Neue Studien

zur

Geschichte der Begriffe.

I.

VI 417 cg

Neue Studien

zur

Geschichte der Begriffe

von

Gustav Teichmüller,
ordentlichem Professor der Philosophie zu Dorpat.

I. Heft:

Herakleitos.

44192

E.V.

TARTU ÜLIKOOLI

Tartu, 3 XII. 8

№ 4435

Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1876.

Vorrede.

Ueberall bemüht man sich jetzt um die Erforschung der Ursprünge. Man sucht die Ursprünge der Cultur, des Menschengeschlechts, der Arten, der Sprache, der Schrift, der Kunst u. s. w. Auch die Philosophie hat sich in den letzten Decennien über ihre eigene Geschichte genauere Rechenschaft abgelegt, als jemals früher. Um hierin eine noch grössere Exactheit zu gewinnen, muss man eingedenk bleiben, dass Philosophie nur in Begriffen besteht, und dass eine Geschichte der Meinungen und Ueberzeugungen keine Geschichte der Philosophie ist. Es ist zwar sehr interessant, die Einflüsse des persönlichen Lebens, der gesellschaftlichen Zustände, der religiösen und politischen Atmosphäre auf die Ausbildung der philosophischen Systeme zu erforschen; aber es wird dabei leicht vergessen, dass solche historische Psychologie den eigentlichen Philosophen nur nebenbei interessiren darf; denn seine Angelegenheit ist der Begriff und die Geschichte der Begriffe. — Da unsere Philosophie aber fast ganz auf den Griechen ruht, so

muss die Hauptarbeit des Geschichtsforschers den Ursprüngen der Begriffe bei den Griechen gewidmet werden. Das sind die Ziele und die Bahnen, welche Trendelenburg der Philosophie wies. Trendelenburg warnte davor, die Philosophie in die Culturgeschichte und Nationalliteratur aufgehen zu lassen; Trendelenburg zeigte an dem traurigen Beispiele Schelling's, jenes mächtigen Geistes, wie viel daran liegt, nicht „in umgedrehter Ordnung rückwärts" in die Philosophie einzudringen, sondern „mit der Geschichte zu gehen und der geschichtlichen Entwicklung der grossen Gedanken in der Menschheit zu folgen". Dieser gesunden und die Philosophie in ihrer eigenen Thätigkeit streng und kräftig wahrenden Richtung schliesse ich mich vollkommen an, und dieser Aufgabe dienten meine früheren Schriften und besonders die „Geschichte des Begriffs der Parusie" und die „Studien zur Geschichte der Begriffe".— Eine Fortsetzung derselben sollen diese neuen Studien sein, die zunächst Heraklit zum Gegenstande nehmen.

In der Vorrede meiner Studien bemerkte ich, dass eine Abhandlung über Heraklit ausgeschieden wäre, weil während des Druckes die ausgezeichnete Arbeit von Schuster erschien, die mir Einiges, z. B. die Entdeckung des Zusammenhangs zwischen den Eleaten und Heraklit, vorwegnahm und die auch überhaupt die sorgfältigste Berücksichtigung erforderte. Schuster hat sich neben Schleiermacher, Lassalle und Bernays einen ehrenvollen Platz in der Forschung über Heraklit erworben. Dies wird man anerkennen müssen, auch wenn man, wie ich, grade in den wichtigsten Gesichtspunkten seiner Anschauungsweise entgegen tritt. Sein Versuch, alle bis jetzt aufgefundenen Fragmente in einem systema-

tischen Zusammenhang aneinander zu reihen, ist kühn genug, kann aber keine weitere Anerkennung als die der grösseren Probalität unter manchen andern Möglichkeiten erwarten. Dem entsprechend muss auch seine gewandte und zuweilen von einer liebenswürdigen Willkür beseelte Auslegung der einzelnen Fragmente oft bestechen, oft auch unbefriedigt lassen, immer aber wegen seiner völligen Vertrautheit mit Heraklit höchst anregend wirken. Nach dieser Seite erkenne ich seiner Leistung grosse Verdienste zu; dem principiell Neuen aber, das Schuster bringt, d. h. seiner Ansicht, dass Heraklit ein Empiriker und Sensualist gewesen sei, stehe ich ganz entgegen. Allein mit der Kritik dieser kühnen Neuerungen wird nicht selbst ein neuer Standpunkt gewonnen; denn schon früher hat man Heraklit ja zu denen gerechnet, die auf die Vernunft grosse Stücke hielten, und Heinze hat zuletzt diese Auffassung schon nachdrücklich vertreten.

Da so viele und so ausgezeichnete Forscher über Heraklit geschrieben, so scheint jedem Späteren nur eine geringe Nachlese übrig zu bleiben. In der That ist es schwer, wenn man nicht einen neuen Ausgangspunkt findet, für Heraklit mehr zu thun, als neue Fragmente aufzuspüren und einige der bekannten hier und da anders zu deuten. Da für die Geschichte der Begriffe aber das Detail nur als Beweismaterial Interesse hat, so würde ich Heraklit ad acta gelegt haben, wenn sich mir nicht früher im Zusammenhang mit meinen Studien über Anaximander wirklich ein neuer principieller Standpunkt aufgedrängt hätte, von welchem aus die ganze Heraklitische Gedankenbewegung einheitlich verstanden werden kann. Dieser Standpunkt ist in der bisherigen Geschichts-

schreibung der Philosophie völlig vernachlässigt, obgleich er der natürlichste und einfachste ist. Das Einfachste ist freilich nicht immer das Nächste und Leichteste. Ich nehme nämlich nicht mehr an, die alten griechischen Philosophen hätten ihre schwerverständlichen Dogmen durch irgend einen Zufall vom Himmel oder von der Laune zum Geschenk erhalten; sondern setze voraus, was ja wohl selbstverständlich ist, dass sich in ihnen, wie in uns andern Menschen auch, zuerst erfahrungsmässige Ansichten über die den Sinnen vorliegende Welt bildeten und dass sie dann erst anfingen, ihre Erfahrungen zu verallgemeinern und die zerstreuten Wahrheiten auf letzte Gründe speculirend zurückzuführen. Eine bewusste Methode lag ihnen natürlich Anfangs fern; es führte sie aber einfach dieselbe Natur, die auch unser Denken leitet, die es nicht zulässt, Principien zu erkennen, ehe man Erfahrungen gewonnen hat. Dieser Weg der Natur ist bei den Modernen freilich der seltenere, weil die Schulen schon den unerfahrenen Geist mit Theorien gefangen nehmen und es ihm oft schwer machen, die Erfahrungen unbefangen zu erleben. Die Griechen aber sind vorzüglich desshalb vor allen Völkern ausgezeichnet, weil sie unbeirrt von Tradition den Weg der Natur wandelten und eine Cultur schufen, die nur auf treuer Beachtung der äusseren und inneren Erfahrung und auf gesunder Vernunft beruht.

Diese selbstverständliche Voraussetzung gemacht zu haben, ist nun das Neue in meiner Forschung über Heraklit, d. h. ich lasse der Metaphysik die Physik vorangehen. Darum wird auch Alles sonst, was mir vielleicht in der Erklärung der einzelnen Fragmente zurechtzustellen gelungen ist, von diesem Standpunkt ge-

tragen, und nur dadurch zeigten sich mir auch die Zusammenhänge der philosophischen Arbeit von Thales an in einem neuen Licht, welches, wie ich glaube, das einfache Licht der Wahrheit ist. Ich bin aber nicht voreilig in Behauptungen, sondern bezeichne lieber alle meine Ueberzeugungen als Hypothesen; denn das Alterthum war vor langer Zeit, und wir müssen bloss rathen darüber nach spärlicher Kunde, die uns oft die unzuverlässigsten und unbedeutendsten Menschen überliefern. Doch sind Hypothesen, die sich nach allen Seiten bestätigen, von wahrer Erkenntniss nicht verschieden.

In diesem Hefte, in welchem ich Heraklit bloss innerhalb der griechischen Entwicklung betrachte, konnte ich auch dadurch im Einzelnen die Auslegung berichtigen, dass ich aufmerksamer, als meine Vorgänger zu thun pflegten, den Gedankenzusammenhang beachtete, in welchem die Schriftsteller beiläufig ein dictum Heraklit's anführen. Für das zweite Heft bereite ich eine Untersuchung vor, in welcher Heraklit als Lobredner der Sibylle und als erster Vertheidiger der Offenbarung und Inspiration sorgfältiger studirt wird. Doch von dieser neuen Seite der Auffassung schweige ich noch; ich bemerke nur, dass ich Mehreres in dem hier Mitgetheilten reicher behandelt hätte, wenn das Zugehörige nicht in anderem Zusammenhange im zweiten Hefte berücksichtigt worden wäre. Es ist nämlich meine Ueberzeugung, dass sich die Speculation der Philosophen von jeher besonders an der Hand der Religion entwickelt und erst allmählich von ihrem Einfluss emancipirt hat. Auch dieser Satz scheint mir selbstverständlich; denn was ist Religion und Mythologie anders als die erste und ein-

fachste Speculation der Menschheit, die der Kritik und Methodenlehre vorangeht!

Obgleich ich hier wieder, wie in meinen Studien, die Geschichte der Begriffe nicht vereinzele, sondern sie im Zusammenhange eines ganzen Systems darstelle: so sollte den einzelnen Begriffen ihr Recht doch nicht verkürzt werden. Man wird desshalb bemerken, dass für die Geschichte der Begriffe besondere Rücksicht genommen wird auf Actus und Potenz, Apokrypsis und Epiphanie, Seele, Geist, das Reine (καθαρόν, εἰλικρινές), Transscendenz, Patripassianismus, Identitätslehre, Gott als Vater und Sohn, Logos, Selbstbewusstsein, Vernunft, Weltperioden u. A. Durch diese Untersuchungen können dann auch die Zusammenhänge der Systeme, welche die Geschichte der Philosophie behandelt, viel exacter bestimmt werden.

Die Aufnahme, welche meine Studien zur Geschichte der Begriffe gefunden haben, entspricht ganz meiner Erwartung; ich durfte nicht hoffen, dass man tiefgreifenden Reformversuchen gleich zugestimmt hätte. Ich freue mich darum auch über das kühl und besonnen zurückhaltende Urtheil Heinze's, der im Literarischen Centralblatt Nr. 27, 1875, von meinem Buche sagt: „Das Ganze ist sehr dazu angethan, das Studium der griechischen Philosophie im Flusse zu erhalten und ein vorzeitiges Festwerden der Ansichten auch über wichtige Punkte auf diesem Gebiete zu verhindern." Meine Arbeit dreht sich um die Principien, nicht um Einzelnheiten, und wenn man geneigt ist, auf dem bisherigen Wege anzuhalten und sich noch einmal über die Ausgangspunkte zu besinnen, so hat meine Arbeit ihr Ziel erreicht. Ich zweifelte gleich daran, dass es mir ge-

lingen könnte, auch in wichtigen Punkten die so erwünschte Zustimmung Zeller's zu gewinnen. Da Zeller schon seit Jahrzehnten seine Auffassung Plato's in zahlreichen Schriften verarbeitet und sie mit der Auffassung der ganzen Philosophie der Griechen amalgamirt hat: so muss es ihm allerdings schwer, wenn nicht unmöglich sein, an den Principien noch etwas zu ändern. Wenn das Haus fertig ist, so muss man die Fundamente nicht mehr in Frage ziehen. Was diesem mit Recht so berühmten Geschichtsforscher nicht mehr ansteht, muss aber dennoch geschehen; denn die Fundamente sind morsch. Zeller's Auffassung von der Platonischen Idee ist noch die alte von Schelling's und Hegel's Zeit her, wo man der dialektischen Construction der Geschichte zu Liebe die Idee bei Plato als Ding bestimmte, welches transscendent ausserhalb der Welt steht. Plato würde darüber gelächelt und darauf geantwortet haben, dass ausserhalb der Welt nichts ist. Zeller macht Plato in der Lehre von den Ideen, von der Schöpfung, von der Weltseele und von den Einzelseelen zum Mythologen. Er sieht zwar, dass die Seele bei Plato das Princip ist, d. h. das was sich selbst bewegt; aber er vermag nicht, dies mit philosophischer Kraft festzuhalten, sondern er erdichtet sich auch noch Ideendinge, die er mit besonderen Seelen und mit Leben und Bewegung versieht, was einem Humoristen näher liegt, als einem Philosophen. Meinem Versuche, Plato als einen Philosophen zu behandeln, steht er desswegen ablehnend gegenüber; doch hat er allerdings jetzt freiwillig wenigstens einen der Hauptpunkte seiner Platonischen Mythologie fallen lassen, nämlich die vor der Weltschöpfung in wilder Unordnung umherschweifende, sichtbare Materie. Um

der Harmonie willen hätte er dieses prächtige Stück beibehalten können. — Ich will hier aber nicht weiter von dieser Frage handeln; in den Anmerkungen zu meiner neuer Ausgabe (der fünften) von der Historia philosophiae Graecae et Latinae von Ritter und Preller habe ich meinen Standpunkt kurz gewahrt und werde ausserdem in einer besonderen Streitschrift die Sache ausführlich verarbeiten.

Es bleibt mir nur übrig, meinem Verleger, dem Herrn Fr. Andr. Perthes, für die liberale Ausstattung des Buches herzlichen Dank zu sagen.

Dorpat, November 1875.

Inhaltsverzeichniss.

Erstes Kapitel.
Heraklit's physische Weltbetrachtung.

A. Astronomische Vorstellungen S. 2.

§ 1. Heraklit war kein Naturforscher S. 4.

§ 2. Die Sonne und ihre Bahn S. 7.

§ 3. Oben und Unten S. 11.

§ 4. Der Polarkreis S. 14.

§ 5. Die Sonne im Hades S. 19.
Zur Kritik S. 19. Die Lösung S. 22.

§ 6. Hades und Dionysus ist dasselbe S. 25.
Mythologischer Excurs S. 33.
1. Samenfluss Heraklit's S. 34.
2. Verborgensein des Gottes S. 35.
3. Der Versteck im Holz und Philo's allegorisch-mythologische Auslegung der Bibel S. 36.
4. Der Gott weiss den Weg nicht S. 41.

§ 7. Nacht und Tag ist dasselbe S. 47.

B. Die Elemente und der Weg nach Oben und nach Unten S. 52.

§ 1. Die Erde S. 53.
Entstehung und Rückbildung der Erde S. 54. Der directe Uebergang von Erde und Luft S. 56. Die beiden Verbrennungsformen. Kritik der früheren Erklärungen S. 57. Die beiden Verbrennungsformen des Wassers S. 59. Die beiden Verbrennungsformen der Erde S. 60.

§ 2. Die Luft und das Feuer S. 62.
Die Arten der Luft S. 62. Begriff des terminus *αὐγή* S. 63. Die Verwandlung des Feuers S. 66. Anwendung auf die psychologische und ethische Sphäre S. 73. Das Ende der Seele S. 74. Die verschiedenen Grade des Brennens S. 76.
§ 3. Das Meer und das feuchte Element S. 80.
Ein scheinbarer Widerspruch S. 81. Anthropologische Anwendungen S. 82.

Zweites Kapitel.
Allgemeinere Begriffe.

§ 1. Kein Entstehen und Vergehen S. 84.
Die Welt nicht von einem Menschen gemacht S. 86. Gegensatz des Alls und des Endlichen S. 87.
1. Kein Atomismus S. 88.
2. Die Stelle bei Pseudo-Hippokrates S. 89.
Actus und Potenz S. 92.
1. Sich verbergen, Sonnenuntergang, Tod, Schlaf, Samen S. 92.
2. Brennen, leben S. 94.
§ 2. Das Sinnliche und das Geistige, Schein und Wahrheit S. 97.
Die sensible und die intelligible Welt S. 97. — Das Zeugniss des Lucrez S. 99. — Aristoteles derselben Inconsequenz schuldig S. 101. — Die Vielen und die Auserwählten S. 101. — Warum Heraklit aristokratisch die Wenigen der Masse entgegengesetzt S. 105. — Zur Geschichte des Begriffs des *εἰλικρινές* S. 108. — Die Stelle bei Plutarch S. 115.
§ 3. Der Fluss der Dinge S. 118.
Zur Kritik der früheren Auffassungen S. 118. Meine Auffassung: der Satz ist eine verallgemeinerte Erfahrung und nicht neu S. 121. Das Neue bei Heraklit der Gegensatz gegen die Transscendenz bei Xenophanes S. 123. Einheit und Vielheit S. 126. Der Krieg der Gegensätze S. 130. Drei Lehrsätze S. 130. Erster Satz S. 130. Der zweite Lehrsatz

S. 131. Excurs zur Erklärung eines Heraklitischen Fragments S. 131. Der dritte Lehrsatz S. 134.

§ 4. Das Feuer als Princip S. 134.
Das Problem S. 134. Die Lösung S. 136. Teleologie S. 137. Aussicht auf den Platonismus S. 138. — Zur Kritik.
1. Schuster über das Princip S. 140.
2. Zeller über das Feuer S. 143.

§ 5. Die Harmonie S. 144.
1. Zeller's Auffassung S. 145.
Wichtigkeit einer Geschichte der Begriffe S. 146. Heraklit hat den Begriff des Stoffs noch nicht S. 147. Ebensowenig die wirkende Ursache S. 148.
2. Schuster's Auffassung S. 148.
Zur Kritik.
1. Heraklit und Plato S. 149.
Die Noëtische Ketzerei und die Mythologie S. 151.
2. Die Eigenschaften der Harmonie S. 154.
3. Die unsichtbare Harmonie S. 154.
Beweis durch das Räthsel Homer's S. 157. Heraklit und Xenophanes S. 158. — Neuer Versuch, die unsichtbare Harmonie zu bestimmen S. 159. Erster Schritt, zweiter Schritt, dritter Schritt S. 159. Wesshalb die unsichtbare Harmonie besser ist, als die sichtbare S. 161. Die Arroganz Heraklit's S. 163. Excurs über eine Stelle bei Marc Anton S. 164.

§ 6. Der Logos S. 167.
Bedeutung der Wurzel *ΛΕΓ* S. 170. *Λέγειν* bei Homer.
1. Reale Thätigkeit S. 170.
2. Ideelle Thätigkeit: Zählen S. 171.
3. Wozu rechnen, herzählen, erzählen S. 172.
Die *λόγοι* bei Homer S. 172. *Διαλέγεσθαι* bei Homer S. 173. *Λόγος* bei Hesiod S. 174. *Λόγος* bei Parmenides S. 176. *Λόγος* bei Pindar S. 177. Bedeutungsentwicklung von *λόγος* S. 180.
Das Selbstbewusstsein S. 181. Das Schicksal S. 184. Ueber die Persönlichkeit des Geistes S. 186. Stellung

Heraklit's zu Anaxagoras. Zur Geschichte des Begriffs der Vernunft S. 189.

§ 7. Die Weltperioden S. 199.

Die Schöpfungsidee S. 199. Eintheilungsgrund. Der historische Weg S. 203.

1. Die beiden mythologischen Auffassungen S. 204.
2. Thales S. 207.
3. Anaximander und Xenophanes S. 209.
4. Das Christenthum S. 209.

Die Eintheilung bei Stobäus S. 211.

1. Anaximander, der erste Lehrer vieler Welten S. 212.

Der Weltmittelpunkt S. 216. Der leere Raum S. 216.

2. Xenophanes, der erste Lehrer einer einzigen Welt S. 217.
3. Heraklit S. 221.

Die Stelle in Plato's Sophistes S. 224. Unklarheit der Vorstellung vom Weltuntergang S. 226.

4. Philolaos S. 229.
5. Plato S. 233.
6. Aristoteles S. 235.

Plato, Aristoteles und Xenophanes S. 240.

7. Die Stoiker S. 241.
8. Das Christenthum S. 242.

Drittes Kapitel.

Ueber die Abfassungszeit des Buches de diaeta.

Der Verfasser kennt keinen Aristotelischen Begriff S. 250. Der Verfasser hat keine Ahnung vom Platonismus S. 252. Der Verfasser hat keine atomistischen Voraussetzungen S. 253. Der Verfasser kennt die neuen Begriffe von Anaxagoras und Empedocles noch nicht S. 255. Der Verfasser setzt Heraklit voraus S. 257. Der Verfasser schrieb in der Zeit zwischen Heraklit und Anaxagoras S. 258. Kritik der Auffassung Zeller's S. 260.

HERAKLEITOS.

Erstes Kapitel.

Heraklit's physische Weltbetrachtung.

A. Astronomische Vorstellungen.

Ich habe schon in einem früheren Buche*) darauf hingewiesen, dass die philosophischen Speculationen der alten Denker niemals als Ausgangspunkt der Betrachtung genommen werden dürfen. Während man die kindlichen Ansichten der Alten über die Erde, die Luft, die Winde, das Feuer, das Meer und die Sterne u. s. w. bisher nur anhangsweise als Curiosität behandelte, schien es mir angezeigt, grade diese physische Weltbetrachtung als die Grundlage aller Speculation anzusehen; denn die Annahmen über die Seele und über Gott und die Principien konnten sich nur an das anschliessen, was dem Philosophen sonst als gewisse Erfahrungsthatsache galt. Darum erhalten diese kindlichen Vorstellungen für die Geschichte der Philosophie eine grosse Bedeutung; denn sie sind der rechte Schlüssel, der das Verständniss der abstracteren Lehren allein zu öffnen geeignet ist. Und

*) Studien zur Gesch. d. Begriffe (Weidmann, Berlin 1875), S. 4 u. 598.

im Besonderen für Heraklit ist diese Grundlage von entscheidender Wichtigkeit, und ich wundere mich, dass selbst Schuster in seiner umfassenden Arbeit doch nicht darauf kommt, einmal bestimmt festzustellen, ob sich Heraklit z. B. die Erde als Kugel gedacht, oder wie er sie sich sonst vorgestellt habe. Ohne diese Voraussetzung kann man doch aber über die Bahn der Sonne und über die Gegensätze von Oben und Unten u. s. w. nichts Sicheres ausmachen.

---

§ 1.

Heraklit war kein Naturforscher.

Wenn wir nun die Fragmente durchlesen, um über die Gestalt der Erde, über ihre Grösse und Dicke und ihre Entstehung und über die Gränzen des Wassers und die Gränzen des Himmels und dergleichen die Heraklitische Meinung zu erkunden, so werden wir erstaunt sein, darüber so gut wie nichts zu finden. Es ist möglich, dass in den verlorenen Theilen seines Werkes davon die Rede war; vielleicht aber bezeugt grade dieser Mangel an Nachrichten, dass Heraklit den Berichterstattern in den Fragen der positiven Naturwissenschaft nichts zu berichten darbot. Und das würde uns nicht wundern, da Heraklit's Genius offenbar von der Beobachtung der äusseren Welt ablenkte und sich vielmehr in abstracter Speculation über die Principien der Natur und über die ethisch-politischen Fragen kund that. Darum wird ausdrücklich gemeldet, dass er über die abstracten Sätze hinaus, dass Alles in Gegensätzen aus dem Feuer sich bilde und sich wieder in Feuer verwandle, nichts deutlich auseinander gesetzt hat*). Damit

*) Diog. Laert. IX, 1. 8. σαφῶς δὲ οὐδὲν ἐκτίθεται.

stimmt, dass der Laertier behauptet, Heraklit habe über die Erde nichts gesagt*). Wäre Heraklit noch ein Naturforscher, wie Thales, Anaximander und Anaximenes, so würde er seinen Ruhm darin gesetzt haben, über Grösse und Gestalt und Entstehung der Erde neue Gedanken in neuen Schlussfolgen zu geben. Wenn er aber über die Beschaffenheit der Erde nichts gesagt hat, so ist er kein Naturforscher mehr. Hat Heraklit sich aber mit der Erde nicht beschäftigt, so ist es nun natürlich, dass er auch den himmlischen Dingen, der Sonne, dem Monde, den Finsternissen, Jahreszeiten und allen meteorologischen Erscheinungen kein Nachdenken widmete. In der That hören wir, dass er alles dieses leichthin durch den Wechsel von Feuchtigkeit und Verdampfung erklärte, und speciell über die mechanische Seite bei Deutung der Himmelserscheinungen, nämlich über die von ihm sogenannten Kähne, kein Wort verlor, obgleich darin allein eine naturwissenschaftliche Erklärung zu liegen schien**).

Wir wissen hieraus also so bestimmt wie nur möglich, dass Heraklit nicht im eigentlichen Sinne in die Reihe jener grossen Naturforscher gerechnet werden darf, deren kühne Arbeit auf empirische Erforschung und mathematische Construction dieser sichtbaren Welt gerichtet war. Sein Verdienst wird durch dieses abweisende Urtheil nicht geschmälert; es muss nur in einer ganz andern Sphäre gesucht werden.

Hierdurch aber ist uns die Aufgabe nicht erlassen, zu bestimmen, wie Heraklit sich die Natur dieser sinnenfälligen Welt, die Erde und den Himmel vorgestellt habe. Denn wenn er auch nicht im Besondern davon gehandelt, so

---

*) Diog. Laert. IX, 1. 11. *περὶ δὲ τῆς γῆς οὐδὲν ἀποφαίνεται, ποία τίς ἐστιν.*

**) Ibid. 1. 11. *ἀλλ' οὐδὲ περὶ τῶν σκαφῶν.*

können wir doch durch indirecten Beweis über seine Anschauungen sehr bald in's Reine kommen. Anschauungen und Voraussetzungen musste er offenbar haben, wenn er über die Natur im Allgemeinen philosophiren wollte. Welche waren diese?

Wir dürfen nun gleich von vornherein nach der Wahrscheinlichkeit annehmen, dass sich Heraklit nicht denjenigen Schulen angeschlossen hat, welche durch Mathematik und umfassende Kenntnisse und schwierigere Arbeit ausgezeichnet waren, ich meine der Anaximandrischen und Pythagoreischen. Denn „die Vielwisserei nährt den Geist nicht“*), sagte er, und deutete damit scharf seinen Gegensatz zur Richtung des Pythagoras an, wie überhaupt zu der kenntnissreicheren Arbeit; denn auch Hesiod, Xenophanes und Hekatäus gehören ihm schon zu den Vielwissern. Aber, wie Strabo mit Recht sagt, ist die Erkenntniss der Welt nur durch ein reiches Wissen (*πολυμάθεια*)**) zu gewinnen. Darum blieb Heraklit nichts übrig, als zu Thales zurückzukehren und sich überhaupt auf den Standpunkt der einfachen, sinnlichen Wahrnehmung zu stellen. Dann aber musste ihm Erde und Wasser als eine unendliche Fläche erscheinen und der Himmel nur als eine Halbkugel. Bestätigt sich nun diese Voraussetzung durch die bestimmten Nachrichten?

Ehe wir dieses untersuchen, möchte ich vorher noch an eine Mittheilung des Sotion erinnern, welche Diogenes excerpirt hat. Danach soll nämlich Heraklit den Xenophanes gehört haben***). Dass der

*) Diog. Laert. IX, 1. 2. *πολυμαθίη νόον οὐ διδάσκει. Ἡσίοδον γὰρ ἂν ἐδίδαξε καὶ Πυθαγόρην, αὖθίς τε Ξενοφάνεά τε καὶ Ἑκαταῖον.*

**) Strab. I, 1. *ἥ τε πολυμάθεια, δι' ἧς μόνης ἐφικέσθαι τοῦδε τοῦ ἔργου δυνατόν.*

***) Diog. Laert. IX, 5. *Ἤκουσέ τε οὐδενός, ἀλλ' αὐτὸν ἔφη*

wandernde Sänger und Philosoph auch nach Ephesus kam, ist durchaus nicht unwahrscheinlich; dort wie überall musste er aber vor Allen mit den angesehensten Personen in Beziehung treten, und es versteht sich unter dieser Voraussetzung von selbst, dass Heraklit, wenn auch durchaus nicht sein Schüler, doch bei seinen öffentlichen Vorträgen sein Zuhörer gewesen ist. Der Mann hat ihm offenbar wegen seiner Vielwisserei imponirt und durch seine Skepsis wohl dazu beigetragen, ihm das Zutrauen zu der mathematischen Physik des Anaximander und Pythagoras zu benehmen. Es wäre unter Voraussetzung dieser persönlichen Einflüsse um so glaublicher, dass Heraklit seine Anschauungen über die Welt auf die nächsten Zeugnisse der Sinne gründete und im Ganzen den physischen Standpunkt des Xenophanes theilte, wenn er auch andererseits die ebenfalls nach Vielwisserei schmeckenden Sonnenhypothesen dieses Philosophen aus denselben skeptischen Bedenken bei Seite liess. Wir wenden uns nun zu den bestimmten Nachrichten.

§ 2.

Die Sonne und ihre Bahn.

Da lesen wir bei dem Laertier, dass Heraklit von der Sonne gesagt habe, sie wäre nicht grösser als sie erscheine*). Sollte man, wie es natürlich auch mir ging, zuerst in Staunen gerathen über diesen Be-

διζήσασθαι καὶ μαθεῖν πάντα παρ' ἑαυτοῦ. Σωτίων δέ φησιν εἰρηκέναι τινὰς Ξενοφάνους αὐτὸν ἀκηκοέναι. Dass Heraklit seine Selbständigkeit wahrt, ist begreiflich und berechtigt; dass er aber die Lehren oder Schriften des Pythagoras, Xenophanes und Hekatäus gekannt habe, bezeugt er selbst, indem er diese Männer tadelt.

*) Diog. Laert. IX, 1, 7. ὅτι τε ὁ ἥλιός ἐστι τὸ μέγεθος οἷος φαίνεται.

richt und desshalb an des Diogenes Zuverlässigkeit zweifeln, da man ja täglich unzählige Male erfährt, wie die Gegenstände bei zunehmender Entfernung kleiner werden und grösser, wenn wir uns nähern: so wird man wohl schliesslich annehmen müssen, Heraklit habe so ganz ohne mathematische Bildung wie die Kinder geurtheilt*); denn auch Plutarch und Stobäus berichten, Heraklit gebe der Sonne die Grösse von einem menschlichen Fuss**). Und dass zwischen dem scheinbaren und dem wirklichen Durchmesser nicht unterschieden werden soll, hörten wir von dem Laertier. Mit solchen Anschauungen allerdings wird die mathematische Vielwisserei des Pythagoras und Anaximander gründlich beseitigt.

Dem entspricht nun auch Heraklit's Meinung über die Natur und Bahn der Sonne. Denn er lässt die Sonne aus dem Verdampfungsprocess der Erde entstehen und zwar so, dass dies himmlische Feuer täglich sich neu entflammt und Abends erlöscht. Folglich beschreibt die Sonne nur einen Halbkreis; sie entsteht wo und wann wir sie aufgehen sehen, und stirbt wo und wann sie untergeht. Wäre die Erde, wie der grosse Anaximander zuerst lehrte, frei in der Mitte der Welt schwebend: so würde Auf- und Untergang der Sonne nur

---

*) Aristot. Meteorol. A. 3. *τῆς παιδικῆς δόξης· λίαν γὰρ ἁπλοῦν τὸ νομίζειν μικρὸν τοῖς μεγέθεσιν εἶναι τῶν φερομένων ἕκαστον, ὅτι φαίνεται θεωροῦσιν ἡμῖν ἐντεῦθεν οὕτως.* Auch den Gegensatz der sinnlichen Beobachtung gegen die mathematische Betrachtung (*διὰ τῶν μαθημάτων*) hebt Aristoteles hervor.

**) Stobaeus Eclog. I, 526. *τὸ δὲ μέγεθος ἔχειν* (sc. *τὸν ἥλιον*) *εὖρος ποδὸς ἀνθρωπείου.* Wenn Zeller (Philos. der Griechen, 3. Aufl., S. 561 A 2) ein „Missverständniss" unserer Berichterstatter vermuthet, so möchte ich ihm zustimmen, wenn nicht die übrigen physikalischen Meinungen Heraklit's so kindlich wären, dass man geneigt wird, ihm Alles zuzutrauen.

unsere Sinne betreffen, mit ihrer Natur aber nichts zu schaffen haben; denn die Sonne könnte ungehindert im Kreise um die Erde fahren und, selbst wenn sie sich von der Erde nährte, unten wie oben ihre Nahrung verzehren. Lässt man sie aber erlöschen, so muss, wie ich dies schon früher*) gezeigt habe, die Erde oder das Meer sich gränzenlos ausdehnen, so dass die Sonne, auch wenn sie wollte, nicht hindurch könnte. Dies letztere war Heraklit's Meinung. Denn nur so begreift es sich, was er sagt: „Die Sonne wird ihr Mass nicht überschreiten, wenn aber doch, so werden die Erinnyen, der Dike Gehülfen, sie finden.“**) Hier darf man nicht an einen richterlichen Bescheid und an eine von intelligenten Wesen ausgehende Bestrafung denken***), sondern die

*) Stud. z. Gesch. d. Begr., S. 100, besonders Anmerk. 1 über Strabo.

**) Plutarch. de Exil. c. 11. *Ἥλιος οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα, φησὶν ὁ Ἡράκλειτος· εἰ δὲ μή, Ἐρινύες μιν Δίκης ἐπίκουροι ἐξευρήσουσιν.*

***) Schuster, Herakl., S. 185: „Strafe dieses Unrechts, ein Gericht.“ „Und zwar zu einem bewusst vollzogenen. Denn das ewige Feuer begleitet den Process seines Werdens mit seiner Intelligenz.“ Schuster geht hier viel zu weit; denn obgleich Heraklit im Ganzen allerdings der Welt und dem Feuer Vernünftigkeit zuschreibt, so hat er uns doch nirgends eine Veranlassung gegeben, dabei an eine Persönlichkeit zu denken, die sich um die trivialen täglichen Dinge bekümmerte und selbst Execution ausübte. Vielmehr ist hier an das Naturgesetz zu denken; denn Heraklit hat als ein Mann von Geist und Geschmack alle diese verfänglichen Formulirungen dadurch überwunden, dass er sich, wie das dem Standpunkt seiner Zeit entsprach, in einer poetischen Ausdrucksweise hielt. Diese Unbestimmtheit und Vieldeutigkeit darf man nicht in Bestimmtheit und Eindeutigkeit umwandeln wollen; denn die Poesie geht allen Distinctionen und Determinationen voran; sind diese aber für das Bewusstsein einmal nothwendig geworden, dann ist es auch mit dem poetischen Ausdruck vorbei und der scharfe Begriff setzt sich an seine Stelle. So weit war man zu Heraklit's Zeit noch nicht. — Ebensowenig freilich darf man

ethischen Begriffe werden nur fein metaphorisch in die physischen Vorgänge hineingespielt. Die Erinnyen haben, wie Preller mit Recht bemerkt*), eine „constante Beziehung auf die Unterwelt, dem Sitz des Todes und des Schreckens". Sie sind bei Hesiod, Aeschylus und Lykophron Töchter der Nacht und bei Sophocles Töchter der Erde und des Dunkels. Es ist darum das Einfachste, das Fragment nach der physischen Seite zu deuten, da die Sonne als ihr Mass nur die Oberwelt hat; nähert sie sich aber Abends der unteren Welt, so muss sie erlöschen, und würde sie nicht von selbst erlöchen, so würde sie in den nassen Armen des Meeres ihr Feuer verlieren; denn in der Unterwelt herrscht die Nacht.

Wir dürfen nun aber nicht etwa zwei Hemisphären unterscheiden, eine obere und eine untere; denn dann würde das Ganze eine Kugel vorstellen. Diese Vorstellung würde für die Heraklitische Denkweise schon

---

Schleiermacher beistimmen, der (Sämmtl. Werke III, 2. S. 55) die Ordnung in dem täglichen Aufgehen und Verlöschen der Sonne als eine Verlegenheit für den Heraklitischen Standpunkt erkennt, da ja das Aufsichtführende nur das Feuer zu sein scheine, und der desshalb den Heraklitischen Spruch glaubt „vielmehr als symbolisch ansehen zu müssen auf jede bestimmte Ordnung in dem Leben der Dinge anwendbar". Diese Deutung ist für den dialectischen Kanzelredner allerdings am Leichtesten; denn ein einzelnes Erlebniss aus der Geschichte typischer Personen in die Allgemeinheit zu erheben und es dann auf alle Menschen als massgebend auszudehnen, ist ja seine Kunst. Allein obwohl wir einräumen, dass man diese symbolische Anwendung von Heraklit's Spruch auch in Heraklit's Sinne machen dürfe, so bedeutet derselbe doch sicherlich zunächst ein physisches Ereigniss und hat keine andere Meinung, als dass hier unten ein solches Uebergewicht des Wassers stattfindet, dass die Sonne ohne Erbarmen erlöschen müsse, wenn sie ihr Mass überschreitend den Ocean erreichte.

*) Preller, Griech. Mythol. (1872), S. 685, wo die Dichterstellen angeführt sind.

viel zu kühn sein. Nirgends finden wir bei ihm eine Spur davon, dass er über die Gränzen und die Gestalt der Welt überhaupt, oder der Erde, oder des Wassers geforscht habe. Er begnügt sich mit der sinnlichen Anschauung, dass die Sonne nicht unter den Horizont kann, ohne zu erlöschen. Wie die Erde mit dem Wasser aber von unten aussehe, hat seine Neugierde nicht erregt. Das hat er den Vielwissern zu erforschen überlassen. Aehnlich wie der Verfasser der Sprüche Salomonis, welcher sagt: „Der Himmel ist hoch, die Erde tief und das Herz des Königs unerforschlich"; wobei die Unerforschlichkeit offenbar an der Tiefe der Erde und der Höhe des Himmels ihre Beispiele haben soll*). Heraklit bleibt in diesem Punkte auf dem Standpunkt des Xenophanes, aber ohne wie dieser, der auch zu den Vielwissern gehörte, die Gränzenlosigkeit der Erde zu behaupten und ohne eine optische Erklärung von der Bahn der Sonne zu geben. Heraklit nimmt es als selbstverständlich an, dass die Sonne täglich ihre Bahn in dem Halbkreise macht, und nirgends wird uns berichtet, dass er für diese Bewegung Ursachen gesucht habe.

§ 3.
Oben und Unten.

Während nun für Anaximander und Anaximenes die Vorstellungen von Oben und Unten sich nach den geometrischen Begriffen von der Kugel mit ihrem Centrum umbilden mussten: so finden wir bei Heraklit nichts von dieser feineren Betrachtung. Das Oben ist ihm der über unserem Haupte befindliche Himmel, zu welchem sich die Sonne erhebt; das Unten die Erde unter unseren

*) *Παροιμ.* 25, 3. Tischend. *οὐρανὸς ὑψηλός, γῆ δὲ βαθεία, καρδια δὲ βασιλέως ἀνεξέλεγκτος.*

Füssen. Darum musste erst Plato wieder seinen Spott mit dieser rohen Vorstellung treiben, indem er erinnerte*), dass, wenn wir auf der andern Seite der Erdkugel ständen, das Obere unten und das Untere oben wäre. Die Relativität dieser Bezeichnungen ist aber bei Heraklit nicht erkannt, der sie als absolute und von selbst verständliche Vorstellungen betrachtet.

Man sollte glauben, dass diese Betrachtungen müssig wären, da sie doch wohl von jedem Heraklitforscher schon müssten vorweggenommen sein. In der That ist dies aber gar nicht der Fall. So muss ich hier z. B. die neue und ausgezeichnete Arbeit von Schuster anklagen. Er spricht, wie das die Fragmente erheischen, von der täglich neu entstehenden Sonne, und doch hat er gänzlich versäumt, die Consequenzen dieser Lehre durchzudenken. Denn er spricht ebenfalls, ohne zu erschrecken, von einem „Südpol des Himmels“ und von „der andern Hemisphäre des Himmels“ bei Heraklit und nimmt die Möglichkeit an, „dass auch auf der entgegengesetzten Seite ein Feuer sei, welches gleich unserer Sonne abwechselnd erlösche und sich wieder entzünde“. Auch meint er, dass sich Heraklit an die Astronomie Anaximander's anschlösse und überhaupt möglicher Weise der „Autorität damals anerkannter astronomischer Grössen vertraute“ u. s. w.**).

---

*) Vgl. meine Stud. z. Gesch. d. Begr., S. 298 u. 391.

**) Schuster a. a. O., S. 257 u. 258. — Ich habe schon in meinen Stud. z. Gesch. d. Begr., S. 94 ff., Anaximander und besonders Anaximenes von dem Missverständniss befreit, als wären sie von Aristoteles zu den alten Theologen und Meteorologen gerechnet. Aristoteles nennt allerdings Meteorol. II, 1 keinen Namen, wenn er von diesen Theologen behauptet, sie nähmen Wurzeln und Quellen für Erde und Wasser an. Ich kann jetzt einen Namen nennen, auf den der ganze Bericht des Aristoteles haarscharf passt, nämlich Hesiod, und man sieht dadurch auf das Evidenteste, dass

Wer solche Worte von einem mit der ganzen Heraklitischen Literatur so vollkommen vertrauten Gelehrten liest, muss sich sagen, dass bis jetzt über Heraklit's physische Weltanschauung noch gar nichts ausgemacht ist. Denn wenn die Sonne jeden Abend erlischt und der Himmel sich doch ganz bequem um die Weltachse

---

diesen alten Theologen und Meteorologen gegenüber Anaximenes mit Recht als einer bezeichnet wurde, der „weiser sei an menschlicher Weisheit". Hesiod singt Theog. v. 727:

αὐτὰρ ὕπερθεν
γῆς ῥίζαι πεφύασι καὶ ἀτρυγέτοιο θαλάσσης
ἔνθα θεοὶ Τιτῆνες ὑπὸ ζόφῳ ἠερόεντι
κεκρύφαται βουλῇσι Διὸς νεφεληγερέταο.

Und ähnlich, nachdem er noch den Gyes, Cottos und Briareus dort untergebracht, fährt er v. 736 fort:

ἔνθα δὲ γῆς δνοφερῆς καὶ Ταρτάρου ἠερόεντος
πόντου τ' ἀτρυγέτοιο καὶ οὐρανοῦ ἀστερόεντος
ἑξείης πάντων πηγαὶ καὶ πείρατ' ἔασιν,
ἀργαλέ', εὐρώεντα, τάτε στυγέουσι θεοί περ
Χασμα μέγ'. —

Diesem Clair-obscure der theologischen Darstellung gegenüber müssen die Philosophen wohl etwas weiser an menschlicher Weisheit genannt werden; denn selbst Xenophanes, welcher sich der kühnen Anaximandrischen Schule nicht anzuschliessen wagte, konnte doch die Wurzeln der Erde nicht als Gränzen sich vorstellen und liess sie desshalb ihre Wurzeln in's Gränzenlose strecken. Anaximenes aber, der, wie ich zeigte, in der astronomischen Auffassung die mechanische Richtung des Anaximandrismus ausbildete, war fern von diesen dunklen Bildern und stellte die Erde frei schwebend in die Luft ohne Quellen und Wurzeln, was den Göttern und Göttinnen des Homer als eine furchtbare Drohung Schrecken einjagte, da Zeus erklärte, er sei so stark, dass er an der goldenen Kette alle Götter und Göttinnen sammt der Erde und dem Meer in den Himmel ziehen könnte und in der Luft aufhängen. Vgl. Iliad. VIII, 24.

αὐτῇ κεν γαίῃ ἐρύσαιμ', αὐτῇ δὲ θαλάσσῃ·
σειρὴν μέν κεν ἔπειτα περὶ ὄϊον Οὐλύμποιο
δησαίμην· τὰ δέ κ' αὖτε μετήορα πάντα γένοιτο.

Ein kühner Gedanke, der aber für diese alten Theologen ungefähr bedeutet: Gott kann auch das Unmögliche.

herumdreht, wenn das Oben dem Unten entgegensteht und doch eine andere Hemisphäre ruhig dazugedacht wird: so giebt es überhaupt gar keine Widersprüche und Gegensätze der Auffassung mehr. Ist man überzeugt, dass Widersprechendes nicht vereinbar ist, und sieht man bei Heraklit die unerbittliche Nothwendigkeit des Erlöschens der Sonne ein, so muss man aufhören, Anaximandrische Astronomie in Heraklit hineinzuinterpretieren. Eins oder das Andere. Folgte Heraklit gläubig der Autorität Anaximander's, so war das Erlöschen der Sonne ein Scherz, eine Metapher. Man wähle also; denn hier ist die Gränze der entgegengesetzten Wege. Um Heraklit zu erklären, kann man nur einen gehen, nicht beide. Dass die Heraklitische Sonne aber beim Untergange erlischt, ist die Ueberzeugung des ganzen Alterthums und aller neueren Forscher, Schuster eingeschlossen; also gebe man die Hoffnung auf, den eigensinnigen Heraklit unter die Autorität Anaximander's zu beugen.

Weil man gar zu schnell immer an die interessanteren ethischen und metaphysischen Lehren Heraklit's geht und die einfacheren Fragen der physischen Weltauffassung vernachlässigt, darum verwickelt man sich auch in der Erklärung jener, und darum lege ich grade den ganzen Nachdruck auf die physischen Voraussetzungen; denn die Physik und die Metaphysik der Alten gehen immer brüderlich Hand in Hand.

§ 4.

Der Polarkreis.

Diese Betrachtungen machen es nothwendig, das von Strabo überlieferte Fragment*) genauer zu betrach-

*) Strabo I, 7. *Βελτίων δ' Ἡράκλειτος καὶ Ὁμηρικώτερος ὁμοίως*

ten; denn Schuster hat aus demselben seinen Heraklitischen „Südpol“ abgeleitet.

Die Worte lauten nach Schleiermacher's Uebersetzung*): „Des Morgens und Abends Scheidung ist der Bär; und dem Bären gegenüber die Gränze des hellen Zeus.“ Hierauf bemerkt Schuster**) sehr treffend, er wisse mit den Worten „die Gränze des hellen Zeus“ keinen rechten Sinn zu verbinden; und in der That, es würde wohl schwierig sein zu sagen, was Schleiermacher etwa darunter gemeint. Schuster versucht desshalb, obgleich er erklärt, „die Stelle sei dunkel“, dennoch Licht hinein zu bringen durch die Vermuthung, dass nicht von einer „Gränze“ des Zeus, sondern von einem „Berge“ des Zeus die Rede sei. Nämlich οὖρος stehe nicht für ὅρος, sondern für ὄρος. Er erinnert dabei an die Pythagoreer mit ihrem Herd und Haus des Zeus und der Burg des Zeus (ἑστία, οἶκος Διός und Ζανὸς πύργος) und meint desshalb „überall Höhenbezeichnungen mit dem Namen des Zeus verknüpft als Namen für die äussersten Gegensätze des Universums“ anzutreffen. Demgemäss sagt er: „Warum sollte nun nicht Heraklit den dem Nordpol entgegengesetzten Pol als ‚Berg des Himmelszeus‘, d. h. als Olymp, haben bezeichnen können?“ Er übersetzt desshalb: „Die Gränzscheide des Morgens und Abends ist der Bär und gegenüber dem Bären die Warte des himmlischen Zeus“ und commentirt dies als den „Meridian, welcher vom Nordpol zum Südpol durch den Standpunkt des Beobachtenden gelegt ist“.

Wir haben nun schon gesehen, dass die Hinzunahme

ἀντὶ τοῦ ἀρκτικοῦ τὴν ἀρκτὸν ὀνομάζων. „Ἠοῦς γὰρ καὶ ἑσπέρας τέρματα ἡ ἄρκτος καὶ ἀντίον τῆς ἄρκτου οὖρος αἰθρίου Διός.“

*) A. a. O., S. 55, Fragm. 31.

**) A. a. O., S. 257.

der antipodischen Hemisphäre bei der Erklärung Heraklit's verboten ist; abgesehen davon aber wäre es doch auch unerhört, den Südpol des Himmels als Olymp zu denken. In welcher Mythologie welches Volkes fände sich wohl eine solche Anschauung!? Die Pythagoreische Hestia, welche von Schuster angezogen wird, sitzt in der Mitte der Welt und nicht am Südpol. Wir müssen also wohl Schuster's Erklärung als misslungen betrachten. Es bleibt ihm aber das Verdienst, die Schwierigkeit der Stelle erkannt zu haben; denn von Problemen nährt sich die Wissenschaft.

Die Erklärung, welche ich nun anbiete, ist so einfach und auf der Hand liegend, dass es einem beim Auffinden so vorkommt, als hätte man bisher den Wald vor Bäumen nicht gesehen. Um es mit einem Worte zu sagen: es ist weder von einer „Gränze des hellen Zeus", noch von einer „Warte des himmlischen Zeus" die Rede, sondern von dem „Wächter der Bärin", d. h. dem Sternbild Arcturus; denn ἄρκτου οὖρος ist Ἀρκτοῦρος.

Zur Rechtfertigung dieser Erklärung müssen wir auf Strabo zurückgehen; denn nur Strabo theilt das Fragment mit, und Strabo muss es wohl noch in einem grösseren Zusammenhang gelesen haben, so dass er wusste, was Heraklit an jener Stelle im Sinne hatte*). Strabo aber citirt den Heraklit einzig und allein zu dem Zweck, um eine Stelle aus Homer zu erläutern, der von der Bärin sagt:

---

*) Wenn Schuster a. a. O. bemerkt: „Die Auffassung Strabo's, Heraklit habe mit dem Bären und dem οὖρος αἰθρίου Διός den nördlichen und südlichen Polarkreis gemeint, scheint mir wenig für sich zu haben", so bin ich neugierig zu erfahren, wie man diese Auffassung wohl in Strabo hineininterpretiren könnte. Ich finde bei Strabo keine Spur von einem Heraklitischen südlichen Polarkreis.

„Sie allein bleibt frei vom Bade des Okeanos.“*)

Denn, meint er, nur wenn man unter der Bärin (ἡ ἄρκτος) hier den ganzen Polarkreis poetisch angedeutet verstände, könnte man Homer von einer unwahrscheinlichen Unerfahrenheit freisprechen, da man ja sieht, dass so viele Sterne im nördlichen Polarkreis stehen, die alle immer sichtbar, d. h. vom Bade des Okeanos frei bleiben, da sie nicht unter den Horizont gehen**). Und er lobt zur Bestätigung dieser Interpretation den Heraklit, der besser und Homerischer als Krates ebenfalls die Bärin für den arktischen Polarkreis gebraucht habe in der oben angeführten Stelle, indem er zu der Stelle Heraklit's die Worte hinzufügt: „Denn der arktische Kreis ist die Gränze des Untergangs und Aufgangs und nicht die Bärin.“ ***) Wir wissen nun, wie Strabo den Heraklit aufgefasst hat.

Dabei ist noch etwas zu bemerken. Nach Schuster's Deutung ist der Meridian die Gränze von Morgen (ἠοῦς) und Abend (ἑσπέρας). Diese Auffassung, wonach Morgen also die ganze Zeit vom Aufgang bis Mittag, und Abend die ganze Zeit von Mittag bis Untergang der Sonne bedeuten müsste, halte ich für erlaubt; Strabo aber hat bei Heraklit offenbar eine andere Bedeutung gefunden, die näher liegt und, weil Strabo allein das Fragment überliefert, den Vorzug verdient. Er versteht nämlich unter der Eos den Aufgang (ἀνατολή) und unter Abend

*) Strabo I, 1. — — περὶ τῆς ἄρκτου. Οἵη δ' ἄμμορός ἐστι λοετρῶν ὠκεανοῖο.

**) L. l. Διὰ μὲν τῆς ἄρκτου καὶ τῆς ἁμάξης τὸν ἀρκτικὸν δηλοῖ· οὐ γὰρ ἂν τοσούτων ἀστέρων ἐν τῷ αὐτῷ χωρίῳ (nämlich ἐν τῷ ἀρκτικῷ) περιφερομένων τῷ ἀεὶ φανερῷ, οἵην ἄμμορον εἶπε λοετρῶν ὠκεανοῖο κτλ.

***) Ibid. ὁ γὰρ ἀρκτικός ἐστι δύσεως καὶ ἀνατολῆς ορος, οὐχ ἡ ἄρκτος.

den Untergang (δύσις). Wenn wir daher Strabo folgen, so passt der bloss in der Mitte liegende Meridian nicht mehr zur Gränze. Denn der arktische Kreis ist, wie Strabo sagt, die Gränze des Auf- und Untergangs der Gestirne.

Strabo aber hat nur den Sinn der Stelle ausser Zweifel gesetzt; die einzelnen Worte bleiben noch zu deuten. Nun sieht man, dass für Ephesus, welches ungefähr unter 38° nördlicher Breite liegt, der grosse Bär, welcher ungefähr bis zu 50° geht, in der That die Gränze der nicht auf- und untergehenden Sterne ist. Heraklit fügt aber die Worte hinzu: καὶ ἀντίον τῆς ἄρκτου οὖρος αἰθρίου Διός, was, wenn wir die mythologische Astronomie um Rath fragen, nichts anders heissen kann, als „und der Bärin gegenüber der Wächter des himmlischen Zeus". Denn der Wächter, welchen der himmlische Zeus der Bärin gesetzt hat, heisst schon bei Hesiod Arcturus, und dieser ist nicht mehr frei vom Bade des Okeanos*). In späterer Zeit aber hiess er, wie Preller sagt**), „ἀρκτοφύλαξ, der Wächter des Bären". Also liegt wirklich zwischen diesen beiden Sternbildern die von Heraklit bezeichnete Gränze und mithin ist die Stelle im Einklang mit der Astronomie und mit den Zeugnissen und Benennungen des Alterthums hinreichend erklärt. Der „Südpol" aber ist verschwunden und damit zugleich jeder Anhalt, um dem Heraklit eine antipodische Welt zu vindiciren.

*) Hesiod. Opp. v. 564:

Ἀρκτοῦρος προλιπὼν ἱερὸν ῥόον Ὠκεανοῖο
Πρῶτον παμφαίνων ἐπιτέλλεται ἀκρονέφαιος.

**) Preller, Gr. Mythol. 1872, S. 385. Zu vergleichen ist auch Vitruv 9. 6. 1. Arcti custos.

§ 5.

Die Sonne im Hades.

Heraklit's physische Weltauffassung wird aber noch durch eine zweite Stelle beunruhigt, die so Heraklitisch klingt, dass Alle geneigt sind, sie unter die Fragmente aufzunehmen, die ihrem Inhalte nach aber wieder der verlöschenden Sonne so sehr widerspricht, dass Lassalle die künstlichsten Ausflüchte sucht, Zeller seine Darstellung Heraklit's nicht in Einklang zu bringen vermag, Schuster um des Einklangs willen dies Fragment lieber für unächt halten will. Mir scheint sowohl für das Fragment, als für den Einklang die Rettung möglich, ja ohne Weiteres in unserer Hand liegend, wenn man sich nur entschliesst, seine modernen astronomischen Vorstellungen zu vergessen und sich in die einfache, der Mythologie so verwandte Sinnesart Heraklit's hineinzudenken.

Zur Kritik.

Die Stelle lautet: „Licht dem Zeus, Dunkel dem Hades, Licht dem Hades, Dunkel dem Zeus. Jenes wandelt hierher und dieses dorthin alle Zeit.“*) Nun scheint es am Natürlichsten, nach unserer modernen Vorstellung die wechselnde Beleuchtung unserer und der antipodischen Welt hier angedeutet zu glauben, und in diesem Sinne haben daher Lassalle, Zeller und Schuster die Stelle aufgefasst. Allein wo bleibt dann die Lehre von der täglich verlöschenden Sonne?

Lassalle hat daher versucht anzunehmen, dass die Sonne Abends nicht vollständig erlösche, sondern ihren Kreislauf auf der uns abgewandten Himmelshemisphäre mit „dunklem Licht, wie es dem Hades zukommt“,

*) Hippocr. περὶ διαίτης I ed. chart. VI, 450 ed. Kühn, p. 633 φάος Ζηνί, σκότος Ἀΐδῃ, φάος Ἀΐδῃ, σκότος Ζηνί. φοιτᾷ κεῖνα ὧδε καὶ τάδε κεῖσε πᾶσαν ὥρην.

fortsetze und glaubt so das bekannte Wort Heraklit's σβεννύμενον μέτρῳ als ein „massvolles Erlöschen" deuten zu sollen*). Dabei bleibt aber durchaus unverständlich, warum die Sonne doch überhaupt Neigung zum Erlöschen bekommen soll, wenn sie sich immer in gleicher Entfernung von der Erde, bezüglich von dem Wasser hält.

Zeller aber deckt die Schwierigkeit offen auf. Er sagt: „Wie sich Heraklit die Gestalt und den Bau der Welt dachte, wird uns nicht ausdrücklich berichtet. Da aber die Umwandlung der Stoffe nach oben am Feuer, nach unten an der Erde ihre Gränze hat, und diese qualitative Veränderung unserem Philosophen mit dem räumlichen Auf- und Absteigen zusammenfällt, so muss er sich die Welt nach oben und unten begränzt vorgestellt haben, und wenn er eine Kreisbewegung des Himmels annahm, wie wir dies doch wohl voraussetzen müssen, kann er ihr nur die Kugelgestalt beigelegt haben." Um diese Voraussetzung einer Kreisbewegung zu rechtfertigen citirt Zeller obige Stelle aus Hippokrates, und bemerkt dabei: „wie freilich das Licht von der Oberwelt in die Unterwelt gelangen soll, wenn die Sonne jeden Abend erlischt, lässt sich nicht absehen"**).

Diese Schwierigkeit ist nun allerdings so gross, dass

---

*) Phil. Herakl. Ferd. Lassalle, Bd. II, S. 118. Nebenbei bemerke ich, dass an dem S. 115 von Lassalle citirten Stellen aus dem homer. Allegor. p. 118 ed. Schow. ἀναμματα πυρός und Porphyr. de antr. nymph. XI, ἅμμα μὲν νοερὸν εἶναι τὸν ἥλιον ἐκ θαλάσσης in beiden Fällen nicht von Feuerbändern oder von vernünftigen Bändern die Rede ist, sondern einfach von Entzündungen. Im letzteren Falle ist diese eine vernünftige, weil die Sonne nicht vernunftlos ist bei den Stoikern und im ersteren Falle kann auch eine Beziehung auf die goldene Kette gedacht werden, sofern das Feuer vom Aether zur Erde herabgeht. Also ist Schneider's „Band" und Lassalle's „Circulationskette" überflüssig.

**) Zeller, Phil. d. Gr., Bd. I, S. 564.

uns entweder Heraklit in lauter Widersprüchen verloren geht, oder eine von beiden Vorstellungsweisen als nicht Heraklitisch abgelehnt werden muss. Wenn die Sonne des Nachts nichts von ihrem Licht und ihrer Wärme verliert, sondern in demselben Glanze und derselben Kraft sich weiterbewegt, nur nicht mehr über unserem Horizonte, sondern am Himmel der Antipoden: so ist die ganze Vorstellung von der Entzündung und dem Erlöschen der Sonne widersinnig und alle die Berichterstatter müssen des Missverstandes beschuldigt werden. Wenn wir aber gegen diese unzweideutigen und glaubwürdigen Zeugnisse nichts annehmen dürfen, so ist umgekehrt die Vorstellung von einer Kreisbewegung des Himmels um die Erde als Kugel entschieden abzulehnen. Wir dürfen nicht glauben, dass Heraklit's Sonne am Westhorizonte die Erde oder das Meer unberührt lassend im weiten Spielraum jenseits schwebe, wie nach der Anaximandrischen und der späteren astronomischen Vorstellung; vielmehr müssen wir unseren Horizont als gänzlich der Erde angehörig bis an die Gränze der Welt ausdehnen, so dass er die Sonne beim Untergang aufnimmt und sie in ihm verschwindet. Nur so erklärt sich auch der Blick von oben herab, mit welchem Aristoteles auf die kindliche Astronomie Heraklit's heruntersieht.

