung ihrer ursprünglichen Vollkommenheit zur Folge. So ist der Leib das Grab der Seele und ihre Fessel und der Grund für die Unvollkommenheit ihres irdischen Lebens. Alle menschliche Tätigkeit hat darum als höchstes Ziel die Befreiung von ihm und der Sinnlichkeit, um dadurch zur Vollkommenheit zu gelangen, die die Glückseligkeit einschließt. Diese Vollkommenheit besteht im Denken, ist doch Denken das Wesen der Seele. Darum ist auch die Glückseligkeit lediglich durch Denken bedingt, unabhängig von allem Äußerem. Diese Abkehr vom Sinnlichen ist zugleich die Rückkehr zum Übersinnlichen, denn die letztere tritt unmittelbar ein, sobald ihr Hemmnis, die Sinnlichkeit, aufgehoben ist. Doch ist diese Aufhebung der Sinnlichkeit nicht ihre vollständige Unterdrückung, sie bleibt in ihrem natürlichen Recht bestehen, nur darf sie nicht einen irgendwie bestimmenden Einfluß haben. Noch weniger ist durch sie das Recht des Selbstmordes gegeben. Die ganze Sinnlichkeit hat also nur wesentlich negativen Wert, einen positiven nur insofern, als sie durch die überall durchleuchtende Schönheit und Harmonie zum Übersinnlichen zurückführt. Die Tugend ist daher auch in erster Beziehung eine Reinigung, die Reinigung von allem Sinnlichen, Körperlichen. Für die praktische Seite des Lebens, die Betätigung im Staatsdienste, bleibt wenig Raum, doch lehnt sie Plotin nicht ab, wie er sie auch selbst geübt hat. In ihr und für sie gelten die bekannten vier Kardinaltugenden. Aber freilich ist diese Betätigung das höchste Gut doch nur für die minder Begabten, die, welche fähig sind zur philosophischen Spekulation, werden jene meiden und das wissenschaftlich beschauliche Leben vorziehen. Für sie ist das höchste Gut die Rückkehr zum Übersinnlichen, die Verähnlichung mit Gott, die selige Erfassung des Absoluten. Wie sie das höchste Gut schlechthin ist, so ist sie auch nur durch die höchste geistige Funktion möglich, nicht durch die Wahrnehmung und das vermittelnde Denken, sondern durch den Geist (nûs), der wesensgleich dem Geist-überhaupt ist. Seine Tätigkeit ist wie die Tätigkeit des Geistes überhaupt die unmittelbare Anschauung des Übersinnlichen. Aber die höchste Stufe ist auch diese intellektuelle Anschauung noch nicht. Diese tritt nämlich dann ein, wenn der menschliche Geist mit dem göttlichen, dem Nûs-überhaupt von dem er ja ein Teil ist, sich einigt, doch so, daß das Selbstbewußtsein des Menschen bewahrt bleibt. Ist diese Einigung aber so vollständig, daß auch die letzte Schranke, das Selbstbewußtsein, aufge-

hoben ist, dann ist die höchste Stufe der Erkenntnis da, die Ekstase: in ihr schauen wir das Absolute, Gott, vollkommen.

Der Neuplatonismus ist das erste vollständig durchgeführte System des Spiritualismus: Alles Seiende schlechthin ist Geist, Seele und Leben nur in verschiedenen Stufen und Modifikationen. Er ist religiöse Metaphysik, durch welche Plotin dem Streben der Zeit gab, was sie suchte, eine Theologie, und mit ihm eine Stütze, Verteidigung und Rechtfertigung der griechischen Götterlehre. So sehr befriedigte er das Streben der Zeit, daß mit seinem Auftreten fast alle andern Systeme verschwanden, jedenfalls in ihrer Bedeutung vollständig zurücktraten. Sein System ist also eine Theologie auf dem Boden des Hellenismus. Mit ihm trat der hellenische Geist, der bis dahin die Welt beherrscht hatte, gegen das junge Christentum in die Schranken. Es hat kein Ton in diesem Kampfe auf Leben und Tod gefehlt, vom einfach belehrenden bis zu dem des bittersten, ungezügeltsten Hasses und Hohnes. Aber vergebens! Der Morgenglanz einer reinen Welt war im Christentum den alten Völkern aufgegangen, der ihr Seelenleben bis ins tiefste ergriff und umgestaltete und dadurch eine neue Welt, eine neue Kulturepoche herbeiführte. Von seiner allbeherrschenden Höhe stieg der hellenische Geist herab, nicht aber um zu verschwinden, sondern um fortan die wissenschaftliche Schulung der neuen Zeit zu übernehmen.

Literatur.

1. Für diese ganze Zeit

E. d. Zeller, Philosophie der Griech. Bd. III T. 1⁴ und T. 2⁴. Die umfassendste Darstellung, doch ist die Forschung der letzten zwanzig Jahre nicht mehr voll benutzt. 1903. 1909.

Überweg-Heinze, Grundriß Bd. I, 9. Aufl., herausgegeben von R. Praechter, 1909, unentbehrlich wegen der Literaturangabe, die vollständig gegeben ist.

Windelband

a) Geschichte der alten Philosophie (für Anfänger);

b) Geschichte der Philosophie (nur für Vorgerücktere).

v. Arnim, Geschichte der europäischen (= griechischen) Philosophie des Altertums, in »Kultur der Gegenwart«, herausgeg. von P. Hinneberg, 1909, T I Abt. V.

Schmekel, Die positive Philosophie in ihrer Geschichte; wird in Kürze dem Druck übergeben werden.

2. Für die einzelnen Abschnitte:

a) Die Stoa.

Ludwig Stein, Die Psychologie der Stoa Bd. I (Metaph. u. Physik), Bd. II (Erkenntnistheorie). 1886. 1888.

Dyroff, Die Ethik der alten Stoa, 1897.

Barth, Die Stoa in Frommanns Klassikern der Philosophie, Bd. XVI, für weitere Kreise.

b) Epikur.

Lange, Geschichte des Materialismus Bd. I S. 70 ff.

c) Skeptis.

Goedeckemeyer, Geschichte des griechischen Skeptizismus, 1905.

Raoul Richter, Der Skeptizismus in der Philosophie, Bd. I, 1904.

d) Mittlere Stoa.

Schmekel, Philosophie der mittleren Stoa, 1892.

e) Neuere Stoa.

Bonhöffer, Epiktet und die Stoa, 1890.

Bonhöffer, Die Ethik des Stoikers Epiktet, 1894.

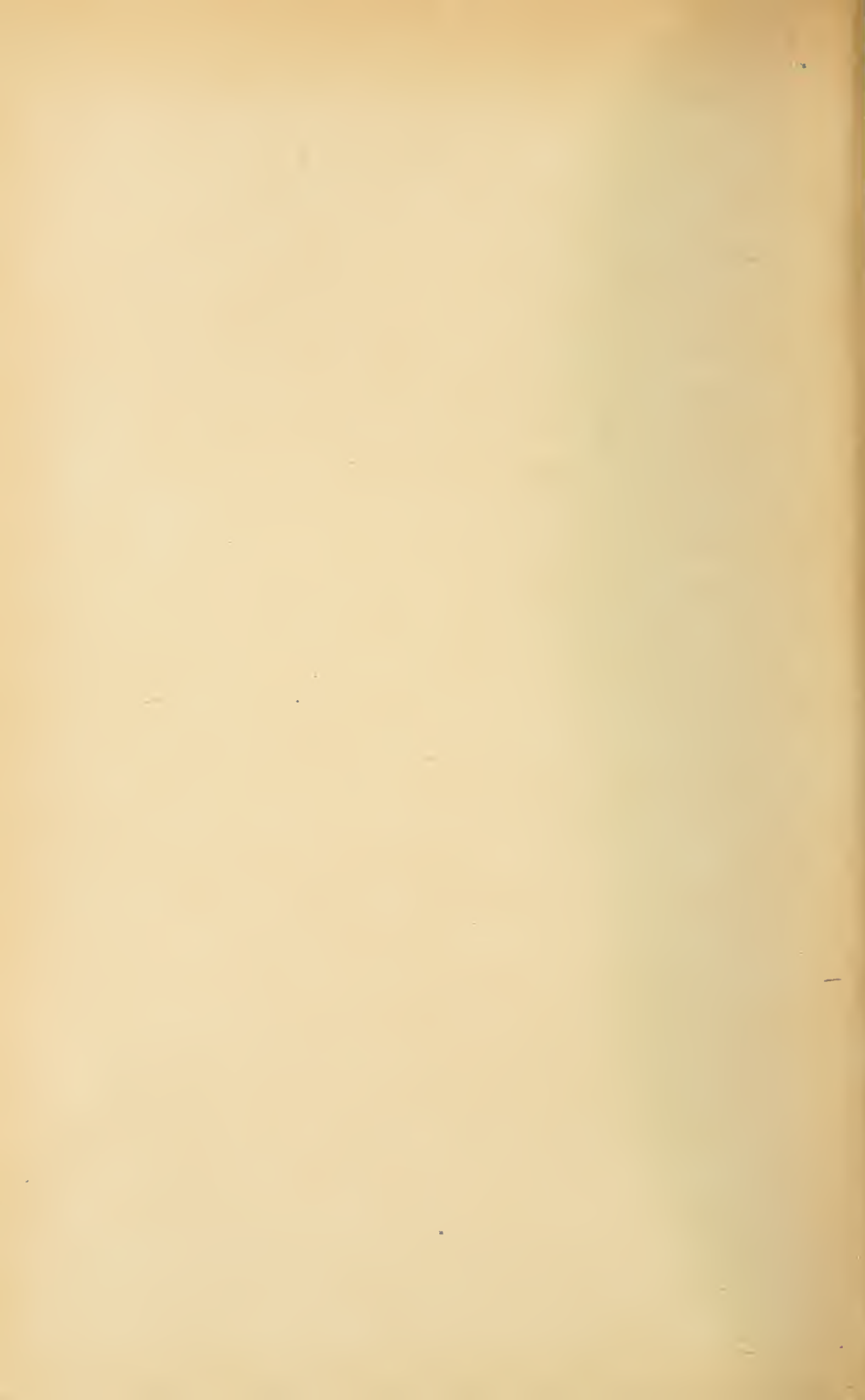
f) Neuplatonismus.

Kirchner, Die Philosophie Plotins. Halle 1854.

Baeumker, Problem der Materie in der griechischen Philosophie S. 402 ff. 1890.



AUGUSTINUS



1. Augustins Entwicklung. Der Charakter seiner Philosophie.

Wer Augustins große Persönlichkeit einigermaßen verstehen lernen will, muß sein Lebensbild vor sich entfalten. Dies ist um so reizvoller, als Augustinus selbst den Schlüssel zu seiner Seele an die Hand gegeben hat. Um 400 schrieb er seine Konfessionen, das persönlichste Buch der ganzen antiken Literatur. Mit erstaunlicher, bisher nicht bekannter Kunst in scharfer Beobachtung und feiner Analyse des seelischen Lebens entwarf er ein ergreifendes Gemälde seiner eigenen Entwicklung. Zwar hat der auf der Höhe sittlicher Reife Stehende nicht selten allzu starke Schatten auf die Geschichte seiner Jugend fallen lassen. Auch mögen kleine Verschiebungen in Einzelheiten nicht abzutreten sein, aber die Hauptzüge des Bildes können in ihrer Treue nicht angefochten werden.

Suchen wir zunächst einen Blick in die seelische Struktur dieses komplizierten Geistes zu tun. Eine lebhaft, glühende, leicht bewegliche und bilderreiche Phantasie lebte in seiner Seele. Ein tiefes, überaus mächtiges und nicht minder mannigfaltiges Gemütsleben von den zartesten Stimmungen bis zu den intensivsten Gemütswallungen flutet in seinem Innern. Das Bleigewicht einer leidenschaftlichen Sinnlichkeit lastet schwer auf dem Seelischen und droht zeitweise die Harmonie des Geistes gänzlich zu sprengen, bis endlich nach hartem Kampf ein stählerner Wille die Schwächezustände überwindet. Über dem stark ausgeprägten Affektleben steht aber ein scharfer, klarer, produktiver Verstand mit einer Fülle von Fragen und Problemen. Aus der Verbindung von Affekt und Intelligenz erwächst das für Augustinus so charakteristische Streben nach Wahrheit und Glück, das auf dem ersten Blatt seiner Konfessionen einen plastischen Ausdruck gefunden hat in den klassischen Worten: »Du, o Gott, hast uns für Dich geschaffen, und unser Herz ist unruhig, bis es ruhet in dir«.

Augustinus wurde am 13. November 354 zu Thagaste in Numidien geboren. Wie in dem Samenkorn die künftige Pflanze, so liegt in der Naturanlage der künftige Mensch. So sehen wir, wie Augustinus schon während der Schul- und Studienzeit in Thagaste, Madaura und Karthago seine Jugendgenossen überflügelt, wie aber auch seine sinnliche Natur hervorbricht.

In diese Zeit des Aufenthaltes in Karthago fällt ein bedeutames Ereignis, das seinem Leben ein festes Ziel geben sollte, nämlich die Lektüre des Hortensius von Cicero. Das Buch machte auf die leicht erregbare Seele des jungen Mannes einen tiefen Eindruck. Es war die erste greifbare Wendung in seinem Leben. Sein Geist nahm nunmehr die Richtung zur Philosophie, »nicht zu dieser oder jener Philosophenschule, sondern zur

Weisheit selbst, von welcher Art sie auch sein mochte«. So erwachte in dem 19jährigen Afrikaner jenes gewaltige, ich möchte fast sagen faulstische, Sehnen und Suchen nach Wahrheit. Es war die Geburtsstunde des Philosophen Augustinus. Was ist Wahrheit? Wo ist sie zu suchen? Wo zu finden? Vor diese Kernfrage aller Philosophie sah sich plötzlich der junge Student gestellt. Aber noch ein weiteres schweres Problem taucht in ihm auf, nämlich die Frage nach dem Wesen und Ursprung des Bösen.

So finden wir Augustins gährenden Geist voll von Aporien. Wo sollte er die Lösungen suchen? In seinem ungestümen Wahrheitsdrang griff er zunächst nach der heiligen Schrift. Allein er fühlte sich abgestoßen. In dieser peinlichen Situation wandte sich Augustinus dem Manichäismus zu. Dieser auffallende Schritt war sicherlich keiner Laune des Zufalls entsprungen, vielmehr in der damaligen geistigen Verfassung Augustins aufs tiefste begründet. Er suchte lehnlichst die Wahrheit und die Manichäer schienen sie ihm zu bieten. »Und sie sagten: Wahrheit und Wahrheit und vieles sagten sie mir von ihr.« Aber noch ein weiteres kommt in Betracht. Die Manichäer wollten seinen Wahrheitsdurst löschen auf dem Wege der Vernunft, der wissenschaftlichen Erkenntnis unter Ausschaltung der Autorität der heiligen Schriften. Ferner darf nicht übersehen werden, daß der Manichäismus Augustins damaligem sittlichen Standpunkt, seiner damaligen Lebensrichtung entgegenkam. Die manichäische Lehre vom Bösen als einer Substanz, einer häßlichen und ungestalteten Masse, welche der Substanz des Guten feindlich gegenüberträte, und auf welche er das sittlich Böse zurückführen konnte, diente ihm zur Entschuldigung seiner sittlichen Verfehlungen. Überhaupt entsprach der manichäische Sensualismus und Materialismus, eine fantastische Lichtmetaphysik, die in Gott eine glänzende Lichtmasse sehen wollte, aufs Beste der lebhaften, undisziplinierten Augustinischen Fantasie und dem damaligen Niveau seines Denkens, das vollständig in Sensualismus und Materialismus verfunken war. Augustinus konnte sich den Geist nur als stoffliche Masse und ausgedehnt, als einen feinen Körper vorstellen und er bekannte sich ausdrücklich zur materialistischen These, daß es nur Körperliches geben könne. Sein Denken vermochte sich noch nicht über die Sinnenbilder und die Einbildung der Fantasie zu erheben, sodaß für ihn die Erkenntnisgegenstände auf die Grenzen der Sinne und der räumlichen Dinge eingeschränkt bleiben mußten.

So war der begeisterte Jünger der Philosophie zunächst in die Fesseln des manichäischen Sensualismus und Materialismus geraten. Während dieser später von ihm oft beklagten ersten Phase seiner philosophischen Entwicklung, hatte sich Augustinus nach außen hin eine angesehene Stellung als Lehrer der Rhetorik in Thagaste und Karthago geschaffen und die ihm vom Lehrberuf übrig gelassene Zeit benützt, um sich mit großem Eifer in das

Studium der freien Künfte, der Geometrie, Musik, Arithmetik und Astronomie zu vertiefen. »Er las alle Bücher, die er nur immer lesen konnte.«

Welches war der Erfolg dieser angelegentesten Beschäftigung mit der mathematischen Wissenschaft? Nichts geringeres als der Bruch mit dem Manichäismus. Aus »den Büchern der Astronomie« hatte Augustinus die Überzeugung geschöpft, daß die Wissenschaft von den Gestirnen auf Regeln beruhe, die uns in den Stand setzen, die Phänome der Sonnen- und Mondfinsternisse auf Tage und Stunden hinaus zu berechnen und vorauszufagen, und die Berechnung fand durch die Beobachtung der Tatsachen ihre Bestätigung. Er verglich die Resultate der Wissenschaft mit den astronomischen Fabeleien der Manichäer und er fand, daß sie nichts mit der Wissenschaft gemein hatten. Diese Feststellung rief in seinem Innern eine ungeheure Bewegung hervor. Die mathematische Naturwissenschaft der Astronomie und ihre Methode hatte ihn aus dem dogmatischen Schlummer geweckt. Die Kritik und der Zweifel, die mächtigsten Hebel alles Fortschrittes, waren erwacht. Eine Menge von Fragen bestürmten sein Gemüt. Von einer berühmten manichäischen Größe erhoffte er Befreiung von den quälenden Zweifeln. Aber wie sehr sah er sich enttäuscht! Der vielgepriesene Mann entpuppte sich in wissenschaftlichen Dingen als ein völliger Ignorant.

Für Augustinus war dieses deprimierende Erlebnis von den weitreichendsten Folgen. Zwischen ihm und dem Manichäismus öffnete sich eine breite Kluft, und die Loslösung von dem manichäischen Dogmatismus war die notwendige Folge. Aber nicht die einzige. Der Geist des Zweifels begann jetzt zu dominieren. Alles was Augustinus bisher für Wahrheit gehalten, war jämmerlich zusammengebrochen. Was lag da näher, als der Gedanke der Unmöglichkeit der Erkenntnis selbst? Der Dogmatismus war in sein Extrem, in den Skeptizismus umgeschlagen. So wird es psychologisch durchaus verständlich, wie Augustinus auf den Gedanken kam, »von allen Philosophen seien die sogenannten Akademiker die Klügsten, weil sie meinten, man müsse an allem zweifeln und behaupteten, der Mensch vermöge keine Wahrheit mit Sicherheit zu erkennen«.

So stehen wir bei der zweiten Entwicklungsphase des Augustinischen Denkens. Aus dem manichäischen Dogmatisten ist ein akademischer Skeptiker geworden.

In dieser skeptischen Stimmung siedelte Augustinus 383 nach Rom über, um dort eine Schule der Rhetorik zu eröffnen. Aber nach kurzem Aufenthalt vertauschte er 384 die Rhetorikprofessur in Rom mit einer solchen in Mailand.

Hier in Mailand sollte es nun zur großen, entscheidenden Wendung kommen. Augustinus war durchaus keine skeptisch veranlagte Natur, im

Gegenteil, sein kraftvoller und energischer Geist, sein angeborenes starkes Wahrheitsbedürfnis drängte in ihm mit Notwendigkeit über den gegenwärtigen Zustand hinaus, der ihm außerordentlich peinlich und auf die Dauer unerträglich erschien. Und so suchte er sich mit aller Kraftanstrengung aus dem Zweifel herauszuarbeiten. Wie die mathematische Naturwissenschaft seinen manichäischen Dogmatismus ins Wanken brachte, so ist es jetzt die reine Mathematik, die Arithmetik und ihre Gesetze, an welche sich sein Wahrheitsbedürfnis anklammerte. Die Gewißheit der Mathematik erschien ihm als das Ideal der Erkenntnis. »In der gleichen Weise wollte er alles andere wissen, das Körperliche und das Geistige.«

Wir sehen, Augustins Hoffnungen greifen bereits nach dem höchsten Ziel. Welches waren nun die Faktoren, welche einen so mächtigen Umschwung herbeiführten und wieder das Vertrauen auf die Möglichkeit der Erkenntnis und der Wahrheit weckten?

Zwei Motive haben bei der Überwindung der Skepsis zusammengewirkt, das religiöse und das philosophische Motiv. Augustinus war Katechumene der katholischen Kirche und schon im Elternhause hatte er einen reichen Fond christlicher Wahrheit in sich aufgenommen. Auch in der Periode des Zweifels hatte er sie nicht vollständig abzuschütteln vermocht, vielmehr bald mächtiger, bald schwächer an die Existenz Gottes, an die göttliche Vorlesung, an die Fortdauer der Seele nach dem Tode, an ein bevorstehendes Gericht, an eine jenseitige Vergeltung geglaubt. Und diese Gedanken waren reale Mächte in seinem Innern. Dazu kam der Einfluß der Predigt des Ambrosius. Zuerst ist es bloße Neugierde, verbunden mit Skepsis und Kritik, die ihn zu dem großen Redner führt. Aber allmählich begann er dem Glauben und der Autorität der heiligen Schriften gegenüber eine freundliche Stellung einzunehmen und fand in der katholischen Forderung eines »Glaubens ohne Beweis« schließlich nichts Auffallendes und Vernunftwidriges mehr. Allein diese tiefen Wandlungen in Augustins religiösem Bewußtsein, obwohl sie in eine transzendente und metaphysische Welt wiesen, hätten für sich kaum den Skeptizismus aus dem Felde zu schlagen vermocht. Dieses alles war ja nur Glaube, aber kein Wissen, und nach Wissen dürstete Augustins Seele.

Parallel mit den Umwälzungen in der religiösen Sphäre, dieselben begleitend, stützend und stärkend ging ein Ereignis von größter Tragweite, nämlich das Bekanntwerden Augustins mit der Gedankenwelt des Platonismus oder besser Neuplatonismus. Augustinus hatte Gelegenheit gehabt, einige Schriften der Platoniker, die der römische Rhetor Marius Victorinus ins Lateinische übersetzt hatte, zu lesen und zu studieren. Wer waren diese Platoniker? Augustinus nennt keine Namen. Indessen dürfte es kaum einem Zweifel unterliegen, daß wir es mit Schriften Plotins zu tun haben,

den Augustinus mit Ausdrücken höchster Begeisterung als das reinste Echo Platons, als wiedererfundenen Platon selbst, als den besten Platonkenner, als den großen Platoniker feiert. Von dem echten Platonismus scheint Augustinus in dieser Mailänder Zeit recht wenig, vielleicht nur den Menon kennen gelernt zu haben.

Welches war nun der Erfolg von Augustins platonischen Studien? Er bemerkt zunächst mit Erstaunen die eigenartige Verwandtschaft zwischen neuplatonischer Philosophie und Christentum. Die Philosophie der Platoniker führte ihn in eine ähnliche metaphysische Welt, wie die christlichen Glaubenslehren. In den Büchern der Platoniker fand er, daß »nicht mit gleichen Worten, aber doch durchaus die gleiche Lehre mit vielen und vielfachen Gründen vorgetragen werde«, wie im Prolog des Johannes-Evangeliums, nämlich die Lehre von Gott und vom Logos, durch den die Welt geschaffen worden sei. Augustinus hatte nun eine Philosophie gefunden, die seinen religiösen Bedürfnissen entgegenkam, und die ihn im Vertrauen bestärkte, daß in ihr gefunden werde, was den heiligen Geheimnissen nicht widerspricht. Er glaubte eine Philosophie vor sich zu haben, die mit dem Christentum vereinbar sei. Es bedürfe nur einer kleinen Änderung der Worte und der Lehrmeinungen, und die Platoniker könnten Christen werden. In der Konsequenz dieses Gedankens weitergehend meint er schließlich zwischen Philosophie und Religion bestehe überhaupt kein Unterschied. Auch noch später, als er das Trennende zwischen Christentum und platonischer Philosophie viel schärfer erkannt hatte, betont er die nahe Verwandtschaft beider.

Nun kommt aber noch ein viel wichtigerer Umstand in Betracht. Im Platonismus erkannte Augustinus das lang und sehnlichst gesuchte Mittel zur Überwindung des Skeptizismus. Die Philosophie der Platoniker erschloß ihm eine neue Methode des Denkens und Philosophierens. Seinem bisher sensualistisch gebundenen Geiste eröffnete sie einen höchst fruchtbaren Weg zur Wahrheit, nämlich die Abwendung von den Sinnen und die Einkehr in das eigene Innere, die Methode der geistigen Schauung oder Intuition. Hier in sich selbst entdeckte er, wie später gezeigt werden soll, die festen Punkte, an welchen der Skeptizismus zerbrechen mußte.

Damit haben wir die dritte Phase, in Augustins geistiger Entwicklung erreicht, die Wendung zum Christentum und zur platonischen Philosophie. Freilich war damit noch nicht alles geschehen. Intellektuell sah er sich in eine neue Sphäre versetzt mit dem reizvollen Ziel der Vertiefung in die Philosophie und in die Schriften des Christentums. Nicht so stand es aber mit der Praxis des Lebens, mit der Gestaltung der sittlichen Lebensführung. Hier mußte noch ein tiefer und schmerzlicher Schnitt geführt werden. Seine leidenschaftliche Natur hing auch in Mailand mit starken Banden am Weibe,

und diese galt es noch zu zerbrechen. Hier kämpfte er den schwersten Kampf, bis endlich im Herbst 386 in dem Garten zu Mailand unter merkwürdigen Umständen und unter den größten seelischen Erschütterungen plötzlich und im Nu die Ketten fielen. Nun war erst der Bruch mit der Vergangenheit ein vollständiger. Der ganze Mensch nach Intellekt und Wille war ein anderer geworden. Aus dieser inneren Situation heraus kam Augustinus zum Entschluß, sein Lehramt der Rhetorik aufzugeben. Ein in jenem Sommer infolge von Überanstrengung aufgetretenes Brust- und Lungenleiden gab den willkommenen Anlaß, den Rücktritt nach außen hin möglichst unauffällig erscheinen zu lassen.

Mit Anbruch der Weinleseferien zog sich Augustinus mit einigen Freunden auf das Landgut Cassiciacum zurück, um in der Stille der ländlichen Einsamkeit die große Umgestaltung seines Inneren überdenken und daraus die Konsequenzen ziehen zu können, indem er sich vollständig der Philosophie hingab und auf die Taufe vorbereitete. Was sein Inneres bewegte, das suchte er sich von der Seele zu schreiben. Aus wissenschaftlichen Gesprächen mit seinen Freunden und aus stillen Selbstbetrachtungen in schlaflosen Nächten erwuchsen die vier ersten philosophischen Arbeiten: »contra Academicos, de beata vita, de ordine und die Soliloquia«, die er alle nahezu gleichzeitig begann und in wenigen Wochen vollendete (November 386—Januar 387). Außerordentlich charakteristisch sind die Problemstellungen in diesen Schriften, der Kampf um die Wahrheit gegen die Skepsis und die Begründung der Erkenntnis durch die neue Methode, das Problem der neuen Lebensführung, der erste Versuch einer Begründung der Ethik, weiter die Probleme, welche die philosophische Voraussetzung für die Lehren des Christentums bilden, das Gottes- und Weltordnungsproblem, das Seelenproblem, speziell die Unsterblichkeitsfrage.

Anfang des Jahres 387 kehrte Augustinus nach Mailand zurück und empfing am 24. April desselben Jahres von Ambrosius die Taufe. Inzwischen setzte er seine schriftstellerische Tätigkeit fort. Es entstand die Schrift »de immortalitate animae« und der große Plan einer Gesamtdarstellung der »artes liberales«. Aber nur wenig kam in Mailand zur Ausführung. Die Bücher über die Musik wurden zwar begonnen, aber erst viel später in Afrika vollendet. Noch in demselben Jahre wollte er in die Heimat zurückkehren, änderte aber infolge des Todes seiner Mutter in Ostia seinen Plan und ging zunächst nach Rom, wo er die Schrift »de quantitate animae« schrieb und das Buch »de libero arbitrio« begann, das aber ebenfalls erst mehrere Jahre später in Afrika zu Ende geführt wurde.

388 betrat Augustinus wieder afrikanischen Boden und begab sich nach kurzem Verweilen in Karthago nach Thagaste, wo er in unermüdlicher

Tätigkeit während eines ungefähr dreijährigen Aufenthaltes früher begonnene Arbeiten vollendete, so die Bücher über die Musik und die Schrift »de libero arbitrio«. Neu entstanden während dieser Zeit der Dialog »de magistro«, die Schriften »de vera religione«, »de moribus ecclesiae catholicae«, »de moribus Manichaeorum«, der »liber de diversis quaestionibus 83«.

Wir haben früher erwähnt, daß Augustins Entwicklung seit der Mailänder Zeit durch zwei Grundmotive bestimmt wurde, einerseits durch die Philosophie und andererseits durch die Lehren des Christentums. Der einen Aufgabe, der Orientierung in der Philosophie, hatte er sich während seines Aufenthaltes in Mailand, Rom und Thagaste mit größtem Erfolg gewidmet und seine philosophische Entwicklung im großen und ganzen zum Abschluß gebracht. Inzwischen bereitete sich aber eine neue Wandlung vor. Durch umfassendes und gründliches Studium der heiligen Schriften war sein scharfer Geist auch allmählich in die Tiefe der christlichen Geheimnisse eingedrungen. Dazu kam seine Berufung nach Hippo, wo er 391 zum Priester ordiniert und 395 auf den Bischofsstuhl erhoben wurde. Für den Träger der bischöflichen Würde ergab sich von selbst das Eingreifen in die großen religiösen Wirren und Kämpfe seiner Heimatprovinz wie der Gesamtkirche. Die philosophischen Interessen mußten jetzt naturgemäß weit hinter die kirchlichen und theologischen Aufgaben zurücktreten. Der Philosoph mußte dem Theologen und theologischen Polemiker weichen. Und es ist nicht zu verwundern, wenn Augustins Stellung gegenüber der Philosophie eine merkbare Änderung erfuhr. Indessen hat er sie niemals aus dem Gesichtskreis verloren, wie die an philosophischen Partien so reiche dogmatische Schrift »de trinitate« (395—416) und insbesondere sein großes Werk »de civitate dei« (413—426) beweisen. In dem letzteren hat er die Geschichte der antiken Philosophie aufgerollt, den Wahrheitsgehalt ihrer Systeme an dem Maßstab des christlichen Glaubens gemessen und das damit Übereinstimmende in den Aufbau der christlichen Welt- und Lebensanschauung hineingearbeitet. Geändert hat sich nur der Maßstab, mit dem Augustinus die Philosophen wertet. Die Philosophie ist ferner nicht mehr Selbstzweck, wie am Anfang seiner Laufbahn, sondern vorzüglich Mittel zur Begründung und wissenschaftlichen Gestaltung der Theologie.

Augustins Beteiligung an den kirchlichen und theologischen Streitigkeiten seiner Zeit, enthüllte erst die ganze Größe seiner machtvollen Persönlichkeit. Hier zeigte sich, welch gewaltiges, fast unerschöpfliches Maß von Energie in diesem Geist aufgespeichert lag. Eine überreiche polemische Literatur entfloß während eines Zeitraums von mehr als drei Dezennien seiner Feder in den Kämpfen gegen die Manichäer, die Donatisten und die Pelagianer. Daneben fand aber Augustinus noch Zeit, so umfassende Werke, wie

die beiden schon genannten Schriften »de trinitate« und »de civitate dei« zu schaffen, die in jahrzehntelanger Arbeit entstanden. Ein gleiches gilt von seinen mannigfachen Arbeiten zur Genesis und zum Hexaëmeron, ein Gegenstand, der auf ihn eine besondere Anziehungskraft ausübte. Hier war ihm Gelegenheit gegeben, die großen kosmologischen Fragen, mit denen die griechische Philosophie begonnen hatte, die Frage nach dem Ursprung der Welt und nach dem Prinzip der Weltentstehung vom christlichen und philosophischen Standpunkt aus zu behandeln und Schöpfungslehre und philosophische Theorien miteinander zu verknüpfen. 427 als müder Greis, drei Jahre vor seinem Tode, blickte er in seinen »Retractationes« noch einmal zurück auf die durchmessene Bahn und auf die mannigfachen Wandlungen seines langen Lebens. Er hält kritische Rückschau auf das in der Literatur einzig dastehende Ganze seiner literarischen Schöpfungen. Und wenn er hier mit den strengsten Maßstäben mißt, wenn er verurteilt, was er in seiner Jugend verherrlicht, wenn manches harte Wort gegen die Philosophen fällt, wenn er das Lob zurücknimmt, das er ihnen früher gespendet hatte, wer möchte sich darüber wundern bei einem Manne, der sein Lebenswerk betrachtete sub specie aeternitatis, im Lichtschein der Ewigkeit. Augustinus starb am 28. August 430 während der Belagerung Hippos durch die Vandalen.

Augustinus ist in philosophischen Dingen Autodidakt. Alles, was er besaß, war ein glühendes Wahrheitsverlangen, der philosophische Eros, von dem Platon spricht. Von diesem getragen mußte er sich erst seine Philosophie schaffen. Er hat Problem um Problem erlebt, er hat ihre Schwierigkeiten verkostet, er hat nach Lösungen gesucht und sich die Lösungen erarbeitet. Jeder Zoll im Reiche des Wissens mußte von ihm erst erkämpft werden. So ist seine Philosophie Persönlichkeitsphilosophie, sie trägt überall den Stempel des Persönlichen und Individuellen aufgeprägt.

Augustins Entwicklungsgeschichte hat weiterhin erkennen lassen, welche Einflüsse von außen er an sich erfahren hat, nach welcher Richtung sein Wahrheitsstreben gelenkt wurde, daß er sich durch den Sensualismus, Materialismus und Skeptizismus zu dem Rationalismus und Spiritualismus der neuplatonischen Schule durchgerungen hat. Mit den Platonikern, ihrer Methode und ihren Zielen, fühlte er sich von Anfang an wesensverwandt. Sein Wahrheitsstreben mündete in jene Form philosophischer Betrachtung, in welcher die griechische Philosophie im Anschluß und unter Umbildung platonischer und stoischer Gedanken eine späte Nachblüte erfahren hat. Der Einfluß des Neuplatonismus, beziehungsweise Stoizismus, ist aber für Augustinus im wesentlichen lediglich anregender Art. Sein kraftvoller Geist hat diese Impulse selbständig und originell weiter geführt und ausgefaltet.

Man kann daher mit Recht von einem Augustinischen Platonismus oder Neuplatonismus reden.

Endlich haben wir bereits erwähnt, daß neben der Philosophie am durchgreifendsten in die Gestaltung von Augustins Geistesleben schon früh das Christentum und seine Lehren eingegriffen hat. Augustinus philosophiert nicht wie Aristoteles auf der Grundlage eines ungeheuren empirischen Materials. Die Peripatetische Richtung, ihre Methode wie ihre Vertreter, sind ihm zeitlebens fremd geblieben. Er philosophiert vielmehr in der Weise Platons, in dessen Spekulation ja auch reichlich religiöse Motive hineinspielen, und nach Art der Neuplatoniker und Stoiker, bei denen ebenfalls die theologischen Probleme im Mittelpunkt stehen. Seine Philosophie ist in allen Teilen an der Religion und Theologie, an den Problemstellungen des Christentums orientiert. Augustin hat als höchstes Ziel die Harmonie des philosophischen Weltbildes mit den christlichen Lehren im Auge. Seine Anschauungen über das Verhältnis von Wissen und Glauben, Vernunft und Autorität, die übrigens nur seine eigene Entwicklungs geschichte widerspiegeln, hat er in drei berühmten Formeln niedergelegt, nämlich: »ratio antecedit fidem, fides antecedit rationem und credo ut intelligam«. D. h. das Wissen muß dem Glauben vorangehen, insofern es die Glaubwürdigkeit zu prüfen hat. Der Glaube muß aber dem Wissen vorangehen, insofern uns der Glaubensinhalt gegeben und von uns zunächst aufgenommen werden muß. Bei dieser passiven und unverstandenen Aufnahme darf aber der Geist nicht stehen bleiben. Der Glaube muß zum Wissen, das credere zum intelligere fortschreiten, soweit die Glaubensgeheimnisse sich überhaupt verstehen lassen. Augustins Hauptleistung liegt gerade in der harmonischen Angleichung platonischer bezw. neuplatonischer und stoischer Philosophie an die Grund Lehren des Christentums; ein Ziel, das schon vor ihm die großen griechischen Väter, insbesondere Clemens von Alexandrien und Origenes zu erreichen versucht haben.

Nach dieser allgemeinen Charakteristik des Augustinischen Denkens sollen nunmehr die Hauptprobleme der augustininischen Philosophie zur Darstellung kommen.

2. Das Wahrheitsproblem.

Augustin war der ungestümste Wahrheitsfucher der alten Welt. Aber seltsamer Weise wurde gerade ihm im Laufe seiner Entwicklung die Wahrheit selbst zum Problem. Erst nach hartem Kampf gelang es ihm, unter dem Einfluß der platonischen Philosophie, sich wieder die Überzeugung von der Möglichkeit der Erkenntnis zu verschaffen. Augustinus hat die Schwere des Wahrheitsproblems voll und ganz durchgekostet. Er hat die

Tragweite deselben als Eingangstor zur Philosophie, als Fundament alles methodischen Philosophierens klar durchschaut. Notwendig sei vor allem die Überzeugung, daß die Wahrheit gefunden werden könne, denn eher könne man nicht wagen, sie zu suchen. Es ist daher das Zeichen, eines echt philosophischen und kritischen Geistes, daß Augustins Erstlingschrift sich gegen die Skeptis wendet und das Fundament zu legen unternimmt, auf dem eine sichere Erkenntnis ruhen kann.

Der skeptischen Wahrheitsleugnung gegenüber suchte Augustinus einerseits die von der sensuellen Skeptis vorgebrachten, aus den Sinnestäuschungen, aus den Täuschungen der Halluzinationen und des Traumlebens hergenommenen Einwände zu widerlegen. Andererseits, und darin liegt das Bedeutsame seiner Leistung, war er in erster Linie darauf bedacht, allem Zweifel entrückte Wahrheiten aufzudecken. Wie sollte er aber solche finden? Welche Methode sollte er hierbei einschlagen? Von der Entscheidung dieser Frage schien ihm der Erfolg abzuhängen. Er bemerkt ausdrücklich, daß er geglaubt habe, die Wahrheit bleibe nur deswegen verborgen, weil es an der richtigen Methode fehle, sie zu erforschen. Und diese Methode gab ihm die neuplatonische Philosophie an die Hand. Nicht außen, nicht in den Sinnen, nicht in der Erfahrung und empiristisch ist die Wahrheit zu finden, sondern im eigenen Innern, im Selbstbewußtsein und durch Intuition des Geistes.

So stieß Augustinus auf den archimedischen Punkt lange vor Descartes und machte die Entdeckung der Gewißheit der Tatsachen des Bewußtseins, die ihm einen ehrenvollen Platz in der Geschichte der Philosophie anweist und ihn in die unmittelbare Nähe des Begründers des neuzeitlichen Denkens rückt.

Augustinus geht aus wie Descartes vom Zweifel. Vieles läßt sich bezweifeln. »Ob die Kraft des Lebens, des Sicherinnerns, des Erkennens, des Wollens, des Denkens, des Wissens, des Urteilens der Luft zuzuschreiben ist oder dem Feuer oder dem Gehirn oder dem Blut oder den Atomen, darüber haben die Menschen gezweifelt, und der eine hat dieses, der andere jenes zu behaupten gesucht«. Aber mitten in dem Strudel des Zweifels bleibt doch eines gewiß und allem Zweifel entrückt, nämlich das Zweifeln selbst, daß du ein Zweifelnder bist. Und wie das Zweifeln absolut gewiß ist, so auch eine Reihe anderer Bewußtseinstatsachen, die mit dem Zweifeln untrennbar gegeben sind, nämlich »das Leben, Sicherinnern, Erkennen, Wollen, Denken, Wissen, Urteilen. Denn wer zweifelt, lebt, wer zweifelt, erinnert sich an das, woran er zweifelt. Wer zweifelt, will Gewißheit haben, wer zweifelt, denkt, wer zweifelt weiß, daß er nicht weiß, wer zweifelt, urteilt, daß er nicht unbedachtfam zustimmen dürfe. Wer also irgendwie zweifelt, darf an alldem nicht zweifeln. Denn wenn all dies nichts wäre, so könnte er an nichts zweifeln.«

Aber nicht bloß das Zweifeln und die ihm zur Voraussetzung dienenden Bewußtseinstatsfachen sind absolut gewiß und allem Zweifel enthoben, sondern auch die Existenz des Ich, das zweifelt. »Wenn ich mich täusche, so bin ich. Denn wer nicht ist, kann sich nicht täuschen. Und so bin ich, insofern ich mich täusche.« Mit der Tatsache der Täuschung und von ihr unabtrennbar ist auch die Existenz des Ich gegeben. So gibt es zwei fundamentale Wahrheiten, die allem Zweifel entrückt bleiben, nämlich das Wissen um die Existenz des Ich und das Wissen um das dubitare, cogitare, vivere und damit um die Gesamtheit der Bewußtseinsvorgänge überhaupt.

So führt der skeptische Ausgangspunkt, der Zweifel notwendig zur Wahrheit. Er ist zur sicheren Methode der Wahrheitsfindung geworden. Augustinus formuliert dieses Ergebnis in feinsten Zuspitzung. »Wer sich als Zweifelnden erkennt, erkennt mit Sicherheit Wahrheit. Jeder also, der an der Wahrheit zweifelt, hat Wahres in sich, woran er nicht zweifelt. Alles ist aber nur wahr durch die Wahrheit. Wer also irgend wie zweifelt, der kann an der Wahrheit nicht zweifeln.«

Fragen wir nach dem Grunde der absoluten Gewißheit der Bewußtseinstatsfachen, so antwortet Augustinus, der Grund liege darin, daß wir sie nicht durch das Mittel und die Zeugen von Abbildern wie bei den körperlichen Dingen auffassen, sondern daß wir sie als gegenwärtig wahrnehmen und mit dem wahrsten inneren Blick schauen. Wir haben also von diesen Wahrheiten ein unmittelbares und anschauliches, ein intuitives Wissen. Der Grund ihrer absoluten Gewißheit liegt in der unmittelbaren Erfassung oder Schauung und in der Evidenz dieser Intuition. Denn nichts erkennt der Geist in so hohem Maße, als das, was ihm gegenwärtig ist, und nichts ist ihm mehr gegenwärtig als er selbst.

So hat Augustinus im Selbstbewußtsein eine Gruppe von Wahrheiten entdeckt, an welche der Skeptizismus nicht mehr heranreicht, und die auch vom Skeptiker, wengleich im Widerspruch mit sich selbst, anerkannt werden müssen. Aber damit ist das Wahrheitsproblem noch keineswegs gelöst. Denn die Wahrheiten des Selbstbewußtseins sind lediglich Tatsachewahrheiten von individueller Geltung, die über die enge Grenze des eigenen Ich, seiner Vorgänge und Zustände nicht hinausführen. Gibt es aber auch eine Erkenntnis der vom Ich verschiedenen Dinge und Gegenstände, eine Erkenntnis der Welt, der Wirklichkeit, des Seins? Wie ist sie möglich? Wie ist Wissenschaft von den Dingen möglich? Daß darin die Kernfrage des Wahrheitsproblems beschlossen liege, hat Augustins scharfer Geist wohl erkannt und er hat auch ihre Lösung versucht und zwar wiederum mit den Mitteln und Methoden der platonischen Erkenntnistheorie und Metaphysik.

Von den Platonikern übernimmt er die Zweiweltentheorie, die Annahme einer sinnlichen, körperlichen Welt (mundus sensibilis) und einer unkörper-

lichen intelligiblen Welt (*mundus intelligibilis*). Wie kommen wir nun zur Erkenntnis der beiden Welten? Daß eine körperliche Welt existiert, erkennt der Intellekt durch die Mahnung der Sinne, durch das Medium der den körperlichen Dingen ähnlichen Sinnenbilder. Auf dem genannten Wege gibt die Körperwelt dem Intellekt Kunde von ihrer Existenz. Gegenüber den Einwürfen der sensualen Skepsis hält Augustinus an der Objektivität der Sinneserkenntnis und an der Realität der Körperwelt fest. Die Sinne geben uns ein zuverlässiges und getreues Bild von der Welt. Sie ist so, wie sie uns erscheint. Allein trotz dieser extrem realistischen Auffassung vom Werte der Sinneserkenntnis stimmt Augustinus doch den Platonikern darin bei, daß die Sinne nur Meinung, aber kein Wissen zu erzeugen vermögen. Er begründet dies damit, daß in den empirischen Dingen nur ein Bild der Wahrheit sei, und daß die Sinne nur das in stetigem Fluß Befindliche und keiner geistigen Erfassung Zugängliche zu erreichen vermögen. Die reine Wahrheit ist daher von den Sinnen nicht zu erwarten, und die Sinneserkenntnis ist trotz ihrer Zuverlässigkeit als ein Glauben (*credere*) von dem Wissen zu unterscheiden.

Ein Wissen gibt es nur von den Gegenständen der intelligiblen Welt, in welcher die Wahrheit selbst wohnt. In ihr ist die wahre Wirklichkeit, das wahre Sein zu suchen. Die Sinnenwelt ist nur ein Bild der ersteren. Wie ist aber eine Erkenntnis der intelligiblen Welt, der Welt des wahren und unveränderlichen Seins möglich? Nur auf dem gleichen Wege, auf welchem der Geist sich selbst erkennt, mit Hilfe der Methode der Intuition. Aus dem Innern des Geistes, vom Selbstbewußtsein aus, führt der Weg in die intelligible Welt. Nur in sich selbst, im erfahrungsreinen Denken, im unmittelbaren irrumslosen Schauen erfaßt der Geist ewige und unwandelbare Wahrheiten, die *veritates* oder *rationes aeternae*, die Wahrheiten der *artes liberales*, die Wahrheiten der Wissenschaft, die unwandelbaren Sätze der Logik, das Kausalgesetz, die Gesetze der Mathematik, die ästhetischen und ethischen Gesetzmäßigkeiten.

Die *rationes aeternae*, die Begriffe und Gesetze der Wissenschaften, sind allen Zweifeln entrückt, aller sensualen Skepsis — und nur diese hat Augustinus im Auge — unzugängliche Wahrheiten. Sie sind Wahrheiten von unveränderlicher, unwandelbarer und zeitloser Geltung. Die Zahlensätze z. B. gelten nicht bloß heut und morgen, sondern immer. Das Sein im Sinne der unveränderlichen Geltung ist aber für Augustinus ein gegenständliches, reales, dem Geiste transzendentes, metaphysisches Sein, auf das er dieselben Prädikate anwendet, die Platon seinen Ideen gegeben hat. Die ewigen Wahrheiten beziehen sich auf die wahre Wirklichkeit, auf die intelligiblen Spezies und Formen, auf das was ist und in höchstem Maße ist und immer in derselben Weise sich verhält. So haben die Zahlen ein

wahres Sein, und ihr Gegenstand ist ein esse immobile, firmum incorruptumque.

Damit hat Augustinus den Weg zur Wissenschaft, zur Erkenntnis der Wirklichkeit und des Seins gefunden. Dieser Weg hat sich ihm im Innern des Geistes selbst erschlossen. Der Geist schöpft die ewigen Begriffe und Gesetze der Logik, der Mathematik, der Ästhetik, der Ethik aus sich selbst, aus dem reinen erfahrungslosen Denken, gewissermaßen aus seiner eigenen Natur, er findet sie in sich selbst vor. Mit größter Schärfe und Klarheit betont Augustinus den apriorischen Charakter der Wissenschaftserkenntnis und lehnt jede empiristische Theorie, auch jede Abstraktion aus dem Sinnlichen für die sämtlichen Gruppen der ewigen Wahrheiten ab. So können, um nur eines zu erwähnen, die Begriffe und Gesetze der Geometrie nicht den Sinnen oder der Erfahrung entstammen oder daraus abstrahiert sein, weil sie sich in dieser Reinheit in den körperlichen Dingen gar nicht vorfinden. Die Wahrheit ist nur in den Figuren der geometrischen Wissenschaft, die empirischen Figuren streben zwar nach jenen, aber sie besitzen nur eine gewisse Nachahmung der Wahrheit. »Ich sah Linien von Künstlern gezeichnet, fein wie die Fäden der Spinne, aber die mathematischen Linien sind völlig andere und nicht die Abbildung von Linien, welche die Augen meines Leibes mir liefern, der kennt sie, der ohne irgend etwas Körperliches zu denken, sie innerlich erkennt.« Und was von den Begriffen und Gesetzen des Raumes gilt, das gilt auch von den Begriffen und Gesetzen der Zahlen und von den Begriffen und Gesetzen der Ästhetik und Ethik.

Welche Bedeutung haben aber bei der Apriorität der ewigen Wahrheiten die Sinne, das Erfahrungsmaterial für unsere Erkenntnis? Ist alle Sinnlichkeit beim Zustandekommen unserer Erkenntnis ausgeschaltet und besteht zwischen Intellekt und Sinn eine unüberbrückbare Kluft? Die Sinnbilder haben mahrende und veranlassende Bedeutung, indem sie den Geist anregen, sich nach innen zu wenden, sich der in ihm liegenden Begriffe und Gesetze bewußt zu werden, sie aufzufuchen und sich ihrer zur wissenschaftlichen Erkenntnis der Dinge zu bedienen. Die ewigen Wahrheiten sind somit die Normen, Regeln, Maßstäbe für die Beurteilung sowohl unseres Geistes wie der körperlichen Dinge. Wir subsumieren die Erscheinung unter die ewigen und unveränderlichen Regeln der Vernunft. Wir urteilen über die Sinnendinge nicht bloß, daß sie sind, sondern daß sie so oder nicht so sein müssen. So sind die Zahlen und Zahlengesetze die Normen, nach denen wir die Dinge zählen, die unveränderlichen Regeln, die wir auf Töne, Figuren, Bewegungen anwenden. Wir beurteilen ferner die körperlichen Dinge nach den unveränderlichen Gesetzen des Raumes und der geometrischen Figuren. In gleicher Weise dienen die ästhetischen

Gesetze zur Beurteilung der Schönheit der einzelnen Dinge und der Welt und die ethischen Maximen zur Beurteilung von Gut und Böse.

So werden die ewigen Wahrheiten auf das Sinnesmaterial angewandt, oder das letztere unter die ersteren subsumiert. Beide zusammen machen die wissenschaftliche Erkenntnis der Erfahrungswelt möglich.