Der natürlichen Geneigtheit, das Fragment für Heraklitisch anzusprechen, kann sich auch Schuster nicht entziehen. Er versucht darum eine Reihe von Hypothesen, die er doch selbst schliesslich als „künstlich" verwirft und hält es, weil er keine einfache Lösung des Problems finden kann, für „wahrscheinlicher, dass das Fragment nicht ächt sei"*). Dass seine Hypothesen künstlich sind, ist in der That nicht abzuläugnen; denn zu

*) A. a. O., S. 258.

vermuthen, „dass auch auf der uns entgegengesetzten Seite ein Feuer sei, welches gleich unserer Sonne abwechselnd erlösche und sich wieder entzünde", ist durch keine sonstige Nachricht irgendwie motivirt; die andere Hypothese jedoch, dass „Zeus gleich Warte des himmlischen Zeus, synekdochisch so viel wie die südliche Hemisphäre" sei, Hades aber die Erde und also unsere obere Hemisphäre bedeuten könne, ist wohl gegen allen bekannten Gebrauch mythologischer Namen und kann nur aus Verzweiflung über die Schwierigkeit der Stelle von Schuster ausgesprochen sein.

Die Lösung.

Zuerst müssen wir uns nun besinnen, ob wir diese aus dem Pseudohippokrates entlehnte Stelle für Heraklitisch halten wollen. Wir sind durchaus frei, sie zu verwerfen; denn der Diätetiker hat eine Menge Lehren, die gewiss nicht ächt Heraklitisch sind. Setzen wir nun diese Stelle als Eigenthum des Diätetikers, so wäre noch immer die Frage offen, ob damit die Anaximandrische Weltansicht angezeigt würde; denn ich habe in dem Excurse über sein Buch von der Diät nachzuweisen gesucht, dass uns darin sonst keine sicheren Spuren von der Anaximandrischen Drehung des Himmels um die Erde aufstossen. Um dieser Stelle allein willen würde ich mich darum nicht entschliessen, unserem sonst so gut Heraklitisirenden Verfasser den Anaximandrismus zuzuschreiben. Aber selbst wenn wir dies wollten, wären wir noch nicht gezwungen, die Stelle als Eigenthum des Diätetikers im Gegensatz zu Heraklit zu betrachten; denn er könnte sehr wohl diesen Satz bei Heraklit gefunden, denselben aber in Anaximandrischer Weise, also abweichend von Heraklit, ausgelegt haben. Wir behalten also, auch wenn wir darin bei dem Diätetiker eine antipodische Welt anerkennen wollten, immer

die Freiheit, die Stelle, soweit sie Heraklit gehört, anders auszulegen.

Dass aber auch unser Diätetiker nicht an eine antipodische Welt gedacht hat, wird mir gewiss durch den im 4. Capitel des ersten Buches festzustellenden Gebrauch des Wortes Hades. Denn es wird dort gelehrt, dass die Menschen irrig glaubten, „es entstände, was aus dem Hades an's Licht zunehmend wachse, und es vergehe, was aus dem Licht in den Hades hinein sich verringere“ *). Da der Verfasser nun die Meinung hat, dass Feuer und Wasser die ewigen Elemente der Welt sind und aus diesen sich allerlei Mischungsproducte bilden, die entweder in kleinen Theilen zerstreut unsichtbar sind oder, wenn sie sich zu ähnlichen sammeln, durch ihre wachsende Grösse sichtbar werden: so ist klar, dass weder die Thiere, noch die Theile der Thiere eigentlich entstehen, sondern dass nur die Mischung der Theile der Welt bald so, bald so ist. Entstehen ist also Ausscheidung von Theilen hier und Verbindung derselben dort und Vergehen ist umgekehrt Ausscheidung dort und Verbindung hier. Trennen und Verbinden ist also dasselbe, ebenso wie Entstehen und Vergehen; denn die Substanz bleibt und nur die sichtbaren Formen hier und dort scheinen entstanden oder verschwunden. Wenn dies also die zweifellose Lehre unseres Diätetikers ist, so darf man dem entsprechend bei dem Licht, welches dem Hades zuwandert, nicht an eine helle Erleuchtung der antipodischen Welt denken, sondern nur an eine Trennung und Ausscheidung der Lichtmasse in lauter kleine Theile, wodurch das Licht unsichtbar und verborgen wird oder, wie die Menschen sagen würden, erloschen

*) De diaeta I, 4. *νομίζεται δὲ παρὰ τῶν ἀνθρώπων τὸ μὲν ἐξ Ἄιδου ἐς φάος αὐξηθὲν γενέσθαι, τὸ δὲ ἐκ τοῦ φάεος ἐς Ἄιδην μειωθὲν ἀπολέσθαι.*

und gestorben ist. Und eine Sammlung und Vereinigung der Lichtelemente der Welt würde offenbar umgekehrt in den Worten liegen, dass das Licht dem Zeus zukommt. Unser Diätetiker ist also ohne Anaximandrismus einstimmig mit sich.

Nun zu Heraklit. Gehen wir von dem Gewissesten aus! Zeus ist doch der Himmel und Hades die Unterwelt, die verborgene Welt unter der grossen Horizontalfläche, welche Oben und Unten scheidet. Zeus und Hades ist daher wohl dasselbe, was sonst bei Heraklit Oben und Unten heisst und was hier noch zur Erläuterung durch das Jenseitige und Diesseitige*) ausgedrückt wird.

Warum sollen wir nun nicht dem Heraklit glauben, dass das Licht beim Sonnenuntergang in den Hades kommt? Weil, wird man sagen, es Nachts doch nicht im Innern der Erde so hell wird, wie früher auf der Oberwelt. Als wenn das nothwendig wäre! Kann die Erde doch nach Heraklit auch am Morgen die Sonne wieder von sich geben! Wie könnte sie das aber, wenn nicht die ganze Licht- und Wärmemasse wirklich in ihr gewesen wäre! In der Nacht also muss das Feuer die Erde durchdringen und, obgleich es darin wegen seiner Zerstreutheit nicht wahrgenommen wird, muss es sich aus der Erde wieder durch Verdampfung sammeln, um sich am Morgen wieder zu erheben und die Oberwelt zu beleuchten. Dass das Feuer Alles durchdringt, ist ein allgemein zugestandener Heraklitischer Satz; dass in Allem Feuer stecke, ebenso; und die Erfahrung schien ja zu zeigen, dass das harte, kalte Holz und die dunkle Kohle sich durch den Einfluss von einem kleinen brennenden Spahn zum Herausgeben des in ihm verborgenen Lichtes, zu lodernder heisser Flamme bewegen lasse, was auf Heraklit doch einen bedeutenden Eindruck ge-

*) l. l. κεῖνα — τάδε, κεῖσε — ὧδε, wie ἄνω — κάτω.

macht haben muss, da er die Fremden, die den berühmten Mann am Feuerherd trafen und einzutreten zögerten, auf das brennende Holz hinweisend herbeirief, indem er erklärend hinzufügte: auch hier sind Götter*).

Wenn wir daher die ganz unbegründete Voraussetzung weglassen, als müsste es, wenn das Licht die dichte Erde durchdringt, in der Unterwelt ebenso hell werden, als wenn es auf der Oberwelt die durchsichtige Luft erfüllt, so ist das Fragment von allen Schwierigkeiten befreit und höchst verständlich und ächt Heraklitisch.

---

§ 6.

Hades und Dionysos ist dasselbe.

Darum können wir nun auch schwerlich Schuster**) Recht geben, wenn er meint, dass Heraklit nicht die Einheit von Dionysus und Hades angenommen, sondern nur die in den orphischen Mysterien ausgesprochene Identität benutzt habe, um die wahnsinnigen Verehrer des Dionysus wegen ihrer Schaamlosigkeit mit dem Hades zu bedrohen, der nach ihrer eigenen Lehre als der richtende Gott in der Unterwelt ihnen schon nach dem Tode einen Lohn bereiten würde, auf den sie nicht gefasst wären. Diese Auslegung ist sehr künstlich, und die Verbindung mit dem folgenden Fragment, dass die Mysterien unheilig begangen würden, ist willkürlich.

Die Theologie und Metaphysik der Alten ist ohne ihre Naturlehre unverständlich. Wenn wir nun hier

*) Aristot. de partib. an. I, 5, 645 a 16. *ἐν πᾶσι γὰρ τοῖς φυσικοῖς ἔνεστί τι θαυμαστόν· καὶ καθάπερ Ἡράκλειτος λέγεται πρὸς τοὺς ξένους εἰπεῖν τοὺς βουλομένους ἐντυχεῖν αὐτῷ, οἳ ἐπειδὴ προσιόντες εἶδον αὐτὸν θερόμενον πρὸς τῷ ἰπνῷ ἔστησαν (ἐκέλευε γὰρ αὐτοὺς εἰσιέναι θαρροῦντας· εἶναι γὰρ καὶ ἐνταῦθα θεούς) οὕτως κ. τ. λ.*

**) A. a. O., S. 336 ff.

z. B. bei Heraklit wissen, dass der Hades ihm die untere Region (τὸ κάτω) ist, so werden wir nicht zweifeln, dass der Dionysus, der in den Hades herabsteige und, wie Clemens, der Alexandriner, erzählt*), den Weg nicht weiss, bis er endlich, durch Prosymnus belehrt, wieder aufsteigt, nichts Anderes ist als die Sonne, die glänzendste Gestalt der oberen Welt (τὸ ἄνω). Die Sonne aber entsteht aus der Erde und die Erde empfängt wieder das Licht in sich. Beides ist also eins. Plutarch irrt desshalb nicht, wenn er übereinstimmend mit Clemens dem Heraklit den Satz zuschreibt, dass Dionysus und Hades eins sei**). Und es stimmt damit vollkommen, wenn Plutarch derjenigen Deutung seinen Beifall giebt, wonach Dionysus auf Osiris zurückgeführt werde, der wieder mit Sarapis oder Pluton gleich sei, indem er bei der Umwandlung seiner Natur diesen Namen erhalte. Und die Eingeweihten, fügt Plutarch hinzu, wüssten sehr wohl, dass Osiris und Sarapis dieselben wären, die bei den Griechen als Dionysus und Pluton verehrt werden***). „Kenntniss von der mystischen Theologie", schreibt aber auch Schuster dem Heraklit ohne Bedenken zu†). Es steht also nichts im Wege, dass Heraklit dasjenige, was ihm, so zu sagen, naturwissenschaftlich gewiss war, auch in der bei ihm beliebten mythologischen Form ausgesprochen habe. Das in der

*) Clem. Alex. Protrept. II, 29 s. f. *Διόννυσος γὰρ κατελθεῖν εἰς Ἅιδου γλιχόμενος ἡγνόει τὴν ὁδόν, ὑπισχνεῖται δ' αὐτῷ φράσειν Πρόσυμνος τοὔνομα, — — μαθὼν ἀπῆρεν, ἐπανῆλθεν αὖθις κ. τ. λ.*

**) Plutarch. de Is. et Os. 28 c. *καὶ μέντοι Ἡρακλείτου τοῦ φυσικοῦ λέγοντος „Ἅιδης καὶ Διόννυσος ωὐτός".*

***) Ibid. *βέλτιον δὲ τὸν Ὄσιριν εἰς ταὐτὸ συνάγειν τῷ Διονύσῳ, τῷ τ' Ὀσίριδι τὸν Σάραπιν, ὅτε τὴν φύσιν μετέβαλε, ταύτης τυχόντι τῆς προσηγορίας. διὸ πᾶσι κοινὸς ὁ Σάραπίς ἐστιν, ὡς καὶ τὸν Ὄσιριν οἱ τῶν ἱερῶν μεταλαβόντες ἴσασιν.*

†) A. a. O., S. 54 A. 1.

Sonne brennende Feuer ist die reine, trockene Ausscheidung der Erde und kehrt Abends in diese zurück, indem es sich darin vertheilt. So ist der Helios jeden Tag neu und jung, und Proclus scheint mir aus Heraklit selbst die Begründung zu ziehen, wenn er, wie unten ausführlich gezeigt werden wird, die Heraklitischen Attribute des Helios aus seiner dionysischen Natur ableitet*). So ergiebt sich denn der Satz: Dionysus und Hades ist dasselbe, sehr einfach aus Heraklit's Naturphilosophie.

Was die Deutung der übrigen Worte betrifft, welche Clemens überliefert**), so finden wir bei Schuster und Schleiermacher scheinbar völlig Widersprechendes. Schleiermacher übersetzt so, dass man allerdings nicht recht versteht, was er will: „Und begingen sie nicht dem Dionysus ein Fest und besängen die Schamglieder, schamlos wäre ja das von ihnen.“***) Hiernach müsste man wohl verstehen, dass die Unterlassung dieser Feier schamlos sein würde. Vielleicht aber hat Schleiermacher doch dasselbe gemeint, wie Schuster, der so übersetzt: „Wäre es nicht Dionysus, dem sie eine Procession anstellen und dessen Schamglied sie mit ihrem Lied besingen, so wäre es das schamloseste Treiben.“†) Beide aber glauben, dass Heraklit damit „Tadel und Drohung“ aussprechen wolle, wenn er hinzufüge: „Aber Hades ist eins mit Dionysus, dem zu Ehren sie schwärmen und ausgelassen sind.“

Ich meinestheils kann mich in diese Drohung

*) Vgl. unten im vierten Kapitel.

**) Clem. Alex. cohort. II, p. 30. *εἰ μὴ γὰρ Διονύσῳ πομπὴν ἐποιοῦντο καὶ ὕμνεον ᾆσμα αἰδοίοισιν ἀναιδέστατα εἴργασται, φησὶν Ἡράκλειτος· ὠυτὸς δὲ Ἅιδης καὶ Διόννσος, ὅτεῳ μαίνονται καὶ ληναΐζουσιν.*

***) Schleiermacher a. a. O., S. 141.

†) Schuster a. a. O., S. 336.

mit der Hölle, die jene Feiernden schrecken soll, nicht finden, da doch, wie Schuster selbst zugesteht, „die Lehre Heraklit's dergleichen eigentlich nicht zuliess“ *). Warum will man also solche Inconsequenzen und Widersinnigkeiten Heraklit zuschreiben, wenn man noch dazu den Widerspruch gegen die ganze Lehre einsieht! Lässt sich die Stelle im Einklang mit Heraklit's Lehre einfach erklären, so wird das wohl die Anzeige der richtigeren Deutung sein.

Auf den ersten Blick sieht man, dass Heraklit nach seiner Weise**) ein etymologisches Spiel treibt mit den drei stammverwandt klingenden Worten *αἰδοίοισιν ἀναιδέστατα* und *Ἅιδης*, und wir lesen ja auch weiter unten bei Plutarch, dass Plato diese Etymologie des Hades dadurch erklärt habe, weil Hades als Sohn der Scham (*Αἰδοῦς υἱός*) für die bei ihm Weilenden ein milder Gott sei***). Von dieser Voraussetzung aus

*) Ebendas. 338 A.

**) Diese etymologischen Spielereien sind von Lassalle, Schuster u. A. wohl angemerkt, und Peipers sagt davon sehr treffend (Die Erkenntnisstheorie Plato's, S. 15): „Verkennen lässt sich nicht, dass Heraklit mit offenbarer Absicht die Vieldeutigkeit der Wörter, ja den blossen Gleichklang zweier Wörter in seinen Sentenzen als Argument verwerthet“.

***) Plutarch. de Is. et Os. 29 b. *καὶ γὰρ Πλάτων τὸν Ἅιδην ὡς Αἰδοῦς υἱὸν τοῖς παρ' αὐτοῦ γενομένοις καὶ προσηνῆ θεὸν ὠνομάσθαι φησί.* — Die Antithesen dieser Art sind beliebt, z. B. Hesiod. Opp. 322 *αἰδῶ δέ τ' ἀναιδείη κατοπάζῃ.* Hades und Demeter werden so auch oft zusammengestellt, da Hades nicht bloss Gott der unsichtbaren Schattenwelt, sondern auch des Reichthums (*Πλούτων*) ist z. B. Hesiod. opp. 463 *εὔχεσθαι δὲ Διὶ χθονίῳ Δημήτερί θ' ἁγνῇ*, und darum heisst Hades auch *Εὔβουλος* der Wohlwollende und Demeter bekommt das Attribut *αἰδοίη* z. B. Hesiod. Opp. 299 *φιλέῃ δέ σ' ἐϋστέφανος Δημήτηρ αἰδοίη.* So sagt auch Aeschylus in den Suppl. v. 156:

τὸν γάϊον
τὸν πολυξενώτατον
Ζῆνα τῶν κεκμηκότων
ἑξόμεσθα σὺν κλάδοις.

bekommt nun das Fragment eine ganz andere Deutung, die vollkommen im Einklang steht mit Heraklitischer Lehre.

Wir müssen aber zum vollen Verständniss noch einen zweiten Gedanken hinzunehmen. Hippolytus berichtet uns, dass Heraklit „das Gottlose und Reine für ein und dasselbe erklärt habe, wie auch das Trinkbare und Untrinkbare ein und dasselbe sei; denn das Meer sei, sage er, das reinste und unreinste Wasser, den Fischen nämlich trinkbar und heilsam, den Menschen aber untrinkbar und verderblich“*). Ebenso sagt er, dass das Krumme und Gerade dasselbe ist und auch das Böse und Gute. Denn „die Aerzte wenigstens, wenn sie schneiden, brennen und den Kranken auf jede Weise übel mitspielen, werden beschuldigt, einen auf keine Weise verdienten

---

Ueber die Bedeutung des Symbols giebt vielleicht das weiter unten Angeführte einigen Aufschluss.

*) Hippolyt. Ref. haer. Duncker p. 446. *Καὶ τὸ μιαρὸν φησι καὶ τὸ καθαρὸν ἓν ἐστι καὶ ταὐτὸν εἶναι καὶ τὸ πότιμον καὶ τὸ ἄποτον ἓν καὶ τὸ αὐτὸ εἶναι. Θάλασσα, φησίν, ὕδωρ καθαρώτατον καὶ μιαρώτατον, ἰχθύσι μὲν πότιμον καὶ σωτήριον, ἀνθρώποις δὲ ἄποτον καὶ ὀλέθριον.* Wenn Schuster a. a. O., S. 249 übersetzt: „Das Meer ist das klarste Wasser und das trübste“ und dazu bemerkt „zu verschiedenen Zeiten“, denn „so klar und durchsichtig es bei günstigem Wetter ist, so schmutzig und trübe erscheint es bei gewissen Winden“: so kann ich ihm nicht beistimmen. Von den „verschiedenen Färbungen des Meeres“ ist gar nicht die Rede, und es würde diese Bemerkung auch gleich durch die Seekundigen abgewiesen sein, da Schuster diesen Schmutz doch gewiss nur am Ufer beobachtet hat, aber nicht in weiterem Abstand von den flachen Stellen. Heraklit's Satz aber gilt immer, zu jeder Zeit, und die Beziehung ist von ihm selbst angegeben, nämlich durch Fisch und Mensch. Das Wort *μιαρόν* hat wie *καθαρόν* auch eine religiöse Nebenbedeutung (vgl. meine Aristot. Forsch., Bd. I, S. 73), und das Meer ist unrein, hat Blutschuld, weil es die Menschen umbringt, wenn sie versinken und wie die Fische darin leben sollen. *Καθαρόν* wird durch *πότιμον* und *σωτήριον*, *μιαρόν* durch *ἄποτον* und *ὀλέθριον* erklärt.

Lohn von den Kranken zu nehmen, da das Gute, das sie thun, um nichts besser sei als die Krankheiten."*) In allen diesen Fällen wird also durch eine hinzukommende Beziehung das Entgegengesetzte ausgeglichen; denn das Verderbliche ist in gewisser Beziehung heilsam (nämlich für die Kranken) u. s. w.

Wir können nun unsere Stelle genügend verstehen. Ich übersetze so: „Wenn es nicht Dionysus wäre, dem sie die Procession führen und dabei das Lied auf die Schamglieder singen, so wäre das Schamloseste ausgeführt. Nun aber ist Hades (der Sohn der Scham) der-

*) Ibid. *Καὶ ἀγαθὸν καὶ κακόν. Οἱ γοῦν ἰατροί, φησὶν ὁ Ἡράκλειτες, τέμνοντος, καίοντες, πάντη βασανίζοντες κακῶς τοὺς ἀῤῥωστοῦντας, ἐπαιτιῶνται μηδὲν ἄξιον μισθὸν λαμβάνειν παρὰ τῶν ἀῤῥωστούντων, ταὐτὰ ἐργαζόμενοi τὰ ἀγαθὰ καὶ τὰς νόσους* Die Conjecturen von Bernays *ἐπαιτέονται* und *ἄξιοι* scheinen mir die Sache nicht zu expediren, da sonst das Urtheil über die Aerzte dem Heraklit zugehörte, während er doch nur eine mögliche Auffassungsweise vom Standpunkt der Kranken heranzieht, um den Widerspruch zu zeigen, dass das Gute als Uebel auftritt. *Ταὐτα* aber muss in *ταὐτά* verwandelt werden, weil sonst die Beziehung für das comparative *καί* fehlt. Mullach übersetzt fälschlich durch etiam; es ist aber *καὶ τὰς νόσους* gleich *ταὶς νόσοις*, abhängig von *ταὐτά* Plato kann sich an diese Stelle Heraklit's erinnert haben, als er den Politicus schrieb; er hat aber jedenfalls nur ein Paar Ausdrücke davon entlehnt und im Ganzen einen völlig anderen Sinn im Auge. Politic. p. 298. *ὃν δ' ἂν λωβᾶσθαι βουληθῶσι* (sc. *οἱ ἰατροί*), *λωβῶνται τέμνοντες καὶ κάοντες καὶ προστάττοντες ἀναλώματα παρ' ἑαυτοὺς οἷον φόρους, ὧν σμικρὰ μὲν εἰς τὸν κάμνοντα καὶ οὐδὲν ἀναλίσκουσι, τοῖς δ' ἄλλοις αὐτοί τε καὶ οἱ οἰκέται χρῶνται· καὶ δὴ καὶ τελευτῶντες ἢ παρὰ ξυγγενῶν ἢ παρά τινων ἐχθρῶν τοῦ κάμνοντος χρήματα μισθὸν λαμβάνοντες ἀποκτιννύασιν.* Heraklitisch ist darin nur der Gedanke, dass die Heilmittel ebenso wirken wie die Krankheiten; während aber Heraklit daraus ableitet, dass die Leute für solche Heilmittel ebensowenig wie für Krankheiten etwas bezahlen möchten, weil das Gute dem Uebel gleich sei, so geht Plato in eine andere Gedankenreihe über, dass nämlich die Aerzte, wenn sie bestochen sind, mit solchen Mitteln den Kranken ebensogut zu Grunde richten kön-

selbe wie Dionysus, dem sie rasen und Feste feiern." *) Zur Erklärung könnte man hinzufügen: Dasselbe ist das Schamlose und Geziemende; denn z. B. für einen Menschen wäre ein solches Ausstellen und Ansingen der Schamglieder schamlos, für Dionysus aber ist es geziemend**). Denn Dionysus ist Hades, und Hades ist selbst die Scham.

---

nen. — Schuster erinnert sehr passend an die Stelle im Gorgias, p. 521 E, wo der Koch den Arzt vor Kindern verklagt, die natürlich seiner Meinung sind, weil sie die Heraklitische Wahrheit nicht erkennen, wonach das Schlimme (*κακά*), welches der Arzt gebietet, für sie gut (*ἀγαθά*) wirken und umgekehrt das Gute, welches der Koch aufsetzt, für ihre Gesundheit schlimm ablaufen wird. Weil Schuster aber alle Fragmente in einen inneren und äusseren Zusammenhang zu bringen versucht, was ihm trotz Mühe und Witz nicht gelingen kann, so verdirbt er sich das Verständniss unseres Fragmentes; denn er löst *καὶ τὰς νόσους* aus der Construction los und kettet es sehr künstlich mit einem anderen zweifelhaften Fragmente zusammen. Wenn aber *καί* comparativ auf *ταὐτά* bezogen wird, so ist die Construction leicht und die Ueberlieferung gesund. Wenn man, wie Schuster, *ἐπαιτιῶνται* als Medium fasst, so muss übersetzt werden: „Die Aerzte, wenn sie die Kranken schneiden und brennen, beschweren sich noch, keinen ihren Leistungen angemessenen Lohn von den Kranken zu erhalten, obgleich ihre guten Dienste doch mit den Krankheiten in eine Linie zu stellen sind, d. h. als Uebel gar keinen Lohn verdienen."

*) Da nach Aristoteles die Diastixis Heraklitischer Stellen zweifelhaft bleibt, so mögen Schleiermacher und Schuster Recht haben, wenn sie *αἰδοίοισιν* zum Vorhergehenden ziehen; für das Verständniss ist nur wichtig, dass *αἰδοίοισιν* und *ἀναιδέστατα* unmittelbar zusammenstossen, da der Widerspruch des *καλόν* und *οὐ καλόν* dadurch grell in die Augen tritt. Es könnte aber *αἰδοίοισιν* auch auf *εἴργασται* bezogen werden.

**) Hierher gehört auch das Fragment 96 Mullach: *ὅπερ καὶ Ἡράκλειτος λέγει, ὡς τῷ μὲν θεῷ καλὰ πάντα καὶ ἀγαθὰ καὶ δίκαια, ἄνθρωποι δὲ ἃ μὲν ἄδικα ὑπειλήφασιν ἃ δὲ δίκαια.* Und ebendaselbst aus Hippolytus: *τοιγαροῦν οὐδὲ σκότος οὐδὲ φῶς οὐδὲ πονηρὸν οὐδὲ ἀγαθὸν ἕτερόν φησιν εἶναι ὁ Ἡράκλειτος, ἀλλ' ἓν καὶ τὸ αὐτό.*

Um diesen letzteren Gedanken zu erläutern, müssen wir uns nicht allein auf die angebliche Etymologie von Hades stützen, sondern ebenso auf den von Clemens unmittelbar vorher erzählten Mythus, der ihn gerade darauf bringt, Heraklit als Gewährsmann zu citiren*). „Als Dionysus nämlich in den Hades hinabstieg und den Weg nicht wusste, verspricht ihm ein gewisser Prosymnus denselben zu weisen, doch nicht ohne Lohn. Der Lohn aber war nicht schön, für den Dionysus aber doch schön**) (eine Heraklitische Wendung!); der Lohn, um den Dionysus gebeten wurde, war nämlich ein Liebesgenuss und die Bitte war dem Gotte genehm. So verspricht er denn, sie zu gewähren, wenn er wieder käme und bekräftigte sein Versprechen mit einem Eide. Nun erfährt er den Weg, geht weg, kommt zurück, trifft aber den Prosymnus nicht an, da er gestorben war. Um seinem Liebhaber nun das Versprechen zu büssen, stürmt er zum Grabmal und fröhnt der Geilheit. Er schneidet einen Zweig von einem Feigenbaum und formt ihn wie ein männliches Glied und setzt sich darauf und büsst dem Todten sein Versprechen. Als mystisches Symbol dieses Vorgangs werden in den Städten dem Dionysus die Phallusbilder aufgerichtet.“***) — Und nun folgt das Fragment aus Heraklit: „Denn wenn es nicht Dionysos wäre“ u. s. w. Man sieht sofort, dass der Prosymnus Niemand anders ist als der Hades. Prosymnus heisst er wohl als der Angesungene, d. h. dem der Hymnus gilt, das angesungene Phallusbild. Er ist der Liebhaber des Dionysus und

*) Clem. Alex. Protrept. II, 34 (Klotz).

**) Ibid. *ὁ δὲ μισθὸς οὐ καλός, ἀλλὰ Διονύσῳ καλός.*

***) Ibid. *ὑπόμνημα τοῦ πάθους τούτου μυστικὸν φαλλοὶ κατὰ πόλεις ἀνίστανται Διονύσῳ.* Das Symbol ist mystisch und also nicht gemein.

verlangt die Liebe und den Samen desselben, was ihm auch zu Theil wird. Und der Gott Hades wird von Dionysus selbst als Schamglied dargestellt*). Hades also ist selbst die Scham. In mythologischer Weise wird hier nun getrennt, was eins ist; denn Hades ist auch Dionysus, und Heraklit, dem die Sonne Dionysisch ist, konnte den Mythus sehr gut deuten; denn die Sonne geht in den Hades und verbreitet sich dort wie ein fruchtbarer Samen, bis sie den Weg wieder nach Oben gewinnt, wo sie nach ihrem täglichen Tode, was in dem Tode des Prosymnus symbolisirt wird, als täglich neuer Helios wieder aufsteigt.

Diese Erklärung unseres Fragments scheint mir zutreffend; denn sie geht nicht aus von blossen Vermuthungen über den etwaigen Platz, den dasselbe in dem verlorenen Werke von Heraklit gehabt habe, wie Schuster dies versucht, sondern es liegt dabei die sicher bekannte Naturauffassung Heraklit's zu Grunde, und das Fragment wird aus dem Gedankenzusammenhange des Schriftstellers, der uns dasselbe überliefert, gedeutet. Clemens aber weist sichtlich hin auf jene Heraklitischen Wendungen, dass das Nichtschöne schön sei, das Unanständige anständig je nach der Beziehung. Und so begreift sich dann sowohl der Anfang: „Wenn es nicht Dionysus wäre", wie auch die Identificirung von Hades und Dionysus. Dass durch diese Deutung Heraklit's nebenbei auch der Mythus an Verständlichkeit gewinnt, scheint mir nicht weniger willkommen.

Mythologischer Excurs.

Ich will desshalb wagen über diese, wie mir scheint, annehmbare Nachweisungen hinaus in ein weiteres Ge-

*) Ibid. *κλάδον συκῆς — ἐκτεμὼν ἀνδρείου μορίου σκευάζεται τρόπον.*

biet von Vermuthungen überzugehen, die zwar an Sicherheit weit zurückstehen, an Interesse des Inhalts aber nicht geringer sind. Es finden sich nämlich merkwürdige Stellen bei Philo im dritten Buche der Allegorien des Gesetzes, die verschiedentlich auf Heraklit hinweisen. Da aber die Anzeigen weniger sicher sind und die mythologischen Vergleichungen, die da hineinschlagen, nothwendig immer die Unsicherheit vermehren, so gebe ich diese Bemerkungen beliebig Preis, ohne für sie einstehen zu wollen, zufrieden, wenn man sich dadurch zu weiteren Untersuchungen angeregt fühlt.

1. Der Samenfluss Heraklit's.

Philo vergleicht anstössiger Weise den Heraklit mit einem, der am Samenfluss leidet (*γονορρύης*). Nun hat zwar Plato schon die Herakliteer die Fliessenden genannt; der Samenfluss könnte aber specieller an den Herakliteischen Dionysus im Hades erinnern, der seinen Samen (nach Clemens) fliessen lässt (*πασχητιᾷ κ. τ. λ.*). Die Beziehung ist insofern nicht ohne Grund, weil Philo die Herakliteische Lehre grade desswegen angreift, weil sie den festen Gegensatz zwischen dem unveränderlichen Gott und der Welt aufhebt, indem sie in beständigem Wechsel die Gegensätze in einander überführt, so dass Gott selbst samenartig in der Welt verschwindet*). — Die Geilheit des Dionysos nach dem Griechischen Mythus ist bekannt genug**).

---

*) Phil. leg. allegor. III, § 3, p. 62. *Ὁ δὲ γονορρύης ἐκ κόσμου πάντα καὶ εἰς κόσμον ἀνάγων, ὑπὸ θεοῦ δὲ μηδὲν οἰόμενος γεγονέναι, Ἡρακλειτείου δόξης ἑταῖρος, κόρον καὶ χρησμοσύνην καὶ ἓν τὸ πᾶν καὶ πάντα ἀμοιβῇ εἰσάγων.*

**) Daher finden wir auch den Ausdruck *πασχητιᾶν* beim Scholiasten des Aristophanes, wo er den Witz erklärt, dass Dionysos den Kleisthenes besprungen habe. In Ran. 48. *ἐπεβάτευον Κλεισθένει: — τὸ ἐπιβατεύειν καὶ ἐπὶ συνουσίας κατὰ μεταφορὰν*

2. Verborgensein des Gottes.

Dionysus bei Clemens strebt in den Hades hinabzugehen, wobei er sich natürlich verbergen und die Besinnung verlieren wird, so dass er den Weg nicht weiss*) — ein Schicksal, das die Sonne Heraklit's täglich ebenso durchmacht. Man könnte desshalb hier den Spruch Heraklit's heranziehen, dass „die Natur sich zu verbergen liebt", welcher von vielen Seiten Heraklit vindicirt wird**). Und dass bei diesem Sichverbergen oder Sichverstecken der Untergang der Sonne das Vorbild ist, sieht man deutlich an der Paraphrase „versteckte und liess untergehen" (ἔκρυψε καὶ κατέδυσεν)***). Darum erscheint es nun wie ein absichtlicher Gegensatz gegen diese Heraklitische Lehre, wenn Philo sagt: „Die Weisheit Gottes ist aber nicht so, dass sie sich verbirgt, sondern strebt sichtbar zu bleiben†). Dass für den in's Verborgene strebende Dionysus bei Clemens und für den sichtbar zu bleiben strebenden Philonischen Gott

---

τῶν ἀλόγων ζῴων, ἃ ἐπιβαίνοντα συνουσιάζει — τὸν Κλεισθένην καὶ ἐπὶ τοῦ πασχητιᾶν κωμῳδοῦσι. Und die Verhöhnung des Dionysos bei Aristophanes Ran. 739. πῶς γὰρ οὐχὶ γεννάδας, ὅστις γε πίνειν οἶδε καὶ βινεῖν μόνον; wobei offenbar das Komische noch durch den fast gleichen Klang von πίνειν und βινεῖν erhöht wird, als wenn für Dionysos Beides dasselbe wäre.

*) Phil. leg. allegor. III, § 3, p. 62. Διόνυσος γὰρ κατελθεῖν εἰς Ἅιδου γλιχόμενος ἠγνόει τὴν ὁδόν.

**) Vgl. die von Schuster S. 194 zusammengebrachten Stellen, u. a. φύσις δὲ καθ' Ἡράκλειτον κρύπτεσθαι φιλεῖ.

***) Plutarch de an. procr. c. 27. ὁ μιγνύων θεὸς ἔκρυψε καὶ κατέδυσεν. Wenn Schuster für κατέδυσεν lieber κατέδησε lesen möchte, so schützt, glaube ich, die oben hervorgehobene Beziehung das überlieferte Wort.

†) Philo Leg. Alleg. III, 3. οἱ δέ γε σοφοὶ λογισμοὶ οὐχ οἷον ἀποκρύπτονται, ἀλλ' ἐμφανεῖς εἶναι γλίχονται. Doch ist auch beachtenswerth Παροιμ. Σαλομ. 25. 2. Tischend. δόξα θεοῦ κρύπτει λόγον.

derselbe Ausdruck des Strebens (*γλιχόμενος — γλίχονται*)*) vorkommt, kann zufällig sein, obgleich mir auch darin eine Heraklitische Wendung zu stecken scheint; für den Ausdruck aber bei Clemens, dass der Gott den Weg nicht wisse, haben wir die entsprechende Stelle bei Heraklit, wovon weiter unten.

3. Der Versteck im Holz und Philo's allegorisch-mythologische Auslegung der Bibel.

Eine dritte Beziehung liegt in der Vorstellung des Holzes. Philo sagt nämlich nach der Bibel, dass Adam und sein Weib sich fern vom Angesichte Gottes, des Herrn, in der Mitte des Holzes des Paradieses versteckten**). Und er fügt hinzu, dass sich so alle Schlechten als Feinde der Wahrheit verstecken und wie die Sonne untergehen (*καταδύνονται*) und nicht sichtbar (*ἐμφανεῖς*) bleiben wollen, wie die Gottwei-

---

*) Mit Beziehung auf Heraklit sagt Pseudoaristot. de mundo p. 396 b. 7. *ἴσως δὲ καὶ τῶν ἐναντίων ἡ φύσις γλίχεται καὶ ἐκ τούτων ἀποτελεῖ τὸ σύμφωνον.* — Der Ausdruck *γλίχεσθαι* wird von dem Scholiasten des Aristophanes richtig mit *γλίσχρον* in Verbindung gebracht und mit Begierde, Unglück und mit Ausgleiten und Fallen (*ὀλισθάνω*) erklärt Schol. in pac. 193. *γλίσχρον: ἀντὶ τοῦ ἐπιθυμητά, ἀπὸ τοῦ γλίχεσθαι (γλίσχρωνας δὲ τοὺς ἀτυχεῖς εἰώθασι λέγειν, καὶ γλισχρίαν τὴν ἀτυχίαν [καὶ γλίσχρως ὀλισθηρῶς]).* Und ibid. 482. *γλισχρότατα: ὅτι γλίσχρος ἐπὶ δυστυχίᾳ ἐλέγετο. — ἔργον γὰρ τοῦ λιμοῦ οὐ σάρκας ἐμποιεῖν, ἀλλὰ τοὐναντίον ἀπισχνοῦν τὰ σώματα.* Man sieht also deutlich, dass der Ausdruck *γλίχονται* auf den Heraklitischen Hunger (*λιμός*) führt. Der Gott stürzt in den Hades, weil er keine Nahrung mehr hat; desshalb muss die Sonne (das Feuer) erlöschen. In der unteren Welt aber sättigt (*κόρος*) sie sich wieder und steigt dann wieder auf. Der Gott ist nach Heraklit Hunger und Sättigung.

**) Philo Leg. Alleg. III, 1. *Καὶ ἐκρύβη, ὅ τε Ἀδὰμ καὶ ἡ γυνὴ αὐτοῦ ἀπὸ προσώπου κυρίου τοῦ θεοῦ ἐν μέσῳ τοῦ ξύλου τοῦ παραδείσου.*

sen*). Da nun in Wahrheit sich vor Gottes Allgegenwart nichts verstecken kann, so fordert Philo die allegorische Auslegung. Der objective Vorgang wird in einen subjectiven verwandelt; denn in dem Schlechten beschattet sich und verbirgt sich die wahre Auffassung Gottes; denn der Schlechte ist voller Finsterniss (σκότος), da er nicht den göttlichen Lichtglanz (ἐναύγασμα) hat**).

Bei Clemens geht Dionysus in den Hades, d. h. die Sonne verbirgt sich beim Untergang. Hades aber oder Prosymnus steckt schliesslich symbolisch im Holze, nämlich in dem zum Phallus gestalteten Zweig des Feigenbaums***). Auch Adam und sein Weib nahmen Blätter vom Feigenbaum und umhüllten sich damit †).

Gehen wir zu Heraklit über, so hat Schuster††) allerdings recht verstanden, wenn er sagt, dass die Natur „ihre eigentliche Feuergestalt in der unendlichen Fülle der daraus hervorgehenden Organismen zu verstecken liebt", allein seine Uebersetzung der Heraklitischen Stelle: „Die Natur liebt es, wie ein Baum sich zu

---

*) Ibid. *Εἰ γὰρ ἐμφανεῖς οἱ σοφοὶ θεῷ, ἅτε ὄντες αὐτῷ φίλοι, δῆλον ὡς ἀποκρύπτονται καὶ καταδύονται πάντες οἱ φαῦλοι, ὡς ἂν ἐχθροὶ καὶ δυσμενεῖς ὄντες ὀρθῷ λόγῳ.*

**) Ibid. III, 3. *Ἐν τῷ φαύλῳ ἡ ἀληθὴς περὶ θεοῦ δόξα ἐπεσκίασται καὶ ἀποκρύπτεται· σκότους γὰρ πλήρης ἐστί, μηδὲν ἔχων ἐναύγασμα θεῖον, ᾧ τὰ ὄντα περισκέψεται.*

***) Es ist darum sehr verständlich, wenn Preller, 3. Aufl. v. Plew, S. 609, sagt: „Der Priapus galt in den bacchischen und anderen Mysterien als Symbol der unermüdlichen Schöpfungs- und Wiedergeburtskraft des Naturlebens; daher man sein Bild selbst auf Gräbern fand."

†) Genes. III, 7. *καὶ ἔῤῥαψαν φύλλα συκῆς καὶ ἐποίησαν ἑαυτοῖς περιζώματα.*

††) A. a. O., S. 193.

verstecken" ist sehr missverständlich, als wenn die Bäume Verstecken spielten. Es heisst aber: „Ein Baum ist nach Heraklit unsere Natur, die sich den Blicken zu entziehen und zu verstecken liebt."*) Wenn wir nun den Zusammenhang betrachten, durch welchen Philo auf diese Stelle Heraklit's gebracht wird: so sehen wir zum Erstaunen, wie sich darin die Geschichte des Dionysus bei Clemens nur in menschliche Verhältnisse schöner und dichterischer ausgearbeitet wiederholt, so dass der Mythus bei Clemens die Priorität haben muss und die Darstellung der Genesis als spätere dichterische Bearbeitung erscheint.

Philo fragt nämlich, warum heisst es: „Es erschien aber der Herr Gott in der Eiche Mambre?"**) Der Baum verlangt nach seiner Meinung die allegorische Erklärung, wobei er die Chaldäische Sprache zur Etymologie von Mambre benutzt. Da diese Erklärung aber von Heraklit beginnend in die bekannten Platonischen Gegensätze des Intelligiblen und Sensiblen übergeht, so überlassen wir Philo sich selbst und betrachten dafür den Zusammenhang der Geschichte. Abraham sitzt an der Thür seines Zeltes bei der Eiche Mambre, da erscheint ihm Gott in der Gestalt von drei Männern. Abraham bittet den Herrn, nicht vorüberzugehen, sondern unter den Baum zu kommen, wenn er, sein Knabe, vor seinen Augen Gnade gefunden habe***). Gott

---

*) Philon. quaest. et solut. quae s. i. gen. IV, p. 237. Arbor est secundum Heraclitum natura nostra, quae se obducere atque abscondere amat.

**) Ibid. Quare dicit: Apparuit autem dominus deus Abrahae in quercu Mambre. Dass in allen diesen Mythen wahrscheinlich auch die Feuerzeuge (πυρεῖα) mit hinein spielen, wie dies Kuhn bei dem Prometheus-Mythus gezeigt hat, braucht kaum bemerkt zu werden.

***) Genes. XVIII, 4. ὑπὸ τὸ δένδρον und 3. Κύριε, εἰ ἄρα

geht nun wirklich unter den Baum und nachdem er den Genuss gehabt, der hier anständig durch eine gute Mahlzeit ausgedrückt wird, handelt es sich auch um den Lohn. Gott verspricht nämlich der Sara einen Sohn, wenn er wieder komme, was Sara, da es bei ihr mit dem Monatlichen (*τὰ γυναικεῖα*) schon vorbei ist, lächerlich findet. Aber bei Gott sei nichts unmöglich, wird ihr bemerkt*). Die Analogie mit dem Dionysus-Mythus bei Clemens ist wohl unverkennbar. Der Gott ist vom Wege abgeirrt und kann erst wieder auf seinem Weg weiter ziehen, nachdem er einen Sohn gezeugt. Das worin er zeugen soll, ist aber todt, ein Holzklotz oder ein altes unfruchtbares Weib**). Dennoch gelingt es

---

εὗρον χάριν ἐναντίον σου, μὴ παρέλθῃς τὸν παῖδά σου. Clemens hat die rohere Form des ursprünglichen Mythus: *καὶ ἀφροδίσιος ἦν ἡ χάρις ὁ μισθὸς, ὃν ᾔτειτο Διόνυσος· βουλομένῳ δὲ τῷ θεῷ γέγονεν ἡ αἴτησις.*

*) Ibid. 5. *καὶ μετὰ τοῦτο παρελεύσεσθε εἰς τὸν ὁδὸν ὑμῶν οὗ ἕνεκεν ἐξεκλίνατε πρὸς τὸν παῖδα ὑμῶν.* Der Gott soll nach dem Genuss weiter ziehen. Ebenso bei Clemens ist der Dionysus von seinem Wege abgeirrt *ἠγνόει τὴν ὁδόν.* Der Lohn wird bei Clemens roh gefordert (*οὐκ ἀμισθεί*), in dieser Geschichte aber feiner durch freiwilliges Versprechen gewährt. Bei Clemens handelt es sich roh um den Samen; hier anständig um einen Sohn. Obgleich hier sittlicher die Frau in die Geschichte verwebt wird, merkt man doch das Symbolische durch; denn sie ist alt und ohne Menstruation, bei Clemens aber ist der Prosymnus gestorben und an seiner Statt wird das Unmögliche mit dem Zweig des Feigenbaums vollzogen. — Ein anderer gemeinschaftlicher Zug ist, dass die Erfüllung des Wunsches versprochen wird, wenn der Gott wiederkomme: Genes. XVIII, 10. *ἐπαναστρέφων ἥξω πρὸς σὲ κατὰ τὸν καιρὸν τοῦτον εἰς ὥρας καὶ ἔξει υἱὸν Σάῤῥα ἡ γυνή σου.* Clemens l. l. *καὶ δὴ ὑπισχνεῖται παρέξειν αὐτῷ, εἰ ἀναζεύξοι, ὅρκῳ πιστωσάμενος τὴν ὑπόσχεσιν* und *ἐπανῆλθεν αὖθις.*

**) Philo (Quaest. in gen. l. III, § 18. 189) hat die Wichtigtigkeit dieses Umstandes wohl bemerkt. Er wirft darum die Frage auf: Quare Sara uxor Abrahae non generabat (sive pariebat ei)? Und

dem Gotte wunderbar, einen Sohn an's Licht zu bringen. Denn aus dem Holze fährt die Flamme und aus dem dunkeln Hades der lichte Sonnengott, wie von der Sara der Isaak. Da in der Genesis aber der alte Mythus so dichterisch verwandelt wurde, so blieb nur der Baum übrig, durch den Philo gleich an Heraklit erinnert werden konnte, um uns den Feuergott zu zeigen, der auch unsere menschliche Natur ist und sich in das scheinbar todte, feuerlose und kalte Holz zu verkleiden liebt. Wenn Philo aber sonst auch in der Erklärung vielfach abirrt, so sieht er doch Manches richtig; denn er merkt auch, dass das Sitzen an der Schwelle des Zeltes das Symbol ist für unseren Leib, der nur wie ein Zelt, aus Fellen gemacht, die todte Hülle der lebendigen Seele ist*).

---

er antwortet: „Ut non ex matrimonio potius viri, quam ex providentia divina sit conceptio et nativitas: sterilem enim generare non pariendi facultatis est, sed divinae virtutis opus." Es ist hier deutlich genug, dass der Gott selbst der Erzeuger ist, wie überall im Mythus, wo ein Gottkind und kein gewöhnlicher Mensch geboren werden soll, und dies ist ja auch das Motiv für das Dogma der Immaculata conceptio. Von dem Physischen auf's Ethische und Theoretische angewendet erscheint diese Lehre wieder in dem θύραθεν νοῦς, der direct aus dem Himmel kommt, wie dies Philo ebendaselbst nicht unbemerkt gelassen hat: „Sterilis celebratur mater notionis." Man muss aber verstehen, die Naturauffassung der Alten immer ihrer Erkenntnisstheorie und Ethik zu Grunde zu legen, wenn man sie aus dem Grunde erklären will. (Vgl. auch Götting. gelehrte Anz. 1874, Nr. 37, S. 1165, wo ich an Plutarch Symp. quaest. VIII, 1 erinnert habe, und meine Stud. z. Gesch. der Begr., S. 388 f., wo die Entstehung des Geistes nicht aus einem Naturprocess, sondern durch directe Parusie des Gottes erklärt wird.

*) Phil. l. l., p. 240. Ad ostium vero tabernaculi sedere symbolum esse videtur, corpus quasi tunicam pelliceam, ut alias sacra domini mandata nuncuparunt, animae esse. Ueber die Bedeutung der σκηνή vgl. auch meine Gesch. d. Begr. der Parusie,

4. Der Gott weiss den Weg nicht.

Dass Heraklit also entweder den Mythus bei Clemens selbst erzählt oder doch vielfach darauf angespielt hat, scheint nicht ohne Grund vermuthet werden zu dürfen. Denn auch das Motiv, dass der Gott, als er in den Hades herabzusteigen begierig ist, den Weg nicht weiss, ist von Heraklit benutzt. Schuster konnte diese Stelle natürlich nicht deuten, da er sie auf die Methoden der Künste bezieht*), doch ahnt er als ausgezeichneter Kenner Heraklit's den Zusammenhang, wenn er anderswo sagt: „Die abgerissene Notiz: ‚Der vergisst, wohin ihn sein Weg führt', könnte möglicher Weise in einer Umgebung gestanden haben, wo von dem Wege hinauf und hinab der Seelen die Rede war."**)

Durch Clemens haben wir die sichere Erklärung; denn der Gott, der in den Hades herabzukommen begehrt, weiss den Weg nicht***). Die Heraklitische

---

S. 29. Dieselbe Geschichte wiederholt sich Philo Leg. Alleg. III, § 22, p. 73. *Διὰ τοῦτο καὶ τὸν Εἶρ χωρὶς αἰτίας περιφανοῦς „πονηρὸν οἶδεν ὁ θεὸς" καὶ ἀποκτείνει. Τὸν γὰρ δερμάτινον ὄγκον ἡμῶν, τὸ σῶμα — Εἶρ γὰρ δερμάτινος ἑρμηνεύεται — πονηρόν τε καὶ ἐπίβουλον τῆς ψυχῆς οὐκ ἀγνοεῖ, καὶ νεκρὸν καὶ τεθνηκὸς ἀεί.* So ist auch Prosymnus todt (*ἐτεθνήκει γάρ*).

*) A. a. O., S. 284.

**) A. a. O., S. 273. Wenn er auch in der Anm. 1 ebendas. an den Betrunkenen erinnert und an die feuchte Seele, so ist auch das zutreffend; nur sind Alles dies blosse allegorische und abgeleitete Anwendungen von der ursprünglichen und massgebenden physischen Betrachtung, wonach die Sonne im Wasser des Westens ihren Weg verliert. Und dieser Gedanke ist uralt, wie man schon bei Homer sieht, wo der Untergang der Sonne und die Verfinsterung der Pfade immer zusammen erwähnt werden z. B. Odyss. III, 487:

Δύσετό τ' ἠέλιος, σκιόωντό τε πᾶσαι ἀγυιαί.

***) Clemens l. l. *ἠγνόει τὴν ὁδόν.* Dass dieser Heraklitische Gedanke natürlich von den Späteren reichlich benutzt wurde, versteht sich von selbst. Ich erinnere darum z. B. noch an den Dialog zwischen

Wendung giebt Mark Anton: „Immer muss man des Heraklitischen Wortes eingedenk sein, dass der Erde Tod ist Wasser zu werden, und des Wassers Tod Luft zu werden und der Luft Feuer und wieder umgekehrt, und dabei eingedenk sein dessen der nicht daran denkt, wohin der Weg führt*). Dieser Weg führt aber in den Tod, wie das die folgenden moralischen Meditationen Mark Anton's deutlich zeigen, da er lehrt, den Tod als ein natürliches Ereigniss würdig zu ertragen, was er noch durch den Spruch verdeutlicht: „Gestern ein Lämpchen, morgen eine Mumie oder Asche.“**) Und an einer anderen Stelle: „Als Theil der Welt bestandest du; du wirst verschwinden in deinen Erzeuger, oder vielmehr du wirst aufgenommen in den Logos desselben,

---

Hermes und Asklepios, von welchen uns Stobaeus Bruchstücke erhalten hat. Stob. I, 480. Ἑρμ. Ἀλλ' ἀδύνατον, ὦ τέκνον, τὸν ἐν σώματι τούτου (sc. τοῦ τὸν θεὸν θεασάμενον μακάριον γενέσθαι) εὐτυχῆσαι. Δεῖ δὲ προγυμνάζειν αὐτοῦ τινα τὴν ψυχὴν ἐνθάδε, ἵνα ἐκεῖ γενομένη, ὅπου αὐτὴν ἔξεστι θεάσασθαι, ὁδοῦ μὴ σφαλῇ. Ὅσοι δὲ ἄνθρωποι φιλοσώματοί εἰσιν, οὗτοι οὐκ ἂν ποτε θεάσαιντο τὴν τοῦ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ ὄψιν. Οἷον γάρ ἐστι κάλλος, ὦ τέκνον, τὸ μήτε σχῆμα, μήτε χρῶμα, μήτε σῶμα ἔχον; Also kann nur der Tod dieses Schauen Gottes hervorbringen, und es ist natürlich genug, dass man dort den Weg nicht weiss, wesshalb auch das Todtenbuch der Aegypter ausführliche Wegbeschreibung dem Gestorbenen mit in den Sarkophag giebt.

*) Marc. Anton. lib. IV, 46. Ἀεὶ τοῦ Ἡρακλειτείου μεμνῆσθαι· ὅτι γῆς θάνατος ὕδωρ γενέσθαι, καὶ ὕδατος θάνατος ἀέρα γενέσθαι, καὶ ἀέρος πῦρ, καὶ ἔμπαλιν. μεμνῆσθαι δὲ καὶ τοῦ ἐπιλανθανομένου ᾗ ἡ ὁδὸς ἄγει.

**) Ibid. 48. καὶ ἐχθὲς μὲν μυξάριον, αὔριον δὲ τάριχος ἢ τέφρα. Da das bevorstehende Ende die Alternative der Einbalsamirung oder des Scheiterhaufens in Aussicht stellt, so kann ich μυξάριον weder mit Stephanus und Xylander als Fisch betrachten, noch mit Gataker als Pflaume, sondern sehe darin eine metaphorische Bezeichnung des Menschen als kleine Lampe, was ja wohl erlaubt ist, da das Wort eigentlich die Nase der Lampe bedeutet, wo der Docht hängt und die Flamme brennt.

der wieder im Wechsel zum Samen wird."*) Und weiter unten erinnert er daran, dass, wenn nicht fortwährende Umwandlung stattfände, die Luft die Seelen nicht fassen, und die Erde die seit unendlicher Zeit begrabenen Leichen nicht fassen könnte. Aber wie die Seelen „fliessen oder brennen", im Wechsel zurückgenommen in den samenartigen Logos des Alls**), so müssen wir auch diesen Gegensatz von Leben und Tod nicht als Unharmonisches betrachten, sondern sagen: „Alles ist mir auch harmonisch, was dir wohlharmonisch ist, o Welt." ***) Wer wollte läugnen, dass hier überall Reminiscenzen aus Heraklit dem edlen Kaiser unterliefen, wenn auch einige Gedanken, wie der samenartige Logos, vielleicht erst später zum terminus geworden sind. Die erwähnte Stelle ist aber deutlich erklärt, denn die Erinnerung an den, welcher nicht weiss, wohin der Weg führt, kann sich doch nur auf eine Geschichte beziehen, und eine solche, die zugleich den Tod des Feuers im Wasser lehrt, ist grade die von Clemens erzählte, womit denn weiter stimmt, dass er auch dafür den Heraklit citirt, dass Dionysus und Hades dasselbe ist. Der Hades bei Clemens ist bei Mark Anton „der samenartige Logos" des Gottes, d. h. das aus welchem im Wandel das Feuer wieder entsteht. Diese beständige Umwandlung der Gegensätze, der Tod des einen in den andern ist es, was wir, meint Marc Anton, als Gesetz der Welt immer vor Augen haben; dennoch streiten wir dagegen, sträu-

*) Ibid. IV, 14. *Ἔννπέστης ὡς μέρος. ἐναφανισθήσῃ τῷ γεννήσαντι· μᾶλλον δὲ ἀναληφθήσῃ εἰς τὸν λόγον αὐτοῦ τὸν σπερματικὸν κατὰ μεταβολήν.*

**) Ibid. IV, 21. *μεταβάλλουσι καὶ χέονται καὶ ἐξάπτονται εἰς τὸν τῶν ὅλων σπερματικὸν λόγον ἀναλαμβανόμεναι.*

***) Ibid. IV, 23. *Πᾶν μοι συναρμόζει, ὅ σοι εὐαρμοστόν ἐστι, ὦ κόσμε.*

ben uns vor dem Tode und es kommt uns fremd vor, dass auch wir unser Leben lassen müssen, damit wechselweis auch die Anderen wieder leben können aus unserer Verwandlung*).

Sehr witzig ist der Gedanke, dass der Gott den Weg nicht wisse, von Aristophanes in den Fröschen benutzt. Er schickt ihn desshalb zuerst zu Herakles, der den Weg in den Hades schon einmal gemacht hat, um sich Raths zu erholen. Dieser vermuthet natürlich dem Charakter des Dionysus gemäss, dass es sich um ein geiles Gelüsten des Gottes handle**), und giebt ihm die verschiedenen Arten vom Leben zum Tode zu gelangen an. Dionysos wünscht dann auch Gastfreunde da unten zu finden und Herakles soll ihm auch die Bordelle angeben***). Dionysos will aber weder den Strick nehmen, noch Schierling trinken, noch sich vom Thurme stürzen, sondern verlangt denselben Weg zu wissen, den Herakles gegangen ist, und so giebt ihm denn Herakles natürlich das Wasser an, den tiefen Abgrund des Hades, den ewigen Strudel und Schlamm der Unterwelt†), in welchem ja die Sonne erlischt.

---

*) Ibid. IV, 46. Als unmittelbare Fortsetzung der obigen Heraklitischen Stelle erscheinen die Sätze, die wahrscheinlich auch Heraklitisches enthalten: *καὶ ὅτι ᾧ μάλιστα διηνεκῶς ὁμιλοῦσι λόγῳ τῷ τὰ ὅλα διοικοῦντι τούτῳ διαφέρονται. καὶ οἷς καθ' ἡμέραν ἐγκυροῦσι, ταῦτα αὐτοῖς ξένα φαίνεται.*

**) Ran. 55. *Ἡρ. πόθος; πόσος τις; Διον. μικρός, ἡλίκος Μόλων. Ἡ. γυναικός; Δ. οὐ δῆτ'. Ἡ. ἀλλὰ παιδός; Δ. οὐδαμῶς. Ἡ. ἀλλ' ἀνδρός; Δ. ἀπαπαῖ. Ἡ. ξυνεγένου τῷ Κλεισθένει; Δ. μὴ σκῶπτέ μ', ὦδέλφ'. οὐ γὰρ ἀλλ' ἔχω κακῶς· τοιοῦτος ἵμερός με διαλυμαίνεται.*

***) Ran. 109. *τοὺς ξένους.* Ueber diesen Begriff vgl. oben S. 29 Not. Ibid. 113. *πορνεῖα.*

†) Ran. 136. *ἀλλ' ὁ πλοῦς πολύς· εὐθὺς γὰρ ἐπὶ λίμνην μεγάλην ἥξεις πάνυ, ἄβυσσον* und 145. *εἶτα βόρβορον πολὺν καὶ σκῶρ ἀείνων.*

5. Die Jahreszeiten und die mythologischen Analogien.

Nach der Analogie von Tag und Nacht erklärt Heraklit aber auch die Jahreszeiten*), und die darauf bezüglichen Mythen halten denselben Gang inne, so dass man oft nicht weiss, ob der tägliche Tod der Sonne oder der halbjährige gemeint ist. Im Dionysusmythus ist offenbar der sterbende und wiederauflebende Sommer das Hauptmotiv; diese ganze Erscheinung ist aber nur eine complicirtere Wiederholung des täglichen Schicksals der Sonne und muss daher auf diesen einfacheren Vorgang zurückgeführt werden. Drittens wird von Heraklit sowohl, wie von Anaximander**), auch das Gewitter auf dasselbe Motiv bezogen. Die beängstigende Schwüle und das Uebergewicht des Wassers wird durch den aus der Wolke fahrenden Lichtgott gebrochen, der nun seinerseits zur Herrschaft kommt, indem die Wolken zerstreut und der heitere Himmel wieder erobert wird.

Diese Auffassungen finden sich bei allen Völkern. Da diese Fragen aber für uns nebensächlich sind, so will ich nur in der Kürze an den Mythus von Indra und Wertra bei den Indern erinnern. Nachdem Indra den titanischen Wertra durch seinen Donnerkeil besiegt und wieder Herr der Oberwelt geworden***), muss er

*) Diog. Laert. IX, 11.

**) Vgl. meine Stud. z. Gesch. d. Begr., S. 10 ff.

***) Holtzmann, Sawitri 1845, S. 15.

Und in dem Meeresschaume verbarg
der Himmelsherr den Donnerkeil
und schleuderte ihn mit aller Gewalt
auf Wertra. Dieser fiel und starb.
Und wie er sank, da heiterte sich
der Himmel auf, ein kühler Wind
erfrischte die Welt: in Freude und Lust,
den Indra zu verherrlichen
erschienen alle Wesen u. s. w.

natürlich im Heraklitischen Wechsel wieder in den Hades. Dies wird nach der tiefsinnigen indischen Mythendichtung an eine Schuld geknüpft, durch welche der Gott sich so gequält und bedrückt fühlt, dass er besinnungslos wird (bei Clemens ἠγνόει τὴν ὁδόν) und sich im Meere verbirgt*) und zwar in dem hohlen Stil einer Lotuspflanze (nach Philo ἐν μέσῳ τῷ ξύλῳ)**). Erst das Lob der Götter und der Dienst der hohen Rischi***) macht ihn wieder stark; er kommt hervor aus dem Wasser und feiert seinen Sonnenaufgang als Herrscher der Oberwelt†). Ursprünglich bezieht sich

*) Ebendas. S. 15:

Doch Indra von allen Wesen verehrt,
gepriesen um des Wertra Tod,
ward vom Bewusstsein seiner Schuld,
des Mordes und Betrugs betäubt,
und floh von seinem Gewissen geplagt,
an's Ende der Welt besinnungslos,
wo er sich tief in's Wasser verkroch;
dass Niemand wusste, wo er war.

**) Ebendas. S. 27:

Und [Agni] kam an einen grossen See
am Ende der Welt; der war bedeckt
mit Lotusblumen. Unter den Blumen
in einem hohlen Lotusstiel
verborgen sass in kleiner Gestalt
besinnungslos der Götterfürst.

***) Die Rischi sind das Siebengestirn des grossen Bären, das sich langsam umwälzt (vgl. ebendas., S. 29: „Aber die Rischi, die hocherhabenen, fuhren nicht so schnell als er, der Nahuscha, verlangte.") Ihr Dienst ist die Zeit, die erst verstreichen muss, bis Indra wieder aufgehen kann. Ich möchte vermuthen, dass die bedeutende Stellung der heiligen Rischi in diesen Mythen verlangt, den Ursprung derselben nicht in Indien zu setzen, sondern weit nördlicher in Gegenden, wo der grosse Bär höher über dem Horizonte steht und niemals untergeht, also auch keine Schuld im Meere abzuwaschen braucht.

†) Ebendas., S. 29, V. 227:

Und wieder zog, als König der Götter

dieser Mythus gewiss auch auf das tägliche Schicksal der Sonne und dann auf den Jahreszeitenwechsel; durch die dichterische Behandlung aber wurden natürlich so viele menschliche, ethische Motive hineingelegt, dass er nicht allein physisch erklärt werden darf, sondern wie alle Mythen dem Spiel der Einbildungskraft preisgegeben wurde. Der erste Kern aber, oder die Kernform, wenn man den Böttcherschen Ausdruck von der Architectur entlehnen darf, muss immer aus der einfachen Naturerscheinung festgestellt werden.

§ 7.

Nacht und Tag ist dasselbe.

Wie nun Hades und Dionysus ein und dasselbe ist, so auch Tag und Nacht. Doch scheint dies nicht so einfach zu verstehen; denn Schuster's neueste Erklärung wenigstens kann mich nicht befriedigen. Er sagt sehr

---

mit grossem Jubel Indra ein
und mit der treuen Satschi vereint
beschützte er die ganze Welt.

Wären diese Mythen aus philosophischer Speculation entstanden, so könnte unmöglich ein solcher Wechsel von Macht und Ohnmacht bei dem König der Götter vorkommen. Die Vernunft fordert überall Identität der Begriffe. Man darf daraus unwiderleglich schliessen, dass nur die wechselnden Naturerscheinungen, der wieder untergehende Tag, der wieder sterbende Sommer, das Gewitter u. s. w. die rechte Grundlage dieser phantasievollen Erzeugnisse sind, die darum auch ausschliesslich auf die Natur, ihrer Kernform nach, zurückgeführt werden müssen, während die ganze dramatische Motivirung dem ethischen Leben des Menschen entlehnt ist, und die kleineren Züge und Ausschmückungen der Ideenassociation und dem dichterischen Spiel der Einbildungskraft angehören. — Ueber diese Principien für die Theorie aller Mythologie werde ich an einem anderen Orte handeln.

treffend, dass Plutarch und Seneca hier irriger Weise eine Abwehr gegen die Unterscheidung von glücklichen und unglücklichen Tagen sehen; vielmehr handle es sich um Identität von Nacht und Tag. Aber die eigene Erklärung Schuster's, nämlich „dass Tag und Nacht dasselbe, nämlich ein Zeitabschnitt sei", will mir nicht in den Sinn.

Die Stelle lautet: „Lehrer der Meisten ist Hesiod; von dem wissen sie, dass er das Meiste erkenne, der doch Tag und Nacht nicht verstand; denn es ist eins." *) Zur Noth könnte man diese Worte wirklich so auffassen, als wenn gegen die Verschiedenheit der Tage als glücklicher oder unglücklicher die Einheit und Gleichheit des Wesens von Tag und Nacht hervorgehoben werden sollte. Vielleicht aber gab es auch noch andere gute Worte von Heraklit, welche dieser Hesiodischen Abergläubigkeit steuerten. Darum glaube ich eher, dass diese Plutarchischen Worte „alle Tage hätten eine und dieselbe Natur" **) nicht, wie Schuster ***) will, „ein frei angewendetes Citat" und auf unsere Stelle als „Grundlage" zurückzuführen sei, sondern als ein ganz anderer Gedanke in einem anderen Zusammenhange gestanden habe, etwa da, wo Heraklit auch lehrt, „dass unsere Sinnesart unser Schicksal" sei †).

Ueber unsere Stelle schreibt Schuster, „dass Hesiod nicht einmal einsieht, dass der Tag durch ein wesentliches Merkmal sich nicht von der Nacht unterscheidet, sondern ein Zeitabschnitt ist so gut wie diese, nur

---

*) Hippol. ref. haer. IX, 10. Duncker p. 446. *διδάσκαλος δὲ πλείστων Ἡσίοδος· τοῦτον ἐπίστανται πλεῖστα εἰδέναι, ὅστις ἡμέρην καὶ εὐφρόνην οὐκ ἐγίνωσκεν· ἐστὶ γὰρ ἕν.*

**) Plut. Camill. 19. *φύσιν ἡμέρης ἁπάσης μίαν.*

***) A. a. O., S. 67, Anm. 1.

†) Mull. frag. 68. *Ἡράκλειτος ἔφη ὡς ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων.*

dass an ihm (was doch mit dem Begriffe der Zeit gar nichts zu thun hat) die Sonne scheint.“*) Nach dieser Logik könnte man auch finden, dass zwischen Mensch und Katze kein wesentlicher Unterschied sei, da beide Wirbel- und Säugethiere sind. Dass und ob die Sonne scheint oder nicht, ist allerdings für den Begriff der Zeit unwesentlich**), aber doch wohl nicht für den Begriff von Tag oder Nacht. Die Erklärung Schuster's ist mir desshalb zu wenig sachlich, als dass ich ihr zustimmen könnte.

Ich glaube, wir sind wohl verpflichtet, was die früheren Erklärer versäumt haben, erst Hesiod zu fragen, was er über das Wesen von Tag und Nacht gelehrt hat. „Aus dem Chaos entstand der Erebus und die schwarze Nacht; die Nacht aber erzeugte wieder den Aether und den Tag, nachdem sie sich in Liebe mit dem Erebus gemischt.“***) Hier wird der Nacht die Priorität zuerkannt, aus ihr soll erst der Tag entstanden sein. Heraklit aber fasst überall die Gegensätze als eins, die in dem Ganzen sich unterscheiden und ausscheiden und wieder zusammengehen. Wenn es keinen Tag giebt, giebt es auch keine Nacht†); ohne Gutes kein Böses;

*) A. a. O., S. 68.

**) Und auch dies nur, wenn man nach Sternzeit rechnet, was bei Hesiod und Heraklit doch nicht vorausgesetzt werden darf.

***) Hesiod. Theog. v. 124:

ἐκ Χάεος δ' Ἔρεβός τε μέλαινά τε Νὺξ ἐγένοντο·
Νυκτὸς δ' αὖτ' Αἰθήρ τε καὶ Ἡμέρη ἐξεγένοντο,
οὓς τέκε κυσαμένη, Ἐρέβει φιλότητι μιγεῖσα.

†) Ich verstehe auch die dem Thales zugeschriebene Antwort auf die Frage, ob Nacht oder Tag früher gewesen wäre, als eine Ironie; denn wenn er sagte, die Nacht sei um einen Tag früher gewesen, so ist der Widerspruch ja sichtlich. Diog. Laert. I, 36. *ἡ νύξ, ἔφη, μιᾷ ἡμέρᾳ πρότερον.* Ohne Tag giebt es keine Nacht.

ohne Krieg keinen Frieden; ohne Hunger keine Sättigung; ohne Winter keinen Sommer*). Für den Gott aber ist dies alles Eins, weil es in dem Ganzen als eine streitende Harmonie gesetzt ist, wie bei der Lyra und dem Bogen.

Gehen wir aus dieser allgemeinen Betrachtung zur Erwägung der physischen Ursachen über, so sehen wir, dass in dem Ganzen ein feuriges und lichtes Element einem feuchten und dunklen entgegengesetzt wird; aber nur so, dass das Feurige auch feucht werden kann und das Feuchte auch feurig. In Aristotelischen Ausdrücken könnten wir dies als Potenz und Entelechie erklären. Das Feuer ist die Entelechie des Feuchten und dieses ist die Potenz von jenem. Doch über diese Frage später das Genauere; denn es stimmt nicht ganz. Nun findet sich am Tage ein Uebergewicht des Feurigen, in der Nacht ein Uebergewicht des Feuchten und Dunkeln; doch nur so, dass auch am Tage das Dunkle und Feuchte vorhanden ist und auch in der Nacht etwas Feuriges und Helles. Tag und Nacht ist daher physisch dasselbe, und nur durch Uebergewicht im Gegensatz befindlich. Man muss sich dies, um Heraklit völlig zu verstehen, deutlich vorstellen. Die Erfahrung zeigt, dass die hellsten Sommertage am Wenigsten Feuchtigkeit und Dunkelheit haben; im Frühling und Herbst und Winter aber erfüllen oft Nebel und Wolken den ganzen Gesichtskreis, so dass die Luft verhältnissmässig feucht und dunkel ist und die Sonne nicht zur Herrschaft durchdringen kann. Die Nacht aber hat auch eine gewisse Wärme und Helligkeit, da ihr ja die Sterne und der Mond bleiben, und sie wird die meiste Hellig-

*) Hippol. Haer. refut. p. 448, Duncker. ὁ θεὸς ἡμέρη εὐφρόνη, χειρὼν θέρος, πόλεμος εἰρήνη, κόρος λιμός.

keit beim Vollmonde, die wenigste beim Neumonde haben. Die entgegengesetzten Elemente sind also am Tage und in der Nacht verbunden, aber so dass sie durch mehr oder weniger Uebergewicht in einen streitenden Gegensatz treten, der sich durch den beständigen Wechsel wieder aufhebt.

Nun die Heraklitischen Fragmente zum Beleg. Dass nicht das ausschliessliche Vorkommen des einen Elementes, sondern nur das Uebergewicht Tag und Nacht scheidet, sagt Heraklit so: „Wenn die Sonne nicht wäre, wegen der übrigen Gestirne hätten wir doch Nacht.“ *) Denn obwohl, wie Plutarch berichtet, Heraklit auch den Mond nach Analogie der Sonne als ein Feuer betrachtet habe, das aus der Verbrennung der feuchten Natur sich nähre, so könne dieser doch in dem trüberen Gebiete, in welchem er sich bewege, nur zu einer stumpferen Kraft kommen**). Auch Diogenes bezeugt dies, indem er meldet, dass der Mond der Erde näher sei und sich in einem weniger reinen Elemente bewege, dass aber sonst sowohl der Mond als auch die Sterne nach der Analogie der Sonne von Heraklit erklärt würden***). Für die Nacht also ist die Richtigkeit der Interpretation bewiesen.

Für den Tag aber gewinnen wir mit Hinzuziehung der Jahreszeiten — denn die Herbst- und Wintertage sind ja auch Tage — ebenfalls ein hinreichendes Zeugniss aus Diogenes. Die helle Verdampfung, die im Kreise der Sonne zur Flamme wird, bewirke den Tag; die Ober-

---

*) Plutarch, de fortuna p. 98. *καὶ ὥσπερ ἡλίου μὴ ὄντος ἕνεκα τῶν ἄλλων ἄστρων εὐφρόνην ἂν ἤγομεν, ὥς φησιν Ἡράκλειτος.*

**) Id. de plac. phil. II, 28. *λαμπρότερον μὲν τὸν ἥλιον· ἐν καθαρωτέρῳ γὰρ ἀεὶ φέρεσθαι· τὴν δὲ σελήνην ἐν θολερωτέρῳ, διὰ τοῦτο καὶ ἀμαυροτέραν φαίνεσθαι.*

***) Diog. Laert. IX, 10. *τὴν δὲ σελήνην προσγειοτέραν οὖσαν, μὴ διὰ τοῦ καθαροῦ φέρεσθαι τόπου.*

TRU Raamatukogu

herrschaft der entgegengesetzten (d. h. der dunklen Verdampfung) vollende die Nacht. Aus dem Hellen wachse das Warme und mache Sommer; aus dem Dunklen komme das Feuchte zum Uebergewicht und schaffe den Winter.“ *) In den Wintertagen findet sich also mehr Feuchtes und Dunkles als in den Sommertagen.

Die Erklärung des Fragments scheint mir auf diese Weise hinreichend verbürgt.

B. Die Elemente und der Weg nach Oben und nach Unten.

Mit Recht hat Schuster darauf hingewiesen, dass Heraklit sehr gut von den vier sogenannten Elementen sprechen konnte, ohne doch wie Empedocles vier unveränderliche Elemente anzunehmen**). Für Heraklit aber ist es, wie für Anaximander und Anaximenes und Hippasus, nothwendig, diese Elemente in einander überzuführen, eins aus dem anderen werden zu lassen. Dass und wie er dies gethan, darüber herrschen verschiedene Meinungen; sicher ist nur, dass ein Kreislauf bei Heraklit stattfindet, indem nicht bloss Wasser zu Erde, sondern auch wieder rückwärts Erde zu Wasser sich umwandeln kann, wie Luft in Wasser und Wasser in Luft. Dieser Kreislauf ist aber nicht räumlich als Kreis zu verstehen, sondern nur begrifflich oder quali-

*) Ibid. 11. *τὴν μὲν γὰρ λαμπρὰν ἀναθυμίασιν, φλογωθεῖσαν ἐν τῷ κύκλῳ τοῦ ἡλίου, ἡμέραν ποιεῖν· τὴν δὲ ἐναντίαν ἐπικρατήσασαν, νύκτα ἀποτελεῖν. Καὶ ἐκ μὲν τοῦ λαμποροῦ τὸ θερμὸν αὐξανόμενον, θέρος ποιεῖν· ἐκ δὲ τοῦ σκοτεινοῦ τὸ ὑγρὸν πλεονάζον χειμῶνα ἀπεργάζεσθαι.*

**) A. a. O., S. 153.

tativ als Progress und Regress; denn der räumliche Kreislauf findet nicht einmal bei der Sonne statt, wie wir gesehen haben, sondern alle Verwandlungen beziehen sich nur auf den Weg nach Oben und nach Unten. Die Gestalt der Welt selbst, ob sie als Kugel gefasst werden dürfe oder nicht, liegt ausser Heraklit's Forschungskreise, der vielleicht wirklich, wie der Grammatiker Diodotus meinte*), sich eigentlich nur auf das sittliche und politische Gebiet bezog, und die physischen Fragen nur nebenbei mit umfasste, ähnlich, wie bei Spinoza die Ethik ja auch Mittelpunkt der Lehre war.

Was nun die Umwandlungen betrifft, so ist bis jetzt über die Bedeutung der Heraklitischen Ausdrücke keine einstimmige Auffassung erreicht. Es käme also darauf an, die zweifelhaften möglichst sicher zu bestimmen.

---

§ 1.

Die Erde.

Da das Meer, nach dem Fragment bei Clemens, zur Hälfte Erde, zur Hälfte Feuerluft ist**), so setzen wir mit Sicherheit die Erde als die letzte Umwandlungsform auf dem Wege nach Unten. Ebenso sagt Diogenes Laertius, dass das Meer sich verdichtend in Erde verwandle***). Und umgekehrt verwandelt sich dieses wieder in Wasser, es fängt an zu „fliessen", wie Heraklit sagt. Schuster ist so ausschliesslich für den grossen

---

*) Diog. L. IX, 15. *Τῶν δὲ γραμματικῶν Διόδοτος, ὃς οὔ φησιν περὶ φύσεως εἶναι τὸ σύγγραμμα, ἀλλὰ περὶ πολιτείας· τὰ δὲ περὶ φύσεως ἐν παραδείγματος εἴδει κεῖσθαι.*

**) Clem. Alex. Strom. V, 712. *Θαλάσσης δὲ τὸ μὲν ἥμισυ γῆ, τὸ δὲ ἥμισυ πρηστήρ.*

***) Diog. L. IX, 9. *πηγνύμενον δὲ τὸ ὕδωρ εἰς γῆν τρέπεσθαι· καὶ ταύτην ὁδὸν ἐπὶ τὸ κάτω εἶναι.*

Gegensatz der Weltbildung (διακόσμησις) und Weltverbrennung (ἐκπύρωσις) eingenommen, dass er womöglich allen Kreislauf der Elemente im Kleinen beseitigen möchte und daher nur zugestehen will, dass ein kleiner Theil der Welt täglich diesen Uebergang der Elemente durchmacht*). Ich werde darüber weiter unten ausführlich handeln und hier nur die Verwandlungen der Erde besprechen. Aber man sieht doch sofort, dass sich unmöglich einmal die ganze Erde in Wasser verwandeln könnte, wenn sie es nicht immer und überall in allen ihren Theilen kann und in einigen Theilen wirklich thut.

Entstehung und Rückbildung der Erde.

Schuster versteht die Stelle bei Clemens so, als wenn sie sich ausschliesslich auf den Prozess der Weltbildung (διακόσμησις) im Ursprunge bezöge. Er sagt, dass „zunächst aus dem Weltfeuer sich ein Meer niederschlug, aus der ganzen Feuermasse eine Wassermasse sich bildete, und danach aus dem Meer sich theils das Festland, theils die Gestirne entwickelten, so dass das Meer der Same ist, aus welchem das Manigfaltige in der Welt: der Himmel, die Erde und was darinnen ist, sich scheidet")**. Wenn man in der Stelle vielmehr tägliche und fortwährende Umwandlungen sehen wollte, so meint er, „müsste sich dann eigentlich jeden Augenblick die Hälfte der Erde verflüssigen in Meer und wieder auch schon die Hälfte des Meeres sich in Erde verdichtet haben"***).

Allein keine von beiden Auslegungen scheint der Stelle zu genügen; denn wenn aus beiden Hälften der schöpferischen Wassermasse sich Himmel und Erde gebildet hätten, so wäre ja das Meer verschwunden, wäh-

*) A. a. O., S. 157.
**) A. a. O., S. 128 f.
***) Ebendas., S. 166, Anm. 1.

es doch thatsächlich vorhanden ist. Dass Heraklit sich aber jemals eine Welt ohne eine Portion Meer gedacht habe, ist weder an sich glaublich, noch durch irgend ein Indicium zu belegen. Schuster's Auslegung also reicht nicht hin. Die Consequenz, die er aber aus Schleiermacher's Auffassung zieht, ist wohl sehr übertrieben; denn es steht ja in der Stelle nichts von der Hälfte der Erde und der Hälfte des Meeres. Dass der Bewegungsprocess aber kein so reissender sein kann, wie es nach Schleiermacher scheinen möchte, hat Schuster mit Recht nachdrücklich betont.

Die einfachste Auslegung ist aber offenbar, dass in dem Meere die Gegensätze von Feuerluft und Erde als zwei feindliche Hälften zur Einheit harmonisch gebunden sind und sich daher immer aus dem Meere wieder ausscheiden. Wie sich daher einst die Erde aus dem Meere niedergeschlagen hat, so geht dieser Process im Kleinen auch noch immerwährend vor sich, wie andererseits die Erde durch Vereinigung mit Feuerluft wieder zu Wasser wird. Der Austausch der Gegensätze ist also ein fortwährender, ohne dass es im Mindesten nöthig wäre, die ganze Erde oder auch nur die Hälfte derselben diesem Process täglich zu unterwerfen; solche Abenteuerlichkeiten sind nicht indicirt.

Dass Schuster aber so sehr gegen die fortwährende Wandlung der Elemente in einander spricht, und dergleichen als gegen den Augenschein ersonnen verwirft, wundert mich, da Heraklit doch so gut wie wir z. B. bei der Farbenbereitung gesehen haben muss, wie Erde flüssig werden kann, und wenn wir Zucker in unseren Kaffe thun, so haben wir für den Augenschein doch auch diese Heraklitische Verwandlung vor uns. Man braucht desshalb nicht weiter an die schmelzenden Metalle, an das schmelzende Salz, an das Blut und die Milch in den Thieren, den Saft in den Pflanzen und dergleichen

zu erinnern, um überzeugt zu sein, dass Heraklit diesen fortwährenden Umwandlungsprocess als durch die Erfahrung hinreichend bestätigt und verbürgt halten konnte.

Der directe Uebergang von Erde in Luft.

Bei seiner lebhaften Polemik gegen Schleiermacher's Auffassung spricht Schuster aber einen richtigen Satz aus, dass nämlich die Umwandlung nicht immer nothwendig durch alle Stadien durchzugehen braucht, sondern dass auch Erde direct in Feuer übergehen kann. „Sollte wohl Heraklit, wenn er an seinem Herde Holz anzündete, sich immer die Betrachtung gemacht haben, dass sich diese ‚Erde' erst in ‚Meer', und dann wohl auch noch in ‚Prester' verwandeln müsse, ehe sie in Feuer aufgehen könne."*) Gleichwohl will er wunderbarer Weise dies nur so durch allgemeine Reflexion erschliessen und die deutliche Ueberlieferung nicht anerkennen. Er sagt in Betreff der Stelle bei dem Laertier: „Es entstehen Verdampfungen (*ἀναθυμιάσεις*) von der Erde und von dem Meere, jene hell und rein, diese dunkel", dass es „unglaublich sei, dass Heraklit wie neuere Naturforscher eine Verdunstung der Erde selbst angenommen haben sollte". Warum soll das doch unglaublich sein? Wer im Orient gereist ist, weiss, wie das auf die Strasse geworfene Aas nicht bloss durch Thiere, sondern auch durch den Einfluss der heissen

---

*) A. a. O., S. 166. Darum stimme ich hier mit Schuster überein gegen Zeller, der (Gesch. der Phil. d. Gr., Bd. I, S. 557) es keinen Falls zugeben will, dass Heraklit von einer Auflösung der Erde in feurige Dünste gesprochen habe.

**) Diog. L. IX, 9. *Γίνεσθαι δὲ ἀναθυμιάσεις ἀπό τε γῆς καὶ θαλάττης, ἃς μὲν λαμπρὰς καὶ καθαράς, ἃς δὲ σκοτεινάς. Αὔξεσθαι δὲ τὸ μὲν πῦρ ὑπὸ τῶν λαμπρῶν, τὸ δὲ ὑγρὸν ὑπὸ τῶν ἑτέρων.*

Luft in ganz kurzer Zeit von selbst verschwindet. Ja wenn man die „Erde“ auch fest verschliesst, wie das hart gekochte Ei durch seine Schale verschlossen ist, so kann sie doch vor dem Verschwinden oder Verdampfen oder Verdunsten oder wie man es nennen will, nicht gerettet werden — eine Beobachtung, die jede griechische Hausfrau gemacht haben musste. Und dass nicht bloss organische Stoffe, sondern auch unorganische, wie Schwefel und andere, verbrannt werden können, lehrte doch auch der Augenschein.

Die beiden Verbrennungsformen. Kritik der früheren Erklärungen.

Wenn Schuster aber glaubt an die Stelle der Verdunstung der Erde, die Verdunstung „der Ströme, Seen und Sümpfe auf der Erde“ setzen zu können, so ist damit nicht zu reimen, dass diese Verdunstung als helle und reine (λαμπρὰς καὶ καθαράς) der Verdunstung des Meeres als dunkler (σκοτεινάς) entgegengesetzt wird; denn jeder kann sich durch den Augenschein überzeugen, dass die aus dem Meere aufsteigenden Nebel nicht dunkler sind, als die auf den Flüssen und sonst auf dem Lande verbreiteten, und dass andererseits die nicht sichtbare Verdunstung des Wassers auf der Erde nicht unsichtbarer ist als die des Meeres. Dass man aber alle solche Bemerkungen der Alten wenigstens auf einige mit gesundem Menschenverstand ausgeführte Beobachtungen zurückbringen muss, scheint mir die Gerechtigkeit und die historische Kritik zu fordern. Wenn also mit diesem Unterschiede überhaupt etwas anzufangen ist, so muss man darin eine Anticipation der feuchten und trockenen Verdampfung, wie Aristoteles sie bestimmt, sehen. Aristoteles nimmt „zwei Arten der Verdampfung“ an und bestimmt „die feuchte als Dampf (ἀτμίς) d. h. als Ausscheidung des Wassers“, die trockene aber

nennt er im eigentlichen Sinne „Verrauchung oder Verbrennung (*ἀναθυμίασις*)". „Der Dampf sei der Potenz nach Wasser, die Verbrennung der Potenz nach Feuer."*) Da diese Erklärungen so genau mit den Berichten über Heraklit zusammenstimmen, nehme ich keinen Anstand, die Aristotelischen Distinctionen auf die alten Ionischen Physiologen auszudehnen.

Wenn Schleiermacher glaubte, dass Aristoteles in seiner Meteorologie wesentlich abhängig von Heraklit zu sein scheine, so bemerkt Zeller mit Recht**), dass sich dies weder überhaupt, noch an diesem besonderen Punkt irgend wahrscheinlich machen liesse, und er verwirft ebenfalls die Annahme Ideler's, dass Heraklit die Lehre von der doppelten Ausdünstung aus den orphischen Gedichten entlehnt hätte. Ich muss bei dieser Gelegenheit meine früheren Bemerkungen wiederholen, dass man die metaphysischen Lehren der Alten immer auf ihre Naturlehre beziehen und dass man ihre Naturlehre immer auf die wirklichen Anschauungen von der Natur, die auch wir noch vor uns haben, zurückführen muss. Erstes Princip der Interpretation ist desshalb, die von den Alten gegebenen Lehren aus denjenigen Erscheinungen zu deuten, die auch wir mit unseren Augen sehen und die wir genau ebenso erklären würden, wie sie, wenn wir mit blossem gesunden Menschenverstand ohne weitere physikalische und chemische Kenntnisse die Natur betrachteten. Diese erste Regel der Interpretation der

*) Meteorol. A. p. 340 b. 3. *ἡ γὰρ ἀτμὶς ὕδατος διάκρισίς ἐστιν.* p. 340 b 27. *ἔστι γὰρ ἀτμίδος μὲν φύσις ὑγρὸν καὶ θερμόν, ἀναθυμιάσεως δὲ θερμὸν καὶ ξηρόν, καὶ ἔστιν ἀτμὶς μὲν δυνάμει οἷον ὕδωρ, ἀναθυμίασις δὲ δυνάμει οἷον πῦρ.* Ibid. B. p. 357 b. 24. *ἐπεὶ γὰρ κεῖται διπλῆν εἶναι τὴν ἀναθυμίασιν, τὴν μὲν ὑγρὰν τὴν δὲ ξηράν.*

**) Phil. d. Gr., Bd. I, S. 557.

Alten ist bisher nicht ordentlich beachtet, und darum sucht man, wie Schleiermacher, eine Abhängigkeit des Aristoteles von Heraklit und, wie Ideler, eine Abhängigkeit Heraklit's von den Orphikern, während doch der gesunde Menschenverstand die täglich vorgehenden Naturerscheinungen gar nicht anders auffassen konnte und desshalb in diesen allgemeinsten Begriffen überall einstimmig sein musste.

Die einfachste Beobachtung zeigt uns nun überall, dass sowohl die flüssigen als die festen Körper einer Verwandlung in Luft ausgesetzt sind. Diese allgemeine Wahrnehmung ist der Grund für den Begriff der Verdampfung oder Verrauchung oder Verbrennung (ἀναθυμίασις). Zugleich ist klar, dass dieser Vorgang für die ersten Naturforscher eine der wichtigsten und grössten Thatsachen war und daher mit besonderer Aufmerksamkeit in seinen verschiedenen Erscheinungsformen beobachtet wurde.

Die beiden Verbrennungsformen des Wassers.

Nehmen wir zuerst das flüssige Element, so zeigt dies jedem Beobachter zwei Formen der Verdampfung. Die eine ist sichtbar und dunkel, wie z. B. wenn sich die dicken Nebel aus dem Meere bilden, die sogar die Schiffe am Auslaufen hindern, weil man nicht zehn Fuss weit sehen kann. Im Kleinen zeigt sie sich über jedem Kessel mit kochendem Wasser; denn der aufsteigende Dampf ist sichtbar und dunkel. Zugleich lässt sich beobachten, dass dieser Dampf überall feucht ist; denn unsere Kleider werden in dem Nebel nass und die über den Dämpfen des Kessels ausgebreitete Hand tropft von Wasser.

Was braucht man also weiter zu suchen, um die beim Laertier dem Heraklit zugeschriebene Behauptung zu

verstehen*), dass die eine Art von Verdampfung dunkel und feucht sei?

Die zweite Art von Verdampfung ist ebenso der Beobachtung zugänglich; denn jeder weiss, dass das Wasser auch in unsichtbarer Weise verschwindet oder sich in Luft verwandelt. Und wer im Mittelländischen Meere schifft, kann täglich beobachten, wie das von den Matrosen eben mit Strömen von Wasser begossene Schiff in der kürzesten Zeit wieder ganz trocken ist. Da bei dieser unsichtbaren Verdunstung sich keine kleinen Wasserbläschen bilden, so ist es sehr natürlich, dass man sich dieselbe als eine trockene vorstellte. Und wir verstehen Heraklit sehr wohl, wenn er diese zweite Art als hell und trocken bezeichnete**).

Die beiden Verbrennungsformen der Erde.

Gehen wir nun zu den festen erdigen Körpern über, so können wir daselbst ebenfalls zwei Formen der Verwandlung in Luft unterscheiden. Die eine ist die dunkle, nämlich die in dem Rauch sichtbare. Rauchendes Holz, rauchender Schwefel mit dicken Dämpfen, rauchender Thymian und anderer Opferweihrauch u. s. w. bildeten das Erfahrungsobject. Dass dieser Rauch erdige und feuchte Bestandtheile an sich hat, zeigten gewiss viele Beobachtungen, z. B. der Russ, welcher schon bei Homer erwähnt wird.

Ebenso aber und fast noch einleuchtender ist die zweite Form, die helle und glänzende Verwandlung, da sie als Feuer und Flamme sichtbar wird bei allen brenn-

---

*) L. l. ἂς δὲ σκοτεινάς — — αὔξεσθαι τὸ ὑγρὸν ὑπο τῶν ἑτέρων.

**) Diog. L. l. l. ἂς μὲν λαμπρὰς καὶ καθαράς — — αὔξεσθαι δὲ τὸ πῦρ ὑπὸ τῶν λαμπρῶν.

baren Körpern und sich analog auch z. B. bei den nicht brennbaren Metallen als Glut zeigt.

Ich glaube darum, dass wir die beste und zuverlässigste Erklärung unseren eigenen Sinnen entnehmen müssen, wenn wir die Alten, sofern sie über Naturerscheinungen sprechen, verstehen wollen. Und da der Dampf des Wassers eine unverkennbare Aehnlichkeit mit dem Rauch hat, so ist es natürlich, dass man auch die unsichtbare Verdunstung des Wassers mit dem Feuer in Analogie setzte. So haben wir denn die zwei, bezüglich vier Formen der ἀναθυμίασις erklärt*).

Das Wort ἀναθυμίασις selbst geht zunächst auf ἀναθυμιάω zurück, welches sowohl vom aufsteigenden Wasserdampf, als vom Rauch gebraucht wird und auch räuchern bedeutet. Wenn man bei Benfey die Wurzeln vergleicht, kommt man 1) auf „hauchen" (θῡμός) Athem, welches zu Geist, Meinung, Besinnung, Begierde u. s. w. führt (ἐνθύμημα, ἐνθύμησις, ἐπιθυμία), und 2) auf θύμος (starkriechender) Thymian, und τὸ θύον Räucherwerk, womit θύω opfern, θυσία, θυμιάω (räuchern) u. s. w. zusammengehört. Auch θεῖον (Schwefel), als der stinkende oder rauchende, wird von Benfey dahin gezogen. Ebenso θυίω stark hauchen, schnaufen und auch *foveo* durch Hauchen wärmen, *focus* (der wärmende) Herd, wie τύφω räuchern und τῦφος Dumm-

*) Wenn Zeller desshalb a. a. O., S. 557, „Lassalle's Erklärung wahrscheinlich findet, der zufolge die Meinung (des Laertiers) die ist, dass aus dem Meer die reinen Dünste aufsteigen, welche dem Feuer zur Nahrung gereichen, aus der Erde nur die dunklen nebeligen, aus denen das Feuchte seine Nahrung zieht", so sehe ich darin den gemeinsamen Fehler Schleiermacher's, Lassalle's, Zeller's und Schuster's, dass sie ihren Scharfsinn bloss philologisch verwenden, ohne die viel besser erklärende, tägliche, eigene Erfahrung zu Rathe zu ziehen, nach welcher die Nebel auf der Erde um nichts dunkler sind als die auf dem Meere.

heit als Benebeltheit u. s. w.*). Die Bedeutung des Wortes ist also verständlich genug, wie auch die später zu erörternde Anwendung auf das seelische Leben leicht aus der in den Sprache niedergelegten verwandten Anschauungen hervorgehen konnte.

---

§ 2.

Die Luft und das Feuer.

Die Arten der Luft.

Aus der Unterscheidung der beiden Arten von *ἀναθυμίασις* folgt nun ganz einfach, dass das Product aller dieser Processe Luft ist, und darum kommt bei Heraklit natürlich auch die Luft als eine solche elementare Verwandlungsstufe vor. Luft und Luft ist aber sehr verschieden, je nach der Art der *ἀναθυμίασις*. Es giebt danach offenbar dickere Luft, die unrein und feucht und dunkel ist, und zweitens eine reine und helle Luft, die warm, trocken, licht und feurig ist. Und dass nicht wir diese Scheidungen durch Schlüsse erreichen, sondern dass dies die jedem Beobachter zugängliche Erfahrung zeigt, ist ebenso gewiss, wie das, dass Heraklit diese verschiedenen Arten und Schichten der Luft unterschieden hat; denn z. B. soll er dem Monde weniger Kraft zugeschrieben haben, weil er sich in einem trüberen Elemente bewege, während die Sonne in einem reineren und höheren Luftraume brenne**). Wie die Erde die

---

*) Th. Benfey, Griech. Wurzellexikon, Bd. II, S. 272 ff.

**) Diog. Laert. IX, 10. *τὴν δὲ σελήνην προσγειοτέραν οὖσαν μὴ διὰ τοῦ καθαροῦ φέρεσθαι τόπου. Τὸν μέν τοι ἥλιον ἐν διαυγεῖ καὶ ἀμιγεῖ κεῖσθαι καὶ σύμμετρον ἀφ' ἡμῶν ἔχειν διάστημα* (dies im Verhältniss zu den Sternen, die zu weit von uns abstehen). *Τοιγάρτοι μᾶλλον θερμαίνειν τε καὶ φωτίζειν.*

unterste Verwandlungsform des Feuers ist, so die Luft die oberste.

Die reinste trockene Luft ist aber vom Feuer nicht unterschieden*). Das Feuer ist die Luft, welche brennt und leuchtet. Das zeigt die unwissenschaftliche Erfahrung und war offenbar Heraklit's Lehre; denn er liess sich das Feuer nähren aus den reinen, trockenen und hellen Verdunstungen**), wie umgekehrt aus den trüben das feuchte Element zunimmt. Es ist darum natürlich, dass Heraklit, wie die Griechen überhaupt, die reine Luft in den himmlischen Räumen durch Aether bezeichnete und vom „Zeus des Aethers“***) sprach, wie andrerseits, dass die sonnenhelle, klare Luft hier unten auch wohl Aether genannt wurde. Die Erfindung des Aristoteles oder seiner Vorgänger, dass der Aether das im Kreise laufende Element sei, lag ihm aber jedenfalls fern; vielmehr nahm er nur die Richtung nach Oben als die dem Aether zukommende natürliche an.

Begriff des terminus αὐγή.

Wir müssen nun erst die einzelnen Ausdrücke Heraklit's feststellen. Bemerkenswerth ist das Wort αὐγή, welches Schuster†) durch „Gas“ und αὐγαί durch „Dünste“ übersetzt. Obwohl ich anerkenne, dass die materielle Substanz der αὐγή wirklich ein Gas ist, was auch aus meiner Erklärung der vier Formen der Anathymiasis

*) Philopon. (ad Arist. de an. I, 2) C. fol. 4 a. ἀλλὰ πῦρ ἔλεγε τὴν ξηρὰν ἀναθυμίασιν, ἐκ ταύτης οὖν εἶναι καὶ τὴν ψυχὴν ὡς κινήτου καὶ λεπτομερεστάτης. Und ebenso Simpl. fol. 8 a. πῦρ ἢ ἀναθυμίασιν ξηρὰν τὴν ψυχήν.

**) Vgl. oben S. 56 Anm. 2.

***) Vgl. oben S. 15.

†) A. a. O., S. 125, Anm. 1 und sonst.

einfach folgt: so bezweifle ich doch erstens, dass man αὐγή durch „Gas“ übersetzen und zweitens noch viel mehr, dass man dabei an „Dünste“ denken dürfe. Dünste enthalten immer Feuchtigkeit, die der αὐγή verderblich sind. Und αὐγή ist etymologisch nur auf den Begriff Glanz, Lichtglanz zurückzuführen, der Begriff des Gases ist aber erst eine Errungenschaft unseres Jahrhunderts. Benfey bringt das Wort αὐγή auf die Wurzelform ἀγ zurück und vereinigt ἀγάλλω glänzend machen, schmücken, ἄγαλμα Schmuck, ἀγλαός glänzend, ἀγλαΐα Schmuck, ἀγλαυρός glänzend, αἴγλη Glanz, αἰγλήεις glänzend, αἰγλήτης Lichtsender (Apoll), αὐγή Licht, Glanz, αὐγήεις leuchtend, αὐγάζω beleuchten, αἰγέω glänzen, ἀνταύγεια Widerschein, περίαυγος rings umher glänzend, ἀπαύγεος glänzend*). Schuster's „Gas“ und „Dünste“ müssen wir also aufgeben, wenn die Heraklitischen Stellen sie nicht schützen. Nun lesen wir aber αὐγὴ ξηρὴ ψυχὴ σοφωτάτη**), dass die weiseste Seele trockner Lichtglanz sei und sehen daselbst, dass Heraklit, weit entfernt, die Trockenheit als dem Verstande nachtheilig zu halten, vielmehr dieselbe als Ursache des Verstandes betrachtet habe. Mit den „Dünsten“ also ist es aus. Galen fügt offenbar im Anschluss an Heraklit erläuternd hinzu, dass wir bedenken sollen, wie auch die Sterne einerseits lichtartig (αὐγοειδεῖς), andererseits zugleich trocken seien und desshalb hohen Verstand besässen***). Um weiter gar nicht mehr zu zweifeln, nehmen wir die Stelle aus Plutarch hinzu, wo die trockene Seele verglichen wird mit dem Blitz,

*) Th. Benfey, Griech. Wurzellexicon, Bd. I, S. 146 ff.

**) Galen. de animi moribus temper. corp. obseq. V, p. 450, frag. 73 Mull.

***) Ibid. ἐννοήσαντας καὶ τοὺς ἀστέρας αὐγοειδεῖς τε ἅμα καὶ ξηροὺς ὄντας ἄκραν σύνεσιν ἔχειν.

da sie durch den Leib, wie der Blitz durch die Wolken, hindurch fliegt*).

Wir müssen also bei dem Worte *αὐγή* an das trockene Feuer der Seele, an den Glanz der Gestirne und an den Blitz denken und können darum nur die lichte und reine Verbrennung (*ἀναθυμιάσεις, λαμπρὰς καὶ καθαράς*) darunter verstehen. Wenn Schuster**) auch eine *αὐγὴ ὑγρά* neben der *ξηρά* unterscheiden will, so hat er dafür kein Fundament in irgend einer Nachricht; denn wenn er sich auf die Stelle bei Plutarch bezieht***), wonach die Gestirne den aus der feuchten Verbrennung aufsteigenden Lichtglanz (*αὐγάς*) aufnehmen und dadurch erleuchtet werden: so dient dies Citat vielmehr als Beweis vom Gegentheil; denn die Sterne gewinnen ihr Licht nicht aus den feuchten Dünsten, welche ja dunkel sind, sondern erst aus deren Verwandlung in die reine, trockene und helle Form, welche *αὐγή* heisst. Für den Augenschein ist dies auch so richtig; denn durch den Einfluss der Sonne werden, wie noch heute das Volk und die Wissenschaft sagt, die Nebel und Dünste aufgesogen und aufwärts gezogen und in Lichtglanz ver-

*) Plutarch. Romul. c. 28. *αὕτη γὰρ ψυχὴ ξηρὴ ἀρίστη καθ' Ἡράκλειτον ὥσπερ ἀστραπὴ νέφους διαπταμένη τοῦ σώματος.* Auch Hesiodus braucht das Wort in diesem Sinne z. B. Theog. 699. *αὐγὴ μαρμαίρουσα κεραυνοῦ τε στεροπῆς τε* und ebendas. 566. *κλέψας ἀκαμάτοιο πυρὸς τηλέσκοπον αὐγήν.* Und Homer beschreibt auf's Deutlichste die Olympische Lichtregion, in welche die feuchten Dünste nicht mehr hineinreichen:

— — *ἀπέβη γλαυκῶπις Ἀθήνη*
Οὔλυμπόνδ', ὅθι φασὶ θεῶν ἕδος ἀσφαλὲς αἰεὶ
ἔμμεναι· οὔτ' ἀνέμοισι τινάσσεται, οὔτε ποτ' ὄμβρῳ
δεύεται, οὔτε χιὼν ἐπιπίλναται· ἀλλὰ μάλ' αἴθρη
πέπταται ἀνέφελος, λευκὴ δ' ἐπιδέδρομεν αἴγλη·
τῷ ἔνι τέρπονται μάκαρες θεοὶ ἤματα πάντα.

**) A. a. O., S. 140 Anm.

***) A. a. O., S. 123, Anm. 1. *τοὺς ἀστέρας, δεχομένους δὲ τὰς ἀπὸ τῆς ὑγρᾶς ἀναθυμιάσεως αὐγὰς φωτίζεσθαι πρὸς τὴν φαντασίαν.*

wandelt. Nur in dieser verwandelten Form taugen sie dazu, Licht zu geben. Es ist daher kein Grund vorhanden, diese specielle Form der höheren und reineren Verbrennung generisch auch auf die niedere Form der dunkeln und feuchten Dünste auszudehnen.

Dieser Auffassung entspricht eine Stelle bei Plato, wo er die Luft in zwei entgegengesetzte Gebiete theilt; die eine ist voll höchsten Glanzes (εὐαγέστατον) und heisst Aether, die andre trübste heisst Nebel und Finsterniss, die dazwischen liegenden bleiben namenlos*). Hierin ist noch keine Spur der Aristotelischen Meteorologie und Astronomie, sondern dies ist der ächte Standpunkt der Ionischen Physiologie. Die αὐγή wird danach mit dem Aether zusammengebracht; die untere und unreinste Luft aber verliert sich in den dunklen und feuchten Nebel.

Die Verwandlung des Feuers.

Da es nun doch schwierig bleibt, sich die Umwandlung des reinen Feuers vorzustellen, so hat Heraklit dafür auf eine Beobachtung hingewiesen, die uns die Sache deutlicher macht. Er ist das aber ein Fragment, an welchem sich fast alle Heraklitforscher versucht haben, ohne eine zufriedenstellende Deutung zu gewinnen. Das Fragment lautet: „Es verändert sich aber, wie wann er sich mischt mit dem Räucherwerk; genannt wird er aber nach eines Jeden Belieben.“**) Die Frage ist nun, was als Subject der Veränderung anzusehen ist, und zweitens ob für das Prädicat „sich mischt“ ein anderes Subject ausgefallen sei und welches dort angenommen

*) Plato Timaeus p. 58 D. κατὰ ταὐτὰ δὲ ἀέρος τὸ μὲν εὐαγέστατον ἐπίκλην αἰθὴρ καλούμενος, ἡ δὲ θολερώτατος ὁμίχλη τε καὶ σκότος, ἕτερά τε ἀνώνυμα εἴδη γεγονότα κτλ.

**) Hippol. ref. haer. IX, 10. ἀλλοιοῦται δὲ ὅκωσπερ ὁκόταν συμμιγῇ θυώμασιν· ὀνομάζεται καθ' ἡδονὴν ἑκάστου.

werden müsse. Die zweite Frage scheint allgemein bejaht zu werden, wenigstens hat man versucht dort bald Wasser, bald Luft, bald Räucherwerk, bald Wein einzuschieben. Die früheren Conjecturen verwirft Schuster mit Grund; seine eigene hat zwar, ebenso wie die von Bernays, nach den Gebräuchen der Textverbesserungen, die meiste Wahrscheinlichkeit; klingt aber so modern, dass nur Wenige geneigt sein werden, sie zu adoptiren. Er sagt: „Seine Veränderung ist nichts weiter, als wenn man Wein mit Specereien mischt und ein jeder dann eine Etiquette daran macht nach Belieben.“*) Es fragt sich doch, ob diese witzige Theologie Heraklitisch sein könnte.

Mir scheint es immer besser und sicherer zu sein, ehe man die Handschriften ergänzt, zu versuchen, ob sich das Ueberlieferte nicht verstehen lasse. Darum betone ich die erste Frage, was als Subject zu den Worten „es oder er verändert sich“ hinzuzudenken sei. Nun liegt zwar in den vorhergehenden Worten „der Gott“ (ὁ θεός) zunächst im Wege. Dass dieser aber das Feuer sei, haben wir von Hippolytos am selben Orte zugleich gehört: „Das All steuert der Blitz“, „Ueber Alles wird das Feuer kommen, es richten und ergreifen“. Und wir wissen auch sonst, dass Heraklit am Herde „auch hier sind Götter“ gesagt hat. Dem Sinne nach ist also der Gott das Feuer und dies das Subject, welches sich verändert.

Wenn dies richtig ist, so bedürfen wir bei dem zweiten Satze kein neues Subject, weder Wasser, noch Wein, da sich mit dem Räucherwerk nichts so gut vereinigt**) als das Feuer. Und damit wären denn alle

*) Schuster a. a. O., S. 188.

**) Der Ausdruck „mischen“ ist nicht auffallend, da alle Bedeutungen der Mischung hierbei zutreffen, möge man freundliche

Conjecturen überflüssig; denn nichts ist verständlicher als die Veränderungen, welche das Feuer beim Verbrennen des Räucherwerks erleidet; denn erstens sieht man je nach der Verschiedenheit desselben eine verschiedenfarbige Flamme, die bläuliche (z. B. beim Schwefel), die röthliche, die weisse, dann kommt das Knistern und Prasseln, dann die verschiedenen Bewegungserscheinungen, das Sprühen, Wirbeln, endlich die Lichterscheinungen und die Uebergänge von Flamme in Rauch und von Rauch in Flamme und die verschiedenen Beleuchtungsarten des Dunkeln und Halberleuchteten und Lichten, dann die Wärmeerscheinungen u. s. w.

Ich würde desshalb nicht an die Sinnesänderungen des Gottes denken, die der Mensch flehend durch Rauchopfer hervorbringt nach Homer*); und nicht an die einfache physische Veränderung des Wetters, wie bei Hesiod**), obwohl der Heraklitische Gott mit

---

oder feindliche Begegnung nehmen, oder blosses Zusammentreffen, oder das eigentliche Mischen, indem in der That auch so, wie man beim Brennen sehen kann, das noch Unverbrannte mit dem brennenden Gas durcheinander gemischt ist. Auch könnte man an die kühne Pindarische Ausdrucksweise denken, wonach *στεφάνοις ἔμιχθεν, εὐλογίαις μεμῖχθαι* N. 2, 22 u. 3, 3: die Analogie von „Räucherwerk zum Verzehren erhalten" bieten würde.

*) Man hat an diese Erklärung noch nicht gedacht; es ist aber für die Sicherheit des Urtheils sehr vortheilhaft, viele Möglichkeiten zu vergleichen und jede Sache von verschiedenen Seiten zu beleuchten. Homer bietet hier sowohl die Veränderung des Gottes (*στρεπτοί* und *παρατρωπῶσι*), als auch das Räucherwerk (*θυέεσσι*). Vgl. Il. IX, 497:

> — *στρεπτοὶ δέ τε καὶ θεοὶ αὐτοί,*
> *τῶνπερ καὶ μείζων ἀρετὴ τιμή τε βίη τε.*
> *Καὶ μὲν τοὺς θυέεσσι καὶ εὐχωλῇς ἀγανῇσιν,*
> *λοιβῇ τε κνίσσῃ τε παρατρωπῶσ' ἄνθρωποι*
> *λισσόμενοι, ὅτε κέν τις ὑπερβήῃ καὶ ἁμάρτῃ.*

**) Opp. v. 481:

> *ἄλλοτε δ' ἀλλοῖος Ζηνὸς νόος αἰγιόχοιο,*
> *ἀργαλέος δ' ἄνδρεσσι κατὰ θνητοῖσι νοῆσαι.*

seinen Veränderungen heutzutage in der Meteorologie abgehandelt wird; aber auch nicht an Schuster's beliebige Weinflaschen-Etiquetten; denn dass andere Dinge, z. B. Wein, beliebig verändert werden können, ist ja klar; wie aber das Feuer selbst oder der Gott auch sich wandeln könne, wird nicht klarer, wenn man sagt: Wasser kann ja durch Salz und Zucker und andere Ingredienzien, Wein kann durch Würzungen verändert werden; denn es muss dann immer erst noch gezeigt werden, wiefern dergleichen denn sich auch auf das Feuer oder den Gott anwenden lasse. Von einem guten Schriftsteller und besonders von einem Philosophen muss wenigstens ein beabsichtigter Zusammenhang der Rede erwartet werden. Zu sagen aber: Gott ändert sich, wie man den Wein durch Würzungen mischt, das giebt nicht den mindesten Zusammenhang, da erstens der Schluss vom Wein auf Gott unberechtigt ist, und da zweitens auch ausser Gott, welcher nach Heraklit die ganze Welt ist, keine Würzungen draussen mehr vorhanden sind.

Nach meiner Erklärung aber ist in dem erläuternden Satze ein Hinweis auf die Erfahrung gegeben, da Jeder sehen kann, einerseits wie das Feuer aus dem Rauch und dem Räucherwerk hervorkommt, zum Beweis, dass es selbst verborgen darin steckte, und andererseits, wie das Feuer sich auch wieder in Rauch auflöst oder zurückverwandelt. So giebt der Satz einen Erfahrungsbeweis der schlagendsten Art.

Wenn man noch eine Unterstützung dieser Auffassung sucht, so würde ich an Plato erinnern, wo er im Timäus die verschiedenen Mischungen des Feuers in den Farben erklärt und zuletzt hinzufügt, dass Gott zwar verstände, aus Einem Vieles zur Ausscheidung zu bringen und Vieles wieder in eine Einheit zusammenzumischen, dass aber der Mensch dies nicht versteht und

vermag*). Vielleicht könnte man auch an Plutarch denken, welcher zeigt, dass der Gott uns nicht ganz in seiner reinsten Gestalt offenbar werde, sondern nur in Mischungen mit dem irdischen Element. So nehme der Mond zwar das Glänzende und Feurige von der Sonne, schicke es uns aber nicht ebenso zu, sondern indem er (d. h. die Natur des Mondes) mit eingemischt werde, verändere jenes die Farbe und habe eine andere Kraft. Die Wärme ginge dabei ganz verloren und das Licht werde schwach. Ich glaube, fährt Plutarch fort, so auch den Spruch Heraklit's zu verstehen, dass der König, dem das Orakel in Delphi gehört, weder spricht, noch verbirgt, sondern andeutet. Zu diesen richtigen Worten,

---

*) Tim. 68. — *αὐτὴν δὲ οὖσαν πῦρ ἐξ ἐναντίας ἁπαντῶσαν, καὶ τοῦ μὲν ἐκπηδῶντος πυρὸς οἷον ἀπ' ἀστραπῆς, τοῦ δ' εἰσιόντος καὶ περὶ τὸ νοτερὸν κατασβεννυμένου, παντοδαπῶν ἐν τῇ κυκήσει ταύτῃ γιγνομένων χρωμάτων, μαρμαρυγὰς μὲν τὸ πάθος προσείπομεν, τὸ δὲ τοῦτο ἀπεργαζόμενον λαμπρόν τε καὶ στίλβον ἐπωνομάσομεν. τὸ δὲ τούτων αὖ μεταξὺ πυρὸς γένος, πρὸς μὲν το τῶν ὀμμάτων ὑγρὸν ἀφικνούμενον καὶ κεραννύμενον αὐτῷ, στίλβον δὲ οὔ, τῇ δὲ διὰ τῆς νοτίδος αὐγῇ τοῦ πυρὸς μιγνυμένῃ χρῶμα ἔναιμον παρασχομένῃ, τοὔνομα ἐρυθρὸν λέγομεν. λαμπρόν τε ἐρυθρῷ λευκῷ τε μιγνύμενον ξανθὸν γέγονε· τὸ δὲ ὅσον μέτρον ὅσοις οὐδ' εἴ τις εἰδείη νοῦν ἔχει τὸ λέγειν, ὧν μήτε τινὰ ἀνάγκην μήτε τὸν εἰκότα λόγον καὶ μετρίως ἂν τις εἰπεῖν εἴη δυνατός. ἐρυθρὸν δὲ δὴ μέλανι λευκῷ τε κραθὲν ἀλουργόν. — ὄρφνινον — μέλαν — πυρρόν — φαιόν — ὠχρόν — κυανοῦν — γλαυκόν — πράσιον — εἰ δέ τις τούτων ἔργῳ σκοπούμενος βάσανον λαμβάνοι, τὸ τῆς ἀνθρωπίνης καὶ θείας φύσεως ἠγνοηκὼς ἂν εἴη διάφορον, ὅτι θεὸς μὲν τὰ πολλὰ εἰς ἕν ξυγκεραννύναι καὶ πάλιν ἐξ ἑνὸς εἰς πολλὰ διαλύειν ἱκανῶς ἐπιστάμενος ἅμα καὶ δυνατός, ἀνθρώπων δὲ οὐδεὶς οὐδέτερα τούτων ἱκανὸς οὔτε ἔστι νῦν, οὔτ' εἰσαῦθις ποτ' ἔσται.* In Gott sind die Gegensätze des Logischen und Physischen, der Idee und der Materie geeinigt; er versteht und kann daher Alles. Was den Menschen anbetrifft, so ist die heutige Optik vielfach anderer Meinung als Plato.

sagt Plutarch, bedenke noch, dass der daselbst herrschende Gott, um gehört zu werden, sich der Pythia, wie die Sonne des Mondes, bedient, um gesehen zu werden. Er zeigt zwar und enthüllt seine Gedanken, aber vermischt zeigt er sie mit dem sterblichen Leibe und mit einer Seele, die in fortwährender Bewegung ist u. s. w. Hierin ist gewiss Heraklitisches gegeben; denn das Feuer, welches vernünftig und weise ist, ergreift alle Dinge und mischt sich mit ihnen und erscheint darum nicht in seiner wahren Gestalt, sondern symbolisch. Auch der Zusammenhang dieser Dinge mit dem Enthusiasmus der Pythia muss schon von Heraklit angegeben sein, dessen Gedankengange Plutarch commentirend folgt, was die bekannte Stelle, wo Heraklit die Sibylle verherrlicht, wahrscheinlich macht*).