Wie tief Augustinus das Problem der Erkenntnis angefaßt hat, läßt sich auch daraus erkennen, daß er die Frage nach der allgemeinen Giltigkeit der apriorischen Wahrheiten aufwirft. Die ewigen Wahrheiten sind Wahrheiten von allgemeiner Geltung, d. h. sie sind allen denkenden Wesen gemeinsame Wahrheiten (*veritates communes*). Gerade diese letztere Eigentümlichkeit hat Augustins lebhaftestes Interesse erweckt. Wie kommt es, so fragt er, daß Ich und Du die gleiche Wahrheit erkennen? Weshalb kann man nicht sagen, es sei meine oder deine oder die Wahrheit irgend eines andern? Augustinus unterscheidet bei der Lösung des Problems deutlich das psychologische und das logische bzw. metaphysische Moment, den Akt des Schauens oder Erfassens der Wahrheit, und das, was geschaut wird, das Geschaute, die Wahrheit selbst. Der Akt des Schauens ist etwas psychologisches, empirisches, an das individuelle Subjekt Gebundenes. Jeder schaut die Wahrheit mit seinem eigenen Geist, ich und du und ein anderer. Dagegen das Geschaute selbst ist aller Subjektivität entzogen. Es ist etwas Überempirisches, Überindividuelles, etwas über dem einzelnen Geiste Stehendes. Es gibt eine, einzige, unveränderliche Wahrheit, die allen gegenwärtig und darum für alle gleich und allen gemeinsam ist. Die allgemeine Giltigkeit oder Gemeinlichkeit der Wahrheit wird also erklärt aus ihrer Realisierung, Hypostasierung und Transzendenz.

Was ist nun diese transzendente Wahrheit? Wie setzt sich der Geist in ihren Besitz? Die ewigen Wahrheiten sind zwar im Geist, aber nicht aus dem Geist. Sie sind nicht Produkte des Geistes, logische Funktionen, wie die kantischen Kategorien. Denn der Geist kann nichts Ewiges erzeugen. Zwischen Ursache und Wirkung muß eine Proportion bestehen derart, daß die Ursache weder weniger, noch gleichviel, sondern mehr enthält als die Wirkung. Der Geist ist aber veränderlich. Er enthält nicht soviel, wie die Wirkung. Infolgedessen kann er selbst nicht Ursache der ewigen Wahrheiten in ihm sein, sondern er ist lediglich ihr Auffinder und Entdecker. Da nun der Geist jene Wahrheiten nicht erzeugen kann, ihr Auftreten im Geiste aber eine proportionale Ursache haben muß, so kann nur das Ewige, Unwandelbare selbst diese Ursache sein. Daher nimmt Augustinus eine wunderbare Verbindung der Seele mit der Welt des Ewigen an und zieht zur näheren Erläuterung die neuplatonische Intitions- und Illuminations- oder Radiationstheorie herbei mit den bekannten

ursprünglich aus Platons Politeia stammenden Bildern vom Licht und von der Sonne. Unser geistiges Auge wird in gewisser Weise von einem unkörperlichen Licht bestrahlt, beleuchtet, von demselben berührt. In diesem unkörperlichen, unsichtbaren und unaussprechlichen und intelligiblen Licht, im Licht einer intelligiblen Sonne schauen wir die ewigen Wahrheiten. Auf dem Wege der Intuition wird uns dieses intelligible Licht gewiß und es macht uns alles gewiß, was wir in ihm schauen, die in ihm enthaltene gesamte unwandelbare Wahrheit, das unwandelbare Gesetz aller Wissenschaften. So ist nicht der Geist, sondern eine Realität über dem Geist die eigentliche Quelle und die Garantie der ewigen Wahrheiten und ihrer Geltung.

Wer ist nun dieses intelligible Licht, diese intelligible Sonne? Der geheimnisvolle Gott selbst, in welchem, von welchem und durch welchen alles intelligibel leuchtet, die Weisheit Gottes, die ewige Vernunft, der göttliche Logos.

Damit war für Augustinus die Interpretation der platonischen Ideenlehre und Ideenwelt als göttlicher Gedanken von selbst gegeben. Wenn Gott die letzte Quelle und der letzte Grund der ewigen Wahrheiten ist, dann können diese nichts anderes sein als die ewigen Gedanken der göttlichen Vernunft. Und Augustinus mußte die Auffassung als sakrilegisch ablehnen, als seien die Ideen etwas außer Gott, auf das er bei der Schöpfung hinblickte. Wie die ewigen Wahrheiten für den menschlichen Geist die Normen und Regeln zur Erkenntnis der Welt Dinge sind, so können sie für den göttlichen Geist nur die ewigen Schöpfergedanken der Dinge sein, die Urformen, die Urgründe, die festen, unwandelbaren, immer sich selbst gleichen Gründe, die unwandelbaren Zahlen, gemäß denen alles Entstehende und Vergehende, alles Veränderliche geformt wird. Sie repräsentieren die wahre Wirklichkeit, das wahre, urbildliche Sein. Alles übrige ist nur durch Teilnahme an ihnen, eine Nachahmung, ein Abbild jener ewigen Wirklichkeit.

Die Dinge erweisen sich somit als abhängig von den ewigen Schöpfergedanken Gottes, sie haben sich nach diesen zu richten. Sie sind, weil Gott sie denkt, und sie sind so, wie Gott sie denkt. Gott ist der Gesetzgeber für die Wirklichkeit der Dinge. Er ist aber auch der Gesetzgeber für die Erkenntnis dieser Wirklichkeit. Wohl setzen unsere Sinne das Sein der Dinge voraus. Wir sehen die Dinge, weil sie sind, aber unser Wissen, unsere wissenschaftliche Erkenntnis der Dinge setzt die ewigen und unveränderlichen Gesetze in unserem Geist voraus, insofern wir die Dinge jenen Gesetzen gemäß denken müssen. Weil nun die Gesetze, die unser Denken normieren, zugleich die Gesetze des Seins sind, die ontologischen und die Denkgesetze identisch sind, so besteht eine evidente Übereinstimmung,

eine Gleichung zwischen Denken und Sein, d. h. unsere Erkenntnis der Wirklichkeit ist wahr, besitzt Wahrheit.

Das Wahrheitsproblem, so wie es Augustinus gestellt hat, ist gelöst. Der Knotenpunkt der Lösung liegt in der Gottheit als Gesetzgeber des Seins, wie des Denkens. In der Gottheit ist das Gebäude der Wahrheit und der Wissenschaft verankert. Die Existenz Gottes bildet für die augustinische Erkenntnistheorie den Eckstein und sie hat für die augustinische Begründung der Wahrheit die gleiche, alles tragende Stellung, wie in der Erkenntnistheorie Descartes. So treffen Augustinus und Descartes in dem letzten Fundament der Wahrheit ebenso zusammen, wie in dem Ausgangspunkt der Wahrheitsfindung, den beide im Selbstbewußtsein und im reinen, erfahrungslosen Denken suchen.

3. Das Gottesproblem.

Die Lösung des Wahrheitsproblems bedeutet für Augustinus zugleich auch die Lösung des Gottesproblems. Die Begründung der Wahrheit ist für ihn zugleich der Erweis von Gottes Existenz. Heben wir die einzelnen Glieder der Beweisführung, das Kausalgesetz und die Tatsache der Wahrheit im Selbstbewußtsein, noch einmal kurz heraus.

In unserem Geiste finden wir ewige unwandelbare Wahrheiten, die Wahrheiten der Logik, Mathematik, Ästhetik, Ethik. Das Auftreten dieser Wahrheiten in unserem Bewußtsein fordert aber eine proportionale Ursache. Unser Geist kann diese Ursache nicht sein, denn er kann als veränderlich nichts Ewiges und Unwandelbares erzeugen. Er kann sich nicht selbst erleuchten. Es muß also eine von unserem Geist verschiedene und zwar proportionale d. h. eine ewige und unwandelbare Realität existieren, von welcher die Erleuchtung des Geistes ausgeht, und in welcher die ewigen Wahrheiten gründen. Und diese Realität ist Gott. Der Beweis aus der Wahrheit, mit dem übrigens der Cartesianische aus der Gottesidee eine überraschende Ähnlichkeit aufweist, führt zu Gott als der Quelle der Wahrheit, als der höchsten Intelligenz und der absoluten ewigen und unwandelbaren Wirklichkeit.

Augustinus kennt aber noch einen zweiten Weg, der unter Zuhilfenahme des Kausalgesetzes von den Dingen ausgeht, von ihrer Veränderlichkeit, ihrer Ordnung und Schönheit. Die Dinge sind veränderlich, Körper und Geist. Veränderung ist Formierung, das Empfangen und Aufnehmen einer Form. Kein Ding kann sich aber selbst formieren. Denn kein Ding kann sich geben, was es nicht hat. Infolgedessen muß eine die Dinge formierende Ursache existieren, eine ewige unwandelbare Form, die selbst nicht mehr geformt wird. Der Beweis führt zur Existenz

einer ewigen, ungewordenen Form, die Formprinzip für alles Veränderliche ist.

Die körperlichen Dinge zeigen ferner Einheit, Übereinstimmung, Harmonie ihrer Teile. Jedes Ding ist überhaupt nur, soweit es Einheit aufweist. Die Dinge sind weiterhin schön d. h. sie haben Form, Maß und Zahl. Die Ordnung und Schönheit der Dinge erfordert aber eine proportionale d. h. eine teleologisch und künstlerisch sich betätigende Ursache. Dieser Beweisgang führt somit zu Gott als einem höchsten künstlerischen Prinzip, als einem höchsten Maß-, — Zahl — und Ordnungsprinzip.

Die Begründung der Überzeugung von Gottes Existenz ist nur die eine Aufgabe des Gottesproblems. Die andere erstreckt sich auf die Konstruktion des Gottesbegriffs, auf die genauere Bestimmung des göttlichen Wesens. Wie die Neuplatoniker, so lehrt auch Augustinus, daß Gott seinem Wesen nach unaussprechlich und unbegreiflich sei. Denn wenn wir ihn begreifen könnten, dann wäre er nicht mehr Gott. Gott überschreitet unsere Sprache und unser Denken, und es gibt kaum ein Prädikat, das wir wirklich von ihm auslagen können. Jedenfalls ist Gott nicht so, wie wir ihn denken, sondern er ist dies alles in höherem Maße. Es gibt daher von Gott keine andere Wissenschaft als die Wissenschaft des Nichtwissens. Infolgedessen dürfen wir auch die Kategorien nicht in dem Sinne auf Gott übertragen, wie wir sie von den Dingen auslagen. Der Unterschied von Substanz und Akzidenz existiert für Gott nicht. Es gibt in ihm keine Akzidenzien, weil es keine Veränderungen gibt, sondern alle Bestimmungen sind mit seiner Substanz identisch. Ja es ist sogar ein sprachlicher Mißbrauch, Gott als Substanz zu bezeichnen, denn Substanz bedeutet eine Realität, welcher Akzidenzien inhärieren. Es empfiehlt sich daher für Gott den Ausdruck *Essentia* zu gebrauchen.

Im eigentlichen Sinn kann von Gott nur ausgesagt werden das Wort »est« und unter Berufung auf Exodus 3, 4: »ego sum qui sum« wird von Augustinus der eleatisch-platonische Seinsbegriff in den Mittelpunkt des Gottesbegriffs gerückt. Gott ist das Sein selbst, das reine Sein ohne jedes Nichtsein, ohne jede Wandelbarkeit, das höchste Sein, das Sein im ursprünglichen und wahrsten Sinn, das immer in derselben Weise sich verhaltende, sich selbst gleiche, absolut unwandelbare Sein, die in sich verharrende und unwandelbar sich verhaltende Natur. In Vergleich mit dem göttlichen Sein ist das geschöpfliche Sein ein Nichtsein, kein wahres Sein.

Augustinus bezeichnet den Gottesbegriff im Sinne des eleatisch-platonischen Seins als einen für alle Geister denknotwendigen und allen bekannten Begriff. Ein gleiches gilt von dem Begriff Gottes als des vollkommensten oder höchsten Wesens. Niemand konnte Gott anders denken

und wird ihn anders denken können, es sei denn als das Wesen, in Vergleich zu welchem es ein vollkommeneres (melius) oder höheres (superius) nicht gibt.

Als das höchste Sein ohne jedes Nichtsein besitzt Gott ein unendliches Wissen. Es erstreckt sich auf alles Geschaffene und zu schaffende. Selbst die Unendlichkeit der Zahlenreihe ist seinem Wissen zugänglich. Gottes Wissen ist ferner völlig unveränderlich. Es erfährt keinen Zuwachs durch die Existenz der Dinge, sondern es bleibt, was es ist. Es kennt weder Vergangenheit, noch Zukunft, noch einen Übergang von Gedanke zu Gedanke, sondern alles ist ihm zugleich gegenwärtig in einer einzigen Schauung. Gott erfährt alles, das Vergangene, Gegenwärtige und Zukünftige in unveränderlicher Gegenwart. Mit unkörperlichem Blick schaut er alles zumal. Das göttliche Wissen ist nicht von den Dingen abhängig, im Gegenteil die Dinge von ihm. Gott erkennt die Dinge nicht, weil sie sind, sondern sie sind, weil sie Gott erkennt. Er schöpft die Kenntnis der Welt aus sich selbst, er trägt die Weltformel, die Struktur und Wesensformeln der Dinge als ewige Ideen in seinem Geiste.

Gott ist aber nicht bloß Intelligenz, sondern auch Wille und Macht. Wie das göttliche Wissen, so schließt auch das göttliche Wollen jede Veränderlichkeit aus. Es gibt keine Vielheit und keine Veränderung in den Akten des Wollens, sondern in einem einzigen, simultanen und ewigen Akt will Gott alles, was er will. Denn der Wille Gottes ist identisch mit der Wesenheit Gottes, und diese ist absolut unveränderlich. Gott vermag alles, was er will d. h. er ist allmächtig. Der Beweis dieser Allmacht liegt in der Welterschöpfung.

4. Das Weltproblem.

Vom Gottesproblem ist für Augustinus unabtrennbar das Weltproblem. Augustinus Weltbetrachtung erweist sich aufs stärkste beeinflusst von dem platonischen Optimismus und Aestheticismus und von der pythagoreisch-platonisierenden Anschauungsweise, wie sie im Timaeus zur Geltung kommt und im Buche der Weisheit einen verwandten Ausdruck gefunden hat. Zugleich verbinden sich damit stoische Gedankengänge, so die Lehre vom durchgängigen Kausalnexu und der stoische Entwicklungsbegriff. Das Universum erscheint als ein wohl abgestuftes, von bestimmten Gesetzen beherrschtes, nach mathematischen Prinzipien geordnetes, durchaus einheitliches und harmonisches System von durchgehender Vollkommenheit und idealer Schönheit. Alles ist gut in der Welt, und alle Vollkommenheitsgrade vom höchsten bis zum niedersten sind in erfreulicher Abstufung in ihr vertreten. Die Gestirne gehorchen bestimmten Bewegungsgesetzen. Die gleiche Ord-

nung und Gesetzmäßigkeit zeigt sich bei den irdischen Körpern, so daß Himmel und Erde zu einem gewaltigen Liede zusammenklingen. Alles Weltgeschehen ist durch eine feste kausale Ordnung bestimmt. Überall in der Welt herrscht Maß, Zahl und Form. Die Dinge haben Maße, die wir messen können, Zahlen, die wir zählen können, Gewicht, das wir wägend bestimmen können. Die Welt ist nach mathematischen Prinzipien geordnet. Alle Dinge haben Ordnung, streben nach Ordnung, suchen diese Ordnung festzuhalten in wunderbarer Stabilität und Konstanz. In dieser durch nichts gestörten Ordnung liegt die Schönheit des Universums.

Den gleichen platonisierenden Standpunkt zeigt Augustinus auch in der Frage nach den Prinzipien der Dinge. Materie und Form sind die beiden Komponenten, welche ein Ding konstituieren. Dabei handelt es sich aber nicht um Materie und Form im aristotelischen Sinne, sondern um den Materie- und Formbegriff des platonischen Timaeus. Die Materie- oder Hyle ist nichts Wahrnehmbares. Sie kann nur mit Mühe durch gänzliche Beraubung oder Abstraktion der Form gedacht werden. Sie wird definiert als ein gewisses form- und qualitätsloses Etwas. Sie ist aber keineswegs ein absolutes Nichts, sondern steht dem Nichts nur nahe, ist ein prope nihil, ein pene nihil. Sie hat noch etwas vom Sein und von der Form, wenn auch nur sehr wenig und als Anfang, nämlich die Fähigkeit zur Form, die Formierbarkeit. Im Anschluß an den Neuplatonismus unterscheidet Augustinus eine geistige und eine körperliche Materie, eine Materie für die geistige und die körperliche Kreatur.

Aus der formlosen Materie werden die körperlichen Dinge nach ihren verschiedenen Arten und ihren wahrnehmbaren Qualitäten geformt. Durch die Form ist ein Ding, so weit es ist. Die Form gibt den Dingen erst das Sein. Ohne die Form müßten sie ins Nichts zurücklinken. Demnach ist der Prozeß der Entstehung der Dinge ein Formen und Geformtwerden, ein Formgeben und ein Formempfangen. Die Veränderung ist nur Wechsel der Formen an der beharrenden Materie, ein gesetzmäßiger Übergang von einer Form in eine andere.

Wo ist nun der Ursprung der Welt, ihrer Ordnung und ihrer Prinzipien zu suchen? Das war die stets wiederkehrende Frage in der griechischen Naturphilosophie. Zwei Hauptrichtungen standen sich gegenüber. Die eine stellte ein mechanisches, die andere ein denkendes, geistiges Prinzip an die Spitze. Die eine lehrte Weltentwicklung aus blinder Notwendigkeit, die andere Weltbildung durch eine Gedanken realisierende Intelligenz. Für Augustinus, den Platoniker und Christen, konnte nur die zweite Form der Welterklärung in Betracht kommen. Die Gottesbeweise führten ihn ja zu einer transscendenten Weltursache, zu einer höchsten Intelligenz als Anfang, zu einer ungeformten, aber alles formenden Ursache, zur Voraussetzung

eines höchsten Maß-, Zahl- und Ordnungsprinzips, zu einem mathematisch und teleologisch sich betätigenden Agens. Weiterhin zeigt die Veränderlichkeit der Dinge, daß sie völlig verschieden sind von dem ewigen, unwandelbaren göttlichen Wesen. Ihr Sein ist weder ganz ein Sein, noch ganz ein Nichtsein. Gott ist ens per se, die Dinge haben aber nur ein empfangenes Sein. Sie sind nicht, was Gott ist. Daraus folgt, daß Gott die schöpferische Ursache der Welt, Welterschöpfer ist, daß die Welt kein Entwicklungs- oder Ausstrahlungsprodukt der göttlichen Substanz sein kann. Nicht aus sich, sondern aus dem Nichts hat Gott die Welt geschaffen, als alleinige und ausschließliche Kausalität, unter Ausschaltung jeglicher Materie. Ja, die Materie selbst ist ein Produkt von Gottes Schöpferätigkeit.

So fügt sich in das augustininische Denken der christliche Schöpfungsbegriff ein. Während noch Platon sich nicht dazu emporgeschwungen hatte, auch die Materie auf den Demiurgen zurückzuführen, macht Augustinus unter dem Einfluß des Christentums und des Neuplatonismus diesen Schritt, der zusammen mit seiner Ideenlehre seinem Weltbild eine durchaus einheitliche Spitze gab, indem nun alles Sein auf eine einzige Ursache, auf die *summa causa* zurückreicht.

Eine ähnliche Verflechtung platonischer und christlicher Gedanken zeigt sich bei genauerer Bestimmung der beim Schöpfungsakt beteiligten Faktoren, nämlich der göttlichen Güte, des göttlichen Willens und der göttlichen Intelligenz. Im Anschluß an den Timäus und an die Genesis sieht Augustinus das Motiv der Welterschöpfung unter Ausschluß jeder Notwendigkeit und jeden Bedürfnisses lediglich in der neidlosen und reinen Güte Gottes. Die Schöpfung ist eine Offenbarung der Fülle der göttlichen Güte. Daher ist auch alles Geschaffene, selbst die Materie, gut, insofern alles ein Werk der göttlichen Güte ist.

Ist die Güte das Motiv der Welterschöpfung, so ist die letzte Ursache des geschaffenen Seins der göttliche Wille, der selbst keine Ursache mehr über sich hat. Fragt man, weshalb Gott Himmel und Erde gemacht hat, so gibt es nur die Antwort *quia voluit*.

Als Werk eines Willens kann aber die Welterschöpfung kein blindes und vernunftloses Geschehen sein. Wie der menschliche Künstler ein Bild des zu schaffenden Werkes in seinem Geiste hat, so trägt auch der schöpferische Künstler oder die göttliche Weisheit nach Art der Kunst alles in sich und schafft nach dem Plane der göttlichen Ideen, der ewigen, unwandelbaren Urformen, Urgründe und Urzahlen im göttlichen Geist. Und zwar werden die verschiedenen Dinge nach ihren eigentümlichen Gründen geschaffen. Der Schöpfungsakt ist also ein eminent künstlerischer Prozeß, ein Formgeben, ein Abformen und Nachbilden der Urbilder. Der Schöpfer wird zum Künstler und Mathematiker.

Was wird aber vom Schöpfer geformt? Die von ihm aus dem Nichts geschaffene *materia informis*. Dabei fallen der Akt der Schöpfung der Materie und der Akt ihrer Formierung in einen zusammen. Die Weltentstehung ist schließlich nichts anderes als Schöpfung und Formierung der Materie, als eine Abformung der göttlichen Ideen in der *materia informis*.

Es ist die Weltbildungstheorie des Timaeus, die Augustinus mit dem christlichen Schöpfungsbegriff in Verbindung bringt. Dies ist aber nicht das einzige Element, das er zur Begreiflichmachung der Schöpfung der Philosophie entnimmt. Es kommen auch stoische Einflüsse zur Geltung in der schon in den Neuplatonismus übergegangenen Lehre von den *λόγοι σπειρατικοί* oder von den *rationes seminales*. Dadurch gelingt es, mit dem christlichen Schöpfungs- und dem platonischen Formierungsbegriff den stoischen Entwicklungsgedanken zu verweben. Augustinus betont aufs schärfste die Einzigkeit des Schöpfungsaktes. Durch einen einzigen Akt ist zumal die gesamte Wirklichkeit geschaffen worden, freilich nicht die empirische, in Raum und Zeit erscheinende Welt, sondern die Primordialwelt, die Samen- oder Keimwelt. Alle Dinge sind hier nur als zukünftig und urfächlich da. Sie sind geschaffen worden in ihren Ursachen, in ihren geheimen und unsichtbaren Gründen, in ihren verborgenen Samen. Hier sind sie einerseits vollendet, insofern die in der Zeit sich entfaltende Ordnung der Welt enthalten ist in der Ordnung der Ursachen. Andererseits bestehen die empirischen Dinge nur als angefangen, insofern die Primordialursachen gleichsam Samen des Zukünftigen sind, Entwicklungsprinzipien, die nach bestimmten Bildungs- und Entwicklungsgesetzen sich in Raum und Zeit zur empirischen Wirklichkeit entfalten sollen. Wie im Samen der im Laufe der Zeit sich entwickelnde Baum präformiert ist, so ist die Primordialwelt als ein Präformationsystem der in der Zeit sich entfaltenden Dinge zu denken.

So verknüpft sich Welterschöpfung und Weltentwicklung. Der empirische Weltprozeß stellt sich dar als eine großartige, in Raum und Zeit verlaufende, durch die in den Primordialursachen angelegten Bildungsgeetze genau bestimmte und geregelte Entwicklungsreihe. Was vor unseren Augen in Raum und Zeit entsteht, das ist die sichtbare Manifestierung der unsichtbaren, bei der Schöpfung eingefästen und gleichsam samenhaft ausgestreuten Gründe, von deren Kräften und Bildungsgeetzen die Größenverhältnisse und die mannigfachen Formen der Dinge abhängen.

Wenn nun die Welt durch Schöpfung entstanden ist, gibt es eine ewige Schöpfung oder hat die Welt einen Anfang in der Zeit gehabt? Augustinus lehnt die Vorstellung einer ewigen Schöpfung ab und lehrt wie der platonische Timaeus die Schöpfung der Zeit durch Gott und damit den zeit-

lichen Anfang der Welt. Die Zeit ist nach Augustins Auffassung ebenso real wie die Dinge. Sie ist ein untrennbares Attribut des geschöpflichen und veränderlichen Seins, wie die Ewigkeit ein Attribut des absolut Unveränderlichen und Göttlichen. Die Zeit ist nur die Nachahmung der Ewigkeit. Da es nun ohne Geschöpfe und deren Veränderung keinen Zeitverlauf gibt, so ist die Zeit mit den veränderlichen Kreaturen geschaffen worden. Der Anfang der Geschöpfe ist auch der Anfang der Zeiten. Beide hat Gott zumal geschaffen. Die Welt ist daher nicht in der Zeit, sondern mit der Zeit geworden. Der Schöpfungsakt fällt nicht in die Zeit, sondern diese ist erst durch jenen entstanden. Er involviert aber auch keine Veränderung des göttlichen Willens, sondern die Schöpfung der Welt und der Zeit beruht auf Gottes ewigem Plan und unveränderlichem Willensentschluß. Veränderung und Zeit betreffen nur den Effekt der Schöpfung, das geschaffene Sein. Der Schöpfungsakt selbst ist ebenso unveränderlich wie Gott. Ewig ist in dem göttlichen Worte bestimmt die Kreatur und ihre Zeit.

Wir haben bereits früher hervorgehoben, daß die Dinge kein wahrhaftiges Sein besitzen, daß sie das Sein nur empfangen haben. Was aber kein Sein für sich hat, das würde sofort nicht mehr sein, wenn es von seiner Ursache verlassen würde. Aus dieser Seins- und Kausalauffassung heraus ergibt sich die Notwendigkeit der göttlichen Welterhaltung und Weltregierung. Die Dinge haben kein von Gott losgelöstes Sein. Sie wären nicht, wenn sie nicht in Gott ihren Bestand hätten und Gott nicht ihre konstante Ursache wäre. Die Erhaltung und Regierung ist demnach eine fortgesetzte Schöpfung. Gott hat sein Werk nicht geschaffen und dann im Stich gelassen, sondern seine schöpferische Kraft hört nicht auf, das Geschaffene zu schützen und in seiner Form zu bewahren. In dieser erhaltenden und regierenden Tätigkeit Gottes sieht Augustinus schließlich den tiefsten Grund für die Stabilität und Konstanz des Naturlaufs, für die Ordnung und Gesetzlichkeit der Natur.

5. Das Seelenproblem.

Zwei Fragen machten für den jungen Augustinus in Cassiciacum die Philosophie aus, nämlich die *quaestio de deo* und die *quaestio de anima*. Zur selben Zeit, als er mit dem Gottesproblem rang, erregte ihn auch die Seelenfrage aufs tiefste. Schließlich handelte es sich bei beiden um die gleichen Schwierigkeiten, um die Überwindung des Sensualismus und Materialismus. Aber auch die Lösung erfolgte von demselben Ausgangspunkt aus und nach der gleichen Methode, nämlich durch die Wendung nach Innen. Für Augustinus standen im Vordergrund des Interesses die mit

dem religiösen Problem zusammenhängenden metaphysischen Fragen der Substantialität, der Unkörperlichkeit und der Unsterblichkeit der Seele.

Das seelische Substanzproblem findet seine Lösung vom Ichbewußtsein aus. Wie Augustinus als der erste die erkenntnistheoretische Bedeutung des Selbstbewußtseins gewürdigt hat, so hat er sich auch zuerst die psychologische Entstehung desselben klar zu machen versucht. Es gibt nur einen Weg zum Selbstbewußtsein, nämlich das Sichdenken. Nur wenn der Geist sich denkt, macht er sich zum Gegenstand seines Bewußtseins, stellt sich vor seinen eigenen Blick hin. Wie verhält es sich nun mit dem Geist, wenn er sich nicht denkt? Ist er sich in diesem Zustand völlig unbekannt? Durchaus nicht. Er weiß sich selbst in der gleichen Weise, wie er die Gegenstände des Gedächtnisses weiß. Der Geist ist sein eigenes Gedächtnis. Das eigene Ich kann in derselben Weise in den Blickpunkt des Bewußtseins treten und wieder daraus verschwinden, wie die Gegenstände des Gedächtnisses.

Das Ich als der letzte Einheitspunkt, in welchen alle Fäden des seelischen Lebens zusammenlaufen, seine Verschiedenheit und Selbständigkeit gegenüber den seelischen Vorgängen kommt bei Augustinus zu scharfem Ausdruck. Ich erinnere mich durch das Gedächtnis, ich erkenne durch die Intelligenz, ich liebe durch die Liebe. Mein inneres Ich erkannte es, ich, ich. Wer ist nun dieses Ich? Dies Ich ist der Geist, die geistige Substanz. Wenn der Geist sich erkennt, so erkennt er seine Substanz, und wenn er über sich gewiß ist, ist er über seine Substanz gewiß.

So wird also das Ich des Selbstbewußtseins mit der geistigen Substanz identifiziert wie bei Descartes. Die Ichkenntnis ist Substanzerkenntnis, Erkenntnis der eigenen Substantialität.

Was ist dies nun für eine Substanz? Ist sie körperlich oder unkörperlich? Um diese Frage zu entscheiden, ist es notwendig, von allem, was man zu sich selbst hinzugefügt hat, d. h. von allen Sinnbildern und von allen hypothetischen Ausfagen über den Geist, zu abstrahieren und nur darauf zu reflektieren, was sich allgemein giltig und als gewiß von dem Geist behaupten läßt, wie das intelligere, das esse, das vivere. Abstrahiert man in der angegebenen Weise von allem, was nicht zum Geist gehört, dann bleibt das eigene Selbst übrig, der Geist wird offenbar. Er erweist sich als völlig unkörperlich, denn das Ich, sein Leben und seine Tätigkeit, Bewußtsein und Wille enthalten nichts von Masse, von Farben und haben keinerlei Ähnlichkeit mit dem Körper.

Das unmittelbare Selbstbewußtsein bezeugt somit für Augustinus wie später für Descartes die Unkörperlichkeit der Seelensubstanz. Dieses Resultat hält Augustinus für ein unangreifbares Wissen.

Als unkörperliche Substanz muß die Seele einfach sein. Dies gilt aber nur im Vergleich zum Körper. An sich betrachtet ist sie nicht einfach, son-

dern eine Mannigfaltigkeit von Funktionen, Tätigkeiten und Zuständen, die wesentlich und substantiell dasselbe sind wie der Geist.

Das Ergebnis schließt Augustin in die von Plotin übernommene Definition zusammen: die Seele ist eine vernünftige Substanz, die zur Regierung des Körpers bestimmt ist.

Neben der Frage nach der Substantialität und Immaterialität der Seele hat sich Augustinus schon früh mit der Unsterblichkeit der Seele beschäftigt. Die Literatur, die er zu Rate gezogen hatte, vermochte ihm keine wissenschaftliche Überzeugung zu bieten. So versuchte er nun seine eigenen Wege zu gehen. Wir können hier nur den originellsten Beweisgang herausheben, der wiederum vom Selbstbewußtsein ausgeht, mit Augustins Wahrheitslehre im Zusammenhang steht und an Gedanken Plotins und des platonischen Menon (76 B) anknüpft. Der Beweis beruht in den Soliloquien auf folgenden zwei Sätzen: die Wahrheit ist unvergänglich, und der Geist, der Träger der Wahrheit, ist mit ihr unzertrennlich verbunden. Aus diesen beiden Prämissen folgert Augustinus, daß der Geist niemals untergehen kann. In etwas modifizierter Form kehrt dieser Beweisgang wieder in der Schrift »de immortalitate animae«. Augustinus geht hier aus von dem Verhältnis des Geistes zur unveränderlichen Vernunft oder zu den unveränderlichen Wahrheiten. Die unveränderliche Vernunft ist entweder mit dem Geiste identisch oder sie ist unzertrennlich im Geiste. In beiden Fällen muß der Geist selbst unveränderlich und immer lebend sein. In späteren Schriften betont Augustinus im Gegensatz zu dem sicheren Selbstvertrauen seiner Jugend das Unzureichende menschlicher Beweisführung in der Unsterblichkeitsfrage und beruft sich zur Begründung derselben auf den Glauben und die göttliche Autorität. —

Auch bezüglich des Ursprungs der Seele im Laufe der Fortpflanzung bekennt Augustinus offen sein Nichtwissen. Drei verschiedene Ansichten standen sich gegenüber. Die Generationshypothese, derzufolge die Seelen von den Eltern erzeugt werden, die Kreationstheorie, welche die jedesmalige Schöpfung der einzelnen Seelen lehrte, und die platonische Präexistenzlehre. Augustinus verwarf die letztere in jeder Form und mit voller Bestimmtheit. Aber zwischen Generationismus und Kreationismus vermochte er eine Entscheidung nicht zu treffen, obgleich er wegen der leichteren Erklärung der Erbsünde mehr zum Generationismus neigte.

Daß die augustininische Psychologie die Wege des Platonismus wandelt, ist schon aus dem Vorhergehenden ersichtlich genug. Dies zeigt sich aber noch deutlicher, wenn wir das Verhältnis der geistigen Substanz zum Körper ins Auge fassen. Mit Plato und dem Platonismus bekennt sich Augustinus zu einem psychologischen Dualismus, insofern im Menschen die denkende und die ausgedehnte Substanz — Augustinus definiert den Kör-

per durch das Attribut der Ausdehnung — zur Einheit verbunden auftreten. Zwar erinnern einige Stellen an die aristotelische Ansicht von der Seele als Formprinzip des Leibes. Es wird gesagt, daß die Seele dem Körper die Form verleihe, und daß der Körper durch dasselbe Prinzip, durch welches er belebt wird, das Sein erhalte. Allein wie fern Augustinus dem aristotelischen Gedanken steht, ergibt sich daraus, daß er in den Retraktionen diese Anschauung als temere zurücknimmt. Mit Platon veranschaulicht er das Verhältnis von Geist und Körper durch das Gleichnis vom Reiter und Pferd. Die Verbindung des Geistes mit dem Körper wird ihm zum unbegreiflichen Wunder, und er spricht von einem wunderbaren Band, durch welches die Geister zur Belebung mit den irdischen Körpern verbunden werden.

Wie sehr Augustinus als Platoniker denkt, beweisen ferner die Schwierigkeiten, welche sich ihm wie später dem Cartesianismus beim Problem des Wirkens ergeben. Der Geist vermag nicht unmittelbar auf die grobe Masse des Körpers zu wirken, sondern er bedarf hierzu eines dem Körper verwandten Mediums, eines fluidum-artigen Stoffes, des Lichtes oder der Luft. Andererseits spricht Augustinus dem Körper jede Wirksamkeit auf die Seele ab. Eine Einwirkung des Körpers auf die Seele, ein Leiden der Seele durch den Körper anzunehmen, erscheint ihm als absurd, mit der Würde der Seele unverträglich. Körper können nur auf Körper wirken, aber nicht auf die Seele. Daher ist auch der Vorgang der Sinnesempfindung keine passio der Seele, sondern des körperlichen Organs. Das Psychische bei der Empfindung ist eine actio, ein Akt der Aufmerksamkeit und des Bemerkens. Die Seele bemerkt die im Sinnesorgan entstandene Veränderung und bringt sich dieselbe zum Bewußtsein.

Ein weiteres Zeugnis für den platonischen Charakter der augustininischen Psychologie liegt darin, daß nicht, wie bei Aristoteles die sensitive Seele das Lebensprinzip im Körper ist, sondern die anima rationalis. Die rationale Seele ist das belebende, empfindende und bewegende Prinzip im Menschen. Ihr kommen die Äußerungen des vegetativen und sensitiven Lebens und die spontanen Bewegungen der Körperglieder zu.

Aus dem Neuplatonismus übernimmt Augustinus auch die Formel, über die Seinsweise der Seele im Körper. Die Seele ist ganz im ganzen Körper und ganz in jedem einzelnen Teil. Dies schließt jedoch nicht aus, daß ihre Leistungen in verschiedenen Teilen des Körpers lokalisiert sind, so das vegetative Leben im Herzen, die Empfindung im Vorderhirn, die willkürlichen Bewegungen im Hinterhirn, das Gedächtnis im Mittelhirn.

Augustinus hat aber nicht blos den Fragen der metaphysischen Psychologie seine Aufmerksamkeit gewidmet, sondern sein Interesse gilt in gleichem Maße dem empirischen Seelenleben. Die platonische Wendung nach Innen,

die Forderung der Einkehr in sich selbst mußte seinen Geist auch auf die Wunder des seelischen Geschehens lenken. Augustinus ist zweifellos der bedeutendste empirische Psychologe des Altertums. Er handhabt die introspektive Methode mit der größten Meisterschaft. Er ist ein ausgezeichnete Beobachter der seelischen Vorgänge, sucht sie in scharfer Analyse zu fassen, zu beschreiben, zu gruppieren, in ihrem Zusammenhange zu verstehen. Am glänzendsten zeigt sich seine Begabung für die empirische Seelenforschung in den Konfessionen. In der Einteilung und Gruppierung der seelischen Tätigkeiten übernimmt er die traditionellen Schemata, die platonische Dreiteilung in den vernünftigen, mutartigen und begehrenden Seelenteil, ferner die aristotelische Unterscheidung der Lebensphänomene, in vegetative, sensitive und intellektive Lebenstätigkeiten. Das intellektive Leben besteht in den Tätigkeiten der ratio d. h. des verknüpfenden und unterscheidenden Denkens und in den Tätigkeiten der intelligentia oder des intuitiven Denkens. Oft bedient sich Augustinus der ebenfalls auf Platon und Aristoteles zurückgehenden Scheidung der anima rationalis und irrationalis. Die Tätigkeiten der vernunftlosen Seele sind Sinn, Gedächtnis und sinnliches Streben. Bei der vernünftigen Seele kommen noch dazu mens, intelligentia und voluntas, in denen das eigentliche Wesen des vernünftigen Geistes liegt. Durch diese Dreiheit, die auch als memoria, intelligentia, voluntas oder als mens, notitia und dilectio oder als esse, nosse und velle bezeichnet wird, ist der Geist ein Bild Gottes und der Trinität.

Von allen seelischen Vorgängen werden mit besonderer Vorliebe die Tatsachen des Gedächtnisses behandelt. Das 10. Buch der Konfessionen kann man mit Recht eine Psychologie des Gedächtnisses nennen. Als Associationsgesetz, das die Vorstellungsverknüpfungen regelt, stellt er das öftere Zusammentreffen der Inhalte oder die Gewohnheit fest. Er untersucht die Tatsachen des Sicherinnerns, Vergessens, Lernens, Erkennens und Wiedererkennens. Es wird ihm klar die Bedeutung des Gedächtnisses für das Bewußtsein der Identität der Persönlichkeit. Er führt in höchst interessanter Analyse die Entstehung des Zeitbewußtseins auf die psychologischen Faktoren der Aufmerksamkeit (Gegenwart), der Erinnerung (Vergangenheit) und der Erwartung (Zukunft) zurück. Er fragt voll Staunen wie es ein Gedächtnis der Gefühle und Affekte geben könne, ob es Bilder von den Gefühlen gibt, wie sich die Erinnerungs- und Vorstellungsgefühle zu den primären Gefühlen verhalten. Schließlich wird im Zusammenhang mit allen diesen Untersuchungen und unter platonischem Einfluß eine Theorie des Gedächtnisses entworfen, die den Begriff des Unbewußten in die Psychologie einführt. Das Gedächtnis ist ein verborgenes, unbewusstes Wissen, eine unbewusste Kenntnis im Versteck des Geistes oder unterhalb der Bewußtseinschwelle.

Der erkennenden Seite im Seelenleben steht die strebende gegenüber. Grundfunktion des Strebens ist der Wille oder die Liebe. Augustinus unterscheidet mit den Stoikern vier Hauptaffekte: Begierde (cupiditas), Freude (laetitia), Furcht (timor) und Traurigkeit (tristitia), die aber schließlich nichts anderes sind als Wille.

Eine besondere Stellung im Seelenleben nimmt der Wille als vernünftiges Streben ein. Der Wille in diesem Sinne ist frei von jedem Zwang und von jeder Notwendigkeit. Er ist in unserer Gewalt. Liegt aber nicht eine unlösbare Antinomie vor zwischen Willensfreiheit und göttlicher Praescienz? Augustinus beseitigt die Schwierigkeit mit dem Hinweis darauf, daß unsere freien Willensakte in der Kausalkette und damit in dem göttlichen Wissen enthalten seien. Auf diese Weise sucht er einerseits das göttliche Vorauswissen aufrecht zu erhalten, andererseits aber auch die Willensfreiheit vor Beeinträchtigung zu schützen.

6. Das ethische Problem.

Wahrheit, Gott, Welt, Seele sind die Probleme, auf welche sich das augustinische Denken seit den Tagen von Caliciacum konzentrierte. Im engsten Zusammenhang damit stand für Augustinus das ethische Problem und die Frage nach dem Wesen und Ursprung des Bösen. Augustinus sah sich nicht bloß erfüllt von einem mächtigen Wahrheitsstreben, sondern auch von einem nicht minder heißen Glücksverlangen. Glück und Wahrheit waren die beiden großen Leitsterne seiner ganzen Tätigkeit. Glück und Wahrheit, sind sie identisch? Für Augustinus sind sie es. Infolgedessen fällt die Lösung des ethischen Problems mit der des Wahrheits- und Gottesproblems zusammen. Die Wahrheit ist Gott, und Gott ist die Wahrheit. Die Wahrheit ist aber auch das Glück der Menschen. Somit liegt in Gott, in dem Genuße Gottes auch die Glückseligkeit oder das Ziel des Menschen. »Und dies ist das seelige Leben, sich freuen an dir, über dich, um deinetwillen. Dies ist es und kein anderes.«

Wie kann aber der Mensch Gott genießen? Dies ist nur möglich durch ein Gott anhängen, sich ihm hingeben auf dem Wege der Erkenntnis und Liebe. Welches ist nun der Gegenstand jener Erkenntnis und Liebe? Augustinus antwortet die *lex aeterna*, die *lex naturae* d. h. die sittlichen Normen, die Regeln der Weisheit, die Regeln und Lichte der Tugenden. Sie sind ebenso wahr und unwandelbar, wie die Regeln der Mathematik. Sie gelten immer und überall, sie sind nicht an einem Orte so und am anderen anders. Die ethischen Normen sind eine allen Menschen gemeinsame, eine allgemein gültige und vom Individuum unabhängige Erkenntnis. Sie sind ein innerstes, ins Herz geschriebenes, in die Seele trans-

skribiertes Gesetz, von dem alle zeitlichen Gesetze ihre Geltung herleiten. Und dieses Gesetz ist die göttliche Vernunft und der göttliche Wille selbst. In Gott selbst schauen wir die unwandelbare Form der Gerechtigkeit, gemäß welcher der Mensch leben muß.

Dieses göttliche Gesetz kommt uns zum Bewußtsein in der Form von Imperativen und Prohibitiven, als ein Sollen und Nichtsollen, als eine Mahnung, die Ordnung der Natur oder Güter aufrechtzuerhalten und sie nicht zu stören.

So erscheint bei Augustinus die Ethik in die unmittelbarste Nähe der Mathematik gerückt. Sie hat denselben apriorischen Ursprung und dieselbe unwandelbare Geltung, wie die mathematischen Sätze. Die ethischen Forderungen sind so absolut und allgemein gültig, wie die Wahrheiten der Mathematik. Sie haben dort ihre Quelle und ihre Garantie, wo jede Wahrheit und Willensschaft entspringt, in Gott, in der göttlichen Vernunft. Die ethischen Gesetze sind göttliche Gesetze, der Ausdruck des göttlichen Willens und objektiv betrachtet die unwandelbare Ordnung der Dinge oder Güter. So erhält der platonische Ordnungsbegriff eine erhöhte Bedeutung in der Ethik Augustins. Er selbst hat den engen Zusammenhang seiner Begründung der Ethik mit der Philosophie der Platoniker öfter hervorgehoben, wobei aber die starken stoisch-ciceronianischen und christlichen (Paulinischen) Einflüsse bei der Konstruktion der *lex aeterna* und des Naturgesetzes nicht übersehen werden dürfen.

Nachdem in dem ewigen Gesetz ein absoluter Maßstab des Sittlichen gefunden ist, fällt es nicht mehr schwer, die Begriffe des sittlich Guten und sittlich Bösen genauer zu bestimmen. Das sittlich Gute liegt in der Richtung des Willens auf Gott als das höchste Sein und Gut, in der Anpassung des Willens an das ewige Gesetz, in der Aufrechterhaltung der durch jenes Gesetz normierten Ordnung der Güter.

Das Böse dagegen besteht darin, daß der Wille des vernünftigen Wesens sich auflehnt gegen das unwandelbare Gut, gegen das ewige, für alle geltende Gesetz. Das Böse ist demnach keine Substanz, keine Essenz oder Natur, wie Augustinus in seiner manichäischen Periode geglaubt hatte. Es ist vielmehr eine Störung, eine Verderbnis der natürlichen Ordnung, ein Verlust, eine Beraubung des Guten, ein Abfall vom Sein und ein Streben zum Nichtsein, ein Abfall von dem, was im höchsten Maße ist, zu dem, was weniger ist, eine Annäherung an das Nichts. Es gibt daher keine *causa efficiens* für das Böse, sondern nur eine *causa deficiens*, denn die Ursache des Bösen ist nicht eine *effectio*, sondern eine *defectio*. Mit dem Problem des Bösen hatte sich schon der jugendliche Student und Rhetor abgemüht und die Lösung lange in der Richtung des manichäischen Dualismus gesucht. Aber jetzt erst, nachdem Augustinus eine neue Welt-

anschauung, vertiefte Ansichten über Gott, Welt und Sittlichkeit gewonnen hatte, fand es eine dauernde und befriedigende Lösung.

Für eine Ethik mit Gott als Mittelpunkt ergibt sich von selbst, daß die Haupttugend die Form, in welcher alles sittliche Handeln auftreten muß, die Liebe zu Gott ist. Auf sie werden auch die vier Kardinaltugenden, die Augustinus außerordentlich hoch schätzt und zu den ersten und höchsten Gütern rechnet, zurückgeführt und als verschiedene Äußerungen der Gottesliebe betrachtet. Das gesamte Tugendleben wird in den Brennpunkt der Gottesliebe gerückt. Die wahren Tugenden müssen in der Gottesliebe gipfeln, an ihr partizipieren, von ihr ihre Vollendung erhalten. Von der Höhe dieses ethischen Ideals aus gesehen erscheinen dann freilich Augustinus die Tugenden, die nicht auf Gott, sondern auf sich selbst bezogen werden, wie in den Kreisen der Stoa, als Aufgeblasenheit und Hochmut. Sie sind daher nicht als Tugenden, sondern als Defekte (vitia) zu bewerten.

7. Das politische Problem.

Wie Augustinus die Ethik in die engste Beziehung zu Gott setzte, so begegnet uns die gleiche Tendenz in seiner Staats- und Gesellschaftsphilosophie. Die politischen Probleme mußten sich ihm mit Notwendigkeit aufdrängen bei den gewaltigen staatlichen und sozialen Umwälzungen, die sich allmählich unter dem Einfluß des Christentums und unter dem Herandrängen fremder, kraftstrotzender, das alte Römerreich schwer bedrohender Völkerchaften vollzogen hatten. 410 war Rom in die Hände des Gothenkönigs Alarich gefallen. Ein Schrei des Entsetzens ging durch das weite Reich. In lauten Anklagen schob das immer mehr zurückgedrängte Heidentum die Schuld an dem Reichsunglück dem Verlassen des alten Götterglaubens zu. Da reifte in Augustin der Plan zu seinem tiefstinnigsten und geistvollsten Werke, zu seiner civitas dei. Mit flammender Beredsamkeit führte er die Verteidigung des Christentums. Dabei erwuchs aber der Apologiegedanke zu einer scharfen Kritik der ganzen alten Kultur und zu einem großartigen Versuch, das gesamte historische Geschehen von einem einheitlichen Gesichtspunkt aus zu begreifen und zu bewerten. Wie es scheint, an Ticonius anknüpfend, schildert er die Menschengeschichte in ihren religiösen, ethischen, willenshaftlichen, politischen und sozialen Erscheinungen oder sagen wir kurz in der Gesamtheit ihrer kulturellen Schöpfungen als den Kampf zweier Reiche, des Weltreiches und des Gottesreiches; der civitas terrena und der civitas coelestis oder dei. So weitete sich die Apologie des Christentums aus zu einer Kultur- und Geschichtsphilosophie größten Stils, und über den antiken Kulturwerten erhob sich das Bild eines neuen Kulturideals, gezeugt und getragen vom Geist des Christentums.


Wie überall, knüpfte Augustinus auch in seiner Staatstheorie an die Philosophie an. Im Anschluß an Cicero entwickelt er die Grundbegriffe von Volk und Staat. Der Staat entspringt weder der Sünde, noch ist er Produkt eines Vertrages, sondern er hat seine tiefsten Quellen und Bedingungen in den Trieben und Gesetzen der menschlichen Natur. Die Familie und ihre Ordnung ist die Pflanzschule, Anfang und Teil des Staates. Zum Ziel hat der Staat die Sorge für den irdischen Frieden, für die irdische Wohlfahrt, nach innen durch Pflege der Gerechtigkeit, nach außen durch Sicherung gegen Angriffe. Aus dem Staatszweck ergibt sich für die Bürger die Pflicht des Gehorsams.

Auf den Unterbau dieser der Philosophie entnommenen Lehren gründete nun Augustin das christliche Ideal vom Staat. Der Staat entspringt der Natur, damit ist er aber zugleich göttlichen Ursprungs. Denn es gibt keine Gewalt, es sei denn von Gott (Röm. 13, 1 ff.), und die menschlichen Reiche sind das Werk der göttlichen Providenz. Wie aber der Staat in letzter Instanz auf Gott zurückgeht, so hat er nicht bloß ein irdisches Ziel, sondern neben der irdischen Wohlfahrt obliegt ihm die Sorge für das ewige Wohl der Bürger. So erhält der Staat auch in seinem Zweck und Ziel die Richtung auf das Jenseits. Er ist nicht mehr absolutes Gut wie in der antiken Welt, sondern erscheint eingegliedert in ein System höherer, religiöser Aufgaben und Werte. <Daraus ergibt sich aber mit Notwendigkeit, daß Staat und Gesellschaft durchdrungen sein müssen von den Grundsätzen des Christentums.> Die naturgemäße Ordnung fordert aber weiterhin ein Verhältnis wechselseitiger Unterstützung zwischen Staat und Kirche. Die Kirche hat den Staat zu fördern in der Erreichung seiner Güter. Der Staat aber muß die Kirche unterstützen in der Erfüllung ihrer Aufgaben und hat ihr zu diesem Zweck seine Machtmittel zur Verfügung zu stellen. Während Augustinus in seiner früheren Periode es ablehnte, irgendwelchen Glaubenszwang von seiten des Staates zu billigen, trat er später unter dem Druck der Donatistengreuel für die Theorie des cogite intrare in die Schranken.