In dem Kampf des Feuers mit dem Räucherwerk sehen wir also den Heraklitischen Gott, wie er mit sich selbst Krieg spielt; denn er ist verborgen, kalt und dunkel in dem Räucherwerk und tritt bei dem Entbrennen heiss und licht hervor; er ist beides und dem entsprechend kommen ihm auch die geistigen Attribute zu, die ja die tiefsinnige Naturauffassung Heraklit's mit dem physischen Processe vereinigt dachte. Daher ist es nun sehr natürlich, dass Heraklit der herrschenden Theologie des Volkes gegenüber eine andere Stellung einnahm

*) De Pyth. Orac. 21. λαμβάνουσα (sc. σελήνη) δὲ παρ' ἡλίου τὸ λαμπρὸν καὶ πυρωπὸν οὐχ ὅμοιον ἀποπέμπει πρὸς ἡμᾶς, ἀλλὰ μιχθὲν αὐτῇ, καὶ χρόαν μετέβαλε καὶ δύναμιν ἔσχεν ἑτέραν· ἡ δὲ θερμότης καὶ παντάπασιν ἐξοίχεται καὶ προσλέλοιπε τὸ φῶς ὑπ' ἀσθενείας — — δείκνυσι μὲν γὰρ καὶ ἀναφαίνει τὰς αὑτοῦ (sc. ὁ θεός) νοήσεις, μεμιγμένας δὲ δείκνυσι διὰ σώματος θνητοῦ καὶ ψυχῆς ἡσυχίαν ἄγειν μὴ δυναμένης. — — Mir scheint die ganze Theorie der Theopneustie in diesem Sinne auf Heraklit zurückzugehen; denn die Platonische Auffassung der μανία erinnert ebenfalls an Heraklit's rasende Sibylle.

wie Xenophanes. Während dieser jede Veränderung und Vielheit von seinem Gott fernhielt und desshalb die Volksgötter läugnete: so fasste Heraklit den Gott als den einen identischen, der zugleich durch alle Veränderungen der Welt hindurchgeht und trotz dieser Lust sich zu verkleiden in die Gestalt des Wassers und Holzes und trotz des kriegerischen Spiels aller Naturprocesse, die wesentlich Verbrennungsprocesse sind, mit sich gleich bleibt. Heraklit kann desshalb in freierer Weise die Theologie des Volkes anerkennen, indem er sagt: „Genannt wird er nach eines Jeden Belieben." Alle also meinen den Einen durch das All waltenden Gott, geben ihm aber verschiedene Namen; er ist Poseidon, Hephästus, Zeus, Hades u. s. w.; kurz Heraklit ist hierin wieder der ächte Vater der Stoa*).

Ich sehe desshalb in diesem Fragment etwa denselben Sinn, welchen Plutarch breiter so ausspricht: „Wir nehmen nicht verschiedene Götter an bei verschiedenen Völkern, nicht barbarische und Hellenische,

---

*) Ich fasse also den Satz „ὀνομάζεται δὲ καθ' ἡδονὴν ἕκάστου" ganz anders als Schuster, der als Subject den von ihm eingeschobenen οἶνος hinzudenkt und an die verfälschten Weinetiquetten erinnert. Die Construction der ganzen Periode verlangt aber, dass θεός Subject sei; denn den Veränderungen des Gottes entspricht der beliebige Name, den er bei den Menschen führt. Obgleich daher Schuster's Einfall recht witzig ist, so ziehe ich doch den sachlicheren Gedankengang vor. Um aber Schuster's moderner Analogie eine, wie mir scheint, gefälligere, obwohl recht alte, entgegen zu setzen, erinnere ich an die von A. F. v. Schack (in seinen „Stimmen vom Ganges" im Druwa, S. 243) mitgetheilten und, wie er versichert, „in Gedanken und Ausdruck" ächten indischen Verse: „Wie auf Opferherden in verschiedenem Flammenglanz das Eine Feuer leuchtet, so bist du im manigfachen Wechsel der Gestalten stets der Einzig-Eine." (Nämlich: „Bhagawan, du Geist des Weltalls, der in meinen Busen niedersteigend, du das in mir schlummernde Wort erweckt hast.")

nicht südliche und nördliche, sondern wie Sonne und Mond und Himmel und Erde und Meer Allen gemeinsam (κοινά) sind, aber bei den Einen so, bei Anderen anders genannt werden, so sind auch, obgleich die eine Vernunft (ἑνὸς λόγου) das All ordnet und die eine Vorsehung es verwaltet, je nach den herrschenden Sitten verschiedene Cultusformen und Namen bei den verschiedenen Völkern im Gebrauch."*)

Anwendung auf die psychologische und ethische Sphäre.

Mit diesen Vorstellungen hängt nun auch der Gedankenkreis, der sich auf Reinheit und Reinigung bezieht, zusammen. Die Sonne bewegt sich in reinem Raume, der Mond in trüberer Luft**). Wie das Licht des Mondes darum der Kraft ermangelt, so auch unsere Seele, wenn sie feucht wird, während die Trockenheit ihr die grösste Klarheit giebt. Obgleich wir keine Stellen überliefert erhalten haben, folgt doch mit Nothwendigkeit aus dieser ganzen Vorstellung, dass unsere Seele einer fortwährenden Reinigung (κάθαρσις) bedürfe. Die Reinigung (κάθαρσις), welche bei Plato eine so grosse Rolle spielt, stammt wahrscheinlich auch schon aus dem Gedankengange des Physikers Heraklit. Denn wie die Seele durch Feuchtigkeit an Verstand verliere, zeigt er an dem Beispiele des Trunkenen, der von einem un-

*) De Is. et Os. cap. 67. θεοὺς ἐνομίσαμεν οὐχ ἑτέρους παρ' ἑτέρους, οὐδὲ βαρβάρους καὶ Ἕλληνας, οὐδὲ νοτίους καὶ βορείους, ἀλλ' ὥσπερ ἥλιος καὶ σελήνη καὶ οὐρανὸς καὶ γῆ καὶ θάλασσα κοινὰ πᾶσιν, ὀνομάζεται δ' ἄλλως ὑπ' ἄλλων, οὕτως ἑνὸς λόγου τοῦ ταῦτα κοσμοῦντος καὶ μιᾶς προνοίας ἐπιτροπευούσης — — ἕτεραι παρ' ἑτέροις κατὰ νόμους γεγόνασι τιμαὶ καὶ προσηγορίαι. Man sieht sofort, dass die Eine und gemeinsame Vernunft einer der wichtigsten Gedanken Heraklit's ist.

**) Plutarch plac. phil. II, 28. τὸν ἥλιον· ἐν καθαρωτέρῳ γὰρ ἀέρι φέρεσθαι, τὴν δὲ σελήνην ἐν θολερωτέρῳ.

reifen Kinde geführt werde und sich täusche und nicht wisse, wohin er gehe, weil er eine feuchte Seele habe*). Heraklit hat also für die ethisch-psychologische Sphäre genau denselben Gedankengang, wie für die physische; denn man erinnert sich an den Dionysus bei Clemens, der bei Sonnenuntergang in der Nähe des Hades auch feucht wird und den Weg nicht weiss**). Da das Psychische und Physische bei Heraklit nicht bloss analog, sondern identisch ist: so wird der Begriff der *κάθαρσις* für Beides in gleicher Weise passen. Feucht zu werden ist der Tod der Vernunft wie der Sonne***).

Das Ende der Seele.

Da nun Vernunft und Wissen mit dem Feuchtwerden der Seele aufhört, so wage ich auch die berühmten, aber bis jetzt noch nicht zur Einstimmigkeit gedeuteten Worte Heraklit's nach dieser Analogie zurechtzustellen. „Der Seele Gränzen wird nicht ausfinden, auch wer alle Wege durchwandelt; in so grosser Tiefe steckt sie.“ †) Denn diese Worte könnten sich entweder auf die Höhe und grösste Kraft der Seele beziehen, wodurch sie gleichartig mit dem Wesen aller Dinge alle Dinge erkennen kann und also unbegränzt an Erkenntnisskraft ist, wie dies die Auffassung Trendelenburg's war, der diesen Spruch Heraklit's desshalb als Motto für die Aristotelische Psychologie benutzt. Oder man muss umgekehrt, was ich

*) Stobaeus Floril. V, 120. *ἀνὴρ ὁκόταν μεθυσθῇ, ἄγεται ὑπὸ παιδὸς ἀνήβου, σφαλλόμενος, οὐκ ἐπαΐων ὅκῃ βαίνει, ὑγρὴν τὴν ψυχὴν ἔχων.*

**) Vgl. oben S. 41 ff.

***) Proclus in Tim. p. 36 C. *ψυχῶν τῶν νοερῶν θάνατος ὑγρῇσι γενέσθαι, φησὶν Ἡράκλειτος.*

†) Diog. Laert. IX, 7. *ψυχῆς πείρατα οὐκ ἂν ἐξεύροι ὁ πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν, οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει.*

vorziehe, die Gränzen als das jenseitige Gebiet*) der Seele fassen, wo sie sich in das Wasser und in die Erde verliert und damit zugleich in ihrer Zerstreuung im Hades unfindbar verborgen ist. Es wäre dann nebenbei angespielt auf die verkehrten Meinungen über die Schattenwelt im Hades, als wenn dort ein bestimmter Ort für die Seelen sei. Schuster**), welcher dem Heraklit einen Unsterblichkeitsglauben zuschreibt, lässt dieses Fragment daher „einen entschuldigenden Ausruf" sein für die von Heraklit selbst gefühlten Widersprüche. Für mich ist kein Widerspruch vorhanden, da ich eine Unsterblichkeitslehre bei Heraklit nicht annehmen kann; es müsste sonst auch die Sonne nicht jeden Tag sterben. Ich acceptire aber die in Schuster's treffender Uebersetzung: „So tief ist das Versteck, worin sie sich aufhält" gegebene Unterstützung für meine Hypothese. Wenn Jemand nun keine von beiden Hypothesen mit Festigkeit annehmen will, wird man sich nicht wundern dürfen; denn wer möchte wagen, für zusammenhangslose Stellen eine sichere Auslegung zu finden. Dennoch scheint mir die zweite an Wahrscheinlichkeit bei Weitem vorzüglicher; denn sie stimmt mit der ganzen Physik Heraklit's überein, wonach die Seele im Hades erlischt und sich umwandelt, also auf keinem Wege mehr zu finden ist***).

---

*) Statt *παρᾶται, περατέον, πείρατα* u. s. w. könnte man auch *πέρατον* oder *περάτην* sc. *χώραν* lesen und an *τὸ ὑπὸ γῆν ἡμισφαίριον* oder den Hades denken, aus dem sie ja wie die Sonne auch wieder aufgeht. Vgl. *ἠὼς ἐκ περάτης ἀνιοῦσα.*

**) A. a. O., S. 270.

***) Zur Erläuterung kann auch Lucian de luctu 2 und 3 herangezogen werden, wo er *τόπον τινὰ ὑπὸ τῇ γῇ βαθύν, Ἅιδην* beschreibt, *μέγαν δὲ καὶ πολύχωρον τοῦτον εἶναι καὶ ζοφερὸν καὶ ἀνήλιον — βασιλεύειν δὲ τοῦ χάσματος ἀδελφὸν τοῦ Διὸς Πλούτωνα.* 3. *Περιῤῥεῖσθαι δὲ τὴν χώραν αὐτοῦ πο-*

Die verschiedenen Grade des Brennens.

Die verschiedenen Stufen des Brennens sind von Heraklit schön beschrieben und den Sinn der Worte haben alle Ausleger geahnt, zur Einstimmigkeit gedeutet aber noch keiner. Ich versuche eine neue Auslegung,

---

ταμοῖς μεγάλοις τε καὶ φοβεροῖς — — τὸ δὲ μέγιστον ἡ Ἀχερουσία λίμνη πρόκειται, πρώτη δεχομένη τοὺς ἀπαντῶντας ἢν οὐκ ἔνι διαπλεῦσαι ἢ παρελθεῖν ἄνευ τοῦ πορθμέως (d. h. ohne zu sterben), *βαθεῖά τε γὰρ περάσαι τοῖς ποσὶ καὶ διανήξασθαι πολλή. καὶ ὅλως οὐκ ἂν αὐτὴν διαπταίη οὐδὲ τὰ νεκρὰ τῶν ὀρνέων.* Da Heraklit, wie wir sahen, die Unendlichkeit der unteren Welt, ähnlich wie Xenophanes, annimmt, so versteht es sich, dass dies *ἄπειρον* keine Wege hat und nicht ausgeforscht werden kann, bis es sich selbst durch die *ἀναθυμίασις* offenbart in der Lichtwelt, deren verborgenes Wesen darin ruht. — Vergleichen kann man hier auch den Brief des Apostels Paulus an die Corinther I, 2, der auch von den Tiefen Gottes spricht und damit ebenso die in die niedrige Gestalt des Menschen und in den irdischen Kreuzestod verborgene und versteckte Herrlichkeit und Weisheit Gottes meint, welche nur der Geist Gottes selbst erkennen und offenbaren kann. Es ist dabei nicht eine Anspielung an Heraklit anzunehmen, aber es ist derselbe Gedanke, welcher der Heraklitischen Physik und dem Platonismus zu Grunde liegt, dass die obere Lichtwelt in die untere dunkle Welt eingeht und sich daraus wieder zum Lichte erhebt, so dass Alles von Einem, in Einem und zu Einem ist. v. 6. *Σοφίαν δὲ λαλοῦμεν ἐν τοῖς τελείοις — — ἀλλὰ λαλοῦμεν θεοῦ σοφίαν ἐν μυστηρίῳ, τὴν ἀποκεκρυμμένην, ἣν προώρισεν ὁ θεὸς πρὸ τῶν αἰώνων, εἰς δόξαν ἡμῶν, ἣν οὐδεὶς τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τούτου ἔγνωκεν · (εἰ γὰρ ἔγνωσαν, οὐκ ἂν τὸν κύριον τῆς δόξης ἐσταύρωσαν). Ἀλλὰ καθὼς γέγραπται· ἃ ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδε, καὶ οὖς οὐκ ἤκουσε καὶ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου οὐκ ἀνέβη — Ἡμῖν δὲ ἀπεκάλυψεν ὁ θεὸς διὰ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ· τὸ γὰρ πνεῦμα πάντα ἐρευνᾶ, καὶ τὰ βάθη τοῦ θεοῦ.* Das Holz des Kreuzes wird von den Kirchenvätern in Philonischer Weise mit dem Lebensbaume im Paradiese zusammengebracht und der Herr des Lichts und Lebens erscheint verborgen und mysteriös als gestorben am Holze, in welcher Gestalt man seine göttliche Herrlichkeit schwer erkennen kann. Vgl. oben S. 36 ff.

indem ich mich eng an den Zusammenhang anlehne, in dem Clemens die Worte mittheilt, was die Andern versäumt haben. Clemens erörtert die Ermahnung Christi, dass wir wachen (ἐγρηγορέναι) sollen, und deutet dies auf die Thätigkeit der Vernunft; denn im Schlaf und in der Trunkenheit sind wir in die Materie versunken und durch Werke der Finsterniss in den Tod, wir sollen aber Werke des Lichts thun, da der Tag gekommen ist. Darum müssen wir die Waffen des Lichts anziehen und rein und glänzend (καθαροὺς καὶ λαμπρούς), d. h. wohl gereinigt (κάθαρσις) sittlich, nicht durch blosses Waschen, zum Gottesdienst gehen. Clemens meint nun, dass es sich hier sowohl bei den Worten, die sich auf den Schlaf, als bei denen, die sich auf den Tod beziehen, um eine Abtrennung oder einen Verlust der Seele handele und zwar nach dem Mehr und Weniger*). Um diesen Gedanken zu erläutern, zieht er den

*) Clem. Alex. Strom. IV, 628. ἑκάτερος (ὕπνος sc. καὶ θάνατος) γὰρ δηλοῖ τὴν ἀπόστασιν τῆς ψυχῆς, ὁ μὲν μᾶλλον, ὁ δὲ ἧττον, ὅπερ ἐστὶ καὶ παρὰ Ἡρακλείτου λαβεῖν· ἄνθρωπος ἐν εὐφροσύνῃ φάος ἅπτεται ἑαυτῷ, ἀποθανὼν ἀποσβεσθείς, ζῶν δὲ ἅπτεται τεθνεῶτος εὕδων ἀποσβεσθεὶς ὄψεις, ἐγρηγορὼς ἅπτεται εὕδοντος. Die einzige Conjectur, die ich mir erlaube, besteht in der von Clemens selbst geforderten Comparation. Dagegen billige ich die früher versuchten Emendationen nicht; denn εὐφρόνη für εὐφροσύνη ist unnöthig. Schuster's Uebersetzung (S. 271): „Der Mensch zündet sich in der Nacht ein Licht an, um auch nach dem Verschwinden des Tageslichtes noch sehen und Geschäfte treiben zu können" ist mir zu trivial und erfordert auch noch die zweite Emendation von ἅπτεται in ἅπτει. Wenn aber dann in dem Folgenden ἅπτεται für „angränzen" genommen wird, so verstösst das gegen den guten Stil; denn ein und dasselbe Wort wird schwerlich von lobenswürdigen Schriftstellern ohne bestimmte Absicht unmittelbar hintereinander in ganz verschiedenem Sinne gebraucht werden. Der Sinn von Angränzen, den man mit Recht fordert, ist aber durch die doppelte Comparation ganz von selbst gewonnen, da die Stufenfolge auch die Gränzen bezeichnet. Die vierte Stufe des Blindseins ist von Schuster S. 274 mit Recht

Heraklit an: „Was auch von Heraklit zu lernen ist: Der Mensch brennt in der Nacht (d. h. im Schlaf) als ein Licht für sich selbst; stirbt er, so erlöscht es; der Lebende, auch wenn er schläft mit verlöschtem Augenlicht, brennt mehr als der Todte; der Wachende brennt mehr als der Schlafende.“ Das Mehr oder Weniger des Lebendigseins oder Brennens wird von Heraklit also an drei Stufen deutlich gemacht: Tod, Schlaf, Wachen.

Darum brennt der Mensch nicht recht in der Trunkenheit, weil seine Seele feucht ist und dadurch die Besinnung verliert*). Darum ist die trockene Seele die beste und weiseste**). Darum entstehen nach Philo die weisesten Seelen, wo das Land trocken und an anderen Erzeugnissen zwar weniger fruchtbar, wo aber die Luft zur Erzeugung der Vernunft fein genug ist***).

---

eliminirt, der auch schon den Gegensatz des *δυνάμει* und *ἐνεργείᾳ* hier anmerkt. Vgl. weiter unten über Actus und Potenz das Nähere. — Dass *ἅπτεσθαι* aber hier „brennen“ und nicht „angrenzen“ bedeuten muss, sieht man aus dem zweimal wiederholten Gegensatz *ἀποσβεσθείς*, was durch die Parallele des *ἁπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα* verständlich wird.

*) Vgl. oben S. 74, Anm. 1.

**) Stob. Floril. v. 120. *Αὕη ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη.*

***) Euseb. Praep. Evang. VIII, 14. *Μόνη γὰρ ἡ Ἑλλὰς ἀψευδῶς ἀνθρωπογενεῖ, φυτὸν οὐράνιον καὶ βλάστημα θεῖον ἠκριβωμένον, λογισμὸν ἀποτίκτουσα οἰκειούμενον ἐπιστήμῃ· τὸ δ' αἴτιον· λεπτότητι ἀέρος ἡ διάνοια πέφυκεν ἀκονᾶσθαι. διὸ καὶ Ἡράκλειτος οὐκ ἀπὸ σκοποῦ φησιν αὐγὴ ξηρὴ ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη.*“ Um *αὐγή* in *οὐ γῆ* zu verwandeln, sehe ich keinerlei Nöthigung; denn Philo geht unmittelbar von der geographischen Bemerkung durch die Stelle aus Heraklit bestimmt zu physiologischen Betrachtungen über, indem er den Einfluss des Trunks und der Völlerei auf die Kraft des Verstandes erörtert. *τεκμηριώσαιτο δ' ἂν τις καὶ ἐκ τοῦ τοὺς νήφοντας καὶ ὀλιγοδεεῖς συνετωτέρους εἶναι, τοὺς δὲ ποτῶν ἀεὶ καὶ σιτίων ἐμπιπλαμένους ἥκιστα φρονίμους, ἅτε βαπτιζομένου τοῖς ἐπιοῦσι τοῦ λογισμοῦ.* Dies ist eine vollständige Interpretation des Heraklitischen Satzes und, wie man sieht, ohne irgend eine klimatologische Zuthat. Heraklit's Satz wurde daher nur als eine nicht unpassende Folgerung angeführt.

Denn die Verbrennung der feinen Luft in uns macht nach Heraklit verständig. Darum ist es zwar allen Menschen gemeinsam, verständig zu sein*); allein da die Meisten nicht für reine Verbrennung sorgen, sondern in Zügellosigkeit und Trunk leben, so verfallen sie der Unwissenheit, die sie lieber verbergen sollten**). So gleichen die Menschen, die ohne Verstand hören, den Tauben: anwesend sind sie abwesend***). Darum sind auch Augen und Ohren schlechte Zeugen, wenn die Menschen barbarische Seelen haben†). Auf das helle Licht des Verstandes kommt es an, nicht auf die trübere Verbrennung; darum soll Heraklit die Bildung auch eine zweite Sonne genannt haben††). Wie die Sonne im Durchleuchteten und Reinen, so brennt die Vernunft als reines trockenes Licht†††).

*) Stob. Floril. T. 3. 84 (Gaisf.). *Ξυνόν ἐστι πᾶσι τὸ φρονεῖν.*

**) Plutarch. Conv. III init. Vgl. Fragm. 2 Mull., wo die analogen Stellen gesammelt sind. *Ἀμαθίαν γὰρ ἄμεινον, ὥς φησιν Ἡράκλειτος, κρύπτειν· ἔργον δὲ ἐν ἀνέσει καὶ παρ' οἶνον.* Das Wort *κρύπτειν* erinnert vielleicht an den Dionysus (Sonne), der sich auch verbirgt, wenn er bei Sonnenuntergang wässerig wird und den Weg nicht weiss.

***) Fragm. 4 Mull. *ἅπερ Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος εἴρηκεν Ἀξύνετοι ἀκούσαντες κωφοῖς ἐοίκασι· φάτις αὐτοῖσι μαρτυρέει παρεόντας ἀπεῖναι.* (Clem. Strom. V. 14, p. 118.)

†) Stob. Floril. 4, 56. *Κακοὶ γίνονται ὀφθαλμοὶ καὶ ὦτα ἀφρόνων ἀνθρώπων ψυχὰς βαρβάρους ἐχόντων.* Bei Sext. Emp. *κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισι κτλ.*

††) Stob. Flor. IV, 283. *ὁ αὐτὸς τὴν παιδείαν ἕτερον ἥλιον εἶναι τοῖς πεπαιδευμένοις ἔλεγε.* Dass wir hier keine Worte Heraklit's haben, versteht sich von selbst; der Sinn aber ist mit Heraklit's Gedanken nicht im Widerspruch.

†††) Diog. Laert. IX, 10. *τὸν μέντοι ἥλιον ἐν διαγνεῖ καὶ ἀμιγεῖ κεῖσθαι.* — Fragm. 73 Mull., wo die analogen Stellen beisammen sind. *Αὐγὴ ξηρὴ ψυχὴ σοφωτάτη. — — οὕτω δ' ἂν καὶ τὴν ψυχὴν ἡμῶν ὑπάρχειν καθαράν τε καὶ ξηράν.* Und ebendas. Clemens, der *καθαρά, ξηρὰ καὶ φωτοειδής* verbindet und hinzufügt: *ταύτῃ δὲ καὶ ἐποπτική.*

§ 3.

Das Meer und das feuchte Element.

Wer bei Heraklit exacte Begriffe sucht, giebt sich unnütze Mühe. Denn wenn auch schon Anfänge dialektischen Denkens vor Sokrates gemacht waren, so fehlte doch immer die Durchführung und die Methode. Bei Heraklit im Besonderen bestand aber die Philosophie nur in einer allegorischen Verallgemeinerung einiger auffallenden Thatsachen. Dies ist geistreich, und den Fortschritt des Denkens in diesen Allegorien zu studiren, ist interessant. Aber man muss sich hüten, die Bilder in subtile Begriffe umwandeln zu wollen; das wäre unkritisch und unhistorisch. Durch diese Vorrede müssen wir uns schützen, wenn wir die Elemente Heraklit's etwas gar roh und unbestimmt lassen. Wollten wir aber schärfer bestimmen, so würden wir Heraklit's Denkweise zerstören.

Zwischen Erde und Luft liegt das Meer, nach Heraklit in der Weise, dass das Meer der Same für Beides ist, d. h. dass sich das Meer scheidet und zerlegt in Erde und Feuerluft*). Es sind das die beiden Hälften des Meeres, die an sich widersprechend im Wasser geeinigt werden. Für diese Behauptung lag die Erfahrungsthatsache offenbar zu Grunde, dass einerseits die Ströme Schlamm absetzen, wie desshalb ja der Nil bei Herodot als Vater und Erzeuger des Landes beschrieben wird, und wie ja jeder Regentropfen, der auf eine glatte Fläche fällt, nach seiner Verdunstung einen bemerkbaren erdartigen Fleck zurücklässt. Andererseits beweist ebenfalls die Erfahrung, dass alles Wasser verdunstet, d. h. sich in Dampf und schliesslich in lichtes Wassergas auflöst.

*) Vgl. oben S. 53, Anm. 2.

Heraklit's Behauptung ist also für den einfachen Beobachter sehr einleuchtend.

Ein scheinbarer Widerspruch.

Nun lehrt Heraklit aber auch, dass die Luft sich in Wasser verwandle und ebenso die Erde*). Wenn dies freilich die Erfahrungen zu bestätigen scheinen, so stimmt damit doch die erste Behauptung nicht mehr recht; denn wenn das Meer beide Hälften in sich vereinigt, so kann nicht eine Hälfte allein für sich ebenfalls wieder Wasser bilden. Für die Erde nun ist allerdings das andere Element gegeben; denn die Sonne strahlt ja ihr Licht und ihre Wärme auf die Erde aus und vereinigt sich mit ihr am Abend, so dass sie die Erde wohl schmelzen kann. Und hierfür lagen Heraklit auch gewiss viele Erfahrungen vor Augen, da ja die festen Körper nicht von selbst flüssig werden, sondern erst durch Anwendung von Hitze; und schmelzendes Glas kannte man auch schon zu seiner Zeit. Aber für die andere Seite ist die Erklärung nicht so leicht, wenn man nicht annehmen will, dass die der Erde (dem Hades) zukommende Dunkelheit (σκότος) als ein solches irdisches Element Nachts der Oberwelt (dem Zeus) sich zuwende und dadurch die feinere Luft verdichte und sie in den feuchten und trüben Zustand der Nebel und des Regens versetze, wodurch sie dann als Wasser wieder beide Hälften vereinigt. Diese Erklärung stützt sich jedoch auf die oben Seite 52 angeführten Heraklitischen Stellen über die Jahreszeiten. — Da Heraklit aber das Problem nicht selbst gestellt hat, so sind wir auch nicht verpflichtet, die Lösung desselben durch Sammlung und

*) Diog. Laert. IX, 1.9. *Πάλιν τε αὐτὴν τὴν γῆν χεῖσθαι, ἐξ ἧς τὸ ὕδωρ γίνεσθαι* und *πυκνούμενον γὰρ τὸ πῦρ ἐξυγραίνεσθαι.*

Vergleichung seiner fragmentarischen Aussprüche zu beweisen, sondern werden nur so vermuthen dürfen, dass er etwa in dieser Weise die stattfindenden Phänomene aufgefasst habe.

Anthropologische Anwendungen.

Wie in der grossen Welt, so steht das Feuchte auch in der Natur des Menschen zwischen der brennenden Lebensflamme und dem todten erdichten Leib. Und offenbar bildete sich aus diesen Vorstellungen bei Heraklit eine Art Physiologie und Medicin aus, die aber nur auf den elementaren Gegensätzen beruhte und die Natur der Gewebe wenig berücksichtigte. Dass dieser Standpunkt nicht gering zu schätzen ist, beweist die Geschichte der Medicin. Und dass die medicinischen Consequenzen dieser Art von Physiologie streng ausgeführt wurden, beweist die Anekdote über die Wassersucht Heraklit's und über die Verdunstungsmittel, die er anwendete, wobei man auch die Beispiele derselben Praxis, welche Schuster gesammelt hat, vergleichen mag.

Wahrscheinlich hat Heraklit auch eine Physiologie der Nahrungsmittel aus diesen Grundanschauungen gezogen; denn da er so gegen Völlerei eifert, weil dadurch die Lebensflamme wässrig und trübe werde und der Mensch an Verstand verliere, so wird er nicht bloss Mässigkeit im Allgemeinen, sondern vielleicht auch den Genuss der Vegetabilien, die ja Brennstoff enthalten, empfohlen haben. Sicherlich aber betonte er die harmonische Mischung, und wenn im Körper die festen Bestandtheile durch die Wärme des Herzens und durch die einströmende Luft zu Blut umgeschmolzen werden, so konnte sich aus diesem auch wieder theils die brennende Luft (πρηστηρ), der Blitz im Leibe, die Seele nähren, theils die festen Gewebe der Knochen und anderen Theile als erdichtes Element absetzen. Es erscheint

darum sehr natürlich, wenn er die Leichen mehr als Mist wegzuwerfen befiehlt*), weil sie ja nur den erdichten Rest, der von der Lebensflamme verlassen ist, bilden.

*) Fragm. 53 Mull. *Νέκυες γὰρ κοπρίων ἐκβλητότεροι καθ' Ἡράκλειτον· κρέας δὲ πᾶν νεκρὸν καὶ νεκροῦ μέρος.* Vgl. die anderen daselbst angeführten Stellen.

Zweites Kapitel.

Allgemeinere Begriffe.

§ 1.

Kein Entstehen und Vergehen.

Von diesen Einzeluntersuchungen wenden wir uns nun zu den allgemeineren Fragen. Zuerst stellen wir fest, dass Heraklit ganz bestimmt die Entstehung und den Untergang der Welt läugnet. Er sagt: „Diese Alles umfassende einzige Welt hat weder der Götter noch der Menschen einer gemacht, sondern sie war immer und ist und wird sein ein ewig lebendiges Feuer, nach Ordnung brennend, nach Ordnung verlöschend.“*) Hier haben wir auf's Deutlichste die Zusammenfassung aller Dinge und alles Geschehens zu dem einen Begriff Welt (κόσμος) und soweit stimmt Heraklit mit Anaximander, der trotz seiner unendlich vielen Welten dennoch die Einheit und Unveränderlichkeit des Universums

*) Clem. Alex. Strom. V, 14. 712 P. κόσμον τὸν αὐτὸν ἁπάντων οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ ἀείζωον, ἁπτόμενον μέτρα καὶ ἀποβεννύμενον μέτρα.

(τὸν αὐτὸν ἁπάντων) festhielt*). Ebenso stimmt er aber auch mit Xenophanes, der, wie es scheint, grosse Umwälzungen in der Form der Welt überhaupt läugnete und eine Gleichartigkeit der Weltordnung und Weltgestalt annahm, da er ja z. B. die Ewigkeit des Menschengeschlechts zuerst behauptete**). Heraklit kann mit Beiden übereinstimmen, weil es sich hier nur um Stoff und Wesen der Welt überhaupt handelt; denn es ist deutlich genug, was Schuster völlig verkennt***), dass Heraklit von demselben Begriff bewegt wird, der durch Xenophanes erst aufkam und der bei Parmenides den Mittelpunkt der Philosophie bildet, nämlich vom metaphysischen Begriff des Seins. Das Seiende ist, war und wird sein. Das Sein kann nicht nichtsein; es kann nicht entstehen und nicht vergehen. Es ist das Ewige.

Bei Anaximander war dieser Gedanke schon im Keime vorhanden; denn das Unendliche und Unbegränzte, das keinen Anfang und kein Ende hat, ewig und unsterblich, ohne alt zu werden, lebt, enthält schon den Begriff des Seins im Keime in sich. Durch Xenophanes kam aber

---

*) Vgl. meine Stud. zur Gesch. d. Begr., S. 581 ff.

**) Ebendas., S. 604 u. 622. Vgl. auch weiter unten § 7 über die Weltperioden. Nach Diodor. I, 6 zieht die Lehre von dem Unentstandensein der Welt immer die Ewigkeit der Menschen nach sich. οἱ μὲν γὰρ αὐτῶν ἀγέννητον καὶ ἄφθαρτον ὑποστησάμενοι τὸν κόσμον ἀπεφήναντο καὶ τὸ γένος τῶν ἀνθρώπων ἐξ αἰῶνος ὑπάρχειν, μηδέποτε τῆς αὐτῶν τεχνώσεως ἀρχὴν ἐσχηκυίας.

***) Schuster erklärt a. a. O., S. 129, den Ausdruck κόσμον τὸν αὐτὸν ἁπάντων, „so dass nicht hier eine Welt in dieser Periode, dort eine andere in einer anderen sich befinden kann". Dadurch würde Heraklit aber mit der Vorstellung von mehreren Welten nebeneinander schon bekannt gewesen sein, welche, wie ich unten (§ 7. Weltperioden) zeige, erst zu Demokrit's Zeit aufkommen konnte.

das Wort mit dem Gegensatze, Sein und Nichtsein, auf und so erst die Metaphysik. Heraklit schliesst sich diesem Gedankengange an, und die Philosophie hat denselben nie wieder aufgegeben; es ist dies Princip der Metaphysik ein einstimmig bejahtes Dogma aller Philosophen geworden.

Die Welt nicht von einem Menschen gemacht.

Heraklit giebt diesem Dogma auch noch die negative Wendung, dass weder ein Gott, noch ein Mensch die Welt gemacht habe. Ueber den letzteren Punkt bemerkt Schuster: „Wer so geistreich war, die Welt von einem der Menschen gemacht sein zu lassen, ist unbekannt.“*) An einer auderen Stelle jedoch scheint er die Aeusserung weniger unerklärlich zu finden, wenn er sagt: „Man muss immer im Auge behalten, dass den Alten ihre Götter beschränkte Wesen und ihre ganze Macht von der der Menschen nur sehr (?) gradweise verschieden gedacht wurde, so dass dann auch wieder der Werth, die Macht eines Menschen leicht der eines Gottes gleichgestellt werden konnte.“ Dies ist zutreffend, bewegt sich aber in zu grosser Allgemeinheit, um die Stelle genügend zu erklären. Man muss speciell daran denken, dass bei den Orientalen der Pantheismus immer dazu führte, die Incarnation und Parusie des Gottes in dem weltbeherrschenden Könige anzunehmen, wesshalb sich auch Caligula als die letzte Epiphanie Gottes verehren liess, ebenso wie Alexander der Grosse in diesen orientalischen Grundgedanken einlenkte. Der Pharao der Aegypter galt immer als ein grosser, gegenwärtiger Gott

*) A. a. O., S. 129.
**) Ebendas., S. 171.

und Herr der Welten; Aeschylus*) bezeichnet den Perserkönig Darius als in Susa geborenen Gott, seine Gemahlin als Persergottes Gemahlin und Gottes Mutter. In Indien ist diese Vorstellung so gesteigert, dass der König für mächtiger als der Gott gilt; denn der Gott trifft mit dem Blitz nur einen Einzelnen, der König aber vernichtet ganze Städte und Völker durch seinen Zorn, vom König hängt selbst die Götterwelt ab**), und der König Nahuscha erklärt sich gradezu für den Erhalter der ganzen Welt***). — Wenn Heraklit's Worte sich daher auch schwerlich auf Hellenische Vorstellungen beziehen lassen, so werden sie doch ganz verständlich beim Hinblick auf das Persische Hofceremoniell und auf die Pharaonischen Anmassungen.

Gegensatz des Alls und des Endlichen.

Wenn nun das All, als die Alles umfassende Welt, nicht entsteht noch vergeht, so ist im Gegensatz dazu das Umfasste, das einzelne Dasein der vielen Dinge in beständiger Veränderung begriffen. Heraklit folgt hier

---

*) Aesch. Pers. v. 644. *Περσᾶν Σουσιγενῆ θεόν* und v. 157 *θεοῦ μὲν εὐνάτειρα Περσῶν, θεοῦ δὲ καὶ μήτηρ ἔφυς.*

**) Holtzmann, Indische Sagen 1854, das Schlangenopfer, S. 146:

„Der König straft; die Strafe allein
bringt Furcht und Frieden in die Welt.
Nicht ohne Furcht übt man die Pflicht
und bringt kein Opfer ohne Furcht.
Drum ruht im Könige die Pflicht
Und in der Pflicht die Seligkeit.
Im König ruh'n die heil'gen Opfer,
und in den Opfern die Götterwelt."

***) Ebendas. Nahuscha, S. 332:

„Ich bin der Herr von Allem, was ist,
was sein wird und gewesen ist,
vor meinem Zorn vergehen die Welten,
und Götter, Menschen, Danewer,
Ganzarber, Schlangen, Rakscheser,
bestehen alle nur durch mich."

dem von Thales*), Anaximander und Xenophanes dargelegten Gedanken, dass innerhalb des Alls das Endliche fortwährend zwischen Anfang und Ende sich bewege, dass aber das Unendliche weder Anfang noch Ende habe.

1. Kein Atomismus.

Interessant ist aber nun die Frage, von welcher Art diese Veränderung des Endlichen sei. Entweder nämlich besteht das All aus lauter bestimmt begränzten unveränderlichen Theilchen, den sogenannten Atomen, die entweder dicht zusammengedrängt oder in weiteren Abständen von einander dünn zerstreut, vermischt oder geschieden gedacht werden können, wobei also ohne Veränderung des Seienden die veränderlichen Erscheinungen bloss durch Bewegung im Raume erklärt werden; oder zweitens das All ist eine einige gleichartige zusammenhängende Masse, die aber innerlich in qualitative Gegensätze umschlägt und bald so, bald so erscheint, trotz aller Verschiedenheit und Feindschaft ihrer Gestaltungen doch mit sich selbst einig und ganz bleibt.

Obgleich man nun dem Heraklit allgemein die zweite Annahme zugeschrieben hat, so ist man doch nicht vorsichtig genug gewesen in der Anerkennung der Fragmente; denn man hat als Heraklitisch betrachtet, was, wie ich glaube, dem Anaxagoreischen Atomismus zugehört, oder wenigstens die Präludien dazu enthält. Von den früheren Lehrern ist es besonders Anaximenes, dessen Erklärung der Dinge durch Verdünnung und Verdichtung auf Atome hätte führen können. Allein er kam noch nicht auf diese Vorstellung, vielleicht, weil der Begriff vom leeren Raum noch nicht gefasst war. Denn es ist jedenfalls als wichtige Thatsache zu bestätigen,

*) Vgl. meine Stud. zur Gesch. d. Begr., S. 566 u. 622.

dass die Begriffe vom leeren Raum und von den Atomen sich zugleich bildeten, in unentwickelter Form bei Empedokles, in bestimmter Lehre bei Leukipp und Demokrit. Bei keinem der Früheren haben wir den leeren Raum, auch bei Heraklit keine Spur davon; darum ist nicht anders zu erwarten, als dass auch die Trennung der Dinge in Leeres und Seiendes noch nicht gedacht werden konnte, d. h. dass Heraklit auch noch keinen Begriff von den im Leeren zerstreuten Atomen fasste, sondern für ihn wie für die Früheren war der Stoff und der Raum noch ein einziger Begriff, dessen Momente noch gar nicht als wissenschaftlich trennbar erkannt worden waren. Erst wenn man diese trennt, entsteht die abgesonderte Betrachtung des Raums und des Seienden, und dieses erscheint dadurch fast von selbst sofort in Atome aufgelöst, die sich wegen des leeren Raums verbinden oder trennen können. Diese Betrachtungen haben für die Geschichte der Begriffe grosse Wichtigkeit; denn sie lassen mit grosser Sicherheit die zusammengehörigen Gedankenreihen erkennen und dadurch die chronologischen Differenzen der verschiedenen Theorien bestimmen. Plato und Aristoteles setzen den Atomismus als bekannt voraus; denn sie versuchen neue Lösungen, um diesen grossen Abstand, der dadurch zwischen den beiden Weltansichten ist, zu vermitteln.

2. Die Stelle bei Pseudo-Hippokrates.

Ich glaube darum, dass man schwerlich mit Recht dem Heraklit die bekannte Stelle aus dem Pseudo-Hippokrates zuschreiben darf: „Die Menschen glauben, es entstehe das, was aus dem Hades zum Licht hervorwachse; das aber, was aus dem Lichte in den Hades hinein sich verkleinere, vergehe.“*) Denn hier handelt

*) Hippocrat. de diaeta I, 4, p. 632. νομίζεται δὲ παρὰ ἀν-

es sich nur um eine quantitative Veränderung, wobei das Sein der Dinge unverändert bleibt. Das widerspricht aber der Heraklitischen Lehre, wonach Feuer zu Wasser und Wasser zu Feuer wird, also ein qualitatives Umschlagen desselben Wesens in entgegengesetzte Formen stattfindet. Ich sehe desshalb in jenem Fragment, des Zusammenhangs wegen, in dem es sich findet, die ersten Anfänge der Anaxagoreischen Atomenlehre und läugne, dass diese Anschauungsweise Heraklitisch ist. Man sieht dies auch durch die hinzugefügte Begründung; denn das Umschlagen in Gegensätze ist den Sinnen offenbar und gewiss, da jeder sieht, wie aus Holz Feuer und Luft wird, während nur durch den Verstand die Identität der sich in allen Veränderungen behauptenden Homöomerien erkannt werden kann. Der Verfasser beruft sich aber grade gegen das Zeugniss der Sinne auf den Beweis des Verstandes*).

Dass hierin kein mechanischer Atomismus, wie bei Leukipp und Demokrit, gegeben ist, folgt daraus, weil es von vornherein auf Qualitäten ankommt. Also muss man an Anaxagoreische Homöomerien denken.

θρώπων τὸ μὲν ἐξ Ἅιδου ἐς φῶς αὐξηθὲν γενέσθαι, τὸ δὲ ἐκ τοῦ φάεος εἰς Ἅιδην μειωθὲν ἀπολέσθαι.

*) Man kann hier entweder die von Bernays nach dem Cod. Vind. gegebene Lesart annehmen: *ὀφθαλμοῖσι δὲ πιστεύουσι μᾶλλον ἢ γνώμῃ οὐκ ἱκανοῖς ἐοῦσι οὐδὲ περὶ τῶν ὁρεομένων κρῖναι. ἐγὼ δὲ τάδε γνώμῃ ἐξηγέομαι*, oder auch der von Schuster vorgezogenen folgen, die dem Sinne nach damit vollkommen übereinstimmt: *ὀφθαλμοῖσι δὲ δεῖ πιστεύεσθαι μᾶλλον ἢ γνώμῃσιν, ἐγὼ δὲ τάδε γνώμῃ ἐξηγέομαι*, nur muss man dann das *δ' εἶ* in *δ' εἶν* verwandeln, da es offenbar die Meinung derselben Werdemänner enthält, welcher der Verfasser mit den Worten *ἐγὼ δέ* entgegentritt. Schuster's Auslegung richtet sich nach seiner Hypothese von einem sensualistischen Heraklit und erreicht trotz Einschiebung von *καί* hinter *ἐγὼ δέ τάδε* keinen klaren Gegensatz. — (Vgl. Schuster a. a. O., S. 101 u. 274.) Denn wesshalb soll er die *γνώμη* verwerfen, wenn er doch auch der *γνώμη* folgt.

Allein Anaxagoreisch ist die Lehre auch nicht, weil die wachsenden und abnehmenden Elemente schon eine Mischung enthalten und nicht ursprünglich und unveränderlich sind. Also ist hier die nächste Vorstufe vor Anaxagoras gegeben, wie sie sich ganz natürlich aus der früheren Physiologie, besonders Heraklit's, entwickeln musste. Ich mache darauf aufmerksam, wie der medicinische Verfasser besonders das Problem der Ernährung, des Wachsthums und der Abmagerung in's Auge fasste und dabei erkannte, dass auch viele Nahrung gar nichts hilft zu Vergrösserung und Wachsthum der Körpertheile, wenn nicht von Anfang ein analoger Bestandtheil des Gewebes vorhanden ist, welcher die gleichartigen Nahrungstheile bei sich ansetzt*).

Ich will aber nicht läugnen, dass schon bei Heraklit die unklare Vorstellung von dem Meere, welches halb

---

*) De diaet. 7. *ἀνάγκη δὲ τὰ μέρεα ἔχειν πάντα τὰ εἰσιόντα· οὕτινος γὰρ μὴ ἐνείη μοίρη ἐξ ἀρχῆς, οὐκ ἂν αὐξηθείη οὔτε πουλλῆς ἐπιούσης τροφῆς οὔτε ὀλίγης, οὐ γὰρ ἔχει τὸ προσαυξανόμενον, ἔχον δὲ πάντα, αὔξεται ἐν χώρῃ τῇ ἑαυτοῦ ἕκαστον.* Littré hat diese Stelle nicht verstanden, was man aus seiner Interpunktion des griechischen Textes und seiner unmöglichen Uebersetzung sieht, wonach z. B. *μοίρη ἐξ ἀρχῆς* als portion primitive zusammengeleimt wird, während *ἐξ ἀρχῆς* zu *ἐνείη* gehört. *Τὰ μέρεα* sind vielmehr die Gewebetheile des menschlichen Körpers und *πάντα* gehört zu *εἰσιόντα*. *Τὸ προσαυξανόμενον* heisst auch nicht de quoi s'accroître, geht also nicht auf die Nahrung, sondern (passivisch oder intransitiv) das, was vergrössert wird oder anwächst. Zu übersetzen ist also: Es ist nothwendig, dass die Gewebetheile alles in den Körper Hereinkommende schon haben; denn wenn von einem des Letzteren kein Theilchen ursprünglich darin (d. h. in dem Körper) wäre, so könnte der Gewebetheil nicht wachsen, möchte viel oder wenig Nahrung hereinkommen; denn er hat das nicht, was weiter wächst; hat er aber alles Hereinkommende, so wächst ein jeder (Gewebetheil) an seinem Platze, indem Nahrung hinzukommt von trockenem Wasser und feuchtem Feuer u. s. w.

Erde, halb Feuerluft sei, zu dem deutlicheren atomistischen Bilde von einer Mischung entgegengesetzter Bestandtheile hinüberspielt, wie ja auch seine Sonne sich beim Untergang samenartig in der unteren Welt verbreitet und beim Aufgang sich gleichsam wieder aus der Zerstreuung sammelt. Nur ist bei Heraklit diese Vorstellung noch nicht zur atomistischen Theorie geworden, sondern dies war den Späteren vorbehalten.

Actus und Potenz.

Die qualitative Veränderung macht aber einen anderen Begriff nothwendig, der sich zwar im Vordergrund der Philosophie erst bei Aristoteles zeigt, dennoch aber auch schon bei Heraklit metaphorisch vorkommt, ich meine den Begriff von Actus und Potenz. Denn bei aller Veränderung findet doch Gleichheit des Wesens statt, und der eine Gegensatz geht in den andern über; folglich steckt in dem Einen das Andere und man kann mithin sagen, das Wasser sei Feuer und das Feuer Wasser. Da das Wasser nun aber nicht der Wirklichkeit nach (actu) Feuer ist, so ist es dies also nur der Möglichkeit nach (potentia). Diese Auffassungsformen sind daher so zu sagen nothwendig für die Heraklitische Lehre und es muss uns interessiren zu sehen, in welcher Weise er die noch nicht formulirten Termini auszudrücken gewusst hat.

1. Sich verbergen, Sonnenuntergang, Tod, Schlaf, Samen.

Einer von diesen Ausdrücken ist das Sich-Verbergen*). Die Natur liebt sich in einen Baum zu verbergen, d. h. der Baum ist der Potenz nach Feuer**).

---

*) ἀποκρύπτεσθαι.

**) Diese Vorstellung ist ebenso uralt, wie sie einfach ist. Man

Die Apokrypsis ist die Potenz. Diese Vorstellung ist so natürlich, dass es keiner weiteren Ueberlegung bedarf, um sie zu verstehen. So verbirgt sich auch die Sonne im Hades beim Untergang und entflammt sich doch wieder, wenn die potentiale Form des Feuers in actuelles Feuer am Morgen übergeht. Darum scheint Heraklit auch das „Untergehen wie die Sonne“ als ähnliche Metapher mit dem Sich-Verbergen verbunden zu haben*). Ein dritter Ausdruck dafür ist der Tod; denn des Wassers Tod ist Feuer zu werden, des Feuers Tod Wasser zu werden. Der Tod bezeichnet also nicht die Vernichtung, sondern den Uebergang in den potentiellen Zustand, in welchem die ganze Kraft bleibt. Denn aus dem Tode geht das Leben wieder hervor. Damit hängt das Schlafen zusammen, welches in Erwachen übergeht. Dass Heraklit auch dieses als Metapher für die Potenz gebraucht hat, sieht man an den Stellen, wo er sagt, man solle nicht reden und handeln wie im Schlaf**); denn die Getadelten wachen ja auch im eigentlichen Sinne, aber nicht im metaphorischen, weil der Verstand bei ihnen nicht actuell ist. Ferner scheint Heraklit schon den Ausdruck Samen für die Potenz gebraucht zu haben, wenn er das Meer den Samen für die Weltbildung wirklich genannt hat***). Der Kirchenlehrer

---

vergleiche z. B. die Hymnen des Sâma-Veda, Benfey II, 9. 2. 3, p. 295: „Die Pflanzen tragen ihn als jahrzeitgemässen Keim: die Mütter, Wasser, haben den Agni gezeugt und ihn gebären auch fürwahr die Bäume und die Kräuter, mit ihm schwanger, aller Zeit.“

*) Plutarch. de an. procreat. c. 17. *ὁ μιγνύων θεὸς ἔκρυψε καὶ κατέδυσεν.*

**) Marc. Aurel. IV, 46. *καὶ ὅτι οὐ δεῖ ὥσπερ καθεύδοντας ποιεῖν καὶ λέγειν.*

***) Clem. Alex. Strom. V, 712 Pott. *θαλάσσης δὲ τὸ μὲν ὕμισυ γῆ, τὸ δὲ ἥμισυ πρηστήρ. δυνάμει γὰρ λέγει, ὅτι πῦρ*

Clemens hebt selbst gleich den Begriff der Potenz (δυνάμει) hervor, der mit der Heraklitischen Weltansicht nothwendig gegeben ist. Es ist mir aber nicht ganz gewiss, ob dieser Ausdruck σπέρμα dem Heraklit zugehört.

2. Brennen, Leben.

Für den entgegengesetzten Begriff des Actus oder der Energie kommen daher bei Heraklit die entgegengesetzten Metaphern vor; denn aus der Verborgenheit und dem Untergang in's Meer tritt das Feuer hervor durch das Sichentzünden und Brennen. Darum brennt die Seele, wenn sie verständig ist, wie trockenes Feuer und fährt durch den Körper wie der Blitz durch die Wolken. Das Brennen ist der Actus. Darum gebraucht auch Plato diese Heraklitischen Metaphern, indem er sagt, dass die Beschäftigung mit der Philosophie (actus) im Alter bei seinen Zeitgenossen leider noch mehr erlösche (potentia), als die Heraklitische Sonne*), insofern jene nicht wie diese sich wieder entzünde (actus). So sagt Heraklit auch, man müsse den Uebermuth eher als eine Feuersbrunst löschen**). Das Löschen und Brennen bezeichnet auch hier den Actus und die Potenz. — Dem Tod aber als Potenz entspricht das Leben als Energie. Darum sagt Heraklit, indem er den physischen Gegensatz allegorisirend in's ethische Gebiet überträgt, dass wir der niedrigeren Menschen Tod leben und in Bezug auf das, was bei ihnen leben

---

ὑπὸ τοῦ διοικοῦντος λόγου καὶ θεοῦ τὰ σύμπαντα, δι' ἀέρος τρέπεται εἰς ὑγρὸν τὸ ὡς σπέρμα τῆς διακοσμήσεως, ὃ καλεῖ θάλασσαν.

*) Die Sonne soll von Heraklit auch mit der Philosophie (παιδεία) verglichen sein. S. oben S. 79.

**) Diog. Laert. IX, 2. Ὕβριν χρὴ σβεννύειν μᾶλλον ἢ πυρκαϊήν.

heisst, todt sind*). Denn dass es sich hier um den Gegensatz von Tugend und Schlechtigkeit, Vernunft und sinnliche Unbesonnenheit handelt, geht unzweifelhaft aus dem Zusammenhange hervor, in welchem die Stelle von Philo citirt wird. Man sieht dies auch sonst, da Heraklit die Masse der Menschen als vernunftlos und besinnungslos bezeichnet**), ihm sind die Vielen schlecht und nur wenige gut. Ihre vernünftige Flamme ist feucht und darum sind sie in Völlerei und Sinnlichkeit wie in Schlaf und Tod versunken.

Der Apostel Paulus erinnert, wie es mir scheint, nicht bloss an das alte Testament, sondern wohl auch an Heraklitische Wendungen, wenn er sagt: „Wenn aber unsere frohe Botschaft verborgen ist, so ist sie verborgen in den Verlorenen, in denen der Gott dieser Welt die Gedanken der Ungläubigen blind gemacht hat, so dass das Licht des Evangeliums nicht in ihnen erglänzen (αὐγάσαι) kann. — — Denn der Gott, der sprach, dass das Licht aus der Finsterniss glänzen soll, der machte in unseren Herzen Lichtglanz zur Erleuchtung der Erkenntniss der Herrlichkeit Gottes — — Ueberall tragen wir den Tod Jesu in unserem Leibe herum, damit auch das Leben Jesu in unserem Leibe offenbar werde.“***) „Die Gesinnung des Fleisches ist

---

*) Philo Legg. Alleg. I, 60 P. fin. *Ζῶμεν τὸν ἐκείνων θάνατον, τεθνήκαμεν δὲ τὸν ἐκείνων βίον.*

**) Proclus Comm. in Plat. Alcib. p. 255. *ὀρθῶς οὖν καὶ ὁ γενναῖος Ἡράκλειτος ἀποσκορακίζει τὸ πλῆθος ὡς ἄνουν καὶ ἀλόγιστον· Τίς γὰρ αὐτῶν, φησί, νόος ἢ φρήν; ὅτι οἱ πολλοὶ κακοί, ὀλίγοι δὲ ἀγαθοί. Ταῦτα μὲν Ἡράκλειτος.*

***) Paulus, Epist. ad Corinth. II, 4. 3. *Εἰ δὲ καὶ ἔστι κεκαλυμμένον τὸ εὐαγγέλιον ἡμῶν, ἐν τοῖς ἀπολλυμένοις ἐστὶ κεκαλυμμένον, ἐν οἷς ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου ἐτύφλωσε τὰ νοήματα τῶν ἀπίστων, εἰς τὸ μὴ αὐγάσαι τὸν φωτισμὸν τοῦ εὐαγγελίου κτλ. Ὅτι ὁ θεὸς ὁ εἰπὼν ἐκ σκότους φῶς λάμψαι*

Tod; die Gesinnung des Geistes ist Leben und Frieden.“*)

Es ist darum beachtenswerth, dass auch Aristoteles den Gegensatz von Potenz und Actus, der über jede Definition hinausgeht, an dem Beispiel von Wachen und Schlafen erläutert**) und auch bei dem zweiten Beispiel vom Sehen und die Augen geschlossen haben uns auffallend an die oben berührte Heraklitische Stelle erinnert***). Ich meine natürlich nicht, als hätte Aristoteles Heraklitische Beispiele nöthig gehabt, um sich ausdrücken zu können; aber sowie er überall an Platonisches anspielt, auch ohne ihn zu nennen, und wie alle seine Gedanken beständig von Erinnerungen an die ältere Philosophie begleitet werden, so mag ihm vielleicht auch wohl Heraklitisches im Sinne gelegen haben.

ὃς ἔλαμψεν ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν πρὸς φωτισμὸν τῆς γνώσεως κτλ. — — v. 10. Πάντοτε τὴν νέκρωσιν τοῦ ἰησοῦ ἐν τῷ σώματι περιφέροντες, ἵνα καὶ ἡ ζωὴ τοῦ ἰησοῦ ἐν τῷ σώματι ἡμῶν φανερωθῇ.

*) Ejusd. epist. ad Rom. VIII, 6. τὸ γὰρ φρόνημα τῆς σαρκὸς θάνατος· τὸ δὲ φρόνημα τοῦ πνεύματος ζωὴ καὶ εἰρήνη.

**) Vgl. meine Stud. z. Gesch. d. Begr., S. 410. ὡς τὸ ἐγρηγορὸς πρὸς τὸ καθεῦδον.

***) Arist. Metaph. Θ. 6, 1048 b. 2. καὶ ὡς τὸ ὁρῶν πρὸς τὸ μύον μὲν, ὄψιν δὲ ἔχον. Vgl. oben S. 77. Das Heraklitische εὕδων. ἀποσβεσθεὶς ὄψεις, deckt sich zwar nicht ganz mit dem Aristotelischen μύον, weil es ἐγρηγορώς als Actus hat, während Aristoteles aus dem Attribut die Potenz zum Actus des Sehens (ὁρῶν) isolirte. Vielleicht aber war hier auch der Zufall im Spiel und dachte Aristoteles gar nicht an diese Heraklitischen Worte.

§ 2.

Das Sinnliche und das Geistige, Schein und Wahrheit.

Sehr wichtig aber ist die Consequenz, die sich aus diesen Unterscheidungen für die Auffassung der Sinnenwelt ergiebt. Denn da der Akt das Brennen oder das Leben der Seele ist, so muss nothwendig die durch die Sinne wahrgenommene Welt als erloschen oder todt erscheinen. Sie ist nur die Potenz, der Akt aber ist die Sonne und die Seele. Dass dies Heraklitische Denkweise ist, läst sich unschwer erkennen.

Die sensible und intelligible Welt.

Die Seele ist das reine, licht- und feuerartige, körperloseste Wesen, das als Sonne brennt und von Aristoteles mit *ἀναθυμίασις* bezeichnet wird*). Dies hat zugleich, wie das Licht und Feuer der übrigen Sterne, die charakteristische Eigenschaft in beständiger Bewegung zu sein. Diesem reinen Resultat der Welt stellt er das Werden als den Tod gegenüber: „Tod ist Alles, was wir wachend sehen, und Traum, was im Schlaf.“**)

---

*) Aristot. de an. I, 2. 16. *καὶ Ἡράκλειτος δὲ τὴν ἀρχὴν εἶναί φησιν ψυχήν, εἴπερ τὴν ἀναθυμίασιν, ἐξ ἧς τἆλλα συνίστησιν· καὶ ἀσωματώταταν δὴ καὶ ῥέον ἀεί.*

**) Clem. Alex. Strom. III, 520 Pott. *Τί δέ; οὐχὶ καὶ Ἡράκλειτος θάνατον τὴν γένεσιν καλεῖ; Πυθαγόρας δὲ καὶ τῷ ἐν Γοργίᾳ Σωκράτει ἐμφερῶς ἐν οἷς φησί, θάνατός ἐστι ὁκόσα ἐγερθέντες ὁρέομεν, ὁκόσα δὲ εὕδοντες ὕπνος.* Diese Worte gehören ohne Zweifel dem Heraklit an; denn sie enthalten das entsprechende Citat, um die Behauptung, dass *θάνατος* gleich *γένεσις* sei, zu belegen. Schuster spricht sie aber nur zögernd für Heraklitisch an, weil Clemens sie anscheinend dem Pythagoras zuschreibt. Da er aber als vorzüglicher Kenner des Heraklitischen Stils sie doch dem Heraklit vindiciren will, so klammert er die Worte von *Πυθαγόρας δὲ ἐμφερῶς* ein als „Einschiebsel oder

Darum ist unser Leib (σῶμα) unser Grabmal (σῆμα), wie Philo und Plato, gewiss auf Heraklit anspielend, sagen*). Wir werden desshalb nur lebendig und ver-

---

Glossem von einem, der sich erinnerte, dass auch die Pythagoreer das jetzige Leben für ein Scheinleben im Kerker hielten" (S. 274). Dieser Glossator war aber offenbar Clemens selbst und durch eine so zu sagen nothwendige Conjectur wird die Stelle sowohl der Construction nach gesund als auch dem Sinne nach vollkommen geheilt. Man muss statt *Πυθαγόρας* bloss *Πυθαγόρᾳ* lesen, welchem *καὶ τῷ Σωκράτει* entspricht. Beide durch *καὶ* coordinirte Dative sind von *ἐμφερῶς* abhängig, ebenso wie Clemens sonst zu sprechen liebt, z. B. III, 3. § 14. *δῆλος δὲ αὐτῷ συμφερόμενος καὶ Ἐμπεδοκλῆς λέγων κτλ.* — Zu übersetzen ist also: „Nennt nicht auch Heraklit das Werden einen Tod (in Uebereinstimmung mit Pythagoras und mit dem Sokrates in Plato's Gorgias) an der Stelle, wo er sagt: Tod ist, was wir wachend sehen u. s. w.?" Schuster's Auslegung (S. 275) ist aber gar zu künstlich: „Im Schlafe sehen wir wesenlose Traumbilder, im Wachen gar nur umwandelnde Todte. Denn das Lebendige, was wir sehen, war vor seiner Geburt schon da; es sind revenants, auferstandene Todte." Es ist dies nicht Heraklitisch; denn das Lebendige sehen wir ja gar nicht, wenn wir Menschen sehen; wir sehen ja nur das Sichtbare, die Leiber, das Grabmal der Seele. Die Seele ist das Lebendige und zugleich unsichtbar. Schuster verfehlt daher nach meiner Meinung vollkommen den Gedanken Heraklit's; denn revenant wäre ja ebenso die täglich neue Sonne. Sein Missverständniss stammt aus der Verkennung des Unsichtbaren, wovon ich weiter unten ausführlich handle.

*) Philo Alleg. leg. I fin. *ὡς νῦν μὲν ὅτε ἐνζῶμεν τεθνηκυίας τῆς ψυχῆς καὶ ὡς ἐν σήματι τῷ σώματι ἐντετυμβευμένης.* Clemens citirt Strom. III, 3. § 21 selbst den Platonischen Gorgias, wo p. 593. *ἦ δή του ἔγωγε καὶ ἤκουσα τῶν σοφῶν, ὡς νῦν ἡμεῖς τέθναμεν, καὶ τὸ μὲν σῶμά ἐστιν ἡμῖν σῆμα κτλ.*, welches auch wegen des folgenden *ἄνω κάτω* wahrscheinlich auf Heraklit zu beziehen ist. Dass hierin übrigens kein eigenthümlicher Gedanke liegt, lernen wir von demselben Clemens, der mit Bezug auf Plato's Kratylos diese etymologisirende Weisheit auf den Orpheus zurückführt, III, 3. p. 186, init. Sylb. Sie gehört aber auch dem Orpheus nicht ursprünglich an, sondern ist einfach ein Erbstück aus Aegypten. Stallbaum richtet sich (ad Gorg.) gegen Boeckh,

nünftig durch Antheil an der lebendigen und vernünftigen göttlichen Natur, welche uns in der reinen Luft umgiebt, und die wir einathmen*). Darum sind die Sinne, sofern sie bloss leiblich sind und nicht durch Vernunft ihr Licht empfangen, schlechte Zeugen und Lügner**). Auch das Gesicht, obgleich es schärferes Zeugniss giebt als die Ohren, trügt doch***).

Es ist dies von Heraklit's Standpunkt eine sehr natürliche Annahme; denn die Sinne geben alle nur Zeugniss von der irdischen Körperwelt, welche mehr oder weniger starr und todt ist, während das Auge allein für das Licht und das Feuer, welches die Seele und das Leben und die Vernunft der Welt ist, empfänglich ist. — Für die Geschichte der Begriffe ist hier also anzumerken, dass Heraklit der erste ist, welcher die intelligible Welt der sensiblen entgegensetzte, und wie das natürlich ist, noch mit einer Inconsequenz, da er das Feuer ausnahm.

Das Zeugniss des Lucretius.

Diese Auffassung bestätigt auch Lucretius, der mit Heftigkeit auf Heraklit losfährt, weil er die Autorität

---

welcher diesen Glauben dem Philolaos vindiciren will, und weist auf Orpheus hin, was, wie wir sahen, mit Clemens stimmt. Aelter als alle diese Zeugnisse sind aber die Aegypter, und wir lernen auch hierdurch wieder, wie viel die Griechen stillschweigend von den Aegyptern entlehnten.

*) Sext. Empir. adv. Math. VII, 126. *Τοῦτον δὲ τὸν θεῖον λόγον καθ' Ἡράκλειτον δι' ἀναπνοῆς σπάσαντες νοεροὶ γινόμεθα.* Plut. de Isid. et Osir. 77. *ἔσπακεν — μοῖραν ἐκ τοῦ φρονοῦντος ὅπως κυβερνᾶται τὸ σύμπαν καθ' Ἡράκλειτον.*

**) Vgl. oben S. 79 und Stob. Flor. IV, 56. *κακοὶ γίνονται ὀφθαλμοὶ καὶ ὦτα ἀφρόνων ἀνθρώπων ψυχὰς βαρβάρους ἐχόντων* und Laert. IX, 7. *καὶ τὴν ὅρασιν ψεύδεσθαι.* Mull. fr. 23.

***) Polyb. XII, 27. *Ὀφθαλμοὶ γὰρ τῶν ὤτων ἀκριβέστεροι μάρτυρες.*

der Sinne, von denen nach Lucretius Meinung alle Erkenntniss abhängt, geläugnet habe. Er schilt den Heraklit desshalb einen Verrückten, weil er die Realität der sich immer gleich bleibenden verschiedenartigen kleinen Körper, aus denen sich alles bilde, was durch die Sinne wahrgenommen würde, nicht anerkennen, sondern als einzige wahre Erkenntniss der Sinne nur die Wahrnehmung des Feuers übrig lasse*). — Aus diesem Angriff des Lucretius sehen wir deutlich, dass Heraklit die Sinne als falsche Zeugen behandelte, weil sie uns an die Wirklichkeit und den Bestand der irdischen Natur glauben machen, während doch nach seiner Lehre die Erde zu Wasser und das Wasser zu Feuer wird und nur das Feuer die Entelechie der Welt ist, worin allein Leben, Seele und Vernunft wohnt. Darum lügen auch die Augen, der schärfste Sinn, und allein die Wahrnehmung des Feuers, welches sinnlich und geistig zugleich ist, enthält Wahrheit. Denn im Feuer sind, wie Heraklit zu den ihn besuchenden Fremden sagte, die Götter anwesend**).

---

*) Lucret. de rer. nat. I. v. 690:

Dicere porro ignem res omnis esse, neque ullam
rem veram in numero rerum constare nisi ignem:
quod facit hic idem, perdelirum esse videtur.
nam contra sensus ab sensibus ipse repugnat,
et labefactat eos, unde omnia credita pendent,
unde hic cognitus est ipsi quem nominat ignem:
credit enim sensus ignem cognoscere vere,
cetera non credit, quae nilo clara minus sunt.
quod mihi cum vanum tum delirum esse videtur:
quo referemus enim? quid nobis certius ipsis
sensibus esse potest, qui vera ac falsa notemus?

**) Vgl. oben S. 25. — Schuster muss, um seine Auffassung Heraklit's gegen dies nicht missverständliche Zeugniss zu vertheidigen, des Lucrez Glaubwürdigkeit anzweifeln (S. 28). Allein er bringt es doch eingestandener Massen nur zu einer Auffassung,

Aristoteles derselben Inconsequenz schuldig.

Wenn wir Aristoteles' Lehre vergleichen, so müssen wir statt des Feuers den Aether nehmen, um eine ganz ähnliche Anschauung zu finden; denn der Aether ist allein von allem sinnlich Wahrnehmbaren in ewiger Endelechie, die nicht weit entfernt von der geistigen Entelechie ist. Aristoteles hat dies Verhältniss nicht näher zu bestimmen vermocht; das Feuer zwar rückte er in die irdische, sublunarische Sphäre, den Aether aber in die himmlische, wo unvergängliches Wesen stattfindet. Zwar bekleidet der Aether nur die untergeordneten Götter, die noch nicht wie der einzige alles beherrschende Gott in ewiger Entelechie sind, aber dies sinnliche Kleid bildet doch auch eine Ausnahme von allem übrigen Sinnlichen, da es nicht entsteht, noch vergeht, nicht ruht, noch leidet, sondern mit der intelligibeln Natur wunderbar zusammenhängt und göttlicher Natur ist*). Auch in dieser Beziehung steht Aristoteles tief unter Plato, der sich über die Astronomie, als eine angeblich „göttliche Wissenschaft" lustig macht und ihr den theologischen Charakter gänzlich abspricht.

Die Vielen und die Auserwählten.

Diesem Gegensatz, in welchem die Sinnlichkeit mit ihrer Anerkennung der unteren Welt steht gegen die höhere Erkenntniss, entspricht nun auch in genauer Proportion der Gegensatz der Masse der Menschen einerseits und der wenigen Auserwählten andererseits. Ich habe schon

---

„welche die wenigsten Widersprüche erzeugt" (S. 27). Bei der hier entwickelten Auffassung sind aber gar keine Widersprüche vorhanden, was denn doch wohl vorzuziehen ist.

*) Vgl. meine Stud. zur Gesch. d. Begr., S. 460.

oben Heraklit's Urtheil über die Ephesier angeführt wegen Verbannung seines Freundes Hermodor, der nicht zur Masse gehören, sondern der Besten einer sein wollte. Die Ephesier wollten aber keine Besten unter sich dulden. Heraklit's ganze Philosophie ist nun darauf gerichtet, gegenüber dem Urtheil der Masse eine tiefere, dem blöden Verstande unzugängliche Erkenntniss zu gewinnen. Diesen Charakter Heraklitischer Weisheit bezeugen eine Menge von Fragmenten, von denen ich die wichtigeren anführen will.

Schon gleich im Eingang seines Werkes bezeichnet er die Masse der Menschen als unfähig zur Erkenntniss: „Diese ewige Wahrheit verstehen die Menschen nicht, sowohl ehe sie sie gehört haben, als auch, wenn sie dieselbe zuerst hören; denn obgleich ja Alles nach dieser Wahrheit geworden ist, gleichen sie doch Unerfahrenen, wenn sie solche Worte und Werke erfahren, wie ich sie lehre, Alles durchnehmend nach dem Wesen der Natur und so erklärend, wie es sich wirklich verhält.“ *)

---

*) Hippol. haer. refut. IX, 9. *Τοῦ δὲ λόγου τοῦδε ἐόντος ἀεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν, ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον· γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἀπείροισιν ἐοίκασι πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιουτέων, ὁκοῖα ἐγὼ διηγεῦμαι, διαιρέων κατὰ φύσιν καὶ φράζων ὅκως ἔχει.* Dieser Eingang hat eine unverkennbare Aehnlichkeit mit dem Anfang des nach Johannes benannten Evangeliums. Ich führe ein Paar Worte an: *ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος — — Ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον, ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον. Ἐν τῷ κόσμῳ ἦν, καὶ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω.* Ich meine nicht etwa, dass der Evangelist den Heraklit nachgeahmt hat, sondern ich vergleiche bloss, um zu zeigen, dass der ganze griechische Idealismus von Heraklit an dieselbe Auffassung hatte und auch gleich von Anfang an in denselben Allegorien von Licht und Finsterniss, Welt und Wahrheit, Schlafen und Wachen, Tod und Leben, blindem Sehen und taubem Hören u. s. w. sich erging.

So verurtheilt Heraklit den Hesiod als den Lehrer für die Masse*), so sagt er nach Proclus Bericht, dass die Masse ohne Vernunft und Besinnung sei: „Was haben sie für Vernunft oder Verstand?“ weil die Masse schlecht und nur Wenige gut sind**). Und ferner das oben von Clemens angeführte Wort: „Welche hören, aber nicht verstehen, gleichen Tauben; ihre Rede zeugt dafür, dass sie anwesend abwesend sind.“***) Dass die tiefere Erkenntniss der Masse verborgen bleibt, deutet Heraklit auch in den von Clemens citirten Worten an, welche aber bisher nicht verstanden sind, weil man sie aus dem Zusammenhang herausriss und, da sie in Folge davon natürlich unverständlich wurden, sie einer Emendation unterwarf. Clemens erinnert an die Sprüchwörter Salomonis, in denen ermahnt wird, wir sollten nicht an den Thüren stehen und unsere Kräfte und Arbeit Fremden zuwenden, sondern der Quell unseres Wassers solle uns allein gehören und kein Fremder solle daran theilneh-

---

*) Vgl. oben S. 48. *διδάσκαλος τῶν πλείστων.*

**) Vgl. oben S. 95. *τίς γὰρ αὐτῶν, φησὶν, νόος ἢ φρήν;*

***) Theodoretus IV, p. 712. *Ἀξύνετοι ἀκούσαντες κωφοῖς ἐοίκασι· φάτις αὐτοῖσι μαρτυρέει παρεόντας ἀπεῖναι.* Das Wort *ἀξύνετοι* ist hier wie oben bemerkenswerth. So sagt Heraklit auch an einer dritten Stelle: *Οὐ ξυνίασι ὅκως διαφερόμενον ἑωυτῷ ὁμολογέει.* Ich glaube darum, dass Heraklit etymologisirt, wenn er den *λόγος* das *ξυνόν* nennt. Darüber weiter unten das Nähere. — Schuster übersetzt *φάτις* durch „Sprüchwort“; allein ein Sprüchwort der Art ist wohl nicht bekannt und auch nicht, ohne den vorhergehenden Satz hinzuzunehmen, herzustellen. Man könnte sagen: Abwesend sind Anwesende, welche hören, aber nicht verstehen. Es liesse sich *φάτις* aber auch durch Sprache übersetzen: es bezeugt die Sprache, welche ihren Geisteszustand durch „Abwesenheit“ ausdrückt. Oder auch, wie oben, durch Rede: Ihre Rede verräth es, dass sie mit dem Verstande abwesend sind. Vgl. Soph. Trach. 681. *δέρκομαι φάτιν ἄφραστον, ἀξύμβλητον ἀνθρώπῳ μαθεῖν*, d. h. ich erblicke, was sich durch Rede gar nicht erklären und durch den Verstand nicht begreifen lässt.

men. Nur die eigene Frau und die eigenen Kinder solle man damit erfreuen. „Giess dein Wasser nicht aus deiner Quelle, auf deine eigene Tafel wandere dein Wasser.“ Diesen Spruch wendet Clemens metaphorisch auf die tiefere uns eigen gewordene Erkenntniss im Glauben an und bekräftigt seine Wahrheit durch eine damit übereinstimmende Aeusserung Heraklit's: „Denn dergleichen versteht die Masse nicht, soviel ihrer darauf stossen, und auch wenn sie es gelernt haben, erkennen sie es nicht, obgleich sie es wähnen, nach dem edlen Heraklit*).“ Clemens bezeichnet Heraklit emphatisch als den edlen (*γενναῖον*) offenbar im Gegensatz zu der Masse (*οἱ πολλοί*), weil er das der Menge verborgene Geheimniss der höheren Wahrheit tapfer zu behaupten wagte.

---

*) Paroem. V, 16. *μὴ ὑπερεκχείσθω σοι ὕδατα ἐκ τῆς σῆς πηγῆς, εἰς δὲ σὰς πλατείας διαπορευέσθω τὰ σὰ ὕδατα· ἔστω σοι μόνῳ ὑπάρχοντα καὶ μηδεὶς ἀλλότριος μετασχέτω σοι· ἡ πηγή σου τοῦ ὕδατος ἔστω σοι ἰδία κτλ.* Die Fremden sind, die nicht Gesinnungsgenossen sind und am Schluss v. 23 durch *μετὰ ἀπαιδεύτων* und *δι᾽ ἀφροσύνην* charakterisirt werden, während die Wasserquelle v. 12 auf *παιδεία* gedeutet wird. Durch diesen Zusammenhang bekommt die Stelle bei Clemens eine ganz andere Bedeutung. Clem. Alex. Strom. II, 8. 432. Auf die Worte der Proverbia, die mit *σὰ ὕδατα* schliessen, folgt: *οὐ γὰρ φρονέουσι τοιαῦτα πολλοὶ ὁκόσοι ἐγκυρσεύουσιν, οὐδὲ μαθόντες γινώσκουσιν, ἑαυτοῖσι δὲ δοκέουσι, κατὰ τὸν γενναῖον Ἡράκλειτον.* Schuster hat die Stelle ganz nach seiner Façon zurechtgeschnitten, aber auch die Früheren haben sich, indem sie *ὁκόσοις* für *ὁκόσοι* conjicirten, um den Zusammenhang gar nicht gekümmert. Die Stelle, welche Marc. Aurel. aus Heraklit anführt, habe ich oben S. 44 ebenfalls aus dem Zusammenhang erklärt. Wenn Schuster sie mit dieser zusammenbringt, so kann er sich nur auf die Aehnlichkeit eines einzigen Wortes *ἐγκυροῦσι* und *ἐγκυρσεύουσι* stützen. Da der Sinn aber gänzlich verschieden ist, so habe ich lieber zwei Fragmente, als nur eins.

Warum Heraklit aristokratisch die Wenigen der Masse entgegengesetzt.

Der Grund, wesshalb Heraklit diese Vorwürfe ausspricht, besteht, wie man sieht, darin, dass die Masse der Menschen bloss mit den Sinnen den äusseren Gegenständen zugewandt ist und den Geist, welcher das wahre Wesen der Dinge ist, nicht bemerkt. Der Geist ist aber unser Geist und darum unsere eigene Angelegenheit, und es ist thöricht, das Fremde draussen zu erforschen und darüber an sich selbst nicht zu denken. Darum sagt Heraklit spottend: „Die Menschen täuschten sich bei der Erkenntniss der sichtbaren Dinge ähnlich wie Homer, der doch der weiseste aller Hellenen war; denn diesen täuschten Knaben, die ihre Läuse tödteten, mit den Worten: „Was wir sahen und fingen, das lassen wir zurück, was wir aber weder sahen, noch fingen, das nehmen wir mit.“*) Wesshalb wurde Homer getäuscht? Offenbar weil er an Fische und alle

*) Hippol. Haer. ref. IX, 9. Ἐξηπάτηνται, φησίν, οἱ ἄνθρωποι πρὸς τὴν γνῶσιν τῶν φανερῶν παραπλησίως Ὁμήρῳ, ὃς ἐγένετο τῶν Ἑλλήνων σοφώτερος πάντων. Ἐκεῖνόν τε γὰρ παῖδες φθεῖρας κατακτείνοντες ἐξηπάτησαν εἰπόντες· ὅσα εἴδομεν καὶ κατελάβομεν, ταῦτα ἀπολείπομεν, ὅσα δὲ οὔτε εἴδομεν οὔτε ἐλάβομεν ταῦτα φέρομεν. Schuster erklärt die Stelle grade umgekehrt wie ich, indem er sagt: „Die Menschen verachten das Sichtbare und Greifbare als untauglich zur Erkenntniss und tragen sich dafür mit allerlei Zeug, von dem keine Wahrnehmung je Kunde gebracht hat“ (S. 16). Man sieht aber erstens, dass diese Schustersche Erklärung dem Vergleich nicht gerecht wird; denn greifbar und sichtbar sind die Fische ebenso wie die Läuse. Das tertium comparationis ist also übersehen. Zweitens fehlt, wie ich glaube, Schuster gegen eine Wahrheit, die zu allen Zeiten gegolten hat, nämlich dass die Masse der Menschen immer an dem Sinnlichen hängt, und die höhere geistige Welt übersieht und unterschätzt. Der Sensualismus und Materialismus ist der Standpunkt der Menge, der Idealismus ist aristokratisch. Und doch liegt uns der Geist eigentlich näher als die sinnlichen Dinge.

möglichen anderen äusseren Gegenständen dachte, nur nicht an das Nächstliegende, was an dem Menschen selbst zu finden ist. Wie Homer, so täuschen sich die meisten Menschen, welche die Wahrheit draussen suchen in den Dingen; denn „schlechte Zeugen sind den Menschen Augen und Ohren, wenn ihre Seelen barbarisch sind.“ *) Heraklit erklärt aber mit Selbstbewusstsein, dass es darum auch dem Pythagoras nicht genutzt habe, Kenntnisse mehr als alle Menschen zusammenzubringen und — eine schlechte Kunst — dies für eigene Weisheit zu verkaufen **). Diesen letzteren Vorwurf macht auch Herodot dem Pythagoras. Heraklit aber lehrt, die wahre Weisheit sei, sich selbst zu erkennen: „ich suchte mich selbst“, sagte er ***).

Wenn die Selbsterkenntniss aber als die höchste Erkenntniss gilt, so ist leicht einzusehen, dass es sich

---

*) Vgl. oben S. 79.

**) Diog. Laert. VIII, 6. *Πυθαγόρης Μνησάρχου ἱστορίην ἤσκησε ἀνθρώπων μάλιστα πάντων καὶ ἐκλεξάμενος ταύτας τὰς συγγραφὰς ἐποιήσατο ἑαυτοῦ σοφίην πολυμαθίην, κακοτεχνίην.*

***) Plutarch. adversus Colotem c. 20. *Ὁ δὲ Ἡράκλειτος, ὡς μέγα τε καὶ σεμνὸν διαπεπραγμένος· Ἐδιζησάμην, φησίν, ἐμεωυτόν.* Auch die folgenden Worte beziehe ich auf Heraklit: *καὶ τῶν ἐν Δελφοῖς γραμμάτων θειότατον ἐδόκει τὸ Γνῶθι σαυτόν*; denn dass es nicht als Sokrates Meinung aufgeführt wird, beweisen die Worte: *ὃ δὴ καὶ Σωκράτει ἀπορίας καὶ ζητήσεως ταύτης ἀρχὴν ἐνέδωκεν.* So bleibt, da es nicht wohl ohne Beziehung gesagt werden konnte, *αὐτῷ* zu ergänzen. Von Autodidaxie aber, wie Schuster meint, ist dabei gar nicht die Rede. Möglicher Weise hat Plutarch den Heraklit missverstanden, wenn nämlich Schuster's „Autodidaxie“ der wirkliche Sinn der Heraklitischen Worte sein sollte; allein die weitere Darlegung des ganzen Zusammenhanges der Lehre wird beweisen, dass uns Schuster den Heraklit gar zu sehr seiner Tiefe und Grösse beraubt und ihn zu einem oberflächlichen und anmassenden Sensualisten und Positivisten macht. — Die *κακοτεχνίη* ist von Schuster, wie mir scheint, zutreffend gedeutet.

dabei nicht um die einzelne Person handeln kann, sondern dass jeder in sich das ganze Wesen der Natur oder der Welt überhaupt finden muss. Dass wir nur so den Heraklit richtig verstehen, bezeugen zahlreiche Stellen. Vorerst behauptet Aristoteles, dass Heraklit das Wesen der Natur als Seele und die Seele als Feuer bestimmt habe, das Princip der Dinge habe er in der Seele gesucht*). Damit stimmt, dass von verschiedenen Seiten bezeugt wird, dass Heraklit die Gottheit im Gemüthe des Menschen anerkannt habe**), eine Aeusserung, die zunächst zwar auf das ethische Gebiet bezogen dem Menschen das Princip seiner Handlungen und die Schicksale in die Hand giebt, damit er Alles lenke***), dann aber offenbar ebenso auf das theoretische zu beziehen ist, damit er Alles erkenne. „Er wisse Alles", soll Heraklit ja bestimmt behauptet haben†).

---

*) De anima I, 2. 16. *καὶ Ἡράκλειτος δὲ τὴν ἀρχὴν εἶναί φησι ψυχήν, εἴπερ τὴν ἀναθυμίασιν, ἐξ ἧς τἆλλα συνίστησιν· καὶ ἀσωματώτατον καὶ ῥέον ἀεί. τὸ δὲ κινούμενον κινουμένῳ γινώσκεσθαι.*

**) Alex. Aphr. de fato 56. *ἦθος γὰρ ἀνθρώπῳ δαίμων κατὰ τὸν Ἡράκλειτον, τουτέστι φύσις.* Schleiermacher will „Geschick" *εἱμαρμένη* unter *δαίμων* verstehen; dies ist richtig aber einseitig. Das Subject *ἦθος* erklärt Alexander durch Natur (*φύσις*), da sich nach unserer Natur unser Schicksal richtet. Die Freiheit, Herrschaft und Lenkung der Dinge ist damit dem Menschen in das Herz gelegt. So fasst es auch richtig Plutarch, indem er Menander citirt *ὁ νοῦς γὰρ ἡμῶν ὁ θεός.* Denn Pferd, Hund, Mensch und Esel wählen ihre Lebensgüter nach ihrer Natur, „der Esel zieht Spreu dem Golde vor". (Arist. Eth. Nicom. X, 5. 1176 a. *ἕτερα γὰρ ἵππου ἡδονὴ καὶ κυνὸς καὶ ἀνθρώπου, καθάπερ Ἡράκλειτός φησιν ὄνον σύρματ' ἂν ἑλέσθαι μᾶλλον ἢ χρυσόν.*)

***) Diog. Laert. IX, 1. *Εἶναι γὰρ ἓν τὸ σοφὸν ἐπίστασθαι γνώμην, ἥτε οἱ ἐγκυβερνήσει πάντα διὰ πάντων.* Ueber die Auslegung dieser Stellen siehe weiter unten.

†) Ibid. 5. *καὶ νέος ὢν ἔφασκε μηδὲν εἰδέναι, τέλειος δὲ λεγόμενος πάντα ἐγνωκέναι.*

Natürlich kann diese höchste Stufe des Seins nicht allen Menschen zukommen, sondern die Masse ist taub und blind, und auch im Schlaf werden wir vergesslich und unser Licht brennt trübe. Der Mensch ist im Anfang ohne Vernunft, und die Masse der Menschen bleibt immer vernunftlos; die höheren Naturen aber ziehen im Athmen des reinen Lichts und der reinen Luft die göttliche Vernunft in sich ein und bekommen so einen Antheil von der das All lenkenden Gottheit*). So verstehen wir sehr wohl diese Identität der Seele mit dem Princip der Welt.

Zur Geschichte des Begriffs des εἰλικρινές.

Heraklit aber wurde mit Recht der Physiker genannt, denn er ist durchaus beschäftigt das Wesen der Natur zu erkennen; dabei war er aber ebenso fern von einem geistlosen Materialismus, wie von dem abstracten Spiritualismus; vielmehr glaubte er das Geistige und Vernünftige auch sinnlich zu erkennen in dem Feuer**). Wie nun die Vernunft im Menschen sich aus der erdigen und feuchten Beimischung abscheidet und erst dann vollkommen weise wird, wenn sie als reine, trockene und lichte Luft brennt, so geschieht dasselbe in der grossen Welt. Die Sonne erhebt sich aus dem Dunkel des Hades und aus ihrer wässerigen Nahrung in die reine und lichte Region des Himmels. Hierbei entsteht nun ein Begriff, der schon in der früheren Ionischen Philosophie vorbereitet war, in Heraklit bedeutsam her-

*) Sext. Empir. adv. Math. VII, 126. τοῦτον δὴ τὸν θεῖον λόγον καθ' Ἡράκλειτον δι' ἀναπνοῆς σπάσαντες νοεροὶ γινόμεθα, καὶ ἐν μὲν ὕπνοις ληθαῖοι, κατὰ δὲ ἔγερσιν πάλιν ἔμφρονες. Plutarch. de Isid. et Os. c. 77 c. ἔσπακεν — — μοῖραν ἐκ τοῦ φρονοῦντος ὅπως κυβερνᾶται τὸ σύμπαν καθ' Ἡράκλειτον.

**) Vgl. oben S. 100.

vortritt, seine volle Darstellung aber erst in Anaxagoras und dann bei Plato und Aristoteles findet und schliesslich wieder seine Herrschaft bei den Theologen des Christenthums zeigt. Es ist dies der Begriff des Ausgesonderten (εἰλικρινές) und Reinen (καθαρόν), Je mehr nach Unten (κάτω), desto mehr findet Vermischung aller Weltstoffe stellt, desto unreiner also ist Alles; nach Oben (ἄνω) aber erfolgt die Ausscheidung des Besten und Feinsten, des Lichten, Warmen, Trocknen, Unkörperlichen*). Oben also in dem ätherischen Gebiete herrscht das Reine, unten das Trübe, Vermischte**). Diese Ausscheidung (διακρίνειν) steht der Vermischung (συγκρίνειν) entgegen und das Resultat der Ausscheidung und Aussonderung ist das Reine (εἰλικρινές und καθαρόν). Physisch ist dies bei Heraklit das Feuer und psychisch ist es die Vernunft (λόγος, νοῦς, γνώμη, φρενῆρες).

Bei Anaxagoras ist es der Hauptinhalt der Lehre, dass alle Dinge durch und durch vermischt sind, was man mit dem Ausdruck Allsamen (πανσπερμία) bezeichnet hat, dass aber die Vernunft (νοῦς) rein von Allem ausgeschieden (κεχωρισμένον) ist und von keinem Dinge irgend eine Beimischung hat***). Da in der Philosophie der Griechen entschieden eine Entwicklung der Begriffe stattfindet, so schliesst man vielleicht zuweilen glücklicher von dem Späteren auf das Frühere als umgekehrt,

---

*) Arist. de an. I, 2. 16. ἀσωματώτατον.

**) Darum unterschied Philolaos drei Regionen der Welt: 1) den Olymp, das oberste Gebiet des Umfassenden (εἰλικρίνεια); 2) die Region der Planeten, die er κόσμος nannte, und 3) die sublunarische Region, die er etymologisirend οὐρανός, d. h. das Sichtbare, nannte. Stobaeus Eclog. I, 488. τὸ μὲν οὖν ἀνωτάτω μέρος τοῦ περιέχοντος, ἐν ᾧ τὴν εἰλικρινείαν εἶναι τῶν στοιχείων, Ὄλυμπον καλεῖ.

***) Vgl. meine Stud. z. Gesch. d. Begr., S. 333 Anm. 465, Aussonderung aus dem μῖγμα, S. 33 u. 58.

Ich glaube darum auch den berühmten Satz Heraklit's in diesem Sinne deuten zu müssen: „So Vieler Reden ich hörte, so ist Keiner dahin gekommen, zu erkennen, dass das Weise von Allem geschieden ist.“*) Das Weise (σοφόν) ist die Vernunft, welche Heraklit der Gottheit zuschreibt. Diese allein ist wirklich von Allem ausgeschieden und darum die wahrhafte Einheit, welche Heraklit ebenfalls nur der Gottheit zuspricht**). Da nun das Gemischte hier unten als das Körperliche erscheint, während Luft und Feuer den Alten fast als unkörperlich vorkamen***), so ist es natürlich, dass das reine Feuer in seiner ewigen Bewegung dem Heraklit auch als das Unkörperlichste erscheinen konnte und darum mit Seele, Geist und Vernunft zusammenging, wie Aristoteles dies ausdrücklich von Heraklit bezeugt†). Wenn dies zutrifft, so sehen wir nun diesen Ge-

---

*) Stobaeus Florileg. III, 81. Ὁκόσων λόγους ἤκουσα, οὐδεὶς ἀφικνεῖται ἐς τοῦτο, ὥστε γινώσκειν ὅτι σοφόν ἐστι πάντων κεχωρισμένον. Die Erklärung Schuster's, dass „Weisheit Niemandem beschieden sei“, ist gegen Sinn und Geist des Heraklit, der von sich sagte, er wisse Alles (πάντα ἐγνωκέναι. vgl. oben S. 107) Ferner haben wir ja sogar eine Art Definition der Weisheit bei Heraklit, die also doch wohl Jemand beschieden sein muss, Stob. III, 82. Σωφρονεῖν ἀρετὴ μεγίστη· καὶ σοφίη ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαΐοντας. Ebenso wenn Heraklit (fragment. 13 Mull.) τὰ τῆς γνώσιος βάθεα κρύπτειν anräth, so setzt dies doch γνῶσις voraus. Lassalle, der „das Negative“ darin sehen will, ahnt etwas Richtiges, aber seine Auslegung hat keinen historischen Boden und verliert sich sprungweise in's Moderne.

**) Fragm. 28 Mull. ὑπὸ τοῦ διοικοῦντος λόγου καὶ θεοῦ. Und fragm. 12 ibid. Ἓν τὸ σοφὸν μοῦνον λέγεσθαι ἐθέλει καὶ οὐκ ἐθέλει Ζηνὸς οὔνομα. Wegen der Schwierigkeit der Diastixis hat man nicht bemerkt, dass hier ἕν das Prädicat ist. Darüber weiter unten das Genauere.

***) Vgl. Stud. z. Gesch. d. Begr., S. 557.

†) Vgl. oben S. 97.

danken in Anaxagoras weiter entwickelt, indem bei ihm die Vernunft (νοῦς) nicht bloss wie bei Heraklit von allem Uebrigen als reines Feuer ausgeschieden wird, sondern auch selbst gegen das Feuer in Gegensatz tritt. Auf Anaxagoras geht dann wieder Plato zurück, wenn er die Ideen als das Ausgeschiedene (εἰλικρινές) bestimmt und als das Abgetrennte (κεχωρισμένον und χωριστόν), und ebenso Aristoteles, dessen ganze Eintheilung der Philosophie auf diesem Gegensatze der Vermischung und der Abtrennung beruht; denn die Weisheit (σοφία) und die Vernunft (νοῦς) ist ihm allein von Allem abgeschieden (χωριστόν), während das Mathematische nur abstrahiert ist und drittens die Natur durch die Bewegung, welche nur im Materiellen stattfindet, bezeichnet wird. Die Weisheit kommt nur Gott zu und dem Menschen, sofern er nicht menschlich, sondern göttlich und unsterblich ist*). Man sieht also auf's Deutlichste, wie dieser Begriff historisch zusammenhängt, und es ist, nach meiner Meinung, von dem grössten Interesse, die Ursprünge und die ganze Entwicklung eines Begriffs mit solcher Anschaulichkeit und Bestimmtheit übersehen zu können. Aus der Beobachtung der Natur entsprang die erste Vorstellung von der Ausscheidung des Reineren aus dem Gemischten, und schon Anaximander und vielleicht auch Thales betrachteten die feurigen Lichterscheinungen des Himmels als die ausgeschiedene, reine und göttliche Welt**). Bei Heraklit sehen wir,

*) Vgl. meine Arist. Forsch. II, S. 11 und meine Stud. zur Gesch. d. Begr., S. 344 ff. 372 u. 395, wo die Fassung bei Cicero angeführt ist: mens soluta quaedam et libera, segregata ab omni concretione mortali (πάντων κεχωρισμένον).

**) Vgl. meine Stud. z. Gesch. d. Begr., S. 8 u. 10 ff., wo die Ausdrücke ἀποκριθῆναι — und λεπτοτάτων ἀτμῶν τοῦ ἀέρος ἀποκρινομένων und S. 585 κυβερνᾶν, θεῖον sowohl die Ausschei-

wie zugleich die Weisheit (σοφόν) als das von Allem Ausgeschiedene betrachtet wird. Nun zeigt sich aber, dass diese Ausscheidung sich auch in den Menschen vollzieht, aber nicht in Allen, sondern in der Masse (οἱ πολλοί) nur in trüberer Form, während nur Wenige zur Tugend und reinen Erkenntniss gelangen*). Daher erscheinen diese Wenigen nun ebenfalls als die aus der Masse ausgeschiedenen und ausgewählten (ἐκλεκτοί). Plato schreibt in diesem Sinne pädagogisch und staatsmännisch seine Gesetze, damit nicht das thierische und unreine Element in der Seele und im Staate zur Herrschaft komme, sondern durch fortdauernde Erziehung, Reinigung und Auswahl nur das Reinste und Weiseste**).

---

dung, als den Werth des höchsten ausgeschiedenen Lichtes und Feuers andeuten.

*) Vgl. Schuster fragm. 30 Anmerk. Theodor. Prodr. ὁ εἷς μύριοι παρ' Ἡρακλείτῳ, ἐὰν ἄριστος ᾖ. Oder bei Olympiodor in Gorg. εἷς ἐμοὶ ἀντὶ πολλῶν. Vgl. oben S. 110, Anm. 1.

**) So steht z. B. dem κεχωρισμένον gegenüber συγκεχυμένον Pol. 524 C und κεχωρισμένῳ dem ξυμμιγεῖ Legg. 89 C. Ebenso χωρίς verbunden mit ἀποκρίνων Tim. 73 B. Speciell aber die Abtrennung der Seele von dem Leibe durch die Weisheit und den Tod Phaedon 66. ἀλλ' αὐτῇ καθ' αὑτὴν εἰλικρινεῖ τῇ διανοίᾳ χρώμενος αὐτὸ καθ' αὑτὸ εἰλικρινὲς ἕκαστον τῶν ὄντων, ἀπαλλαγεὶς ὅτι μάλιστα ὀφθαλμῶν τε καὶ ὤτων καὶ ὡς ἔπος εἰπεῖν ξύμπαντος τοῦ σώματος ὡς ταράττοντος καὶ οὐκ ἐῶντος τὴν ψυχὴν κτήσασθαι ἀλήθειαν καὶ φρόνησιν, ὅταν κοινωνῇ. Ib. 67 B. Μὴ καθαρῷ γὰρ καθαροῦ ἐφάπτεσθαι μὴ οὐ θεμιτὸν ᾖ. Ueberall muss das Subject als καθαρόν und εἰλικρινές dem ebensobeschaffenen Object entsprechen. Darum ist ibid. 67 D. μελέτημα αὐτὸ τοῦτο τῶν φιλοσόφων, λύσις καὶ χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ σώματος. Aus diesen Vorstellungen folgt nun von selbst der Begriff des Auswählens, Auslesens (ἐκλέγειν, ἐκλογή), welches eine Art des Abtrennens des Besseren aus seinem Zusammenhang mit Vielem und Schlechterem ist. Bei Plato beruht die gute Verfassung des Staates durchaus auf Auswahl und Auslese der besseren Elemente z. B. Pol. p. 413 E sqq. βασανίζοντας πολὺ μᾶλλον

Dieser Standpunkt bleibt dann auch massgebend im Neuen Testament. Denn Paulus spricht immer so, dass er den Gegensatz der Masse (*οἱ πολλοί*) und der Reinheit (*εἰλικρινεία*) betont. Die Reinen sind die Erwählten, die ohne eigennützige Beimischung, ohne materielles Interesse, vor Gottes Angesicht leben*). Darum ist das Fleisch (*σάρξ*) mit seiner fleischlisch sündlichen und unreinen Gesinnung und Weisheit der Gegensatz zu

---

ἢ χρυσὸν ἐν πυρί — — καὶ τὸν ἀεὶ ἓν τε παισὶ καὶ νεανίσκοις καὶ ἐν ἀνδράσι βασανιζόμενον καὶ ἀκήρατον ἐκβαίνοντα καταστατέον ἄρχοντα τῆς πόλεως καὶ φύλακα, καὶ τιμὰς δοτέον καὶ ζῶντι καὶ τελευτήσαντι τάφων τε καὶ τῶν ἄλλων μνημείων μέγιστα γέρα λαγχάνοντα· τὸν δὲ μὴ τοιοῦτον ἀποκριτέον (opp. *ἐκκρίνειν*). *τοιαύτη τις δοκεῖ μοι ἡ ἐκλογὴ εἶναι καὶ κατάστασις τῶν ἀρχόντων τε καὶ φυλάκων.* Ibid. p. 535. *Μέμνησαι οὖν τὴν προτέραν ἐκλογὴν τῶν ἀρχόντων, οἵους ἐξελέξαμεν; — — ἐκείνας τὰς φύσεις οἷον δεῖν ἐκλεκτέας εἶναι* — und so überall. Damit hängt die *κάθαρσις* zusammen, wodurch allein die *καθαροί* entstehen. Sie wird Phaed. 67 C definirt als *τὸ χωρίζειν ὅτι μάλιστα ἀπὸ τοῦ σώματος τὴν ψυχήν* u. Soph. p. 231 B zur *διακριτικὴ τέχνη* gerechnet und in den Deff. 415 D als *ἀπόκρισις χειρόνων ἀπὸ βελτιόνων* bestimmt. Dadurch entsteht dann die Reinheit, das *καθαρῶς* z. B. Soph. 253 E *καθαρῶς τε καὶ δικαίως φιλοσοφοῦντι*, ethisch und besonders theoretisch gebraucht. Darum auch Phil. 52 D. *τὸ καθαρόν τε καὶ εἰλικρινές.* Auf die Seelen bezogen Pol. p. 614 D *καταβαίνειν* (*ψυχὰς*) *ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καθαράς.* Pol. 496 D. *καθαρὸς ἀδικίας τε καὶ ἀνοσίων ἔργων.* Locr. p. 99 C wird es Heraklitisch mit *αὖον* verbunden *καθαρὸν καὶ αὖον.* Durch den Begriff der Auslese, wodurch die Erwählten (*ἐκλεκτοί*) entstehen, wird der Gegensatz der Wenigen gegen die Vielen herbeigeführt, der bei Plato wie bei Heraklit in erster Linie steht, z. B. Phaed. p. 69 C. *ναρθηκοφόροι μὲν πολλοί, βάκχοι δέ τε παῦροι*, letztere sind die *κεκαθαρμένοι καὶ τετελεσμένοι.*

*) Paul. Epist. ad Corinth. II, 2. 17. *Οὐ γάρ ἐσμεν ὡς οἱ πολλοί, καπηλεύοντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, ἀλλ' ὡς ἐξ εἰλικρινείας — ἀλλ' ὡς ἐκ θεοῦ, κατενώπιον τοῦ θεοῦ, ἐν χριστῷ λαλοῦμεν.*

der Einfachheit und Reinheit Gottes*). Darum verwirft Paulus die fleischliche Gesinnung, die er als eine unreine Vermischung des Brotes mit Sauerteig nach den jüdischen Symbolen bezeichnet, und verlangt Katharsis von dieser verunreinigenden bösen Beimischung, damit das Leben in ungemischter Reinheit und Wahrheit, wie das heilige, ungesäuerte reine Paschabrot es symbolisirt, geführt werde**). Ebenso sollen die Philipper das in ihnen Widerstreitende und Zwiespältige abthun und rein sein***). In diesem Sinne ermahnt auch der Verfasser des zweiten Briefes Petri, man solle es nicht machen, wie der Hund, der das was er ausgebrochen und ausgeschieden hat, wieder frisst, sondern seinen Sinn rein erhalten†). Daher denn auch im Neuen Testamente der massenhafte Gebrauch des Reinen (καθαρός), der Reinigung (κάθαρμα, καθαρισμός) und des Reinigens (καθαρίζειν, ἐκκαθαίρειν), sowohl im physischen und medicinischen, als im symbolischen und ethischen Sinne. Und in Folge davon wieder die Platonische Anwendung der Auslese und Erwählung (ἐκλέγεσθαι, ἐκλογή, ἐκλεκτοί); denn die Reinen werden den Vielen immer als die Wenigen entgegengestellt††).

---

*) Ib. II, 1. 12. ὅτι ἐν ἁπλότητι καὶ εἰλικρινείᾳ θεοῦ, οὐκ ἐν σοφίᾳ σαρκικῇ ἀνεστράφημεν ἐν τῷ κόσμῳ.

**) Ibid. I, 5. 6 sqq. οὐκ οἴδατε ὅτι μικρὰ ζύμη ὅλον τὸ φύραμα ζυμοῖ; Ἐκκαθάρατε τὴν παλαιὰν ζύμην, ἵνα ἦτε νέον φύραμα, καθώς ἐστε ἄζυμοι — — ὥστε ἑορτάζωμεν μὴ ἐν ζύμῃ παλαιᾷ, μηδὲ ἐν ζύμῃ κακίας καὶ πονηρίας, ἀλλ' ἐν ἀζύμοις εἰλικρινείας καὶ ἀληθείας.

***) Paul. Epist. ad Philipp. I, 10. Εἰς τὸ δοκιμάζειν ὑμᾶς τὰ διαφέροντα (worin die Vielheit und die mit sich und der Wahrheit im Streit liegende Unreinheit steckt), ἵνα ἦτε εἰλικρινεῖς.

†) Ep. Petr. II, 2. 22. κύων ἐπιστρέψας ἐπὶ τὸ ἴδιον ἐξέραμα — — διεγείρω ὑμῶν ἐν ὑπομνήσει τὴν εἰλικρινῆ διάνοιαν.

††) Z. B. Evang. sec. Matth. XX, 16. ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοί.

Wir sehen also, wie dieser ganze ethisch-religiöse Vorstellungskreis, der durch das Christenthum bei allen gebildeten Völkern familiär geworden, zunächst auf die Platonisch-Aristotelische Ethik, Erkenntnisstheorie und Theologie zurückführt, dann aber erst vollständig erklärt wird, wenn wir zu den Ionischen Physiologen zurückgehen und zwar besonders zu Heraklit, wo zuerst die physische Ausscheidung und Auslese des reinen Lichts aus den trüben und dunkeln und unreinen irdischen Elementen in Proportion gesetzt wird mit der sich von der Sinnlichkeit reinigenden Erkenntniss und mit der sich von der Ungerechtigkeit reinigenden Tugend und wahren Weisheit.

Die Stelle bei Plutarch.

Sehr interessant ist eine Stelle in der Lebensbeschreibung des Romulus von Plutarch, wo er von dem wunderbaren Verschwinden des Romulus spricht. Plutarch schildert daselbst, wie beim Tode des Romulus die Sonne plötzlich ihr Licht verliert und Nacht zu herrschen beginnt, wie furchtbarer Donner gehört wird und ein grosser Sturmwind einbricht, und wie nachher der Körper des Romulus verschwunden ist und vergeblich gesucht wird, worauf Jemand dann erklärt, derselbe sei zu den Göttern aufgenommen worden*).

Diese Geschichte ist es, an welche Plutarch Betrachtungen anknüpft, die ganz mit Heraklitischen Reminiscenzen angefüllt sind und zugleich den Gegensatz

*) Plutarch. Vit. Rom. 17. — Plutarch lebte zur Zeit Trajan's und so glaube ich kaum, dass er aus den Evangelien, die doch damals noch nicht sehr verbreitet waren, einige Aehren ausgezupft und für die Bekränzung seines Quirinus verwendet hat, vorzüglich, da ja die ganze Schilderung dem Vorgange des Livius entspricht und sonst viel ähnliches Mythologisches erzählt wird.

des dualistisch denkenden Plutarch enthalten. Dieser tadelt nämlich an jener Geschichte, dass man dabei nicht nur das was wirklich göttlich sei, die Tugend und das Lebendige, sondern auch den sterblichen Leib mit zu den Göttern aufführe. Diesem gebühre aber der Tod und die Seele könne auch nur dann in das Jenseits aufsteigen, wenn sie sich möglichst vom Körper abgelöst und abgeschieden (*διακριθῇ*) habe, und dadurch ganz rein (*καθαρόν*), unfleischlich*) und heilig (*ἁγνόν*)**) geworden wäre; denn die lichte Seele sei nach Heraklit die beste, welche durch den Leib, wie der Blitz durch die Wolke fliegt. Wenn sie aber noch vom Körper etwas mit sich schleppe, so sei sie gleichsam eine schwere und dunstige Verbrennung (*ἀναθυμίασις*) und schwer Feuer fangend***) und nicht leicht aufsteigend. Mithin solle man nur die Tugenden und die Seelen in den Himmel hinauf senden und nicht die Leiber; das sei göttliches Recht, nicht menschliches, dass aus Menschen Heroen, aus Heroen Dämonen, aus Dämonen Götter würden, wenn sie wie in den Weihen vollkommen gereinigt (*καθαρθῶσι*) und geheiligt und allem Sterblichen und Leidensfähigen (*παθητικόν*) entnommen wären und so das schönste und seligste Ziel ergriffen†).

---

*) Vgl. den Pythagorasspruch Fl. Mon. 22. *Ὑπεράνω τῆς σαρκὸς μὴ γενόμενος τὴν ψυχὴν θάπτεις ἐν τῇ σαρκί.*

**) Auch hier wieder stimmt der Pythagorasspruch Dem. 45. *Ψυχῆς ἁγνῆς τόπον οἰκειότερον ἐπὶ γῆς οὐκ ἔχει θεός.*

***) Reiske versteht die Heraklitische Psychologie nicht und will *δυσέξαπτος* in *δυσέξαρτος* verbessern, ab *ἐξαίρειν*, elevatu difficilis. So würde er noch dazu mit dem folgenden *δυσανακόμιστον* die schönste Tautologie gewinnen.

†) Ibid. 28. *τὸ γὰρ* (sc. *ζωόν*) *ἐστι μόνον ἐκ θεῶν. ἥκει γὰρ ἐκεῖθεν, ἐκεῖ δ' ἄνεισιν· οὐ μετὰ σώματος, ἀλλ' ἐὰν ὅτι μάλιστα σώματος ἀπαλλαγῇ καὶ διακριθῇ καὶ γένηται καθαρὸν παντάπασι καὶ ἄσαρκον καὶ ἁγνόν. αὕη γὰρ ψυχὴ ἀρίστη, καθ'*

Man sieht an dieser Stelle gleichsam die ganze Geschichte des Begriffs des Reinen (εἰλικρινές) zusammengedrängt. Denn den physischen Ursprung dieses Begriffs erkennt man durch das Zurückgehen auf Heraklit und seine Lehre von der mit Wasser beschwerten und der trockenen oder lichten Verbrennung. Dass die Seele sich aus der Vermischung ausscheiden (διακριθῇ) müsse, ist ebenfalls angezeigt. Ferner sieht man, wie dieser Naturprocess in's Ethische übertragen wird in den Begriffen von Tugend und Heiligkeit (ὁσιωθωσι) und wie endlich die metaphysische Bedeutung hervortritt durch die Erinnerung an das leidensfähige (παθητικόν); denn der Geist allein ist leidenslos (ἀπαθής). Während aber Heraklit nun die Gegensätze kriegerisch entzweit und dadurch zugleich in einander überführt und vereint, so konnte das Plutarch nicht annehmen, sondern er bleibt bei seinem starren Dualismus.

Ἡράκλειτον, ὥσπερ ἀστραπὴ νέφους διαπταμένη τοῦ σώματος. ἡ δὲ σώματι πεφυρμένη καὶ περίπλεως σώματος, οἷον ἀναθυμίασις ἐμβριθὴς καὶ ὁμιχλώδης, δυσέξαπτός ἐστι καὶ δυσανακόμιστος· οὐδὲν οὖν δεῖ τὰ σώματα τῶν ἀγαθῶν συναναπέμπειν παρὰ φύσιν εἰς οὐρανόν, ἀλλὰ τὰς ἀρετὰς καὶ τὰς ψυχὰς παντάπασιν οἴεσθαι κατὰ φύσιν καὶ δίκην θείαν, ἐκ μὲν ἀνθρώπων εἰς ἥρωας, ἐκ δ' ἡρώων εἰς δαίμονας, ἐκ δὲ δαιμόνων, ἂν τέλεον ὥσπερ ἐν τελετῇ καθαρθῶσι καὶ ὁσιωθῶσι, ἅπαν ἀποφυγοῦσαι τὸ θνητὸν καὶ παθητικόν, οὐ νόμῳ πόλεως ἀλλ' ἀληθείᾳ καὶ κατὰ εἰκὸς ἀλόγον εἰς θεοὺς ἀναφέρεσθαι, τὸ κάλλιστον καὶ μακαριώτατον τέλος ἀπολαβούσας. Plutarch hat offenbar hier bis zuletzt den Heraklit vor Augen gehabt, scheut sich aber die Umkehrung des Processes zu vollziehen und die Götter auch wieder Menschen werden zu lassen. Das Gelüst des Gottes, Wasser zu werden und sich im Baum zu verstecken, und die Identität des Oben und Unten, kurz die kräftigere und ganze dem Heraklit und Plato eigene philosophische Tiefe, ist dem sentimentalen und moralisirenden Plutarch zu herb und gewaltig. Er bleibt bei der dem dualistischen Idealismus zugehörigen Hälfte des Weges stehen.

§ 3.

Der Fluss der Dinge.

Zur Kritik der früheren Auffassungen.

Die Betrachtung und Beobachtung der Natur führte Heraklit allmählich zu allgemeinen Sätzen, die einen bezaubernden Reiz auf die Philosophen ausgeübt haben. Es ist aber eine eigene Sache, wie man sich die Entstehung solcher Allgemeinheiten erklären will. Die früheren Geschichtsforscher scheinen zu glauben, dass Heraklit seine ganze Philosophie mit der Entdeckung des metaphysischen Satzes: „Alles fliesst und nichts bleibt", angefangen und dann gelegentlich sich nach einigen Beispielen dafür umgesehen habe, die ihm etwa Natur und Menschenwelt bieten konnten. Darum sagt sogar Zeller: „Der metaphysische Satz vom Fluss aller Dinge wird nun aber unserem Philosophen sofort zu einer physikalischen Anschauung. Das Lebendige und Bewegte in der Natur ist ihm das Feuer, und wenn Alles in unaufhörlicher Bewegung und Veränderung begriffen ist, so folgt, dass Alles Feuer ist." Danach hat also Heraklit zuerst die metaphysische Wahrheit gefunden und dann erst hat er den Folgesatz gemacht, der mit der Beobachtung der Dinge zusammenhängt. Also erst Metaphysik, dann Physik. Und zwar meint Zeller, es sei dies Feuer nicht das wirkliche Feuer, sondern nur ein Symbol für das Gesetz der Veränderung, also für jenen metaphysischen Satz und es sei nur eine Unfähigkeit des Philosophen, dass er die sinnliche Form im Ausdruck noch beibehalten habe, die Einbildungskraft habe ihm das Bild des Feuers un-

*) Phil. d. Gr., Bd. I, S. 536.

merklich untergeschoben. Ich will seine eigenen Worte anführen: „Dieser Satz (dass Alles Feuer ist) wird bei Heraklit, wie wir annehmen müssen, aus jenem ersten nicht erst durch bewusste Reflexion erschlossen, sondern das Gesetz der Veränderung, das er überall wahrnimmt, stellt sich ihm durch eine unmittelbare Wirkung der Einbildungskraft unter jener symbolischen Anschauung dar, deren allgemeinere Bedeutung er aus diesem Grunde für sein eigenes Bewusstsein von der sinnlichen Form, in die sie gefasst ist, noch nicht zu trennen weiss. In diesem Sinne haben wir es aufzufassen, wenn von Heraklit gesagt wird, er habe das Feuer für das Ursprünglichste, für das Princip oder den Grundstoff der Dinge gehalten.“ Mit dieser Auffassung kann ich mich nicht befreunden. Die Alten waren keine Metaphysiker von Haus aus, sondern sie waren zuerst und vor Allem Naturforscher. Alle ihre Behauptungen ziehe ich also aus der Beobachtung dieser wirklichen Sinnenwelt, an deren Existenz sie ohne Weiteres glaubten. Die metaphysischen Sätze gelten mir desshalb nur als die letzten Ausläufer der beobachteten Thatsachen. Darum verstehe ich unter dem Feuer des Heraklit das wirkliche Feuer, das man sieht und prasseln hört und riecht und dessen Hitze man fühlt, und versuche die Prädicate, die er von ihm aussagt, aus seiner Auffassung der Natur zu erklären.

Schuster hat aber zur Aufstellung seiner Ansicht von dem Satze, dass „Alles in Bewegung ist und nichts bleibt“, erst die Ansichten der Anderen zu einem Aberwitz gezwungen, den er dann schlagend bekämpft. Er meint, die Früheren hätten Heraklit so verstanden, als wenn in jeder Sekunde Alles, die ganze Erde und das ganze Meer und unser ganzer Körper sich in etwas Anderes verwandelte, die Erde in Wasser und das Wasser in Erde u. s. w., so dass in keinem Augenblick etwas

sich gleich bliebe*). Ich kann diese wunderliche Annahme weder bei Schleiermacher, noch bei Zeller und auch nicht einmal bei Lassalle finden, wenn auch vielleicht die strenge Consequenz auf diese Pointe führen müsste; doch stimme ich Schuster durchaus bei, wenn er statt dessen eine allmähliche und langsamere Umwandlung der Dinge setzt, wie sie von den Sinnen bezeugt und daher von dem Verstande allein gefordert wird. Allein dies ist von geringer Wichtigkeit, da Schuster so wenig wie die Andern das bemerkt hat, wodurch dieser Streit überhaupt erst Bedeutung erhalten könnte; denn die Geschwindigkeit des Wechsels und was damit zusammenhängt, wird offenbar erst von Belang, wenn man zu dem Begriff der Bewegung noch den Begriff der Zeit hinzunimmt. Nun entsteht die zur Geschichte der Begriffe gehörige Frage, die man aber noch nicht aufgestellt hat, wann zuerst der Begriff der Zeit und seine Probleme aufgekommen sind. Ich bemerke darüber hier nur in aller Kürze, dass keiner der früheren Physiologen und kein Pythagoras und kein Xenophanes und Parmenides und auch nicht Heraklit sich mit diesem Begriff beschäftigt haben, sondern dass zuerst bei Zeno die Probleme und Verlegenheiten in der Vorstellung der Zeit und Bewegung empfunden werden und dass, wie es scheint, erst Plato den Begriff zu gewinnen suchte. Wenn dies

*) A. a. O., z. B. S. 210: „Die Pointe liegt offenbar darin, dass nicht einen Moment irgend etwas bleibt, was es war, dass also auch nicht irgend ein Theil eines Dinges seine Natur eine Zeit lang behält und folglich jedes Ding jeden Augenblick den ganzen Bestand seiner Theile umtauscht gegen neue. Nicht allmählich, sondern plötzlich und in jedem Momente müsste die ganze Erde zu Wasser werden und auch schon wieder aus dem Wasser sich erneuert haben; ebenso die Luft, das Meer und was an Pflanzen und Thieren auf Erden lebt."

richtig ist, so fallen damit von selbst die von Schuster aufgeworfenen Fragen, denn Heraklit hat nur im Allgemeinen den Wechsel und die Bewegung der Dinge bemerkt, wenn er sagt: „Nicht zweimal kannst du in denselben Fluss steigen", aber über die Geschwindigkeit, mit der das abfliessende Wasser von dem zufliessenden ersetzt wird, hat er ebenso wenig geforscht, wie über die Geschwindigkeit des Stoffwechsels in uns; denn ohne auf die Schwierigkeiten der Zeit zu stossen, hätte er darüber nichts sagen können. Darum finden wir, dass erst in späterer Zeit der Lehrer Plato's, der Herakliteer Kratylus, die einfache Bemerkung über die Veränderlichkeit der Dinge logisch und metaphysisch weiter treibt, indem er Heraklit tadelt; denn „nicht nur nicht zweimal", sagte er, „nein nicht einmal kannst du in denselben Fluss steigen". Ja er wollte wegen der Geschwindigkeit des Wechsels der Dinge keine Frage mehr beantworten, da zwischen der Antwort schon Alles verändert sei, sondern bewegte nur den Finger, die Bewegung symbolisirend.