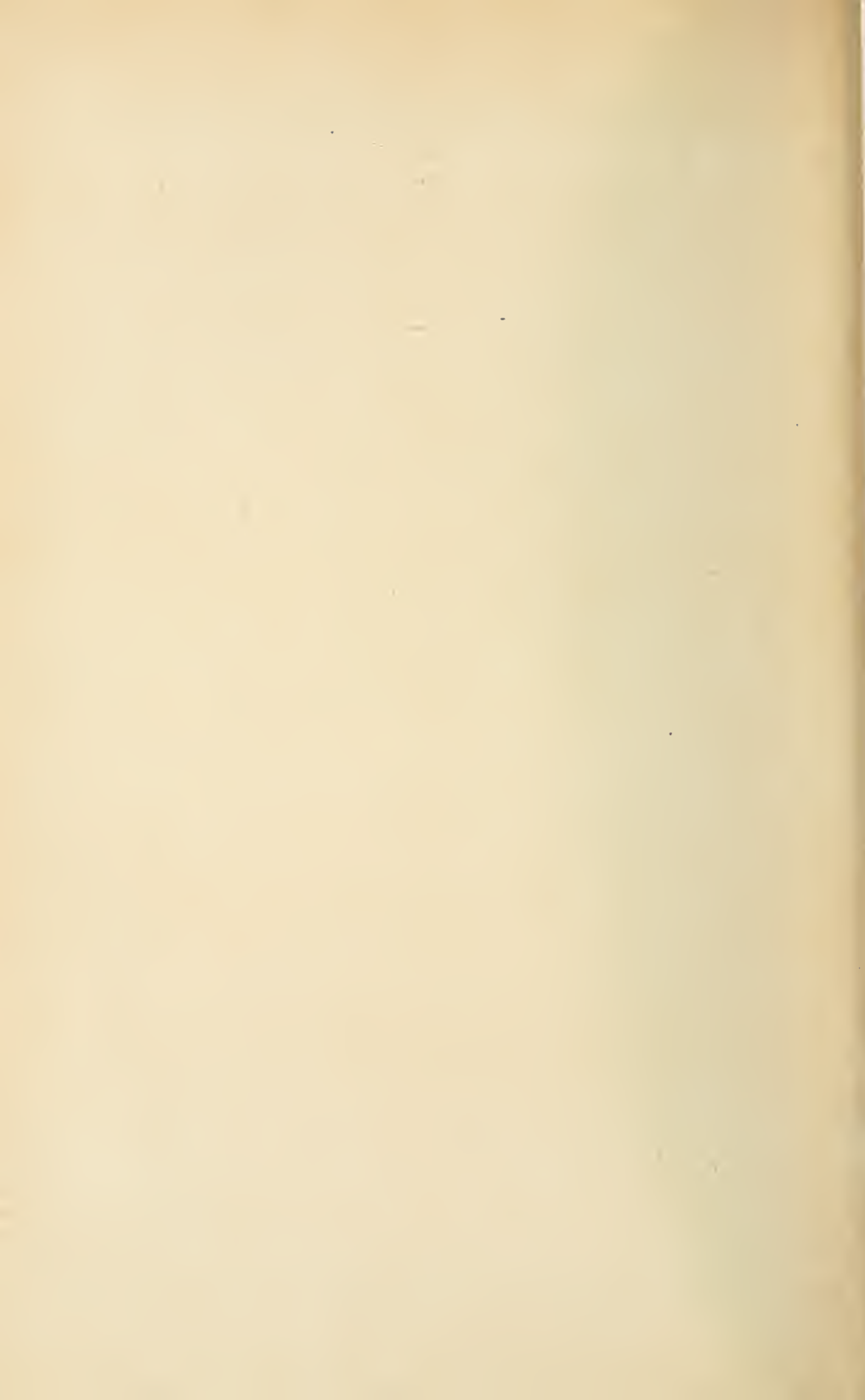
Literatur.

Von den Gesamtausgaben der Werke Augustins seien genannt die Ausgabe der Mauriner, Paris 1679–1700 und Mignes, Patres Latini, t. 32–47. Ferner sei hingewiesen für die Confessiones auf die Ausgabe von P. Knöll im Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum vol. 33 Lipsiae 1896 und auf die deutsche Übersetzung: Die Bekenntnisse des hl. Augustinus von G. Frhr. v. Hertling, Buch I–X, Freiburg 1905. Die Schrift de civitate dei ist außer von B. Dombart, Lipsiae 1863, 2. ed. 1877, 3. ed. 1905–1908 von E. Hoffmann im Wiener Corpus script. eccles. lat. vol. I 1899, vol. II 1900 herausgegeben worden. — Die Literatur über Augustinus findet sich bei Überweg=Heinze, Grundriß d. Gesch. d. Philosophie, B. II, Berlin 1905, S. 121–123 gesammelt. Genannt seien hier nur wichtigere Erscheinungen der letzten Jahre:

- G. Frhr. v. Hertling, Augustinus=Zitate bei Thomas von Aquin. München 1904 (Sitzungsb. d. philof.=philol. u. d. hist. Klasse d. Kgl. Bayr. Akad. d. Wiss. 1904, S. 535–602).
- O. Zänker, Der Primat des Willens vor dem Intellekt bei Augustin. Gütersloh 1907.
- Fr. Eggersdorfer, Der hl. Augustinus als Pädagoge und seine Bedeutung für die Geschichte der Bildung. Freiburg 1907 (Straßburger Theologische Studien, herausgeb. von A. Ehrhard und E. Müller B. 8).
- W. Thimme, Augustins geistige Entwicklung in den ersten Jahren nach seiner Bekehrung. Berlin 1908 (Neue Studien zur Geschichte der Theologie und Kirche herausgeb. von N. Bonwetfch und Fr. Seeberg III).
- H. Becker, Augustin. Studien zu seiner geistigen Entwicklung. Leipzig 1908.
- K. Kolb, Menschliche Freiheit und göttliches Vorherwissen. Freiburg 1908.
- J. Mausbach, Die Ethik des hl. Augustinus. 2 Bde. Freiburg 1909.
- M. Grabmann, Die Geschichte der scholastischen Methode, I B. Die scholastische Methode von ihren ersten Anfängen in der Väterliteratur bis zum Beginn des 12. Jahrhunderts. Freiburg 1909.
- H. Weinand, Die Gottesidee, der Grundzug der Weltanschauung des hl. Augustinus. Paderborn 1910 (Forschungen zur christl. Literat.= und Dogmengesch. herausgeb. von A. Ehrhard und P. Kirsch, B. X, H. 2).
- O. Schilling, Die Staats- und Soziallehre d. hl. Augustinus. Freiburg 1910.
- B. Seidel, Die Lehre vom Staat beim hl. Augustinus. Breslau 1909 (Kirchengeschichtliche Abhandlungen, herausgeb. von M. Sdralek, B. IX, H. 1).
- H. Scholz, Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte. Ein Kommentar zu Augustins de civitate dei. Mit einem Exkurs: Fruitio dei, ein Beitrag zur Geschichte der Theologie und der Mystik. Leipzig 1911.



THOMAS VON AQUIN



1. Die Entwicklung der mittelalterlichen Philosophie bis zu Thomas von Aquin.

Acht Jahrhunderte trennen Thomas von Aquin von Augustinus. Während dieser langen Zeit bildeten die viel gelesenen Schriften des Bischofs von Hippo eine der Hauptquellen, aus denen die mittelalterliche Theologie und Philosophie die Impulse ihrer Betätigung und die Richtung ihres Denkens und Forschens empfangen. Es ist ein eigenartiger Platonismus mit augustinischer Färbung, bereichert durch den platonischen Timaeus, Menon und Phädon und durch die neuplatonischen Gedankenmassen des pseudo-dionysianischen Schriftenkreises, der einem Teil der frühmittelalterlichen Schulen das charakteristische Gepräge gibt.

Neben der platonisch=augustinischen Richtung, die hauptsächlich in der Erkenntnis= und Gotteslehre, in der Kosmologie, Psychologie, Ethik und Mystik zur Geltung kam, ging eine aristotelisierende Strömung einher, als deren Träger Boethius anzusehen ist, und welche die erstere auf dem Gebiete der Logik, Methodik und Ontologie in wünschenswerter Weise ergänzte. Allein welche Bedeutung man auch immer dem durch Boethius überlieferten aristotelischen Material für die Entwicklungsgeschichte der frühmittelalterlichen Philosophie zumessen mag, es waren doch nur vom Ganzen losgerissene und verstreute Elemente, die der ersten Hälfte des Mittelalters zu Gute kommen konnten, auch nachdem seit den ersten Dezennien des 12. Jahrhunderts die beiden Hauptschriften des aristotelischen Organon, die beiden Analytiken, in den Schulen bekannt geworden waren.

Das war, in kurzen Strichen gezeichnet, die wissenschaftliche Situation bis weit über die Mitte des 12. Jahrhunderts hinaus: Ein Dominieren des Platonismus und Neuplatonismus bzw. Augustinismus und eine starke Unter= oder Nebenströmung in der Form des logischen und ontologischen Aristotelismus.

Da änderte sich seit der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts die Sachlage gänzlich. Zuerst allmählich und langsam, dann aber immer mächtiger einsetzend, vollzog sich ein Ereignis, das für die Kultur= und Wissenschaftsgeschichte des europäischen Mittelalters die gleichen umwälzenden Wirkungen nach sich zog, wie die Renaissance für die Kultur und Wissenschaft der neueren Zeit. Nach einem weiten und langen Umwege über Syrien, Persien und Afrika hatte die Gesamtmasse der aristotelischen Schriften von Spanien, speziell von Toledo aus, durch Übersetzungen aus dem Arabischen ihren Weg nach den christlichen Schulen des Abendlandes gefunden. Aber nicht nur das. Mit der Gedankenwelt des griechischen Philosophen erschloß sich auch die Geistesarbeit der arabischen und jüdischen

Kulturkreise. Mit den aristotelischen Schriften traten die Werke der bedeutendsten arabischen Philosophen, eines Alfarabi, Avicenna, Averroes, und die Schriften der Hauptführer der jüdischen Philosophie, eines Acencebrol und Moses Maimonides, in das Gesichtsfeld der christlichen Denker.

Der Eindruck, den die Philosophie des Aristoteles in der fast unerlöschlichen Fülle ihres empirischen Materials, in ihrem konsequenten und klaren Aufbau aus wenigen Prinzipien, in ihrer alle Fragen der Welt und des Menschenlebens umschließenden Systematik auf die Geister des 12. und 13. Jahrhunderts machte, war ein ungeheurer. Eine Fülle von neuen Problemen und Aufgaben sachtechnischer wie sachlicher Art türmten sich vor ihnen auf. Der alte Rahmen des philosophischen Wissenschaftsbetriebs in der engen Begrenzung der sieben artes liberales mußte eine starke Umformung, der Lehrstoff und der Lehrplan der Schulen eine mächtige Erweiterung erfahren. Dazu kamen als Probleme sachlicher Art in erster Linie die Aufnahme und Aneignung, die geistige Bewältigung des neuen Wissensstoffes. Im Zusammenhang damit erwies sich als unumgänglich notwendig die Scheidung des echten Aristoteles von den Zutaten orientalischer und neuplatonischer Mystik. Eine wichtige Aufgabe war ferner die kritische Prüfung der neuen Lehren des Aristoteles wie seiner arabischen und jüdischen Interpreten auf ihren Wahrheitsgehalt und auf ihre Vereinbarkeit mit den Prinzipien des christlichen Glaubens. Die kritische Prüfung mußte aber noch weiterhin sich erstrecken auf das Verhältnis der neuen Doktrinen zu dem bisherigen, auf dem Boden der christlichen Tradition und unter dem mächtigen Einflusse Augustins erwachsenen Lehrgut. Es mußte notwendig eine Auseinandersetzung und ein Ausgleich erfolgen zwischen Platonismus und Aristotelismus in allen den Punkten, wo die Gegenätze beider Richtungen unverkennbar hervortraten. Und als letztes leuchtendes Ziel ergab sich für den systematisierenden Geist des Mittelalters die große Aufgabe der Ineinsbildung und Verwebung, der Synthese des Alten und Neuen zu einer einheitlichen geschlossenen Weltanschauung.

So sahen sich die gelehrten Kreise des 13. Jahrhunderts beim Hereinfluten der neuen Gedankenmassen vor gewaltige Aufgaben gestellt, die nur ein so hohes Maß von geistiger Energie, wie es dem 13. Säkulum in einer Reihe hervorragender Denker zur Verfügung stand, einer glücklichen Lösung entgegen führen konnte. Doch noch auf andere bedeutende Umstände muß hingewiesen werden.

Eine mächtige Stütze in der Bewältigung der Zeitaufgaben lag in der am Anfang des 13. Jahrhundert erfolgten Gründung der Universität Paris und der damit herbeigeführten Zentralisierung der geistigen Kräfte und der wissenschaftlichen Arbeit. Weiterhin ist in Betracht zu ziehen das Auftreten der beiden mächtigen und kraftvoll auftretenden Orden der Franzis-

Große Denker I.



Thomas von Aquin.

kaner und Dominikaner, die alles daran setzten, am Mittelpunkt des geistigen Lebens der Zeit, an der Pariser Universität, Einfluß zu gewinnen. Es unterliegt keinem Zweifel, daß die bedeutenderen Denker, die in dem flutenden Chaos des neuen Materials der wissenschaftlichen Entwicklung die entscheidende Richtung gaben, in den Reihen der Orden standen.

Um aber ein zutreffendes Bild von der Zeitlage zu geben, darf nicht übersehen werden, daß die beiden Orden selbst durchaus nicht die gleichen Wege gingen. Während die Franziskaner unter Führung von Alexander von Hales und Bonaventura einen starken Konservatismus bewahrten und trotz aller Konzessionen an das Neue die platonisch-augustinische Richtung weiter zu führen bestrebt waren, erwiesen sich die Dominikaner mit Albert an der Spitze als die fortschrittlich Gesinnten. Albert spricht es als seine direkte Absicht aus, die gesamte aristotelischen Philosophie den Lateinern zugänglich zu machen. Und nicht bloß die Schriften des Aristoteles will er seinen Zeitgenossen vermitteln. Auch die reiche Literatur der arabischen und jüdischen Philosophie soll den christlichen Schulen erschlossen werden. So hat seine Riefenkraft und sein unermüdlicher Sammelfleiß ein ungeheures Material zusammengetragen, das freilich erst der kundigen Sichtung, der kritischen Prüfung, der Ausgleichung und Verwertung, kurz der eingreifendsten Systematisierung bedurfte, sollte es tatsächlich seine Wirksamkeit entfalten können. Alberts Kraft reichte dazu nicht mehr aus. Aber die Aufgabe löste in glänzendster Weise ein anderer, Alberts größter Schüler, Thomas von Aquin.

2. Thomas Leben und Werke.

Thomas wurde 1225 auf dem Schloß Roccasicca in der Nähe von Aquino geboren. Seine früheste Erziehung genoss er bei den Mönchen von Monte Cassino. Im Interesse seiner weiteren Ausbildung bezog er die von Friedrich II. gegründete Universität Neapel. 1243 trat er nach Überwindung heftigen Widerstandes von Seiten seiner Familie zu Neapel in den Dominikaner-Orden. Nunmehr gewannen zwei Deutsche den entscheidenden Einfluß auf die Gestaltung seines Lebens. Der damalige Ordensmagister Johannes Teutonicus brachte ihn 1245 zu Albert, der im Herbst desselben Jahres seine Lehrtätigkeit an der Pariser Universität begonnen hatte. Nach dreijährigem Aufenthalt in Paris siedelten beide 1248 nach Köln über. 1252 eröffnete Thomas dem Studienplan der damaligen Zeit gemäß mit der Erklärung der Sentenzen des Petrus Lombardus seine Lehrtätigkeit an der Pariser Universität. Die Glanzleistung aus dieser Frühperiode ist der umfangreiche Kommentar zu den Sentenzen des Lombarden,

der schon aufs deutlichste den großen Systematiker der Theologie und den entschiedenen Zug zum Aristotelismus erkennen läßt. Wie sehr den jungen Thomas philosophische, speziell erkenntnistheoretische und ethische Fragen, beschäftigten, beweist auch die aus der gleichen Zeit stammende Schrift »de veritate«, in welcher er den grundlegenden Problemen der Wahrheit und des Willens, wie den Grundlagen der Ethik, eine ausgedehnte und gründliche Untersuchung widmet.

Spätestens 1261 hatte Thomas Paris verlassen und sich an den Hof des Papstes Urbán IV. nach Viterbo und Orvieto begeben. Hier wurde das bereits in Paris begonnene Werk »de veritate fidei catholicae« oder, wie sein späterer Titel auch lautet, die »summa contra gentiles« zu Ende geführt. Das Buch ist die bedeutendste Apologetik der christlichen Weltanschauung im Mittelalter, die Thomas mit den Waffen der Vernunft und Philosophie zu verteidigen unternimmt. Er erweist sich hier nicht nur als den souveränen Beherrscher der aristotelischen Philosophie, sondern auch als den scharfen Kritiker der arabischen und jüdischen Literatur, als den überlegenen Geist, der im Vertrauen auf die Sicherheit und Tragfähigkeit der eigenen philosophischen Position gegen die Weltanschauung der Gegner den Kampf führt.

Im Streit mit den arabischen Kommentatoren, insbesondere mit Averroes, mochte Thomas schon lange bei der Verderbtheit der aus dem Arabischen geflossenen Übersetzungen der aristotelischen Schriften den Mangel des griechischen Originals schmerzlich empfunden haben. Denn nur auf der Grundlage eines einwandfreien Textes ließ sich der wirkliche Sinn der aristotelischen Philosophie gewinnen. Und erst von hier aus konnten dann einerseits die phantastischen Auffstellungen der Araber mit Erfolg zurückgewiesen werden, andererseits aber auch den christlichen Gelehrten und Schulen die aristotelische Philosophie in ihrer reinen Gestalt übermittelt werden. Aus diesen Erwägungen heraus reifte in Thomas der Plan, mit Hilfe von Übersetzungen aus dem Griechischen eine mustergiltige Interpretation der aristotelischen Schriften zu schaffen und so dem Aristotelismus den Weg in die Schulen zu öffnen.

Während des Aufenthaltes am päpstlichen Hofe (1261 bis 1264) in Viterbo und Orvieto führte Thomas diesen Plan auch tatsächlich aus. Sein Ordensgenosse Wilhelm von Mörbeka beschaffte eine Übersetzung des Aristoteles aus dem Griechischen, und Thomas schrieb oder begann seine berühmten Kommentare zu den aristotelischen Schriften. Er erwies sich als einen außerordentlich scharfsinnigen, nüchternen, in den Gedankeninhalt des aristotelischen Textes mit erstaunlicher Sicherheit eindringenden Kommentator, der mit philologischer Vorsicht und Genauigkeit arbeitete. So schuf er auf christlicher Seite zur arabischen Kommentarliteratur ein

nicht bloß gleichwertiges, sondern überragendes Gegenstück, das für den Sieg des Aristotelismus von bahnbrechender Bedeutung wurde.

Steht Thomas in seinen Kommentaren auf der Höhe des Aristotelismus, so lag seinem Weitblick doch nichts ferner als Einseitigkeit, die sich gegen anders gartete Gedankenrichtungen hermetisch abschließt. Wie sehr er vielmehr auch die neuplatonische Gedankenwelt auf sich wirken ließ, zeigen seine Kommentare zu den bedeutendsten Dokumenten der neuplatonischen Philosophie im Mittelalter, zu Pseudo=Dyonysius Schrift »de divinis nominibus« und zum »liber de causis«, die beide auf den Ideenkreis des Neuplatonikers Proclus zurückführen.

Nimmt man noch dazu die kommentatorische Bearbeitung der boëthianischen Schriften »de hebdomatibus« und »de trinitate«, und zieht man in Betracht die eingehenden Studien, die Thomas der größten Autorität des Abendlandes, den Schriften Augustins widmete, deren platonisierenden Geist er sehr wohl erkannte, wenn er ihn auch nicht genügend zu würdigen vermochte, so erhält man ein anschauliches Bild von der gewaltigen geistigen Energie, die in ihm lebte. Man erkennt auch deutlich, wie die treibenden und bestimmenden Mächte der Zeit in seinem Geiste zusammentrafen, wie die verschiedensten Strömungen und Richtungen, das Alte und Neue, in ihm sich kreuzten, und wie es schließlich zu jener bewunderungswerten Synthese kommen mußte, die in Thomas größtem Werk, in der Summa theologica, eine greifbare Gestalt gewann. Die theologische Summe ist der Höhepunkt der Systembildung in Dogmatik und Ethik. Aber dieses System ist erbaut — und darin lag für viele etwas fremdartiges und ein Stein des Anstoßes — mit dem ganzen Reichtum und der ganzen Fülle der neu gewonnenen philosophischen Bildung, über die der gereifte Geist des Thomas verfügte. So ist dieses Werk das glänzendste Dokument ebenso sehr der thomistischen Philosophie, wie der thomistischen Theologie.

Begonnen wurde die theologische Summe in Rom, wo Thomas seit 1265 einen Lehrstuhl seines Ordens inne hatte. Aber schon 1268 finden wir ihn zum zweiten Mal an der Pariser Universität. Das bedenkliche Umlichgreifen des Averroismus in der Artistenfakultät mochte wohl dazu gedrängt haben, den bedeutendsten Mann und den besten Kenner des Aristoteles zu dem entscheidenden Kampfe heranzuziehen. Die Averroistenpartei, geführt von Siger von Brabant, folgte in der Erklärung und Deutung eines Hauptpunktes der aristotelischen Psychologie dem arabischen Kommentator und lehrte mit Averroes den Monopsychismus d. h. die numerische Einheit des Intellektes in allen Menschen. Im Zusammenhang damit stand die ebenfalls dem Araber entnommene Lehre einer zweifachen Wahrheit, es könne etwas philosophisch wahr, aber theologisch falsch sein, und noch eine Reihe anderer, dem christlichen Glauben widersprechender

Sätze. Ihren konkreten Ausdruck fanden diese Lehren in der 1270 erschienenen Schrift Sigers »de anima intellectiva«. Gegen sie richtete Thomas, der schon in früheren Schriften Averroes und seine Intellektlehre bekämpft hatte, eine eigene Arbeit »de unitate intellectus contra Averroistas« oder »contra Magistrum Sigerum«, in welcher er noch einmal in aller Schärfe den Averroismus zurückwies.

Die Averroisten waren aber nicht die einzigen, mit denen sich Thomas während seines zweiten Pariser Aufenthaltes auseinanderzusetzen hatte. Auch innerhalb seines eigenen Ordens fanden sich die Gegner. Die ältere Dominikanergeneration empfand seine Wirkksamkeit als etwas durchaus neues und fremdartiges. Zum Sprachrohr dieser oppositionellen Kreise machte sich Robert Kilwardby, bis 1261 Professor der dominikanischen Ordenschule in Oxford und später Erzbischof von Canterbury./

Aber noch von einer anderen Seite kamen die Widersacher, nämlich von Seiten der eigenen Kollegen in der theologischen Fakultät und an der Universität, speziell von Seiten der Franziskanerprofessoren unter Führung John Peckhams. Gerade die Briefe des letzteren eröffnen uns einen außerordentlich interessanten Einblick in die Motive, welche die Zeitgenossen von Thomas in eine Kampfesstellung gegen ihn drängten. Es waren dieselben Gründe, welche auch die ältere Dominikanerschule mit Beforgnis erfüllten. Die machtvolle Position, welche die neue Philosophie durch Thomas gewonnen hatte, ihr Eindringen in die Theologie, die Rationalisierung und Aristotelisierung der Theologie erschien ihnen als eine Gefahr, als eine starke Abweichung von der bisherigen wissenschaftlichen Tradition, insbesondere als eine Vernachlässigung und Zurücksetzung der »Heiligen«. In überraschend klarer Erkenntnis der Sachlage zeichnet John Peckham in kurzen markigen Sätzen den Hauptunterschied der neuen aristotelischen Richtung gegenüber der alten, an Augustinus orientierten Weise des Philosophierens. Er wirft den »profanen neuen Reden« vor, daß sie all das, was Augustinus über die ewigen Regeln und über das unwandelbare Licht, über die Potenzen der Seele, über die der Materie eingepflanzten Samengründe und über unzähliges ähnliches gelehrt habe, nach Kräften zerstörten. Die Zeitgenossen fühlten den Boden unter ihren Füßen wanken. Thomas erschien ihnen als der Mann, dessen Philosophie sie in ihren festesten Überzeugungen bedrohte. Kein Wunder, daß die Opposition gegen den Neuerer sogar so weit ging, daß, freilich erst nach seinem Tode, mehrere seiner Sätze, so seine Lehre vom Individuationsprinzip und von der Einheit der Form, die nur die Konsequenzen seiner aristotelischen Denkweise sind, 1277 sowohl von dem Bischof von Paris Stephan Tempier, wie auch von dem Erzbischof Robert Kilwardby in Oxford zensuriert wurden.

Wir konnten an diesen interessanten Vorgängen nicht mit Stillschweigen vorübergehen. Denn sie beleuchten mehr als alles andere die überragende Größe des thomistischen Geistes und die bedeutame Stellung, die ihm in der Geschichte der Philosophie zukommt. Die Zeitgenossen selbst empfanden aufs lebhafteste die große Wendung, die sich an die stille, aber energische und zielbewußte Persönlichkeit von Thomas knüpfte. Der Sieg des Aristotelismus im 13. Jahrhundert ist sein Werk. Augustinus hatte ehe- dem die Wissenschaft des christlichen Abendlandes platonisiert. Thomas hat sie aristotelisiert und der Philosophie des Stagiriten auf Jahrhunderte hinaus den Weg gebahnt, bis in der Renaissance und in der neueren Philosophie von Descartes bis Kant wieder eine mächtige Rückwendung zum Platonismus und Augustinismus erfolgte.

1272 hatte Thomas Paris für immer verlassen und sich nach Neapel zurückgezogen, wo er an der Weiterführung seiner Summa theologica arbeitete. Leider konnte er sie nicht mehr vollenden. Seine Kraft war erschöpft. Am 7. März 1274 starb er auf der Reise zum Konzil von Lyon in der Cistercienserabtei Fossa nuova in der Campagna.

3. Der Charakter der thomistischen Philosophie.

Die thomistische Philosophie gilt mit Recht als die glanzvollste Schöpfung des mittelalterlichen Denkens. Trotzdem ist sie aber, wie schon ihr Werdegang erkennen läßt, keine originale Leistung nach Art der antiken oder modernen Systeme. Thomas ist kein so kraftvoller, produktiver und ideenreicher Geist, wie Augustinus. Sein System entsprang nicht der Tiefe eigener, individueller, persönlicher Problemstellungen, wie die augustini- sche Philosophie oder die Systembildung Descartes' oder das Philosophieren Kants. Das gesamte mittelalterliche Denken steht unter dem Einflusse des ihm zufließenden Materials, es ist unter dem Aufblick zu den ihm dargebotenen Autoritäten groß geworden. Von diesem Entwicklungsge- setz macht auch die thomistische Philosophie keine Ausnahme. Sie ist Autoritätenphilosophie und nach der seit Abaelard geübten Methode der Harmonisierung der Autoritäten und des Ausgleichs ihrer Probleme erwachsen. Nach dieser Richtung hin hat Thomas die Schranken der Zeit in keiner Weise durchbrochen. Für ihn handelte es sich, wie wir bereits gesehen haben, in erster Linie um die geistige Assimilation der aristotelischen Philosophie in der Verzweigung ihrer einzelnen Teile und Disziplinen. Dazu empfing er in der Albertinischen Schule die kräftigsten Impulse. So lag es an äußeren, historischen Bedingungen, daß die thomistische Philosophie ihrer wesentlichen Struktur nach Aristotelismus wurde.

Aber sie ist dies nicht ausschließlich. Die aristotelische Philosophie war nicht die einzige Macht auf dem Kampfplatz. Daneben stand ja der Platonismus bzw. Neuplatonismus in außerordentlich fester Position. Thomas nahm dem Platonismus gegenüber genau dieselbe Stellung ein, wie ehemals Aristoteles. Er fühlte sich überall als Kritiker des Platonismus, des arabisch-jüdischen, wie des christlich-augustinischen. Durch seine sämtlichen Schriften zieht sich wie ein roter Faden die Polemik gegen die Platoniker. Diese Opposition tritt am schärfsten heraus, wo das aristotelische System am originellsten durchgebildet erscheint, nämlich in der Ontologie, Erkenntnistheorie, Psychologie, zum Teil auch in der Ethik und Politik. Auf all den Gebieten dagegen, wo die aristotelische Philosophie Lücken zeigt, wie in der Gotteslehre, bei den kosmologischen Problemen der Welterschöpfung, Weltregierung und Welterhaltung, bei der Frage nach dem letzten Ziel und Grunde der Ethik flüchtet sich auch Thomas zu dem platonisch-augustinischen Lehrgut. So ist die thomistische Philosophie nicht bloß Aristotelismus, sondern trotz aller Einheit aus heterogenen Elementen, aus aristotelischen, platonischen, neuplatonischen, augustinischen und zum Teil auch aus stoischen Gedanken äußerst kunstvoll zusammengewoben, so kunstvoll, daß dem nicht historisch geschulten Leser die Verschiedenartigkeit der Elemente kaum zum Bewußtsein kommt. In der Art der Ausgleichung und Ineinsarbeitung des Verschiedenartigen, in der Kunst der Synthese und Kombination, in der unvergleichlichen Systematisierungsgabe steht Thomas unerreicht da. Hierin liegt seine eigentliche Größe und das neue und eigenartige seiner Leistung. Thomas ist der größte und klarste Systematiker des ganzen Mittelalters.

Dazu kommt aber noch ein drittes Moment. Die thomistische Philosophie ist nicht Philosophie im antiken oder modernen Sinn, d. h. die Philosophie ist für Thomas nicht Selbstzweck, sondern sie dient ihm als Mittel zur Gestaltung und Begründung des theologischen Lehrstoffs und Lehrsystems. Daraus erklärt es sich, daß seine Philosophie nicht als selbstständiges Gebilde zur Darstellung gebracht wird, sondern mitten in die Theologie und in die Behandlung der theologischen Probleme hineingearbeitet erscheint. Das mußte notwendig zur Folge haben, daß Thomas hauptsächlich den Punkten seine Aufmerksamkeit zuwandte, die ihn von der Theologie aus am meisten interessierten. Wie die Systeme der neueren Zeit entsprechend ihren Schöpfern von der Mathematik oder Naturwissenschaft weitgehende Einflüsse erfahren haben, so empfing auch die thomistische Philosophie von der Theologie ihre Hauptrichtung und Hauptfärbung. Sie ist die Philosophie eines großen Theologen. Während bei Aristoteles der Gottheit weit draußen an der Peripherie eine recht bescheidene Rolle in der Form des unbewegten Bewegers zufällt, erscheint dieselbe bei Thomas in den

Mittelpunkt gerückt. Das Gottesproblem wird zum Zentralproblem, nach ihm gravitieren alle anderen, in seinem Licht werden alle andern gesehen.

Während ferner bei Aristoteles die naturwissenschaftlichen und naturphilosophischen Untersuchungen den breitesten Raum einnehmen, tritt bei Thomas, abgesehen von seinen Kommentaren, die Richtung auf das Empirische zurück hinter die von der Theologie inspirierten Probleme der Welterschöpfung, Weltregierung, Welterhaltung. Ähnliches gilt auch von den ethischen und politischen Fragestellungen. Im engsten Zusammenhang mit der Wendung auf das Theologische und Metaphysische steht bei Thomas die syllogistisch-deduktive Methode, die in der Theologie den Aufbau des Systems vermittelte, und die er auch ausschließlich in der Philosophie mit der größten Virtuosität handhabte. Dabei mußte ihm aber naturgemäß die Bedeutung und das Wesen der Induktion verborgen bleiben, so sehr er auch in der Erkenntnislehre den Zusammenhang mit der Empirie durch seine Abstraktionstheorie zu wahren wußte.

Den Blick auf das System gerichtet, hat Thomas nicht das Bedürfnis gefühlt, die Grundlagen desselben einer kritischen Untersuchung zu unterziehen. Im Gegensatz zu Augustinus ist ihm die Wahrheit niemals zum Problem geworden. Der Aufbau aus gegebenen und übernommenen Elementen war ihm alles und darin ging er auf. An der Untersuchung der Fundamente setzte erst die nachthomistische Generation ein mit kritischen Geistern wie Duns Scotus, Occam, Nicolaus von Ulricuria u. a.

Nachdem wir die thomistische Philosophie in ihren bedeutungsvollsten Eigentümlichkeiten charakterisiert haben, können wir dazu übergehen, sie nach ihrem Gedankengehalt zu skizzieren. Wie bei Aristoteles, ist auch bei Thomas die Ontologie oder Metaphysik das tragende Fundament des ganzen Gebäudes. Wir müssen daher die Darstellung mit der Entwicklung der Ontologie beginnen. Daran wird sich dann anschließen die Behandlung der Erkenntnistheorie, Theologie, Kosmologie, Psychologie, der Ethik und Politik.

4. Die thomistische Ontologie.

Die Ontologie ist Seinslehre im Sinne des Aristoteles. Von dem Stagiriten übernimmt Thomas die bekannte Unterscheidung des Seins in substantielles und akzidentelles Sein und in erste und zweite Substanz. Die erste Substanz ist die individuelle Substanz, das Individuum, das Einzelding, das, was für sich und nicht in einem andern existiert. Die erste Substanz ist das Subjekt der Aussage, von ihr wird alles andere ausgesagt, während sie selbst nicht mehr definiert und ausgesagt werden kann. Unter zweiter Substanz dagegen versteht Thomas mit Aristoteles das

Wesen (quidditas, essentia) eines Dinges, das in der Definition, im Begriff zum Ausdruck kommt und von der ersten Substanz im Urteil ausgelegt wird.

Im Gegensatz zur Substanz ist Akzidenz alles das, dem es zukommt, in einem Subjekt zu sein. Das Akzidenz ist also inhaerierendes Sein, Bestimmung der Substanz.

Neben der Unterscheidung des Seins in Substanz und Akzidenz ist für die thomistische Ontologie besonders charakteristisch ein weiteres Begriffspaar, nämlich der Seinsgegensatz von Potenz und Akt. Wie bei Aristoteles erscheint auch bei Thomas Potenz und Akt als der Schlüssel zur Lösung aller Probleme und Rätsel, als der Eckstein, auf dem das ganze philosophische System ruht. Das potenzielle oder mögliche Sein ist das entwicklungsfähige, gestaltungsfähige Sein, das in seiner Entwicklung und Vollendung noch nicht abgeschlossene Sein. Das aktuelle Sein dagegen ist das zur Entwicklung, zur Vollendung gekommene, das vollendete Sein. Die Potenz ist stets auf den Akt hingeeordnet, sie findet ihre Vollendung im Akt.

Mit den Begriffen von Potenz und Akt hat Thomas das Mittel gewonnen, die Prinzipien des Seins zu bestimmen. Er übernimmt die aristotelische Prinzipienlehre und unterscheidet vier Seinsprinzipien, nämlich Materie, Form, Wirkursache und Zweckursache.

Die Materie oder genauer die *materia prima* ist potenzielles Sein und zwar reine Möglichkeit, etwas absolut Passives, jede Wirksamkeit Ausschließendes. Sie ist etwas Bestimmbares, lediglich Wirkungen Aufnehmendes. Sie ist das beharrende Subjekt für das Werden und Vergehen.

Als reine Potenz hat sie kein Sein für sich, keine selbständige Existenz, sondern sie hat nur Sein und Existenz zusammen mit und durch die Form. Die Form ist aktuelles Sein. Sie ist *actus*, das Bestimmende und Aktualisierende. Sie determiniert, vollendet oder aktualisiert die Materie. Sie gibt der Materie das Sein.

Diese Seinsgebung durch die Form ist aber an eine bestimmte Ordnung gebunden. Entsprechend der Unterscheidung des Seins in substanzielles und akzidentelles Sein führt Thomas den Unterschied der substanzialen und der akzidentellen Formen ein. Der erste unter allen Akten ist das Sein schlechthin oder das substanziale Sein, das Wesenssein (*esse substantiale*). Daher muß die Materie zuerst das Sein schlechthin, das substanziale oder das Wesenssein erhalten, und dies gibt die substanziale Form. Sie bestimmt die *materia prima* zu einer Wesenheit oder Natur, zu einer *species*.

Das substanziale oder Wesenssein wird weiterhin bestimmt oder kontrahiert durch die Akzidenzien oder die akzidentellen Formen. Die letzteren geben das *esse tale aut tantum aut aliquo modo se habens*. D. h. das substanziale Sein wird durch quantitative, qualitative und Relationsbe-

stimmungen zu einer bestimmten Seinsweise oder zu einem Einzelnding kontrahiert. Subjekt der akzidentellen Formen ist nicht wie für die substanziale Form die *materia prima*, sondern ein *ens in actu*, das aus Materie und substanzialer Form bestehende Wesen, das *esse substantiale*.

Thomas denkt sich demnach die Dinge aufgebaut aus der *materia prima* durch Bestimmung derselben nach der Ordnung der aristotelischen Kategorien, zunächst durch die Substanz- oder Wesenskategorie und dann durch die akzidentellen Kategorien.

Materia prima und substanziale Form sind die das Wesen der Dinge konstituierenden und in die Dinge eingehenden Prinzipien. Wie wir aber vorhin gesehen haben, muß die Materie aktualisiert oder zur Form bewegt werden. Infolgedessen ist ein weiteres Prinzip notwendig, welches die Materie in den Akt überführt, das wirkende Prinzip oder die Wirkursache, die stets ein *ens actu* sein muß. Weiterhin denkt sich Thomas in Übereinstimmung mit Aristoteles alles Wirken von Zwecken beherrscht. *Omne agens agit propter finem*. So kommt er zu einer vierten Ursache, zum Zweck, zur *causa finalis*.

Wie schon bei Aristoteles die vier Ursachen sich auf zwei, nämlich auf Materie und Form, reduzieren lassen, so auch bei Thomas. Jedes Ding wirkt nämlich durch die Form, durch welche es ist. Die Form ist also, wie Prinzip des Seins, so auch des Wirkens und der Tätigkeit im Ding, und das Wirken richtet sich nach der Weise der Form. Dabei wirken die akzidentellen Formen in Kraft der substanzialen Form. So ist tatsächlich die Wirkursache nichts anderes als die substanziale Form des Kompositums. Mit der Form hängt aber auch der Zweck aufs engste zusammen. Denn Ziel und Zweck des Werdeprozesses ist die Form, und alles Tätige wirkt *propter formam*.

Aus den Seinsprinzipien lassen sich nun die Tatsachen der Veränderung leicht begreiflich machen. Die Veränderung ist Übergang aus der Potenz in den Akt, das Herausführen einer Form aus der Potenz der Materie. Alles Wirken ist Formierung der Materie, alles Bewirkte wieder eine Form, und alle Veränderung ist ein Wechsel, eine Succession von Formen. Gemäß dem Unterschied der Formen gibt es substanziale Veränderungen als Wechsel der substanzialen Form unter Beharrung der *materia prima* und akzidentelle Veränderungen als Wechsel der akzidentellen Formen unter Beharrung der Substanz.

Wie die auftretenden Formen nicht aus nichts entstehen, sondern in der Potenz der Materie präexistierend gedacht werden, so werden auch die beim Vergehen verschwindenden Formen nicht zu Nichts, sondern sie sinken nur in die Potenz der *materia prima* oder des Subjekts zurück. Auf diese Weise gelingt es Thomas, konsequent an der Einzigkeit der

substanziellen Form im Ding festzuhalten. Denn die Annahme einer Mehrheit substanzieller Formen müßte die Einheit des Dinges zerstören. Die verschiedenen Formen der in die Mischung eingehenden Elemente verbleiben nur virtuell, aber nicht aktuell in der Mischung.

Wie Thomas die ontologischen Prinzipien für die Erklärung der Veränderungs Vorgänge fruchtbar macht, so baut er aus ihnen auch die Gesamtheit des Seins auf. Auf der allen körperlichen Dingen gemeinsamen Basis der *materia prima* erhebt sich ein System von Formen, die, zu immer höheren Graden der Vollkommenheit aufsteigend, in bestimmter Ordnung die *materia prima* zur bunten Mannigfaltigkeit der Erfahrungsdinge bestimmen und differenzieren. Auf der untersten Stufe stehen die Elementarformen, die Formen der vier Elemente. Ihnen folgen die Formen der aus den Elementen gemischten Körper. Über den anorganischen Formen stehen die organischen oder seelischen Formen, die Pflanzen- und Tierseelen und als höchste seelische Form die intellektive Menschenseele. Über die seelischen Formen ragen hinaus die Formen der Engel und als oberste Form, in welcher das System der Formen gipfelt, die Gottheit. Die Elementarformen, die Mischformen, die Pflanzen- und Tierformen sind *formae inhaerentes* d. h. der Materie inhaerierende, in die Materie völlig versenkte, in ihrem Sein und Wirken an sie gebundene Formen. Die anderen Formgruppen dagegen, die intellektive Seele des Menschen, die Engel und die Gottheit, sind *formae subsistentes* d. h. selbständige, von der Materie unabhängig existierende oder existenzfähige Formen. Und während die Menschenseele wenigstens mit einem Teil ihrer Tätigkeiten noch in die Materie versenkt erscheint, sind die Engel und die Gottheit völlig materielose, rein immaterielle Formen. Nach der thomistischen Auffassung geht somit die gesamte Wirklichkeit restlos in den Prinzipien auf. Das gesamte Sein erscheint eingespannt und umfaßt von zwei äußersten Polen, von der *materia prima* als reiner Potenz, als *potentia pura*, und von der Gottheit als reiner Form oder reiner Wirklichkeit, als *actus purus*.

Dem Formelement fällt zweifellos beim Aufbau des Seins der Hauptanteil zu. Die Wirklichkeit stellt sich dar als ein System von Formen oder Entelechien, von qualitativen und dynamischen Prinzipien. Soll aber die Materie gar keine andere Bedeutung haben, als lediglich die Bühne abzugeben, auf welcher die Entelechien oder Formen auftauchen und wieder in der Versenkung verschwinden? Daß sie doch noch eine ganz andere Rolle spielt, zeigt die thomistische Lehre vom Individuationsprinzip.

Materie und Form sind die Prinzipien des Wesens, die Wesenselemente. Aus ihnen wird nur die Wesens- oder Artverschiedenheit der Dinge verständlich. Nun zeigen aber die körperlichen Dinge nicht bloß

Wesens-, sondern auch numerische Unterschiede. Die eine Wesenheit ist differenziert und vervielfältigt in einer unbegrenzten Vielheit von Individuen. So ergibt sich für Thomas, wie für Aristoteles, aus der Eigenart des begrifflichen Wesens das Problem, das Sein des Einzelnen zu erklären. Worin liegt es begründet, daß Wesenheit und Individuum nicht zusammenfallen, daß die Wesenheiten sich in eine Reihe von Individuen zerplittern? Hier greift Thomas auf die Materie zurück. Sie ist Prinzip der Individuation, freilich nicht die *materia prima* oder *communis*, sondern die *materia signata*, die *materia individualis* d. h. die Materie, insofern sie der Quantität unterliegt, die quantitativ oder die räumlich, örtlich und zeitlich bestimmte Materie. Und so geht auch das quantitative Element in die thomistische Ontologie ein. Die Quantität gilt Thomas nach dem Vorgang der Araber als die erste akzidentelle Bestimmung der körperlichen Substanz. Durch sie erhält die Materie die Fähigkeit der Teilbarkeit, der Größe, der Zahl und damit der Vielheit und Vervielfältigung. Mit der durch die Quantität vervielfältigten oder individuierten Materie werden auch die in ihr existierenden Formen vervielfältigt, differenziert oder individuiert. Und so ist die quantitativ bestimmte Materie das Prinzip für die Erklärung des einzelnen Seins. Die Wesenheit wird zum Einzelnding durch das Hinzutreten der individuierten Prinzipien, gleichsam durch Versenkung in die Umhüllung der individuellen Materie.

Aus dieser Auffassung ergibt sich mit Notwendigkeit, daß bei den völlig immateriellen Formen, welche in keine Materie eingehen, Wesenheit und Individuum zusammenfallen, oder daß solche immaterielle Formen durch sich selbst individuiert sein müssen. Weiterhin zieht Thomas daraus die Konsequenz, daß bei den Engeln die *species* nur in einem einzigen Individuum existieren kann.

Die thomistische Ontologie, wie wir sie in den Grundzügen dargelegt haben, bietet nun den Schlüssel zum Verständnis der thomistischen Erkenntnislehre.

5. Die thomistische Erkenntnislehre.

Thomas hat sich mit dem Erkenntnisproblem viel und eingehend beschäftigt. Wie in der Ontologie, bekennt er sich auch in der Erkenntnistheorie als einen überzeugten Aristoteliker. Sein Wahrheitsbegriff ist der des aristotelischen Realismus, der die Existenz der Dinge dogmatisch voraussetzt und von den Dingen aus die Erkenntnis konstruiert. Wahrheit ist die Konformität oder die *adaequation* zwischen Intellekt und Sache. Das menschliche Denken hat sich nach den Dingen zu richten, sich ihnen zu konformieren. Die Dinge sind Regel und Maß für den Intellekt, er

wird von ihnen gemessen. Die Konformität von Intellekt und Sache erkennen, heißt die Wahrheit erkennen, und die Erkenntnis der Wahrheit vollzieht sich in der Form des Urteils. Thomas scheidet deutlich Wahrheit und Erkenntnis der Wahrheit. Die letztere kommt nur dem urteilenden Intellekt zu. Wahrheit dagegen im Sinne einer Konformität von Erkenntnisbild und Sache eignet auch dem auffassenden Intellekt, ja sogar dem auffassenden Sinn. Die Sinne sind wahr, insofern sie die Dinge erfassen, wie sie sind. Der Intellekt ist wahr, insofern er das Wesen der Dinge erfaßt.

Diesen aus Aristoteles geschöpften Wahrheitsbegriff ergänzt Thomas durch einen platonisch-augustinischen Gedankengang. Die Wahrheit ist zwar principaliter im urteilenden Intellekt. Aber sie ist secundario doch auch in den Dingen. Die Wahrheit der Dinge besteht in ihrer Konformität mit dem göttlichen Intellekt. Das göttliche Denken ist Regel und Maß alles Seins, und die Dinge haben sich nach diesem Maß zu richten. Da nun das menschliche Denken gemessen wird von den Dingen, die Dinge aber von dem göttlichen Maß, so wurzelt schließlich nach Thomas wie nach Augustinus die Wahrheit in letzter Instanz in der Gottheit als ihrem letzten Grund.

Aus dem realistischen Wahrheitsbegriff ergibt sich nun sofort, wie bei Aristoteles, der Begriff der Erkenntnis im Sinne einer Abbildung oder Abformung. Die Erkenntnis ist ihrem Wesen nach eine Verähnlichung des erkennenden Subjekts mit dem erkannten Objekt, eine Abbildung oder Nachbildung des Objekts im Subjekt. Eine genauere Erläuterung erfährt dieser Gedanke in folgenden drei Sätzen:

1. Die Erkenntnis erfordert ein erkennendes Subjekt und ein erkanntes Objekt und das Sein des Objekts im Subjekt.

2. Die Erkenntnis vollzieht sich durch Verähnlichung des Erkennenden mit dem Erkannten oder durch das Mittel eines Abbildes, einer similitudo, einer Erkenntnisform. Wie mit Hilfe des Formbegriffs in der Ontologie das Sein konstruiert wurde, so wird in der Erkenntnistheorie mit Hilfe der Form die Erkenntnis konstruiert. Zwischen Seinsform und Erkenntnisform besteht das Verhältnis der Abbildlichkeit.

3. Das Aufgenommene ist in dem Aufnehmenden nach Weise des Aufnehmenden. Damit ist gesagt, daß das Subjekt dem Erkenntnisprozeß eine gewisse subjekte Färbung gibt.

Im aristotelisch-thomistischen Wahrheits- und Erkenntnisbegriff liegt eingeschlossen die Überzeugung von der Objektivität und Transszendenz des Erkenntnisgegenstandes. Das, was erkannt wird, sind nicht die Erkenntnisbilder, die species, sondern Gegenstand der Erkenntnis ist das Abgebildete oder Nachgebildete, die Dinge außerhalb der Seele, die Dinge an

sich. Thomas scheidet genau zwischen Erkenntnismittel (*medium quo*) und Erkenntnisgegenstand. Er lehnt jeden Psychologismus und Phänomenalismus ab. Denn wären die *species* Gegenstand der Erkenntnis, dann gäbe es keine Erkenntnis von Dingen, sondern nur von psychischen Affektionen und Zuständen (*passiones animae*), und die Wissenschaften hätten kein Objekt mehr. Überdies würde durch die psychologische und phänomenalistische Auffassung der Erkenntnis jede Wahrheit aufgehoben. Der Irrtum der alten protagoräischen Sophistik, daß alles wahr sei, was einem so scheint, müßte die Folge sein.

Wie kann aber ein subjektives Bild die Erkenntnis objektiver Dinge vermitteln? Die Möglichkeit einer solchen Vermittlung sieht Thomas in dem Bildcharakter oder darin, daß das subjektive Mittel ein Abbild einer objektiv vorausgesetzten Sache darstellt und diese repräsentiert. Gibt man sich damit zufrieden, so spitzt sich das Erkenntnisproblem dahin zu, verständlich zu machen, wie das Subjekt in den Besitz solcher Abbilder oder Repräsentanten der Dinge kommt. Fragen wir aber zunächst, was wird abgebildet, oder welcher Art sind die abgebildeten Gegenstände?

Die sinnlichen *species* bilden die Individuen ab, die Dinge nach ihren individuellen Bedingungen, nach ihren akzidentellen Bestimmungen oder kurz die individuierte, die vielfältigste Natur der *species*. Die intelligiblen *species* dagegen bilden die Dinge ab nach ihrem allgemeinen Wesen, die allgemeinen Naturen, die Wesenheiten der Dinge frei und losgelöst von den individuellen oder akzidentellen Bestimmungen. Somit spiegelt sich die ganze Eigenart des Seins in der Erkenntnis wieder. Denn wie wir aus der Ontologie wissen, sind die Einzeldinge die in die individuierte Materie versenkten Wesenheiten. Die Einzeldinge werden nun abgebildet durch den Sinn, ihr allgemeines Wesen aber durch den Intellekt. Für Thomas erwächst nun die Aufgabe zu zeigen, wie eine solche Abbildung durch Sinn und Intellekt möglich ist.