Meine Auffassung: der Satz ist eine verallgemeinerte Erfahrung und nicht neu.

Nach meiner Meinung war der angeblich metaphysische Satz: „Alles fliesst, nichts bleibt" in erster Linie ein physischer, nichts als die letzte Folge der vielen einzelnen Beobachtungen vom Wechsel der Dinge. Die Verdampfung des Wassers zeigte den Wechsel, die Verschlammung und Auflösung erdiger Theile im Wasser, wie die Verbrennung fester, erdartiger Körper zu Luft bewiesen dasselbe, die Thatsache der nothwendigen Ernährung als Zufuhr neuer Stoffe und der nothwendigen Absonderungen bezeugte ihn ebenso. Geboren werden und Sterben fiel in die Augen und für alle diese Thatsachen haben wir lebhafte Schilderungen Heraklit's. So

versteht sich's fast von selbst, dass er diese Beobachtungen zusammenfasst in dem Satze: Nichts bleibt, Alles ist in Bewegung wie ein Fluss.

Dieser Folgerung konnte sich aber die scheinbare Thatsache von der Ewigkeit und dem Bestande der Gestirne entgegenstellen; allein schon Anaximander hatte einen Anfang und ein Ende derselben behauptet und Xenophanes gar täglich eine neue Sonne vorbeigeführt, wenn er sie auch nicht täglich neu entstanden und verlöscht vorstellte*). Heraklit ging noch einen Schritt weiter, indem er sich an die mythologischen Bilder anschloss und die tägliche Neugeburt und den täglichen Tod der Sonne auf das Zeugniss der Sinne hin zu folgern wagte.

Wenn man meinen sollte, dass auch der feste und dauerhafte Rücken der Erde und das sich gleichbleibende Meer Einspruch gegen Heraklit's kühne Folgerung erhoben haben müsste, so muss man bedenken, dass schon alle früheren Philosophen von Thales an die Erde als den Schlammniederschlag des Meeres erklärt hatten und selbst Xenophanes, wenn er die Ewigkeit der Welt behauptete, doch die grössten Veränderungen der Erdoberfläche aus den Petrefacten bezeugt glaubte.

Heraklit scheint also zunächst gar nichts Neues zu sagen; denn von Thales an war die Bewegung der Dinge zwischen Anfang (ἀρχή) und Ende (τέλος) die Hauptlehre**) und Solon hatte schon selbst die Könige erinnert, immer erst das Ende zu bedenken***), und dass

*) Vgl. meine Stud. z. Gesch. d. Begr., S. 601.

**) Vgl. ebendas. S. 565 ff. Vgl. auch Plinius hist. nat. II, 1, der die Vorherrschaft dieses Begriffs deutlich zeigt; denn das infinitum wird dadurch bestimmt und es ist immensum neque genitum neque interiturum unquam.

***) Herodot I, 32. σκοπέειν δὲ χρὴ παντὸς χρήματος τὴν τελευτήν, κῇ ἀποβήσεται.

Heraklit auch bei der Sonne die Erinnerung an den bevorstehenden Tod im Auge hat, sieht man aus der Anführung bei Marc Anton, wo es sich wesentlich um die sittliche Haltung dem Tode gegenüber handelt. Die Menschen denken wie die Sonne nicht daran, wohin der Weg führt, nämlich in den Hades.

Das Neue bei Heraklit der Gegensatz gegen die Transscendenz bei Xenophanes.

Es wäre somit unerklärlich, wesshalb grade Heraklit zu der Ehre gekommen ist, als Vertreter der Lehre vom allgemeinen Fluss der Dinge zu gelten, wenn man nicht entweder ihn als den, der am Kräftigsten und Herbsten und Häufigsten und Paradoxesten diese Lehre eingeschärft, betrachten will, oder vielleicht noch eine besondere Wendung der Sache hinzunimmt. Denn es kommt immer auf die Geschichte der Begriffe an.

Ich habe schon in einer anderen Schrift*) zu beweisen versucht, dass der Begriff der Ewigkeit und der Endlichkeit früher gefunden wurde, als der Begriff des Seins. Während nun Anaximander seinem Unendlichen die ewige Bewegung zuschrieb, so läugnete diese Xenophanes. Das Wesen der Welt kam dadurch zur Ruhe im Gegensatz zu den endlichen Dingen, denen Xenophanes die Bewegung und die Wandelbarkeit liess. Heraklit aber kämpft mit Nennung des Namens gegen Xenophanes; wir dürfen und müssen also voraussetzen, dass ihm im Wesentlichen die Lehre desselben bekannt war. Unter diesem Gesichtspunkte können wir nun vollkommen verstehen, wie Heraklit seinen Gedanken, dass Alles fliesst und nichts bleibt, der Xenophanischen Lehre entgegenstellte. Denn Heraklit hatte eingesehen, dass die Substanz hier unten (τὸ κάτω) sich in die Sub-

*) Stud. z. Gesch. d. Begr., S. 611 Anm.

stanz des Himmels oben (τὸ ἄνω) verwandelt und das Obere wieder in das Untere. Es bleibt dabei nichts Festes zurück, sondern das Wesen der Dinge selbst verwandelt sich qualitativ in alle Formen und wechselt dabei beständig wie im Schachspiel die Plätze. Und wir können diesen bewussten Gegensatz der Lehre noch in dem Wortlaut der Fragmente wiedererkennen; denn während Xenophanes sagte: „Immer im Selbigen bleibt es (μένει) gar nicht bewegt und es ziemt ihm nicht, bald hierhin bald dorthin zu wandern", so lehrte Heraklit, dass „das Obere nach Unten und das Untere nach Oben wanderte und dass nichts an seinem Orte und in seinem Wesen bliebe (μένει)*). Denn dieses Selbige ist abwechselnd lebendig und todt, wachend und schlafend, jung und alt; dieses nämlich wandelt sich um und ist jenes und jenes ist wieder umgewandelt dieses."**) Xenophanes hatte die Beständigkeit und Bewegungslosigkeit des Seienden logisch gefunden im Kampfe gegen die Volkstheologie. Heraklit aber fasst das Seiende als Physiker und theologisirt die Natur, d. h. er macht die Natur selbst zu Gott***).

Während die Lehre des Xenophanes von dem iden-

---

*) Xenoph. frag. 4 Mull. Simpl. fol. 6 a in Arist. Phys.:
Αἰεὶ δ' ἐν ταὐτῷ τε μένει κινούμενον οὐδέν,
οὐδὲ μετέρχεσθαί μιν ἐπιπρέπει ἄλλοτε ἄλλῃ.
Und Heraklit umgekehrt πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει.

**) Plutarch Consol. ad Apoll. VII, p. 329. καὶ ταὐτῷ τ' ἕνι ζῶν καὶ τεθνηκὸς καὶ ἐγρηγορὸς καὶ καθεῦδον καὶ νέον καὶ γηραιόν· τάδε γὰρ μεταπεσόντα ἐκεῖνά ἐστι, κἀκεῖνα πάλιν μεταπεσόντα ταῦτα. Ueberliefert ist ταὐτό τ' ἔνι, dafür hat Schleiermacher und Mullach ταῦτό τ' ἐστι gesetzt, ich ziehe vor das ο in ω zu verwandeln und sonst nichts zu verändern. Dadurch wird die Anspielung auf den Xenophanischen Vers ἐν ταὐτῷ τε μένει κ. τ. λ. noch augenfälliger.

***) Herakl. Alleg. Hom. p. 51, Mehler. θεολογεῖ τὰ φυσικά.

tischen göttlichen Sein zu einem Dualismus führen musste, so verwandelte Heraklit seinen Gott in die Materie und lässt ihn als Thon, bald so, bald so gestaltet, in alle Formen der Dinge fliessend übergehen*). Wiefern dabei trotzdem ein identisches Princip sich erhalten kann, wollen wir später untersuchen; hier genügt es zu sehen, dass dem ersten Lehrer der Transcendenz sofort die Behauptung der Immanenz entgegentritt, oder in den Formen der Kirchenväter ausgedrückt, dem ersten Lehrer von der Leidenslosigkeit Gottes des Vaters sofort der Patripassianismus; denn bei Heraklit ist es der Gott selbst, der in Wechsel und Fluss des Werdens leidend eingeht. Während Xenophanes daher lehrte, dass „der Gott Einer sei und der grösste unter Göttern und Menschen, und weder an Gestalt, noch an Gedanke den Sterblichen ähnlich“**), so lehrt Heraklit umgekehrt, dass die Götter die Sterblichen sind und die Menschen die Unsterblichen, lebend von jenen den Tod, sterbend von jenen das Leben“***), d. h. der Tod des Gottes ist die Geburt des Menschen, der Tod des Menschen die Geburt des Gottes. Der Mensch steht also in Homousie mit dem Gott†) und seine reine Seele ist

---

*) Plutarch Consol. ad Apoll. VII, p. 329. *ὡς γὰρ ἐκ τοῦ αὐτοῦ πηλοῦ δύναταί τις πλάττων ζῷα συγχεῖν καὶ πάλιν πλάττειν καὶ συγχεῖν — — οὕτω καὶ ἡ φύσις ἐκ τῆς αὐτῆς ὕλης κτλ.* Ich halte es für wahrscheinlich, dass der Vergleich mit dem Thon von Heraklit herstammt.

**) Clem. Alex. Strom. V, p. 601 C:

εἷς θεὸς ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος
οὔτε δέμας θνητοῖσιν ὁμοῖος οὔτε νόημα.

***) Heracl. Alleg. Hom. p. 51. *θεοὶ θνητοὶ ἄνθρωποι τ' ἀθάνατοι, ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, θνήσκοντες τὴν ἐκείνων ζωήν.*

†) Theodoret IV, p. 822. *Ὁ δὲ Ἡράκλειτος τὰς ἀπαλλαττομένας τοῦ σώματος (ψυχάς) εἰς τὴν τοῦ παντὸς ἀναχωρεῖν ψυχὴν ἔφησεν, οἷα δὴ ὁμογενῆ τε οὖσαν καὶ ὁμοούσιον.* Diese Termini sind natürlich nicht Heraklitisch.

selbst dämonisch oder Gott*). Unser Leben im Leibe ist daher in Wahrheit der Tod; wie der Bogen Leben (βι'ς) genannt wird und Tod wirkt**). Das Feuer ist unkörperlich; verwandelt es sich in Körper, so ist es gestorben.

Einheit und Vielheit.

Dieser Gegensatz Heraklit's gegen das Philosophiren des Xenophanes zeigt sich auch sehr einleuchtend bei dem Begriff der Einheit. Ich habe in meinen Studien zur Geschichte der Begriffe***) nachzuweisen versucht, wie Xenophanes darauf kam, die Einheit dem Gotte zu vindiciren und das Viele davon auszuschliessen, als gehöre es dem Wahne an. Heraklit tritt in offenen Kampf gegen diese Lehre. „Sie verstehen nicht", sagt er, „wie das mit sich Entzweite mit sich übereinstimmt. Widerstreitend ist die Harmonie wie beim Bogen und der Leyer." Dies sagt er zur Erklärung, dass auch er die Weisheit darin findet, das All als Einheit zu erkennen, aber nicht die Einheit im Gegensatz zur Vielheit, sondern die Einheit, welche die Vielheit in sich schliesst; denn das All sei theilbar und untheilbar, erzeugt und unerzeugt, sterblich und unsterblich, Vernunft, Ewigkeit, Vater, Sohn, Gott, gerecht†). Diese Einheit, welche die Gegensätze harmo-

---

*) Stob. Floril. 114, 23. Ἡράκλειτος ἔφη ὡς ἦθος ἀνθρώπου δαίμων.

**) Etymol. magn. s. v. βίος. Τῷ οὖν τόξῳ ὄνομα βιός, ἔργον δὲ θάνατος.

***) A. a. O. 613 ff. frag. 1. εἷς θεός u. Aristot. ἓν εἶναι φησὶ τὸν θεόν.

†) Hippol. Haer. Refut. IX, 9, 442 Duncker. Ἡράκλειτος μὲν οὖν φησιν εἶναι τὸ πᾶν διαιρετὸν ἀδιαίρετον, γενητὸν ἀγένητον, θνητὸν ἀθάνατον, λόγον, αἰῶνα, πατέρα υἱόν, θεὸν δίκαιον. Οὐκ ἐμοῦ ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογέειν σοφόν

nisch in sich auflöst, statt transscendent den Gegensätzen des Vielen gegenüberzutreten, ist die neue Entdeckung Heraklit's, womit er Xenophanes bekämpft*). Darum sagt er gegen die Einheitslehre der Xenophanischen Theologie: „Die Weisheit, Zeus genannt, will allein Eins heissen und will es auch nicht"**), d. h. sie will auch Vieles und Entgegengesetztes heissen; denn sie ist der Krieg, der durch widerstreitende Harmonie zur Einheit kommt. Wenn darum Xenophanes sagt: „Ganz sieht er, ganz denkt er, ganz hört er auch"***), so antwortet Heraklit: „Verknüpfe Ganzes und Nicht-Ganzes, Zusammenstimmendes und Widerstreitendes, Consonirendes und Dissonirendes; aus Allem wird Eins und aus Einem Alles."†) Wir haben hier also, was man bisher noch nie gemerkt hat††), die deutlichste po-

---

ἐστιν, ἓν πάντα εἰδέναι, ὁ Ἡράκλειτός φησι. Καὶ ὅτι τοῦτο οὐκ ἴσασι πάντες οὐδὲ ὁμολογοῦσιν, ἐπιμέμφεται ὧδέ πως· Οὐ ξυνίασιν ὅκως διαφερόμενον ἑωυτῷ ὁμολογέει· παλίντροπος ἁρμονίη ὅκως περ τόξου καὶ λύρης.

*) Philo Quis rer. div. haer. 510. ἓν γὰρ τὸ ἐξ ἀμφοῖν τῶν ἐναντίων, οὗ τμηθέντος γνώριμα τὰ ἐναντία. Οὐ τοῦτ' ἔστιν, ἃ φασιν Ἕλληνες τὸν μέγαν καὶ ἀοίδιμον παρ' αὐτοῖς Ἡράκλειτον, κεφάλαιον τῆς αὐτοῦ προστησάμενον φιλοσοφίας, αὐχεῖν ὡς ἐφ' εὑρέσει καινῇ; Philo meint, Moses habe dies schon früher gelehrt.

**) Clem. Strom. V, 14, p. 718. Ἓν τὸ σοφὸν μοῦνον λέγεσθαι ἐθέλει καὶ οὐκ ἐθέλει Ζηνὸς οὔνομα.

***) Diog. Laert. IX, 19. ὅλον ὁρᾶν καὶ ὅλον ἀκούειν. Sext. Empir. adv. Mathem. IX, 144. Οὖλος ὁρᾷ, οὖλος δὲ νοεῖ, οὖλος δέ τ' ἀκούει.

†) Arist. de mundo 5, p. 396 b. συνάψειας οὖλα καὶ οὐχὶ οὖλα, συμφερόμενον καὶ διαφερόμενον, συνᾷδον καὶ διᾷδον· καὶ ἐκ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα.

††) Da Schuster's Buch erschien, während meine Stud. zur Gesch. d. Begr. gedruckt wurden, so muss ich ihm jetzt die Priorität in der Publicirung dieses Zusammenhangs zuschreiben und kann mich seiner Uebereinstimmung freuen. Ich habe aber an

lemische Beziehung des Heraklit auf Xenophanes, und es kann nicht fehlen, dass uns dadurch Heraklit's

---

seiner Auffassung Mancherlei auszusetzen. Zuerst und nebenbei sei bemerkt, dass Schuster nicht auf die in den Worten selbst gegebene Polemik geachtet hat, sonst wäre ihm nicht entgangen, dass in den οὐλα καὶ οὐχὶ οὖλα Xenophanes gestreift wird. Wenn man unter οὖλα „Verderbliches" versteht, so verliert sich natürlich die Beziehung auf Xenophanes. Diese Uebersetzung gilt mir aber, obwohl sie möglich ist, als sehr unwahrscheinlich; denn schon die homologen Glieder συμφερόμενον und συνᾷδον lassen hier erwarten, dass οὖλα als die positive Seite, nicht als die negative verstanden ist. Ausserdem wäre es wunderlich, wenn er das Heilbringende bloss als das „nicht Verderbliche" bezeichnet haben sollte, was vielleicht zur Noth bei Schopenhauer möglich wäre, bei Heraklit aber jedenfalls nicht passt. Wenn Schuster a. a. O., S. 285, die Schleiermacher'sche Uebersetzung „Verderbliches" (vgl. ebendas, S. 250) verwirft, so hat er Recht; aber seine Vermuthung, dass οὖλα „Wolle", „Kraushaariges" und „Dralles" hier bedeute und in das Gewerbe der Weberei gehöre, ist durch die Stelle in Aristot. de mundo 5 nicht bewiesen und auch nicht wahrscheinlich. Erst durch die polemische Beziehung auf Xenophanes kommt Nachdruck und Zusammenhang mit dem ganzen Gedankengang in diese Aeusserung. Doch dies ist eine specielle Frage. Schuster kann aber nach meiner Meinung die Zusammenhänge nicht befriedigend auffassen, weil er von dem Vorurtheil ausgeht, es müsse sich Heraklit überall als Sensualist und Positivist zeigen. Darum gesteht Schuster selbst ein (S. 243 unten), dass Heraklit's tiefsinnige Behauptungen von der Einheit der Gegensätze, wenn man sie nach seinen (Schuster's) Vorschlägen auslegt, recht „trivial klingen"; aber er meint, „wir hätten auch kein Recht, interessante logische Probleme in seinem System zu suchen". Wenn er dann freilich wieder zugiebt, dass Heraklit's Satz für die Metaphysik dennoch eine Bedeutung habe: so muss ich gestehen, dass mir der logische Zusammenhang in seiner Darstellung nicht deutlich genug geworden ist; denn zum Abschluss seiner Untersuchung formulirt er das Resultat in zwei Sätzen, die nichts mit der Metaphysik zu thun haben, sondern bei der von ihm erkannten Trivialität stehen bleiben: „Es wird nun genügen, die einzelnen Fragmente, die hierher gehören, aufzuführen, um zu zeigen, dass es sich dabei 1) wirklich nur um die sinnen-

Lehre in einem neuen Lichte erscheint und viel verständlicher wird. Die Geschichte der Philosophie hat davon einen erfreulichen Gewinn, denn sie kann die sporadischen Namen nun in einen historischen Zusammen-

---

fälligen Einzeldinge (resp. Handlungen) handelt, und dass 2) die Formel ἔστιν ἕν, ταὐτόν nur den Sinn hat, dass ein Ding anders (ἕτερον) wird, wenn man es einem andern (ἑτέρῳ) gegenüberstellt, dagegen es demselben Object gegenüber auch seinen Charakter bewahrt" (S. 245). Zu diesem Resultate kommt Schuster nur, weil er sich das unbefangene Urtheil trübte durch Hereinziehen der späteren logischen Untersuchungen der Sophisten und des Aristoteles. Es ist ganz schön und nützlich, an diese zu erinnern, und zu zeigen, wie sie durch Heraklit's und Parmenides' Paradoxien angeregt wurden; aber ich halte es für einen Anachronismus, diese logischen Probleme bei Heraklit zu suchen. — Ein zweiter Grund nothwendigen Missverstehens liegt nach meiner Meinung in der Schusterischen Feindschaft gegen die „unsichtbare Harmonie" (ἁρμονίη ἀφανής). Da Heraklit's Lehre, dass die unsichtbare Harmonie besser sei als die sichtbare, in den Rahmen des von Schuster ausgedachten Heraklitischen sensualistischen Positivismus nicht hineinpasst, so dreht er die Lehre rücksichtslos um und lässt Heraklit der sichtbaren Harmonie den Vorzug zuerkennen. Die unsichtbare Harmonie versetzt er dann, um sie dem Heraklit recht zu entfremden, in das Lehrsystem des Xenophanes hinein als eine „eingebildete bessere Einheit" (S. 229 Anm.). Dadurch wird nun einestheils allen Willkürlichkeiten Thür und Thor geöffnet, andrerseits sollte dann doch wenigstens folgen, dass Heraklit im Gegensatz zu jener „halbtheologischen Art" des Xenophanes die Harmonie metaphysisch als das sichtbare Wesen der Dinge auffasste, da das Metaphysische ihm als Physisches zugleich galt; allein vor dieser interessanten Folgerung schützt Schuster den Heraklit und rettet ihn in die Trivialität (S. 243), dass „dasselbe Ding entweder zugleich, wenn es mit mehreren Dingen auf einmal in Beziehung gebracht werde, oder hinter einander, wenn es immer nur einem, aber einem veränderlichen Object gegenübergestellt werde, sehr verschiedene Eigenschaften zeige." Es ist hier offenbar der schwächste Punkt in der Schusterschen Arbeit und nur die grosse Achtung, die im Ganzen seine Bemühung verdient, bewog mich, so ausführlich auf diese Frage einzugehen.

hang bringen, und die Geschichte der Begriffe, welche wesentlich immer aus Gegensätzen gegen unleidliche frühere Auffassungen die Neubildung von Begriffen zu erklären hat, wird nun die widerstreitende Einheit Heraklit's genetisch verstehen.

Der Krieg der Gegensätze.

Um die leblose transscendente Einheit bei Xenophanes gründlich zu widerlegen, musste aber Heraklit, da er die Einheit als das materielle Princip der Welt fasste, auch wirklich in den Process der Dinge eingehen und die Umwandlung aller Erscheinungen in einander nachweisen.

Drei Lehrsätze.

Erster Satz.

Dies haben wir schon als genügend von Heraklit geleistet kennen gelernt. Und es ist nur wichtig das Allgemeine hervorzuheben, dass alle Entstehung an einen Streit geknüpft ist. Denn Entstehung schlechthin findet überhaupt nicht Statt in der Welt, wie denn die Welt selbst auch nicht entstanden ist. (Vgl. oben S. 84.) Es kann also etwas nur entstehen, indem es ein früher Bestehendes bekriegt und aufhebt. Es ist wichtig, drei durchaus verschiedene Lehrsätze bei Heraklit zu unterscheiden. Der erste ist der eben erwähnte. Danach ist die Seele der Tod des Wassers, das Wasser der Tod der Seele, die Erde der Tod des Wassers, das Wasser der Tod der Erde. Alles Werden setzt also einen zu bekämpfenden und aufzuhebenden Gegensatz voraus. Diese Lehre ist seitdem von den Philosophen festgehalten, und Plato sowohl als Aristoteles machen den reichlichsten Gebrauch davon. Am Bestimmtesten hat Aristoteles diese Begriffe bearbeitet, indem er die verschiedenen Arten der Gegensätze genau eintheilte und durch termini feststellte. Der Satz Hera-

klit's ist also ein unwiderrufener Besitz der Philosophie geworden.

Der zweite Lehrsatz.

Hieraus folgt nun der zweite Satz, dass jedes Entgegengesetzte nur durch sein Entgegengesetztes sich erhalten kann. Denn nimmt man das Eine weg, so fällt auch das andere. Heraklit hat dies sehr treffend belegt. Er sagt: „Dass den Menschen zu Theil würde, alles was sie wünschen, wäre nicht gut; Krankheit macht Gesundheit angenehm und gut, Hunger Sättigung, Mühen Erholung."*) Darum schilt Heraklit den Homer, dass er den Streit wegwünsche; denn durch Streit allein ist die Erhaltung der Dinge möglich. Und darum sind auch die Ungerechtigkeiten der Menschen nothwendig, weil ohne diese auch keine Gerechtigkeit vorhanden wäre. Denn „des Rechts Namen wüssten die Menschen nicht, wenn jenes nicht wäre".

Excurs zur Erklärung eines Heraklitischen Fragmentes.

Bei dieser Gelegenheit muss ich bemerken, wie viel Heraklit's Auslegung dadurch zu leiden hat, dass man sich nicht die Mühe giebt, den ganzen Zusammenhang der Gedanken bei dem Autor aufzufassen, der ein Fragment überliefert. So begnügen sich hier die Ausleger mit dem zufällig vorhergehenden Worte „Gesetz" (*νόμος*) bei Clemens, um sofort das Pronomen „jenes" (*ταῦτα*) bei Heraklit auf die Gesetze zu deuten**), ob-

*) Stob. Floril. III, 83. *Ἀνθρώποις γίνεσθαι, ὁκόσα θέλουσιν, οὐκ ἄμεινον· νοῦσος ὑγιείην ἐποίησεν ἡδὺ καὶ ἀγαθόν, λιμὸς κόρον, κάματος ἀνάπαυσιν.*

**) Schuster a. a. O., S. 304, „wo also unter dem *ταῦτα* jedenfalls *τὰ νόμιμα* verborgen liegt". Max Heinze (Lehre vom Logos, S. 20) ist etwas vorsichtiger: „Man würde ihren Namen nicht kennen, wenn es die Gesetze nicht gäbe." *Δίκης ὄνομα οὐκ ἂν ἤδεσαν, εἰ ταῦτα μὴ ἦν* (Clem. Strom. IV, 3, p. 568). Er

gleich dies keinen Sinn giebt, denn die Gesetze sind ja das Recht oder wenigstens eine Art des Rechts und synonym mit der Dike. Sieht man aber wirklich den Zusammenhang an, so gewinnt man eine unumstössliche Sicherheit der Auslegung und eine völlig zufriedenstellende Lösung aller Schwierigkeiten*).

Clemens richtet sich nämlich gegen die Tadler des Gesetzes, welche behaupten, dass durch das Gesetz erst die Erkenntniss der Sünde und die Furcht und der Hass gekommen sei, und singt ihnen als Antwort entgegen, dass ebenso ohne Gesetz auch die Sünde unlebendig sei, dass also die lebendige Sünde erst das Gesetz hervorriefe, und dass die Sünden die wahre Ursache der Furcht seien und dass die Strafen aufgehoben wären, wenn die niedrig begehrende Natur, das Thier im menschlichen Centaur, fehlte. Die Sünden also, welche aus dem unvernünftigen Theile des Menschen und der Gemeinschaft mit dem Leibe herrühren und den Tod bewirken, sind die Voraussetzung des Gesetzes, welches sagt, du sollst nicht tödten, nicht ehebrechen, nicht stehlen u. s. w., und das Gesetz bringt nicht Sünde, Furcht und Hass hervor, sondern ist heilig und geistig und wirkt Liebe und Leben; denn die Gesetze fassen sich zusammen in der Aufforderung Gott zu lieben und seinen Nächsten wie sich selbst. Darum kommt dem Clemens hier der richtige (καλῶς) Ausspruch Hera-

---

bemerkt dazu unter dem Text: „wobei es mehr als zweifelhaft ist, ob die letzten Worte dem Heraklit gehören, und wenn sie wirklich von ihm herrühren, was sie bedeuten. Im Zusammenhange bei Clemens selbst sind sie schwerlich anders zu erklären, als sie oben übersetzt sind".

*) Schuster a. a. O. ist nämlich ebenfalls mit Clemens nicht ganz im Reinen. Er sagt: „Aber eine so schöne Sentenz, wie Clemens meint, scheint mir der Schalk Heraklit nicht auszusprechen Willens gewesen zu sein."

klit's zu Hülfe, dass man ohne die Sünden den Namen des Rechts oder des Gesetzes nicht kennen würde, was also in eine Reihe mit den Sätzen gehört, dass ohne Krieg kein Frieden, ohne Hunger keine Sättigung u. s. w. wäre, und Schuster hat Recht, wenn er hier im Heraklit einen Schalk vermuthet, denn Heraklit vertheidigt die Nothwendigkeit der Gegensätze und tadelt die Thorheit der Menschen, welche die Uebel aus der Welt wegwünschen, da es ja ohne Sünde auch keine Gerechtigkeit gäbe. Dass Clemens nun nicht grade dies will, ist wohl klar; dennoch hat er von Heraklit gelernt, dass die mit dem Unvernünftigen (ἄλογον) im Menschen, mit der Begierde verbundene Mühe und Furcht auch ihr Gutes habe, da nur dadurch uns die Erkenntniss und Wohlthat des Gesetzes kommt, welches wie Paulus sage, nicht für den Gerechten gegeben ist und, wie Sokrates sagt, um der Guten willen nicht gekommen wäre. Wenn also das Böse nicht wäre (εἰ ταῦτα μὴ ἦν), so gäbe es auch kein Gesetz und man kennte den Namen der Gerechtigkeit nicht*).

---

*) Clem. Strom. IV, 3. 567. ἔοικεν δ' οἶμαι (sc. ὁ ἄνθρωπος) κενταύρῳ Θετταλικῷ πλάσματι ἐκ λογικοῦ καὶ ἀλόγου συγκείμενος, ψυχῆς καὶ σώματος, ἀλλὰ τὸ μὲν σῶμα γῆν τε ἐργάζεται καὶ σπεύδει εἰς γῆν, τέταται δὲ ἡ ψυχὴ πρὸς τὸν θεόν, ἥ γε διὰ φιλοσοφίας τῆς ἀληθοῦς παιδευομένη πρὸς τοὺς ἄνω σπεύδει συγγενεῖς, ἀποστραφεῖσα τῶν τοῦ σώματος ἐπιθυμιῶν, πρός τε ταύταις πόνου τε καὶ φόβου, καίτοι πρὸς ἀγαθοῦ καὶ τὴν ὑπομονὴν καὶ τὸν φόβον ἐδείξαμεν. εἰ γὰρ „διὰ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας", ὡς οἱ κατατρέχοντες τοῦ νόμου φασί, καὶ „ἄχρι νόμου ἁμαρτία ἦν ἐν κόσμῳ", ἀλλὰ, „χωρὶς νόμου ἁμαρτία νεκρὰ ἀντάῤῥομεν αὐτοῖς. ὅταν γὰρ ἀφέλῃς τὸ αἴτιον τοῦ φόβου τὴν ἁμαρτίαν, ἀφεῖλες τὸν φόβον, πολὺ δὲ ἔτι κόλασιν, ὅταν ἀπῇ τὸ πεφυκὸς ἐπιθυμεῖν· „δικαίῳ γὰρ οὐ κεῖται νόμος" ἡ γραφή φησιν. Καλῶς οὖν Ἡράκλειτος, „δίκης ὄνομα, φησίν, οὐκ ἂν ᾔδεσαν, εἰ ταῦτα μὴ ἦν". Σωκράτης δὲ νόμον ἕνεκα ἀγαθῶν οὐκ ἂν γενέσθαι. — — Οὔκουν πάθος τοῦ φόβου γεν-

Der dritte Lehrsatz.

Aus diesem zweiten Satze folgt die wichtige Lehre über die abwechselnde Herrschaft des Einen oder des andern Gegensatzes, die in dem Pseudohippokrateischen Buche über die Diät ausgeführt ist und, wenn nicht unmittelbar und ganz dem Heraklit, doch wohl seinen unmittelbaren Anhängern zugehört. Davon gleich das Nähere. Vorher aber wollen wir den dritten Satz hinzunehmen.

Es ist nämlich klar, dass, wenn das Entgegengesetzte aus dem Entgegengesetzten entsteht, dieses sich in jenes umwandeln muss, und daraus folgt, dass alle Gegensätze dasselbe sind. Denn da nichts aus nichts entsteht, sondern nach dem ersten Satze nur aus seinem Entgegengesetzten hervorgeht, so muss im Entgegengesetzten das Entgesetzte schon vorhanden sein, d. h. beide müssen dasselbe sein. Dieser dritte Satz führt auf das Feuer als Princip.

---

§ 4.

Das Feuer als Princip.

Das Problem.

Nach meiner Meinung ist von den Erklärern Heraklit's die Frage noch nicht beantwortet, ja noch nicht einmal gestellt, warum Heraklit das Feuer zum Princip gemacht hat.

νητικὸς ὁ νόμος· ὥστε ὁ νόμος ἅγιος“ καὶ τῷ ὄντι „πνευματικός“ κτλ. Clemens hat in den beiden gesperrt gedruckten Conditionalsätzen also die genaueste Erklärung des Heraklitischen *εἰ ταῦτα μὴ ἦν* gegeben.

Wenn Zeller das Feuer nur als symbolischen Ausdruck für die Bewegung und den Fluss der Dinge betrachtet, so kann ich ihm, wie oben Seite 118 begründet, nicht folgen. Heraklit war allerdings schon Philosoph genug, um der Abstraction mächtig zu werden; allein er war vielleicht zu sehr wirklicher Philosoph, um bei solchen Abstractionen stehen zu bleiben. Er suchte ein Reales, das der Herrschaft in der Welt fähig sei, und fand den Logos. Der Logos war ihm aber keine Abstraction, sondern ein reales Wesen, sichtbar als Feuer. Es ist nicht Schwäche des Denkens, dass er einen sinnenfälligen Gegenstand statt eines abstracten Begriffs zum Princip macht, sondern ein Zeichen von Verstand, dass er nicht solche blosse Folgeerscheinungen, wie Bewegung und Fliessen der Dinge, zur Ursache der Dinge machte. Das Feuer ist nicht Symbol. Heraklit wollte als ächter Physiker nichts Anderes als ein reales, die Welt erklärendes Princip, und darum verstand er unter Feuer das auch unseren Sinnen zugängliche Feuer. Wenn wir heutzutage über diese Rolle des Feuers lächeln, so haben wir doch Grund, die philosophische Kraft Heraklit's dabei zu bewundern.

Dies vorausgesetzt, müssen wir nun aber fragen, und dies ist von grossem Interesse, warum er das Princip grade als Feuer bestimmte? Denn da in Allem Alles enthalten ist und aus Feuer sich Wasser und Erde bildet, aus Erde und Wasser wieder Luft und Feuer, so hätte er ja ebenso gut wie Thales das Wasser zum Princip nehmen können, oder wie Anaximenes die Luft. Warum wählte er grade von allen Umwandlungsformen der Materie das Feuer? Diese Frage ist noch nie gestellt und noch nie beantwortet. Und die Antwort versteht sich nicht von selbst; denn wenn man auch von der Annahme ausginge, dass die jetzige Welt einst aus einem Weltfeuer hervorgegangen sei, so ging doch dieses Welt-

feuer selbst wieder aus einem Meer hervor, welches seinerseits wieder vom Feuer stammte und so fort in's Unendliche. Der Zeit nach ein Erstes zu setzen ist nicht wohl gestattet. Wir müssten sonst einen Anfang der Welt in der Zeit annehmen wollen und das Feuer als Erstes setzen, was Heraklit ausdrücklich verbietet*). Mithin bleibt es unerklärt, wesshalb Heraklit das Feuer zum Princip gemacht hat.

Die Lösung.

Es scheint mir aber augenblicklich die Lösung der Frage gefunden, wenn man sich an den Gegensatz von Actus und Potenz erinnert, der, wie ich zu zeigen versuchte, in Metaphern von Heraklit bedeutsam ausgedrückt ist**). Denn wenn alle übrigen Verwandlungsformen der Natur (φύσις) nur die Potenz, die Verborgenheit oder der Versteck des Feuers sind: so offenbart sich der Actus im Feuer, und das Feuer ist desshalb der Bedeutung oder dem Wesen nach das Princip. Eine andere und einfachere Auflösung der Frage kann ich nicht finden und halte diese für völlig ausreichend. — Diese neue Auffassung wird durch eine sehr deutliche Stelle bei Aristoteles unterstützt, wo er die Verwandtschaft des Feuers mit der Idee oder dem Formprincip angiebt, was auch schon die Meinung der Alten gewesen sei. Das Feuer hat nämlich nach ihm das Eigenthümliche, dass es allein Nahrung (τροφή) zu sich nimmt, obgleich sich sonst alle Elemente in einander verwandeln. Nahrung zu sich zu nehmen ist aber der Charakter des Formprincips, wenn es in der Materie lebendig geworden. Zweitens nähert sich das Feuer dem Formprincip, welches seinem Wesen nach Gränze

*) Vgl. oben S. 85.
**) Vgl. oben S. 92.

(ὄρος) ist, dadurch dass es sich nach Oben, also zur Gränze hinbewegt. Jedes Ding bewegt sich aber von Natur an den Platz, der seiner Natur zukommt. Folglich kommt ihm die Natur der Gränze oder des Formprincips zu*). Diese Aristotelischen Betrachtungen sind sehr lehrreich (ich habe darüber schon anderswo**) gehandelt), weil die ganze Anordnung der Welt bei Plato sich dadurch erklärt. Hier aber zeigt sich auch deutlich, wie das Nahrung suchende Feuer des Heraklit, der weltsteuernde Blitz, so natürlich mit der idealen Natur, mit dem Actus der Welt verschmelzen konnte, während alles Uebrige als Nahrung, Materie oder Potenz erschien.

Teleologie.

Findet aber ein Fortschritt von der Potenz zum Actus statt, so dass das Feuer als reiner, besser und vernünftiger erscheint, als die nasse und erdartige Natur, und ist demgemäss auch im Menschen die lichte und trockene Seele weiser und besser als die feuchte und als der todte Leib, der mehr als Koth wegzuwerfen ist, so haben wir unläugbar eine Art Teleologie. Die Welt hat eine Entwicklung und ein Ziel, wenn und weil ein Unterschied des Besseren und Schlechteren vorhanden ist. Allein es darf dies nicht so missverstanden werden, als wenn die Welt ein Ziel hätte, mit dessen Erreichung ein Stillstand der Vollkommenheit

---

*) De gener. et corr. II, 8 fin. *Ἐπεὶ δ' ἐστὶν ἡ μὲν τροφὴ τῆς ὕλης, τὸ δὲ τρεφόμενον συνειλημένον τῇ ὕλῃ, ἡ μορφὴ καὶ τὸ εἶδος, εὔλογον ἤδη τὸ μόνον τῶν ἁπλῶν σωμάτων τρέφεσθαι τὸ πῦρ ἁπάντων ἐξ ἀλλήλων γινομένων, ὥσπερ καὶ οἱ πρότεροι λέγουσιν· μόνον γάρ ἐστι καὶ μάλιστα τοῦ εἴδους τὸ πῦρ διὰ τὸ πεφυκέναι φέρεσθαι πρὸς τὸν ὅρον. Ἕκαστον δὲ πέφυκεν εἰς τὴν αὑτοῦ χώραν φέρεσθαι· ἡ δὲ μορφὴ καὶ τὸ εἶδος ἁπάντων ἐν τοῖς ὅροις.*

**) Stud. z. Gesch. d. Begr., S. 301.

einträte und das Werden aufhörte; sondern Heraklit hat vorsichtig das Ende wieder umgebogen in den Anfang, damit das Leben ewig wäre. Denn das Feuer wird wieder Wasser, und hat Lust dazu, wie zu einer Erholung und zum Ausruhen*), ebenso sagt er, dass die Natur es liebt, sich in einen Baum zu verstecken**). Obgleich Heraklit also dem Feuer den Vorrang giebt und darin das Ziel und die Spitze der Weltentwicklung sieht, so zwingt ihn doch die Erfahrung von dem Wandel des Feuers, von dem Regen, der vom Himmel herabfällt, von der Sonne, die im Meere erlischt, und von ähnlichen Thatsachen umgekehrt auch wieder für die Herstellung des potentiellen, verborgenen Lebens oder Todes des Feuers Sorge zu tragen. Denn „die Welt ist ein ewig lebend Feuer, erlöschend nach Mass, sich entzündend nach Mass". Die unvermeidliche Teleologie muss sich deshalb mit der ebenso unvermeidlichen Nothwendigkeit des Werdens ausgleichen.

Aussicht auf den Platonismus.

Wir werden die Heraklitische Lehre besser verstehen, wenn wir einen Blick auf die Weiterentwicklung dieser Philosophie in Plato werfen; denn Plato ist in gewisser Beziehung, was auch Aristoteles hervorhebt, immer Herakliteer geblieben. Die Teleologie zeigt sich bei Plato besonders in der Ideenlehre; denn die Ausbildung der Ideen in der werdenden Welt ist der Zweck der Welt, der in der sinnlichen Natur und in den Thieren nicht erreicht wird, sondern erst im Menschen und zwar nur, wenn diese durch immerwährende Reinigung (κάθαρσις) das ideale Element aus seiner fleischlichen und

*) Vgl. Schuster, Heraklit, S. 191 Anm.
**) Vgl. oben S. 38.

irdischen Vermischung ablösen und abscheiden und in der Weisheit (φρόνησις) die Idee rein (εἰλικρινές) erkennen und dadurch dem Leben der Welt sterben und diesen Tod als ihr höheres ewiges Leben suchen. Dies ist im Grunde ganz Heraklitisch, wenn man von der Ideenlehre absieht und nur die reine, von dem Irdischen und Feuchten abgelösten Verbrennung der weisesten Seele in's Auge fasst; denn auch die Metapher, dass dies Sterben das Leben sei, rührt ja von Heraklit her*).

Ebenso aber führt Plato nun die gestorbenen Seelen wieder in's Werden. Sie müssen wieder in die Mischung, um den Process von Neuem durchzumachen, damit das Werden nicht stille stehe. Aus dem Ende in den Anfang, aus dem Anfang in das Ende in ewigem Kreislauf. Die Ideen selbst sind bei ihm nicht transscendente Götter, sondern mit dem Nichtseienden unzertrennlich gemischt; denn ohne diese ursprüngliche Einheit giebt es keine Welt und kein Werden. Ohne Ideen keine Entwicklung und kein Ziel; ohne Nichtseiendes kein Werden und keinen Wandel. Beides ist mit gleicher Nothwendigkeit zu setzen, dadurch aber nicht im Mindesten der Vorzug des Einen vor dem Andern, das Bessere und Schlechtere, das Ziel und der Gegensatz des Anfangs aufgehoben. Darum sagt Plato wie Heraklit, die „Welt sei unsterblicher Krieg“**).

Diese Vergleichung mit Plato ist sehr lehrreich; denn die unreife Form wird an der ausgereiften sicherer erkannt, wenn man nur die anderswoher hinzugenommenen Ideen, welche den Rahmen der ganzen Auffassung nicht berühren, für die Betrachtung auszusondern versteht. Die Ideen sind eine von anderer Seite entlehnte Farbe,

*) Vgl. meine Stud. z. Gesch. d. Begr., S. 152. 246 ff.
**) Ebendas. S. 111. 142. 153. 179.

womit auch ein Heraklitischer dunkler Umriss ausgeführt wurde. Durch Plato, den Herakliteer, muss uns Heraklit der dunkle Meister erläutert werden. Wenn man die Platonische Dialektik in Heraklit hineintrüge, würde man sicherlich ein Phantasiespiel aufführen; wenn man aber die wunderbare Auffassung Heraklit's von dem Feuer als Princip der Welt, welches sich in seiner himmlischen Ausscheidung und Transscendenz nicht halten kann, sondern wieder in seinen Gegensatz umschlägt, um darin verborgen wieder zu sich zu kommen in seiner Reinheit, wenn man diesen Heraklitischen Weltprocess durch Plato's Athanasianisches Dogma erläutert, so ist das ein lehrreicher Anachronismus; denn den Platonischen transscendenten Ideen widerfährt genau dasselbe; sie sind mit dem Nichtsein zur sinnlichen Vielheit verbunden und in dieser Welt die immanente Wahrheit, die immer sich zur Transscendenz herausarbeitet, um immer von Neuem Kyklisch sich zu gebären.

Zur Kritik.

1. Schuster über das Princip.

Schuster widmet der Frage eine besondere Betrachtung, ob das Feuer oder die rückkehrende Bewegung Princip Heraklit's sei?*) Er tadelt Lassalle, der sich über die Ansicht Schleiermacher's, dass das Feuer nur als „Bild" des ewigen Werdens gefasst werden müsse, erhoben zu haben vermeine, indem er im Feuer „die Idee des Werdens als solche", „das reine und allgemeine unsinnliche Gesetz der absoluten Einheit und Vermittelung von Sein und Nichtsein" erkannt habe. Diese Lassalle'schen Phantasien nennt Schuster eine

*) A. a. O., S. 93 ff.

„kahle Abstraction“. Wenn man nun aber meint, bei Schuster das Feuer in sein Recht als reales Princip eingesetzt zu treffen, so irrt man sehr; denn er tadelt ebenso den Aristoteles, der das Feuer nur desshalb als Princip Heraklit's angegeben habe, weil er dabei von aller Bewegung absehe*). Ein nach meiner Meinung wunderbarer Vorwurf, da ja Feuer etwas Materielles ist und Materie ohne Bewegung undenkbar nach Aristoteles. Die Ungerechtigkeit der Aristotelischen Classificirung, wonach „Heraklit lediglich unter die ältesten Philosophen verwiesen wird, die nur Ein und zwar ein materielles Princip kannten, entschuldigt Schuster etwas dadurch, dass Aristoteles ja durch seine vier Principien, unter die er das Heraklitische Princip einfangen wollte, verhindert war, das davon ganz verschiedene ächte Princip Heraklit's zu erkennen. Dies ist nun nach Schuster's Meinung „die rückkehrende Bewegung“ oder „das Gesetz der Bewegung“ und vom Feuer ist bei ihm weder als von einem Schleiermacher'schen „Bilde des ewigen Werdens“, noch als von dem Zeller'schen „Symbol“, noch als von der Lassalle'schen „Idee des Werdens als solcher“ mehr die Rede, sondern das Feuer wird einfach abgesetzt und dafür eine „Abstraction“, die wohl ebenso „kahl“ ist, als die Lassalle'sche auf den Thron erhoben. Schuster sagt: „Sonach scheinen mir die Sätze, in denen vom Feuer die Rede war, nicht im Stande zu sein, die Centralpunkte der Heraklitischen Lehre abzugeben, und will man sie auch nicht dualistisch unvermittelt neben jene von der Bewegung stellen, so bleibt nichts anderes übrig, als sie in eine dienstbare Stellung zu verweisen.“**) Diese Auffassung

*) Ebendas., „Principien des Seins an sich, abgesehen von der Bewegung“.

**) A. a. O., S. 95.

Schuster's halte ich für ganz willkürlich; denn, weil Alles fliesst und in Bewegung ist, darum die sich bewegenden Dinge bei Seite zu lassen und nur die Abstraction der Bewegung festzuhalten, um sie als Princip zu verkünden, das scheint mir sowohl Heraklit als der ganzen Ionischen Physiologie Gewalt anzuthun. Weit treffender ist Schleiermacher's und Zeller's Auffassung vom Feuer als einem Bilde und Symbol der Bewegung. Allein auch diese Auffassung ist, wie ich zu zeigen suchte, nicht indicirt; denn warum will man nicht einfach dem Heraklit glauben, dass er die Welt als ein ewig lebend Feuer im eigentlichen Sinne verstanden habe? Die Bewegung und zwar die rückläufige ist eine blosse Folge aus der durch die tägliche Erfahrung bestätigten Verwandlungsgeschichte des Feuers und nicht Princip, sondern nur die allgemeinste Aussage über das Leben und die Verwandlungen des Feuers. Nimmt man „das Gesetz der Bewegung" als Princip, so hat man ein leeres Schema in der Hand, aus dem sich nichts, geschweige die Heraklitische Welt erzeugen lässt; nimmt man aber das wirkliche lebendige Feuer mit Heraklit als Princip an, so hat man zugleich durch sein Erlöschen und Sichentzünden die Bewegung und ihr Gesetz mit und versteht den alten Physiker so einfach und unbefangen, dass man ohne moderne, naturwissenschaftliche Kenntnisse sein Schüler werden müsste. Darum verwerfe ich die künstliche Interpretation Schuster's: „Des Feuers Sterben dient der Luft zur Geburt"*), durch welche er die „dienstbare Stellung" des Feuers erweisen will. Es scheint mir etwas gewagt, den weltherrschenden Blitz des Heraklit in Livree stecken zu wollen.

*) A. a. O., S. 92.

2. Zeller über das Feuer.

Wenn ich Zeller's Erklärung, dass das Feuer dem Heraklit's nur symbolisch als das Princip der Dinge gälte, nicht beipflichten konnte*), so muss ich doch zugleich anerkennen, dass er nicht wie Lassalle die physische Natur des Feuers geläugnet hat, sondern kräftig hervorhebt, dass er „diesen bestimmten Stoff", den man allgemein Feuer nennt, darunter verstanden wissen wollte**). Ich weiche daher von Zeller nur in der Deutung und Begründung des Heraklitischen Princips ab, weil ich voraussetze, dass die Physik der Ausgangspunkt der alten Philosophie war, während Zeller nach meiner Meinung diese alten Ionier oft bloss als speculirende Metaphysiker behandelt. So heisst es z. B. bei Zeller***): „Auf die Frage aber, wesshalb das Feuer in dieser fortwährenden Umwandlung begriffen sei, lässt sich in Heraklit's Sinne nur antworten: weil dies in seiner Natur liegt, weil es das ἀείζωον, weil der Fluss aller Dinge das Grundgesetz der Welt ist." Das ist eben die metaphysische Begründung, die, wie ich die Alten verstehe, ihnen ganz fern lag; denn Heraklit bildete sich nicht erst den Begriff des ἀείζωον und das Grundgesetz vom Flusse, um dieses dann in die Vorstellung vom Feuer hineinzuzwängen; sondern umgekehrt gingen ihm diese Begriffe und Gesetze erst auf durch Beobachtung des Feuers und seiner Verwandlungen. Ich würde desshalb die Frage Zeller's, wesshalb das Feuer in dieser fortwährenden Umwandlung begriffen sei, nicht metaphysisch beantworten, sondern physisch: weil wir dies täglich an unserem Kamine und dem Dampf des

*) Vgl. oben S. 135.
**) Phil. d. Gr., 3. Aufl., S. 541 f.
***) Ebendas., S. 545.

Meeres und an der entstehenden und vergehenden Sonne sehen, darum erklären wir das Feuer als fortwährend sich verwandelnd und nennen es wegen dieser evidenten Erfahrungen auch ewig lebendig und erkennen daraus das Gesetz vom Fluss der Dinge. So vertauschen wir den Metaphysiker gegen den Physiker und die leere und unverständliche Speculation gegen die einleuchtende Erfahrung. Denn Heraklit war kein Vielwisser, kein Mathematiker und Dialektiker, sondern appellirt überall an die einfachste Erfahrung aus der Welt der Sinne und des Gemüths. Was wir vor Augen sehen, sollen wir begreifen. Wie wir aber sehen, dass wir für die Waaren Gold bekommen können und für Gold Waaren, so auch dass Feuer sich in Luft und Wasser verwandelt und alles Irdische wieder in Feuer*).

§ 5.

Die Harmonie.

Wenn wir nun den Krieg der Gegensätze verfolgt haben, so bleibt uns übrig auch die von Heraklit behauptete Einheit und Harmonie in Erwägung zu ziehen. Es wäre dabei zu untersuchen, was Heraklit überhaupt unter Harmonie verstanden; denn das ist noch von Niemandem genau Heraklitisch erforscht und zweitens, ob Heraklit diesen Begriff in Arten unterschieden habe. Obgleich nun Heraklit von einer sichtbaren und unsichtbaren Harmonie gesprochen, so ist merkwürdiger Weise die Bedeutung dieser beiden Arten bis jetzt so wenig zur Zufriedenheit festgestellt, dass der neueste Heraklit-

*) Plut. de *Ei* ap. Delph. 8. 388 E. *πυρός τ' ἀνταμείβεται πάντα, φησὶν Ἡράκλειτος, καὶ πῦρ ἁπάντων ὥσπερ χρυσοῦ χρήματα καὶ χρημάτων χρυσός.*

forscher Schuster sogar den von Heraklit behaupteten Vorzug der unsichtbaren vor der sichtbaren in das Gegentheil umzukehren für gut fand. Trotz der die früheren Forschungen mit besonnenem Urtheil zusammenfassenden Arbeit von Zeller ist hier also noch viel Neues zu sagen. Von dem Begriff der Harmonie hängt aber die Lehre von den Weltperioden ab, welche daher demnächst erledigt werden muss.

1. Zeller's Auffassung.

Die Darstellung Zeller's ist sehr übersichtlich und zutreffend. Ich glaube, er berührt die meisten Gesichtspunkte, die zur Bestimmung der Harmonie von Wichtigkeit sind, und ich kann mit seiner Auffassung ganz übereinstimmen. Wenn ich aber meine, dass trotzdem noch auf's Neue geforscht werden müsse, so bezieht sich dies auf die Geschichte der Begriffe; denn bei Zeller ist dies allein nicht genügend berücksichtigt. Die Geschichte der Philosophie muss immer in erster Linie die Ursprünge und Ausbildung der Begriffe zum Ziele nehmen, und darum müssen wir erst in Monographien mit grösserer Genauigkeit, als es in Zeller's umfassenden Geschichtswerk möglich war, diese Fragen studiren. Zeller scheint unter der sichtbaren Harmonie „die Schönheit des Sichtbaren“*) zu verstehen und unter der unsichtbaren „das göttliche Gesetz der Welt“**). Und das Resultat seiner Untersuchungen möchte ich wörtlich wiedergeben, indem ich zugleich meine vollkommene Zustimmung ausspreche: „Die weltbildende Kraft als thätiges Subject wird (bei Heraklit) von der Welt und der Weltordnung nicht unterschieden. Dieselbe Kraft fällt aber auch mit

*) A. a. O., S. 551.
**) Ebendas., S. 552.

dem Urstoff der Welt zusammen, die Gottheit oder das Weltgesetz ist von dem Urfeuer nicht verschieden, das Urwesen bildet Alles aus sich selbst, durch seine eigene Kraft, nach dem ihm inwohnenden Gesetz. Die Weltansicht unseres Philosophen ist daher der ausgesprochenste Pantheismus, das göttliche Wesen geht durch die Nothwendigkeit seiner Natur unablässig in die wechselnden Formen des Endlichen über, und das Endliche hat seinen Bestand nur an dem Göttlichen, das in ungetheilter Einheit Stoff, Ursache und Gesetz der Welt ist"*).

Wichtigkeit einer Geschichte der Begriffe.

Wenn dies nun so nach unserer modernen philosophischen Sprache der Sinn und Geist der Heraklitischen Weltauffassung ist, so fragt sich für die Geschichte der Begriffe, ob Heraklit schon den Begriff des Stoffs (Materie) gebildet hat? Ob er den Begriff der Ursache (causa efficiens) kannte? Ob die Harmonie sich mit dem Begriff des Gesetzes deckt? Wiefern er die sichtbare und unsichtbare Harmonie unterschied? In gewissem Sinne kann man auch in Homer schon alle philosophischen Begriffe antreffen und danach eine Philosophie Homer's zusammenstellen; in gewissem Sinne aber, wenn man unter Begriff eine methodisch gewonnene Erkenntniss versteht, hat Homer noch keinen philosophischen Begriff. Ohne Distinction ist Methode undenkbar. Wer die Stoffursache nicht von der bewegenden Ursache und der Form und dem Zweck durch Untersuchung und Feststellung des Eigenthümlichen und Unterscheidenden distinguirt, hat gewissermassen keinen dieser Begriffe. Es ist darum interessant zu erforschen, auf welche Be-

*) A. a. O., S. 555.

griffe Heraklit durch Gegensetzung gegen andere distinguirend ausgegangen ist; denn obwohl man nach Aristoteles Zeugniss die Definition erst dem Sokrates zuschreiben darf, so müsste man doch sagen, dass Heraklit die ersten Versuche zur Definition derjenigen Begriffe gemacht hat, die er im Gegensatz gegen frühere Philosophen und zugleich in Distinction von anderen Begriffen hervorhebt und als Auffassungsformen der Thatsachen gebraucht.

Heraklit hat den Begriff des Stoffes noch nicht.

Was nun den Begriff des Stoffs betrifft, so hat Heraklit dafür weder irgend einen terminus geschaffen, noch hat er die Eigenthümlichkeit des Stoffs im Verhältniss zur Form oder zur wirkenden Ursache meines Wissens irgendwie hervorgehoben, und auch Zeller hat keine Stelle der Art angeführt. Ich spreche dem Heraklit daher im strengen Sinne diesen Begriff ab. Dagegen wird Niemand läugnen wollen, dass wir im Besitze dieses Begriffes wie Zeller urtheilen müssen, Heraklit habe das Feuer als den Urstoff der Welt betrachtet. Auch wenn Heraklit das Meer halb auf Feuerluft, halb auf Erde zurückführt, muss man einräumen, dass ihm wie jedem denkenden Menschen das Princip des Stoffes im Sinne gelegen hat. Grade desswegen ist es aber besonders interessant zu bemerken, dass sich für sein philosophisches Wissen dieser Begriff noch nicht ausscheidet. Und der Grund, warum noch nicht, ist sehr einleuchtend, weil er noch kein ideales Princip in der Welt findet, dessen Vereinigung mit dem Stoffe Schwierigkeiten gemacht hätte. Er steht noch vor dem Dualismus, den zuerst Parmenides anbahnt. So lange aber Vernunft und Weisheit im Feuer behaglich wohnen können, wie bei Heraklit, so lange ist keine Möglichkeit, den Stoff im Gegensatz zur

Form und zum Intelligibeln zu charakterisiren. Für die Geschichte der Begriffe sind diese Ueberlegungen von entscheidender Bedeutung.

Ebensowenig die wirkende Ursache.

Mit der wirkenden Ursache verhält es sich etwas anders; denn schon Thales hatte das Werden und Fliessen der Dinge von einem Anfange bis zu einem Ende beobachtet und Anaximander hatte demgemäss das Endliche gegen das Unendliche unterschieden und den Anfang mit der wirkenden Ursache, Zeit mit Causalität vermischend, das Geschehen zu erklären versucht. Für die Ursache, obgleich sie noch nicht bestimmt charakterisirt war, bestand schon der terminus ἀρχή, und Heraklit selbst wählt sich, um die Ursachen zu bezeichnen, deutlich kennzeichnende Ausdrücke, wie Vater (πατήρ), König (βασιλεύς), steuern (οἰακίζειν). Allein auch hier ist die wirkende Ursache noch vermischt mit der moralischen und teleologischen, und es tauchen noch gar keine Schwierigkeiten auf, wie die Ursache wirken könne, wie sie zum Stoffe und zur Vernunft der Welt stehe, so dass ich auch Bedenken trage, dem Heraklit die Erkenntniss der wirkenden Ursache zuzugestehen.

2. Schuster's Auffassung.

Während Zeller die Worte Heraklit's auf allgemein verständliche Ausdrücke zurückführt, dabei aber nicht philologisch im Einzelnen interpretirt und definirt: so verfährt Schuster ganz anders, indem er sowohl den Begriff der widerstrebenden Harmonie in ausführlicher Beschreibung zergliedert, als auch nach drei Hauptgruppen und mehreren Unterabtheilungen die verschiedenen Fragmente zusammenstellt, die zusammengenommen dem gefundenen Begriff genügen sollen.

Nach Schuster fasst Heraklit die Welt in eine sichtbare Harmonie zusammen und verwirft die Xenophanische unsichtbare Harmonie. Heraklit soll die Untheilbarkeit, Unbeweglichkeit und Unveränderlichkeit der Welt läugnen*) und vielmehr dem Zeugniss der Augen trauend, Vielheit, Gegensätzlichkeit und trennende Bewegung annehmen, wobei aber durch Gefügtsein zu einem Ganzen sich dennoch eine Einheit, eine Harmonie herstelle**). Diese beziehe sich aber, meint Schuster, nur auf die von den Sinnen bezeugte äussere Natur (φύσις)***).