Die sinnlichen *species* entstehen durch Einwirkung der körperlichen Dinge auf die Sinne. Die Sinne verähnlichen sich mit dem einwirkenden Gegenstand. Wie haben wir uns aber die Entstehung der intelligiblen *species* oder die Abbildung des allgemeinen Wesens im Intellekt zu denken? Oder, da das Wesen in der Form des Begriffs, der Definition, erfaßt wird, welches ist der Ursprung unserer Begriffe? Wie kommen wir zu Begriffen, mit denen wir das Wesen der Dinge erfassen, die von dem Wesen der Dinge gelten? In der Gestalt dieser von der Psychologie in die Logik und umgekehrt übergreifenden Fragen erscheint das Hauptproblem der Erkenntnis für Thomas und seine Zeit.

Auf denselben Punkt führt die Betrachtung der logischen Struktur der Erkenntnis. Wissenschaft ist für Thomas, der hier wieder Aristoteles folgt,

Ableitung von Konklusionen aus obersten, letzten, unbeweisbaren Prinzipien. Die abgeleiteten Sätze werden aus den Prinzipien gewonnen und durch sie begründet. Woher stammen aber die Prinzipien und ihre Elemente, die Begriffe oder Definitionen, und woher nehmen sie ihre Geltung? So stehen wir wieder vor der gleichen Frage, zu welcher uns vorhin die Erörterung des Wahrheits- und Erkenntnisbegriffs geführt hat. Die Mittelalterlichen fragen nicht, wie die Modernen, wie sind Urteile, sondern wie sind Begriffe von den Dingen möglich. Der Begriff ist für sie, wie für Sokrates, Platon und Aristoteles, das logisch erste und das Fundament für Urteil und Schluß. Daher steht auch im Mittelpunkt der thomistischen Erkenntnistheorie nicht das Urteils-, sondern das Begriffsproblem, die Frage nach dem Ursprung unserer Begriffe, die von dem Wesen der Dinge gelten, oder die Frage nach dem Ursprung der intelligiblen species, die das Wesen der Dinge abbilden, und auf Grund deren der Intellekt die Definition oder den Begriff formiert.

Der Platonismus aller Schattierungen lehrte nach der Auffassung von Thomas einen rein apriorischen Ursprung der species intelligibiles. So ließ Plato im Menon die species angeboren sein. Augustinus führte sie auf göttliche Einstrahlung zurück. Avicenna erklärte sie für einen Ausfluß aus der letzten Intelligenz oder aus dem intellectus agens. Diesen verschiedenen Formen eines platonisierenden Apriorismus gegenüber versuchte Thomas einerseits den Begriff als eine Leistung des menschlichen Intellekts ohne Zuhilfenahme einer fremden Intelligenz verständlich zu machen, andererseits aber den Zusammenhang mit den Dingen und mit der Erfahrung zu gewinnen. Aus beiden Motiven erwächst die Thomas' eigentümliche Intellekt- und Abstraktionstheorie und seine Wendung zum aristotelischen Empirismus.

Mit Aristoteles unterscheidet er in der Seele einen intellectus possibilis, einen Intellekt, der alles wird, der die species intelligibiles aufnimmt und dadurch erkennend wird, und einen intellectus agens, einen tätigen Intellekt, der die species intelligibiles aus den Phantasmen oder Anschauungsbildern abstrahiert. Wie haben wir uns aber diese Abstraktionstätigkeit zu denken? Die Phantasmen sind Abbilder der Individuen. Sie enthalten daher wie diese die Wesenheiten in sich, aber nur potenziell d. h. nicht befreit oder losgelöst von den individuellen Bedingungen. Diese Loslösung von der Hülle der individuellen oder akzidentellen Bestimmungen vollzieht der intellectus agens, indem er die Wesenheit ohne die individuierenden Prinzipien auffaßt oder betrachtet. Durch diesen Ablösungsprozeß entsteht die species intelligibilis, ein Abbild der Wesenheit, wodurch der intellectus possibilis erkennend wird und auf der Grundlage der species den Begriff oder die Definition formiert.

Wie ersichtlich, liegt die Begriffsbildung nach der thomistischen Darstellung jenseits aller Logik. Thomas entwirft unter aristotelischen Einfluß eine psychologische Theorie vom begrifflichen Erkennen. Das begriffliche Denken ist ein *speculari*, eine *simplex apprehensio* oder *acceptio*, eine Herausschauung des Abbildes der objektiven Wesenheit aus den Phantasmen, wobei dem Intellekt völlige Irrtumslosigkeit zukommen soll.

So unbefriedigend aber auch die thomistische Abstraktionstheorie sein mag, so enthält sie doch zwei hochbedeutsame und charakteristische Züge. Einerseits erscheint die Begriffsgewinnung als eine Leistung des menschlichen Intellekts, andererseits tritt im Gegensatz zum Platonismus der empiristische Charakter der Erkenntnis, die Abhängigkeit des begrifflichen Denkens von den Sinnen, von der Anschauung mit aller Deutlichkeit zu Tage. Es gibt kein begriffliches Denken ohne Anschauung, ohne *Phantasma*. Während die Platoniker im Interesse der Erkenntnis die Abkehr von den Sinnen, die Trennung von Sinnlichkeit und Verstand, von Anschauung und Begriff forderten, verlangt Thomas im gleichen Interesse die Hinwendung zu den Sinnen, den Zusammenhang von Sinnlichkeit und Verstand, von Anschauung und Begriff. Die Dinge werden angeschaut nach ihren individuellen Bestimmungen, sie werden aber gedacht nach ihrem allgemeinen Wesen durch die Begriffe, die schon potenziell in den Anschauungen enthalten liegen und nur daraus entwickelt zu werden brauchen.

Das tiefere Motiv des empiristischen Einschlags in der thomistischen Erkenntnistheorie lag offenbar darin, daß Thomas auf diesem Wege die Wirklichkeitserkenntnis am besten garantiert sah. Die Begriffe gelten von der Wirklichkeit, lassen sich im Urteil von ihr auslagen, weil sie aus der Wirklichkeit abstrahiert sind, ihr nachgebildet sind. Das Einzelne, die einzelnen Anschauungen lassen sich unter die Begriffe subsumieren, weil die Begriffe aus den Anschauungen gewonnen sind. Gelten ferner die Begriffe von der Wirklichkeit, dann müssen auch die Prinzipien und die Urteile von ihr Geltung haben, denn die Prinzipien stellen lediglich Begriffsanalysen und die Urteile Verknüpfungen und Trennungen der Begriffe dar.

Daher ist auch für Thomas mit der Lösung der Frage nach dem Ursprung und der Geltung der Begriffe die Frage nach Ursprung und Geltung der Prinzipien im wesentlichen erledigt. Er bezeichnet die obersten Prinzipien mit stoizierenden Wendungen als angeboren, von Natur aus eingepflanzt, als gewisse Samen des Wissens, als Mitgift der menschlichen species, woraus sich die Tatsache ihres allgemeinen Bekanntheits, ihrer Geltung für alle Subjekte erklärt, und zieht schließlich den aristotelischen Begriff der Anlage oder Disposition, des *habitus* herbei. Das Angeborensein der Prinzipien versteht Thomas aber dahin, daß sie unmittelbar mit den *termini* oder Begriffen gegeben erscheinen. Wer die *termini* kennt, kennt

die Prinzipien. Sie sind reine Begriffsanalysen, analytische Urteile und darum selbstverständliche Sätze. Die termini selbst aber sind aus den Phantasmen abstrahiert. In diesem Sinne erklärt Thomas mit Berufung auf Aristoteles, daß die Prinzipien und damit auch die Willenshaften aus den Sinnen stammen. In Konsequenz seines aristotelischen Standpunktes lehnt er die augustinische Lehre von der Prinzipienkenntnis auf dem Wege einer göttlichen Schauung, eines göttlichen Lichtes, vollständig ab. Wir schauen die Prinzipien im natürlichen Licht unseres eigenen, von Gott geschaffenen, aus dem ersten Licht derivierten Intellekts. In diesem kausalen Sinn ist unser natürliches Licht eine Teilnahme am göttlichen Licht, eine gewisse Einprägung der ersten Wahrheit.

Die Konsequenzen der thomistischen Erkenntnistheorie mit ihrer empirischen Basis zeigen sich deutlich in der kritischen Stellung, die Thomas einnimmt in der Frage nach der Möglichkeit der Erkenntnis immaterieller Substanzen, die er negativ entscheidet, ferner in der Frage nach den Erkenntnismethoden der Psychologie, wo er abermals im Gegensatz zu Augustinus die Möglichkeit einer Erkenntnis der Seele durch ihre Wesenheit oder Substanz bestreitet und auf den Wege des Schlusses aus den seelischen Tatsachen oder Akten verweist. Den gleichen kritischen Standpunkt nimmt Thomas ein in der Frage nach der Möglichkeit und den Methoden der Gotteserkenntnis.

6. Die thomistische Gotteslehre.

Unter Augustins Einfluß hatte sich, wie später bei Descartes und Malebranche, die Anschauung zur Geltung zu bringen gesucht, daß die Gottheit das erste Erkenntnisobjekt und das erste Erkenntnisprinzip sei, in welchem wir alles andere schauen und beurteilen. Thomas bekämpfte diesen theologischen Apriorismus vom Standpunkt seiner Erkenntnistheorie. Nicht die Gottheit, sondern die Wesenheiten der körperlichen Dinge, sind das erste und eigentümliche Objekt unseres Intellekts. Daher führt kein anderer Weg zu Gott als der über die Kreaturen. Auch die Gotteserkenntnis muß ihren Ausgangspunkt von den Sinnen nehmen. Sie ist methodisch nur möglich auf dem Wege eines Kausalschlusses von den Sinnendingen als Wirkungen aus. Aber auch mit diesen Mitteln läßt sich eine vollkommene Erkenntnis des göttlichen Wesens nicht erreichen. Gott ist vielmehr nur insoweit erkennbar, als die sinnlich gegebenen Wirkungen einen Schluß auf ihre Ursache zulassen und der Ursache adäquat sind. Das letztere trifft aber für die Dinge und Gott nicht zu. Daher ist nur ein Teil dessen, was von Gott erkennbar ist, der menschlichen Vernunft zugänglich, ein anderer Teil dagegen überschreitet völlig ihre Kraft. Es gibt

fomit auf dem Gebiete des Göttlichen Wahrheiten, die sich streng beweisen lassen, Vernunftwahrheiten, und Wahrheiten, welche die Kraft der Vernunft übersteigen, die keinem strengen Beweis zugänglich sind, Glaubenswahrheiten.

So kommt Thomas von der Erkenntnistheorie aus zur Abgrenzung von Vernunft- und Glaubenswahrheiten, von Wissen und Glauben. Eine erkenntnistheoretische Befinnung über die Mittel und Grenzen der Erkenntnis, wie sie vor ihm noch kein mittelalterlicher Denker mit solcher Schärfe angestellt hatte, gibt ihm das Kriterium an die Hand, zwischen Philosophie und Theologie zu scheiden. Beide Wissenschaften haben ihre eigenen Prinzipien und ihre eigenen Gebiete. Trotz aller Verschiedenheit kann es aber zwischen ihnen keinen Widerspruch geben. Denn die Prinzipien beider gehen auf dieselbe Quelle, nämlich auf die göttliche Vernunft, zurück. Dem Objekt und der Gewißheit nach steht freilich die Theologie über der Philosophie, weshalb die letztere zu ersterer im Verhältnis einer ancilla steht, und die Theologie über die Prinzipien der Philosophie zu richten hat.

In der Frage nach der Beweisbarkeit der Existenz Gottes bekämpfte Thomas einerseits die skeptische Ansicht des Moses Maimonides, der die Existenz Gottes für eine reine Glaubenswahrheit hielt, andererseits aber nahm er Stellung gegen den ontologischen Beweis Anselms. Der Satz: Gott existiert, ist zwar an sich ein analytisches Urteil, aber nicht für uns, da wir keine Erkenntnis des göttlichen Wesens besitzen. Überdies läßt sich aus einem bloßen Begriff niemals auf die reale Existenz schließen. Ein solcher Schluß enthält eine *petitio principii*.

Erscheint es Thomas für unmöglich, aus bloßen Begriffen die Existenz Gottes zu erweisen, so bietet ihm sein eigener erkenntnistheoretischer Standpunkt die Möglichkeit und die Mittel, einen solchen Beweis a posteriori, von den Sinnendingen aus, mit Hilfe des Kausalgesetzes zu führen. Thomas ist zugleich der erste, welcher das von Aristoteles in seiner Physik und Metaphysik zum Gottesbeweis geformte Material in vollem Umfang verwertet und unter Zurückgreifen auf ältere Beweisformen fünf Wege formuliert, von denen die vier ersten verschiedene Formen des kosmologischen Beweises darstellen d. h. von verschiedenen Erfahrungstatsachen ausgehen und auf Gottes Existenz schließen an der Hand des Kausalgesetzes und des Satzes, daß die Reihe der Ursachen nicht ins Unendliche gehen kann, während der fünfte Weg das teleologische Argument entwickelt.

Faßt man das Resultat dieser in ihrem Aufbau klassischen Syllogismenkettens zusammen, so ergeben sie, daß Gott existiert, daß er ist der erste unbewegte Bewegte, die erste Ursache, das höchste Sein und eine zweck-

setzende, weltordnende Intelligenz. Damit sind auch schon die bedeutungsvollsten Attribute der Gottheit und die Hauptelemente zur Konstruktion des Gottesbegriffs gewonnen. Die genaue Durchführung erfolgt unter Nachwirkung neuplatonischen Einflusses auf zwei Wegen, nämlich *per viam remotionis* und *per viam excellentiae*. Das heißt, jedes Attribut muß von Gott ferngehalten werden, das eine Unvollkommenheit enthält. Andererseits muß jede Vollkommenheit Gott in höherem Maße zugeschrieben werden, da die Wirkung in höherem Maße in der Ursache enthalten ist, oder wie Thomas sich auch ausdrückt, unsere Namen und Begriffe dürfen von Gott weder *univoce*, noch *aequivoce*, sondern nur *analogice* ausgesagt werden.

Nach den genannten Methoden entwickelt nun Thomas hauptsächlich in Anlehnung an Augustinus und Pseudo-Dionysius und mit den Denkmitteln der aristotelischen Ontologie auf deduktivem Wege die einzelnen Bestimmungen des Gottesbegriffs. Der aristotelische Einfluß macht sich besonders bemerkbar in der Fassung der Gottheit als *actus purus* und weiterhin darin, daß die Glückseligkeit Gottes im Akte des theoretischen Denkens begründet gefunden wird, während dagegen platonisch-augustinische Gedankengänge bei der Bestimmung des göttlichen Wissens Verwendung finden.

Gott erkennt sich selbst durch seine eigene Wesenheit. Sie ist aber auch das Mittel, um die Welt Dinge zu erkennen. Gott schaut alles von ihm Verschiedene in seiner eigenen Wesenheit, in welcher die Urbilder oder die Ideen der Dinge enthalten sind. Thomas verwirft mit Aristoteles die platonische Ideenlehre im Sinne selbständiger, außerhalb des göttlichen Geistes existierender Substanzen und übernimmt die Ideenlehre in der Form, welche sie von Augustinus erhalten hatte. Die Ideen sind die Schöpfergedanken im göttlichen Geiste. Die Gottheit trägt die Weltformel, das Weltbild, die Weltordnung in ihrer Wesenheit, insofern diese nachahmbar und abbildbar durch die Dinge ist. Auf der mannigfachen Abbildbarkeit der göttlichen Wesenheit beruht die Mannigfaltigkeit und Vielheit der Dinge. Daher gibt es auch eine Vielheit von Ideen in Gott. Jede Kreatur hat ihre eigene Idee, insofern jede eine Teilhabe, eine Nachahmung der göttlichen Wesenheit darstellt.

Mit dem göttlichen Intellekt ist auch der göttliche Wille gegeben. Denn der Wille folgt stets dem Intellekt. Mit dem Willen hängt die göttliche Macht zusammen. Ihr ist alles logisch Mögliche, das Widerspruchslose, das Denkbare unterstellt. Nur eine Grenze hat die göttliche Macht, nämlich den Widerspruch, das logisch Unmögliche, das Undenkbare, das, was überhaupt kein Sein hat. Intelligenz und Wille sind die Bedingungen für das Entstehen der Welt.

7. Die thomistische Naturphilosophie und Kosmologie.

Die Grundzüge der thomistischen Naturphilosophie haben wir bereits in der Ontologie kennen gelernt. Die körperlichen Dinge bestehen aus Materie und Form. Die Formen sind die wirklichen Agentien, alles Wirken geht aus von der Form und zielt ab auf die Form. Als Träger der Wirksamkeit sind die Formen zugleich zielstrebige Prinzipien. Alles Naturgeschehen ist ein auf Ziele und Zwecke hingeeordnetes, ein zielstrebiges Geschehen, getragen von den immanenten Zweckprinzipien der substanzialen Formen, aus deren natürlichen Neigungen oder Tendenzen die Gesetzmäßigkeit und Notwendigkeit des Naturgeschehens erklärt wird. Eine genauere Präzisierung erfährt die ontologische Grundlegung durch die Lehre von den vier Elementen und den aus ihren substanzialen Formen fließenden ersten Qualitäten: warm, kalt, trocken und feucht, welche als die nächsten Prinzipien des Wirkens angesehen werden. Weiterhin gehen in die thomistische Naturphilosophie ein die aristotelischen Definitionen von Raum, Zeit, Bewegung und das ganze aristotelisch-ptolemäische Weltbild mit der Erde als Mittelpunkt und den um sie gelagerten Gestirnsphären, wozu Thomas noch den unbewegten Lichthimmel des Empyreums fügt. Das Problem der kosmischen Bewegungen wird von Thomas in Übereinstimmung mit Plato und Aristoteles, mit dem Neuplatonismus und der arabisch-jüdischen Gelehrtenwelt dadurch gelöst, daß er für die Kreisbewegungen des Himmelskörper eine psychische und intellektuelle Kausalität fordert, sei es nun Gott unmittelbar oder seien es die Engel, die aber nicht als Formprinzipien, sondern nur per contactum virtutis Bewegter der Himmelskörper sein können. Übrigens hat sich Thomas außerordentlich besonnen und kritisch gezeigt, wenn er davor warnt, die These von der Gestirnbewegung durch Engel als Wahrheit zu nehmen, da doch vielleicht die Himmelserscheinungen auch noch auf eine andere, den Menschen bisher unbekannt gebliebene Weise, erklärt werden könnten. Auf aristotelische und neuplatonische Anregungen geht die Lehre vom Einflusse der Gestirne, insbesondere der Sonne, auf das Werden und Vergehen der sublunaren Dinge zurück, wie auch das Kontinuitätsgesetz d. h. die Ansicht von einer kontinuierlichen, alle scharfen Übergänge vermeidenden Stufenfolge des Seins, — so ist z. B. der Sinn ein verschwindend kleiner Intellekt — dem Neuplatonismus entstammt.

Die thomistische Naturauffassung trägt einen ausgesprochen dynamischen, qualitativen und teleologischen Charakter. Ihren Abschluß erfährt sie aber erst durch die Beantwortung der letzten kosmologischen Fragen nach dem Ziel und Ursprung der Welt.

Die Gottheit und die Verähnlichung mit ihr ist der letzte Zweck der

Welt Dinge und ihres Wirkens. Wie aber Gott die *causa finalis* der Welt ist, so ist er auch ihr Prinzip, ihr Schöpfer, Regierer und Erhalter. Den Schöpfungsbegriff in Verbindung mit der Weltbildungstheorie und mit der modifizierten Ideenlehre Platons hatte bereits Augustinus in den Rahmen der christlichen Natur- und Weltbetrachtung eingefügt. Thomas führt hier lediglich die augustininische Tradition weiter und gliedert sie in das aristotelische System ein, insofern die Seinsprinzipien Form und Materie der Schöpfertätigkeit Gottes unterworfen werden. Die Schöpfung ist die Emanation des ganzen Seins aus dem Nichts d. h. unter Negierung jeglichen Substrats. Die von Gott geschaffene *materia prima* ist für sich nicht existenzfähig. Infolgedessen fällt bei Thomas wie bei Augustinus die Formierung der Materie mit dem Schöpfungsakt selbst zusammen. Auch in der genaueren Präzisierung des Schöpfungsprozesses als ein Nachbilden der göttlichen Ideen und in der Auffassung der geschaffenen Welt als Abbild der göttlichen Ideenwelt folgt Thomas den Spuren Platons und Augustins. Ja selbst die stoisch=augustinische Lehre von den Samen=gründen, die bei der Schöpfung als ein Formfamen den Dingen eingepflanzt wurden, will Thomas nicht missen.

Die Welterschöpfung ist nicht lediglich das Werk der Intellegenz, wie die Araber lehrten. Sie ist kein notwendiger Akt, sondern sie entspringt dem freien Willen Gottes. Gott hätte auch eine andere Welt und eine andere Weltordnung und ebenso eine bessere Welt erschaffen können, als die jetzige ist.

Daß die Welt durch Schöpfung aus Nichts entstanden ist, ist nach Thomas eine demonstrative oder eine Vernunftwahrheit. Dagegen gilt dies nicht von der Zeitlichkeit der Schöpfung, von der Entstehung der Welt *post nihilum*. Wie Moses Maimondes, leugnet Thomas die Beweiskraft der aristotelischen Argumente für die Ewigkeit der Welt. Er bestreitet aber auch ebenso die Beweisbarkeit der Zeitlichkeit der Welterschöpfung. Daß die Welt einen zeitlichen Anfang genommen habe, ist keine Vernunftwahrheit, kein demonstrabile vel scibile, sondern wie das Mysterium der Trinität eine Glaubenswahrheit.

Wie schon bemerkt wurde, ist die thomistische Naturansicht teleologisch gerichtet. Thomas verknüpft nun die aristotelische Naturteleologie mit der stoisch=augustinisch=christlichen Lehre von der Providenz. Die Hinordnung der Tätigkeiten der Dinge zu einem bestimmten Ziel, ihr Streben nach einem bestimmten Ziel findet nach Thomas ihre Erklärung in der *lex aeterna*, in dem ewigen Gesetz der göttlichen Weisheit. Die faktische Weltordnung ist nur die Realisierung dieses ewigen Gesetzes. Die Dinge haben in ihren Naturen die Determinierung zu einem bestimmten Ziel erhalten, insofern die substanzialen Formen natürliche Neigungen oder

Tendenzen zu bestimmten Tätigkeiten von dem ersten Beweger eingepägt erhalten haben. Dadurch partizipieren sie an dem ewigen Gesetz, durch das alles geregelt und gemessen wird. Die in der substanzialen Form wurzelnden, von Gott eingepägten natürlichen Tendenzen sind die Prinzipien für das jedem Ding eigentümliche gesetzliche und notwendige Wirken. Sie sind die Wurzeln der Naturgesetze und der Naturordnung und zugleich das Mittel, das ewige Gesetz zu realisieren. Die Naturgesetze sind somit in letzter Instanz göttliche Gesetze. Damit ist die ganze Natur nach Sein, Beschaffenheit, Gesetzmäßigkeit und Ordnung auf Gott zurückgeführt.

Wie die Schöpfung und Weltregierung entwickelt Thomas auch die Welterhaltung im engsten Anschluß an Augustinus. Die Welterhaltung ist ein fortwährendes Seingeben, ein kontinuierliche Schöpfung. Der erhaltende Einfluß Gottes ist aber nicht im Sinne Avicennas und der arabischen Okkasionalisten dahin zu verstehen, daß die Dinge ihre eigene Kausalität einbüßen würden, so daß bei Gegenwart der Dinge Gott unmittelbar und allein alles wirken würde. Thomas weist vielmehr den Okkasionalismus aufs schärfste ab und hält daran fest, daß den Dingen eine eigene Kausalität zukommt, freilich nur in Kraft und Abhängigkeit von der ersten Ursache. Wie also das Weltsein an Gott gebunden ist, so auch das Weltwirken.

8. Die thomistische Psychologie.

Neben der Ontologie und Erkenntnistheorie verrät die thomistische Psychologie am stärksten den aristotelischen Einfluß. Während die mittelalterliche Seelenlehre bis auf Thomas im wesentlichen augustiniisch-platonische Bahnen gegangen waren, schuf Thomas ein klar aufgebautes, den psychologischen Stoff der Zeit verarbeitendes System der Psychologie auf aristotelischer Grundlage. Dies erreichte er in erster Linie durch Anwendung der ontologischen Grundbegriffe von Potenz und Akt auf die psychologischen Probleme und speziell durch konsequente Durchführung der aristotelischen Definition der Seele als Lebensprinzip und substanziale Form des Körpers. Das belebte Seiende wird auf dieselben Prinzipien zurückgeführt wie der unbelebte Körper. Der Unterschied liegt lediglich in der Art des Formprinzips, das Träger von Lebenstätigkeiten ist. Entsprechend der Gruppierung der letzteren in pflanzliche, tierische und menschliche Lebensbetätigungen müssen auch drei Arten von Seelen unterschieden werden, nämlich die pflanzliche oder vegetative, die tierische oder sensitive und die menschliche oder intellektive Seele.

Aus der Definition der Seele als Lebens- und Formprinzip des Körpers schöpft Thomas die Mittel, um einerseits das Wesen der Seele

im Unterschied von Körper, andererseits aber auch den engen Zusammenhang beider verständlich zu machen. Als Lebensprinzip kann keine Seele ein Körper oder das Resultat der Mischung rein physikalischer Elemente sein. Wenn aber auch alle Arten von Seelen unkörperlicher Natur sind, so kommt doch nur der intellektiven oder menschlichen Seele das Moment der Subsistenz oder der Substantialität zu. Nur die intellektive Seele ist Substanz, eine *forma subsistens*. Sie ist aber nicht bloß vom Körper verschieden, sondern sie ist auch immateriell in dem Sinn, daß sie als Form jede Zusammenfassung aus einer Materie ausschließt. Thomas tritt damit in Gegensatz zu der insbesondere in der Franziskanerschule festgehaltenen, auf Augustinus und Avenebrol zurückgehenden neuplatonischen Lehre einer geistigen Materie. Mit der Substantialität und Immaterialität der Seele sind dann die Praemissen gegeben, aus denen die Uvergänglichkeit oder Unsterblichkeit der Seele hergeleitet wird.

In der Frage nach dem Verhältnis von Leib und Seele lenkte Thomas die psychologischen Anschauungen des Mittelalters in völlig neue Bahnen. Für den Dualismus der platonisch-augustinischen Seelenlehre war die Verbindung von Seele und Körper und die Einheit des Menschenwesens ein unbegreifliches Rätsel geworden. Thomas erkannte scharf die Schwächen der älteren Psychologie. Alle diese Schwierigkeiten verschwinden für ihn vom Standpunkt der aristotelischen Seelendefinition aus. Die Seele verhält sich zum Körper, wie der Akt zur Potenz, wie die Form zur Materie. Sie ist die substanziale Form des Körpers. Beide bilden eine substanziale Einheit wie jedes andere Naturding. Die Seele ist für sich keineswegs das komplette Menschenwesen, sondern Seele und Körper in substanzialer Einheit, wie Form und Materie, machen den Menschen aus. Bei dieser Auffassung wird die Vereinigung der Seele mit dem Körper etwas Naturgemäßes; denn die Seele braucht den Körper, um ein Menschenwesen bilden und sich entwickeln zu können. Weiterhin werden die Versuche, zwischen Seele und Körper ein vermittelndes Glied, wie körperliche spiritus oder das Licht, einzuschleiben, überflüssig. Denn die Form gibt durch sich selbst das Sein.

Aber nicht bloß die Vereinigungsmöglichkeit der Seele mit dem Körper wird durch Einführung der aristotelischen Prinzipien verständlich. Auch das tatsächliche Seelenleben selbst erfährt eine durchaus veränderte Auffassung. Die Tätigkeiten des Empfindens, überhaupt die sensitiven Tätigkeiten, ferner die Gemütsbewegungen oder Affekte erscheinen nicht mehr wie in der augustinisch-platonischen Psychologie als reine Tätigkeiten der Seele, sondern als Funktionen des *conjunctums*, des befeelten Körpers oder als psychophysische Tätigkeiten. Indessen kennt Thomas so wenig wie Aristoteles einen durchgängigen Parallelismus des Psychischen und Physischen.

Es gibt vielmehr rein psychische Tätigkeiten, wie Denken und Wollen, ohne jedes physische Korrelat. Denn obgleich die menschliche Seele durch ihre Wesenheit die Form des Körpers ist, so ist sie doch nicht wie die Tier- und Pflanzenseele eine völlig in die Materie versenkte und von ihr umfaßte Form, sondern sie ragt über sie durch die Tätigkeiten des Denkens und Wollens hinaus.

Damit stehen wir vor einem der interessantesten Punkte der thomistischen Psychologie. So sehr Thomas Aristoteliker ist, darin bleibt er der augustianischen Richtung getreu, daß er nur eine einzige Seele im Menschen und zwar die intellektive kennt, und daß diese Form des Körpers ist. Dadurch werden die Schwierigkeiten umgangen, die bei Aristoteles in dem Verhältnis der sensitiven Seele zum Nus liegen. Ja Thomas geht noch einen Schritt weiter. Wie es nur eine einzige Seele im Menschen gibt, so gibt es auch nur eine einzige substantiale Form. Der intellektiven Seele werden nicht bloß die Tätigkeiten der beiden anderen Seelen, sondern auch die Leistungen der Elementarformen zuerkannt, so daß die intellektive Seele die *materia prima* zum Körper bestimmt. Diese konsequente Durchführung des aristotelischen Formgedankens bis zur Lehre von der Einheit der Form erregte großen Anstoß und bildete einen Streit- und Trennungspunkt zwischen Thomas und seinen Zeitgenossen, insbesondere den Mitgliedern der Franziskanerschule, welche an der Mehrheit der Formen unentwegt festhielten.

Zu dem Repertorium der mittelalterlichen Psychologie gehörte schon seit den Tagen Augustins die Frage nach dem Ursprung der Seele. Wir wissen, daß der große Kirchenvater zwischen Traduzianismus und Creatianismus keine sichere Entscheidung zu treffen wagte. Thomas dagegen stellte sich, von anderen Gründen abgesehen, unter Berufung auf die bekannte aristotelische Stelle, daß der Nus von außen eintrete, mit aller Entschiedenheit auf die Seite der creatianistischen Theorie.

Nachdem wir die Hauptfragen der metaphysischen Psychologie behandelt haben, bleibt noch übrig, einen flüchtigen Blick zu werfen auf die Stellung von Thomas zum empirischen Seelenleben. An Feinheit seelischer Beobachtung und Zergliederungskunst reicht er an Augustinus nicht heran. Sein Interesse ging in erster Linie auf die Herausarbeitung des aristotelischen Schemas, in das der Stagirite die seelischen Vorgänge eingespannt hatte. Während Augustinus die Seelentätigkeiten als unmittelbare Äußerungen der Seelensubstanz auffaßte, schiebt Thomas unter aristotelischem Einfluß zwischen Seelensubstanz und seelischen Akten seelische Potenzen oder die Seelenvermögen ein. So wird seine Psychologie Vermögenspsychologie. Er scheidet nach dem Vorgang von Aristoteles fünf Gruppen von Seelenvermögen, nämlich die vegetativen, sensitiven, intellektiven, appetitiven Vermögen und das Vermögen der Ortsbewegung.

Auf dem sensitiven Gebiet unterscheidet Thomas Avicenna folgend neben den fünf äußeren Sinnen vier innere Sinne (Gemeinlinn, Imagination, vis aestimativa und Gedächtnis). Die intellektiven Vermögen spalten sich, wie wir schon in der Erkenntnislehre gesehen haben, in den intellectus possibilis und intellectus agens. In die thomistische Potenzenlehre greift sodann ergänzend ein der Begriff des habitus. Die intellektive Potenz hat zwei natürliche habitus, nämlich den habitus der obersten theoretischen Prinzipien und den habitus der obersten praktischen Prinzipien (Synderesis). Der Akt der Synderesis ist die conscientia, das Gewissen d. h. die Anwendung der ethischen Maximen auf das tatsächliche Handeln, wobei Thomas einen interessanten Beitrag zur Psychologie des Gewissens liefert.

Die Betätigung der appetitiven Vermögen hängt ab von der Tätigkeit der erkennenden Vermögen. Denn jedes Streben hat eine Erkenntnisform zur Voraussetzung. Entsprechend den sinnlichen und intelligiblen Erkenntnisformen ist ein sinnliches und intellektives Strebevermögen zu unterscheiden. Das sinnliche Strebevermögen äußert sich, wie Thomas die platonische Seelenteilung mit der aristotelischen verknüpfend lehrt, als vis concupiscibilis und vis irascibilis. Auf beiden beruht im Zusammenhang mit der vis aestimativa das Instinktleben der Tiere, das Thomas mit großem Geschick analysiert. Weiterhin werden die beiden Kräfte des sinnlichen Strebevermögens als der Sitz der Affekte oder Passionen angesehen, die Thomas sehr ausführlich, wenn auch hauptsächlich im Interesse der Ethik, behandelt und nach dem Vorgang der Stoa auf vier Grundpassionen: Freude, Traurigkeit, Hoffnung und Furcht zurückführt.

Das intellektive Strebevermögen ist der Wille. Als Aristoteliker setzt Thomas über den Willen den Intellekt, der den Willen bewegt, insofern das durch den Intellekt erkannte Gut das Ziel des Willens ist. Andererseits bewegt aber wiederum der Wille als Wirkursache den Intellekt und die übrigen Seelenkräfte. Die Willensfreiheit im Sinne der Wahlfreiheit, der Selbstbestimmung und Selbstbewegung ergibt sich für Thomas aus der Verschiedenheit der Zielsetzungen durch den urteilenden Intellekt. Die urteilende, überlegende Tätigkeit ist aber nur die eine Seite des liberum arbitrium. Die andere fällt in das Gebiet des Strebens, wodurch akzeptiert wird, was durch die Überlegung entschieden ist.

Die Lehre vom Wollen und von der Wahlfreiheit, die Psychologie der Affekte und der habitus gewinnen erst ihre volle Bedeutung und ihre feinste Ausgestaltung innerhalb der thomistischen Ethik.

9. Die thomistische Ethik.

Nirgends hat sich die Thomas eigene Begabung der Systematisierung in so glänzendem Lichte gezeigt, wie auf dem Gebiete der Ethik. Zwar bringt er auch hier an Material nichts wesentlich neues. Er arbeitet auch hier nur mit dem Vorhandenen, mit den Elementen der aristotelischen, der stoisch=augustinischen Ethik und mit den ethischen Bestandstücken der christlichen Glaubenslehre. Aber neu und alle bisherigen Leistungen überragend an Umfang und Fülle der Probleme, an klarer und systematischer Durchbildung sowohl in Bezug auf die Prinzipien wie auf die Folgerungen ist die Kombination, die Gestalt, die er diesem Material zu geben wußte. Er schuf ein System, das auf Jahrhunderte hinaus auf dem Gebiete der christlichen Ethik vorbildlich gewirkt hat.

Die thomistische Ethik ist, wie die aristotelische, auf teleologischer Basis erwachsen. Alles Geschehen in der Welt ist ein auf Ziele gerichtetes Geschehen. Dies gilt in erster Linie und mit Vorzug vom Menschen. Sein Handeln ist ein zielstrebiges Handeln. Welches ist nun das letzte Ziel des menschlichen Handelns? Thomas bezeichnet in Übereinstimmung mit Aristoteles, Augustinus und mit der ganzen antiken Ethik die Glückseligkeit als das letzte menschliche Ziel. Worin besteht aber die Glückseligkeit? Unter Berufung auf Augustinus und die Heilige Schrift antwortet Thomas: Die Glückseligkeit besteht nur in Gott allein. Damit ist Gott als das letzte Ziel des menschlichen Handelns bestimmt, und als das, worin objektiv die Glückseligkeit gründet. Subjektiv oder als seelischer Zustand ist sie die Erreichung dieses Zieles. Es fragt sich nun, durch welches seelische Vermögen dieses Ziel erreicht wird. Thomas erweist sich wieder als Aristoteliker, indem er dem Intellekt und nicht dem Willen den Primat zuerkennt und die subjektive Glückseligkeit in einem Akt des Intellekts und zwar des rein theoretischen Intellekts erblickt. Die Glückseligkeit besteht in der Erkenntnis Gottes, in der Kontemplation des Göttlichen, und als letztes und vollkommenes Glück in der Schauung des göttlichen Wesens. So weist die thomistische Ethik, wie die augustinische, in der Bestimmung des Endzieles und des Glückseligkeitsbegriffs auf Gott und auf das Jenseits und bildet damit den harmonischen Abschluß der thomistischen Weltanschauung.

Nach Fixierung des Zieles des menschlichen Handelns wendet sich Thomas der Untersuchung der Tätigkeiten zu, durch welche dieses Ziel erreicht wird. Dies geschieht durch Intellekt und Wille. Aus beiden geht die menschliche Handlung hervor. Dem entsprechend erörtert er in eingehender psychologischer Analyse den Willen und die Willensvorgänge, insbesondere das Phänomen der Willens- oder Wahlfreiheit, die subjektiv

als Hauptbedingung des sittlichen Handelns erscheint. Eine weitere, aber objektive Bedingung der Sittlichkeit ergibt sich bei Betrachtung der ratio und der Beziehung des Willens zu ihr. Thomas hat den Punkt erreicht, wo er die Quellen und das Wesen des Sittlichen aufweisen kann, was im engsten Anschluß an die stoisch=augustinische Ethik durch Aufnahme der *lex aeterna* und der *lex naturalis* geschieht.

Die ratio ist das erste Prinzip aller menschlichen Handlungen und zwar als Maß und Regel des Willens, nach welcher seine Güte gemessen wird. Maß und Regel des Willens ist aber die ratio, insofern ihr von Natur aus gewisse allgemeine Regeln und Maßstäbe für das Handeln, zur Unterscheidung von gut und böse eingepflanzt sind, oder insofern die Vernunft Trägerin des Naturgesetzes (*lex naturalis*) ist. Das Letztere wird bestimmt als eine Summe oberster, unbeweisbarer, allen Subjekten bekannter ethischer und naturrechtlicher Normen und Maximen, als deren habitus wir schon früher die *synderesis* kennen gelernt haben. Sie spielen auf dem Gebiete der praktischen Vernunft die gleiche Rolle, wie die obersten Prinzipien auf dem Gebiete der theoretischen oder spekulativen Vernunft. Die ratio als Trägerin des Naturgesetzes ist aber nur die *regula proxima* des Willens. Daß sie überhaupt Regel ist, hat sie von dem ewigen Gesetz, von der *ratio divina*, von welcher alle Gesetze ihren Ursprung nehmen. Das Naturgesetz oder das Licht der Vernunft ist nämlich eine Partizipation am ewigen Gesetz, eine Einprägung oder Einstrahlung, ein Derivat des göttlichen Lichtes, die *imago* des göttlichen Geistes. So stammt letzten Endes das Naturgesetz aus der *lex aeterna*, welche die oberste Regel für den Willen und das menschliche Handeln ist.

Nunmehr läßt sich das Wesen des Sittlichen und der sittlichen Handlungen leicht bestimmen. Sittlich gut ist ein Akt, der übereinstimmt mit der Vernunft und mit dem ewigen Gesetz, und sittlich schlecht ist ein Akt, der abweicht von der Ordnung der Vernunft und des ewigen Gesetzes.

So wird von Thomas nach dem Vorgange Augustins die Moral intellektualistisch und theologisch begründet. Gott ist das Ziel des menschlichen Handelns. Sein Gesetz, insofern es uns als Naturgesetz durch eine angeborene Veranlagung und mit Hilfe der Abstraktion und Begriffsanalyse zum Bewußtsein kommt, führt uns zu diesem Ziel. Damit stehen wir im Mittelpunkt der thomistischen Ethik. Thomas ist im Besitz eines objektiven ethischen Maßstabes, von dem aus er nunmehr an die Behandlung und Bewertung der Affekte und nach Einführung des Habitusbegriffs an den Aufbau seiner Tugendlehre herantritt. Ist die Grundlegung seiner Ethik augustinisch, so ist seine Affekt-, Habitus- und Tugendlehre im wesentlichen wieder aristotelisch. Mit Aristoteles unterscheidet er die dianöetischen und die moralischen Tugenden, die er auf die vier Kardinaltugenden zurück-

führt, die wiederum vom christlichen Standpunkt aus in den drei theologischen Tugenden eine Ergänzung finden.

10. Die thomistische Gesellschafts- und Staatslehre.

Neben Albert und Siger von Brabant hat sich Thomas als einer der ersten mit der Kommentierung der aristotelischen Politik beschäftigt. Als Frucht dieser Studien ist die Schrift *de regimine principum* anzusehen, die die Hauptpunkte der aristotelischen Gesellschafts- und Staatslehre mit der christlichen Staatsauffassung in Verbindung brachte. So erhielt auch die Gesellschafts- und Staatsphilosophie des Mittelalters, die bis Thomas fast durchweg in Augustinus ihre Quelle hatte, bis zu einem gewissen Grade ein aristotelisches Gepräge. Mit Aristoteles leitet Thomas den Ursprung von Gesellschaft und Staat aus den Bedürfnissen und Trieben der Menschennatur ab. Der Mensch ist von Natur aus ein *animal sociale*. Die sozialen Entwicklungsstufen sind die Familie, die Gemeinde und der Staat. Staatszweck ist die Aufrechterhaltung des Friedens und der Einigkeit in der Gesellschaft. Monarchie, Aristokratie und Politik erscheinen als die guten Staatsformen. Als die beste gilt Thomas die Monarchie, freilich nicht die absolute, sondern die durch gewisse Kautelen und gesetzliche Bestimmungen beschränkte Monarchie. Der Tyrannenmord ist dem einzelnen niemals erlaubt, ebensowenig ein privates Vorgehen gegen den Tyrannen. Nur die öffentliche Autorität des Volkes, wenn eine solche gesetzlich und rechtlich vorhanden ist, kann gegen den Tyrannen einschreiten.

Bewegen sich die bisherigen Ausführungen im Rahmen der aristotelischen Politik, so kommt die christliche und kirchliche Auffassung vom Staat zur Geltung, wenn der Fürst als Diener und Stellvertreter Gottes betrachtet, als ein geschöpfliches Abbild des höchsten Königs angesehen wird, wenn ferner die Beziehungen und Aufgaben des Fürsten gegenüber dem Staat nach Analogie des Verhältnisses Gottes zur Welt konstruiert werden, und wenn endlich die weltliche Gewalt der geistlichen und der Fürst dem Stellvertreter Christi untergeordnet wird.

Halten wir am Schluß Rückschau, so hat sich überall bestätigt gefunden, was wir bei der Charakteristik der thomistischen Philosophie hervorgehoben haben. Thomas selbst hat der Welt keine neuen, kühnen, auf Jahrhunderte wirkenden Gedanken geschenkt, wie Platon, Aristoteles und Augustinus. Und dennoch hat er nicht minder stark die Nachwelt beeinflusst, wie jene. Seine Größe und Bedeutung liegt aber nach einer anderen Seite. Er ist der Bahnbrecher des Aristotelismus und der unerreichte wissenschaftliche Organisator und Systematiker. Ihm ist es gelungen, ein gewaltiges, vielfach divergierendes Material, die Weisheit jener drei großen schöpferischen

Geister mit den Gedankenwerten der christlichen Glaubenslehren zur Einheit zu gestalten und in ein mächtiges System zu bannen, wie die Wissenschaftsgeschichte noch keines gesehen hatte. Das war seine Tat und seine Leistung, die durch die Geschichte der folgenden Jahrhunderte Schritt, von vielen bekämpft, von ebenso vielen bewundert.

Zur Literatur.

Von Gesamtausgaben der thomistischen Werke seien genannt die Pariser Ausgabe von E. Fretté und P. Maré, 1872–1880 in 34 Quartbänden, ferner die auf Befehl des Papstes Leo XIII. veranstaltete römische Ausgabe, 1882ff. Bisher sind 12 Foliobände erschienen. — Die Literatur über Thomas ist ungemein zahlreich und mannigfaltig. Ich verweise auf ihre Zusammenstellung bei Überweg-Heinze, Grundriß der Geschichte der Philosophie, B. II, 9. Aufl., Berlin 1905, S. 296–301. Genannt seien hier lediglich einige in den letzten Jahren erschienene Veröffentlichungen, die bei Überweg-Heinze noch keine Erwähnung finden konnten: G. Frhr. von Hertling, Augustinus-Zitate bei Thomas von Aquin. München 1904 (Sitzungsber. d. philol.-philol. u. d. hist. Klasse d. Kgl. Bayer. Akad. d. Wiss. 1904 H. 4, S. 535–602. Behandelt wird die Stellung von Thomas zu Augustin). Derselbe, Wissenschaftliche Richtungen und philosophische Probleme im 13. Jahrhundert. Akademie-Rede. München 1910. J. Mausbach, Ausgewählte Texte zur allgemeinen Moral aus den Werken des h. Thomas von Aquin. 1905. H. Dehove, Essai critique sur le réalisme thomiste comparé à l'idéalisme kantien. Lille 1907. P. Roussetot, L'intellectualisme de S. Thomas. Paris 1908. J. Endres, Geschichte der mittelalterlichen Philosophie im christlichen Abendlande. Kempten 1908. Derselbe, Thomas von Aquin. Mainz 1910 (Weltgeschichte in Charakterbildern). Clemens Baeumker, die Europäische Philosophie des Mittelalters. Berlin und Leipzig 1909. (Kultur der Gegenwart, herausgeb. von P. Hinneberg, T. I, Abt. V. Allg. Gesch. d. Philosophie). M. Grabmann, die Geschichte der scholastischen Methode. B. I. Die scholastische Methode von ihren ersten Anfängen in der Väterliteratur bis zum Beginn des 12. Jahrhunderts. Freiburg 1909. F. Kuhn, die Probleme des Naturrechts bei Thomas von Aquin. Erlangen 1909. A. D. Sertillanges, S. Thomas d'Aquin, 2 Bde. Paris 1910. Mandonnet, Des écrits authentiques de S. Thomas d'Aquin, 2^e éd. Fribourg 1910. F. Wagner, das natürliche Sittengesetz nach der Lehre des h. Thomas von Aquin. Freiburg 1911.



GIORDANO BRUNO



Die Kulturepoche, die man nach ihrem Verhältnis zum klassischen Altertum als Renaissance bezeichnet, hat ohne Zweifel manche größere Denkergestalt hervorgebracht als Giordano Bruno. Weder der fruchtbare Tiefsinn und die originale Selbständigkeit eines Nikolaus von Cues, noch die unvergleichliche und bewusste methodische Schärfe eines Galilei sind ihm eigen. Aber deutlicher als irgend ein anderer bringt er in Gedankenarbeit und Lebensgestaltung die Kulturstimmung seiner Zeit zum Ausdruck. — Die Philosophie der Renaissance wurzelt nicht und gipfelt nicht in den Lehren Brunos. Aber klar spiegelt sich in ihnen das gewaltige Ringen der Geister, in dessen Zeichen sich der gesamte Kulturgehalt jener gährenden Übergangszeit entfaltet. Der Kampf zwischen der Tradition und deren Verneinung durch neue Erkenntnis- und Lebensideale bestimmt den Begriff der Renaissance überhaupt. Er gibt auch dem brunonischen Denken das charakteristische Gepräge. Denn Giordano Bruno steht inmitten dieses wogenden Kampfes. Sein Philosophieren ist ein unausgeletztes und bewusstes Protestieren gegen einen Teil der herrschenden wissenschaftlichen Tradition und sein Leben mit jener leidenschaftlichen Bejahung des Persönlichkeitsideals der Renaissance und mit seinem tragischen Abschluß die ungewollte Interpretation seines Philosophierens. Welches der Anteil seiner Gedanken an dem schließlichen Ausgang jenes großen Kampfes der Renaissance gewesen war, ob sein Einfluß auf die Neugestaltung des philosophischen Denkens dem Grade seiner gefühlsmäßigen Abneigung gegen die Überlieferung wirklich entsprach, ob er mit anderen Worten als wirklicher Reformator der zeitgenössischen Philosophie gelten darf — das freilich ist eine andere Frage. Es ist im Hinblick auf Bruno die spezifische Frage des kritischen Historikers der Philosophie. War die Antwort auf sie in den einleitenden Worten zu diesen Betrachtungen schon vorweggenommen worden, so soll es deren eigentliche Aufgabe bilden, jene Antwort zu begründen. Eine solche Aufgabe widerspricht der Forderung historischer Objektivität keineswegs. Denn nur im Rahmen der großen wissenschaftlichen Reformbestrebungen der Renaissance läßt sich die Eigenart des brunonischen Denkens begreifen. Es in diesen Rahmen einfügen aber heißt, es zugleich an den Idealen des wissenschaftlichen Denkens der Renaissance messen.

I.

Nur aus der Wechselwirkung der philosophischen Tradition und der durch die neue Lehre des Kopernikus von der Bewegung der Erde um die Sonne mächtig angeregten leidenschaftlichen Persönlichkeit Brunos ist dessen Philosophie zu verstehen. —

In dreifacher Gestalt tritt die Tradition an den feurigen Süd-Italiener — Bruno war 1548 zu Nola im Neapolitanischen geboren — heran. Sein im Alter von 15 Jahren vollzogener Eintritt in den Dominikanerorden bringt ihn zunächst in eine unmittelbare Berührung mit der Überlieferung der römischen Kirche, die gerade zu jener Zeit, kurz nach der Begründung des Jesuiten-Ordens, eine energische Kräftigung ihres inneren und äußeren Gefüges erfährt. Innerhalb der Klostermauern wirkt auf ihn sodann die herkömmliche, in den Dienst der mittelalterlichen Kirche gestellte Philosophie des Aristoteles. Und mit der aristotelischen Schultradition nimmt er schließlich auch die Lehren des sogenannten Neuplatonismus in sich auf, der im Mittelalter als eine weit ausgespinnene Schulmeinung dem Aristotelismus, diesen bald fördernd, bald hemmend, an die Seite tritt, um dann in der Renaissance den Übergang von dem spezifisch mittelalterlichen zu dem eigentlich neuzeitlichen Denken vorzubereiten.

So wirkt denn auf Giordano Bruno von allen in Betracht kommenden wissenschaftlichen Einflüssen einer entfernteren Vergangenheit am unmittelbarsten die Tradition der Neuplatoniker. Denn sie wirkt auf ihn zugleich durch das Medium der Lehren jener bedeutenden Männer, die, allen voran Nikolaus von Cues, dem philosophischen Denken seiner eigenen Zeit die Richtung wiesen.