Der Begriff der Harmonie soll demgemäss nach fünf Merkmalen zu bestimmen sein. 1) Es liegt Vielheit der Theile darin, 2) Verschiedenheit und Entgegensetzung der Theile, 3) Bewegung derselben, örtliche, qualitative und begriffliche, 4) eine bestimmte Amplitude dieser Bewegung, die bei einer dem Ganzen gefährlichen Fortsetzung sich umwendet, 5) Einheit der Theile zu einem Ganzen durch Zweck und Form (εἶδος, ἰδέα)†).

Zur Kritik.

1. Heraklit und Plato.

An dieser Schusterschen Darlegung lobe ich ganz besonders, dass er bei Nr. 5 an die Platonische Idee erinnert hat. „Die Idee Plato's", sagt er, „scheint mir mindestens ebenso viel Verwandtschaft mit dem Masse und der rückkehrenden Fügung zu haben, wie mit dem Pythagoreischen Begrenzenden und der Zahl."††) Wenn Schuster aber den Unterschied Heraklit's und

*) A. a. O., S. 231.
**) Ebendas., S. 232.
***) Ebendas., S. 233.
†) Ebendas., S. 234.
††) Ebendas., S. 262.

Plato's darin setzt, dass dieser „das Sein der Ideen verselbständigte, während Heraklit das die Einheit Bildende in die Dinge selbst verlegte", so beruht dies auf der früher herrschenden Ansicht von Plato's Ideen, die ich berichtigt zu haben glaube*). Nach meiner Auffassung ist Plato vielmehr in dieser Beziehung ein ächter Schüler Heraklit's und es ist dies auch schon von der philosophischen Kraft Plato's von vornherein zu erwarten, dass er, der den Dualismus so gut kannte und überall die Einheit suchte, nicht zu einer solchen Albernheit der Vorstellung herabsinken würde, die Ideen als selbständige Existenzen von der wirklichen Welt zu trennen. Die Ideen müssen immer wieder zur Geburt, d. h. sie müssen als das Eine in das Viele eingehen, um den Sohn zu erzeugen, der sinnlich ist wegen dieser Vermischung mit dem Elemente des Andern und des Nichtseins, intelligibel aber seiner Idee nach und sofern er sich durch Reinigung und Denken auf diese Idee besinnt und sich ablöst (*χωρίζειν*) vom Sinnlichen, wie ich das oben S. 111 schon besprochen habe. Gott muss darum bei Plato nothwendig einerseits der Vater der Welt sein**), andrerseits aber sein Sohn, die Welt selbst, da diese ja nur durch die Parusie des Seienden ist und gar kein eigenes Sein für sich hat. Der Sohn ist desshalb der Vater, d. h. die Welt erzeugt sich selbst in Ewigkeit, weil sie Alles, was sie braucht, in sich besitzt und nichts mehr ausser ihr vorhanden ist. Diese Vorstel-

*) Vgl. meine Stud. z. Gesch. d. Begr., besonders S. 136 ff. 166 ff. 274. 280. 522 ff.

**) Darum spricht Plotin, Plato erklärend, Enn. V, 1. 3 dies richtig so aus, dass er den *νοῦς*, welcher die Ideen in sich hat, als ideale Einheit zur Ursache des Göttlichen macht und ihm zwei Charaktere giebt, nämlich die des Vaters und der Parusie: *νοῦς οὖν ἐπὶ μᾶλλον θειοτέραν ποιεῖ καὶ τῷ πατὴρ εἶναι καὶ τῷ παρεῖναι.*

lung ist zwar neu insofern, als man, durch Platon's poetische Ausdrucksweise verleitet, ein grosses Personal gewöhnlich zu seiner Weltconstruction in Action setzt, als den Vater, die Weltseele, eine Masse Dämonen, die Mutter, den Sohn und eine unzählbare Menge individueller Seelen u. s. w. Gleichwohl lässt man es sich dann gefallen, dass diese Personen alle beliebig in einander übergehen, z. B. Gott, der Vater, erzeugt jedesmal den Geist in dem individuellen Menschen, d. h. er erscheint in ihm gegenwärtig und giebt ihm dadurch Sein, was höchst überflüssig wäre, wenn der individuelle Geist schon von Ewigkeit vorhanden wäre. So zerfliesst auch die Mutter in den Sohn, wird aber nichts destoweniger von den früheren Erklärern Plato's sorgfältig für sich conservirt, damit man Plato als guten Dualisten behalten könnte. In der That aber ist meiner Auffassung Plato's schon vielfach vertreten gewesen und auch ganz unvermeidlich, wenn man nicht die einzelnen Dogmen isolirt, sondern, wie das in jedem philosophischen Kopfe sich von selbst vollzieht, alle mit einander verknüpft.

Die Noëtische Ketzerei und die Mythologie.

Dieser Platonische Gedanke ist aber ächt Heraklitisch, was uns Hippolytus auf's Deutlichste überliefert*). Er führt nämlich die Häresie des Noëtus, welcher Christus, den Sohn Gottes, zugleich für den Vater selbst erklärte, auf Heraklit zurück, der sogar mit denselben Worten dieses gelehrt habe**). Und nun führt

*) Max Heinze, Lehre vom Logos, hat diese wichtige Behauptung bemerkt, S. 33, bezweifelt aber ohne Angabe der Gründe die Zuverlässigkeit.

**) Hippol. haer. ref. IX, 10, p. 448 Duncker. *Ἀθάνατος καὶ θνητός. Πῶς οὐχ Ἡρακλείτου οἱ τοιοῦτοι δειχθήσονται μαθηταί; μὴ αὐτῇ τῇ λέξει διαφθάσας ἐφιλοσόφησεν ὁ σκοτεινός;* Das Folgende halte ich für Worte des Noëtus.

er Noëtische Worte an, welche sich zwar auf Gott und Christus beziehen, aber offenbar auch für Heraklit's Gott, der zugleich als Krieg, Vater der Welt und als spielender und ewig junger, ein Kind und als Einheit aller Gegensätze, alt und jung, Vater und Sohn, unsterblich und sterblich zugleich ist. Das Räsonnement Noët's ist für den Pantheismus unvermeidlich. „Sofern der Vater nicht geworden war, wurde er mit Recht Vater genannt; sofern es ihm aber gefiel, das Werden zu ertragen, wurde er, der erzeugte Sohn, von sich selbst Sohn und nicht von einem andern.“*) Es ist ja natürlich, dass Gott (oder die Welt), wenn er wird, nicht aufhört zu sein, was er war und ist, nämlich das selbst nicht Gewordene, welches als Gewordenes von sich selbst erzeugt sein muss. Diese Gedanken sind für Heraklit ebenso nothwendig, wie für Plato, was man aus dem Schluss des Timäus überdeutlich erkennen kann. Und wer wollte läugnen, das Plato genau dem Dogma Heraklit's zustimmt, das Hippolyt so zusammenfasst: „Es ist das All theilbar und untheilbar, erzeugt und unerzeugt, sterblich und unsterblich, Logos, Ewigkeit, Vater und Sohn, Gott, gerecht**).

Dass diese Gedanken aber auch für Heraklit nichts Neues waren, zeigt die Mythologie und zwar besonders die Aegyptische. Ich erinnere hier nur an die Bezeichnung des Gottes in dem Hymnus auf Amon-Ra nach der Uebersetzung von Ludwig Stern***):

---

*) Ibid. Ὅτι δὲ καὶ τὸν αὐτὸν υἱὸν εἶναι λέγει καὶ πατέρα οὐδεὶς ἀγνοεῖ. Λέγει δὲ οὕτως. Ὅτε μὲν οὖν μὴ γεγένητο ὁ πατήρ, δικαίως πατὴρ προσηγόρευτο· ὅτε δὲ ηὐδόκησεν γένεσιν ὑπομεῖναι, γεννηθεὶς ὁ υἱὸς ἐγένετο αὐτὸς ἑαυτοῦ, οὐχ ἑτέρου.

**) Hippol. IX, 9. Ἡράκλειτος μὲν οὖν φησιν εἶναι τὸ πᾶν διαιρετὸν ἀδιαίρετον, γεννητὸν ἀγέννητον, θνητὸν ἀθάνατον, λόγον, αἰῶνα, πατέρα υἱόν, θεὸν δίκαιον.

***) Lepsius und Brugsch Zeitschr. für Aegypt. Spr. 1873,

„Du grösster, im Himmel, du ältester auf Erden,
Herr, der du giebst die Dauer der Dinge, das Bestehen aller Dinge.
Er ist einzig und seine Jahre blühen unter den Göttern,
Der schöne Stier des Götterkreises,
Das Haupt aller Götter,
Der Herr der Wahrheiten und der Vater der Götter
Heil dir, Amon-Ra, du Herr des Weltenthrones,
Der du wohnst im Allerheiligsten:
Du Gemahl deiner Mutter."

Auch im Todtenbuch wird der Gott als der sich selbst erzeugt hat gefeiert, und in der Griechischen Heroensage haben wir die deutliche Abspiegelung dieses mystischen Dogma in der in's Menschliche übertragenen und darum tragisch umgestalteten Erzählung von Oedipus, dem Gemahl seiner Mutter.

Es ist darum sehr natürlich, dass der Kirchenvater in der Ketzerei des Noët sofort die Spuren Heraklit's findet; denn das Christenthum hatte zwar auch die Lehre, dass Gott einen Sohn erzeugt, der unsterbliche einen sterblichen, und dass dieser letztere dasselbe ist wie der Vater; nur hat die orthodoxe Lehre dieses unbestimmte Verhältniss genauer definirt und die Identität zwischen Vater und Sohn nur mit gleichzeitiger Festhaltung einer Verschiedenheit der Person anerkannt. Diese Feinheiten der Auffassung ändern aber nicht die Gemeinsamkeit des Grundgedankens, der bei Heraklit deutlich offenbar wird und sich ebenso unumwunden bei Plato ausgesprochen findet. Plato ist schon viel feiner als Heraklit, indem er die Transscendenz der Idee festhält trotz ihrer Immanenz in den werdenden Dingen; doch Heraklit hatte auch dieses schon physisch erklärt und in seinen dunkeln Sprüchen angedeutet. (Vgl. oben

---

S. 76 f. Der „Stier (Bulle), d. h. Gemahl seiner Mutter", ägyptisch ka matef, ist, wie auch Stern hervorhebt, stereotyp in den Texten.

über den Begriff des εἰλικρινές.) Und die Wahrheit ist, dass weder die Verborgenheit des λόγος in den Dingen, noch seine reine, transscendente Gestalt einseitig für sich gelten darf, sondern nur beides immer vereinigt und immer getrennt.

2. Die Eigenschaften der Harmonie.

Zweitens aber lobe ich bei Schuster die scharfe Heraushebung der verschiedenen Bestimmungen von der Harmonie; er hat jedoch nicht angemerkt, dass dies eben nur seine Arbeit ist; denn Heraklit selbst hat diese Unterschiede nicht festgestellt und aufgezählt, sondern geht als grosser Meister nur in allen diesen Wendungen sicher einher und stempelt die Dinge mit dem Gegensatz und der Einheit, ohne sorgfältig seine Schritte zu zählen und die verschiedenen Wendungen seines Ganges bemerklich zu machen. Die Sache beschäftigt ihn, nicht die Methode.

3. Die unsichtbare Harmonie.

Ich richte aber einen grossen Tadel gegen Schuster, der zugleich den ganzen Standpunkt seiner Auffassung trifft, nämlich den, dass er die unsichtbare Harmonie nicht verstanden hat. Schuster macht den tiefsinnigen Mann zum Sensualisten, der nur den Sinnen vertraut und nur eine Harmonie der sichtbaren Welt in ihrem Gefügtsein zu einer Einheit sucht. Er soll nach Schuster die „von Xenophanes in seiner halbtheologischen Art" aufgebrachte, „im Unsichtbaren zu suchende Einheit und Harmonie" verworfen*) haben und unter widerstreitender Harmonie (παλίντροπος ἁρμονία) „diejenige Eigenschaft eines Gegenstandes verstanden haben, vermöge

*) Schuster a. a. O., S. 230.

deren seine Fuge durch eine Rückwendung zuwege kommt"*).

Die Verwerfung der unsichtbaren Harmonie bringt Schuster durch folgendes Kunststück zu Stande. Da nämlich Plutarch klar und deutlich sagt: „Die unsichtbare Harmonie ist besser als die sichtbare, nach Heraklit"**) und diesen Satz genügend erläutert, so beseitigt Schuster dies Zeugniss sofort, indem er es „die unklare Auseinandersetzung bei Plutarch" nennt. Er stützt sich dagegen auf Hippolyt, der zwar auch dieselben Worte wie Plutarch überliefert, aber ausserdem auch noch andere Worte mittheilt. Wenn man nun diese Worte aus ihrem Zusammenhang herausnimmt und beliebig interpungirt, so kann man sehr leicht das Gewünschte herausbekommen***). „Denn wesshalb soll eine unsichtbare Harmonie besser sein als die sichtbare? Nein, sondern was Gegenstand des Gesichts, des Gehörs, der Erforschung ist, das ziehe ich vor."†) Wer Willkürlichkeiten liebt, der kann getrost dieses elegante und expeditive Verfahren Schuster's bewundern; denn es ist geschickt genug. Wer aber geneigt ist, den wahren Sinn des dunkeln Ephesiers kennen zu lernen, bedarf etwas längerer Geduld.

---

*) A. a. O., S. 233.

**) Plut. de an. procr. 27. *ἁρμονίη γὰρ ἀφανὴς φανερῆς κρείττων καθ' Ἡράκλειτον.*

***) Schuster a. a. O., S. 24.

†) Wollte man so z. B. bei Schiller's Glocke verfahren, so könnte man leicht jede gewünschte Ansicht herauslesen, z. B. „Holder Friede? Süsse Eintracht? Möge nie der Tag erscheinen, wo der Himmel, den des Abends sanfte Röthe lieblich malt, freundlich über dieser Stadt weilet!" — So macht Schuster aus *Ἔστι γάρ, φησι, ἁρμονίη ἀφανὴς φανερῆς κρείττων* den Fragesatz *ἐς τί γάρ κ. τ. λ.* und setzt die in ganz anderem Zusammenhang stehenden Worte *ὅσων ὄψις κ. τ. λ.* als Antwort hinzu.

Zieht man den ganzen Gedanken Hippolyts in Betracht, so sieht man auf's Deutlichste, dass er die Einheit der Gegensätze erläutern will, d. h. den Krieg, der im Wesen der Dinge nicht aufhören kann, und der desshalb die Einheit nur als eine widerstreitende Harmonie aufzufassen verlangt. Zu diesem Zwecke führt er nun widersprechende Sätze an, die beide gleich wahr sind und desshalb in eine widerstreitende Einheit zusammengehen. Der erste ist: „Die unsichtbare Harmonie ist besser als die sichtbare." Hier bekommt das Unerkannte und Unsichtbare den Vorzug. Und dann zweitens: „Worauf Gesicht, Gehör und Erkenntniss geht, das ziehe ich vor." Hier wird umgekehrt das Sichtbare dem Unsichtbaren vorgezogen*). Wenn man nun mit Schuster den ersten Satz wegdeutet, so ist Heraklit einseitiger Sensualist und nicht mehr der tiefe Denker, der unsere Aufmerksamkeit verdienen könnte; zugleich ist dann aber auch Hippolyt ein ganz verstandloser Compilator; denn er führt deutlich an, dass er absichtlich zwei widersprechende Sätze ausgewählt und zusammengestellt habe, um zu zeigen, dass „Heraklit gleiches Recht und gleiche Ehre dem Sichtbaren wie dem Unsichtbaren giebt, da eingestandener Massen das Sichtbare und Unsichtbare eins und dasselbe sei"**). Und er exemplificirt diese Einheit der Gegensätze noch durch Dunkel und Licht, Böses und Gutes, was nach Heraklit nichts anderes, sondern ein und dasselbe sei***). Wir

*) Hippolyt. ref. haer. IX, 9. *Ἁρμονίη ἀφανὴς φανερᾶς κρείττων· ἐπαινεῖ καὶ προθαυμάζει πρὸ τοῦ γινωσκομένου τὸ ἄγνωστον αὐτοῦ καὶ ἀόρατον τῆς δυνάμεως. Ὅτι δέ ἐστιν ὁρατὸς ἀνθρώποις καὶ οὐκ ἀνεξεύρετος, ἐν τούτοις λέγει· Ὅσων ὄψις, ἀκοή, μάθησις, ταῦτα ἐγὼ προτιμέω, φησί, τοῦτ' ἐστι τὰ ὁρατὰ τῶν ἀοράτων.*

**) Ibid. IX, 10 init.

***) Ibid. *Τοιγαροῦν οὐδὲ σκότος οὐδὲ φῶς, οὐδὲ πονηρὸν*

müssen also wohl dem übereinstimmenden Zeugniss von Plutarch und Hippolyt folgen und Schuster's Deutung als willkürliches und gegen Heraklit's ganze Sinnesart verstossend bei Seite lassen.

Beweis durch das Räthsel Homer's.

Sehr wichtig ist dabei noch Heraklit's witzige Vergleichung der Menschen mit Homer, der von den Knaben, welche Läuse getödtet hatten, genarrt wurde mit den Worten: „Was wir sahen und ergriffen, das lassen wir zurück, was wir aber nicht sahen und nicht ergriffen, das tragen wir davon." Schuster hat die wunderbarste Auffassung dieses Räthsels. Er sagt: „Das heisst doch wohl: die Menschen verachten das Sichtbare und Greifbare als untauglich zur Erkenntniss und tragen sich dafür mit allerlei Zeug, von dem keine Wahrnehmung je Kunde gebracht hat."*). Sind denn Läuse „allerlei Zeug, von dem keine Wahrnehmung je Kunde gebracht hat"? Und ist denn der Gegensatz des Sichtbaren und Greifbaren mit anderem Zeug als wieder mit Läusen zu verzieren? Hippolyt hat besser verstanden. Während Homer als Vielwisser an die verschiedenen Fische und Schätze des Meeres denkt und den Widerspruch, dass das Gesehene und Ergriffene zurückgelassen, das Ungesehene aber mitgenommen wird, nicht lösen kann, weil er Beides für entgegengesetzt hält: so weiss Hippolyt, dass die Antwort auf beide Räthselfragen nur das eine und selbige Wort „Läuse" ist, und zeigt an jenem witzigen Vergleich Heraklit's, dass dieser den Gegensatz der sichtbaren und unsichtbaren Harmonie aufhebe in

---

οὐδὲ ἀγαθὸν ἕτερόν φησιν εἶναι Ἡράκλειτος, ἀλλὰ ἓν καὶ τὸ αὐτό.

*) Schuster a. a. O., S. 16.

die Einheit, da er „in gleiches Recht und gleiche Ehre das Sichtbare mit dem Unsichtbaren setze, weil es ein und dasselbe sei“*).

Heraklit und Xenophanes.

Das aber hat Schuster vielleicht treffend ausgeforscht, dass es sich hier um einen Gegensatz Heraklit's gegen Xenophanes handelt, der das Eine losriss von dem Vielen; aber darin irrt er, dass er nun dem Heraklit die Rolle des Sensualisten aufträgt, der bloss für die sinnlich erkennbare Welt in die Schranken treten soll gegen die „halbtheologische“ Art des ältesten Eleaten. Heraklit ist vielmehr ebenso theologisch wie dieser und verherrlicht das Eine und Weise, den Gott, gegen den der Mensch nur ein Affe ist, wie es nur ein Theologe wünschen kann. Aber das ist nicht seine neue Leistung, sondern dass er die Identität des Verborgenen und des Offenbaren, des Hades und Dionysus, des Vaters und Sohnes lehrte, das ist die Heraklitische Philosophie.

---

*) Hippol. l. l. IX, 9. *Ἀπὸ τῶν τοιούτων αὐτοῦ λόγων κατανοεῖν ῥᾴδιον* (nämlich den Hauptsatz an der Spitze des § 9, dass das All theilbar und untheilbar, erzeugt und unerzeugt, sterblich und unsterblich, Logos und Weltzeit, Vater und Sohn, Gott und gerecht ist). *Ἐξαπάτηνται, φησίν, οἱ ἄνθρωποι πρὸς τὴν γνῶσιν τῶν φανερῶν παραπλησίως Ὁμήρῳ, ὃς ἐγένετο τῶν Ἑλλήνων σοφώτερος πάντων. Ἐκεῖνόν τε γὰρ παῖδες φθεῖρας κατακτείνοντες ἐξηπάτησαν εἰπόντες· ὅσα εἴδομεν καὶ κατελάβομεν, ταῦτα ἀπολείπομεν, ὅσα δὲ οὔτε εἴδομεν οὔτ' ἐλάβομεν, ταῦτα φέρομεν.* 10. *Οὕτως Ἡράκλειτος ἐν ἴσῃ μοίρᾳ τίθεται καὶ τιμᾷ τὰ ἐμφανῆ τοῖς ἀφανέσιν, ὡς ἕν τι τὸ ἐμφανὲς καὶ τὸ ἀφανὲς ὁμολογουμένως ὑπάρχον.* Dass Hippolyt nur die Eine Seite des Vergleichs hervorhebt, ist hier anzumerken; den tieferen Sinn der Worte habe ich oben S. 105 zu zeigen versucht, dass nämlich der Schlüssel für die Erkenntniss der äusseren Welt in und an uns selbst zu suchen ist. Der Geist ist das Wesen der Welt.

Neuer Versuch, die unsichtbare Harmonie zu bestimmen.

Bei alledem wissen wir aber noch immer nicht, was denn eigentlich die verborgene Harmonie ist, und Schuster hat sich nicht bemüht, uns darüber aufzuklären; denn die Worte „allerlei Zeug, von dem keine Wahrnehmung je Kunde gebracht hat", bilden schwerlich eine genügende Erläuterung. Vielleicht lässt sich die Meinung Heraklit's mit grosser Sicherheit durch folgenden Gedankengang feststellen.

Erster Schritt.

Ausgehen müssen wir von der sichtbaren Harmonie. Diese ist nichts Anderes als die ganze sinnenfällige Welt; denn Heraklit zeigt überall, dass die Welt aus entgegengesetzten Kräften bestehe, die in ihrem kriegerischen Spiel sich harmonisch einigen. Es ist wichtig, dass man erst damit im Reinen ist, dass die sichtbare Harmonie nichts Anderes als dies bedeutet.

Zweiter Schritt.

Das Wesen dieser Harmonie selbst erklärt Heraklit nun aber für den Gott und das Vernünftige und das Weise und den Logos, was ja von Neuem durch Stellen kaum näher bewiesen zu werden braucht. „Allein vernünftig ist das Umfassende."*) „Das Feuer wandelt durch den waltenden Logos und Gott Alles um" u. s. w.**)

Dritter Schritt.

Da in dem Wissen von dieser Weltvernunft also erst die Erkenntniss der Welt und das Verständniss der

*) Sext. Emp. adv. Mathem. VIII, 286. *μόνον δ' ὑπάρχειν φρενῆρες τὸ περιέχον.*

**) Clem. Alex. Strom. V, 14, p. 711. *ὅτι πῦρ ὑπὸ τοῦ διοικοῦντος λόγου καὶ θεοῦ τὰ σύμπαντα κ. τ. λ.*

sichtbaren Harmonie besteht, so fragt sich, ob wir dies Wesen der Harmonie mit den Sinnen wahrnehmen. Schuster scheint dieser Meinung zu sein. Heraklit aber behauptet nachdrücklich, dass dies Allen, auch den Weisesten, verborgen geblieben wäre und dass erst er selber und zwar nicht durch empirische Vielwisserei, sondern durch vernünftige Kraft es erkannt habe. Der Mensch ist ja auch von Haus aus ohne Vernunft*). Und Heraklit schilt genug auf die Menschen, die blind in den Tag hinein leben und die gemeinsame Vernunft nicht verstehen und, wie die Esel, das Stroh dem Golde vorziehen**), und nicht bemerken, indem sie sich bloss in dem sinnlichen Gebiete leidenschaftlich herumtreiben, dass sie eigentlich todt sind, da „Alles, was wir wachend sehen, todt ist“***).

Durch diese drei Prämissen, deren Richtigkeit mir unbestreitbar zu sein scheint, die man aber nur gehörig prüfen möge, folgt nun mit der grössten Sicherheit, dass die Harmonie der Welt auch unsichtbar und verborgen ist als Logos und Weisheit und Recht und Gott und dass sie desshalb auch nur von denen, welche weise, vernünftig und von Gott erfüllt sind, erkannt werden kann, und dass diese verborgene Harmonie, welche Alles lenkt und erzeugt und belebt, auch besser ist, als die sichtbare, in welcher das ewig lebendige Wesen schon abstirbt und nur gestorben den Sinnen offenbar wird, sich aber sofort, was den Sinnen wieder entgeht, in ihrer Einheit sammelt und verwandelt.

---

*) Sext. E. l. l. *καὶ μὴν ῥητῶς ὁ Ἡράκλειτός φησι τὸ μὴ εἶναι λογικὸν τὸν ἄνθρωπον.*

**) Arist. Eth. Nic. X, 5. p. 1176 a. *καθάπερ Ἡράκλειτός φησι ὄνον σύρματ' ἂν ἑλέσθαι μᾶλλον ἢ χρυσόν.*

***) Clem. Strom. III, 3. p. 520. *Θάνατός ἐστιν ὁκόσα ἐγερθέντες ὁρέομεν.* Vgl. oben S. 99.

Wesshalb diese unsichtbare Harmonie besser ist, als die sichtbare.

Die unsichtbare Harmonie der Welt ist also die göttliche Weisheit, welche die Menschen, wie Heraklit gleich im Anfang seines Werkes sagt, nicht erkennen, indem sie wie im Traum dahin leben, und die sie, auch wenn sie durch Heraklit davon hören, nicht verstehen*). Sie gleichen tauben Leuten**) und finden das Schwererforschliche und Verborgene nicht***). Darum ist es auch vorsichtig, wenn man die Tiefen der Erkenntniss verbirgt vor dem grossen Haufen†). Der gemeine Mensch hält sich an die sinnliche Körperwelt und ahnt nicht das dahinter verborgene göttliche Leben; er betet die Statuen der Götter an und fleht zu den Häusern, weil er die wahre Natur der Götter und Heroen nicht erkennt††). Allein das Verborgene ist für Heraklit offenbar geworden. Es ist die Weltvernunft, die Alles umfasst, und darum besteht die Weisheit einzig darin die Vernunft (γνώμη) zu erkennen, welche uns Alles in Allem als Steuermann leiten

*) Mullach fr. 1, wo die Quellen zusammengestellt sind. Vgl. oben S. 102 Anm.

**) Theodoret. IV, p. 712. Ἀξύνετοι ἀκούσαντες κωφοῖς ἐοίκασι.

***) Clem. Strom. II, 4, p. 437. Ἐὰν μὴ ἔλπησθε ἀνέλπιστον οὐκ ἐξευρήσετε ἀνεξεύρετον ἐὸν καὶ ἄπορον.

†) Ibid. V, 13, p. 699. Ἀλλὰ τὰ μὲν τῆς γνώσεως βάθη κρύπτειν ἀπιστίη ἀγαθή.

††) Orig. c. Cels. VII, p. 738. Καὶ τοῖσι ἀγάλμασι τουτέοισι εὔχονται, ὁκοῖον εἴ τις τοῖσι δόμοισι λεσχηνεύοιτο οὔτε γινώσκων θεοὺς οὔτε ἥρωας ὅιτινές εἰσι. Auch Plutarch scheint sich an diese Stelle Heraklit's zu erinnern, wo er sagt de Is. et Osir. 77 b. οὐκ ἐν χροιαῖς γὰρ οὐδ' ἐν σχήμασιν οὐδ' ἐν λειότησιν ἐγγίνεται τὸ θεῖον, ἀλλ' ἀτιμοτέραν ἔχει νεκρῶν μοῖραν ὅσα μὴ μετέσχε μηδὲ μετέχειν τοῦ ζῆν πέφυκεν.

wird*). Da diese Vernunft nun das Allgemeine ist, so muss man ihr folgen; die Masse aber lebt, als hätte jeder seinen eigenen Verstand**). Sie wissen eben nicht, dass die Vernunft das Wesen und Mass (*μέτρον*) der Welt und darum allgemein ist, und dass wir von diesem Vernünftigen und Weltregierenden, wenn wir weise werden, einen Abfluss und Theil in uns ziehen***). Doch die Masse hat keinen Verstand und keine Vernunft†). Das Menschliche hat keine Vernunft (*γνώμας*), sondern nur das Göttliche††). Von dem Gott aber lernte der kindische Mensch, wie ein Kind vom Manne†††). Durch die Erkenntniss kommt daher der Mensch erst zu sich, zu seinem wahren Wesen, d. h. zu Gott. Darum, sagt Heraklit, sei das göttlichste Wort in Delphi: „Erkenne dich selbst“ §). Und so suchte Heraklit sich selbst, und so wurde er, wie er nachdrücklich rühmt, weiser als alle Andern, weil er trotz seiner Unwissenheit in Sachen der Vielwisserei sich selbst erkannte §§). Denn die Gottheit ist unser Wesen

---

*) Diog. Laert. IX, 1. *εἶναι γὰρ ἓν τὸ σοφὸν ἐπίστασθαι γνώμην ἥτε οἱ ἐγκυβερνήσει πάντα διὰ πάντων.*

**) Sext. Emp. adv. Math. VII, 133. *Διὸ δεῖ ἕπεσθαι τῷ ξυνῷ· τοῦ λόγου δ' ἐόντος ξυνοῦ ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν.*

***) Plut. de Is. et Osir. 77. *ἔσπακεν ἀπορρόην καὶ μοῖραν ἐκ τοῦ φρονοῦντος ὅπως κυβερνᾶται τὸ σύμπαν καθ' Ἡράκλειτον.*

†) Procl. in Alcib. p. 255. *τίς γὰρ αὐτῶν, φησί, νόος ἢ φρήν;*

††) Orig. c. Cels. VI, 698. *ἦθος γὰρ ἀνθρώπειον μὲν οὐκ ἔχει γνώμας, θεῖον δὲ ἔχει.* Im Menschen wird hier eine menschliche und göttliche Natur unterschieden.

†††) Orig. contr. Cels. VI, 698. *ἀνὴρ νήπιος ἤκουσε πρὸς δαίμονος, ὁκωσπερ παῖς πρὸς ἀνδρός.*

§) Plut. adv. Colot. 20. *ἐδιζησάμην, φησίν, ἐμεωυτόν· καὶ τῶν ἐν Δελφοῖς γραμμάτων θειότατον ἐδόκει τὸ γνῶθι σαυτόν.*

§§) Diog. L. IX, 5. *καὶ νέος ὢν ἔφασκε μηδὲν εἰδέναι, τέλειος*

und die Seele darum das Wesen und Princip der Welt*).

Wir sehen aus dieser Zusammenstellung Heraklitischer Fragmente, wesshalb die verborgene Harmonie besser sein muss, als die sichtbare, und dass Heraklit seine ganze Weisheit in die Erkenntniss derselben, welche mit Selbsterkenntniss identisch ist, gesetzt hat. Heraklit ist darum der Vorläufer Plato's. Die intelligible verborgene Welt schliesst sich dem Intellekt auf und das einzelne lebendige Subject vereinigt sich in seiner Vollendung, d. h. in seiner reinen Absonderung von der niedrigeren Sinnenwelt, mit dem ewig lebendigen Feuer, welches vernünftig ist und die weise Harmonie der Welt in sich trägt. Die trockenste Seele, das reinste Feuer erkennt den logischen, die Welt steuernden Blitz.

Die Arroganz Heraklit's.

Schuster hat darum von Heraklit nur die eine Seite verstanden, die andere Seite aber, die an Bedeutung für den Fortschritt der Philosophie durch Plato viel weiter reichte, ganz verkannt, indem er Heraklit zu einem sensualistischen Empiriker machte. Heraklit lehrte eine intelligible Welt und eine damit in Identität stehende, über die Sinnensphäre sich erhebende göttliche Vernunft des Menschen. Was Plato also in dem Lichte dialektischer Klarheit und Deutlichkeit zeigt, haben wir bei dem dunklen Ephesier in ahnungsreichem prophe-

---

μέντοι γενόμενος πάντα ἐγνωκέναι. Stob. Flor. XXI, 7. Ἡράκλειτος νέος ὢν πάντων γέγονε σοφώτερος, ὅτι ᾔδει ἑαυτὸν μηδὲν εἰδότα. Man könnte dies auch als das Sokratische Wissen um das Nichtwissen verstehen. Da Heraklit aber nur die Vielwisserei ablehnt und sonst sich der Erkenntniss des Alls rühmt, so halte ich meine obige Erklärung für zutreffender.

*) Aristot. de an.; vgl. oben S. 97.

tischen Schauen in seiner oft mit Verdruss oder Spott oder Verwunderung bemerkten Arroganz. Diese Arroganz ist nicht aus der vornehmen Abstammung des Mannes und ererbter aristokratischen Stimmung zu erklären, auch nicht aus der Eitelkeit des Schriftstellers, dem es gelungen, einige guten Reflexionen witzig und kräftig in Worten auszudrücken, auch nicht aus einem Leberleiden und melancholischem Hochmuthe, sondern sie ist ganz einfach und doch tiefer und wahrer aus dem eben entwickelten Gedankengange zu deuten; denn wer in sich selbst die Gottheit findet, der wird die Menge, welche die Wahrheit draussen sucht, als thöricht verachten und einen einzigen Mann über zehntausend andere stellen und wird sich für würdig halten, ein Tischgenosse und Mitregent der Götter zu sein.

Excurs über eine Stelle bei Marc Anton.

Der philosophische Kaiser hat natürlich nicht die Gewohnheit, mit philologischer Genauigkeit zu citiren. So führt er z. B. im zweiten Buch seiner Meditationen eine sehr tiefsinnige Stelle an, indem er bloss „sagt er“ hinzusetzt und es darum den Lesern, wenn sie dies interessiren sollte, zu erforschen überlässt, wer das wohl gesagt haben möchte. Der gelehrte Gataker behauptet nun mit grosser Sicherheit, es wäre ein Citat aus Pindar, das Plato im Theätet dem wahren Eigenthümer zuerkenne*). Mir schien, ehe ich Gataker's Anmerkung verglichen, vielmehr Heraklit's Sinnesart daraus hervorzuleuchten und jetzt nachdem ich Gataker's zuversichtliche Behauptung als sehr wenig begründet erkannt habe, folge ich wieder meinem ersten Eindruck und erlaube mir dem

*) Gataker ad loc. „Pindari verba sunt a Socrate in Platonis Theaetet. de genuino philosopho usurpata“.

Leser dem Heraklit lieb ist, die Begründung vorzulegen.

Plato citirt nämlich im Theätet den Pindar, um zu belegen, dass die grossen Philosophen sich nicht um ihre persönliche Wohlfahrt, Macht und Ehre und auch nicht um Staatsgeschäfte bemüht haben, sondern „in der That", fährt er fort, „wohnt nur des Philosophen Körper im Staate und hält sich darin auf; seine Seele aber, dieses Alles für gering haltend und für nichtig, schweift verachtend nach Pindaros überall umher, was auf der Erde und was in ihren Tiefen ist, messend, und am Himmel die Sterne vertheilend und überall jegliche Natur alles dessen, was ist, im Ganzen erforschend, zu nichts aber von dem, was in der Nähe ist, sich herablassend"*). So wie Thales von seiner Thracischen Magd verlacht wurde, als er bei der Beobachtung der Sterne in den Brunnen fiel, weil er die Dinge am Himmel wissen wolle, dabei aber das vor seinen Füssen Liegende nicht erkenne. Plato macht also den Gegensatz zwischen der Erkenntniss des Privaten und Einzelnen einerseits und des Allgemeinen andrerseits. Der Philosoph erforscht Alles, aber nur als Ganzes und Allgemeines, nicht die einzelnen Existenzen und die praktischen Mittel der individuellen Wohlfahrt.

Bei Marc Anton aber giebt es, wie mir scheint, einen ganz andern Gegensatz, der direct an Heraklit's Tadel der Vielwisserei erinnert und an die em-

---

*) Theaet. p. 173 E. ἡ δὲ διάνοια (sc. τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ κορυφαίων) ταῦτα πάντα ἡγησαμένη σμικρὰ καὶ οὐδέν, ἀτιμάσασα πανταχῇ φέρεται κατὰ Πίνδαρον, τά τε γᾶς ὑπένερθε καὶ τὰ ἐπίπεδα γεωμετροῦσα, οὐρανοῦ τε ὕπερ ἀστρονομοῦσα, καὶ πᾶσαν πάντη φύσιν ἐρευνωμένη τῶν ὄντων ἑκάστου ὅλου, εἰς τῶν ἐγγὺς οὐδὲν αὐτήν συγκαθεῖσα. Ich habe Schleiermacher oben übersetzen lassen.

phatische Lobpreisung des Einzigen, was weise sei, nämlich sich selbst zu erkennen, wodurch man alle vielwissenden Sophisten übertreffe. Die Stelle heisst: „Nichts ist unseliger, als einer, der alle Dinge im Kreise durchwandert und was unter der Erde ist, sagt er, erforscht, und was in den Seelen der Nächsten ist, durch Zeichen zu erkennen sucht, da er nicht merkt, dass es genügt, allein bei seinem innern Dämon zu sein und diesem aufrichtig zu dienen.“*) In diesen Worten sehe ich keine Empfehlung Thaletischer Astronomie, sondern eine Verwerfung der empirischen Wissenschaft und der Neugier um die äussere Welt überhaupt, dagegen die Heraklitische Anerkennung des eigenen Dämon, der die Welt regiert und durch dessen Erkenntniss man alle Weisheit hat. Ich glaube darum, dass Marc Anton sich vielleicht an Heraklitische Lectüre erinnerte, als er diese Stelle aufschrieb; denn mit dem Charakter Heraklitischer Weltauffassung steht sie in bestem Einklang, ohne dass man freilich behaupten dürfte, den bestimmten Wortlaut der Sentenz zu besitzen.

---

*) L. l. lib. II, 13. *Οὐδὲν ἀθλιώτερον τοῦ πάντα κύκλῳ ἐκπεριερχομένου καὶ τὰ νέρθεν γᾶς, φησίν, ἐρευνῶντος, καὶ τὰ ἐν ταῖς ψυχαῖς τῶν πλησίον διὰ τεκμάρσεως ζητοῦντος, μὴ αἰσθομένου δέ, ὅτι ἀρκεῖ πρὸς μόνῳ τῷ ἔνδον ἑαυτοῦ δαίμονι εἶναι καὶ τοῦτον θεραπεύειν.* Man sieht, dass Gataker nur die Wörter *γᾶς ὑπένερθε* und *ἐρευνωμένη* für sich anführen kann, während der Sinn offenbar auseinandergeht. Denn hier wird Weltwissenschaft als eitel getadelt, da diese *πολυμαθίη* den *νοῦς* nicht lehre; dort aber wird sie als die ächte Beschäftigung der Weisen gelobt, die sich selbst und ihre Vortheile dabei ganz vergessen. Die Dorische Form *γᾶς* steht zu vereinzelt, um von Belang zu sein.

§ 6.

Der Logos.

Ich habe den Logos Heraklit's schon vielfach erwähnt; es ist nun aber nothwendig, ausführlich und bestimmt davon zu reden, vorzüglich seitdem durch Schuster die zuletzt von M. Heinze gewonnene Einsicht wieder in Frage gestellt ist. M. Heinze hatte gezeigt*), dass die Bedeutung „Rede", welche ursprünglich dem λόγος eigne, unmöglich auf die meisten Heraklitischen Stellen, wo der Logos vorkomme, passe, dass der Logos mit „Mass" (μέτρον) identisch sei und dass sicherlich die Heraklitische allgemeine Vernunft (κοινὸς λόγος) als ähnlich und gleichartig mit „unserer Vernunft" (ἰδία φρόνησις) aufgefasst werden müsste. Er meint schliesslich, indem er dieser Vernunft allerdings gegen Bernays' Votum den „Geist" oder die „Intelligenz"**) abspricht, dass man darunter „Vernunftgesetz" oder „vernünftiges Verhältniss", oder „vernünftigen Weltprocess" verstehen solle. Ein Resultat, das so ziemlich mit Lassalle's und Zeller's Auffassung übereinstimmt, mit der Einschränkung, dass Zeller meinte, Heraklit habe die Unterscheidung zwischen einer subjectiven und objectiven Vernunft gar nicht vorgenommen***).

---

*) A. a. O., S. 54.

**) Ebendas., S. 35.

***) Phil. d. Gr., Bd. I, S. 555 Anm. — Aehnlich und sehr exact fasst jetzt auch David Peipers (die Erkenntnisstheorie Plato's, S. 8, 1874) die Sache auf. „Diese feststehende Ordnung des Weltlaufs nennt Heraklit Schicksal. Er scheint sich aber für diese Abgemessenheit in allem Geschehen auch des Ausdruckes λόγος bedient zu haben, was nicht Wunder nehmen kann, da ja die Bedeutung zählen, rechnen diesem Wortstamm

Dieser Uebereinstimmung der alten und neueren Ausleger tritt nun Schuster mit seiner „stummen Predigt“ entgegen, welche die Schöpfung halten soll; denn Logos, meint er, dürfe bei Heraklit noch nicht „Vernunft“ bedeuten; der Grund der Welt sei nach Heraklit „nicht der Verstand, sondern eine Rede, die alle hören könnten und sollten“. Er sagt: „Ich sehe nicht ein, wesshalb die Natur nicht zu unseren Sinnen sprechen könnte!“*) Man muss Schuster allerdings zugestehen, dass ein Dichter in dieser Weise die Natur sprechen lassen könnte; es wäre aber doch gar zu sehr gegen allen Geschmack, wenn ein Weiser, wie Heraklit, mit einer solchen Metapher sich behelfen, ja sich so darin verlieben sollte, dass er sie überall, auch wo der Sinn nur mit Zangen und Schrauben herausgetrieben werden kann, anwendete. Wenn Heraklit sagt: „Da die Vernunft doch etwas Gemeinsames ist, lebt die Masse der Menschen dahin, als hätte ein Jeder eine eigene Weisheit für sich —“**), so macht Schuster daraus: „Während aber in jener Rede der sichtbaren Welt ein solches Gemeinsames allen geboten ist, leben doch die Meisten dahin, als hätten sie jeder in seinem Verstand eine besondere Quelle der Erkenntniss.“***) Wenn die Stelle bei Plato vorkäme, würde es Schuster wohl nicht einfallen, sie so zu übersetzen. Warum also bei Heraklit? Wenn Schuster meint, die Bedeutung Vernunft

---

neben der anderen sagen, erzählen von Anfang inne gewohnt hat. Es ist synonym mit *μέτρον*, wenn dies im allgemeinsten Sinne von Mass und Ordnung genommen wird.“ — Hierbei ist nur zu bemerken, dass die Bedeutung „sagen“ keine ursprüngliche, sondern eine erst in vierter Stelle abgeleitete ist.

*) Heraklit, S. 19. 20. 21. 115.

**) Sext. Emp. adv. Math. VII, 133. *τοῦ λόγου δὲ ἐόντος ξυνοῦ ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν.*

***) A. a. O., S. 24.

käme für das Wort Logos erst später auf, so möchte ich doch, er zeigte, bei wem? Das Aufkommen dieser Bedeutung ist sicherlich allmählich geschehen und zwar wohl theils durch den unmittelbaren Zusammenhang der Bedeutung von λέγειν als „sammeln und zählen" mit Vernünftigkeit und Einsicht, theils dadurch, dass man bei der Rede an den Inhalt derselben, welcher doch das Wichtigste ist, dachte. Enthält die Rede nun Wahres und Vernünftiges, so gilt sie als Wahrheit und Vernunft, enthält sie Rühmliches, so gilt sie als Ruhm u. s. w. Dass dies der Gang der Entwicklung gewesen sein muss, scheint mir von selbst einzuleuchten. Ich will es aber noch durch eine eingehende Untersuchung nachweisen, indem ich mehrere Heraklit vorangehende und auch ungefähr gleichzeitige Schriftsteller der Reihe nach vorführe und den Sinn, den sie in das Wort λόγος legten, festzustellen versuche. Vorher aber bemerke ich noch, dass H. Romundt*) treffend erklärt: „Λέγω selbst erscheint in dieser Reihe (nämlich der vielen Wörter, welche „sagen" bedeuten) als das Verbum, dessen Sinn nicht so sehr auf die Form, als auf den Inhalt des Sprechens gerichtet ist." Ebenso erwähnt er, dass „das lateinische legere häufig mit dem Verbum observare dem Sinne nach zusammentrifft" und dass „aus der ersten Bedeutung der Wurzel heraus" wir λέγειν oft auch für „beachten, achten (halten)" erklären müssen, z. B. Soph. Antig. 183**).

---

*) Die Wurzel ΛΕΓ im Griechischen, S. 8 u. 10.

**) Professor Leo Meyer, den ich als sprachwissenschaftliche Autorität zu Rathe zog, hob nachdrücklich hervor, dass λέγειν durchaus nicht ursprünglich „reden, sprechen" bedeuten könnte und dass auch λόγος als Vernunft in directere Verbindung mit der Wurzelbedeutung von ΛΕΓ zu bringen wäre. Eine interessante sprachvergleichende Untersuchung darüber, die er mir kurz skiz-

Bedeutung der Wurzel ΛΕΓ.

Ich tadle desswegen die Behauptung, die sich auch bei Romundt findet, dass die Grundbedeutung der Wurzel *ΛΕΓ* „nacheinandernehmen" sei. Es ist nicht möglich, dass irgend eine Wurzel eine leere, für das Leben werthlose Abstraction enthalte, und „lesen" bedeutet nicht „nacheinandernehmen". Denn wenn einer Holz aufliest oder Kräuter sammelt oder sonst etwas, so ist das „nacheinandernehmen" nur die leere Abstraction der Handlung: die Handlung selbst besteht aber concret in einem von Urtheil und Verstand geleiteten Nacheinandernehmen und Zusammenthun; denn man wird nicht urtheilslos nützliche und schädliche Kräuter, brauchbares und unbrauchbares Holz zusammenlesen, wenn man nicht die Vermuthung, dass man den Verstand verloren habe, erregen will. Die Wurzel eines Wortes muss immer etwas Concretes bedeuten; concret aber sind nur Handlungen, bei denen die Handelnden in einem entsprechenden Gemüthszustand sind; denn die Handlung, wenn sie menschlich ist, geht immer von der Seele aus; mithin muss auf die Seele als das Principielle dabei Rücksicht genommen werden.

Λέγειν bei Homer.

1. Reale Thätigkeit.

Dies sieht man nun schon überall bei Homer, z. B. wo er zur Sammlung der Gebeine des Patroklos auf-

---

zirte, steht in Vorbereitung. — Bei dem, was ich im Folgenden zur Feststellung der Bedeutung von *λόγος* beibringe, wird natürlich die sprachwissenschaftliche Seite nicht berücksichtigt, sondern nur der Sinn des Wortes aus dem Zusammenhang der Gedanken des Autors abgeleitet. Wenn aber verschiedene Wege zum gleichen Facit führen, so wird die Richtigkeit desselben desto überzeugender.

fordern lässt, und damit man nicht, weil Irrung des Urtheils hier leicht war, auch die Gebeine von Andern mitsammelte, fügt er noch die Anweisung hinzu (εὖ διαγιγνώσκοντες), wie man nur in der Mitte des Scheiterhaufens sammeln sollte*). An zwei anderen Stellen handelt es sich um Sammlung von Dornsträuchern, und auch da ist ein Verstand bei der Sache; denn, weil es sich um Beschützung der Fruchtbäume handelt, müssen die Hecken mit Dornen ausgestattet sein; der Sammelnde darf also nicht beliebige Sträucher nehmen, sondern er hat immer mit Verstand die mit Dornen versehenen zu wählen**). Ebenso heisst es, dass, wenn alle die Besten ausgelesen würden für einen Hinterhalt, wo sich die Tüchtigkeit besonders beweist, dann, wer feige und tapfer sei, an's Licht treten würde. Bei dieser Sammlung und Auslese ist also auch ein verständiger Gesichtspunkt massgebend; denn nur die Besten (πάντες ἄριστοι) sollen zum Hinterhalt genommen werden, nicht Beliebige***).

2. Ideelle Thätigkeit: Zählen.

Indem nun so nach einem Gesichtspunkt gesammelt wird, so ist der nächste Schritt, dass diese Thätigkeit nicht real, sondern bloss ideell vollzogen wird, und dann nennen wir es zählen. So zählt in der Odyssee der Meergreis die Robben†). Er zählt, wie wenn er in

---

*) Iliad. 23, 239. αὐτὰρ ἔπειτα ὄστεα Πατρόκλοιο Μενοιτιάδαο λέγωμεν. Ebenso Od. 24, 72.

**) Odyss. 18, 359 und 24, 224. αἱμασιὰς λέξοντες, ἁλωῆς ἔμμεναι ἕρκος. Also Rücksicht auf einen Zweck.

***) Iliad. XIII, 276. εἰ γὰρ νῦν παρὰ νηυσὶ λεγοίμεθα πάντες ἄριστοι.

†) Odyss. IV, 452. ἐν δ' ἡμέας πρώτους λέγε κήτεσιν.

Wirklichkeit eine Auslese vollzöge; denn er addirt nur nach einem Gesichtspunkte, d. h. nur das Gleichnamige, nicht die dazwischen liegenden Steine und Muscheln mit, sondern nur die Robben. Was der Haufe für den realen Vorgang, ist die Summe für den ideellen.

3. Wozu rechnen, herzählen, erzählen.

Daraus ergiebt sich erstens die Bedeutung, dass etwas als gleichnamig oder gleichwerthig mit Anderem in eine Reihe, Classe oder Gattung gerechnet wird*), und zweitens, indem man bloss den Typus der Thätigkeit in seiner Allgemeinheit beachtet und von der Zahl absieht, die Bedeutung des Herzählens und Erzählens**). Eine weitere Abschwächung und Verflachung der ursprünglichen Bedeutung, wonach von dem Zählen nur das Sprechen übrig bleibt, kommt bei Homer noch nicht vor.

Die λόγοι bei Homer.

Dementsprechend sind nun die Logoi (λόγοι) bei Homer nicht, wie man wohl angenommen hat, „Worte", sondern nur Reden, oder Erzählungen, wobei es auf den Inhalt der Gedanken ankommt, und dürfen nicht mit den „geflügelten Worten" (ἔπεα πτερόεντα), die Schneeflocken gleich fallen, verwechselt werden; denn bei diesen wird auf die vielen einzelnen Wörter geachtet, bei jenen aber nur auf das Ganze, welches ein Gedanke zusammenschliesst. So ergötzt Kalypso den Odysseus „mit schmeichelnden, klugen Reden", dass er Ithaka's ver-

*) Iliad. III, 188. καὶ γὰρ ἐγὼν ἐπίκουρος ἐὼν μετὰ τοῖσιν ἐλέχθην.

**) Odyss. V, 5. τοῖσι δ' Ἀθηναίη λέγε κήδεα πάλλ' Ὀδυσῆος.

gesse*). So sass Patroklos beim edlen Eurypolos und erfreute ihn durch seine Rede**). Viele Worte als solche aber erfreuen und bezaubern nicht, sondern nur die darin wirksamen Gedanken. Das blosse Schwatzen ist lästig.

Διαλέγεσθαι bei Homer.

Wie sehr nahe aber schon bei Homer der Charakter des Logischen, d. h. das vernünftige Denken, dieser Wurzel *ΛΕΓ* liegt, sieht man aus dem Compositum *διαλέγεσθαι*, in welchem schon das Wesen der Dialektik deutlich hervortritt. Während in dem Simplex ausgedrückt ist, dass Gleichnamiges aufgelesen und zusammengefasst wird, so deutet dies Compositum an, dass ein vorgefundenes Ganzes in seine verschiedenen Theile auseinandergenommen wird. Die ursprünglich zu Grunde liegende reale Thätigkeit des Aussortierens kommt aber bei Homer nicht vor, sondern wir finden dies Wort (fünf Mal und nur in der Ilias) immer nur auf das ideelle Gebiet, auf das Denken angewandt. So z. B. wo Odysseus, von dem verwundeten Diomedes allein gelassen, seine Lage bedenkt und in die beiden Möglichkeiten zu fliehen oder gefangen zu werden zerlegt***). Wobei noch zu bemerken, dass diese Ueberlegung nicht als lautes Selbstgespräch, sondern von dem Dichter selbst als eine im Geiste stattfindende Dialektik bezeichnet wird. Es ist darum gar nicht angezeigt, bei dieser Wurzel immer zuerst an Sprechen zu denken,

---

*) Odyss. I, 56.
αἰεὶ δὲ μαλακοῖσι καὶ αἱμυλίοισι λόγοισι
θέλγει, ὅπως Ἰθάκης ἐπιλήσεται.

**) Iliad. XV, 393. *ἧστό τε καὶ τὸν ἔτερπε λόγοις.*

***) Ibid. XI, 407. *ἀλλὰ τίη μοι ταῦτα φίλος διελέξατο θυμός;*

sondern es scheint schon in ältester Zeit ganz concret die Thätigkeit der Seele, das Zählen und Denken bemerkt und bezeichnet zu sein. Ebenso überlegt Menelaos und zerlegt denkend seine Lage in die entgegengesetzten Möglichkeiten und ihre Folgen, ob er die Leiche des Patroklos aufgeben und zurückweichen, oder ausharrend der Uebermacht Hektor's unterliegen soll*). Ebenso Hektor, ob er sich in den Schutz der Stadt zurückziehen soll, wobei ihm gleich die Vorwürfe einfallen, mit denen er überhäuft werden würde, oder ob er versuchen könnte, mit Achilleus Friedensbedingungen zu verabreden**). Ebenso an den beiden noch übrigen Stellen, und es ist charakteristisch, dass allemal in Folge dieser ideellen Zerlegung und Aussortierung der möglichen Fälle ein Entschluss reift, so dass diese Dialektik also eine Ueberlegung und Berathung enthält und den logischen Charakter des Menschen, die Vernunft oder den Verstand anzeigt.

Λόγος bei Hesiod.

Wir kommen nun zu Hesiodus. Das Simplex λέγειν findet sich bei ihm nur einmal in der Bedeutung „reden“***); die Composita προσλέγεσθαι und καταλέγω

*) Iliad. XVII, 97.

**) Ibid. XXII, 122. Die übrigen Stellen Iliad. XXII, 385 und XXI, 562. Die Sammlung dieser Stellen, sowie die nachher angeführten aus Hesiod und Pindar verdanke ich der ausgezeichnet sorgfältigen, noch ungedruckten Arbeit des Herrn M. v. Lingen, „Ueber die Wurzeln ΑΕΧ und ΑΕΓ“ 1874. Die absolute Vollständigkeit, welche v. Lingen über die Sammlungen von Duncan und Damm und Boeckh hinaus suchte, ist hier nicht von Nöthen.

***) Theog. v. 27.

als „sinnen“*) und „herzählen“. Das Substantiv λόγος erscheint nur fünf Mal bei Hesiod und wird dabei in vier Fällen mit dem Beiwort falsch und listig gebraucht. Wahrheit und Falschheit sind aber keine Eigenschaft der hörbaren Rede, sondern nur des Gedankens, weshalb man daraus sicher schliessen kann, dass Hesiod bei λόγος zunächst immer an den Inhalt der Rede dachte**). Da die Lügen (λόγοι ψευδεῖς) von ihm personificirt als Kinder der Eris geschildert werden, so ist es doch auch für den späteren Heraklit nicht wunderbar, wenn er die Vernunft (λόγος) personificirt, wie Hesiod ja auch schon die Metis, welche mehr als alle

---

*) Opp. v. 499:

πολλὰ δ' ἀεργὸς ἀνήρ, κενεὴν ἐπὶ ἐλπίδα μίμνων,
χρηΐζων βιότοιο, κακὰ προσελέξατο θυμῷ.
ἐλπὶς δ' οὔκ ἀγαθὴ κεχρημένον ἄνδρα κομίζει κ. τ. λ.

Ich würde hier nicht, wie Pape, „Schlimmes zu seinem Gemüthe sprechen“ übersetzen und dies durch „schlimme Anschläge bei sich machen“ erläutern; denn die ἐλπίδες deuten an, dass es sich um Befürchtungen handelt, die ihm das Herz kränken. Es scheint mir zunächst nicht indicirt, an Diebs- und Raubsgelüste zu denken; sondern mehr an Sorgen, da Hesiod ja sonst dem Armen günstig ist und die „das Herz bekümmernde Armuth nicht zu schmähen“ befiehlt. Vgl. v. 715:

μηδέ ποτ' οὐλομένην πενίην θυμοφθόρον ἀνδρὶ
τέτλαθ' ὀνειδίζειν, μακάρων δόσιν αἰὲν ἐόντων.

Der Arme kränkt sein Herz und zerstört seinen Muth und seine Lebensstimmung dadurch, dass er seinem Herzen die vielen Uebel vorzählt, die der Mangel an Nahrung ihm schafft und vermuthlich noch schaffen wird.

**) Theog. v. 229:

Αὐτὰρ Ἔρις στυγερὴ τέκε — —
Νείκεά τε ψευδέα τε Λόγους Ἀμφιλογίας τε.

An den andern Stellen heisst es stehend αἱμυλίοισι λόγοισιν (Theog. v. 890, Opp. v. 78, 789) und man sieht aus dem Zusammenhang, dass es sich immer um listige Reden und Lügen handelt δόλῳ φρένας ἐξαπατήσας αἱμυλίοισι λόγοισι und wo Hermes der Pandora ψεύδεά θ' αἱμυλίους τε λόγους καὶ ἐπίκλοπον ἦθος giebt.

Götter und Menschen weiss, zur ersten Gemahlin des Götterkönigs Zeus gemacht hatte*).

An der letzten Stelle**) gebraucht Hesiod den λόγος ohne Beiwort im Sinne von Sage oder Erzählung. Es handelt sich nämlich um die Sage von dem goldenen Weltalter und den darauf folgenden Perioden. Also auch hier ist es der Inhalt der Rede, auf welchen es ankommt, und man beachte, dass Hesiod Ausdrücke braucht, die für Rechnungen technisch geworden sind, wesshalb er auch wohl die Weltalter mit bestimmten Zahlen nacheinander aufführt. Dazu kommt, dass der genaue Sinn von Erzählung vielleicht nur für die ersten Perioden passt; denn zuletzt verwandelt sich die Darstellung in Prophezeiung und das Futurum tritt an die Stelle des Präteritum. Das Ganze ist also eher eine Sage, Berechnung, Lehre oder sonst wie zu nennen, und der λόγος bedeutet den Gedankeninhalt und nicht die Worte.

Λόγος bei Parmenides.

Nach Heraklit finden wir λόγος deutlich für Vernunft gebraucht bei Parmenides, auf welchen Heinze schon aufmerksam gemacht***) und welchen Schuster

---

*) Theog. v. 886:
Ζεῦς δὲ θεῶν βασιλεὺς πρώτην ἄλοχον θέτο Μῆτιν
πλεῖστα θεῶν εἰδυῖαν ἰδὲ θνητῶν ἀνθρώπων.