Die Philosophie des ausgehenden Altertums und des Mittelalters war zum guten Teil beherrscht von dem Problem des Verhältnisses zwischen Gott und Welt. Und den Begriffsapparat, mittelst dessen dieses Problem erfaßt, dargestellt und gelöst werden sollte, lieferte in weitem Umfang der Ideenkreis des im Laufe der Zeit mannigfach umgebildeten und von den verschiedenartigsten Gedankenelementen durchsetzten Neuplatonismus. — In unerreichbaren metaphysischen Höhen und in schlechthin unzugänglicher Erhabenheit thront die Gottheit, das Eine ($\tau\omicron\ \epsilon\nu$), über der Welt. Keine Eigenschaft teilt sie mit den erkennbaren Dingen. Alles Sein beherrschend und bestimmend, steht sie dennoch über jedem denkbaren Sein. Ja sie steht, ihren Eigenschaften nach betrachtet, als völlig unaussprechliches Urwesen jenseits selbst jedes Gedachtwerdens. Sie ist Ursprung und Lenker der Vernunft, aber sie selbst ist dem Wirkungsbereich der Vernunft entrückt; sie ist schlechthin übervernünftig. Nur das Dasein also und nicht auch die Eigenschaften der Gottheit erfaßt für den Neuplatonismus die denkende Vernunft, genauer: nur daß Gott ist und daß von dem seienden Gott nicht ausgelagt werden könne, was er ist. Alle Kategorien des denkenden Erkennens lehrten uns — im Hinblick auf die göttlichen Eigenschaften — immer nur, was der seiende Gott nicht ist, d. h. alle, an irdischer Erkenntnis orientierte Wissenschaft von Gott bestimmt dessen Eigenschaften nur »negativ«. Das erkenntnismäßige Wissen von Gott

ist daher ein auf der Erkenntnis dieser Umstände beruhendes Nichtwissen. Es gebe nur ein unmittelbares Schauen Gottes, ein seliges Einswerden mit Gott in jenem nur Auserwählten beschiedenen intuitiv-ekstatischen Zustand, in welchem die Vernunft schweigt und die Seele nur empfängt.

Und nun ist es das beständig wiederkehrende Problem der Neuplatoniker, die als absolut transszendent gesetzte Wesenheit Gottes dennoch in eine erkenntnismäßig begreifbare oder doch symbolisierbare Beziehung zur Welt zu bringen, eine Aufgabe, die schon aus dem, auch von der sogenannten »negativen Theologie« niemals verlassenen Gedanken, daß Gott der Schöpfer, der Ursprung und das wirkfame Prinzip des erkennbaren Getriebes der Welt sei, folgen mußte. — Den mannigfachen, unter ganz verschiedenen historischen und sachlichen Gesichtspunkten unternommenen Versuchen, dieses Problem zu lösen, ist nun der Gedanke gemeinsam, daß sich zwischen das in unnahbarer Jenseitigkeit gedachte Wesen Gottes und die Welt eine Reihe von Mittelstufen, von vermittelnden Zwischenwesen einfügt. Im einzelnen freilich gehen auch diese Lehren weit auseinander, in ihrer Gesamtheit betrachtet aber kennzeichnen sie sich, abgesehen von ihrer gemeinsamen Beziehung zum klassischen Platonismus, einerseits durch ihr Verhältnis zu dem mystischen Gehalt des religiösen Erlebens im allgemeinen, des Christentums im besonderen, dann aber und vor allen Dingen durch eine gewisse Tendenz, der naturalistischen Stimmung der Renaissance nicht nur entgegenzukommen, sondern auch sich selbst dieser Stimmung gemäß zu entfalten. Denn es ist unverkennbar: schon in der Forderung als solchen, das Getriebe der Welt von der, ihren besonderen Prädikaten nach der Welt gegenüber nur negativ bestimmbaren Realität Gottes innerlich beherrscht zu denken, manifestiert sich ein naturalistisches Element. Sollte sich doch die göttliche Realität — mittelbar oder unmittelbar — in dem Getriebe der Welt »auswirken«. Und damit wiederum waren weitere Konsequenzen gegeben. Die Negativität der göttlichen Bestimmtheit mußte gegenüber der positiven Bestimmtheit der Welt, sofern in dieser die Realität Gottes sich ausprägen sollte, immer mehr in den Hintergrund treten. Denn ist die Realität der Welt — wie es der Neuplatonismus wollte — selbst nur ein Abglanz der Realität Gottes, dann heißt die Welt erkennen, zugleich auch Gott, obschon nur mittelbar und nicht in seinem eigentlichen Wesen, erfassen. Es war, und zwar aus dem eigentümlichen Gedankenkreis des Neuplatonismus selbst heraus, die Umwandlung der »negativen« in eine naturalistische Theologie eingeleitet.

Gewiß, nur in einer Zeit, deren intellektuellen Interessen von dem Streben nach Erkenntnis der Welt beherrscht sind, wird der Neuplatonismus diese Wendung zum Naturalismus hin vollziehen können. Im Altertum und im Mittelalter fehlte ihm hierfür der zureichende Grund und erst

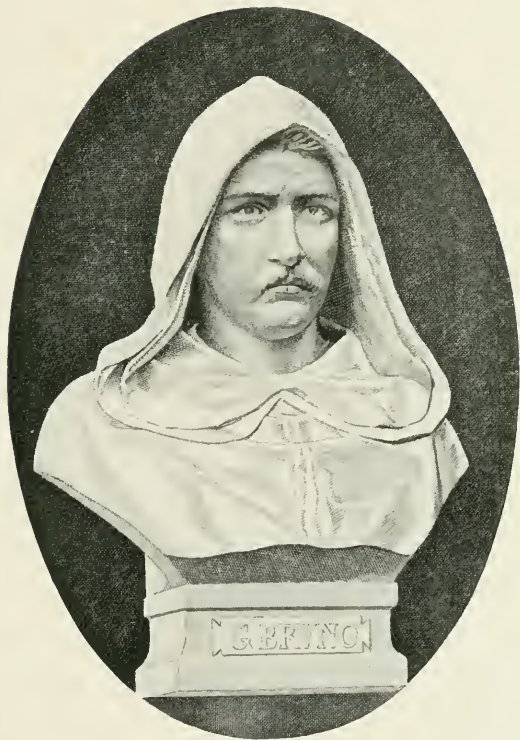
der Geist der Renaissance entband auch an dieser Stelle bis dahin schlummernde Tendenzen. An sich aber entsprangen solche Tendenzen durchaus den ursprünglichen Motiven des Neuplatonismus selbst. Kraft dieser Motive allein konnte er ja auch nur die vorherrschende philosophische Richtung der Renaissance werden und in weitem Umfange bleiben. — Ja, mit der Entfaltung seiner naturalistischen Motive erfuhr noch ein weiteres in dem Neuplatonismus vorgebildete Element eine für das philosophische Denken der Zeit besonders bedeutsame Betonung: der Gedanke der göttlichen Unendlichkeit. Die »negative« Theologie des Neuplatonismus gipfelte, wie wir sahen, in der Forderung der absoluten Realität des, nur seinen Eigenschaften nach unerkennbaren Gottes. Damit aber tritt der primären und absoluten Realität des göttlichen Prinzips die sekundäre, jenem Prinzip erst entlehnte Realität der erschaffenen Dinge gegenüber und diese selbst erweisen sich nicht nur in aller Erfahrung, sondern vor allem in ihrer Abhängigkeit von Gott, als begrenzt und endlich. Gott hingegen ist, weil und sofern er absolute Realität bedeutet, zugleich unendlich. Das aber heißt: die Vorstellung der Unendlichkeit Gottes wird im Neuplatonismus infolge ihrer unlösbaren Verbindung mit dem Gedanken der göttlichen Realität aus einer bloßen Verneinung der Endlichkeit Gottes immer mehr zu einer absolut positiven Bestimmung.¹

Immer mehr ward so die »negative« Theologie in der Konsequenz ihrer eigenen Motive überwunden. Immer klarer entfalteten sich daneben aber auch die im engeren Sinne wissenschaftlichen und die allgemein-philosophischen Folgen einer positiven Bestimmung der göttlichen Unendlichkeit. Denn auf eine solche gründet sich nicht allein die Entwicklung des mathematischen Unendlichkeitsproblems in der Neuzeit, sondern auch der ganze weitere Ausbau des Neuplatonismus der Renaissance. Für das erstere war, um diesen Punkt hier nur flüchtig zu berühren, die Möglichkeit einer positiven Bestimmung des Unendlichkeitsbegriffs die allgemeinste Voraussetzung, unter der allein es überhaupt als selbständige methodische Aufgabe erfaßt werden konnte. Der Naturalismus der Neuplatoniker aber, der völlig unabhängig von den mathematischen Entwicklungstendenzen des positiv bestimmten Unendlichkeitsbegriffs zur Entfaltung kam, nahm kraft dieser positiven Begriffsbestimmung nun die entscheidende Richtung nach jener — pantheistischen — Identifizierung von Gott und Welt hin, die, wie sich zeigen wird, zum philosophischen Glaubensbekenntnis Brunos werden sollte.

Nur eine unendliche Welt ist das eines unendlichen Gottes würdige Schöpfungsprodukt. Nur in einer unendlichen Welt kann sich ein unendlicher Gott »auswirken«. Kraft ihrer Abhängigkeit von Gott war schon die als endlich gefaßte Welt göttlich, sie ist es jetzt zugleich kraft ihrer eige-

¹ Vgl. J. Cohn, Geschichte des Unendlichkeitsproblems. 1896. S. 54ff.

Große Denker I.



Giordano Bruno.

nen, der göttlichen gleichen Unendlichkeit: Gott ist in der Welt und die Welt ist unendlich, denn sie ist durch Gott und in Gott. — Wie der Neuplatonismus die Lehre von der »Negativität« der Bestimmungen Gottes in der stufenweisen Entfaltung seiner eigenen Gedankenmotive überwunden hatte, so überwand er auch die These von der Endlichkeit der Welt. Es war der Punkt erreicht, an dem die neuplatonische Lehre auf den hartnäckigen Widerstand der aristotelischen und der kirchlichen Tradition von einer endlichen Welt stoßen mußte, einer der zentralen Punkte, an welchen Brunos Opposition gegen die wissenschaftliche Überlieferung einsetzt.

Aber so sehr auch der Neuplatonismus in der Linie der natürlichen Entwicklung seiner Motive einer Lehre zustreben mußte, die Gott und Welt zusammenfallen ließ, so sehr klammerte er sich doch andererseits in der Konsequenz seiner Tradition an die Vorstellung der absoluten Jenseitigkeit des göttlichen Prinzips. Gott ist wohl in der Welt und die Welt selbst ist, kraft dieser göttlichen Immanenz, göttlich; ja Gott wird in der Erkenntnis der Welt auch wirklich erfaßt. Aber er wird erfaßt nur nach der einen gleichsam der Welt zugekehrten Seite seines Wesens. Er wird erfaßt, nur sofern er sich als schöpferisches und erhaltendes Prinzip in dem Dasein und in dem Getriebe der, gleich ihm und durch ihn unendlichen Welt kontinuierlich offenbart. Abgesehen von dieser Offenbarung aber bleibt er, was er der ursprünglichen Tradition des Neuplatonismus gemäß gewesen war: das absolut unnahe, jeder Erkenntnis entrückte Weltwesen. Gott ist einzig, und er ist auch eins mit der unendlichen Welt. Aber sein Wesen erschöpft sich in dieser Identität mit der Welt nicht. Unabhängig von ihr bleibt es unfaßbar und unergründlich.

Diese Spaltung in der Bestimmung des Gottesbegriffs gehört geradezu zu dem Begriff des Neuplatonismus. Sie beherrscht, wie dieser selbst, die gesamte Philosophie der Zeit und sie bestimmt in weitem Umfang auch das philosophische Denken Giordano Brunos. Und hier ist es insbesondere eine gewichtige Unterscheidung, die an jenen Doppelgesichtspunkt in der Bestimmung der neuplatonischen Gottesidee unmittelbar anknüpfend, sich wie ein roter Faden durch die Jahrhunderte hinzieht: die Unterscheidung zwischen der »natura naturans« und der »natura naturata«. Es ist die Unterscheidung zwischen dem unergründlichen und schaffenden Wesen der Natur und dessen unbegrenzter Entfaltung in der sichtbaren Schöpfung: — genau befehlen der auch bei Bruno stark in den Vordergrund tretende, naturalistisch gewandte Rest der »negativen« Gotteslehre des ursprünglichen Neuplatonismus. — Daß die gleiche Lehre, aus teilweise ganz anderen Motiven heraus, auch auf dem Boden des mittelalterlichen Aristotelismus entstanden war, erhöhte nur ihre historische Wirksamkeit und ihr sachliches Gewicht. — Mit der ganzen Energie seiner gewaltigen Persönlichkeit hatte Nikolaus von

Cues jenes Begriffspaar seinem System eingegliedert, und von ihm hatte es vielleicht der leidenschaftliche, den naturalistischen Tendenzen des Neuplatonismus begeistert ergebene junge Mönch Bruno übernommen. — Manches wird, wenn man sich diese weitausgreifenden systematischen Beziehungen des Neuplatonismus vergegenwärtigt, in Brunos Lehre unmittelbar verständlich, in lebendiger Wechselbeziehung mit den herrschenden Ideen erscheint sie, ungeachtet ihrer originalen Eigenart, als ein typisches, die Kontinuität der geistigen Entwicklung nirgends verleugnendes Produkt ihrer Zeit. Denn auch Bruno hat — wie die weitere Erörterung noch ergeben wird — neben der für sein System freilich zentralen Vorstellung der in einer unendlichen Welt sich auswirkenden Gottheit den neuplatonischen Gedanken von der absoluten Jenseitigkeit des göttlichen Prinzips mit allen seinen spekulativen Konsequenzen übernommen. Daß die unendliche, alles mit ihrem Wesen erfüllende Gottheit in sich alles auch zu harmonischer Einheit verschmelze; daß alle denkbaren Gegensätze der Erscheinung in dem Wesen des göttlichen Prinzips — was dieses auch sein möchte — aufgehoben sein müßten (die Lehre also von der sogenannten »coincidentia oppositorum«); daß die ganze Mannigfaltigkeit des Weltgetriebes kraft dessen Zugehörigkeit zu der göttlichen Einheit, durch die allein es wird und ist, nicht eine Summe von Teilen, sondern ein System von Organen darstellt; daß mithin der Welt, in der Tiefe ihres göttlichen Ursprungs und Wesens betrachtet, nicht die zufällige Einheit des Haufens, sondern die notwendige, planvoll gestaltete Einheit eines von dem Wesen und Geiste seines göttlichen Schöpfers durchfluteten lebendigen Organismus zukomme — alles das sind Gedanken, die auch bei Bruno, freilich eigentümlich beleuchtet von der mächtig lodernen Flamme seiner leidenschaftlichen Dichternatur, wiederkehren. Ja, vielleicht hat selbst in seiner dichterisch-gefühlsmäßigen und im allgemeinsten Sinne des Wortes religiösen Hingabe an den Gedanken der Unendlichkeit des göttlichen Alls das neuplatonische Motiv der »Ekstasis« nur individuelle Formen angenommen. — Und auch der weltbürgerliche und universalistische Zug, den Bruno mit der Renaissance teilt, und in Leben und Gedanken zur Geltung bringt, verträgt sich mit der Eigenart jener tiefen religiösen Stimmung, die über der ganzen spekulativen Lehre des Neuplatonismus lagert. Denn nicht nur angesichts des philosophischen Gedankens der Einheit alles Seins in Gott fallen die trennenden Schranken der Konvention und Überlieferung zwischen Mensch und Mensch, sondern ganz besonders auch durch jenes Prinzip der persönlichen, von keiner kirchlich fixierten Lehrmeinung bestimmten Frömmigkeit, das in dem neuplatonischen Gedanken einer unmittelbaren, intuitiv-ekstatischen Lebensgemeinschaft mit Gott proklamiert wurde. Keine religiöse Stimmung konnte dem, in der Gestalt Giordano Brunos so kraftvoll verwirklichten,

universalistisch gerichteten Persönlichkeitsideal der Renaissance in der Tat besser entsprechen als die des Neuplatonismus. Der christliche Gedanke von der Gleichheit aller Menschen vor ihrem göttlichen Vater erfuhr erst hier seine grandiose theoretische und menschliche Vertiefung. Der Mensch ward dem Menschen näher gerückt nicht nur kraft seines spekulativ geforderten Verhältnisses zum göttlichen Universum, sondern auch in der Idee einer unmittelbar zu erlebenden persönlichen Erleuchtung durch Gott. — Es ist nur eine scheinbare Beschränkung solcher universalistischen Tendenzen, in Wahrheit aber deren stärkste Bejahung, daß die Philosophen jener Zeit, allen voran Giordano Bruno, sich ihrer nationalen Sprache zu bedienen beginnen. Denn diese allein dringt bis an die Herzen. Und was die Sprache an sich nicht vermag, das schafft die besondere Form ihres Gebrauchs: das Gedicht und der Dialog. In beiden erweist sich Bruno als Meister. Gelingt es ihm dort, als dem geborenen Poeten, die Klippen des Lehrgedichts zu vermeiden und selbst dem sprödesten Stoff Leben einzuhauchen, so entfalten sich hier seine bedeutenden dialektischen Fähigkeiten. In kraftvoller Lebendigkeit, und für alles, worum er streitet, stets die ganze Persönlichkeit einsetzend, entwickelt er mit edlem Pathos und mit zynischer Derbheit, bald von »heroischen Leidenschaften« erfüllt, bald wieder voller Humor, Witz und ätzender Satyre, die Gegensätze, in welchen sich das wissenschaftliche Denken seiner Zeit bewegt.

Gewiß, auch die in der sogenannten Scholastik als in dem Versuche einer wissenschaftlich-begrifflichen Rechtfertigung der christlichen Glaubenswahrheiten hervortretende aristotelische Überlieferung konnte sich den neuplatonischen Gedanken von der mystisch-ekstatischen Lebensgemeinschaft mit Gott dienstbar machen. Denn gerade wegen seiner vorwiegend gefühlsmäßigen Fundierung konnte sich dieser Gedanke, sofern er nur nicht selbst an die Stelle der Theorie getreten war, wie in der Magie, im Grunde genommen mit jeder theoretischen Lehrmeinung verbinden. Man begegnet im Mittelalter denn auch der Gestalt des scholastischen Mystikers.¹ Allein typisch ist diese Verbindung nicht. Der religiöse Gedankenkreis jeglicher Mystik steht eben seiner Natur nach einer Doktrin mit der spezifischen Gefühlsbetonung des Neuplatonismus weit näher als den auf die verstandesmäßige Begründung der Kirchenlehren gerichteten Bestrebungen der mittelalterlichen Aristoteliker.

Nirgends freilich ist die Komplexion der Verhältnisse so groß wie hier, und was im Rahmen einer Schilderung der allgemeinen Problemlage vielleicht zutrifft, das bedarf in seinen konkreten historischen Gestaltungen betrachter, noch mannigfacher Berichtigung. Nur in der begrifflichen Reinheit ihrer ursprünglichen Tendenzen besehen enthalten nämlich Neuplatonismus und Scholastik die geschilderten Gegensätze. Wo sie sich dagegen zu

¹ Vgl. Windelband, Geschichte der Philosophie, 1900, S. 217 ff.

individuell bestimmten Lehrmeinungen verdichten, dort verflochten sich ihre Motive oft bis zur völligen Unentwirrbarkeit. Die Gründe dieses Verhaltens liegen, soweit sie überhaupt theoretischer Natur sind, in der Gemeinsamkeit gewisser spekulativen Elemente, die unsere bisherige Betrachtung aus methodischen Gesichtspunkten unerörtert lassen mußte. — Denn auch mit den Theorien der aristotelischen Scholastik verknüpft den Gedankenkreis des Neuplatonismus ohne Zweifel eine ganze Reihe bedeutungsvoller Beziehungen; und auch die brunonische Philosophie unterliegt, wie das gesamte Denken der Renaissance, neben der neuplatonischen Tradition zugleich auch der aristotelischen.

Zunächst sind es hier die gemeinsamen, sachlich überaus wichtigen, wenn gleich nur in den seltensten Fällen bewußt vertretenen Gegensätze zu der Philosophie Platos, was Neuplatonismus und aristotelische Scholastik einander, oft bis zur Berührung, näher rückt. — Man kann die gesamte theoretische Philosophie des Mittelalters, sofern sie dem Denken der Renaissance das Substrat seiner Entwicklung liefert, unter dem Gesichtspunkt der Wandlung betrachten, welche der Begriff der platonischen Idee im Laufe der Zeiten durchgemacht hatte. Die platonische Idee ist, in ihren sachlichen Motiven betrachtet, ursprünglich ohne Zweifel als der Inbegriff der Bedingungen gedacht, unter welchen Erkenntnis, Sittlichkeit und Kunst als solche stehen, als das Gesetz, dessen Forderung erfüllt sein muß, soweit eine Verbindung von Vorstellungen Erkenntnis, eine Handlung sittlich, ein Schaffen, Formen und Genießen künstlerisch sei. Das »Sein« der platonischen Idee ist der — sachlich und nicht historisch — ursprünglichen Konzeption ihres Begriffs nach die reine Funktion zu gelten und kraft dieser die weitere Funktion Geltung zu verleihen. Es erschöpft sich darin, dem, was als wahr, gut oder schön in seiner Geltung sich über die Sphäre des individuellen Meinens erheben will, die Welt zeitloser Geltung, weil sie selbst das Wesen der Idee darstellt, zu erschließen. Die platonische Idee ist nicht — so wenig wie Wahrheit, Güte oder Schönheit selbst »Dinge« sind, die »existieren« — ein »Ding«, das »ist«, sondern sie ist die rein gedankliche Voraussetzung für die Erfüllung jedes berechtigten Anspruches auf »Geltung«. Die platonische Idee ist nicht ein absolut Seiendes hinter dem, was als wahr, gut und schön Objekt der Wissenschaft, der Sittlichkeit und der Kunst ist, sondern diejenige allgemeine Bedingung, welche das für wahr, gut und schön Erklärte durch die Erfüllung seiner Ansprüche auf eine von jeder individuellen Meinung unabhängige — in diesem Sinne absolute — Geltung erst zum Objekt der Wissenschaft, der Sittlichkeit und der Kunst macht.

Diese primäre — erkenntnistheoretische — Bedeutung der platonischen Idee war es nun, die — nicht so ganz gegen den Wortlinn der platonischen Lehren und wohl auch in teilweiser Übereinstimmung mit zeitweiligen An-

Schauungen Platos selbst — im antiken wie im mittelalterlichen Aristotelismus verblaßt war. Was Plato in dem unentwegten Ringen um den logischen Ausbau des Begriffs der Idee gelegentlich als den symbolischen Träger seiner eigentlichen Lehrmeinung benutzt hatte, das wurde für die spätere Philosophie, aus sachlichen, kulturhistorischen und persönlichen Motiven vielfach zur Grundlage der weiteren Gedankenentwicklung. So hatte Plato im Verlaufe der stufenweisen Entfaltung seiner Gedanken die Beziehung und den relativen Gegensatz zwischen Meinen und Erkennen auch an dem Verhältnis der Klasse zu den ihr untergeordneten Gruppen, bezw. Individuen exemplifiziert. Die Einsicht in die Zugehörigkeit des Individuums zur Klasse symbolisiert für Plato gelegentlich objektive Erkenntnis: das erkenntnismäßige Sein des Individuums manifestiert sich in dessen »Streben« nach dem in der Gattung sich ausprägenden Gesetz. Sofort bemächtigte sich das aristotelische Denken und die von ihm beherrschte Tradition dieser Gesichtspunkte. Erkennen ward in grundsätzlichem Gegensatz zur ganzen Problemstellung des echten Platonismus dem Klassifizieren, die bei Plato im wesentlichen nur zur Symbolisierung einer rein logischen Beziehung herangezogene Vorstellung von dem Streben des zu erkennenden Individuums nach dem Gesetz der Klasse der realen Verursachung des Individuums durch die Norm der Klasse prinzipiell gleichgesetzt. Das Symbol für die logische Bedingung der Erkenntnis ward hier zur realen Ursache ihres Objekts. Bedeutet aber Erkennen im wesentlichen klassifizieren dann ist nicht mehr die Mathematik, sondern das zu ihr in schroffem methodischen Gegensatz stehende erfahrungsmäßige Wissen, sofern es sich in rein empirischer Beschreibung der Phänomene erschöpft, das Ideal wissenschaftlicher Betätigung. — Ein Zug der Mathematikfremdheit, um nicht zu sagen, der Mathematikfeindschaft beherrscht den Aristotelismus des Altertums sowohl wie des Mittelalters. Auch G. Bruno ist von diesem Zuge, mehr als es seiner antiaristotelischen Stimmung eigentlich entsprochen hatte, ergriffen worden. Wie ein ungewolltes Bekenntnis zu der von ihm so oft verdammten Tradition der Aristoteler und gegen den Geist der ihn menschlich so mächtig ergreifenden Lehre des Kopernikus klingt z. B. sein Wort, dieser sei »più studioso della matematica, che della natura« gewesen. Ja, ganz besonders deutlich offenbart sich in den methodischen Einzelheiten seiner im engeren Sinn naturwissenschaftlichen Meinungen der Geist der aristotelischen Überlieferung. Vor allen Dingen beherrscht die aristotelische Auffassung des Urfachensbegriffs das naturwissenschaftliche Denken Brunos. Wenn die Norm der Klasse, um eben Gesagtes zu wiederholen, für den Aristotelismus die Ursache des realen Seins aller individuellen Gestaltungen bildet, die unter die Klasse subsumiert werden können, dann fallen die Begriffe der Verursachung und des Strebens der Einzeldinge nach Erfüllung der Forderungen ihrer

Klasse zusammen: Kausalität erscheint teleologisch, d. h. mittels des Begriffs der Zielfrebigkeit und des Zwecks definiert. Damit aber war die für die Erkenntnislehre des Aristotelismus bezeichnende Grundlage gewonnen: alle Naturforschung erschien, ihren Prinzipien nach betrachtet, im Sinne derjenigen naturwissenschaftlichen Sonderdisziplin bestimmt, die für Aristoteles selbst im Mittelpunkt seines wissenschaftlichen Interessenkreises gefanden hatte: der Biologie. Das »Hineinwachsen« der Materie in eine gattungsmäßig bestimmte Form, wie es in sinnenfälliger Weise im Organismus vor sich geht, eine Form, welche den zu bildenden »Stoff« als reale Ursache zu beherrschen scheint, ist von nun ab nicht nur der symbolische, sondern der wirkliche Repräsentant alles natürlichen Geschehens. In ihrer Funktion, zugleich Ziel und Ursache aller individuellen Existenz zu sein wird die »Form« selbst »substantiale« Realität und in einem System von Formen, in welchem jedes Glied für jedes höhere selbst wieder »Materie« wird, gestaltet sich die gesamte Natur. So erscheint diese dem Aristotelismus in ihrer Gesetzmäßigkeit als ein teleologisch und deshalb zugleich real bestimmtes System von »Formen«, in welchem sich das Sein, stufenweise von Form zu Form getrieben, zur einheitlichen Gesamtheit des Weltorganismus gliedert.

In der Vorstellung dieses letzteren nun begegnet sich, wie man sieht, die aristotelische Tradition mit den naturalistischen Tendenzen der Neuplatoniker und in der den Begriff des Weltorganismus nach allen Seiten hin ausspinnenden Lehre Brunos verbinden sich naturgemäß die gemeinsamen Motive beider zu verdoppelter historischer Wirksamkeit. Ja selbst wenn Bruno aus dem Neuplatonismus die Vorstellung eines in allen seinen Teilen vom göttlichen Geiste durchwalteten Universums, die Vorstellung also von der Allbeseeltheit der Dinge als der obersten Bedingung ihres Daseins und Werdens mitbringt, so kommt ihm auch hierin der Aristotelismus mit seinem Ursachenbegriff weit entgegen. Denn die unlösliche Verbindung, in welche dieser Begriff zu der Idee des Zwecks getreten war, mußte ja von vornherein die Auffassung begünstigen, daß die der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen innewohnende Ordnung das Werk seelischer Faktoren sei. Und dieser Gedanke wiederum differenzierte sich von selbst zu der Lehre einer, je nach dem Grade der Vollkommenheit ihrer sichtbaren Leistungen gegliederten Stufenfolge jener psychischen Prinzipien selbst. Ästhetische und ethische Wertgesichtspunkte vermengen sich dabei — wie es nicht anders sein kann — mit theoretischen: der »vollkommeneren« Bewegung entsprechen auch »höhere« Formen der seelischen Bewegungen. Nur ein ewiger Bewegter aber konnte die vollkommenste Bewegung, die man ältesten, mythischen Überlieferungen zufolge in dem kreisförmigen Umschwung der Himmelskörper gesehen hatte, veranlassen, und es mußten individuell unterschiedene und in ihrer Vollendung selbst wieder gegenüber dem »ewigen Bewegter«

wie gegen einander abgestufte Geister sein, welche die individuellen Besonderheiten der himmlischen Bewegungen beherrschen.

Dem gesamten Denken der Zeit waren solche in der aristotelischen Tradition konsequent fortgebildete Lehren eigen. Wie tief sie wurzelten, beweist gerade das Beispiel Brunos. Es gab, wie sich noch zeigen wird, kaum einen vehementeren Gegner der alten Lehre von dem Umschwung der Himmelskörper um die Erde als G. Bruno. Aber mit unzweideutiger Schärfe vertritt er daneben das Recht jener, auch in ihrer brunonischen Modifikation, echt aristotelischen Annahme der Gestirnselen. Es gebe keinen Philosophen von Bedeutung, so meint unser Denker, der nicht die Welt und ihre einzelnen Sphären als belebt ansähe. »Nicht ohne eine Form des Sinns oder des Bewusstseins, die jedoch von der oberflächlichen Philosophie nicht bemerkt wird« — erklärt Bruno — »ballen sich selbst die Wassertropfen zur kugelförmigen Gestalt, die ihrer Selbsterhaltung am gemäßeften ist.¹« Erst jene grandiose Reform der Methodenlehre, die sich an den Namen Galileis knüpft, schuf hierin durch die Begründung der wissenschaftlichen Mechanik grundsätzlichen Wandel. Denn in genialer Verschmelzung mathematischer und empirischer Forschung definiert sie Bewegung durch deren allgemeine, d. h. von der Existenz und der Tätigkeit belebter Wesen unabhängig geltende Gesetze. Sie bestimmt m. a. W. den Begriff der Gesetzmäßigkeit selbst im Sinne der Forderungen reiner Geltung oder, um an oben Erörtertes anzuknüpfen, im Sinne der ursprünglichen Konzeption der platonischen Idee. In der Methode Galileis vollendet sich erst jener große Prozeß des Wiederauflebens der unverfälschten Tradition Platons an den Problemen der exakten Wissenschaft.

Giordano Bruno steht demgegenüber noch durchaus im Banne der mittelalterlichen Überlieferung und es gehört mit zu der tiefen Tragik seines an Konflikten so reichen Lebens, mit genialer Intuition die Fesseln, welche diese Tradition für den Geist echter Wissenschaftlichkeit bedeutet, bemerkt, ohne zugleich die wahren methodischen Mittel zur Befreiung von dem Zwange dieser Fesseln aufgefunden zu haben. Gerade deshalb aber ist Bruno, so typisch seine Lehren sich dem Rahmen der Gedankenwelt auch einfügen mögen, an welche die Wissenschaft der Renaissance historisch und sachlich anknüpft, dem starren Schema der herkömmlichen philosophisch-geschichtlichen Kategorien entrückt. In seinem Neuplatonismus wie in seinem Aristotelismus pulsiert eben der mächtige Drang einer neuen Zeit nach objektiver Erkenntnis der Natur und mit hinreißender Leidenschaft wird alles, worin die Überlieferung Erfüllung jenes Dranges verheißt, herausgehoben und verwertet, alles, worin sie ihn zu hemmen droht, ver-

¹ G. Bruno, *Summa Terminorum Metaphysicorum*. (Jordani Bruni Nolani Opera latine conscripta Napoli 1879–91. Vol. I. Pars. 4 S. 103f.)

worfen und verdammt. Die gesamte wissenschaftliche Tradition, so darf man wohl sagen, ist in dem philosophischen Denken Brunos wirksam und kein neuer methodischer Faktor gesellt sich dem Begriffsapparat dieser Tradition hinzu. Aber ihre einzelnen Elemente rücken bei Bruno in verschiedene, durch den Geist der Renaissance bedingte Beleuchtung: sie erfahren eine neue, den Forderungen der Zeit und der Persönlichkeit Brunos gemäße Gruppierung, sie werden zum Ausgangspunkt neuer, weitausegreifender Gedankenverbindungen und damit Gegenstand neuer, die herkömmlichen aufhebender Wertungen.

II.

Derjenige Faktor nun, welcher in Bruno die gewaltigen Kräfte seiner philosophischen Begabung auslösen und seinem Denken damit die entscheidende Richtung geben sollte, war die neue Lehre des Kopernikus von der Bewegung der Erde und der damals bekannten Planeten um die Sonne. Wie eine befreiende Offenbarung wirkte sie auf den jungen, von der kirchlichen und der wissenschaftlichen Tradition längst nicht mehr befriedigten Mönch. Mit einem Schlage sah er sich jetzt vor das Problem gestellt, das sein Denken fortan beherrschen sollte: vor die Frage nach dem Verhältnis von Gott und Welt unter dem Gesichtspunkt der neuen Entdeckung. — Kopernikus selbst war eine solche Problemstellung fremd. Denn die Absicht des bescheidenen Domherrn zu Thorn erschöpfte sich im Grunde genommen darin, in bewusster Anlehnung an jene uralten pythagoräischen Gedanken von der Bewegung der Erde um die Sonne eine Hypothese zu erfinden, welche die beobachtbaren Bewegungen der Gestirne leichter zu erklären gestattet, als es die herkömmliche ptolemäische Lehre mit ihrer verwickelten Anordnung von Kreisbahnen vermocht hatte. Bruno gibt der kopernikanischen Hypothese, indem er an sie mit der typischen Fragestellung des Neuplatonismus anknüpft, erst einen kosmischen Hintergrund und damit erst eine neue, deren eigentliche naturwissenschaftliche Absicht und ursprüngliche methodische Bedeutung weit überragende Wertbetonung. Erfüllt von jener oben erörterten naturalistischen Stimmung des Neuplatonismus, welche die schaffende Gottheit in einer unendlichen Welt sich auswirken läßt, erkennt er in der These des Kopernikus einen schlagenden Beweis zugunsten jenes Gedankens und gegen die ihm zuwiderlaufende Doktrin der Aristoteliker von der räumlichen Endlichkeit der Welt. Plötzlich sieht das Bild des göttlichen Universums, das er sich bisher nur in den Kategorien der neuplatonischen Überlieferung zu denken vermocht hatte, gleichsam anschaulich vor seinem geistigen Auge. Die Erde ward mit einem Mal in den Himmel versetzt und damit der für die aristotelische

Physik so bedeutungsvolle Begriff des »Himmels« in seinen Grundlagen erschüttert. »Wie der Mond zum Himmel der Erde gehört, so, nicht anders, gehört die Erde zum Himmel des Mondes, wie wir zum Monde emporblicken, blicken die Bewohner des Mondes zur Erde empor.« Der Grundatz von der Relativität jeglicher Ortsbestimmung, den ein eindrucksvolles Erlebnis schon den Knaben ahnen ließ, war gefunden. Die aristotelische Unterscheidung zwischen einer Welt über und einer solchen unter dem Monde schien vernichtet und wie von selbst knüpfte sich an diese Einsicht der Gedanke von der einheitlichen Konstitution des astronomischen Kosmos überhaupt. Nichts als ein Teil der aristotelischen Tradition widerspricht jetzt der Annahme, daß die Fixsterne »Sonne« sind, die von bewohnten Planeten — »Erden«, sagt Bruno, gleich der unserigen — umkreist werden und daß jene kristallene, die Welt abschließende Fixsternsphäre der Aristoteliker mehr bedeute als eine willkürlich aufgerichtete Schranke. In allen denkbaren Dimensionen unendlich, aber überall durchwaltet von der Einheit einer und derselben Struktur, d. h. beherrscht von einer universonellen, einen einheitlichen Plan zweckvoll realisierenden Gesetzlichkeit, sieht er jetzt den Kosmos vor sich. Die neuplatonische These von der Unendlichkeit der göttlichen Welt erfährt für Bruno in ihrer innigen Verknüpfung mit der kopernikanischen Entdeckung greifbare Gestalt und eine Art von erfahrungsmäßiger Rechtfertigung und die kopernikanische Hypothese wiederum erlangt durch ihre organische Eingliederung in das pantheistische System des naturalistisch gewandten Neuplatonismus für ihn den Gewißheitsgrad eines Glaubenssatzes. So gestaltet sich das brunonische Weltbild seiner logischen Struktur wie seinem gedanklichen Inhalte nach betrachtet, trotz seiner durchgängigen Bedingtheit durch die Tradition, zu einem durchaus selbständigen spekulativen Gebilde.

In mancher Beziehung war ja Brunos großer Lehrmeister, der tief sinnige Nikolaus von Cues, Bruno sowohl wie Kopernikus vorausgeeilt. Aber erst bei Bruno erlangt die Verknüpfung neuplatonischer und im engen Sinne astronomischer Gesichtspunkte ihre volle spekulative Reife. Erst Bruno ist der »Philosoph der Astronomie.«¹ Erst bei Bruno gewinnt vor allem über das astronomische Denken die spezifische Gefühlslage jener Philosophie Gewalt, deren Gedankengehalt er an den kopernikanischen Lehren entwickelt.

Mit der ganzen Inbrunst der neuplatonischen »Ektasis« versenkt er sich in den Gedanken der unendlichen Sternsysteme und in die Vorstellung ihrer Einheit in Gott. Mit der prophetischen Begeisterung des Sehers verkündet er als den Inbegriff seines Glaubensbekenntnisses die These von der Göttlichkeit der unendlichen Natur, den Satz, daß die überall von den

¹ Vgl. Riehl, Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart. Leipzig 1903. S. 28.

gleichen Gesetzen beherrschte und nach den gleichen Prinzipien gestaltete und schaffende Materie in Gott, daß Gott selbst mit der unendlichen Fülle seiner Kraft in ihr überall lebendig gegenwärtig sei, daß er nicht »einem Wagenlenker gleich die Gestirne auf ihren Bahnen herumführe«, sondern sich »als das innere Prinzip aller Bewegung« in der Natur offenbare. Mit einer Art von religiöser Hingabe erklärt er, von solchen Gedanken im Innersten bewegt, der mittelalterlich-aristotelischen Astronomie den Krieg. Im Zeichen des heftigsten Kampfes gegen jene überlieferte Astronomie, der sich für ihn immer mehr zum Kampf für die eigene Geistesfreiheit gestalten sollte, verbringt er sein ganzes weiteres Leben.

Es beweist den im innersten Kern religiösen Charakter der bruno-nischen Überzeugung, daß der Philosoph zunächst mit dem Vorstellungskreis der theologischen Überlieferung in Konflikt gerät. Auf Augustin gestützt, erklärt er sich z. B. gegen die kirchliche Lehre von der Trinität und für den Arianismus. Mit ungezügelter Heftigkeit vertritt er seine Meinung. Immer schwerer lastet auf dem jungen Mönch die Disziplin seines Ordens. Immer ungestümer empfindet er sie als Fessel seiner geistigen Entwicklung. Es kommt zu dem unvermeidlichen Zusammenstoß zwischen Bruno und den Hütern der überlieferten kirchlichen Ordnung. Den Folgen einer wider ihn wegen Häresie erhobenen Anklage seines Provinzials entzieht er sich schließlich durch die Flucht. Und nun erst, in den mannigfachen Wechselfällen des 16jährigen Wanderlebens, das jetzt für ihn beginnt, verwandelt sich sein bis dahin immer doch noch theoretischer Gegensatz zur theologischen Tradition in jenen leidenschaftlichen und offen bekundeten Haß gegen die Kirche, deren Organisation und deren Verkörperung im Papsttum, der fortan seine gesamte persönliche und wissenschaftliche Haltung beherrschen sollte. Kämpfend, lehrend und lernend durchwandert er halb Europa. An Fürstenhöfen und an Universitäten verfiucht er seine Gedanken. In öffentlichen Disputationen und vom Katheder herab verherrlicht er mit blendender Phantasie und glänzender Beredtsamkeit die neue Lehre. Weder in der Auswahl der Disziplinen, die er vertritt — er hält Vorlesungen über Theologie und Philosophie gerade so wie über Rhetorik und Physik, über die Gedächtniskunst oder über die pythagoräischen Mythen der Wiederverkörperung — noch im gelegentlichen Bombast seines Auftretens und Stils verleugnet er dabei den Geschmack seiner Zeit. Ein zweijähriger Aufenthalt in England zeitigt den größeren Teil seiner bedeutenden philosophischen Arbeiten in der Gestalt jener italienischen Dialoge und Sonetten, in welchen sich seine gewaltige Begabung in allen Farben schillernd offenbart. Alle Abstufungen, von einer kaum zu überbietenden, wohl auch seinem menschlichen Wesen eigenen zynischen Derbheit und dialektischen Gedankenschärfe bis zu den seelenvollen Tönen

zartester Lyrik vereinigen sich hier zu einer Gesamtwirkung von eigenartigem Reiz. Seine Wanderungen führen ihn auch nach Deutschland. Hier gewährt seinen Vorlesungen, nachdem ihn aus Marburg ein Konflikt mit dem Rektor der Universität vertrieben hatte, die Hochschule Wittenbergs, des »deutschen Athens«, gastfreie Duldung. Aber schon nach kaum zwei Jahren verabschiedet er sich auch von dieser Stätte seiner Wirksamkeit in einer die deutsche Wissenschaft und Kultur begeistert feiernden »oratio valedictoria«. Nach einem kurzen Aufenthalt in Prag, der Residenz des gelehrten Kaisers Rudolf, wo er sich mit 160 gedruckten Thesen »gegen die Mathematiker und Philosophen dieser Zeit« einführt, folgt er einem Ruf als Lehrer an die neubegründete braunschweigische Universität Helmstädt. Hier entstehen seine drei großen lateinischen Lehrgedichte.¹ Aber schon nach kurzer Zeit zwingen ihn Anfeindungen zum Verzicht auf seine Lehrtätigkeit. Er reist, um die Herausgabe seiner Arbeiten zu betreiben, nach Frankfurt a. M., wo jedoch dem fremden Philosophen alsbald amtlich bedeutet wird, »daß er seinen Heller anderswo verzehren könne«. ² In Zürich entschließt er sich einer an ihn schon früher ergangenen Einladung des Venetianers Giovanni Mocenigo nach Venedig Folge zu leisten. Er betritt dessen Haus als Lehrer der »lullischen Kunst«, um es nach einem kurzen Aufenthalt in Padua als Gefangener der venezianischen Inquisition zu verlassen, welcher er durch eine Anzeige seines Schülers verfällt. Einem an dramatischen Momenten reichen Verhör, während dessen er sich anfänglich zu dem Inhalt seiner Lehren bekennt, folgt sein Widerruf, der ihm jedoch nicht die Freiheit bringen und das Leben bedeuten sollte. Das oberste Inquisitionsgericht in Rom fordert auf Grund der ihm zugegangenen Akten von Venedig die Auslieferung des Angeklagten, die denn auch nach einigem Zögern vollzogen wird. Im Februar 1593 schließen sich hinter Bruno die Tore des Kerkers der römischen Inquisition, die ihn, da er die Abschwörung seiner Lehre nunmehr endgültig und standhaft verweigert, am 16. Februar 1600 dem Feuertod überantwortet.

In der Unabwendbarkeit dieses Ausgangs, den der Konflikt Brunos mit der Ordnung der Kirche nehmen mußte, liegt die Tragik des Ereignisses. Brunos leidenschaftlich-ungestümes Wesen steigert, besonders in den Wechselfällen seiner Wanderjahre, die Kampf Stimmung, die ihn erfüllt, nicht selten zu einem zügellos-trotzigen Haß wider seine Gegner. Die große Schärfe seines Geistes wird überall umrankt und oft überwuchert

¹ De triplici minimo et mensura. (Dem dreifach Kleinsten und dem Maß.) De immenso et innumerabilibus. (Vom Unendlichen und den unzähligen [Welten]). De monade numero et figura (Von der Zahl und der Gestalt).

² Vgl. hierzu M. Carrière. Augsb. Ztg. 1868.

— es begegnen sich hierbei neuplatonische Stimmungselemente mit persönlichen — von Gefühl und Phantasie. In der Hitze des unausgesetzten Kampfes, der sein Leben ausfüllt, vergeift der erregbare, von Eitelkeit nicht ganz freie Mann, sich mehr als einmal in den Mitteln, wengleich mancher Zynismus ohne Zweifel — man denke an Shakespeare — der Derbheit des Zeitgeschmacks entspringt und »viele seiner Ausbrüche gegen das Dogma Improvisationen teils eines rednerischen Pathos, teils satirischen Witzes«¹ darstellen. In dem vielen Ungemach, daß ihn, nicht immer ganz unverschuldet, trifft, inmitten der wechselvollen Eindrücke seines ruhelosen Wanderlebens und angesichts der, einander oft schroff entgegengesetzten Lebensformen der verschiedenen Länder, in die er sich einzufügen kaum die Zeit findet, droht nicht selten die Geschlossenheit seiner Persönlichkeit Schaden zu nehmen. Aber unberührt von der Mannigfaltigkeit aller dieser Motive bleibt eines: der unerschütterliche Glaube Brunos die Wahrheit zu besitzen. Hatte er ihn auch vor der venezianischen Inquisition, überwältigt von der Lebensfreudigkeit seiner kräftig-sinnlichen Natur abgeschworen, so hat er sich selbst doch in jenem entscheidenden Moment seines Lebens, der diesem nach jahrelanger Gefangenschaft ein Ziel setzen sollte, wiedergefunden. — Und gleich Bruno hatten unstreitig auch seine Richter die Konsequenz der Überzeugung für sich. Schmeichelte sich jener, wenigstens zu Beginn seines römischen Prozesses mit der Hoffnung die Kongregation der Wahrheit seines philosophischen Glaubensbekenntnisses überführen zu können, so glaubte wohl diese die gewaltigen Geisteskräfte Brunos — die lange Dauer und manche Einzelheit des Verfahrens gegen ihn begünstigen eine solche Vermutung — für die Verteidigung der Interessen der Tradition zu retten. An der Wucht der Verhältnisse scheiterte das eine so gut, wie das andere. Hinter beiden Bestrebungen aber verbarg sich die tiefe und ehrliche Überzeugung der Zeit von der Unüberbrückbarkeit der Kluft zwischen der Lehre Brunos und der christlich-aristotelischen Überlieferung. Bruno starb als der Märtyrer dieser Überzeugung. — Daß eine solche freilich nur einen Teil der Wahrheit enthalten könne, wird für den nicht zweifelhaft sein, der die innigen Beziehungen der neuplatonischen Philosophie und der christlichen Spekulation beachtet. Blieben sie für das Verhältnis Brunos zur Kirche dennoch bedeutungslos, so beruhte dies — von dem persönlichen Verhalten des Philosophen und einigen historischen Nebenumständen abgesehen — im wesentlichen auf den kopernikanischen Elementen seines Systems, bezw. auf dem Gebrauch, den er von der kopernikanischen Lehre im Dienste seines naturalistischen Neuplatonismus gemacht hatte. Die Zumutung, den Men-

¹ Sigwart, Giordano Bruno vor dem Inquisitionsgericht. Kleine Schriften 1889. II. Aufl. I. S. 106.

ſchen und deſſen Schickſal mit allen Werten, die an ihm haften, aus dem Zentrum der Welt auf einen entlegenen, im unendlichen Raum gleich anderen Himmelskörpern dahinfliegenden Planeten zu verbannen, und zwar nicht auf Grund einer bloßen aſtronomiſchen Hypothefe, ſondern mit der ganzen Unerſchütterlichkeit einer religiöſen Glaubensüberzeugung — war für die Zeitgenoffen Brunos eben noch zu groß, deren Fähigkeit, gerade an der Kühnheit jener Zumutung die Größe der Gefinnung zu meſſen, der ſie entſprungen war, noch zu gering. Das ethiſche Pathos des Gedankens von der Bewegung der Erde um die Sonne in einem unendlichen Raum ergriff eben vorerſt nur die erleſenſten Geiſter, dieſe freilich mit ſo geringen Ausnahmen, daß ſich ihm ſelbſt die nüchternſten Spezialforſcher nicht zu entziehen vermochten.

Aber ſo ſehr auch die Philoſophie Brunos mit ihrer Begeiſterung für die kopernikaniſche Lehre gewiſſen inhaltlichen Forderungen, ganz beſonders aber auch der allgemeinen Stimmung exakter Wiſſenſchaftlichkeit entſprochen haben mochte — ſie ſelbſt war nicht deren Produkt. Die logiſchen Motive der Wiſſenſchaft ſind eben, mögen deren Ergebniffe mit denen Brunos noch ſo übereinſtimmen — von jenen der brunoniſchen grundſätzlich unterſchieden. Nicht von der Phyſik kam — wie wir wiſſen — Bruno, ſondern von der Metaphyſik. Nicht durch methodiſch fundierte Beobachtungen der natürlichen Phänomene gelangte er zu ſeinen Theſen über die Natur, ſondern mit Hilfe der in die Beleuchtung der kopernikaniſchen Hypothefe gerückten ſpekulativen Einheitslehre des Neuplatoniſmus. Die Lehre Brunos von der Natur iſt der Inbegriff der Sätze, die ſich ihm aus der neuplatoniſchen Doktrin von einer hinter der Mannigfaltigkeit ihrer Erſcheinungen ſich verbergenden weſenhaften Einheit der Natur ergeben, ſofern der Gedanke dieſer Einheit mit den Forderungen der kopernikaniſchen Hypothefe in Einklang zu bringen iſt. — Hinter der Vielheit der Erſcheinungen ſteht für ihn die ihre ganze Realität verbürgende, ſich in ihr auswirkende, ſie daher in dieſem Sinn beherrſchende, einheitliche, dabei unendliche und deſhalb göttliche Realität. Faßbar wird Bruno dieſe alles umſpannende und belebende Einheit des göttlichen Weſens in dem Gedanken einer einheitlichen und unendlichen Geſtaltung des aſtronomiſchen Kosmos, deſſen Struktur mit der von Kopernikus gelehrteten Konſtitution unſeres Planetenſyſtems übereinſtimmt. Dabei verſchmelzen für Brunos Gefühl die Begriffe der ſich in der Natur »entfaltenden« göttlichen Realität mit der Vorſtellung der Unendlichkeit des aſtronomiſchen Kosmos und mit derjenigen ſeiner kopernikaniſchen Struktur zu einem einzigen Gedanken. Daher einerſeits die religiös=ekſtaſiſche Hingabe Brunos an die kopernikaniſche Lehre, daher andererseits der unleugbare naturwiſſenſchaftliche Einſchlag in ſeiner Philoſophie. Aber niemals iſt dieſer Einſchlag —

so unverkennbar er auch überall hervortreten mag — der Träger der wirklichen und ursprünglichen Motive der brunonischen Philosophie. Denn weder das Recht einer Gleichsetzung der kopernikanischen Struktur unseres Planetensystems mit der astronomischen Konstitution des Weltalls überhaupt, geschweige denn die Rechtfertigung des Gedankens, in der einheitlichen Struktur des astronomischen Kosmos die Einheit des göttlichen Wesens erfassen zu können, schöpft der Philosoph aus eigentlich wissenschaftlicher Forschung oder aus der logischen Analyse des Begriffs einer solchen. Dieses Recht ist für Bruno überhaupt nicht Gegenstand eines wissenschaftlichen Beweises. Es ist ihm letzten Endes mit jenem neuplatonischen Glaubensbekenntnis gesetzt, das in der These gipfelt, daß Gottes Realität, »Wesenheit und Gegenwart in allem und über allem ist« — und zwar auf »unsagbare Weise.«¹

Auch die wissenschaftliche Forschung als solche strebt freilich die Mannigfaltigkeit der Natur in der Einheit ihres Begriffs zu umspannen. Aber sie tut dies nur unter ganz bestimmten, von den neuplatonischen grundsätzlich unterschiedenen Voraussetzungen. Und nur sofern diese grundsätzlichen Unterschiede hinter dem Übereinstimmenden relativ zurücktreten, begegnen sich gelegentlich die Ziele der forschenden Wissenschaft mit denjenigen Brunos.

Die prinzipielle methodische Absicht jeder naturwissenschaftlichen Forschungsarbeit ist nämlich das Auffuchen solcher Beziehungen zwischen den den Sinnen sich darbietenden Erscheinungen, welche den Anspruch auf allgemeine, von den subjektiven Umständen des Beobachters unabhängige Geltung erheben können. Solche Beziehungen sind Naturgesetze. Naturgesetze sind mithin nicht übermächtige Wesen hinter und über den Erscheinungen, die von ihnen »beherrscht« werden, sondern eine allgemeingültige, oder doch Allgemeingültigkeit fordernde »Ordnung« ihrer Beziehungen. Erweist sich die Kenntnis einer solchen Ordnung aus der einer anderen ableitbar, so ist damit die letztere als die »allgemeinere« bestimmt. Auch die Allgemeinheit der Naturgesetze bedeutet mithin nicht Grade der Gewalt oder des Realitätswertes, sondern auch sie ist der Ausdruck einer rein logischen Beziehung, gleich der etwa, welche die Abhängigkeit eines — spezielleren — mathematischen Lehrsatzes von einem anderen — dem allgemeineren — normiert. Die Naturwissenschaft verknüpft die Erscheinungen in der logischen Einheit der Naturgesetze, die Metaphysik hingegen — und zu dieser gehört die neuplatonisch-brunonische Einheitslehre — in der Vorstellung einer hinter den Erscheinungen und ihrer naturgesetzlichen Ordnung stehenden Realität. — Schon diese wenigen Bemerk-

¹ Bruno, Zum Protokoll der Inquisition. Docum. venet. XI. 353. (Herausg. v. Domenico Bertì).

kungen — eingehendere Erörterungen würden umfangreiche erkenntnistheoretische Erwägungen erfordern — genügen, um das oben berührte Verhältnis Brunos zu einer wirklichen Wissenschaft von der Natur näher zu beleuchten. Brunos ganzes Sinnen geht auf die Erfassung der hinter der gesetzlichen Ordnung der Natur stehenden, göttlichen Einheit.¹ Daß sie für ihn tatsächlich nur in der Natur und durch die Natur, zu der sie sich entfaltet, möglich wird, ändert hieran nichts. Wohl aber bestimmt dieser Umstand Brunos Verhältnis zur Naturwissenschaft; denn erschafft die Voraussetzungen für ein gelegentliches Zusammengehen der brunonischen und der wissenschaftlichen Einheitstendenzen: Bruno sowohl, wie die spätere wissenschaftliche Forschung vertreten den Gedanken, die Konstitution unseres Planetensystems sei ein Spezialfall der allgemeinen, den ganzen astronomischen Kosmos durchdringenden Ordnung. — Aus dieser Übereinstimmung fließt eine ganze Reihe weiterer. Die Sonnennatur der Fixsterne, die unbegrenzbare Zahl der möglichen Sonnensysteme, die Relativität jeglicher Ortsbestimmung, und damit die Beseitigung der Vorstellung von einem Mittelpunkt des Weltalls, die Einteilung der Gestirne, auch der nicht sichtbaren, in leuchtende und beleuchtete, in »Sonne« und »Erde«, die Möglichkeit einer Mehrheit bewohnter Welten sind solche Übereinstimmungen. Ja, in der Bemerkung Brunos, daß die Himmelskörper im Raume frei schweben, gehalten nur durch ihre gegenseitige Zugkraft, klingt unzweideutig schon das galileisch=newtonische Motiv von der allgemeinen Gravitation an. Und doch sind — wie gesagt — alle diese Übereinstimmungen, gemessen einerseits an dem Begriff wissenschaftlicher Forschung, andererseits an den spezifischen Tendenzen Brunos, d. h. in einem tieferen und prinzipiellen Sinn des Wortes, nur zufällig. Bruno drängt sich der Gedanke, die Konstitution unseres Planetensystems sei ein Spezialfall der vollendetsten, göttlich=allgemeinen, den ganzen astronomischen Kosmos durchdringenden Ordnung, als der Ausdruck seiner metaphysischen Überzeugung von dem einen, in allem wirklichen Weltgrund, letzten Endes doch nur intuitiv auf. Diese Überzeugung zerlegt sich ihm gleichsam in jene Sätze; sie sind im wesentlichen die unmittelbaren Folgerungen, die sich ihm aus der metaphysisch und gefühlsmäßig fundierten, durch die Kenntnis der kopernikanischen Hypothese nur näher bestimmten Idee der Einheit des astronomischen Kosmos ergaben. Der forschenden Wissenschaft hingegen sind sie das Produkt einer methodischen Einsicht in das Verhältnis logischer Abhängigkeit, bezw. der Identität zwischen der kosmischen Gesetzlichkeit und der unseres Sonnensystems. Eine solche Einsicht hat — soweit sie überhaupt abschließbar ist — den ganzen methodischen Apparat wissenschaft-

¹ Vgl. hierzu auch Bauch, Studien zur Philosophie der exakten Wissenschaften, Heidelberg 1911. S. 74.

licher Forschung und dessen ganze Fülle an mathematischen und an experimentellen Gesichtspunkten zur Voraussetzung, Gesichtspunkte, unter welchen allein Einheit der Natur mit jenem logischen System der Gesetzmäßigkeiten zusammenfällt, das die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen in allgemeingültiger Weise bestimmt. Nichts von einem solchen methodischen Apparat aber findet sich bei Bruno. Und selbst da, wo der Philosoph seine Thesen durch scheinbar wissenschaftliche Erwägungen zu erhärten sucht oder wo er speziellere Fragen der kosmischen Physik in origineller und teilweise unstreitig zutreffender Weise erörtert — wie etwa die Probleme der Sonnenflecke, der Bewegung der Kometen, des Funkelns der Fixsterne, der Mitbewegung der Luft mit der Erde — ist das treibende Motiv stets der metaphysische Einheitsgedanke seines Neuplatonismus.

Nur unter solchen Gesichtspunkten kann auch Brunos oft erörterte Lehre von der Entwicklung beurteilt werden. Sie bedeutet für ihn den unendlichen, in immer neuen Bildungen sich realisierenden Prozeß des Strebens der Einzeldinge nach der göttlichen Vollkommenheit, eines Strebens, das selbst nur den Ausdruck der Gegenwart des Alls im Einzelnen, des göttlichen Prinzips im Endlichen darstellt. Aus solchen Gedanken quillt schließlich auch Brunos grandioser Optimismus: eine Welt, die von Gott erfüllt, zu Gott strebt, ist ihrem innersten Wesen nach gut.

Nur in einem beträchtlich reduzierten Sinn des Wortes kann nach allem dem von einer »Vorwegnahme« der Resultate späterer, positiver Forschung durch Bruno die Rede sein, wenn sonst Forschung ein methodisch begründetes Verhalten bedeutet. Brunos Naturwissenschaft beschränkt sich denn auch im wesentlichen, sofern sie nicht gerade zu kopernikanischen Problemen in Beziehung steht, auf die Geltendmachung überlieferter, hier zu meist aristotelischer Gesichtspunkte und es ist der denkbar größte Gegensatz zwischen brunonischer und moderner Naturwissenschaft, wenn z. B. jene die Körper an ihrem jeweiligen »natürlichen« Ort, zu dem sie hinstreben, weder »schwer«, noch »leicht« sein läßt. In solchen Thesen offenbart sich die gerade von der positiven Wissenschaft mit dem ganzen Aufwand ihrer methodischen Kräfte bekämpfte Vorstellung, daß alles natürliche Geschehen aus dem Streben des »Stoffes« zur »Form«, der individuellen Gestaltung zur Norm ihres »Wesens« erklärt werden müsse; daß nicht das mathematische Gesetz des Geschehens, sondern die, dessen »natürliches Wesen« darstellende »substantiale Form« den wahren Gegenstand wissenschaftlicher Naturerkenntnis bilde. Wo exakte Wissenschaftlichkeit durch logische Analyse der Erscheinungen die allgemeingültige, mathematisch definierte Ordnung der Beziehungen erkennen will, die jene ungeachtet ihrer individuellen Besonderheiten beherrscht, um so die Erscheinungen selbst in der logischen Einheit dieser Ordnung zum Begriff der Natur zu

verknüpfen; — dort isolierte geradezu die aristotelische Tradition des bruno-nischen Zeitalters die Phänomene grundsätzlich voneinander. Ist doch für sie jede einzelne Erscheinung als solche der Repräsentant einer speziellen und individuellen Geletzlichkeit, deren Träger eben jene »substanzielle Form« darstellt, zu welcher die einzelne Erscheinung, um sein zu können, was sie ist, »hinstrebt«. Die »individuellen Substanzen« der Aristoteliker sind als die Zweckursachen der individuellen Gestaltung der Erscheinungen gedacht. In Wahrheit freilich ist ihr Begriff das Produkt einer Umdeutung der beobachtbaren Eigenschaften der Phänomene zu realen, die Phänomene selbst gestaltenden Kräften, d. h. er ist das Ergebnis einer unkritischen Verdoppelung der Erfahrung selbst. Die vollständige Isolierung, die dem Einzelfall unter solchen Umständen droht, vermeidet der Aristotelismus nur mit Hilfe des schon früher erwähnten Gedankens von jener Stufenfolge der »substanziellen Formen«, deren Prinzip wiederum die auf bloßer Vergleichung der Fälle beruhende, sich auf deren Ähnlichkeit gründende Zusammenfassung des Einzelnen zu Klassen und Gruppen bildet. Die »substanzielle Form« des Individuums ist eben dann für die der Klasse, durch welche jene beherrscht wird, »Materie«. — In dieser Wendung, die den Aristotelismus einerseits zu einem grandiosen, in sich abgeschlossenen, nach Zweckursachen gegliederten metaphysischen System macht, um ihn andererseits scheinbar ganz in den Dienst der reinsten empirischen Forschung zu stellen, liegt das Geheimnis seiner unvergleichlichen historischen Wirkung. Auch Bruno zollte dieser den Tribut. Nicht logisch, sondern metaphysisch, d. h. den nicht analysierten Begriff einer substanziellen Realität voraussetzend, ist die von ihm gelehrte Einheit der Natur, nicht mathematisch, sondern in dem methodisch leersten Sinn des Wortes, empirisch ist für ihn das Prinzip ihrer Erforschung; nicht mechanisch ist daher Brunos Naturwissenschaft, sondern durch und durch teleologisch. — Gewiß, jener naturalistische Neuplatonismus, der im Begriff der »genaturierten Natur« (natura naturata) Gott und Welt zusammenfallen läßt, verdeckt vielfach die spezifisch aristotelischen Elemente im Denken Brunos. Ja, es ist ohne Zweifel eine direkte und gewollte Ablage an den Aristotelismus, wenn Bruno »Form« und »Materie« als eine unteilbare Einheit aufzufassen lehrt. Wie tief aber trotz dessen die aristotelische Überlieferung auch in Bruno nachwirkt, das zeigt nicht nur seine schon erwähnte, übrigens auch von vielen seiner Zeitgenossen geteilte Lehre von der Befehltheit der Gestirne, das zeigt vor allen Dingen auch der für sein System so bedeutungsvolle Begriff der Monade. Denn in diesem begegnen und durchkreuzen sich neuplatonisch-pantheistische und aristotelische Gedankenelemente.

Monaden sind individuelle Substanzen. Aber so gewiß es außer Gott nichts gibt und geben kann und Gott in allem ist und wirkt, sind auch die Mo-

naden göttlich, sie sind hinter den Erscheinungen als deren wesenhafte Realität stehende, d. h. metaphysische Faktoren, individualisierte Daseinsformen der einzigen, göttlichen Substanz. Jeder Einzelgestaltung entspricht eine Monade, aber jede Monade ist nur der individualisierte Ausdruck und Träger jener unendlichen, göttlichen Alleinheit, die sich in sichtbarer Weise in der Einheit und Unendlichkeit des astronomischen Kosmos offenbart. Monaden sind »Kontraktionen« der Gottheit. Und wie Gott, das ewig wirkende Prinzip der Welt, Leben bedeutet, so ist die Welt in allen ihren Teilen kraft der Individualisierung Gottes in den Monaden von Leben durchflutet. — Die Monade ist also der metaphysische Ausdruck der individuellen und doch wieder universellen Seinsart der Einzeldinge. Monaden sind, wie das göttliche Prinzip selbst, das sich in ihnen individualisiert, ihrem Seinswerte nach unveränderlich. Nur in ihren Erscheinungsweisen, nicht aber in ihrem eigenen substanziellen Wesen verändern sie sich. — Wo nun alles, seinem innersten Wesen nach betrachtet, lebt, da sind auch Leben und Tod nur relative Gegensätze: Werden und Vergehen, Entstehung und Untergang sind eines und dasselbe auf dem an sich unerforschlichen Urgrund der unendlichen Einheit Gottes, der »monas monadum«. — Nur relativ entgegengesetzt sind denn auch Seele und Leib des Menschen. Denn die Monade ist als das göttlich=lebendige Urwesen der Einzelgestaltungen weder körperlicher, noch geistiger Natur allein: sie ist, wie ihr göttliches Urprinzip selbst, beides zugleich. Grad= nicht aber Wesensunterschiede scheinen hier für Bruno vorzuliegen. Die Seele ist die »regierende« Monade, die, einem Zentrum vergleichbar, andere Monaden um sich gruppiert. Nichts an der Realität selbst, sondern nur das genannte Verhältnis ändert sich im Tode. Denn unendlich, wie ihr göttlicher Urquell selbst, ist das wesenhafte Sein der Monaden.

Unter solchen Gesichtspunkten aber gewinnt auch die brunonische These von der Göttlichkeit der Materie tiefere Bedeutung. Auch die Materie ist nichts finsternes und totes, dem Leben abgewandtes oder gar entgegengesetztes, denn auch sie ist von der Urkraft des göttlichen Wesens durchflutet. Es gibt keine Materie — so lautet die aristotelisch gefärbte Wendung desselben Gedankens bei Bruno — der nicht das Streben nach der »Form« innewohnt. — In solchen Anschauungen wurzelt Brunos oft, zustimmend oder tadelnd, erörterte Verherrlichung der Materie, auf die nun auch ein Schimmer jener höchsten ethischen und künstlerischen Werte fällt, welche der Philosoph — hierin durch Plato bestimmend beeinflusst — in dem Gedanken der vollkommensten Realität Gottes vereinigt. Solche Gesichtspunkte entscheiden auch über den vielbesprochenen »Materialismus« Brunos. Bruno ist ohne Zweifel Materialist. Nur ist seine Materie nicht die der »Materialisten«. Nicht nur, daß er den Begriff der Materie zu-

nächst in dessen allgemeinsten Bedeutung, d. h. im aristotelischen Gegensatz zur »Form« gebraucht — wie etwa auch der Dichter von seinem »Stoffe« spricht¹ — der Vertreter der Monadenlehre wird sich vor allen Dingen niemals zu den atomistischen Konsequenzen des Materialismus bekennen dürfen. Denn Atome sind nicht, wie Monaden, Individuen. Ja, gerade in ihrem Gegensatz zu allem individuell gefalteten liegt ihr ganzer methodischer Sinn. Monaden sind miteinander verglichen innerlich individualisierte und nicht bloß räumlich differenzierte Einheiten.² Die Einheit der Monaden in Gott ist nicht die Einheit einer räumlichen Summe, sondern der der Glieder eines Organismus in dessen Keim vergleichbar. Gewiß, oft genug ist der römische Atomist Lukrez der Gewährsmann Brunos. Aber der Tendenz seiner Motive nach und mit sachlichem Rechte nur insoweit als ihm Lukrez die herkömmlichen, stoischen und aristotelischen Lehren von der Endlichkeit der Welt zu überwinden hilft. Es ist für Brunos Stellung zum Materialismus ebenso bezeichnend, wie konsequent, daß er mit seiner Philosophie, der Motive seiner Haltung augenscheinlich vollauf bewußt, nicht an die antike Atomistik, sondern an jene tief-sinnigen Gedanken eines Xenophanes und Parmenides anknüpft, auf deren spekulative Einheitslehren der spätere Materialismus der Antike selbst erst zurückweist.

Auch Bruno freilich spricht von dem Atom. Allein dessen Begriff erscheint hier einmal ganz und gar auf dem spekulativen Hintergrund der Monadenlehre und belaftet mit allen Schwierigkeiten dieser metaphysischen Konzeption, dann aber, und zwar in Gemeinschaft mit dem Monadenbegriff selbst, im Rahmen einer von mathematischen Erwägungen allerdings berührten, den Forderungen exakter Wissenschaftlichkeit sich aber dennoch grundsätzlich entziehenden Überlegung. — Wie die Monade — so lehrt nämlich Bruno — das metaphysisch Elementare, so sei das Atom das physisch, der Punkt das geometrisch »Kleinste«. Der Begriff des mathematischen »Minimums« also ist es, der sich hier — Bruno folgt auch darin den Spuren unmittelbarer Vorgänger — der Vorstellung des Atoms sowohl wie des Begriffs der Monade zu bemächtigen strebt. Und doch verbürgen auch diese mathematischen Tendenzen dem brunonischen Atombegriff nicht das für einen wissenschaftlichen Gebrauch erforderliche Maß der Exaktheit. Es liegt dies zunächst an dem metaphysischen Einschlag jener Tendenzen. Noch ist für Bruno der Begriff des Minimums viel zu sehr verknüpft mit dem Gedanken der »coincidentia oppositorum«; d. h. noch erhält jener Begriff seine spezifische Färbung durchaus von der metaphysischen Überzeugung, daß Gott

¹ Kühlenbeck, Giordano Bruno, sein Leben und seine Weltanschauung. Anhang zu des Autors deutscher Ausgabe des »Spaccio della bestia trionfante« 1899. S. 367.

² Vgl. u. a. auch Kühlenbeck, a. a. O

mit der ganzen Fülle seines Wesens auch im »Kleinften« gegenwärtig sei. — Aber auch rein logisch betrachtet, erhebt sich das Minimumprinzip Brunos nicht zu der Höhe wirklicher mathematischer Vollendung. Denn das mathematische Minimum ist eine rein begriffliche Setzung, deren ganze methodische Kraft — welches auch ihr, hier nicht näher zu erörternder Inhalt sein mag — geradezu in dem prinzipiellen Gegensatz zu dem Gedanken einer sinnlich-phantalienmäßig vorgestellten Strecke liegt.¹ Es ist nicht die kleinste, noch sichtbare oder vorstellbare Größe, sondern eine rein gedanklich definierte Gesetzmäßigkeit, die durch keinerlei wirkliche oder mögliche Anschauung bestimmt wird. Es ist ein Produkt des Denkens. Gerade dies aber ist es für Bruno nicht. Nur tatsächlich, nicht aber auch grundsätzlich entzieht es sich hier dem Bereich der Anschauung. Noch haftet ihm prinzipiell der Charakter der Wahrnehmbarkeit an, noch besitzt es, da die Möglichkeit der Berührung mit anderen erwogen wird, räumlich-extensive Prädikate. Noch ist es hier ein Ergebnis der Einbildung.

Die Folgen dieses Verhaltens reichen weiter als es für den ersten Moment scheinen mag. Denn sie bestimmen Brunos prinzipielles Verhältnis zu dem Begriffspaar Verstand und Sinnlichkeit, sie wirken vor allem entscheidend zurück auf seine Stellung zu Mathematik und mathematischer Naturwissenschaft. Denn so entschieden auch Bruno gerade an dem Problem des Unendlichen den Gegensatz von Sinnlichkeit und Verstand betont, so wenig erhält doch dieser Gegensatz bei ihm seine grundsätzliche wissenschaftliche Bestimmung. Das Unendliche gilt ihm zunächst als das, »nicht sinnlich wahrnehmbare«, d. h. es steht für ihn prinzipiell auf einer Stufe mit dem, »was nicht direkt und gegenwärtig gegeben, sondern räumlich und zeitlich von uns getrennt ist.« Das Urteil und die Entscheidung aber über dieses letztere kommt nach Bruno dem »Verstande« zu.² Nun ist klar, daß es sich hierbei nur um einen uneigentlichen, von der Phantasie noch nicht scharf genug getrennten Begriff des Verstandes handeln kann. D. h. noch ist für Bruno Verstand nicht identisch mit Erkenntnis im strengsten Sinn. Noch ist ihm »Verstand« ein Sammelnamen für alles das, was jenseits der Sphäre des »Sinnlichen« gelegen ist. Noch scheidet sich nicht innerhalb jener Sphäre das begrifflich gedachte von dem anschaulich vorgestellten. Mag daher Bruno gelegentlich auch, ganz im Geiste einer exakten Begriffsbestimmung, vor einer Verwechslung des Unendlichen mit der Summe des Endlichen warnen, immer wieder drängt sich ihm jene eben erörterte phantasiemäßige Bestimmung dieses Begriffs in den Vordergrund. Unter solchen Umständen aber verliert nicht nur der Gegensatz von Verstand und Sinnlichkeit seine ganze methodische Schärfe, es rückt

¹ Vgl. Callirer a. a. O. 370.

² De l'infinito universo e mondi I, Op. ital. 307f.

vor allen Dingen das Unendlichkeitsproblem in einen gedanklichen Zusammenhang, der seine Verwertbarkeit im Dienste exakter Wissenschaft von vornherein in Frage stellt. Und noch eine andere Seite hat das Unendlichkeitsproblem bei Bruno. »Wer das Unendliche vermittelt der Sinne zu erkennen verlangt, gleicht einem, der die Substanz und das Wesen mit den Augen erblicken will.« Nicht nur phantasiemäßig vorgestellt ist also bei Bruno das Unendliche, es steht zugleich auch mit dem Gedanken einer hinter der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen verborgenen wesenhaften Realität der Dinge, es steht mit dem Neuplatonismus Brunos auf dem gleichen logischen Niveau: das Unendlichkeitsproblem ist für Bruno zugleich eine Frage der Metaphysik. Auf doppelte Weise erscheint es mithin dem Interessenkreis exakter Wissenschaftlichkeit entrückt, so gewiß diese allgemeingültige, d. h. gedachte Beziehungen zwischen den Erscheinungen selbst, ohne Rücksicht auf deren wesenhafte Realität erstrebt.

Der Philosophie Brunos ist der Geist exakter Wissenschaftlichkeit überhaupt fremd, denn sie kennt im Grunde genommen dessen eigentlichen methodischen Exponenten nicht: den Begriff. Was nämlich die Zeit Brunos, der aristotelischen Tradition getreu, so nennt, das ist nicht jenes allgemeingültige logische Symbol, wie es etwa die mathematisch-mechanische Theorie eines Vorgangs, bezw. deren symbolisch abgekürzte Formel darstellt, sondern das Produkt einer Zusammenfassung des Gemeinsamen durch die Einbildungskraft in der Vorstellung der das Einzelne als Zweckursache beherrschenden Gattung. Der Begriff ist hier als ein Ergebnis der Abstraktion eine Funktion der Erinnerung und nicht des Denkens. Seine Allgemeinheit ist eine Folge inhaltlicher Verschwommenheit und nicht, wie bei dem wissenschaftlichen Begriff, der Ausdruck schärfster, womöglich mathematischer Bestimmtheit; er ist je nach der Anzahl der ihm entsprechenden Objekte und nach dem Grade seiner »Abstraktheit« allgemein, er ist aber im Hinblick auf seine unlösbare Beziehung zu Phantasie und Erinnerung nicht allgemeingültig. Er verhält sich zu dem wissenschaftlichen Begriff wie ein schwankendes Erinnerungsbild zu einem mathematischen Theorem.¹ Auch die Klassenvorstellung freilich erhält im Rahmen der aristotelischen Überlieferung den Schein der allgemeinen Gültigkeit durch ihre Koinzidenz mit der als Zweckursache aufgefaßten »substanziellen Form«. Allein auch nur den Schein der allgemeinen Gültigkeit. Denn jene Koinzidenz selbst liegt — ihrem Begriff nach schon — jenseits des Gebiets wissenschaftlicher Begründbarkeit, das über die Sphäre einer logisch bestimmten Ordnung der Phänomene niemals hinausreicht. Die Vorstellung der »substanziellen Form« ist eben metaphysisch, d. h. sie verdeckt den Mangel eines wissenschaftlichen

¹ Vgl. Riehl, Beiträge zur Logik. Vierteljahrsschrift f. wiss. Phil. 1892.

Gesetzesbegriffs durch die »occulte« — wissenschaftlich prinzipiell nicht definierbare — »Qualität« eines Scheinbegriffs vom »Wesen« der Dinge. In solchen Sphären bewegt sich mit seinem Unendlichkeitsgedanken noch Bruno. Noch hatte er es nicht vermodt, ihn zum wissenschaftlichen Begriff, d. h. zum Instrument der Erforschung jener gesetzlichen Ordnung zu gestalten, die den Verlauf der natürlichen Vorgänge als eine zwischen deren Gliedern bestehende Beziehung beherrscht. — Und noch eine zweite Konsequenz hat für die Erkenntnislehre Brunos dessen aristotelische Auffassung des Begriffs. Gerade, weil der exakte naturwissenschaftliche Begriff das allgemeingültige Symbol sinnlich wahrgenommener Vorgänge darstellt, ist er der Natur seiner methodischen Funktion nach auf Sinnliches bezogen. Wie immer sich diese Beziehung auch des Näheren bestimmen mag, eine vom Sinnlichen gänzlich abgeforderte, zugleich aber den gesamten Inhalt der sinnlichen Erfahrung dennoch erschöpfende reine Begriffswissenschaft gibt es nicht. Sinnliche Erfahrung durch begriffliche Verarbeitung auf die Höhe logischer Allgemeingültigkeit zu bringen — das gerade ist ja die Aufgabe der exakten, mathematischen Naturwissenschaft.¹ Und man darf wohl behaupten: Je größer einerseits das in Angriff genommene Erfahrungsgebiet, und je vollendeter andererseits dessen logisch-mathematische Gestaltung, umso vollkommener zugleich der naturwissenschaftliche Begriff. Der Grad der Verschmelzung jener Bedingungen ist geradezu das Maß seiner wissenschaftlichen Exaktheit. — Und deshalb dient die scharfe Trennung von Verstand und Sinnlichkeit bei Bruno nichts weniger als den Interessen wirklicher Naturforschung. Vielmehr bedingt sie jene in unkritischem Sinne erfahrungsmäßige, empiristische Einschätzung, bezw. Überschätzung der Wahrnehmung, die genau befehen der Aufhebung wissenschaftlicher Forschung überhaupt gleichkommt. »Die Objekte der Empfindung sind wahr . . . nach dem ihnen gleichartigen, besonderen und eigentümlichen Maße, das selbst als wandelbar und veränderlich anzunehmen ist.«² Und für geradezu unmöglich erklärt es einmal Bruno »von sinnlichen Inhalten eine allgemeine Bestimmung und Definition geben zu wollen.« Gerade eine solche aber und nichts anderes bedeutet exakte Wissenschaft.

In doppelter Hinsicht wächst somit der Geist dieser über die Tendenzen Giordano Brunos hinaus. Sie befreit einerseits die Erfahrung aus der Umklammerung durch metaphysische Vorstellungen und sie erhebt Erfahrung andererseits durch die methodische Verschmelzung von »Verstand« und »Sinnlichkeit« in der mathematischen Naturwissenschaft zur Höhe ihrer theoretischen Vollendung. Dies war Bruno gegenüber die erkenntnistheo-

¹ Vgl. hierzu Cassirer, Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Berlin 1910. S. 313.

² De minimo. Op. lat. I. 3. S. 191 ff.

retische Leistung Galileis, und Brunos Abstand von dieser Leistung und von deren Konsequenzen bestimmt seine Stellung innerhalb der wissenschaftlichen Philosophie. Der Aristoteliker Bruno kennt eben den exakten Begriff des Naturgesetzes, der, wenigstens für die hier in Frage kommende Problemkonstellation, mit dem des Begriffs selbst zusammenfällt, noch nicht. Bezeichnet er auch gelegentlich ganz im Geiste echter Wissenschaftlichkeit die Natur als das »Gesetz«, nach dem die Dinge »ihren eigenen Lauf vollenden«,¹ so bleibt der Begriff doch andererseits, und zwar gerade in entscheidenden Zusammenhängen, mit jenen grundsätzlichen erkenntnistheoretischen Mängeln behaftet, die sich aus der scheinbar so schroffen Gegenüberstellung von Denken und Sinnlichkeit ergeben. — Bruno ist freilich ein viel zu guter Kenner Platos, dessen Ideenlehre ihn wie so viele seiner Zeitgenossen begeistert, um nicht gelegentlich auch die treffendsten Bemerkungen über die logische Eigenart der Mathematik, im besondern der Geometrie, zu machen. Aber er ist dabei doch wiederum viel zu sehr Aristoteliker, um nicht doch dem wahren Geiste mathematischen Denkens völlig fremd gegenüberzustehen. Denn nicht nur, daß er, unter Berufung auf den »Verstand«, den mathematischen Grundbegriff des »Irrationalen«, wie alles »Unmeßbare«, grundsätzlichen ablehnt² — es gestaltet sich für ihn, wahrscheinlich auch unter dem Einfluß neupythagoräischer Motive, die logische Struktur der Mathematik zugleich zum Ausdruck geheimnisvoller Kraftwirkungen. So übernimmt er z. B. von älteren Autoren den für sein ganzes Verhältnis zu den methodischen Grundlagen der exakten Wissenschaften so bezeichnenden Begriff einer »mathematischen Magie«. — Und genau in dem entsprechenden Rahmen bewegten sich schließlich auch Brunos logische Reformgedanken. Auch hier offenbart sich wieder die tiefe Tragik seines ganzen wissenschaftlichen Schicksals: die leidenschaftlich gefasste Überzeugung von der Unzulänglichkeit des Hergebrachten und andererseits die aus seiner philosophiehistorischen Stellung sich notwendig ergebende Unfähigkeit, den Bann der Tradition zu brechen. Bruno knüpft mit seinen Bestrebungen um die Reform der Logik an die aus dem 13. Jahrhundert stammende phantastische Lehre des Spaniers Raymundus Lullus, der auf mechanisch-maschinelle Weise Wortkombinationen herstellen, sich so von der herkömmlichen logischen Methode emanzipieren und auf dieser Grundlage Entdeckungen machen wollte, an. Als Lehrer der »lullischen Kunst«, die er unermüdet und wohl auch relativ selbständig zu entwickeln sucht, errtet er allorts Lorbeeren. Gewiß, er verfeinert ja auch diese, bedeutsame Entwicklungstendenzen der Logik freilich noch in primitivster Form symbolisierende »Kunst« zu einer besonderen Gedächtnismethode und zu einer Art von Kombinationsrechnung, die sich in

¹ De immenso. Lib. VIII. Cap. IX. Op. lat. I. 2. S. 310.

² Vgl. hierzu Cassirer, Erkenntnisproblem I. S. 363f.

ihren Motiven mit gewissen logischen Reformbestrebungen einer viel späteren, ja unserer eigenen Zeit mannigfach berührt. Aber, was ihm dabei fehlt, ist die Kraft der Initiative, welche derlei Reformgedanken den Geist exakter Wissenschaftlichkeit verliehe. Der Grund hierfür liegt nicht zuletzt in der metaphysischen Gebundenheit seines philosophischen Denkens, die ihn in der Erkenntnis selbst nur einen Abglanz der schaffenden Urkraft des Universums, »eine symbolische Nachahmung desselben ursprünglichen Prinzips, aus dessen Grunde die Natur hervorgeht«,¹ erblicken läßt. Alle Übereinstimmung von Intellekt und Wirklichkeit in der Tatsache der Erkenntnis ist für Bruno der Effekt eines gemeinsamen Ursprungs des Intellekts und der Dinge aus dem an sich unergründlichen Schoße der alles durchwirkenden göttlichen Urkraft.

Denn wie sehr sich auch diese im Weltall zur »natura naturata« entfalten und offenbaren mag, sie selbst ist ihrem eigentlichen wesenhaften Sinn nach, d. h. als »natura naturans« betrachtet, auch für Bruno schlecht-hin jenseitig und übervernünftig. Die Grundmotive der »negativen« Theologie begleiten eben, wenngleich mit sehr verschiedener Intensität und Akzentuierung, die ganze Entwicklung des brunonischen Denkens. Und dieses selbst bietet, gleich seinem Gegenstande, dem göttlichen Urprinzip in allen seinen Wandlungen zwei Seiten dar: es manifestiert sich einerseits in dem Gedanken einer Offenbarung Gottes durch das von seinem Geiste erfüllte Weltall und andererseits in der Idee der unergründlichen metaphysischen Erhabenheit des göttlichen Prinzips. Alles quillt aus ihm hervor und alles kehrt in seinen Schoß zurück, denn Gott selbst ist alles; aber die Vernunft vermag, wo sie sein Wesen zu ergründen sucht, doch nur dessen Abstand von den Bestimmungen des endlichen Wissens zu erfassen. — Das war die Metaphysik, an die Bruno historisch und sachlich anknüpft, mit deren Hilfe er gewisse Seiten der gelehrten Tradition seiner Zeit zu überwinden glaubte, deren eigene traditionellen Mängel aber bei Bruno im wesentlichen dennoch erhalten geblieben waren. Die Stellung des Philosophen zum Werke des Kopernikus ändert hieran nichts. Denn der Kopernikanismus — und dies wiederum bestimmt sein Verhältnis zur wissenschaftlichen Astronomie — ist in die ursprünglichen Motive der brunonischen Metaphysik organisch eingegliedert. Es war die Metaphysik, für die zu kämpfen dem Philosophen, der historischen und der kulturellen Situation zufolge, in deren Mitte er stand, zugleich eine Forderung der sittlichen Freiheit geworden war.

In diesem Kampfe erst erringt sich Bruno den Begriff der sittlichen Persönlichkeit mit ihren, alle individuellen Interessen und Werte überragenden kosmischen Gesichtspunkten. Denn, gleichwie ihm die physische Struktur

¹ Cassirer, a. a. O. 347.

des Kosmos auf dem bedeutsamen Hintergrunde der alles umspannenden göttlichen Daseinsfülle erschienen war, wie ihm durch die Vermittlung der kopernikanischen Lehre alles Irdische ins kosmische hinauswächst, so verwandeln sich ihm auch die sittlichen Werte aus menschlichen in kosmisch-göttliche und damit in univervelle. Sittlich fein heißt für Bruno dem den Kosmos durchwaltenden Gesetz der göttlichen Vernunft gemäß fein. Unter diesen, höchsten, Gesichtspunkten erweitert sich für ihn so die individuelle Person zur überindividuellen Persönlichkeit. Und der Begriff der letzteren wiederum, ob ihn nun Bruno ausdrücklich konzipiert haben mochte oder nicht, ist nur der Ausdruck jenes platonischen Gedankens vom Zusammenfallen der höchsten logischen, ethischen und ästhetischen Werte in der Erhabenheit der einzigen, göttlichen Realität. »Sowie die wahre Philosophie zugleich Musik und Poesie und Malerei ist, so ist auch die echte Malerei zugleich Musik und Philosophie, die echte Poesie zugleich ein Ausdruck und Bildnis der göttlichen Weisheit.«¹ Und so wollte Bruno, selbst dichtend, im tiefsten Sinne zugleich Philosoph sein.

Das Menschliche und Erfahrungsgemäße in seiner Eigenart zu bejahen und es dabei dennoch in die Beleuchtung des Univerfellen zu rücken — dies ist das an Bruno der allgemeinen Stimmung der Renaissance gemäße. Denn überall will diese, sie mag sich dessen bewußt geworden sein oder nicht, zu überindividuellen Werten vordringen, auch — und ganz besonders — im Sittlichen. Je mehr sie den Menschen äußerlich in das gesetzliche Getriebe der Natur hineinverfrickt, d. h. je weiter sie ihn aus dem Zentrum der Welt, deren Mechanismus das Mittelalter ihm zu Liebe oder zu Leide hatte spielen lassen, verbannt, umso mehr macht sie ihn innerlich frei. In einem vertieften Sinn des Wortes wird so die — wirkliche oder vermeintliche — Erkenntnis der Objekte zur Bedingung jener objektiven Betrachtung des Menschen selbst, die ihren sittlich reifsten Ausdruck eben im Begriff der Persönlichkeit findet. Das Objekt wollte die Renaissance für alle Gebiete menschlicher Geistesbetätigung erobern: das natürliche ebenso gut wie das künstlerische und das sittliche. In dem Dienste dieser Aufgabe proklamiert sie jenen Grundsatz von der uneingeschränkten Entfaltung der individuellen Kräfte und Fähigkeiten, der dem Leben der Zeit, auch im Kleinen, das charakteristische Gepräge gibt. — Seinen theoretisch schärfsten Ausdruck findet das Grundmotiv der Renaissance, der Begriff des Objektiven, in dem, seinem vollen Gehalt nach freilich erst auf dem Gipfel der Renaissance-Kultur entdeckten und methodisch fixierten Begriff des Naturgesetzes. Dieser Begriff beherrscht als theoretischer Zielpunkt die ganze wissenschaftliche Entwicklung der Zeit. An ihm und durch ihn aber vollendet

¹ Op. lat. II. 3. 198. De compositione imaginum.

sich erst die innerliche Befreiung des Menschen aus der dogmatischen Gebundenheit der mittelalterlichen Überlieferung.

Bruno hat diesen Begriff in dessen logischer Reinheit, wie wir wissen, noch nicht befaßt. Noch deutet er die Natur, anstatt sie zu erforschen. Aber die Gefühlsbetonung, die dem Prinzipie seiner Deutung entspricht, berührt sich schon mit derjenigen der Forschung.

Es ist der über sich selbst hinausweisende Höhepunkt in der Entwicklung des theoretischen Gedankengehalts der Renaissance, die Natur in ihrer Objektivität als ein logisch gegliedertes System gesetzlicher Beziehungen zu begreifen und als deren oberste Bedingung die in der wissenschaftlichen Methode sich entfaltenden Grundsätze der Erkenntnis selbst zu erfassen. — Der Weg zu diesem Höhepunkt führte über die exakte Forschung. Bruno hat diesen Weg, umklammert von der Tradition, die er selbst entwurzelt zu haben glaubte, nicht beschritten. Und deshalb ist seine dithyrambische Verherrlichung der Natur nur der stimmungs- und nicht auch der gedankenmäßige Ausdruck des Ringens der Zeit nach objektiver Erkenntnis. Diese Stimmung aber, die, man darf wohl sagen, aus jeder Zeile Brunos zu uns spricht, ist, bei all seiner Neigung zu Übertreibungen, in ihrem innersten Wesen betrachtet, echt. Und deshalb wird er für alle Zeiten einer der menschlich wirksamsten Verkünder des Geistes der Renaissance bleiben.

Zur Literatur.

Die italienische Ausgabe der Werke Brunos v. Ad. Wagner, Leipzig 1829, ristampata da Paolo de Lagarde, vol. I. Göttingen 1888, vol. II Göttingen 1889. — Die lateinischen Schriften Brunos, zum größeren Teil herausgeg. v. Fiorentino, F. Tocco u. Vitelli, Neapel 1880, 1886 und Florenz 1889. — G. Brunos gefammelte Werke, deutsch mit Erläuterungen von L. Kuhlenbeck, Eugen Diederichs, Jena, ferner einzelne Werke des Philosophen, deutsch von Kuhlenbeck mit biographischen und sachlichen Anhängen. — Zu schneller Orientierung geeignet: Lichtstrahlen aus G. Brunos Werken. Herausgegeben von L. Kuhlenbeck. Leipzig 1891. — Zu Brunos Leben: Domenico Berti, Vita di G. Bruno da Nola 1868, sowie desselben: G. Bruno da Nola, sua vita e sue dottrine. Roma 1889. — Zum Prozeß Brunos vgl. D. Berti, Documenti intorno a G. Bruno da Nola 1880, ferner Theophile Dufour, G. Bruno à Genève. 1884, bes. auch Sigwart, G. Bruno vor dem Inquisitionsgericht. Kleine Schriften 1889. Chr. Bartholmèss, Jordano Bruno, Par. 1846—1847. M. Carrière, Die philosophische Weltanschauung der Reformationszeit. 1847. S. 365—494. An Einzeldarstellungen: Al. Riehl, G. Bruno 1900, G. Louis, G. Bruno, seine Weltanschauung und Lebensauffassung. 1900. — Zur Kritik der Philosophie Brunos vgl. auch die an entsprechender Stelle im Text zitierten Werke.



DESCARTES

Descartes ist der erste große philosophische Systematiker der neueren Zeit. Die Ideen, die seit den Tagen der Reformation, des Humanismus und der Renaissance hervorgetreten waren, die dem Aufbau einer neuen Kultur, dem Erwachen eines neuen Geistes entgegenstrebten, vereinigen sich in seiner Person, seiner Lebensarbeit, seiner Weltanschauung. In den langen Jahren tiefer Einsamkeit verdichteten sie sich zu jenem univetsalen System, durch das er der »Vater der neueren Philosophie« geworden ist.

Welch ein Abstand ist doch zwischen ihm und Giordano Bruno! Ihre Lebenszeiten berühren einander noch. Auch Bruno ist ein Kündet einer neuen Zeit. Aber in allen seinen Schriften waltet eine stürmische Bewegung, ein leidenschaftlicher, ungeklärter Enthusiasmus und die Gewalt ungezügelter Phantasie, welche der Ausdruck des gärenden Lebens der Renaissance ist. In Descartes eröffnet sich uns eine andere Welt. In ihm tritt uns die gereifte Wissenschaft von der Natur entgegen, deren astronomische Anfänge Bruno so glühend verteidigt hatte, und die nunmehr in dem klaren Bewußtsein ihrer Sieghaftigkeit eine neue Grundlegung der gesamten Erkenntnis, ja des ganzen Lebens herbeiführen will. Diese Wissenschaft und zwar als mathematisch-mechanische Naturerklärung wird nun als die Macht empfunden, durch welche allein das Menschengeschlecht die Herrschaft über den Planeten erlangen kann.

Und auf sie gründet sich zugleich das Bewußtsein von der Souveränität des konstruierenden Denkens. Das denkende Subjekt baut von sich aus in Freiheit und aus eigenem Reichtum das neue Kultursystem auf. Hat die kopernikanische Kosmologie den Menschen aus seiner zentralen Weltstellung gerückt, so findet dieser nur in sich den unerschütterlichen Mittelpunkt aller Wirklichkeit und Wahrheit: vom Ich aus erobern wir uns die Welt. Diese großen Ideen, welche die Grundlagen der Aufklärung und dauernde Bestandteile unseres modernen Geisteslebens geworden sind, schließen sich bei Descartes zu dem Begriff einer Universalwissenschaft zusammen, die ihnen in einem allgemeinsten metaphysischen Zusammenhang eine letzte Verfestigung und eine eigentümliche Ausprägung gibt.

I. Leben, Persönlichkeit und Werke.

René Descartes, Seigneur du Perron, wurde am 31. März 1596 in La Haye geboren. Sein Vater war Parlamentsrat in Rennes und gehörte einem altfranzösischen, vornehmen und begüterten Geschlechte der Touraine an. Nach dem Wunsch der Familie sollte der junge René der militärischen Laufbahn sich widmen. Aber die Macht seines Geistes, dessen Größe, durch die Schwächlichkeit seines Körpers zeitig entwickelt, bereits früh hervortrat,

gestaltete unwiderstehlich sein Schicksal. Der nach seiner Abstammung für die höchsten Staats- und Kirchenämter bestimmte französische Edelmann wurde der Reformator der Philosophie.

Descartes war für die Wissenschaft geboren. Von Jugend auf erfüllte ihn ein leidenschaftlicher Erkenntnisdrang. Der Erforschung der Wahrheit und ihr allein zu leben, das war sein Ziel. Diesem Verlangen nach Klarheit des Denkens und Autonomie des Geistes ordnete er alles andere unter. So war seine Lernbegier, als er auf die Königliche Jesuitenschule zu La Flèche kam, außerordentlich. Aber von vornherein sehnte sich sein Herz nach Höherem, als die Schulwissenschaft ihm bieten konnte. In seiner Seele brannte die Sehnsucht nach einer vollkommenen Wissenschaft, welche keinen Zweifeln und Bedenken mehr ausgeletzt wäre und darum die Grundlage für das Leben werden könnte. Wie ihm diese beinahe mythische Idee entstand, ist schwer zu sagen. Die Zeit war von ihr erfüllt und Descartes von ihr berauscht. Dieser Faustische Drang nach Erkenntnis der absoluten Wahrheit trieb ihn unaufhaltsam vorwärts. Schnell erhob er sich über das Wissen seiner Zeit, um nach einer kurzen Epoche der Verzweiflung an der Möglichkeit des Erkennens in der Ausbildung der mathematischen Naturwissenschaft, deren Anfänge ihm allenthalben entgegentraten, die Erfüllung dieses Ideales zu finden.

Aber neben dieser ihn völlig beherrschenden Leidenschaft zum Erkennen lag noch ein anderer Zug: ein tiefes, religiös-metaphysisches Bedürfnis war in ihm lebendig, das niemals, auch in der Epoche des größten Skeptizismus unterdrückt, auch in der Epoche der vollkommensten Ausbildung des wissenschaftlichen Denkens geschmälert wurde. Descartes war wohl kirchlich, aber nicht religiös indifferent. Wie bei allen tieferen Geistern, welche die neuere Zeit hervorgebracht hat, trat auch bei ihm neben der Forderung der allmächtigen Vernunft das Bewußtsein eines übervernünftigen Zusammenhanges und die Anerkennung eines irrationalen Bestandes im Leben und in der Welt hervor.

Und endlich: in diesem von mathematischen Ideen und metaphysischen Problemen erfüllten Kopfe waltet eine Phantasie, die in eigentümlicher Art mit der auf Klarheit und Herrschaft der Vernunft gerichteten Leidenschaft verschmolz. Die Phantasie, welche bei den Männern der Renaissance so stark ausgebildet war, war in Descartes wie in den anderen Denkern seiner Generation, ja in dem ganzen 17. Jahrhundert wirksam. In ihrer Verbindung mit der aufklärerischen Bewegung, in ihrem Kontraste zu dieser liegt einer der wesentlichsten Züge der Zeit. Die Phantasie ist diszipliniert, doch aller Orten tritt sie oft befremdlich genug hervor. Aber wie sie bei Descartes nahezu vollständig von dem leidenschaftlichen Erkenntnisdrange absorbiert wurde, stellt sie sich nun einerseits als konstru-

tive, mathematische Phantasie und andererseits als ein Verlangen nach Anschauungen, nach Bildern, nach Sammlung alles Merwürdigen, was die Natur und die Welt bietet, dar. In der beinahe künstlerischen Form seiner Schriften hat sie ebenfalls einen Ausdruck gefunden.

Descartes' Entwicklung nahm ihren Ausgang von einer grundsätzlichen Auseinandersetzung mit allem überlieferten Willen. In der geistigen Spannung, welche diese Auseinandersetzung mit sich brachte, entschloß er sich, nachdem er das Schulstudium absolviert hatte, die Heimat zu verlassen, um in dem großen Buche der Welt zu suchen, worauf sein Verlangen gerichtet war. Auf Reisen, in dem Verkehr mit Leuten jedweden Standes und jeden Temperamentes, in der Betrachtung der Sitten anderer Völker, wollte er sich noch viel gründlicher, als dies durch wissenschaftliche Kritik geschehen konnte, von den vielen Irrtümern und Vorurteilen befreien. Die Epoche der inneren Reifung überdauerte die Zeit der eigentlichen Wanderjahre. Nachdem ihn diese zunächst im Gefolge verschiedener Heere, später als privaten Reisenden nach Holland, Deutschland, Ungarn, Österreich und Italien geführt hatten, kehrte er 1625 nach Frankreich zurück, wo er während der nächsten drei Jahre mit wenigen Unterbrechungen in Paris lebte. Als er dann gegen das Frühjahr des Jahres 1629 nach den Niederlanden sich begab, hatte er in allem Weltlichen, was er zu suchen ausgegangen war: die Methode, welche die vollkommene Wissenschaft erzeugt, einen Grundriß des so gewonnenen Wissens, und die abschließende Gewißheit seiner Bedeutung in dem großen Zusammenhang, in welchem der Mensch sich mit der Welt und seiner Gottheit findet.

Die innere Entwicklung, die ihn soweit geführt, läßt sich in zwei deutlich geschiedene, in der Zeit aufeinanderfolgende Phasen zerlegen, welche den verschiedenen Motiven seines Denkens entsprechen. Zunächst waren es die rein wissenschaftlichen Interessen, die ihn fesselten und bewegten. Mochte er noch so skeptisch in die Welt hinaus gezogen sein: auf Schritt und Tritt traf er mit der werdenden mathematischen Naturwissenschaft zusammen, die seit den Tagen der Renaissance sich in einem unaufhaltamen Fortgang ausgebildet hatte. So schloß er auf seinen Reisen eine große Reihe von Bekanntschaften mit bedeutenden Mathematikern und Physikern, aus deren Umgang er zahlreiche Anregungen schöpfte, die ihn dann allmählich zu den Grundbegriffen seiner Naturlehre und seiner großen Entdeckungen, von denen die der analytischen Geometrie die bedeutendste ist, führten. Den Höhepunkt dieser Entwicklung bildet die Krisis des Jahres 1619, wo ihm im einsamen Winterquartier zu Neuburg »das Licht einer wunderbaren Entdeckung aufging.« Besonders wichtig wurden dann die wissenschaftlichen Kreise, in welche er nach Abschluß seiner Reisen 1625 in Paris eintrat.

Es ist bemerkenswert, daß Descartes trotz des Reichtums an wissenschaftlichen Einsichten, über welche er damals verfügte, noch nicht aus der grundsätzlich skeptischen Stimmung heraus getreten war. Aber nachdem nun das neue Ideal der mathematischen Naturwissenschaft festere Formen angenommen hatte, mußten die bis dahin im Hintergrund verbliebenen theologischen und metaphysischen Interessen wieder hervortreten. Nachdem die Prinzipien der theoretischen Wissenschaften gefunden waren, mußten die Fundamente einer Philosophie gelegt werden, welche den Wert und die Giltigkeit dieser neuen Wissenschaft in dem Zusammenhange einer Weltanschauung bestimmen. So folgt auf die Periode der systematischen Wissenschafts-Forschung, in welcher erst der Begriff der neuen Wissenschaft sich klärt und reift, eine Periode der Beschäftigung mit metaphysischen Problemen, welche gegen das Ende der zwanziger Jahre beginnt.

In die letzte Zeit des Pariser Aufenthaltes fallen wohl schon einige Versuche, dieses Ganze neuer Gedanken von verschiedenen Seiten her zur Darstellung zu bringen. Einen ersten Entwurf der »Grundlagen der Philosophie«, sowie eine Abhandlung über die Methodenlehre hatte er damals schon in Angriff genommen. Ob diese Schriften zur Veröffentlichung bestimmt waren, ist schwer zu sagen. Descartes war durch den Gegensatz seiner ganzen Natur zu der eigentlichen Gelehrtenzunft von jeher gegen die bloße Buchmacherei gewesen. Bis jetzt hatte er nichts veröffentlicht. Er strebte nicht nach literarischem Ruhme. Im letzten Grunde dienten alle seine Forschungen, seine leidenschaftlichen Bemühungen, der Wahrheit den Schleier zu entreißen, einzig und allein der Selbstbelehrung.

Nun aber drängten die Freunde. Sein Ruhm war ihm vorangeeilt. Man erwartete Großes von ihm. Die ihm näher standen, wußten, daß seine Gedanken eine Revolution der geistigen Welt bedeuteten. So entschloß er sich, in frei gewählter Einsamkeit die Ausarbeitung seines Erkenntnis-systems ernsthaft zu beginnen. Er floh die Welt und siedelte, um ganz ungestört der Erforschung der Wahrheit zu leben, nach Holland über, wo er mit wenigen Unterbrechungen bis zum 1. September 1649 geblieben ist. Dort sind nahezu seine sämtlichen Werke entstanden.

Descartes gehört zu jenem Typus der Philosophen, die in völliger Ruhe, gleichsam in Zeitlosigkeit, ihr System ausreifen lassen. Haben sie zur wahren Erkenntnis sich durchgerungen, hat sich ihrem sehnenenden Blick das Neuland der Wahrheit gezeigt, dann ist es nun für alle Zeiten ihr unverlierbarer Besitz, dann beginnt für sie die Zeit des inneren Friedens.

Welch ruhige Heiterkeit erfüllt die Briefe des Descartes aus dieser Zeit! Welch stilles Glück liegt nun über seinem Leben! Man darf sich die Einsiedelei des stolzen Philosophen, der sich hier als Denker vollendete, nicht zu sehr nach mönchischer Art vorstellen. Descartes lebte auch in Holland

durchaus so vornehm, wie es einem französischen Edelmann geziemte. Er hatte dort auch Gesellschaft der verschiedensten Art. Besonders traten Frauen jetzt in seinen Kreis. Hier in Holland lernte er auch das Glück der Liebe kennen. Eine treue und tiefgehende Freundschaft auf geistiger Grundlage schloß er sodann mit der Prinzessin Elisabeth, der Tochter des unglücklichen Kurfürsten Friedrich V. von der Pfalz. Ihr, die wirklich in die Tiefe seines Systems eindrang und ihn mannigfach anregte, hat er sein Hauptwerk über die Prinzipien der Philosophie gewidmet. —

Die erste große Arbeit, welche Descartes in Holland begann, war eine Kosmologie. Sie war bis auf die Reinschrift im Jahre 1633 fertiggestellt. Aber Descartes gab plötzlich die Arbeit auf und verhinderte die Ausgabe, teils weil er nach der kürzlich erfolgten Verurteilung Galileis auch für sich Konflikte mit der Kirche befürchtete, teils weil der ungeheure Plan, die Entstehung der Welt zu beschreiben, ihn in bedeutende Schwierigkeiten verwickelte. Daher verzichtete er vorläufig auf so weitgehende Konstruktionen und veröffentlichte 1634 zunächst nur eine Reihe gesammelter Versuche (Essays), die von einer Erörterung seiner Methode (dem berühmten »Discours de la méthode«) eingeleitet wurden und nacheinander ausgewählte Probleme der Optik, der Meteorologie, und der Geometrie behandelten. Diese Essays waren ganz auf positive Forschung gerichtet. Für die Physik und Mathematik wurden sie bahnbrechend.

Aber Descartes hatte in der einleitenden Abhandlung, dem Discours, den größeren Zusammenhang, in welchem die einzelnen Untersuchungen gedacht waren, angedeutet; er ließ in flüchtiger, aber darum umso lockender Beleuchtung die Grundsätze jenes Systems durchscheinen, das er schon vor längerer Zeit als die Fundamente der wahren Philosophie sich erarbeitet hatte. Es war natürlich, daß er, nachdem einmal soviel von diesem System angedeutet war, daran gehen mußte, es in begründeter Darstellung zu entwickeln. So griff er auf seine älteren Niederschriften zurück, die er dann in sorgfältiger Ausführung 1641 als »Meditationen«, in denen das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele erörtert wurde, herausgab.

Aber sogleich nach diesem Werke begann Descartes eine neue Arbeit. Nachdem die Grundlagen des Systems in der kritischen Erörterung der Freunde, den »Objectionen«, auf die er in »Responionen« erwiderte, ihre Probe bestanden hatten, unternahm er, dem gesamten System die endgültige Fassung zu geben. So entstand sein philosophisches Hauptwerk, das unter dem Titel: »Die Prinzipien der Philosophie« 1644 erschien. Dieses Werk, das in vier Teilen nach einander über die Prinzipien der menschlichen Erkenntnis, über die Prinzipien der körperlichen Dinge, von der sichtbaren Welt und über die Erde handelt, ist in gewisser Weise ein Torso

geblieben. Nach dem ursprünglichen Plan sollte es noch zwei weitere Teile umfassen, nämlich über die lebenden Geschöpfe sowie über die Menschen, sodaß es der allgemeinen Tendenz und dem Umfange nach ungefähr das frühere kosmologische Werk ersetzen mochte. Diese beiden letzten Teile sind weggefallen, weil der Autor, wie er sagt, sich noch nicht über alles, was hier zu behandeln wäre, im Klaren sei. So führen die Prinzipien nur bis an die belebte Welt, da, wo sie durch die Sinneswahrnehmung mit der unorganischen Natur zusammenhängt. Was hier fehlt, beschäftigte aber doch Descartes unausgesetzt. In einer Reihe kleinerer Schriften hat er anatomische und physiologische Probleme, aber dann vor allem anthropologische und psychologische Fragen und die weitergreifenden Ideen über den Wert des Lebens und die moralische Freiheit des Menschen behandelt. Die bedeutendste unter ihnen ist die Abhandlung über die Leidenschaften der Seele (erschienen 1649), welche für die Affektentheorie des 17. Jahrhunderts grundlegend geworden ist. —

Während dieser schöpferischen Arbeit und lebhaften literarischen Tätigkeit, welche ihn ganz ausfüllte, machten sich verschiedene Wirkungen, welche von der Veröffentlichung seiner Naturlehre und seines Systems ausgingen, höchst unangenehm für ihn bemerkbar. Hatte er die holländische, die »geliebte« Einsiedelei gewählt, um, ganz entrückt dem Getriebe der großen Welt, nur der Erkenntnis der Wahrheit zu leben, so mußte er sehen, wie trotz aller diplomatischen Kunst und Vorsicht um seine Theorie mehrfacher Streit sich gerade in Holland erhob, in den er bald persönlich mit hineingezogen wurde. Es ist verständlich, daß unter diesen Umständen Holland dem Philosophen verleidet werden mußte. Da trat ein verlockendes Angebot an ihn heran. Die geistig regsame und sehr selbständig denkende Königin Christine von Schweden war durch den französischen Botschafter, einen Freund von Descartes, für diesen interessiert. Sie ließ den Philosophen an ihren Hof einladen, zunächst nur, daß er ihr Unterricht gäbe. Aber sie hatte weiter reichende Pläne. Sie wollte ihn unter die Magnaten ihres Reiches aufnehmen; er sollte eine Pflanzstätte der neuen Wissenschaft in ihrem Lande gründen.

Descartes folgte nur zögernd ihrer Einladung. So unerquicklich die Verhältnisse in Holland waren, die seine wissenschaftliche Ruhe bedrohten, so war das Leben, das ihn in Stockholm erwartete, unbekannt und ungewiß. Er erhielt jedoch alle Garantien persönlicher Unabhängigkeit und so kam er Anfang Oktober 1649 in Stockholm an. Aber das nordische Klima, die neue Lebensführung am Hofe waren verhängnisvoll für seine schwache Gesundheit. Er wurde von einer Lungenentzündung befallen, die sich rasch verschlimmerte, und am 11. Februar 1650 starb er, noch nicht 54 Jahre alt, fern von der Heimat. —



Descartes.

II. Das System.

1. Die Methode. Das erste und das vornehmste Problem, in dessen Durcharbeitung der Geist der neueren Zeit sich zeigt, ist das Problem der wissenschaftlichen Methode. Mit der Zersetzung des mittelalterlichen Glaubenssystems war auch die Form, in der es gedacht und ausgesprochen war, zerfallen. Die Erweiterung der Erfahrung durch die Reisen, Erfindungen und Entdeckungen, alles das drängte über den aristotelischen Standpunkt der Weltbetrachtung, der für das Mittelalter grundlegend war, hinaus. Die neue Wirklichkeit, die dem Auge sichtbar wurde, verlangte neue Erkenntnismittel, die Forschung, durch welche diese Wirklichkeit erobert werden sollte, eine neue Logik. Die Aufgabe war, eine Methode zu entdecken, zu erfinden, welche den Fortschritt des Erkennens, der allenthalben wahllos und gleichsam zufällig zu erfolgen schien, grundsätzlichen regeln und ihm damit eine unabsehbare Vollkommenheit geben könnte.

Auch Descartes begann mit dieser Aufgabe. Auch er wollte zunächst die Methode des Erkennens gesichert haben. Aber er faßte diese Aufgabe sofort in ihrer ganzen Größe und Tragweite und führte so das methodologische Problem in das Problem einer allgemeinen Erkenntnislehre über. Vor aller besonderen Erkenntnis habe eine Wissenschaft von dem Verstande und den Regeln seines Gebrauchs voranzugehen. Diese Reformversuche der traditionellen Logik, die Bemühungen um eine Kunst der Erfindung, verdichteten sich bei ihm zu der Idee einer Wissenschaft, die nicht von den Dingen, sondern den Prinzipien ihrer Erkenntnis handelt, die erforschen will, was die menschliche Erkenntnis sei und wie weit sie sich erstrecke. Und zwar ist hierbei von vornherein die leitende Überzeugung, daß die Prinzipien nur aus der Vernunft selbst gewonnen werden könnten. So wird die Methodenlehre des Descartes zu dem systematischen Ausdruck des philosophischen Rationalismus. Das Ideal alles strengen Wissens liegt in seiner zwingenden Erweisbarkeit. Die vollkommene Wissenschaft wird nirgends Unbestimmtheit, nirgends bloße Wahrscheinlichkeit dulden können. Sie wird zur Entwicklung eines Systems streben müssen, in welchem alles Wissen aus einem höchsten Prinzip ableitbar ist.

An diesem Ideal gemessen erscheint das bisherige Wissen fast durchgängig unzureichend und vor allem unzusammenhängend und unbegründet. Nur die Mathematik, als Geometrie und Arithmetik, entspricht den strengen Forderungen der Wissenschaftlichkeit; in ihr und einzig und allein in ihr liegt ein gültiges und unbezweifelbares Wissen vor. Und zwar hängen diese Vorzüge nicht sowohl von der Einfachheit ihrer Gegenstände als vielmehr wesentlich von der Form ihres logischen Aufbaues ab. Daher wird die Methode der wahren Wissenschaft nach ihrem Vorbild zu entwerfen sein.

Nun ist die Eigenart des mathematischen Denkens, daß es an für sich einleuchtende und unmittelbar gewisse Sätze, Axiome, anknüpft und aus ihnen deduktiv die möglichen Folgen entwickelt. Die wenigen einfachen Grundsätze, welche Euklid an die Spitze der Geometrie gestellt hat, ermöglichen die vollkommene Erkenntnis der vielen geometrischen Figuren und ihrer Eigenschaften. Die neue Methode der Wissenschaft wird daher allgemein so verfahren müssen, daß das Denken auf letzte intuitiv einsichtige Wahrheiten zurückgeht, welche durch deduktive Entwicklung eine mittelbare Gewißheit zu erzeugen gestatten. Solche Wahrheiten sind z. B., daß aus nichts nicht etwas werden kann, oder daß dasselbe nicht zugleich ist und nicht ist, daß das Geschehene nicht ungeschehen werden kann, usw. Diese »Intuitionen« sind die Fundamente der ganzen Wissenschaft. Sie selber sind nicht weiter beweisbar. Ihre Legitimität ist durch die einzigartige »Klarheit und Deutlichkeit«, die der aufmerksame und gesunde Geist in ihnen erkennt, gegeben. Ihre Evidenz ist gegenwärtig, nicht schrittweise erworben. Sie wohnen uns ein, es gilt nur, sich ihrer zu versichern, sie von einander zu unterscheiden, aus ihnen die Konsequenzen zu entwickeln. Das wichtigste Verfahren hierbei, das einzige, das strenge Evidenz herbeizuführen geeignet ist, ist die Deduktion. So ist allerdings der Syllogismus ein unentbehrliches Hilfsmittel für den formalen Beweis. Aber gleichwohl wird damit nicht wieder die mittelalterliche Logik, welche in dem formalen Schließen gipfelte, in ihre Vorherrschaft eingesetzt. Denn einmal ist entscheidend, daß die Deduktion nicht an einfache Begriffe, sondern an grundlegende Wahrheiten, die in Sätzen ihren Ausdruck finden, anknüpft, zum anderen, daß sie nicht in bloß logischen Folgerungen sich erschöpft, sondern ihre Bedeutung erst als ein konstruktives Verfahren erhält.

Die grundlegenden Wahrheiten sind keine Begriffe, auch wenn sie Descartes in der Willkür seines Sprachgebrauches später als Ideen bezeichnet. Sie sind nicht die Allgemeinvorstellungen der Scholastik. Sie enthalten eine Verknüpfung von Begriffen, sie bestimmen eine Beziehung zwischen ihnen, und allein diese Beziehung ist das Wesentliche. Sie sind Prinzipien, welche an die Stelle der Klassenbegriffe des Aristoteles und der Scholastik treten, die der Ausdruck der metaphysischen Formenlehre waren. Von der Herrschaft dieser Formenlehre hat sich erst die mathematische Naturwissenschaft befreit. Denn in ihr tritt immer deutlicher als der erste und vornehmste Gegenstand der Forschung das Geschehen, nicht das ruhende Sein der Dinge, hervor. Nicht das Wesen der Substanzen, sondern ihre Veränderungen, die Bewegungen der Gestirne, Fall und Wurf, die Lichtbrechung, die Schallphänomene, wollte sie erforschen. Ihre allgemeinsten Begriffe sind nicht Vorstellungen von Klassen, sondern Regeln, die dauernde Beziehungen im Geschehen ausdrücken, Gesetze. Der Ausdruck Gesetz

selbst wird freilich von den Begründern der neuen Wissenschaft nur selten gebraucht. Aber er bezeichnet genau das Ziel der neuen Naturforschung, die eben durch seine Entdeckung und Ausbildung von der bloßen Beschreibung zur Erklärung sich erhob. In diesem Sinne forderte Descartes als die Ausgangspunkte einer wissenschaftlichen Entwicklung gewisse allgemeinste Gesetzmäßigkeiten: die intuitiven Wahrheiten.

Aber der Gesetzesbegriff erhält erst seine volle Bedeutung dadurch, daß die deduktive Methode des näheren als ein konstruktives Verfahren bestimmt wird, das auf die Zergliederung der komplexen Gegenstände in einfachste Elemente einerseits und auf den Aufbau derselben auf diesen Elementen mit Hilfe der Gesetze andererseits ausgeht. Bei allen Schöpfern der neuen Naturwissenschaft herrschte von Beginn an das Bewußtsein, daß sie nur vermittelt einer Zerlegung der zusammengesetzten Gebilde, nur vermittelt der Bestimmung der zwischen den einfachsten Elementen waltenden Beziehungen Erkenntnis erzeugen könne. In der Entwicklung der Mathematik hatte sich zuerst die Starrheit der antiken Betrachtungsweise gelöst. Die Gebilde der Geometrie, welche den Alten der Typus reiner Formen und ästhetisch vollkommener Schöpfungen waren, wurden Schritt für Schritt in einfachere Konstruktionselemente aufgelöst. Ihren größten Ausdruck fand diese Tendenz in der Schöpfung der analytischen Geometrie durch Descartes. Ihr Verfahren zeigt in klassischer Einfachheit die Auflösung in einfache Konstruktionselemente und ihre Zusammensetzung in methodischer Verknüpfung. Durch sie wurde der Begriff der Form als einer in sich ruhenden und abgeschlossenen Einheit zerstört. Indem sie die Gebilde allgemein als Funktionen variabler Größen darzustellen lehrte, schuf sie ein logisches Vorbild für die Reduktion jeder Art von Form auf erzeugende Elemente.

In diesem Zusammenhang klärt sich und bestimmt sich weiter der Begriff des Gesetzes, der geradezu zu dem Correlat des antiken Formenbegriffes wird. Zwar tritt er nicht unmittelbar an seine Stelle. Er ersetzt freilich die Form in einem gewissen Betracht, insofern auch er ein Unveränderliches im veränderlichen Geschehen der Welt bezeichnet, was bisher die im Wandel der Dinge sich erhaltenden Formen ausgedrückt hatten. Aber er ersetzt sie nur, insofern er in dem Geschehen selbst eine Konstanz entdeckt, welche gestattet, die komplexe Form als das Erzeugnis einfacherer Elemente aufzufassen. Wiederum ist hier das Vorbild der Mathematik entscheidend. Schließlich findet der Gesetzesbegriff in dem Begriff der mathematischen Funktion seinen schärfsten Ausdruck. Indem dieser ein Größenverhältnis hervorhebt, das in den veränderlichen Fällen daselbe bleibt, schließt er nicht nur, wie der Allgemeinbegriff der aristotelischen Logik, alle diese Fälle in sich, sondern läßt ihre exakte Ableitung in unbe-

chränkter Anzahl zu. So ersetzt die analytische Geometrie die Gebilde durch Angabe von Größenbeziehungen, durch deren Constanz Punktbewegungen eindeutig definiert sind. Daher werden die intuitiven Wahrheiten, auf welche alle Erkenntnis sich gründen soll, universale Prinzipien sein, welche die Konstruktion der gesamten Erfahrung ermöglichen.

In allen diesen Erwägungen tritt neben den intuitiven Wahrheiten der Begriff von letzten Elementen auf, zwischen denen diese Prinzipien bestimmte Beziehungen zum Ausdruck bringen. Die Analyse der Objekte führt zu gewissen relativ einfachen Begriffen, in der Geometrie, etwa zu den Begriffen von Punkt, Linie, in der allgemeinen philosophischen Selbstbesinnung zu den Begriffen von Denken, Sein, Nichts, Ding, Eigenschaft, in deren Zusammenfassung die wissenschaftliche Konstruktion des Gegenstandes besteht. Es ist bezeichnend, daß Descartes hierbei das volle Bewußtsein davon hatte, daß die von der Methode geforderten, letzten Elemente nur hinsichtlich ihrer Verwendung als letzte anzusehen sind, was sie an sich bedeuten mögen, bleibt in diesem Zusammenhange außer Betracht. Aber das schließt eine anderweitige Erörterung ihres Wesens nicht aus.

Die methodischen Erwägungen waren zunächst rein logischer Natur. Sie entwickelten die Regeln, nach denen der Verstand die Methode der mathematischen Erkenntnis zu einer allgemeinen Methode der Wissenschaft erweitern soll. Aber so frei und souverän das Denken schaltet: schließlich muß es doch mit der Erfahrung in Auseinandersetzung treten, um sich in ihr zu bewähren, muß aus ihr schöpfen, um sie zu beherrschen. Die neue Methode der Erkenntnis sollte eine Logik der Entdeckung und Erfindung sein; als Organon der Wissenschaft sollte sie der Eroberung der sinnlichen Welt dienen, deren unermesslichen Reichtum die neue Zeit geoffenbart hatte. Wie stellt sich das nach dem Vorbild der Mathematik entworfene Erkenntnisideal zu der Erfahrung?

Der menschliche Geist findet die Objekte der Untersuchung vor. Daher sind Sinneswahrnehmung, Phantasie und Gedächtnis unentbehrliche Voraussetzungen der Wissenschaft. Dem entspricht, daß die Anwendung der logischen Grundsätze auf das sinnliche Material von dessen spezifischen Eigenschaften abhängig ist. So lassen sich von vornherein die gegebenen Objekte in solche körperlicher und solche geistiger Art teilen. Für die ersteren handelt es sich dabei um die Durchführbarkeit der mathematischen Betrachtung. Hierfür ist entscheidend, daß die quantitativen Bestimmungen der sinnlichen Objekte, wie Größe, Gestalt, Bewegung, nicht nur mit einem, sondern mit mehreren Sinnen als ein allen Gemeinsames wahrgenommen werden. Der Rechtsgrund dafür, daß wir etwa die qualitativen Unterschiede der Farben durch geometrische Unterschiede ersetzt denken können, liegt darin, daß die Farbe jedenfalls etwas Ausgedehntes ist. Die Fruchtbarkeit der

Methode, sofern sie mehr als reine Mathematik geben will, hängt von sinnlichen Momenten ab. Sie vermag der Erfahrung sich nur soweit zu bemächtigen, als diese Eigenschaften aufweist, die den theoretischen Postulaten entsprechen.

Aber Wissenschaft ist immer mehr als bloße Zusammenfassung empirischer Tatsachen. Die Induktion (die Descartes auch Enumeration nennt), ist nur unter Zugrundelegung theoretischer Obersätze, welche dann intuitive Wahrheiten sind oder aus ihnen abgeleitet werden, gewinnbringend. So geht die Induktion auf systematische Erschöpfung der einzelnen Fälle, aber sie setzt die Deduktion voraus und wird nur durch sie fruchtbar. Vor allem aber: das Denken entnimmt zwar aus der sinnlichen Wahrnehmung die Aufgabe, es will die vorgefundenen Objekte in ihre einfachsten Bestandteile auflösen, um sie als deren gesetzmäßigen Zusammenhang zu bestimmen; aber die Konstruktions-Elemente selbst sind nicht sinnlicher Natur. Keine von den Sinnen vorgestellte Eigenschaft dient als solche der Erkenntnis des Körpers. Was ist ein Stück Wachs, das ich als hart, kalt, leicht zu greifen, tönend, (wenn ich daran poche), gestaltet, schmackhaft, beweglich wahrnehme? Nähere ich es dem Feuer, dann ändert sich alles, was ich vermittels des Geruches, des Gesichtes, des Hörsinns und des Tastsinns an ihm wahrnahm. Und doch ist es dasselbe Wachs geblieben. Was ist das Identische und Verharrende in diesem Wechsel der Eigenschaften? Sage ich, es sei etwas Ausgedehntes, Biegsames, Veränderliches, so hebe ich zwar etwas hervor, das mir die Sinne als bleibend zeigen, aber was dieses Ausgedehnte, Biegsame, Veränderliche sei, lehren ihre bildhaften Vorstellungen mich nicht. Nur sofern ich diese durch Verstandesbegriffe ersetze, vermag ich das Identische in der Veränderung klar und deutlich zu erkennen. So überwindet das Denken die sinnliche Anschauung. Gewiß muß diese eine bestimmte Struktur aufweisen, damit das Denken einsetzen kann; aber das Denken hebt nicht etwa die hervortretenden Merkmale (wie Gestalt und Ausdehnung) unter Vernachlässigung der anderen hervor, sondern ersetzt diese durch mathematische Ideen, es abstrahiert nicht von der sinnlichen Vorstellung, sondern substituiert ihr die ihm eingeborenen Begriffe. Solche Elementarbegriffe sind Ausdehnung, Zahl, Dauer, Bewegung. Aus ihnen und ihnen allein die Natur, die die Sinne uns zeigen, im Geiste aufzubauen, ist das Ziel, das die Methodenlehre der Wissenschaft setzt.

Und das wird nun allgemein das Verfahren jeder Erkenntnis sein müssen, welche auf strenge Evidenz Anspruch macht. Es liegt im Wesen dieser rationalistischen Denkweise, daß sie, wie sie von dem Vorbild der Mathematik getragen ist, schließlich einem allgemeinen Calcül zustrebt. In der Tat bemüht sich Descartes zu zeigen, daß das konstruierende Denken,

ganz streng genommen, stets auf eine Ermittlung des Größeren und Kleineren, oder allgemeiner gesprochen, auf quantitative Bestimmungen hinauslaufen muß. Eine allgemeine Logik des Quantitativen, die Idee einer Universal-Mathematik, schwebte ihm zeitweise vor. Aber es ist ersichtlich, daß die Grundgedanken dieser Methode, der analytische Rückgang auf einfachste Intuitionen, die deduktive Entwicklung der in ihnen enthaltenen Konsequenzen und die Konstruktion des Gegenstandes aus ihnen, von der besonderen Berücksichtigung der Quantitäten unabhängig war. Daher hat Descartes die Idee einer Universal-Mathematik später zurücktreten lassen. Aber den Begriff einer Universal-Wissenschaft hat er aber gleichwohl festgehalten. Wie das Licht der Sonne immer daselbe bleibt, auf welche Objekte es auch fällt, so ist auch die menschliche Weisheit in allen Wissenschaften sich selber gleich. Alle Einzeldisziplinen vereinigen sich in der Einheit des Erkennens zu Einem System der Wahrheit. Es gibt nur Eine Gesetzmäßigkeit des Denkens.

In der Schöpfung der analytischen Geometrie, in welcher das algebraische und das geometrische Denken zu einer Einheit sich verbindet, und in der Ausbildung der mathematischen Naturauffassung fand diese Idee eine partielle Verwirklichung. Aber auch der weitere Aufbau des philosophischen Systemes folgt genau den methodischen Grundätzen. Wenn in ihm auf rechnerische Bestimmtheit verzichtet ist und eben daraus Denker wie Pascal das Recht genommen haben, der Metaphysik die Evidenz zu bestreiten, die allein der Mathematik zukomme, so stellt es, als Ganzes angesehen, auch eine Erfüllung des methodisch geforderten Ideales dar. Es will die Universal-Wissenschaft geben, welche durch Unterordnung der Gesamtheit der Erfahrung unter die einfachsten und allgemeinsten Wahrheiten sie erklärt, d. h. sie rational konstruierbar macht. So wird es nicht nach mittelalterlicher Art aus gewissen Allgemeinbegriffen deduzieren. Wohl setzt es eingeborene, nicht aus der Erfahrung entspringende Begriffe voraus. Aber die philosophische Grundlegung wird allein diejenigen Beziehungen zwischen reinen Verstandesbegriffen ermitteln wollen, welche als unbedingt giltig zu erweisen und damit das Ganze der Erfahrung zu tragen imstande sind.

2. Die Naturphilosophie. Das nächste Ziel der Methode liegt in dem Aufbau einer rationellen Naturerkenntnis. Wie wird ihre Konstruktion nach jenen Grundätzen sich gestalten? Natürlich kann sie nicht eine rein apriorische Ableitung geben wollen. Die Erfahrung soll begrifflich verstanden und erklärt werden und daher ist schon durch dieses Ziel, durch die Bezugnahme auf unsere Erfahrung, die Konstruktion eingeschränkt. Und dazu kommt der besondere Bestand der Erkenntnisse und Erkenntnismittel, über welche die Zeit verfügte, die der Ausführung des Erkennt-

nissystems die Richtung wies. Die Entwicklung der Naturwissenschaft, welche das 16. und 17. Jahrhundert hervorbrachte, ging von verschiedenen Ansätzen, von astronomischen, chemischen, magnetischen, zoologischen, technischen und anderen Problemen und Entdeckungen aus. Von allen Seiten näherte man sich der Natur. Aber am wichtigsten wurden die neuen mechanischen Einsichten. Ihrer Ausbildung war wesentlich die Lebensarbeit von Galilei gewidmet. Durch die Schöpfung der Mechanik habe Galilei, so urteilte Hobbes, den Eingang in die gesamte Physik erschlossen. So zeigt auch die Naturphilosophie des Descartes ihre zentrale Bedeutung. Nach ihrem sachlichen Gehalt stellt sie sich als eine universelle Mechanik dar. Daher bringt sie nicht nur die besonderen statischen und dynamischen Prinzipien, in welchen die Galileische Forschung gipfelte, auf ihren allgemeinsten Ausdruck, sondern mit einer beispiellosen Einseitigkeit, welche ihre Größe ist, sucht sie diese Mechanik als das einzige und hinreichende Mittel einer erschöpfenden Naturerklärung zu erweisen.

Aber hierbei ist nun entscheidend, daß der gesamte Aufbau dieser universalen Theorie von dem methodischen Bewußtsein des Rationalismus geleitet ist, die Fassung der Grundbegriffe und Grundprinzipien die grundsätzliche Reinigung von jeder sinnlichen Beimischung aufweist, durchgängig die Reduktion aller Erkenntnis auf einfache rein logisch begründete Voraussetzungen angestrebt wird.

Schon die Mechanik im engeren Sinne erhält dadurch ihr Gepräge. Nur was das reine Denken am Körper und an der Bewegung erkennen kann, soll ihrer Konstruktion zu Grunde gelegt werden. Als solche rationalen Bestimmungen bieten sich aber allein die mathematischen, genauer die geometrischen dar. Daher ersetzt Descartes die Sinnenbilder, die die Wahrnehmung uns von ihnen zeigt, durch rein geometrische Definitionen. Das Wesen des Körpers besteht ausschließlich in seiner Ausdehnung nach Länge, Breite und Tiefe. Auch seine Härte und Undurchdringlichkeit ist in der Ausdehnung gegründet. Raumerfüllung und Raumerstreckung sind dasselbe. Und die Bewegung ist die Überführung eines Körpers aus der Nachbarschaft der Körper, welche ihn unmittelbar berühren und die als ruhend gelten, in die Nachbarschaft anderer. Der primitiven Denkweise, die in der Bewegung im Unterschied von der Ruhe einer Tätigkeit oder die Betätigung einer Kraft erblickt wird durch die geometrische Auffassung der Bewegung der Boden entzogen. Darin ist zugleich das weittragende Prinzip der Relativität aller Bewegung ausgesprochen. Endlich sind alle Wirkungen von Körper auf Körper auf Änderung ihrer räumlichen Beziehungen, das heißt schließlich auf Druck und Stoß einander berührender Raumteile zurückzuführen. Die Stoßgesetze sind die wahren Gesetze der Natur. Auch hier ist der Begriff der Kraft im naiven Verstande prinzipiell aus-

gefhaltet. Mit diefer grundlegenden Definition ift der Entwurf einer vollkommen rationalen Mechanik gezeichnet. Es ift dabei von geringerer Tragweite, daß Descartes, deffen innere Entwicklung bereits abgefchloffen war, als Galileis Hauptwerk erfchien, nicht mehr deffen ganzen Reichtum hat würdigen können und fo verfhiedentlich, namentlich in feinen dynamifchen Anfchauungen, hinter der gleichzeitigen Forfchung zurückblieb, ja auch, wie etwa bei der Aufftellung feiner Stoßgefetze, auf falſche Bahnen geriet. Entſcheidend ift, wie hier die Bewegungslehre rein in der Vernunft verankert wird, ihre Begriffe in diefem Sinn als unmittelbare Produkte der Methode dargetan werden.

Es ift nun aber bemerkenswert, daß die Erweiterung diefer Mechanik zu einer univerfalen Naturerklärung in wefentlichem Betracht von der Erfahrung abhängig ift. Hier tritt ihr Einfluß in beftimmender Weife hervor. Die Ausbildung der mathematiſchen Methode als des Erkenntnisinstruments der Forfchung ift nicht gleichbedeutend mit der mechanifchen Auffaffung der Natur. Noch die Arbeiten von Kopernikus und Kepler zeigen deutlich, wie eine nicht=mechanifche Weltbetrachtung ſich gleichwohl des mathematiſchen Denkens bedienen kann. Die mathematiſche Betrachtung führt erft zu einer mechanifchen Naturauffaffung, wenn der weitere Satz hinzutritt, daß auch die in der Sinnenwelt ſich nicht unmittelbar als quantitative Zufammenhänge darftellenden Sinneserfcheinungen ſich auf verborgene oder hypothetiſch hinzugedachte Bewegungen zurückführen laffen. Daher bildete ihr zwar nicht logiſch notwendiges aber tatſächlich immer anerkanntes Correlat die Lehre von der Subjektivität der ſinnlichen Qualitäten. Wenn das, was in den Sinnen als qualitative Erfcheinung auftritt, in Wahrheit nur ein Bewegungszufammenhang, ein mechanifcher Vorgang ift, dann ergibt ſich als nächftliegende Folge, daß die ſinnliche Erfcheinung, die empfundene Farbe, der gehörte Ton nicht als real, als zur Dingwelt gehörig anzufehen ift. Es ſind nun nicht allein Poſtulate des rationalen Denkens, welche die Setzung mechanifcher Vorgänge als Grundlage qualitativer Erfcheinungen und die Behauptung von deren Subjektivität fordern, ſondern dieſe Wendung wird erft unumgänglich einerſeits durch den tatſächlichen Nachweis, daß gewiſſen ſinnlichen Wahrnehmungen Bewegungen zugrunde liegen, welcher der geſchärften Beobachtung als ihre Urfachen erkennbar ſind, und andererseits durch die Aufdeckung der phyſiologiſchen Bedingungen der Wahrnehmung, ihrer Relativität, ihrer Abhängigkeit vom Wahrnehmenden. In erfter Hinſicht wurden die akuſtiſchen Unterſuchungen, welche das 17. Jahrhundert lebhaft beſchäftigten, für die Erforſchung der phyſiologiſchen Bedingungen des Wahrnehmungsaktes wurden vor allem die optiſchen Unterſuchungen wichtig. In dieſer Entwicklung nahm Descartes die führende Stellung ein. Noch entſchiedener

und noch folgerichtiger als Galilei, der von den gleichen Motiven bewegt wurde, ging er von seinen akustischen und optischen Untersuchungen aus zu der Verallgemeinerung der mechanischen Auffassung fort. So führte die Zergliederung der Erfahrung selbst zu einer Erweiterung des rationalistischen Erkenntnisideals. Denn ist durch sie die Hypothese gesichert, daß allen qualitativen Erscheinungen Bewegungsvorgänge zu Grunde gelegt werden dürfen, dann wird die Mechanik, die streng logisch zu begründen war, der Anspruch einer universalen Naturerklärung erheben dürfen, wird die aus Grundbegriffen und Grundsätzen des reinen Denkens aufgebaute Konstruktion zu einer Theorie der körperlichen Welt, in welcher alle Tendenzen der neuen Wissenschaft in der strengen Einheit logischer Begründung und rationaler Ausgestaltung zusammengefaßt werden, sich entwickeln.

Ihre Prinzipien ergeben sich aus der Mechanik. Die Körperwelt fällt mit dem Raum zusammen. Daher gibt es keinen leeren Raum, keine letzten Teile und Atome im Sinne der Atomistik, keine stofflichen Unterschiede zwischen den verschiedenen Teilen der einen unendlich sich ausdehnenden Substanz. Diese ist unveränderlich, in ihrer Quantität nicht zu mehrern oder zu mindern. Aus der Ausdehnung sind die besonderen Qualitäten und Veränderungen der Naturdinge und zwar ohne die Zuhilfenahme wirkender Kräfte rein kinetisch zu erklären. Alle Mannigfaltigkeit der sinnlichen Körperwelt hängt von der Bewegung ab, die Gesetze der Bewegung sind die Gesetze der Natur. Ihr allgemeinstes ist ein Erhaltungsgesetz, nach welchem die Quantität der Bewegung in der ganzen Welt stets die gleiche bleibt. Aus ihm folgen die fundamentalen Gesetze des Geschehens insbesondere die Stoßgesetze, welche die weitere Naturerklärung ermöglichen.

Hierbei ist eine der wichtigsten Fragen, wodurch sich denn der einzelne sinnlich wahrnehmbare Körper von der stetigen Ausgedehntheit unterscheidet, die das Wesen der Körperwelt ausmacht. In dem unterschiedslosen, nur als ausgedehnt zu charakterisierenden Stoff scheint die Mannigfaltigkeit der Naturgebilde willkürlich im Denken abzugrenzen sein. Aber diese Schwierigkeit wird durch den zweiten Fundamentalbegriff der Cartesischen Physik, den Begriff der Bewegung, gelöst. Die Bewegung ist die Ursache für die Scheidung der stetigen Ausdehnung in wenigstens gedanklich trennbare Teile, für die Zerfällung des einen Weltkörpers, der der Raum selber ist, in ein System von relativ aber nicht absolut letzten Corpuskeln. Daher kann ein Körper oder ein Teil der Materie auch als das definiert werden, was mit einem Mal oder zugleich übergeführt wird. Hieraus ergibt sich eine interessante Konsequenz. Da Ausdehnung und Körper völlig zusammenfallen, kann bei einer solchen Überführung eines Teiles

der Materie an dem verlassenen Ort keine Leere entstehen, sondern derselbe muß sofort durch einen anderen Körper besetzt werden. Die Bewegung eines Körpers hat so eine allgemeine Verschiebung von Raumteilen zur Folge, und da nirgend die körperliche Substanz verringert werden kann, ist diese Verschiebung als ein kreisförmiges Strömen zu denken. Damit ist eine Anknüpfung an die Vorstellungen der Alten gegeben, nach denen alle vollkommenen Bewegungen kreisförmig seien. Andererseits wird der wichtige Begriff des Wirbels vorbereitet, der in der kosmischen Physik des Descartes eine zentrale Stellung einnimmt.

So lassen sich lediglich aus dem Lichte der Vernunft die Prinzipien einer universalen Kinetik gewinnen, nach welcher die bunte Sinnenwelt durch das Denken in ein System aufgelöst wird, in dem alles auf Druck und Stoß von Teilchen einer qualitäts- und kraftlosen Materie zurückgeführt wird. Aber es zeigt sich nun, daß die Prinzipien von einer solchen Weite sind, daß aus ihnen weit mehr folgt, als die sichtbare Welt enthält. Deren tatsächliche Einrichtung stellt nur einen besonderen unter mehreren, ja unendlich vielen möglichen Fällen dar, für welche alle gleichmäßig jene Gesetze gelten. Hier greift die Erfahrung, welche uns allein die Bestimmtheit der Natur erweist, noch einmal entscheidend ein. Nur der Versuch und die Beobachtung kann uns über die faktische Beschaffenheit der Naturdinge, ihre besondere Form, aufklären. Aber läßt die Einrichtung unserer Welt sich nicht unmittelbar aus den allgemeinen rationalen Prinzipien als die einzig mögliche und notwendige ableiten, so vermögen wir sie doch dadurch mittelbar zu erklären, daß wir sie als die notwendige Folge eines früheren Zustandes betrachten, aus dem sie nach den allgemeinen Gesetzen des Geschehens hervorgehen mußte. Damit nimmt die systematische Konstruktion der Natur ausdrücklich eine entwicklungsgeschichtliche Betrachtung auf, erhält die rationelle Physik ihre notwendige Ergänzung in einer Evolutionstheorie. Die Aufgabe entsteht, von der gegenwärtigen Bestimmtheit der Dinge rückwärts auf frühere Phasen und schließlich auf einen Anfangszustand in der Zeit zu schließen, der die Entstehung unserer besonderen Welt begreiflich macht. Dabei ist jede Vorstellung eines durch den Weltprozeß zu verwirklichen Zweckes ausgeschlossen. Die Kette der Notwendigkeit rückwärts verfolgt ergibt immer nur Notwendigkeit. Und ebenso leuchtet von vornherein ein, daß dieses ganze Verfahren, im Gegensatz zu der strengen Gesetzeserkenntnis, nur einen hypothetischen Wert beanspruchen darf. Der erste angenommene Weltzustand ist an sich nicht denknotwendig, seine nähere Beschaffenheit ist nur als tatsächlich vorauszusetzen, aber aus Vernunft nicht abzuleiten.

In der Ausführung seiner Kosmologie hat daher auch Descartes verschiedene Hypothesen erprobt. Ursprünglich gedachte er die Welt aus

einem chaotischen Zustand erstehen zu lassen. Später hat er angenommen, daß am Anfang die Teilchen der Materie nach Größe und Bewegung gleich gewesen seien. Die Wirbelbewegung soll dann die Absonderung von drei Klassen von Materie bewirken, aus deren erster die Sonne und die Fixsterne, aus deren zweiter der Himmel und der Lichtstoff, aus deren dritter die Erde, die Planeten und die Kometen hervorgehen.

Indessen hat Descartes selbst diese Entwicklungsgeschichte nicht über die Entstehung der Erde hinausgeführt. Gewiß fordert er, daß es auch für die Erkenntnis der Natur der Pflanzen und Menschen besser ist, ihre allmähliche Entstehung aus dem Samen zu beobachten, als lediglich bei einer Beschreibung ihrer endgültigen Einrichtung zu verbleiben. Aber tatsächlich hat er das Problem einer Entwicklungsgeschichte der organischen Welt nicht berührt. Daß alle Lebewesen mit Einschluß des Menschen als Maschinen zu betrachten seien, lag in der Konsequenz der mechanischen Naturauffassung, welche durch die anatomische Forschung, insbesondere auch durch Harvey's Entdeckung des Blutkreislaufes bestätigt zu werden schien. Ja, wenn Descartes Pflanzen und Tiere als bloße Maschinen erklärt, denen ein Denken und Bewußtsein abgeht, (er hat übrigens später sich vorsichtiger ausgedrückt) dann lag der Gedanke einer historischen Ableitung der Organismen aus der unbelebten Natur eigentlich nahe. Gleichwohl hat er ihn nicht ausgesprochen.

Aber dafür hat er durch eingehende Untersuchung gewisser Seiten des organischen Lebens die beschreibenden Wissenschaften erheblich gefördert. Descartes ist als Anatom und Physiologe ebenso groß wie als Mathematiker; auf die Medizin, die er zu fördern für eine seiner wichtigsten Aufgaben hielt, übten seine Gedanken einen starken Einfluß aus. Der Mensch stand im Mittelpunkt seiner Untersuchungen. Seine Anthropologie empfing ihren entscheidenden Wefenszug dadurch, daß sie sich auf der Grundlage mechanischer Gesetzmäßigkeit, die auch die Organismen umfaßt, erhob. Der dunkle Begriff von Lebenskräften ist in ihr beseitigt. Wenn in der Zergliederung des inneren Geschehens in dem empfindenden Körper auch noch die Begriffe von Lebensgeistern aus der panpsychistischen Theorie des Mittelalters weitergeführt werden, so unterliegen diese Lebensgeister, welche die zweckmäßige Beziehung der Teile in diesem körperlichen Apparat unterhalten, nur noch den Gesetzen der Mechanik. Damit ist die wertfreie Betrachtung des Menschen gefordert. Auch dieser ist als Objekt der Anthropologie nur ein Gegenstand der Untersuchung, dessen Leistungen mit derselben Ruhe und Schärfe zu erforschen sind, mit der der Mathematiker die Figuren untersucht. Aber freilich verwickelt diese Anthropologie sofort in ein Problem von unübersehbarer Tiefe. Da sie den Menschen zwar als körperlichen Apparat von mechanischer Gesetzmäßigkeit auffaßt, jedoch aus

ihm allein die geistigen Vorgänge nicht ableiten kann, muß sie zu der Frage nach dem Verhältnis des Geistes zu dem Körper Stellung nehmen. Aber der Begriff der Seele ist nicht mehr mit den Mitteln der Naturphilosophie zu bestimmen, an ihm findet sie ihre Schranke.

3. Die Metaphysik. Nach allen Seiten hin ist nun das neue Wissenschaftsideal geklärt, sind seine Ziele zur höchsten logischen Bestimmtheit gebracht, der Forschung die Wege eröffnet. Aber das Erkenntnisystem, das als Naturphilosophie sich darstellt, führt notwendig weiter. An seiner Grenze erscheint der Begriff der Seele, der über alle Natur hinaus zu liegen scheint. Und andererseits bildete das denkende Bewußtsein die Voraussetzung für den Aufbau der neuen Wissenschaft. In ihrer Grundlegung aus dem inneren Reichtum des Geistes, ihrer Verfestigung in dem reinen Denken lag die vorgängige Anerkennung der Freiheit und der Autonomie des Geistes. Jeder Schritt zu objektiver Erkenntnis kündigte zugleich, daß das erkennende Wesen Denken und Bewußtsein sei. Das denkende Subjekt erwies sich als die durchgreifende Voraussetzung aller Wissenschaft. Eben darum erforderte seine Anerkennung eine Auseinandersetzung mit der mathematischen Wissenschaft, welche die Natur als einen seelenlosen Mechanismus begriff.

Aber auch aus dem neuem Wissenschaftsideal selber ergab sich noch eine andere, zu weiteren Untersuchungen fortführende Frage. Denn als Erzeugnis des reinen Verstandes scheint die mathematische Naturwissenschaft zunächst nur eine subjektive Schöpfung zu sein. Aber wie, wenn es gar keine Wirklichkeit gäbe, die der Gesetzmäßigkeit unseres Denkens und unseren Hypothesen entspricht, wie, wenn die intuitiven Wahrheiten, mit denen die Deduktion anhebt, keine Giltigkeit beanspruchen dürfen? In der Selbst- und Sinnenwahrnehmung scheinen uns zwar Dinge gegeben und wir können die Grundregeln unseres Denkens nicht anders als wahr uns vorstellen. Aber ist es nicht denkbar, daß der Sinnenchein nur eine Einbildung sei? Es gibt kein Kennzeichen, wodurch wir Träumen und Wachen zu unterscheiden imstande sind. Könnte nicht unser ganzes Leben ein beständiger Traum sein, in welchem ich selbst mit meinem Körper auch nur ein Traumerlebnis bin? All unsere wissenschaftliche Arbeit wäre dann ohne Unterlage, unsern Begriffen entspräche keine Realität. Und wäre es nicht möglich, daß ein allmächtiger Dämon uns so eingerichtet hätte, daß wir notwendig falsch denken müßten, so daß das, was wir als das Sicherste zu erkennen meinen, in Wahrheit unrichtig ist? Geben wir auch nur die Möglichkeit zu, daß die logische Notwendigkeit auf einem psychologischen Zwange unserer Organisation, auf einer naturhaften Einrichtung beruht, dann wird die Wahrheit zur Chimäre. Wir würden denken, aber nichts erkennen.

So entsteht die Aufgabe einer über die logische Besinnung und Klärung hinausgreifenden Fundamentierung der Wissenschaft. Es ist ersichtlich, daß

lie nur nach jener Methode aufzulösen sein wird, welche allein die Strenge des Beweises gestattet. Daher erhält die Metaphysik eine Form, welche durch ihren methodischen Aufbau von schlechthin unbezweifelbaren Voraussetzungen aus den Anspruch auf eine Beweiskräftigkeit erhebt, wie nie ein System zuvor. Von einem absoluten Punkt im Denken aus soll in einer zwingenden Folge demonstrierbarer Erkenntnisse der metaphysische Gehalt der Welt abgeleitet werden. Allerdings hat Descartes verbale Exaktheit nicht erstrebt und die sklavische Nachahmung der »geometrischen Methode« nur einmal gelegentlich erprobt.

Die Philosophie soll gänzlich voraussetzungslos beginnen. Wie anders ist dieser Anfang zu gewinnen, als daß wir jede Art von Voraussetzung preisgeben und alle möglichen Bedenken gegen die Wirklichkeit und die Giltigkeit unseres Erkennens hinnehmen? Wollen wir die unerschütterlichen Fundamente der Philosophie entdecken, so können sie nur im Denken liegen. Stellen wir jede Wahrheit in Frage, treiben wir den Zweifel methodisch bis zum Äußersten, dann muß es sich herausstellen, ob es Prinzipien gibt, die uns in allem Irrtum die Sicherheit und die Wahrheit unseres Erkennens begründen.

Aber gerade in dieser Zuspitzung, da das denkende Subjekt rettungslos in den Abgrund des Nichtwillens zu stürzen scheint, aus welchem es keinen Rückweg mehr gibt, leuchtet das Licht der Gewißheit auf. Indem ich die Möglichkeit einer Selbsttäuschung bis zu Ende denke, gewinne ich einen Satz, der in allem Zweifel unerschütterlich bleibt. Mag ich an allem zweifeln, mag mich täuschen, wer da will, mag die Welt ein Traum sein, so ist doch dies gewiß, daß ich zweifele, daß ich getäuscht werde, daß ich träume. Daran, daß ich zweifele, kann ich nicht zweifeln, und daher können wir auch nicht annehmen, daß wir, die wir so zweifeln, nicht sind. So oft ich etwas auslage oder vorstelle, muß ich existieren. Selbsttäuschung ist Täuschung eines Selbst. Cogito ergo sum: Ich denke, also bin ich. In diesem Fundamentalsatz sind Wahrheit und Wirklichkeit eins. Sein Sinn besteht darin, daß er ist. Hier läßt sich das Denken von dem Sein nicht scheiden und eben darum ist er auch wahr. Er gilt, nicht nur weil seine Aufhebung einen logischen, sondern weil sie auch einen tatsächlichen Widerspruch einschloße. Daher haben wir in ihm das grundlegende Prinzip, das zugleich die Giltigkeit einer intuitiven Wahrheit und die Realität ihres Gegenstandes erweist.

Aus dieser sichersten Erkenntnis, daß ich bin, folgt nun sofort, was ich bin. Denn offenbar kann ich mir diejenigen Eigenschaften zusprechen, welche notwendig mit meiner Existenz verbunden sind. Nun gehört aber zu dem Wesen des Ich beispielsweise nicht notwendig mein Körper. Da ich von diesem nur durch meine Sinne weiß, meine Sinne mich vielleicht

aber trügen können, da mein Körper wie jeder Teil der Körperwelt zunächst noch unbewiesen ist, kann ich von ihm absehen. Mein Dasein, das mir das Gewisseste von allem ist, ist unabhängig von räumlichen Bestimmungen. Dagegen kann ich nicht das Denken von meinem Ich abtrennen. Denn nur insofern ich denke, bin ich meiner Existenz gewiß. Daher ergibt sich aus dem Satze: ich denke, ich bin, der weitere: ich bin ein denkendes Wesen.

Diese Gewißheit des Selbstbewußtseins ist nun der feste Ankergrund, auf welchem die Erkenntnis sich erhebt. Aber zunächst gibt sie mir nur die Gewißheit der Eigenexistenz. Wo finden wir den Weg, der uns den Ausblick auf eine von uns unabhängige Wirklichkeit eröffnet? Im Ich erleben wir unmittelbare Realität, aber alle Selbstbefinnung führt nur tiefer in das Ich, das sich als Bewußtsein darstellt, hinein. Hat unser Denken auf ein von unserem Ich geschiedenes Sein Bezug, als dessen Erkenntnis es gelten kann? Können wir außer dem Ich noch eine andere Existenz erweisen? An diesem Punkte nimmt der Fortgang der philosophischen Grundlegung eine überraschende Wendung. Obwohl ihr Ziel in der Demonstration der gegenständlichen Realität der mathematischen Wahrheiten, in dem Beweis für die Existenz einer materiellen Außenwelt liegt, wird doch nicht diese, sondern zunächst die Existenz Gottes deduziert.

Diese eigentümliche Stellung der Gotteslehre in Descartes' System folgt gleichwohl streng aus dem Gang der Erwägungen. Denn wenn die Realität der Außenwelt grundsätzlich in Frage gestellt war, ließ sie sich, auch nachdem die Existenz des denkenden Ich bewiesen ist, nicht von diesem aus unmittelbar demonstrieren, wenn nicht zuvor die Idee einer transsubjektiven Realität überhaupt, eines Etwas, das alsdann auch zum Bürgen der Natur=Wirklichkeit werden könnte, einer Wirklichkeit, vor der ich mich unmittelbar abhängig weiß, erwiesen war. Nur durch eine außerhalb des Umkreises der bezweifelbaren Gegenstände liegende Idee einer allbefassenden Realität, die Idee der Gottheit, ist die Sicherheit unserer Erkenntnis wiederzugewinnen. Hier war nun entscheidend, daß das Mittelalter einen Beweis von der Existenz Gottes ohne Beziehung auf die Welt, die sonst durchgängig die Grundlage der Gotteserkenntnis bildete, hervor gebracht hatte. Auch konnte nach den Voraussetzungen der Cartesianischen Naturauffassung und ihrer logischen Begründung diese nicht mehr als Unterlage einer Gotteserkenntnis dienen. Wie sie vielmehr im subjektiven Denken wurzelte und von der Skepsis angreifbar, ihre Giltigkeit bestreitbar war, konnte sie nur durch die Verankerung unseres Denkens in einer Weltvernunft ihren absoluten Wert erhalten. War in früheren Zeiten die Gotteserkenntnis auf die Welterkenntnis gestützt, so suchte Descartes umgekehrt die problematisch gewordene Welterkenntnis aus der Gotteserkenntnis zu begründen.

In diesem Zusammenhange nahm er die Argumente des Anselm trotz der zahlreichen Einwände, die gegen sie geltend gemacht worden sind, auf. Anselm schloß von dem Begriff Gottes als des höchsten und vollkommensten Wesens, daß dieses als vollkommen gedachte Wesen auch existieren müsse, da ihm sonst ein Merkmal seiner Vollkommenheit, die Existenz fehlen würde. Ganz ähnlich schließt Descartes, daß in der Vorstellung eines allweisen, allmächtigen und höchst vollkommenen Wesens sein Dasein nicht bloß als möglich oder zufällig, wie bei den Vorstellungen anderer Dinge, sondern als durchaus notwendig und ewig zu denken sei. Bei der Vorstellung Gottes fällt sein Wesen mit dem Dasein zusammen. Gott denken und seiner Realität gewiß sein ist daselbe. Aber es ist doch bemerkenswert, daß Descartes nicht einfach den ontologischen Gottesbeweis wiederholt. Vor allem ist bedeutsam, daß dieser auf den Nachweis der Realität des denkenden Ich folgt. Gewiß hat der Philosoph zugegeben, daß im Selbstbewußtsein wie in der Gottesidee zwei relativ selbständige metaphysische Ausgangspunkte gegeben seien. Aber in allen uns erhaltenen Ausführungen seiner Grundlegung bildet den Ausgangspunkt die Selbstgewißheit des denkenden Bewußtseins. In der Tat ist die zuvor demonstrierte Realität des Ich die logische Voraussetzung für die Frage nach einer transzendenten Realität. Das Problem einer vom Bewußtsein unabhängigen Wirklichkeit hatte sich in das einer vom Ich unabhängigen Wirklichkeit verwandelt. So ist nicht bloß der Begriff Gottes nach seinem logischen Gehalt entscheidend. Ebenso beweiskräftig ist die Tatsache, daß wir die Ideen von Gott in uns vorfinden und sie doch nicht aus uns erzeugt haben können. Oder richtiger, wir finden sie nicht nur faktisch vor, sondern sie ist uns notwendig und kann unmöglich unsere Wirkung sein. Sie ist uns eingeboren und da sie unendliche Realität befaßt, ist sie unmöglich das Werk eines endlichen Geistes. Die Idee Gottes beweist mir sein Dasein, weil sie nicht bloß die Existenz Gottes vorstellt, sondern als seine Wesensäußerung, als unmittelbare Wirkung von ihm in gewissen Sinne Gott selbst ist.

Dieser Beweis vom Dasein Gottes läßt nun zugleich auch, soweit die Schwäche unserer Natur dies zuläßt, erkennen, wer er ist. Insofern wir ihn als diejenige Realität denken, welche an Vollkommenheit unser endliches Dasein unendlich überragt, verträgt er sich mit keiner Art des Mangels. Darum ist Gott die absolute Wahrhaftigkeit, daher ist es ein Widerspruch, Gott als einen Dämon aufzufassen, welcher mich täuschen könnte. Diese Wahrhaftigkeit Gottes garantiert mit die Giltigkeit der im natürlichen Licht offenbaren Wahrheiten und beseitigt damit das Hauptbedenken gegen unsere Erkenntnis. Sie garantiert mir aber auch die Realität der Gegenstände, die wir als Dinge außer uns vorstellen.

Denn aus der bloßen Tatfache der Sinnes=Wahrnehmung und meines Bewußtseins läßt sich die Realität einer ihr entsprechenden Außenwelt nicht beweisen. Es ist gewiß, daß zwar Bilder von Körpern meinem Geiste gegenwärtig sind, daß die Sinne mir Erscheinungen von Dingen außer uns zeigen, und es ist weiter nicht zu bezweifeln, daß das Auftreten dieser Sinnbilder von meinem Willen unabhängig ist. Aber das allein beweist noch nicht die Existenz äußerlicher Ursachen. Zunächst wäre es ja möglich, daß die Empfindungen durch ein in mir liegendes, von mir nur noch nicht erkanntes Vermögen bewirkt würden. Aber diese Annahme ist ausgeschlossen, da ich weiß, daß ich lediglich ein denkendes Wesen bin. Habe ich die Existenz eines außer mir liegenden allmächtigen Prinzips erwiesen, dann wäre weiter denkbar, daß dieses Prinzip unmittelbar oder mittelbar die Ursache meiner sinnlichen Vorstellungen sei. Diese Annahme verträgt sich aber nicht mit der Wahrhaftigkeit Gottes. Denn träte sie zu, so würde Gott offenbar uns täuschen, da er doch die Sinnesvorstellungen in uns derart erzeugt, daß wir notwendig sie als Bilder äußerer Sinne auffassen. Ist aber Gott ein schlechthin vollkommenes Wesen, so kann er uns nicht täuschen wollen. Daraus folgt, daß wir als die hervorbringende Ursache unserer Sinnesempfindungen eine Körperwelt erschließen können, die nun der Gegenstand der wissenschaftlichen Naturforschung ist.

Und zwar ergeben sich aus dieser Demonstration zugleich die Prinzipien der Natur und ihrer Erkenntnis. Sie erweist uns nicht nur, daß Dinge sind, sondern auch was sie sind. Denn offenbar können ihnen nicht alle die Prädikate, die wir in der sinnlichen Vorstellung ihnen beilegen, in Wahrheit zukommen. Nur was wir klar und deutlich als eine solche Eigenschaft einsehen können, dürfen wir ihnen zuschreiben. Nun sind wieder die sinnlichen Qualitäten nur als unsere eigene Empfindungsweisen deutlich vorstellbar; betrachten wir sie mit dem naiven Denken als Naturbeschaffenheiten, glauben wir in ihnen die Dinge wahrzunehmen, wie sie an sich sind, so wird unsere Vorstellung von den letzteren verdunkelt, ihre Erkenntnis verwirrt. Klar und deutlich sehn wir nur ein, daß den äußeren Ursachen unserer Sinnesvorstellungen Ausdehnung und Bewegung zukommen, und daß diese einzigen Realitäten wegen der Unveränderlichkeit ihres Schöpfers ebenfalls als unveränderlich, wegen seiner Vollkommenheit so einfach als möglich zu denken sind. Daraus ergibt sich die Aufgabe einer Konstruktion der Körperwelt aus Ausdehnung und Bewegung allein, das Ideal der mathematisch=mechanischen Naturwissenschaft ist jetzt auf unerschütterlichem Grunde gefestigt. —

Aber zugleich ist damit auch eine Klarstellung des Verhältnisses des Geistes zu der mechanischen Natur gewonnen. Denn da die philosophische Grundlegung in strenger Schlüssigkeit erwiesen hat, daß das Wesen des

denkenden Subjektes Bewußtsein ist, ergibt sich, daß der Körper und die Seelen als zwei einander ausschließende und entgegengesetzte Wesen sich gegenüberstehen. Sie haben nichts mit einander gemein. In dem Menschen, und nur in ihm, sind beide zu einer Einheit verbunden. Die Anthropologie muß daher dualistisch sein; aus der Wechselwirkung von Seele und Körper hat sie die Leistungen des Menschen zu erklären. Freilich verwickelt dieser Begriff einer psycho=physischen Wechselwirkung in einen Widerstreit mit den Erhaltungsgesetzen der Natur. Faßt man aber den Einfluß der Seele auf den Körper nicht als Bewegungserzeugung, sondern nur als Richtungsänderung der in ihrer Quantität unveränderlichen Bewegung, so löst sich diese Schwierigkeit. Mit dieser Hypothese der Wechselwirkung ist das Fundament der Psychologie gelegt. Aus ihr erklären sich die seelischen Zustände, die allein aus dem Wesen des Geistes, das Bewußtsein ist, nicht abzuleiten waren. Die Empfindungen und die Leidenschaften sind Funktionen des Konjunktums von Leib und Seele. Die Psychologie, welche eine wahrhafte Realpsychologie sein und die ganze Inhaltlichkeit des Seelenlebens erforschen will, wird von der Sinneswahrnehmung und einer Zergliederung der Leidenschaften ihren Ausgang nehmen müssen denn Sensationen und Passionen sind die Grundphänomene des menschlichen Seelenlebens. Aber da beide doch vermittelt der Wechselwirkung der denkenden Substanz (die in der Zirbeldrüse des Gehirns lokalisiert gedacht wird) mit dem ausgedehnten Körper gewissermaßen Leidenszustände sind, vermag die Psychologie aus der Erkenntnis ihrer Ursachen sofort das Ideal des Lebens zu folgern, das allein dem wahren Wesen der Seele entspricht. Es liegt in der Freiheit und der Selbstbeherrschung, die in der großmütigen Gefinnung (générosité), dem wahren Seelenadel, ihren stolzen Ausdruck findet.

III. Descartes' geschichtliche Bedeutung.

Das System des Descartes fordert die Kritik heraus. Seitdem es veröffentlicht wurde, sind gegen die Schlüsse, auf die es sich gründet, gerade weil sie logisch zwingen wollen, Bedenken erhoben, ist die Ausgestaltung seiner Weltbetrachtung, welche mit beispielloser Schärfe und Klarheit fortschreitet, bekämpft ist seine streng mechanische Naturerklärung im Ganzen und im Einzelnen angegriffen worden. Sind die dagegen vorgebrachten Einwände zutreffend? Schließt diese von einem festen Punkte im Denken ausgehende Konstruktion die Möglichkeit anderer Weltinterpretationen, wie sie sogleich nach Descartes unter gleichen Bedingungen des Wissens in den Systemen des Thomas Hobbes, Spinoza und der Occasionalisten hervortraten, aus?

Die Geschichte selbst hat die Antwort gegeben. In langer Arbeit hat sie den Nachweis erbracht, daß in der Tat Descartes System nicht so unangreiflich ist, wie es sein Autor vermeinte, daß seine Begründung nach Art der euklidischen Verkettung zwingender Schlüsse nicht haltbar ist. Aber alle Bedenken schmälern die große geschichtliche Bedeutung dieses Systemes nicht. Sowohl das in ihm ausgesprochene Erkenntnisideal in seiner methodischen Entwicklung wie die Naturphilosophie und die Metaphysik haben auf die Folgezeit einen außerordentlichen Einfluß ausgeübt. Sie haben allenthalben Einsichten ausgesprochen, Probleme aufgeworfen, Aufgaben gestellt, an welche die Philosophie dann angeknüpft, die sie fortgeführt hat. Descartes steht am Beginne einer neuen Zeit. Sein System ist die erste große Zusammenfassung ihres Geistes. Es ist zugleich — bis auf Kant — das wirkungsvollste System der neueren Philosophie. Und wie er im Leben und in dem Kreise seiner Freunde eine königliche Stellung behauptete, wie er in stolzer Einsamkeit abweisend war gegen Jedermann, doch jeden zwang, sich für oder gegen ihn zu entscheiden, so beherrscht er auch die Geschichte. Die Cartesische Schule ist nicht auf den engen Kreis seiner Anhänger in Holland beschränkt, sie umfaßt nicht nur in einem weiteren Sinne die Occasionalisten und Spinoza. Vielmehr ist in dem ganzen 17. Jahrhundert der Geist Descartes auch in der Opposition und den empiristischen Stimmungen, wie Hobbes uns bezeugt, lebendig. Auch das 18. Jahrhundert steht unter dem Eindruck seines Systems. Von Descartes bis Kant reicht ein stetiger geistiger Zusammenhang. —

Diese ausgezeichnete Stellung verdankt das System zunächst der Eigenart seines methodischen Aufbaus. Indem Descartes von der mathematisch-mechanischen Naturforschung ausgehend ihre Methode als die einzig wahre Methode des Erkennens entwickelte, schuf er ein Erkenntnisideal, das ebenso bedeutsam von der mittelalterlichen Kultur sich abhob, wie es für die folgenden Jahrhunderte grundlegend war. Schon in ihm offenbart sich der ganze Gegensatz der Zeiten. Es schloß jede Art von historischer Begründung aus. Wissenschaft ruht allein in sich selbst. Sie bedarf keiner Autorität, sie will nicht glauben, sondern beweisen. Das Denken allein hat über die Giltigkeit und Ungiltigkeit des Erkannten zu entscheiden. Für das mittelalterliche Denken war der Rückhalt an der Geschichte und der Tradition von grundlegender Bedeutung. Die mittelalterliche Kultur war historisch. Bildet ihre höchste Schöpfung die Ausbildung eines geschichtlichen Bewußtseins, so forderte nun Descartes, und er am entschiedensten von all denen, die um eine Grundlegung der neuen Wissenschaft bemüht waren, den vollkommenen Bruch mit der historischen Bildung. Wie lehrreich die Kenntnisnahme der Vergangenheit, das Studium der Alten, Vorbild und Beispiel auch seien! Wissenschaft ist all das nicht. Nur wo

das Denken jeden Schritt verfolgen, das Ganze in systematisch begründetem Zusammenhange aufbauen kann, liegt wahre Erkenntnis vor. In diesem Sinne ist das neue Wissenschaftsideal revolutionär. Das Denken kennt keine anderen als die eigenen Gesetze an. Gewiß hat Descartes, der katholische Edelmann, es nicht an Reverenzen gegenüber der Kirche, ihrer Autorität und den von ihr gehüteten Wahrheiten fehlen lassen; aber in seinem System haben die Offenbarungen keinen Platz gefunden.

Wesentlich war dabei, daß diese Forderung der Autonomie des Geistes nicht nur für die Naturwissenschaft im engeren Sinne erhoben wurde. Indem Descartes sie zu der Forderung einer Universal-Wissenschaft, welche die gesamte Kultur begründen soll, verallgemeinerte, sprach er ein Ideal aus, das durch ihn das ganze 17. und auch noch das 18. Jahrhundert beherrschte. Freilich hat er selbst die neue Methode auch auf das Studium der geschichtlich gesellschaftlichen Erscheinungen nicht übertragen; ihm, dem Einsiedler, lagen die sozialen Probleme fern. Aber sogleich nach ihm mußte die Aufgabe sich erheben, auch das gesellschaftliche Leben des Menschen, Staat und Recht, vermittelst des exakten konstruierenden Denkens zu regeln. Dieses Programm eines rationalen Kultursystems, das das Programm der gesamten Aufklärung wurde, liegt in der folgerichtigen Weiterentwicklung des Ideales von Wissenschaftlichkeit, dem Descartes die klassische Formulierung gab.

Für die Philosophie wurde dieses Ideal dadurch von Bedeutung, wie in ihm die Rationalität seiner Grundlagen betont war. Nicht nur durch Vernunft, sondern allein aus Vernunft sollte die neue Wissenschaft aufgebaut werden. Ihre Prinzipien wurzeln im reinen Denken. Zwar war Descartes wie die anderen Führer der Naturwissenschaft von einer Unterschätzung der Erfahrung weit entfernt. Er besaß vielmehr ein höchst lebhaftes empirisches Interesse, eine Neigung zu Materialsammlungen, Beobachtungen und Versuchen aller Art, das insbesondere in seinem physiologischen und anatomischen Arbeiten zum Ausdruck kam. Aber in seiner Methodenlehre wie in der Durchführung seines Erkenntnisideales lag aller Nachdruck auf dem Nachweis, daß nicht die Erfahrung, sondern allein Vernunftwahrheiten das Fundament, nicht die Induktion, sondern allein die deduktive Konstruktion die Methode der Wissenschaft zu bilden haben. Ihre Aufgabe ist die Unterordnung der Erfahrung in Beobachtung und Experiment unter die einfachsten, vom Geiste intuitiv als wahr erkannten mathematischen Verhältnisse und Gesetzmäßigkeiten. Damit war gegenüber dem Empirismus, der in den italienischen Naturphilosophen und in Fr. Bacon moderne Fürsprecher und Weiterbildner erhalten hatte, der philosophische Rationalismus oder Idealismus begründet, dem in ähnlicher Weise auch Galilei in der Befinnung auf die Grundlagen seiner Forschung ent-

gegenstrebte. Aber wenn auch Galilei zu glücklicher Formulierung der Prinzipien des Rationalismus gelangte, so hat sie doch erst Descartes in systematischem Zusammenhang entwickelt. Freilich vermochte auch er diesem Idealismus nur eine erste, keine abschließende Form zu geben. So ist von ihm das Verhältnis von Denken zur Erfahrung und zur Sinnempfindung im Einzelnen (die übrigens auch in metaphysischer Hinsicht aus dem System herausfällt), von Mathematik (die ohne weiteres dem reinen Denken zugerechnet wird) und Anschauung (die keine selbständige Erkenntnisquelle ist) nicht zu voller Klarheit gebracht worden. Auch die Herkunft der intuitiven Wahrheit ist dunkel. Wenn Descartes sie als uns »eingeboren« bezeichnet, so war dies nur eine prägnante Bezeichnung ihrer Unabhängigkeit von aller Erfahrung. Wenn er sie dann aber schließlich als die Entfaltung von Anlagen auffaßte, durch welche wir in einem unmittelbaren Zusammenhang mit dem göttlichen Denken stehen, dann verloren sie ihren ausgezeichneten logischen Wert, gerieten sie in die Gefahr einer mystischen Verenkung. Aber darin besteht die fortwirkende Kraft seines Systems, daß die hierin enthaltenen Probleme zu weiteren Lösungen drängen mußten.

Für Descartes selbst lag das Ziel dieser Bemühungen in dem Entwurfe einer universalen Theorie der körperlichen Welt. Wie diese nun nichts anderes als Physik sein wollte, aber doch in der philosophischen Befinnung gegründet war, beseitigte sie die das ganze Mittelalter hindurch aufrechterhaltene Scheidung der spekulativen Natur-Philosophie und Mathematik, in ihr erstand eine Naturphilosophie nicht im Gegensatze zu der Forschung, sondern auf ihrer Grundlage. Und damit wurde zugleich die scholastische Weltbetrachtung, welche bis in die Anfänge der neuen Wissenschaft hinein ihren Einfluß geltend machte, völlig und für immer aufgehoben. Ist die Welt als eine Maschine zu denken, in welcher nichts real ist als Ausdehnung, Zahl und Bewegung, dann sinkt das Stufenreich der substanzialen Formen zu wesenlosem Schein herab, dann schwinden die dunklen Qualitäten und alle Werte aus ihr. Die Natur, die allenthalben dieselbe ist, gestattet keine Trennung in eine sublunarisches und translunarisches Welt. Die Materie, in welche als etwas Plastisches aber doch gleichsam Eigenwilliges die Formen nach Aristoteles eingelenkt waren, wird die Natur selbst, außer der es gar nichts gibt. Und diese Materie ist gänzlich unbelebt. Alles, was geschieht, beruht auf Stoß und Druck und Bewegung. Die geheimnisvollen magischen Kräfte, die das mittelalterliche Weltall durchfluteten, die unser Leben mit den Gestirnen verknüpfen, sind beseitigt. Alles was geschieht, geschieht notwendig und ist von außen verursacht. Nirgends gibt es mehr Zufälle oder ein unmittelbares Eingreifen transcendenten Mächte; der Mechanismus der Welt ist lückenlos; die Natur wird lediglich durch sich selbst erklärt. Niemals ist eine Physik entworfen worden, die auf

weniger Voraussetzungen sich aufbaut, niemals eine Naturphilosophie, die auf so rationaler, ganz durchsichtiger Grundlage sich erhebt.

Freilich hat sie sich in der besonderen Ausgestaltung, die ihr Descartes gegeben, nicht halten können. Vor allem wurde ihr die enge Verbindung mit der Kosmologie, die andererseits ihre Größe war, verhängnisvoll; die physikalischen Ableitungen, die dadurch nur einen hypothetischen Wert besitzen konnten, entbehren so der mathematischen Ausführung. Die Astronomen und Physiker fanden in ihnen keine Unterlage für ihre Rechnungen. Dafür häufen sich in dem Maße, als die Entstehungsgeschichte fortschreitet, die Willkür der Hypothesen. Aber wenn in dieser Ausgestaltung der Naturphilosophie das Interesse, das der Ermittlung mathematisch formulierter Gesetze gilt, unbefriedigt blieb, so gab sie dafür die Grundzüge einer kinetischen Theorie der Materie, die, mochte sie noch so anfechtbar im einzelnen sein, als Ganzes die dauernde Bedeutung der ersten modernen durchgeführten Corpusculartheorie besitzt.

Hieraus erklärt sich auch der Gegensatz von Descartes zu Galilei. Auch Galilei hatte von dem Problem der Festigkeit der Körper aus Ansätze zu einer Molekularphysik gewagt. Aber seine Forschung war doch vor allem auf Feststellung und mathematische Fixierung der Gesetze gerichtet, welche in der Erfahrung vermittelt des Experimentes verifiziert werden konnten. Eine allgemeine Theorie der Materie gab er nicht. Er beschränkt sich auf die Phänomene und ihre Regelmäßigkeiten. Descartes aber ergänzte von der Aufgabe der Kosmologie aus ihre Erforschung durch eine Bestimmung des Substrates der Erscheinungen. Damit griff er ein Problem auf, das durch die Gesetzeswissenschaft zunächst wohl zurückgestellt, aber nicht grundsätzlich aufgehoben war. Denn mochte die neue Naturwissenschaft allenthalben mit einer gewissen Ausschließlichkeit auf die Durchbildung des Gesetzesbegriffes, der ihre größte Entdeckung war, ausgehen, so schien eben dieser Begriff auf ein Substrat zu verweisen, für welches die Gesetze gelten, und das in seiner Bestimmtheit eine eigene Erklärung forderte. Das Gesetz überwand zwar die substantiale Form der Scholastik und der Alten. Aber es zerstörte nur die Form, nicht die Substanz dabei. Wurden die komplexen Dinge in Gesetzeszusammenhänge aufgelöst, so traten stets einfachste Elemente von substantialem Charakter wieder hervor. Und wenn auch diese klar und deutlich nur in rationaler Bestimmung zu erfassen waren, so mußte die philosophische Besinnung, wenn sie von den Regeln des Denkens den Objekten der Realerkenntnis sich zuwandte, notwendig zu Hypothesen über das Substrat, aus dem die Gegenstände gedanklich zu konstruieren seien, fortschreiten. Indem Descartes dieser Aufgabe nachging, schuf er eine Physik von Hypothesen und Modellen, welche der Gesetzesforschung

von Galilei an die Seite trat. Und indem er hierbei rückichtslos mit aller dynamischen Vorstellung aufräumte, verlieh er seiner kinetischen Theorie der Materie eine Vollendung, die ihr als einen klassischen Ausdruck der mechanischen Naturauffassung einen dauernden Wert in der Geschichte sichert.

Mit den besonderen physikalischen Ableitungen und dann durch den Fortschritt der Astronomie durch Newton wurde die Bildungsgeschichte des Universums, die Descartes gab, angreifbar. Aber auch ihre Bedeutung liegt in ihrer leitenden Idee, nicht in ihrer Ausführung im Einzelnen. Sie ist der erste moderne Versuch dieser Art. Wie gewaltig der in ihr vollzogene Fortschritt des Denkens ist, wird besonders deutlich, wenn man sie gegen die Bemühungen Keplers hält, die bestimmte Ordnung des Kosmos begreifen zu wollen. Kepler glaubte noch unmittelbar auf ästhetische Prinzipien, die bei ihm in eigener Weise mit pythagoreischen Spekulationen verschmolzen, zurückgreifen zu können. Auch bei Galilei spielen in seine gelegentlichen Ansätze zu einer Theorie der Himmelskörper teleologische Gedanken hinein. In Descartes Lehre einer Evolution des Kosmos ist dagegen die Aufgabe in die Form gebracht, welche für die späteren Kosmologien vorbildlich wurde. Daher konnten ihre Grundgedanken auch nach der Preisgabe der besonderen Hypothesen, von denen sie ausging, fortwirken.

Die Naturphilosophie weist auf die Metaphysik, in ihr erhält sie ihre letzte Befestigung. Aber diese erhält ihre Bedeutung nicht nur als Unterbau des Erkenntnisystems, auch ihre Probleme und Einlichten erwiesen sich im höchsten Maße als folgreich. Schon der universale und radikale Zweifel, mit dem sie beginnt, ist wichtig. So gewiß er in dem System nur ein methodischer Kunstgriff war, kann er doch als abschließende Zusammenfassung und zugleich Überwindung der skeptischen Strömungen gelten, die das ausgehende Mittelalter erzeugt hatte. Die Opposition gegen den scholastischen Schulgeist, der bei den freien Weltmännern, bei den Ärzten, bei den Mystikern hervortrat, bildet ein integrierendes Element der neueren Philosophie. Campanella fogut wie Bacon eröffnen ihre Systeme mit einer Diskussion der Vorurteile, der »Idole«, die das menschliche Denken irre leiten, um durch den Kampf mit der Skepsis die Wahrheit zu finden. Der Aufbau des Cartesischen Systems aus dem radikalen Zweifel gibt hierfür die abschließende Formel. Durch ihn wurde die Macht des Skeptizismus für immer gebrochen, so weit er wenigstens der positiven Forschung galt. —

Das bedeutendste Ergebnis, welches aus der Auseinandersetzung mit diesem Zweifel sich ergab, ist die Einsicht in die unerschütterliche Sicherheit und Gewißheit des Bewußtseins. Damit war ein Ausgangspunkt aller

künftigen Philosophie gewonnen. In dem denkenden Subjekte sind die Voraussetzungen aller Wissenschaft enthalten. Hierbei ist die Realität dieses Subjektes und seine nähere Bestimmung nicht in Frage, man kann von dem zweiten Teile des Satzes: »cogito ergo sum« ablehen, obschon dieses Ich, das bei Descartes im metaphysischen Gewande auftritt, später von immer zunehmender Wichtigkeit werden sollte. Schon das »cogitare« ist eine Erkenntnis von außerordentlicher Tragweite. Freilich ist in dieser Formel nicht deutlich zwischen der reinen Selbstgewißheit des Bewußtseins, welches als solches kein Urteil ist (wenn es auch jeder Zeit in ein Urteil übergeführt werden kann), und der Begründung des erkennenden Denkens in gewissen letzten theoretischen Konstruktions-Prinzipien geschieden. Aber es ist kein Zweifel, daß diese beiden Grundsätze, welche dann die leitenden Prinzipien in der empirischen und der rationalen Schule der neueren Erkenntnistheorie geworden sind, in ihr bereits enthalten sind. In der Ausführung des Systems tritt ihr Unterschied auch deutlich hervor. Die Gewißheit, daß ich zweifele, wenn ich zweifele, wird ausdrücklich der Gewißheit aller eigenen Bewußtseinszustände gleichgesetzt. So könnte die Selbstbelinnung auch von jedem anderen Erlebnis, z. B. auch von dem Sehen und dem Spaziergehen ihren Ausgang nehmen, da auch hierbei das Wissen um ein Sehen, oder mein Spaziergehen unerschütterlich ist. Solange wir nicht urteilen, d. h. bejahen oder verneinen, ist alles Vorgestellte gewiß. Solange die Seele nur die Vorstellungen betrachtet, ohne zu behaupten oder zu leugnen, daß etwas ihnen ähnliches außerhalb ihrer bestünde, kann sie sich nicht irren. Die Verbindung der Cogitatio mit dem Zweifel ist nur der dialektisch zugespitzte Ausdruck dieses Prinzipes der Sicherheit des Selbstbewußtseins.

Und andererseits umfaßt die Formel zugleich auch gewisse letzte Begriffe und Urteile, die als Konstruktions-Elemente dem Denken unentbehrlich sind. In der Tat gehe ich durch den Satz »ich zweifele, ich denke« über den unmittelbaren Befund des Selbstbewußtseins hinaus, indem ich den Zweifel bereits als Akt eines Subjektes interpretiere. Allerdings hat Descartes durch die höchste Steigerung des Zweifels auch die Verwendbarkeit dieser Denkformen in Frage gestellt. Aber es ist offenbar, daß, wenn wir diesen Zweifel zulassen, er unüberwindlich ist. Doch wenn schon die Analyse des Selbstbewußtseins ausdrücklich einfache Begriffe als bekannt voraussetzt, wenn Descartes tatsächlich die intuitiven Wahrheiten nicht fallen lassen kann, dann erweist eben diese Inkonsequenz die Macht des souveränen Denkens, welches das im Bewußtsein Gegebene nur vermittelt der in ihm enthaltenen Denkelemente konstruieren kann. Geschichtlich angesehen ist damit ein Standpunkt errungen, der nicht nur gegenüber jeder Skepsis einen sicheren und unangreifbaren Hort gewähren, sondern

des weiteren auch eine Grundlage für die Auflösung des Erkenntnisproblems bilden sollte. Descartes freilich begnügte sich nicht mit einer immanenten Erkenntnisanalyse. In der Deutlichkeit und Klarheit hatte er zwar ein Kriterium gefunden, das eine rein phänomenologische Charakteristik der Erkenntnisfaktoren gefattete. Aber da er zwischen Objektivität und transzendenter Giltigkeit des Denkens noch nicht zu unterscheiden vermochte, schien ihm Wissenschaft nur dann Erkenntnis zu sein, wenn sie Dinge außer uns erfaßt und abbildet. Daher ging er sogleich von dem Standpunkt des Bewußtseins dazu fort, sich vom Subjekt aus den Weg zu einer bewußtseinsfremden Welt zu bahnen.

Hierbei ist nun bemerkenswert, daß die Mittel der rationalistischen Erkenntnislehre tatsächlich nicht hinreichen, den Beweis weder für die Existenz einer außerhalb des Denkens bestehenden Wirklichkeit noch für die Übereinstimmung unseres Denkens mit dieser Wirklichkeit zu erbringen. Wir wissen jetzt, daß alle Schlüsse für die Realität des Ich, der Gottheit und der Außenwelt sich in einem logischen Zirkel bewegen, da sie die transcendente Giltigkeit des Denkens, die sie begründen sollen, voraussetzen. Und ebenso ist die Wahrhaftigkeit Gottes, das heißt die höchste intellektuelle Vollkommenheit der Weltursache, die das Zusammenstimmen unserer Konstruktionen aus Vernunft mit den Dingen verbürgen soll, mit logischen Argumenten nicht dargetan. Haben wir einmal die Existenz einer an sich leienden Welt in Frage gestellt, dann ist dieser metaphysische Zweifel nicht mehr zu überwinden. Und führen wir auch nur hypothetisch einen Dämon, der uns täuschen könnte, als Weltprinzip ein, dann ist er mit Gründen der Vernunft nicht mehr zu vertreiben.

So ist die Metaphysik des Descartes, soweit sie die Grenzen der Selbstbefinnung überschreitet, wissenschaftlich nicht erweisbar. Aber eben darum gewinnt sie nun als Ausdruck einer bestimmten Art von Weltbetrachtung eine neue Bedeutung. Sie ist nicht nur ein gleichsam ideeller Abschluß des theoretischen Denkens, nicht nur die Behandlung gewisser Restprobleme. Denn die beiden Fragen nach dem Wesen des denkenden Subjektes, das Voraussetzung und Ziel alles Erkennens ist, und dem Realitätswert der Erkenntnis, Fragen, die, sich gegenseitig verschlingend, in der Entwicklung der Cartesischen Metaphysik im Vordergrund standen, lassen eine sehr verschiedene Behandlung zu. Für Descartes ist charakteristisch, daß ihre Auflösung von einem Standpunkte der Welt- und Lebensbetrachtung aus erfolgt, in welcher das Lebensgefühl des Philosophen sich spiegelt. Nicht allein die immanente Logik der positiven Wissenschaft führte zur Metaphysik, sondern der hinter ihr stehende Mensch, der ihr Schöpfer war, konnte an ihr sich nicht genügen lassen, mußte ihr gegenüber zur klaren Abgrenzung bringen, was in der Tiefe seines inneren Lebens enthalten

war. Wenn Descartes aus dem Denken auf das denkende Ich schloß, so wissen wir jetzt, welche eine Problematik in dem Begriffe des Ich enthalten ist, vermögen wir zwischen dem Ich als Träger des Bewußtseins, als Bewußtseinsinhalt und als Denkform zu unterscheiden. Descartes sonderte noch nicht, aber in seinem scholastischen Schlusse auf die denkende Substanz waltet ein bestimmtes Selbstbewußtsein, das vor der Reflexion lebendig ist und in ihr sich nur ausdrückt. Und ähnlich liegt hinter allen Gottesbeweisen ein Gottesbewußtsein, das in diesen nur seinen gedankenmäßigen Ausdruck, aber nicht seine wissenschaftliche Rechtfertigung findet. Die Lehre von der Wechselwirkung von Seele und Leib ist nur eine der metaphysischen Möglichkeiten, das Verhältnis des Geistes zu der mechanischen Naturordnung zu bestimmen. Bei Descartes entscheidet allenthalben ein in der Tiefe der Lebenserfahrung wurzelndes Gefühl, das alle Erkenntnisse, alles Leben ihm einordnet, allem Ziel und Maß gibt.

In dem Zweifel, dem Rückgang auf das denkende Subjekt, in der Anerkennung seiner Selbständigkeit auch gegenüber der Gottheit, in der strengen Scheidung der unbeseelten Natur von der denkenden Substanz: in alledem spricht sich dieses als ein einziges, stolzes Freiheitsgefühl aus. Von dem Ich nimmt dieses System seinen Ausgang, in dem Ich findet es seinen Abschluß, im Ich die Freiheit, die den Affekten und Leidenschaften gegenüber der Seele ihre unverlierbare Ruhe gibt. Aber anderseits weiß dieses Ich, wie es sich in einem übergreifenden und es allerorten bedingenden Zusammenhang findet, sich unvollkommen und eingeschränkt. Daher enthält das Selbstgefühl zugleich eine Beziehung auf ein Ideal von Vollkommenheit, weitet es sich zu dem Bewußtsein einer das Ich unendlich überragenden Macht, der Gottheit, in welcher aller Grund und Wert unseres Daseins wurzelt.

Descartes hat diesen Standpunkt der Lebensanschauung und Lebensbewertung nicht entdeckt. Er war von den Griechen bereits ausgesprochen und zum Prinzip eines Weltverständnisses erhoben worden. Das Mittelalter hat ihn in theologischen Formeln entwickelt. Aber Descartes hat ihn unter den Bedingungen des Willens der neueren Zeit doch erheblich vertieft. So wurde ihm die mathematische Naturwissenschaft selbst zum Beweis für die Macht und die Souveränität des Geistes. Wie sie lediglich nach Gesetzen der Vernunft fortschreitend, das Ganze des Lebens und der Welt sich unterwirft, ist sie zugleich Ausdruck dieser Geistesmacht und Mittel, ihre Herrschaft zu erweitern. Daher ist von vornherein die Tragweite der Ergebnisse dieser Naturwissenschaft eingeschränkt, wenn der Naturalismus aller Zeiten versucht, den Menschen auch nur als Produkt der Natur zu begreifen, ihn einzuordnen in den Zusammenhang von Regelmäßigkeiten der Außenwelt, so stellt dem Descartes die unerschütterliche

Sicherheit des Selbstbewußtseins gegenüber, die vor aller Naturwissenschaft besteht, und daher durch sie nicht zu gefährden ist. Da nun aber die mechanische Naturerklärung alles Leben, alle Teleologie, alle verborgenen Qualitäten beseitigt, ergibt sich als notwendige Folgerung dieses Standpunktes ein Dualismus zweier Welten, der so schroff noch niemals ausgesprochen war. Der Mensch als ein Compositum aus ihnen beiden ist gleichsam ein Bürger beider. Und wie weit wir auch die Allmacht Gottes ausdehnen: an der Freiheit des Menschen findet sie eine Grenze. Oder vielmehr in dieser Freiheit, »etwas zu tun oder nicht zu tun«, erweist sich die Verwandtschaft des menschlichen Geistes mit Gott. Denn sie ist dieselbe wie die seinige.

Die ganze Eigenart dieser Weltanschauung, die man als Idealismus der Freiheit bezeichnet hat, erschließt sich erst, wenn man die besonderen Schwierigkeiten, die in ihr enthalten sind, erwägt. Vor allem scheint die Freiheitslehre der von dem Erkennen geforderten Rationalität der Welt zu widersprechen. In der schärfsten Zuspitzung tritt dies in dem Problem des Irrtums hervor. Wenn Gott uns nicht betrügen kann, dann ist es zunächst ein Rätsel, daß der Mensch gleichwohl irrt. Descartes findet hier den Ausweg durch den Rückgang auf die Wahlfreiheit des Menschen und seine Unvollkommenheit, wobei er das urteilende Denken, in welchem allein Erkenntnis entsteht, als Akte der Zustimmung und der Verneinung auffaßt. Es ist jedoch sofort ersichtlich, daß damit die Schwierigkeit nur hinausgeschoben ist. Sie kehrt in der weiteren Frage wieder, wie und warum die Gottheit dem Menschen eine solche Freiheit der Entscheidung habe geben können. Aber auf sie ist eine Antwort nicht mehr möglich. Denn die Freiheit, welche dem Menschen das gewillteste ist, welche er in der Gottheit wiederfindet, ist ein irrationales Vermögen. Sie liegt, in ihrer ganzen Tiefe erfaßt, vor dem Denken, das ja erst durch sie erwirkt wird. Damit wird in dem Menschen selbst, dessen Wesen als Bewußtsein und Denken erkannt ist, ein anderes Prinzip gesetzt, damit wird die Gottheit, die höchste Intelligenz ist, deren Wahrhaftigkeit den logischen Charakter der Welt garantiert, zu einem Wesen, das aller Logik entrückt ist, weil es über alles Logische hinausgreift. So tritt uns allerorten ein für den Verstand Undurchdringliches entgegen: in uns, in der Gottheit, und schließlich auch in der Natur. Denn deren Durchsichtigkeit ist mit der grundsätzlichen Unerkennbarkeit ihrer ersten Ordnung erkaufte. Weil wir die Gottheit nach der Art von uns als in freier Entscheidung handelnd denken müssen, vermögen wir die Natur auch nicht einmal teleologisch zu verstehen. Ja, die Gottheit vermöchte, wie Descartes ausdrücklich betont, auch die Gesetzmäßigkeit des Logischen selbst anders gestaltet haben. So werden die intuitiven Wahrheiten, welche die Wahrhaftigkeit Gottes als ewige erwies, zu

bloßen tatsächlichen Wahrheiten, die kraft einer unergründlichen Entscheidung des unendlichen Wesens, das das Prinzip der Welt ist, gelten. Damit wird eine Macht in dem Seienden offenbar, die in der beständigen Neuschöpfung der Welt sich bekundet und die wiederholte Bezugnahme Descartes' auf einen Dämon in bedeutsamer Beleuchtung erscheinen läßt. Zwar wird die Autonomie der Vernunft nun durch den Glauben an die Güte dieser Macht und ihre intellektuelle Vollkommenheit und durch beständige kritische Begrenzung unseres Wissens gerettet. Aber es ist ersichtlich, wie in diesem rationalem System, das so ausschließlich die Macht des Denkens zu künden scheint, eben weil das Freiheitsgefühl alles trägt, ein Irrationales enthalten ist, das, wenn es auch mit der logischen Form in Widerspruch geraten muß, doch darum nicht als ein fremder Bestandteil anzusehen ist.

Wie unzureichend sind die Begriffe von Substanz und Attribut, um die Seele, die Gottheit und die Dinge zu bestimmen! Definieren wir Substanz als das, was durch sich selbst existiert, dann ist logisch nur eine Substanz möglich. Descartes zieht diese Konsequenzen nicht, indem er an der Selbständigkeit des Geistes, die ihm vor der Gottheit gewiß ist, festhält. Damit wird der Pantheismus, der nach diesen Definitionen folgerichtiger erscheint, abgelehnt. Aber logische Konsequenzen entscheiden nur über den wissenschaftlichen Ausdruck, nicht über den Gehalt von Weltanschauungen. So wenig wie der Naturalismus ist der Pantheismus mit den Voraussetzungen des Descartes'schen Denkens verträglich. Daher stellt sich der Idealismus der Freiheit als eine Form der Weltbetrachtung dar, die nicht etwa aus einer rückständigen Accomodation an die Kirche zu erklären, sondern als der Ausdruck einer spezifischen Stellung des Menschen zur Wirklichkeit aufzufassen ist. Und wie dieser Idealismus in Descartes sich nun mit dem mathematisch-mechanischen Naturideal und dem Ziel einer Begründung des Lebens auf Vernunft verband, das bestimmt den Charakter seiner Mathaphysik und ihre geschichtliche Stellung.

Wie in eine Formel ist in diesem wunderbaren Mann der Gang der Geschichte zusammengefaßt: von dem christlichen Bewußtsein der Selbst- und Gottesgewißheit aus überschritt er die Schranken des mittelalterlichen Denkens und gewann die Natur, welche die Renaissance erobert hatte. Aber nicht die Natur in ihrer Pracht und Alllebendigkeit, den Kosmos der Griechen: ihre Schönheit verwehte vor diesem klaren Kopfe zu einem Schein; es blieben Ausdehnung, Zahl, Dauer und Bewegung, welche allein hinreichend sind, diese bunte Welt zu erklären; zu erklären als eine ungeheure Maschine, die lautlos und stumm nach ewigen Gesetzen sich bewegt. Nie zuvor ist diese schöne Wirklichkeit so ausschließlich als ein seelenloser, entgötterter Mechanismus gedacht worden; aber auch nie zuvor ist

das Bewußtsein der Autonomie und der Selbstherrlichkeit des Geistes, wie es in der Macht des Denkens und der moralischen Freiheit als der Gottheit verwandt sich offenbart, so gewaltig zum Ausdruck gekommen.

Literatur.

Die bisher beste Kollektivausgabe der Werke von Descartes ist die von Victor Cousin herausgegebene, in französischer Sprache veranstaltete in 11 Bänden (Paris, 1824–26). Eine erschöpfende, kritisch redigierte und chronologisch geordnete Gesamtausgabe aller Schriften Descartes' mit Einfluß des Briefwechsels in der ursprünglichen Form ist anlässlich der 300jährigen Wiederkehr seines Geburtstages unter der Leitung von Charles Adam und Paul Tannery und nach Tannerys Tode mit Unterstützung verschiedener anderer Forscher 1897 in Angriff genommen worden. Bisher liegen 10 Bände dieser mustergiltigen Edition vor.

In deutscher Sprache sind die philosophischen Hauptschriften in der philosophischen Bibliothek der Dürer'schen Buchhandlung, in erster Auflage von Kirchmann, in dritter Auflage von Buchenau übersetzt, erschienen.

Zur weiteren Einführung in das Studium ist noch immer auf die schöne und klare Lebensbeschreibung und die durchsichtige Reproduktion des Descartes'schen Systems von Kuno Fischer in dem ersten Bande seiner Geschichte der neueren Philosophie (4. Auflage, Heidelberg, 1897) hinzuweisen. Auch die gefällige und sorgfältige Monographie von Abraham Hoffmann (René Descartes, Frommanns Klassiker der Philosophie, XVIII, Stuttgart 1905) ist zu nennen. Neuerdings hat Jungmann eine »Einführung in die Werke Descartes« (Leipzig 1908) herausgegeben. In Frankreich haben Liard (Descartes, Paris, 1897) und O Hamelin (Le système de Descartes, Paris 1910) das Leben und das System des Descartes geschildert. Eine abschließende Darstellung steht noch aus.

Hellenistisch-römische Philosphie	211ff.	Mythik, mittelalterliche	323
Heraklit . 20, 23, 35 ff., 43, 45, 53, 56, 59, 65, 77, 103ff., 117, 213		„ neuplatonische . 235, 240ff., 323ff.	
Hesiod	9, 33, 35, 87	„ orphische	55f.
Hiketias	29	„ pythagoreische	24 ff., 55 ff.
Hippasos	24, 25	Natorp	71
Hippias	77	Neuplatonismus 234, 240 ff., 254 ff., 267, 269, 271, 275, 285, 289, 292, 305, 318 ff., 329	
Hobbes	361, 371, 372	Neupythagoreismus	233
Hume	81, 165, 231	Newton	122, 135, 376
Idealismus Platos	99ff.	Nietzsche	80, 89, 204
Jamblichus	240	Nikolaus von Cues	317, 321, 329
Jüdische Philosphie	285ff.	Nikolaus von Utricularia	293
Julianos Apofata	240	Nominalismus und Realismus	218
Kallikles	78	Occam	293
Kallippus	187	Occasionalismus	371, 372
Kant . 1, 27, 46, 50, 79, 81, 84, 105, 116, 133, 150, 291, 372		Origenes	259
Karneades	229, 239	Orphiker	9, 55f.
Kepler	122, 376	Panaetius	234, 238
Kleanthes	212	Pantheismus G. Brunos	320ff.
Kopernikus	67, 122, 317, 328f., 332f.	„ des Xenophanes	34
Krates	212	Parmenides	41 ff., 55 ff., 77, 339
Krohn	97	Pascal	360
Kuhlenbeck	339	Peripatetiker	96, 212, 233, 259
Kyniker	211f.	Petrus Lombardus	287
Kyrenaiker	211	Pherekydes	10
Leibniz	48, 158, 202, 206, 215	Philolaos	24, 26
Lefling	82	Plato . 1, 27, 32, 42, 45, 64, 66, 78, 79, 81ff., 87f., 93 ff., 155, 158, 171 f., 191, 200, 202, 207, 211, 212, 218, 230, 238 f., 244, 261f., 265, 270, 274, 276, 285, 300, 313, 324, 338	
Leukipp	63	Platonisch-augustinische Philosphie des Mit- telalters	285 ff., 290f., 307ff.
Locke	65	Plotin	240, 254 ff., 274
Lukrez	58	Porphyrius	240
Lullus	343	Posidonius	234, 236 f., 240
Malebranche	302	Proklus	240, 289
Manichäismus	252ff.	Prodikos	77
Mark Aurel	233	Protagoras	63f., 78 ff.
Mechan. Naturauffassung bei Demokrit 63ff. „ „ bei Descartes 361ff.		Pseudo-Dionysius	289, 304
Meliffus	45, 48	Pyrrhon	78, 212, 222, 233
Milesische Naturphilosophie	14ff., 68	Pythagoras	23, 35, 41
Milhaud	134	Pythagoreer 13, 23ff., 63, 95, 105, 172, 242	
Mittelalterliche Philosphie	285ff.	Ramus	158
Morus	143	Rationalismus Demokrits	66
Moses Maimonides	303, 306	„ Descartes	355ff.
Mufonius	233		

Register

<p>Rationalismus Platos 107 ff.</p> <p>Realismus und Nominalismus 218</p> <p>Renaissance, Philosophie der 244, 317 ff., 349</p> <p>Riehl 329, 341</p> <p>Robin, L. 134, 136</p> <p>Rohde, E. 63</p> <p>Rousseau 84, 143</p> <p>Schaarschmidt 97</p> <p>Schiller 81</p> <p>Schleiermacher 98, 108</p> <p>Scholastik (f. a. Aristotelismus, mittelalterlicher) 158, 323 ff., 356</p> <p>Schopenhauer 39</p> <p>Schwegler 59</p> <p>Seneca 233</p> <p>Sensualismus Epikurs 222</p> <p>„ der Stoa 217</p> <p>Sextus Empiricus 39, 229</p> <p>Siger von Brabant 289, 313</p> <p>Sigwart 332</p> <p>Simplicius 58</p> <p>Skepsis in der hellenistischen Philosophie 217, 228 ff.</p> <p>„ Heraklits 40</p> <p>„ die Sophisten 77, 211</p> <p>Socher 97</p> <p>Sokrates 11, 63, 67, 73, 79 ff., 93, 95, 100 ff., 119, 136 ff., 204, 211, 219, 300</p>	<p>Sophisten 73, 77 ff., 100</p> <p>Spinoza 371, 372</p> <p>Stewart 109</p> <p>Stoa 39, 56, 96, 212 ff. (ältere S.), 230, 233, 234 ff., (mittlere S.), 258 f., 268, 271, 277, 278, 306</p> <p>Teleologische Naturauffassung bei Anaxagoras 57 ff.</p> <p>„ „ bei Aristoteles 163 ff., 189 ff., 205</p> <p>„ „ G. Bruno 326 ff., 337 ff.</p> <p>Thales 12, 15 ff.</p> <p>Theophrast 45, 54, 163, 170, 173, 178, 188, 190, 198, 206, 207</p> <p>Thomas von Aquin 285 ff.</p> <p>Trafymachus 78</p> <p>Überweg 97</p> <p>Vorsokratiker 1, 8 ff.</p> <p>Windelbaud 60, 66, 323</p> <p>Xenophanes 31 ff., 43, 339</p> <p>Xenophon 77, 79, 80, 83, 88, 212</p> <p>Zeno (Citium) 212</p> <p>Zeno (Elea) 43, 45, 46 ff., 105</p> <p>Zeno (Tarfus) 212</p>
---	---

5. 1827/10 1/2 1/2

241

B
82
A8

THE LIBRARY
UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Santa Barbara

v. 1

THIS BOOK IS DUE ON THE LAST DATE
STAMPED BELOW.

UC SOUTHERN REGIONAL LIBRARY FACILITY



A 000 877 777 3