**) Hesiod. Opp. v. 106. *Εἰ δ' ἐθέλεις, ἕτερόν τοι ἐγὼ λόγον ἐκκορυφώσω.* Ich erinnere an *κορυφούμενος εἰς ἓν ἀριθμός* und an die *κορύφωσις* als Addition. Daher auch v. 109 *πρώτιστα*, v. 126 *δεύτερον*, v. 141 *τρίτον*, v. 156 *τέταρτον*, v. 172 *πέμπτοισι.*

***) M. Heinze, Lehre vom Logos, S. 57: „Dass aber λόγος schon in den ältesten Zeiten der Philosophie für die Vernunft im Menschen vorkommt, zeigt deutlich Parmenides." — Diese Bemerkung ist richtig mit der Einschränkung, dass wir in der dem

vergessen hat. Parmenides fordert auf, seine Beweise mit Vernunft (λόγῳ) zu richten*).

Λόγος bei Pindar.

Bei Pindar haben wir λόγος allerdings für Rede, Geschichten, Erzählungen, aber immer so, dass dabei auf den Gedankeninhalt, also auf die Vernunft in den Worten das Gewicht fällt. Ein Paar Stellen werden dies beweisen. Nachdem Pindar im vierten Nemeischen Gesange den Kampf des Alkyoneus mit Herakles berührt und dabei erwähnt hat, dass der Riese Alkyoneus diesem zwölf Wagen und zwei Mal so viel Helden mit dem Felsblock zerschmetterte, steht er davon ab, das Ende des Riesen zu berichten, indem er hinzufügt: „Als unkundig der Kämpfe würde sich der zeigen, der den Sinn (λόγον) nicht versteht; denn, dass, wer that, leide, ziemt sich.“**) Hier kann λόγος unmöglich für Worte genommen werden, auch nicht für Erzählung; denn wenn einer auch noch so kundig ist der Schlachten, so kann er doch darum eine Erzählung nicht im Voraus kennen, ehe sie erzählt ist. Es bleibt also nur übrig, an den Sinn der Erzählung, an die Vernunft als das Allgemeine und den Geist, oder das Gesetz (ἔοικεν) der Geschichte zu denken; denn dessen wird man allerdings durch Erfahrung kundig, und das hinzugefügte „denn“ (ἐπεί) könnte wie eine Erklärung des λόγος ver-

---

Parmenides vorangehenden Zeit nur bei Heraklit diesen Sprachgebrauch finden.

*) Mullach v. 56. *κρῖναι δὲ λόγῳ πολύδηριν ἔλεγχον, ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα.*

**) Nem. 4, 30:

ἀπειρομάχας ἐών κε φανείη
λόγον ὃ μὴ ξυνιείς· ἐπεὶ
ῥέζοντά τι καὶ παθεῖν ἔοικεν.

standen werden, wie ein Anführungszeichen, da der Sinn dieser Geschichte vom Verstande gefasst werden soll (ξυνιείς) und in die bekannte Sentenz ausläuft, die man wohl füglich als ein moralisches Gesetz bezeichnen kann.

Im zweiten Olympischen Gesange erinnert Pindar an den Zwist zwischen Hieron und Theron und meint, „das Geschehene, möge es recht oder rechtlos geschehen sein, könnte auch die Zeit, die Mutter aller Dinge, nicht ungeschehen machen. Wenn aber glückseliges Geschick naht, so kann es vergessen werden; denn das widerwärtige Leid stirbt durch edle Freude bezwungen." Dies ist offenbar keine Erzählung, sondern ein Gedankengang, eine Art Rechnung, wodurch ein Vernunftgesetz für das Leben offenbar wird, und der Dichter bezeichnet diese Betrachtung durch λόγος und zeigt die Gültigkeit dieses Gesetzes oder dieses λόγος an dem Schicksal der beiden Kadmosjungfrauen, der Semele und Ino, die beide erst das schwerste Leid erduldeten, dann aber durch eine neue Wendung des Schicksals, welche grössere Güter und erhabeneres Heil herbeiführte, zu göttlicher Ehre und ewiger Glückseligkeit gelangten*).

An zwei andern Stellen sieht man deutlich, dass λόγος nicht Worte, auch nicht Erzählung, sondern nur die Sache selbst, den Inhalt und allgemeinen Sinn

---

*) Olymp. 2, 29:

— — τῶν δὲ πεπραγμένων
ἐν δίκᾳ τε καὶ παρὰ δίκαν ἀποίητον οὐδ' ἂν
χρόνος ὁ πάντων πατὴρ δύναιτο θέμεν ἔργων τέλος
λάθα δὲ πότμῳ σὺν εὐδαίμονι γένοιτ' ἄν.
ἐσθλῶν γὰρ ὑπὸ χαρμάτων πῆμα θνᾴσκει
παλίγκοτον δαμασθέν,
οταν θεοῦ Μοῖρα πέμπῃ
ἀνεκὰς ὄλβον ὑψηλόν. ἕπεται δὲ λόγος εὐθρόνοις
Κάδμοιο κούραις, ἔπαθον αἳ μεγάλα, πένθος δὲ πιτνεῖ βαρύ
κρεσσόνων πρὸς ἀγαθῶν.

der in Frage gekommenen Geschichten ausdrückt. Im siebenten Olympischen Gesange feiert Pindar viele Siege des Diagoras, indem er die Städte nennt, die ihm Kränze oder einen ehernen Schild und dergleichen gewährten, und er fügt hinzu: „In Megara auch hat die steinerne Tafel keinen andern Inhalt (λόγον).“*) Hier darf man nicht „kein anderes Wort“ übersetzen, wie Thiersch versucht, weil bisher von gar keinen Worten die Rede gewesen ist und ein Kranz oder ein eherner Schild doch unmöglich ein Wort genannt werden kann. Aber Kranz, Schild und Marmortafel haben dieselbe Bedeutung (λόγον), nämlich Zeichen des Sieges zu sein. Durch das Wort „anderen“ (ἕτερον) werden alle die früheren Siegeszeichen aneinandergereiht, und alle bezeugen dieselbe Wahrheit.

Aehnlich rühmt Pindar im zehnten Nemeischen Gesange das Land Argos und erinnert an viele Heroen, um zu zeigen, wie herrlich an unzähligen Tugenden und Thaten Argos strahle**). Zu diesem Zwecke und in völlig paralleler Stellung mit den übrigen Belegen, sagt Pindar auch die Worte: „Längst schon hat auch Zeus, zur Alkmene und Danae kommend, diese Wahrheit (λόγον) kundgethan.“***) Thiersch übersetzt ganz unverständlich: „Es hat Zeus, genaht Alkmena und Danaa, solch ein Wort zu erkunden enthüllt.“ Welches Wort? Es ist von gar

---

*) Olymp. 7, 156. ἐν Μεγάροισίν τ᾽ οὐχ ἕτερον λιθίνα ψᾶφος ἔχει λόγον. Die Marmortafel will nichts Anderes sagen, als was die Kränze in Rhodus und der Schild in Argos. Aehnlich Herodot IV, 131. γνῶναι τὸ ἐθέλει τὰ δῶρα λέγειν, was die Geschenke bedeuten sollen.

**) Nem. 10, 4. φλέγεται δ᾽ ἀρεταῖς μυρίαις ἔργων θρασέων ἕνεκεν.

***) Ibid. 16. πάλαι Ζεὺς ἐπ᾽ Ἀλκμήναν Δανάαν τε μολὼν τοῦτον κατέφανε λόγον.

keinem Worte die Rede. Pindar rühmt aber die Herrlichkeit von Argos, und diese seine wahre Behauptung, oder diese Wahrheit wird auch durch die Liebe des Zeus zu den beiden Argiverinnen bewiesen.

Ebenso ist im achten Pythischen Gesange der Logos eine Sentenz, eine allgemeine Wahrheit*), wie auch im neunten Pythischen**), und wir können also sicher schliessen, dass bei Pindar der Logos im Wesentlichen dieselbe Bedeutung hat, wie bei Heraklit; denn diese weisen Sprüche sind eben die Vernunft und das Gesetz der Welt, und in nichts Anderem als in solchen Weisheitssprüchen bestand die Vernunft und Weisheit der sogenannten sieben Weisen.

Bedeutungsentwickelung von λόγος.

Vielleicht dürfte man aus diesen Analysen nun den Entwicklungsgang für die Bedeutung von λόγος als Vernunft zu zeichnen wagen. Aus der Wurzelbedeutung von λέγειν „lesen, sammeln, d. h. nach einem vernünftigen Gesichtspunkte oder Zwecke der Reihe nach aufnehmen und zusammenthun", entwickelte sich zunächst, indem der reale Vorgang ideell wiederholt wurde, das „Zählen" und für λόγος „Rechnung, vernünftige Ueberlegung (διαλέγεσθαι), Maass, Ordnung, Gesetz". Da diese Thätigkeit des Verstandes im Naturstande der Menschen, wie sich von selbst versteht, nicht immer mit stummer Lippe, sondern gewöhnlich wohl sprechend

---

*) Pyth. 8, 61. *Φυᾷ τὸ γενναῖον ἐπιπρέπει ἐκ πατέρων παισὶ λῆμμα.* Vgl. ebendas. 53. *αὔξων δὲ πάτραν Μιδυλιδᾶν λόγον φέρεις τὸν ὄνπερ ποτ' Ὀϊκλέος παῖς — — ᾔνίξατο.*

**) Ibid. 9, 75. *καὶ γὰρ σὲ — — ἔτραπε μείλιχος ὀργὰ παρφάμεν τοῦτον λόγον.* Der Logos ist hier die allgemeine Wahrheit betreffend die Heimlichkeit, mit der bei Göttern und Menschen die Brautnacht genossen wird.

vollzogen wurde, so ergab sich daraus für λέγειν das „Herzählen“ und „Erzählen“ und für λόγος die „Erzählung“. Daraus durch Verallgemeinerung das „Reden“ und die „Rede“ (λόγος). Durch Einwirkung der Wurzelbedeutung wurde bei der Rede aber nicht an die äusserliche Seite der vielen hörbaren Worte, sondern mehr an das „Zusammenthun“, gleichsam an die Summe, d. h. an das Ganze oder den Inhalt und die Bedeutung der Sache gedacht*). Dieser Inhalt der Erzählungen ist aber ein Allgemeines, eine Einheit, welche ein Vieles zusammenfasst, eine Wahrheit, welche die Weisheit und Vernunft der Menschen ausmacht. Sonach geht auch λόγος in der abgeleiteten Bedeutung Rede, Erzählung, Spruch sichtlich mit der Wurzelbedeutung zusammen und so kommt es, dass λόγος niemals die vereinzelten Wörter bedeuten konnte; denn noch zu Aristoteles' Zeit bedeutet λόγος höchstens nur einen Satz, der ein Urtheil ausdrückt, nie ein einzelnes Wort; dagegen wird ein ganzer Schluss und ein ganzes Räsonnement immer mit dem Namen λόγος zusammengefasst.

Durch diese Betrachtungen ist uns nun wohl der Boden bereitet, um Heraklit's λόγος als Gesetz, Wahrheit, Weisheit und Vernunft, wie die unbefangene Interpretation zu erklären fordert, sicher festzustellen. Wie sich Heraklit aber diese Weltvernunft gedacht habe, darüber wird noch gestritten. Einige fassen sie als selbstbewusste oder gar persönliche Vernunft, andere als blindes Gesetz. Diese Fragen wollen wir jetzt erörtern.

Das Selbstbewusstsein.

Zunächst ist nun Bernays anzuerkennen, der mit Entschiedenheit die selbstbewusste Intelligenz in dem

*) Wie auch unser deutsches Wort „Rede“ nach der Behauptung der Sprachforscher ursprünglich gleichbedeutend mit ratio ist.

Princip Heraklit's hervorgehoben hat. Seine Gründe sind hinreichend, und es bleibt mir nur übrig, die jetzt von Heinze dagegen geltend gemachten Einwendungen zu untersuchen. Alle diese erledigen sich aber durch die einfache Ueberlegung, dass, wenn einmal zugegeben wird, dass dem Heraklitischen weltregierenden Kinde Weisheit und Vernünftigkeit zukommt, Selbstbewusstsein gar nicht davon zu trennen ist. Selbstbewusstsein ist nach Heraklit das Höchste für den Menschen, wesshalb er den Delphischen Spruch rühmt und sich selbst zu erkennen suchte. Was dem Menschen aber zukommt, kann von dem Gotte, von dem der Mensch wie ein Kind lernt, nicht geläugnet werden. Es muss, da der Mensch sich zu ihm wie ein Affe verhält, der Gott im höchsten Masse selbstbewusste Weisheit besitzen. Das vernünftige Feuer ist selbstbewusst oder es ist nicht vernünftig.

Wenn Zeller annimmt, dass Heraklit zwischen einer subjectiven und objectiven Vernunft noch nicht unterschieden: so wird er wohl Recht haben. Allein was folgt daraus für unsre Frage? Etwa, dass wir den das All durchdringenden Logos bloss für ein „Vernunftgesetz" zu halten hätten? Ich glaube, schwerlich; denn die Zeit, welche den Distinctionen vorhergeht, wird immer das später zu Distinguirende vermischen und in einer unklaren Einheit halten, bis die zur Spaltung drängenden gegensätzlichen Merkmale deutlicher zum Bewusstsein kommen. Aus dieser allgemeinen psychologischen Betrachtung folgt, dass Heraklit seine Weltvernunft auch als denkend (φρονοῦν bei Plutarch) und also als selbstbewusst angenommen habe. Wie das Denken aber im Feuer wohnen könne, das muss ihm nothwendig ebenso unklar gewesen sein, wie uns. Seine physikalische Weltbetrachtung führte aber von verschiedenen Seiten zu einer und derselben Spitze, und die darin auslaufenden Vorstellungen wurden desshalb nach

psychologischer Verschmelzung von ihm vereinigt, ohne dass er versucht hätte, die logische Berechtigung dieser Verknüpfung von Begriffen nachzuweisen. Und solche Rechenschaft verlangte man auch nicht von ihm, oder er war nicht Willens, sie zu geben, sondern meinte in prophetischem Stolze, dass dieselben Gedankenreihen in jedem Verständigen zu demselben Resultat führen würden; die Unverständigen (ἀξύνετοι) jedoch würden ihn zwar anhören, aber wie taub und abwesend doch nicht verstehen.

Es fragt sich aber, und diese Frage ist bisher noch niemals aufgeworfen*), ob dieser Zustand selbstbewusster Vernünftigkeit ein ewiger, beständig fortdauernder ist? Und da scheint mir nun die Antwort nothwendig, dass das Ewiglebendige, welches sich in einen Baum zu verkleiden liebt und mit sich selbst Krieg und Verstecken spielt, auch in den Process der Welt selbst mit hineingezogen werden muss. Wie die Sonne täglich stirbt und in der Nacht ein Uebergewicht des Feuchten und Dunkeln stattfindet und wie ganz allgemein das ewig lebende Feuer abwechselnd nach Ordnung brennt und nach Ordnung erlischt, so muss auch nach der Analogie des schlafenden und wachenden Menschen eine höhere und niedere Stufe des Brennens und der Vernünftigkeit angenommen werden. Wie bei uns, so tritt auch bei dem umfassenden Vernünftigen ein Schlaf oder Tod ein und eine tägliche Neugeburt; denn Tag und Nacht ist Symptom für das oberste Weltgesetz. Die Götter sind ja dasselbe wie die Menschen, und eins stirbt immer das Leben des andern und lebt seinen Tod, und das ver-

*) Schuster hat sich in seinem inzwischen erschienenen ausgezeichneten Buche allerdings auch dieser Frage bemächtigt und sie ganz im Geiste Heraklit's gelöst. (Vgl. S. 159 f.) Ich freue mich, darin mit ihm vollkommen übereinzustimmen.

nünftige Feuer erfüllt samenartig Nachts den Hades, d. h. die untere irdische Welt, und das Untere wandert durch Verbrennung wieder nach Oben; das Obere und das Untere sind eins. Da der Heraklitische Gott die Welt selbst ist, so darf er von dem Schicksal der Welt nicht frei sein. Leben und Tod, Feuer und Baum, Gutes und Böses, Tag und Nacht ist aber für ihn eins; denn das eine geht immer aus dem andern hervor. Wenn wir also die Physik zum Ausgangspunkt aller Erklärung der alten Philosophie machen müssen, so ist nicht zweifelhaft, dass wir Heraklit im Einklange mit seiner Physik so zu verstehen haben.

Das Schicksal.

Sollte man aber meinen, dass dadurch ja nun über den beiden Zuständen des Actus und der Potenz ein drittes gemeinsames gefunden würde, das also vielmehr als höchstes Weltgesetz zu betrachten sei: so ist dagegen nichts einzuwenden. Denn Heraklit spricht allerdings von dem Schicksal (εἱμαρμένη)*) und von dem Recht (Dike), welches die Sonne ergreifen lässt, und welches nicht, wie die Sonne, untergeht, vor dem sich daher Niemand verbergen kann**). Allein dieses Schicksal der Welt ist es eben, welches die Weisheit und Vernunft des Menschen erkennt und welches darum mit der

*) Stob. Eclog. I, 178. *πάντα δὲ καθ' εἱμαρμένην. τὴν δ' αὐτὴν ὑπάρχειν ἀνάγκην. γράφει γοῦν· ἔστι γὰρ εἱμαρμένη πάντως.*

**) Clem. Paedag. II, 10, p. 229. *τὸ μὴ δῦνόν ποτε πῶς ἄν τις λάθοι;* Hier ist Schuster anzuerkennen, der auf den Zusammenhang des Berichterstatters gestützt, das *τις* schützt, welches man ganz willkürlich in *τινά* verwandelt hatte.

Weisheit und Vernunft dasselbe ist*). Es steht nicht neben und ausser der Welt, sondern ist das unsichtbare Gesetz der sichtbaren Welt**), der Krieg in den Dingen, und man kommt zur Vernunft, wenn man dieses erkennt. Das Selbstbewusstsein schliesst darum dieses Schicksal in sich, der Gott ist selbst das Schicksal, obwohl er nach demselben täglich sterben und wiedergeboren werden muss als ewig lebendes Feuer, verlöschend nach Ordnung, entbrennend nach Ordnung.

Es ist nicht zu läugnen, dass diese Lehre dunkel und unbestimmt ist. Das musste sie aber erstens sein, weil nur die Wahrheit ganz klar und deutlich sein kann, und zweitens weil offenbar Heraklit über das Verhältniss des Schicksals zur Weisheit des Gottkindes nicht genau geforscht hat. Er bestimmt nach Stobaeus das Schicksal als Logos, das heisst als Wahrheit und Gesetz, welches durch das All hindurchgehe. Das ist gewiss Heraklitisch. Als solches scheint das Schicksal natürlich unbewusst zu sein. Allein aus dem Anfang seines Werkes wissen wir, dass Heraklit diesen ewig seienden Logos verstanden und offenbart hat. Die menschliche Weisheit stammt aber von der göttlichen und ist nur als Theil aus dem Vernünftigen, welches die Welt regiert, in uns eingezogen. Also muss diese Weltvernunft jenen Logos auch erkennen, oder sie wäre weniger vernünftig, als die menschliche. Die Weltvernunft hat aber gar keinen

*) Hierfür haben wir ein bestimmtes Zeugniss bei Stob. Eclog. I, 178. *Ἡράκλειτος οὐσίαν εἱμαρμένης ἀπεφήνατο λόγον, τὸν διὰ οὐσίας τοῦ παντὸς διήκοντα.*

**) Als Erläuterung kann man die Worte des Pseudo-Hippokrates d. d. I, 12 anziehen, wodurch auch die unsichtbare Harmonie als *γνώμη* erklärt wird: *γνώμη ἀνθρώπου ἀφανὴς γινώσκουσα τὰ φανερά.* Sichtbares und Unsichtbares beweisen sich wechselsweise.

andern Inhalt als dieses Schicksal. Also müssen wir beide Begriffe zusammenbringen in Eins. Der weltsteuernde Blitz ist auch das Schicksal und die bewusste Vernunft.

Allein gemäss dem Schicksal wechselt das Licht mit dem Dunkel, Zeus mit Hades ab. Die selbstbewusste Vernunft wird also des Nachts und im Winter nothwendig zu einem geringeren Brennen, d. h. zu einem schwächeren Aktus kommen, als am Tage und im Sommer; das Schicksal aber, abstract genommen, bleibt immer dasselbe. Die Identität beider Bestimmungen scheint also bedenklich zu werden und man könnte geneigt sein, die leere Abstraction des Gesetzes an die Spitze der Welt zu stellen. Da aber das nach Gesetz erloschene Feuer doch auch Feuer ist und wieder zum Brennen übergeht, so bleibt das Schicksal oder Gesetz oder der Logos doch auch, concret genommen, dasselbe reale Wesen, ebenso wie der Mensch abwechselnd wacht und schläft, ohne aufzuhören Mensch zu sein, und ohne dass wir sein Wesen anders als im Wachen zu suchen hätten*). Ich glaube, dass man diese Begriffe nicht schärfer distinguiren und definiren und das Problem nicht anders lösen darf, da entweder Heraklit selbst nicht schärfer darüber gedacht hat, oder doch deutlichere Worte von ihm nicht überliefert worden sind.

Ueber die Persönlichkeit des Geistes.

Wir sind durch die christliche Theologie daran gewöhnt, die Persönlichkeit des Gottes ganz besonders zu

---

*) Vgl. oben S. 135 f. über die Frage, warum Heraklit das Wesen der Welt gerade im Feuer und nicht im Wasser oder der Erde gesucht hat, obwohl alles dies nur Modificationen des Feuers sind und das Feuer ebensogut eine Modification des Wassers oder der Erde genannt werden könnte?

schätzen, und es wird dieselbe sogar zum Maassstabe gemacht, um darnach die Leistungen der philosophischen Theologie abzumessen. So sagt z. B. auch Heinze: „Etwas Grosses wäre für den ephesischen Denker gewonnen, wenn er als der erste in der Geschichte des Geistes da stünde, der in das Leben des Alls Bewusstsein gebracht, also seine gesetzmässige Bewegung nach bewussten Zwecken hätte dahin schreiten lassen.“ *) Und am Schluss seiner Discussion dieser Frage: „Sei es nun, dass Anaxagoras zur vollen Persönlichkeit seines Geistes gelangt ist, sei es, dass er bloss eine unbestimmte Ahnung davon gehabt hat, so viel wird doch immer feststehen, dass er das theistische Element in die Philosophie eingeführt hat, während der grosse Ephesier in consequentestem Pantheismus verharrte.“ **)

Es scheint mir darum nöthig, zur Orientierung über diese Frage kräftig hervorzuheben, dass kein griechischer Philosoph, von Xenophanes an bis auf Plotinus hin, jemals eine Persönlichkeit für seinen Gott ahnte, suchte und wollte***), ja dass grade umgekehrt alle griechischen Denker mit Anstrengung diese aus dem Volksglauben so leicht hereinspielenden Vorstellungen von einer Persönlichkeit des Gottes auszuscheiden suchten und energisch als etwas Niedriges abwiesen. Xenophanes war der erste, der den Anthropomorphismus aus der Theologie verbannte, und seitdem haben alle Philosophen der Griechen denselben Weg eingeschlagen. Plato und Aristoteles aber drangen am Tiefsten ein in die Begründung dieser philosophischen Theo-

---

*) Lehre vom Logos, S. 28.

**) Ebendas., S. 38.

***) Die Spielereien der Epicureer nehme ich freilich aus, aber diese Art von Theologie gehört auch mehr in die Komödie als in die Wissenschaft.

logie, da sie die Persönlichkeit als etwas mit der Individualität Verwachsenes betrachteten und das Individuelle als von der Materie untrennbar ansahen. Denn ein Einzelnes und Vieles ist etwas nur durch die Materie, da die ideale Natur (εἶδος) immer Einheit und Identität hat*). Die Idee der Kuh (βοῦς) ist eine, nur in der Materie giebt es viele Kühe. Die Persönlichkeit nun ist immer in die Vielheit gestellt und in die Zeit und muss nach Umständen und Zeitläuften und zufälligen einzelnen Bedingungen so oder so handeln und denken und wollen. Folglich ist das persönliche Leben als menschliches Leben zu charakterisiren und steht darum niedriger, als das göttliche, welches nur mit dem Allgemeinen zu thun hat. Die menschliche Glückseligkeit ist desshalb geringer als die göttliche, und wir nähern uns der letzteren nach Aristoteles nur in dem theoretischen Leben, d. h. wenn wir uns um unser privates und um das politische Leben möglichst wenig bekümmern und bloss in der Philosophie die Unsterblichkeit in der Zeit geniessen. Ebenso ist bei Plato das höchste Leben der Tod, d. h. Abscheidung von allen persönlichen und körperlichen Interessen. Der Weise wird nur gezwungen sich um Staatsgeschäfte bekümmern. Das Höchste ist das Reine (εἰλικρινές), d. h. das von allem Materiellen und darum von allem einzelnen und persönlichen Dasein Abgelöste. Der theistische Gott des Aristoteles ist darum keine Persönlichkeit im eigentlichen Sinne, denn er bekümmert sich nicht um die Lenkung der Welt im Einzelnen; er hat keine Weltregierungsgeschäfte; er denkt nicht dies und das; er hat keine Affekte und kein Herz. Er ist reiner Geist und denkt nur die allgemeinsten Vernunftbegriffe, d. h. sich selbst

*) Vgl. meine Stud. zur Gesch. d. Begr., S. 587. 517 ff. und 542 Anm.

und geniesst dies mit theoretischem Vergnügen in ewiger Seligkeit*).

Ebenso ist auch bei Plotin und Proclus und bei allen, auch den spätesten griechischen Philosophen und bei allen ihren Nachfolgern bis auf Spinoza**) und Hegel hin der absolute Geist von den unteren Stufen, auf welchen mit der Seele auch Persönlichkeit und praktisches Leben entsteht, losgelöst und ausgeschieden und zur reinen Vernunft geworden. Es scheint mir darum vergeblich nach dem Begriff einer Persönlichkeit Gottes bei den griechischen Philosophen zu suchen oder darnach die Entwicklung ihrer Theologie messen zu wollen, da sie diesem Gedanken principiell entgegenstehen. Es könnte also höchstens gefragt werden, ob etwa Heraklit durch die mythischen Allegorien gedrängt, dergleichen seinem Gottkinde beigelegt habe. Allein darin sieht Heinze offenbar das Richtige, indem er dem Heraklit den reinsten Pantheismus zuspricht.

Stellung Heraklit's zu Anaxagoras. Zur Geschichte des Begriffs der Vernunft.

Sehr interessant ist es nun für die Geschichte der Begriffe die Stellung Heraklit's zu Anaxagoras zu bedenken. Heinze will nämlich dem Heraklitischen Logos besonders desswegen Selbstbewusstsein und Geist ab-

---

*) Vgl. hierüber meine Stud. z. Gesch. d. Begr., S. 429 ff.

**) So lange der Mensch als Person lebt nach Spinoza, steht er in Gemeinschaft und also in Abhängigkeit und ist folglich unfrei und in leidenden Zuständen. Er wird erst frei, wenn durch die Erkenntniss Gottes seine Persönlichkeit sich in das Absolute aufhebt; denn in diesem Acte der Freiheit erlöschen alle personbildenden Unterschiede. Bei Hegel processirt sich ebenfalls das psychische und praktische Leben bis zum absoluten Geist hin, in welchem von Person keine Rede mehr sein kann.

sprechen, weil Aristoteles diese Lehre erst dem Anaxagoras zuschreibe, der wie ein Nüchterner gegen Trunkene erschien, indem er den Verstand (νοῦς) in der Welt erkannte*). Dieses Argument Heinze's ist sehr anregend, weil dadurch ein Problem entsteht; denn man wird wohl nicht läugnen können, dass Heraklit (gegen Heinze's Meinung) dennoch eine „weltordnende Intelligenz" gelehrt habe, da er seinem Gott ja überall Weisheit (σοφία), Einsicht (γνώμη), Vernunft (φρονοῦν und φρενῆρες) und erkannte Wahrheit (λόγος) zuspricht, Eigenschaften, die nur einer Intelligenz zukommen. Man wird aber überhaupt sehr leicht die griechische Philosophie missverstehen, wenn man moderne Anschauungen als Maassstab mitbringt und sich nicht ganz dem fremden Genius hingiebt.

So muss ich nun behaupten, dass nicht Anaxagoras diese weltordnende Intelligenz entdeckt hat, und dass Aristoteles so etwas von ihm auch gar nicht behauptet. Vielmehr war dies von jeher die Ueberzeugung der Griechen von Homer und Hesiodus an; denn alle ihre Mythen von Zeus und Athene und Metis u. s. w. zeugen

---

*) Vgl. a. a. O., S. 35. „Wenn Heraklit schon von dem φρονοῦν, das die Welt leitet, gesprochen, was hätte Anaxagoras eigentlich neues mit seinem νοῦς aufgebracht?" — „Bei richtiger Würdigung hätte Aristoteles ihn nicht ohne weiteres zu den übrigen Ionischen Philosophen rechnen und sein Logosfeuer ganz auf dieselbe Stufe wie die Principien der übrigen stellen können." — „Gradezu lächerlich ist es, dass der grosse Gedanke des Heraklitischen Logos bei Aristoteles nirgends erwähnt ist, mit Ausnahme von der bekannten Stelle in der Rhetorik." — „Aber mag auch diese Ungerechtigkeit gegen Heraklit noch so gross sein, soweit hätte Aristoteles doch nicht gehen können, eine weltordnende Intelligenz bei ihm vollständig zu ignoriren. Es ist dies gradezu eine Unmöglichkeit, und in diesem Falle ist das argumentum a silentio ein zwingendes, wozu noch überdies die positive Angabe über das neue bei Anaxagoras kommt."

dafür, dass sie Weisheit und Intelligenz der weltordnenden Macht zuschrieben*). Wie die Poesie, so hatte auch die Philosophie von Anfang an eine religiöse Richtung, und Plato rühmt schon von Thales die fromme theologische Auffassung der Welt**). Von Anaximander***), Pythagoras, Xenophanes, Parmenides kann man das Gleiche behaupten und Heraklit, der erste Logoslehrer, ist nicht andrer Meinung.

Was ist denn nun das Neue bei Anaxagoras? Wenn man etwa glaubt, dass die Dichter und Theologen nebenbei dem Schicksal einen selbständigen Einfluss gestattet, und dass die Ionischen Philosophen doch die Erscheinungen nicht aus der Vernunft Gottes, sondern aus Feuer und Wasser und Luft u. s. w. erklärt hätten: so belehrt uns Sokrates im Phädon auf's Unwiderleglichste, dass dies Anaxagoras in keinem Stücke besser machte. Auch er wurde, wie dies bei allen den einfachen Versuchen des gesunden Menschenverstandes natürlich ist, auf die mechanischen Ursachen hingestossen, welche die Veränderungen in der Welt her-

---

*) Ohne ausführlich auf diese Frage einzugehen, citire ich nur die Stelle bei Plutarch de Is. et Osir. 1. καὶ τοῦτο κάλλιστα πάντων Ὅμηρος ὧν εἴρηκε περὶ θεῶν ἀναφθεγξάμενος ἧ μὲν ἀμφοτέροισιν ὁμὸν γένος ἠδ' ἴα πάτρη ἀλλὰ Ζεὺς πρότερος γεγόνει καὶ πλείονα ᾔδει. σεμνοτέραν ἀπέφηνε τὴν τοῦ Διὸς ἡγεμονίαν ἐπιστήμῃ καὶ σοφίᾳ πρεσβυτέραν οὖσαν. Dass die μοῖρα, wenn Zeus als τὸ θεῖον gefasst wird, mit diesem zusammenfällt, versteht sich ebenso einfach, wie dass sie neben und über ihm erscheint, wenn er pluralistisch als eine Person neben andern vom Dichter vereinzelt wird.

**) Vgl. meine Stud. z. Gesch. d. Begr., S. 567 Anm.

***) Aristoteles Natur. ausc. III, 4 giebt dem Anaximandrischen θεῖον die Prädicate περιέχειν καὶ κυβερνᾶν. Vgl. meine Stud. z. Gesch. d. Begr., S. 585. Dies κυβερνᾶν hat entweder keinen Sinn oder bedeutet eine vernünftige Weltregierung.

vorzubringen scheinen, so dass sein „Geist“ (νοῦς) müssig auf dem Throne nebenbei sitzen blieb *). Darin also kann unmöglich das Neue des Anaxagoras liegen, dass er eine weltordnende Intelligenz erkannt hätte.

Wenn man also das Neue des Anaxagoras feiner definiren will, so muss man auf die Geschichte des Begriffs der Vernunft (νοῦς) genauer eingehen. Man wird dann finden, dass sich diese Geschichte um zwei Merkmale dreht, erstens um die Identität (ταὐτότης) und zweitens um das Reinabgesonderte (εἰλικρινές). Nur durch Beachtung dieser Merkmale kann man die Anaxagoreische Entdeckung verstehen.

Menschen, welche Vernunft haben, werden immer ganz von selbst der Natur, die alles Andre und sie selbst hervorgebracht hat, auch Vernunft zuzuschreiben geneigt sein. Die Abhängigkeit von dem grossen Ganzen, in dem man sich findet, führt von selbst dazu, diesem Ganzen auch in eminentem Grade die Eigenschaften zuzuschreiben, die dem untergeordneten Theile zukommen. Da aber das Ganze in fortwährender Veränderung ist, so wird eben so natürlich die dem Ganzen zuerkannte Intelligenz als veränderlich in Rathschlüssen und Willen gedacht und wird überhaupt in das Werden, in Entstehen und Sterben und in die Abhängigkeit von den Veränderungen, also in das Leiden hineingezogen. Diese Auffassung haben wir sowohl bei den griechischen Theologen und Dichtern als bei den Ionischen Physio-

---

*) Und Aristoteles ist genau derselben Meinung, dass Anaxagoras die Vernunft (νοῦς) nur als Lückenbüsser gebraucht habe, wenn er mit den mechanischen Ursachen nicht mehr von der Stelle kam. Metaph. I, 4. Ἀναξαγόρας τε γὰρ μηχανῇ χρῆται τῷ νῷ πρὸς τὴν κοσμοποιΐαν καὶ ὅταν ἀπορήσῃ διὰ τίν' αἰτίαν ἐξ ἀνάγκης ἐστί, τότε παρέλκει αὐτόν, ἐν δὲ τοῖς ἄλλοις πάντα μᾶλλον αἰτιᾶται τῶν γιγνομένων ἢ νοῦν.

logen*). Weil die Intelligenz der Welt an der Veränderung theilnimmt, fehlt ihr das feste Stehen, die Identität; weil sie mit dem beweglichen Stoffe vermischt ist, fehlt ihr die reine Absonderung. In diesen beiden Merkmalen liegt die Transscendenz. Die Vernunft erscheint daher von Alters her anerkannt, aber noch als immanent, und zwar so, dass man sich dieser Gegensätze des Begriffs gar nicht bewusst ist.

Heraklit war nun durch Xenophanes auf diese Gegensätze aufmerksam geworden und behauptete mit ihm übereinstimmend die Einheit Gottes, der die Weisheit ist**); aber die damit verbundene Identität bekämpft er nachdrücklich***) und zieht seinen Gott in die Gegensätze des Werdens hinein, so dass Alles auf- und untergeht, wenn auch in einer geregelten Weise. Er fasst die Identität also nur als eine individuelle oder reale Einheit, als die Einheit der Zahl nach†). Das eigenthümlich Identische der Vernunft ist ihm noch nicht zum Bewusstsein gekommen, weil er die Ideen noch nicht kannte, und darum richtet der durch Sokrates geschulte Herakliteer Plato gegen diesen Mangel hauptsächlich seine Kritik.

Aus demselben Grunde hat Heraklit auch das zweite Merkmal, das der Aussonderung, wohl angefangen zu sehen, aber noch nicht begriffen. Er sondert die Intelligenz als das Beste und Weise von allem Feuchten und Erdartigen ab und macht es schon, wie Aristoteles sagt, möglichst körperlos (ἀσωματώτατον)††); dennoch ver-

*) Alle diese lassen ihren Gott und ihre Götter ganz naiv geboren werden und sterben und leiden.

**) Vgl. oben S. 126 u. 158.

***) Vgl. oben S. 126 f.

†) Als ἓν ἀριθμῷ nach Aristotelischem terminus.

††) Vgl. oben S. 97 u. 110. Es war dies auch ganz in der Ord-

mag er die Natur des ganz vom Stoff Abgesonderten noch nicht zu fassen, sondern bringt es mit dem Feuer zusammen, wie oben gezeigt ist. Da nun das Feuer als warme trockene Luft zugleich die Seele ist, so ist die Intelligenz bei Heraklit noch mit dem Wesen der Seele und mit dem Stoffe des Feuers vermischt.

Nun können wir das Neue in Anaxagoras sehr wohl verstehen; denn wenn wir nach der Stelle des Aristoteles zuerst meinen müssen, dass Anaxagoras sich durch Auffindung des Princips des Guten und Schönen, von dem die Ordnung der Welt abhängt, vor den früheren Materialisten ausgezeichnet habe, so sehen wir doch gleich weiter, dass Aristoteles dies auch schon dem Hesiodus und Parmenides zuschreibt, die, wenn auch in noch stammelnder Sprache die Liebe und das Gute zur Weltbildung brauchten*). Das Neue des Anaxagoras liegt also nicht in der Entdeckung des teleologischen Princips, sondern in der Bestimmung desselben als Vernunft (*νοῦς*) in betontem Sinn. Wollen wir daher diese Stelle genauer verstehen, so müssen wir vergleichen, was Aristoteles sonst, z. B. im dritten Buche von der Seele, der Anaxagoreischen Vernunft zuschreibt. Dann werden wir finden, dass Plato und Aristoteles dem Anaxagoras das Verdienst zueignen, die vollkommene

---

nung, denn, wie ich in meinen Stud. z. Gesch. d. Begr., S. 553 ff. nachgewiesen, war in jener Zeit der Begriff des leeren Raums noch nicht zum Bewusstsein gekommen. Es konnten also diese schärferen Bestimmungen das Problem noch gar nicht an die Hand geben.

*) Metaph. I, 3 u. Anf. von 4. *Οἱ μὲν οὖν οὕτως ὑπολαμβάνοντες* (wie Anaxagoras und Hermotimos) *ἅμα τοῦ καλῶς τὴν αἰτίαν ἀρχὴν εἶναι τῶν ὄντων ἔθεσαν, καὶ τὴν τοιαύτην ὅθεν ἡ κίνησις ὑπάρχει τοῖς οὖσιν. Ὑποπτεύσειε δ' ἄν τις Ἡσίοδον πρῶτον ζητῆσαι τὸ τοιοῦτον κἂν εὖ τις ἄλλος ἔρωτα ἢ ἐπιθυμίαν ἐν τοῖς οὖσιν ἔθηκεν ὡς ἀρχὴν οἷον καὶ Παρμενίδης.*

Absonderung der Vernunft von allem Materiellen zuerst erkannt zu haben. Und zwar kam Anaxagoras auf dieses Merkmal durch die Erkenntnisstheorie; denn wenn Gleiches durch Gleiches erkannt wird, Feuer durch Feuer, Wasser durch Wasser u. s. w., so ist eine Erkenntniss des Allgemeinen nicht möglich. Die Vernunft muss daher, wenn sie Alles erkennen soll, von allen diesen Gegensätzen frei und abgesondert sein, damit nicht die in ihrem etwaigen materiellen Substrate verborgene eigene Qualität hemmend und durchscheinend die Erkenntniss des Andern verdunkelte, wie bei der Sonnenfinsterniss, wo die eigene Natur des Mondes das Licht der Sonne nicht durchlässt*). Folglich muss die Vernunft von allem Materiellen rein abgesondert (εἰλικρινές) sein, damit sie Alles erkennen könne**), und dies ist die neue Entdeckung des Anaxagoras, wodurch er den Begriff der Vernunft in ein neues

*) Vgl. meine Stud. z. Gesch. d. Begr., S. 333. 464. 465.

**) Auf denselben Gedankengang muss Anaxagoras auch durch die Untersuchung über den Anfang der Bewegung gekommen sein. Da er den νοῦς auch zum ersten Beweger (τρίτον ὃ κινεῖ ἀκίνητον ὄν) macht, so versteht man des Aristoteles Bericht Nat. Auscult. VIII, 5. Διὸ καὶ Ἀναξαγόρας ὀρθῶς λέγει, τὸν νοῦν ἀπαθῆ φάσκων καὶ ἀμιγῆ εἶναι, ἐπειδήπερ κινήσεως ἀρχὴν αὐτὸν ποιεῖ εἶναι· οὕτω γὰρ ἂν μόνως κινοίη ἀκίνητος ὢν καὶ κρατοίη ἀμιγὴς ὤν. Und damit man den erkenntnisstheoretischen Weg gleich daneben sieht, vgl. De anim. III, 4. 9. ἀπορήσειε δ' ἄν τις, εἰ ὁ νοῦς ἁπλοῦν ἐστι καὶ ἀπαθὲς καὶ μηθενὶ μηθὲν ἔχει κοινόν, ὥσπερ φησὶν Ἀναξαγόρας, πῶς νοήσει, εἰ τὸ νοεῖν πάσχειν τί ἐστιν; das letztere wird desshalb beseitigt. Und ibid. III, 4. 3. ἀνάγκη ἄρα, ἐπεὶ πάντα νοεῖ, ἀμιγῆ εἶναι, ὥσπερ φησὶν Ἀναξαγόρας, ἵνα κρατῇ, τοῦτο δ' ἐστὶν ἵνα γνωρίζῃ· παρεμφαινόμενον γὰρ κωλύει τὸ ἀλλότριον καὶ ἀντιφράττει. Beide Gedankengänge führen also zu derselben Bestimmung des νοῦς, wie man aus den in beiden identischen Prädicaten κρατεῖν, ἀπαθές, ἀμιγές bis zur Evidenz erkennen kann.

Stadium gebracht hat; denn wie von der Materie, so wurde die Vernunft dadurch auch von der Seele abgesondert, welche an dem Leiden theilnimmt. Die Affekte (πάθη), welche der Seele zukommen, sind immer gegensätzlich und mit dem Körper in Gemeinschaft und mit ihm verwachsen. Die Vernunft wird daher von Anaxagoras als leidenslos (ἀπαθές) dargestellt, aus der Wechselwirkung abgesondert und von der Seele getrennt. Diese beiden Momente, das Immaterielle und Leidenslose, sind epochemachend für die Geschichte des Begriffs der Vernunft geworden, denn hierdurch war die Lehre von der Transscendenz nach einer Seite begründet.

Es fehlte aber noch die andere Seite, die Identität. Diese konnte jedoch aus der Rohheit des Zustandes, in dem sie sich bei Heraklit und auch bei Parmenides noch befand, nicht früher sich erheben, als bis man durch Sokrates gelernt hatte, den Inhalt der Vernunft durch die Definition zu bestimmen. Daher wird dieses zweite Merkmal erst epochemachend durch Sokrates.

Plato aber kommt nicht nur dazu, beide Merkmale in vollkommener Klarheit zu bestimmen und dadurch die Transscendenz der idealen Welt festzustellen, sondern er sieht sich auch durch die Gegensätze der Eleaten und Herakliteer und durch die crasse Einseitigkeit der Megariker schon veranlasst, diese unmusikalische Losreissung der Ideen von der Materie*) wieder aufzuheben und bei voller Anerkennung des transscendenten und identischen Vernunftinhalts der Welt die Immanenz der Idee und ihre harmonische Gemeinschaft mit dem andern Princip zu fordern.

Aristoteles konnte diese Vereinigung nicht vollziehen,

*) Vgl. meine Stud. z. Gesch. d. Begr., S. 137 u. a. a. St.

wie sie denn in der That bei Plato auch nur auf dialektischem Wege oder als Postulat gefunden wurde, wirft desshalb Plato Patripassianismus vor*) und spaltet seinerseits die Welt erstens in eine transscendente Vernunft, die als Gott mit der Welt nichts zu thun hat und von allen Attributen der Seele und Materie vollkommen frei ist, und zweitens in eine Natur (φύσις), die nun annähernd die Stellung bekommt, wie der eingeborene Sohn Plato's. Aristoteles also führt den Begriff der Vernunft nach der Norm der Entwicklungsgeschichte desselben bis zur Spitze fort; denn die Absonderung (εἰλικρινές) verlangt die Leidenslosigkeit (ἀπαθές) und daher nur Beschäftigung der Vernunft mit sich selbst, Zusammengehen von Subject und Object. Die Identität (ταὐτότης) verlangt Zurückführung des Inhalts dieser Vernunft auf die allgemeinen Begriffe (die mit dem Werden und Wandel scheinbar nichts zu thun haben), und zugleich, weil jeder Grund zum Wandel wegfällt, continuirliche ewige Entelechie der Thätigkeit.

Ueber diese beiden Richtungen, wie sie in Plato pantheistisch-theistisch, in Aristoteles dualistisch- und pluralistisch-theistisch gegeben waren, ist die griechische Philosophie niemals hinausgekommen, und bis auf Leibnitz hat sich kein Denker von der Macht der Dialektik freimachen können, die zu diesem Begriff der Vernunft zwingt.

Blicken wir nun wieder auf den Anfang der Untersuchung zurück, so erkennen wir klar, dass die scheinbaren Widersprüche verschwinden, und die Urtheile des Aristoteles und unsere modernen Auffassungen über Heraklit's Weltvernunft wohl im Einklange sind; denn

---

*) Vgl. meine Stud. z. Gesch. d. Begr., S. 293.

der weltherrschende Logos des Ephesiers ist zugleich Weltseele, weil er an dem Wandel der Welt leidend theilnimmt und zugleich Materie, weil er als Blitz und vernünftiges Feuer das All steuert und die Bewegung nicht bloss hervorruft, sondern selbst in Bewegung ist. Darum hat Anaxagoras zwar nicht die weltordnende Vernunft entdeckt, wohl aber diese Vernunft zuerst als eine bewegungsfreie, leidenslose, immaterielle und seelenlose*) erkannt, d. h. als νοῦς im Aristotelischen Sinne, und dies ist seine Stellung in der Geschichte des Begriffs der Vernunft.

---

§ 7.

Die Weltperioden.

Bei dieser Frage will ich die Heraklitische Lehre nicht vereinzeln, sondern versuchen, sie in einem grösseren Rahmen zu behandeln. Da es mir in allen diesen Untersuchungen um die Geschichte der Begriffe zu thun ist, so wird dies Verfahren, weil es das interessantere ist, wohl auch nicht getadelt werden.

---

*) Bei dieser Gelegenheit will ich bemerken, dass Zeller meine neue Auffassung Plato's in der dritten Auflage seiner Phil. d. Gr. nicht annehmen will. Es ist ihm das nicht zu verdenken; denn man trennt sich schwer von alten, liebgewordenen Meinungen. Während ich gezeigt hatte, dass man die Platonische Ideenwelt, um „musikalisch" die Welt zu verstehen, nothwendig mit der Weltseele und dem Weltleibe vereinigen müssen, so will Zeller jeder einzelnen Idee eine Seele vindiciren. Da die Ideen aber unter einander Gemeinschaft haben, so muss dies auch für ihre Seelen gelten. Wenn Zeller desshalb nur seinen eigenen Gedanken weiter ausdenken wollte, so müsste er, um nicht mit den Ideenseelen in ein phantastisches Spiel zu gerathen, nothwendig in die Bahn meiner Auffassung gelangen, nämlich diese vielen Seelen in der Weltseele vereinigen.

Das Einfachste ist immer das Wichtigste; denn es ist das Allgemeinste und Entscheidendste. Es giebt so viele verwickelte Fragen in der Geschichte der Philosophie, die sich aus dem Gewirre entgegengesetzter Meinungen kaum lösen lassen, und die doch oft durch einen Blick eine vollständige Antwort erhalten, wenn man auf die letzten und einfachsten Anschauungen zurückgeht. Ich rechne zu diesen verwickelten Fragen, z. B. auch die, ob Plato eine Unsterblichkeit der Seele gelehrt habe, worüber bis heute Streit und Zweifel herrscht, weil man die einfachsten Gesichtspunkte, als zu einfach, nicht gehörig würdigt und sich dagegen in dem Labyrinthe verschiedener Aussprüche, deren Zusammenhang mit dem ganzen System man nicht übersehen kann, hülflos verliert.

Zu den einfachen Gesichtspunkten, die nach den verschiedensten Seiten hin Licht und Ordnung bringen, gehört die Frage, ob diese Welt, in der wir leben, die einzige war, ist und sein wird, oder ob es vor dieser Welt noch andere gab, und ob noch andere nach ihr kommen werden? Es ist darum von grossem Interesse die vielen verschiedenen und verwickelten Weltansichten des Alterthums nach diesen einfachen Fragen zu scheiden. Die Gruppen, die wir so erhalten, sind ebenso übersichtlich und einfach; denn das Alterthum ertheilt nur drei verschiedene Antworten; die einen lehren eine einzige Welt, die andern unzählig viele, und das Christenthum hält die Mitte und lehrt nur zwei oder drei einander folgende Welten.

Die Schöpfungsidee.

Es giebt allerdings noch eine andere Meinung, welche unter dieser Eintheilung nicht mit befasst zu sein scheint, nämlich die, dass die Welt überhaupt einmal nicht war, sondern selbst erst wurde, und dass daher auch eine Zeit

eintreten könne, in welcher wieder nichts sein wird. Allein wenn diese Meinung dem Anaxagoras zugesprochen wird und ebenso dem Plato, so dürfen wir nicht vergessen, dass dies eine Spitzfindigkeit des Aristoteles ist, der es liebt, die Leute beim Worte zu nehmen und die Absurditäten, welche aus mangelhaftem oder metaphorischem Ausdrucke folgen, den von ihm bekämpften Parteien unbarmherzig aufzuladen. Wir sind vielmehr überzeugt, dass weder Anaxagoras geglaubt hat, die Bewegung hätte einen Anfang gehabt*), noch Plato, der nur so verstanden werden kann, wenn man die Hochzeit seiner beiden Principien dualistisch erst in der Zeit stattfinden lässt, während eine gerechtere Auffassung offenbar die beiden Principien nur in der wirklichen Welt als dem Sohn**) unterscheidet, nicht aber sie als selbständige und wohl gar local von einander getrennte Eltern scheidet.

Ebenso dürfen wir schwerlich gerechter Weise dem Christenthum diese Meinung vindiciren; denn obwohl der populäre Ausdruck des Schaffens so verstanden werden könnte, so haben doch die grossen Kirchenlehrer sehr bald gesehen, dass der Begriff der Zeit keine Anwendung erleidet auf einen Gegenstand, in welchem keine Bewegung stattfindet. Der heilige Augustin setzt dies sehr gut nach Aristotelischen Argumenten auseinander, obgleich er für die Zeit den bestimmten terminus

---

*) Arist. De coelo III, 2. ἐξ ἀκινήτων γὰρ ἄρχεται κοσμοποιεῖν.

**) Plato nennt diese Welt gewöhnlich den Sohn (ἔκγονος) oder weniger bildlich das Werden (γένεσις). Ich habe absichtlich in meinen Stud. z. Gesch. d. Begr. den bildlichen Ausdruck stärker hervorgehoben, weil man denselben vernachlässigt hat, während doch Philo und die christliche Philosophie ohne diesen wichtigen terminus nicht gehörig verstanden werden können.

„Zahl der Bewegung“ (ἀριθμὸς κινήσεως) nicht braucht *). Er zeigt aber, dass es albern sei zu fragen, was Gott gethan habe, ehe er Himmel und Erde machte. Denn Zeit sei nicht vor Himmel und Erde, also war auch kein „damals“, ehe Himmel und Erde wurden. Gott geht darum den Zeiten nicht zeitlich voran, sonst könnte er nicht aller Zeit vorangehen. Vielmehr umfasst Gottes immer gegenwärtige Ewigkeit sowohl die Vergangenheit als die Zukunft, und zwar so, dass diese Zeiten in ihm nicht auseinander (distenta) sind. Diese Auseinanderspannung ist vielmehr nur für uns vorhanden und der Grund, wesshalb unsere Seele, indem sie durch Erwar-

*) Zu erinnern ist besonders an die geistvollen Untersuchungen in den Confess. XI. Augustin tadelt ibid. 12 die hochmüthigen, gläubigen Spötter, welche der Tiefe einer solchen Untersuchung nicht gewachsen wären und auf die Frage: „Quid faciebat Deus, ante quam faceret coelum et terram?“ lachend antworteten: „Alta scrutantibus gehennas parabat.“ Er selbst würde vorziehen, sagt er, lieber sein Nichtwissen einzugestehen, statt sich für eine so falsche Antwort loben zu lassen. Er wage aber kühn anders zu antworten, nämlich: „Ante quam faceret deus coelum et terram non faciebat aliquid; si enim faciebat, quid nisi creaturam faciebat? Et utinam sic sciam, quidquid utiliter scire cupio, quemadmodum scio, quod nulla fiebat creatura, ante quam fieret ulla creatura.“ — Ueber die Zeit sagt er ebendas. 24: „Cum itaque aliud sit motus corporis, aliud quo metimur, quam diu sit, quis non sentiat, quid horum potius tempus dicendum sit?“ Und ibid. 30: „Videant itaque nullum tempus esse posse sine creatura, et desinant istam vanitatem loqui.“ Ibid. 24: „Collatione dicimus.“ Ibid. 26: „Nihil esse aliud tempus quam distentionem; sed cuius rei, nescio; mirum, si non ipsius animi.“ Ibid. 13: „Si autem ante coelum et terram nullum erat tempus, cur quaeritur, quid tunc faciebas? Non enim erat tunc, ubi non erat tempus. Nec tu (sc. Deus) tempore tempora praecedis; alioquin non omnia tempora praecederes. Sed praecedis omnia praeterita celsitudine semper praesentis aeternitatis cett.“ Vgl. auch die in meinen Stud. z. Gesch. der Begr., S. 534 angeführten Stellen.

tung die Zukunft vorwegnimmt und durch Erinnerung die Vergangenheit festhält, allein im Stande ist, das Getrennte als Gegenwärtiges zu vergleichen und zu messen (metiri).

Die Schöpfung darf daher auch in dem Christenthum nicht so verstanden werden, als ob eine Zeit vor der Welt gewesen wäre, wenigstens nicht, wenn man unter Christenthum die Ueberzeugung versteht, welche die grössten und massgebendsten Lehrer der Kirche hegten. Schöpfung bedeutet demnach nur, dass kein Princip angenommen werden solle, welches von Gottes Weisheit nicht bedingt und bestimmt wäre; es wendet sich diese Idee also bloss gegen den Materialismus, welcher den Einfluss eines idealen Princips auf die materielle Welt läugnet, und gegen den Dualismus, welcher neben dem göttlichen Logos noch eine selbständige Ursache annimmt, mit welcher jener paktiren müsse, um seine Intentionen durchführen zu können*). Daher ist für unsere Frage

---

*) Epist. ad Hebr. XI, 3. *Πίστει νοοῦμεν κατηρτίσθαι τοὺς αἰῶνας ῥήματι θεοῦ, εἰς τὸ μὴ ἐκ φαινομένων τὰ βλεπόμενα γεγονέναι.* Wenn die Dinge (*τὰ πράγματα*, oder *τὰ ὁρατά*, oder *τὰ βλεπόμενα*) wieder aus Dingen, d. h. aus Phänomenellem, erklärt werden: so sind die Dinge ein selbständiges Princip. Der Idealismus aber verlangt, dass die Ursachen in das Intelligible (*νοητόν*), d. h. in die Vernunft (*νοῦς, λόγος, ῥῆμα θεοῦ*) verlegt werden. Die Phänomene der reellen Welt dürfen daher nur als Folgen und Wirkungen gelten, aus denen man als aus Zeichen (*σημεῖα*) zurückschliessen darf auf die hervorbringende intelligible Kraft. So verlangt Aristoteles allerdings, dass die Erklärung der Welt den Phänomenen entsprechen solle, aber doch nur, weil die Ursache sich in ihren Werken oder Wirkungen offenbart (*ἔοικε δ' ὅ τε λόγος τοῖς φαινομένοις μαρτυρεῖν καὶ τὰ φαινόμενα τῷ λόγῳ.* De coelo I, 3. 270 b. 4.) Und so setzt er überall die Wahrheit im Begriff den Phänomenen gegenüber (*ἡ ἐν λόγῳ ἀλήθεια — τὰ φαινόμενα*) und betrachtet die Erklärung der Dinge

diese Idee ohne Einfluss, da nach ihr keine andere Eintheilung der Weltansichten erforderlich ist. Denn nach dem Christenthum, wie nach Plato, ist diese jetzige Welt die erste und einzige, welche bis jetzt geworden ist, und die Hinzufügung, dass sie geschaffen oder aus Nichts oder aus dem Nichtseienden (μὴ ὄν) entstanden sei, bedeutet nur, dass vor den Phänomenen keine Phänomene waren, oder dass die phänomenelle Welt ideelle Ursachen habe. Es gab aber keine Zeit vor der jetzigen Welt, in welcher eine frühere Welt gewesen wäre. Also hat die Schöpfungsidee mit der Eintheilung der Welten nach der Zahl nichts zu thun.

Eintheilungsgrund. Der historische Weg.

Die verschiedenen Weltansichten einzutheilen, ist keine leichte Sache; denn die Ansichten sind sehr verwickelt, und man kann nicht wohl aus einem schön gefugten Ganzen einzelne Stücke herausreissen, wenn sich etwa finden sollte, dass ein System nicht willig ist, unter ein a priori aufgestelltes Schema sich ohne Weiteres unterordnen zu lassen. Darum empfiehlt sich der historische Weg. Wenn wir sehen können, wer zuerst eine bestimmte Ansicht über die Zahl der Welten eingeführt hat, so werden wir dann auch leicht die Tradition dieser Lehre durch die folgenden Systeme bemerken, und orientiren uns so durch die ersten, wenn auch noch rohen, Anfänge sicherlich am Besten.

κατὰ τὸν λόγον als die Zurückführung auf die Ursache (διὰ τί καὶ αἱ αἰτίαι) im Gegensatz zur Auffassung der Thatsache (κατὰ τὴν αἴσθησιν oder κατὰ τὰ φαινόμενα, oder ἐκ τῶν φαινομένων). Desshalb verkannte Zeller ganz das Wesen des Idealismus, als er behauptete, Plato hätte etwas Sichtbares vor der Weltbildung angenommen. Vgl. meine Stud. z. Gesch. d. Begr., S. 308.

1. Die beiden mythologischen Auffassungen.

Was aber die älteste Lehre gewesen, ist schwer zu sagen. Denn da wir, um hierauf zu antworten, bis auf die Mythologie zurückgehen müssen: so verlieren wir zugleich den Faden der Chronologie. Was die ägyptische Mythologie betrifft, die wohl die ältesten Zeugnisse hat, so scheint mir aus ihrer hieroglyphischen Ueberlieferung im Todtenbuch unzweifelhaft hervorzugehen, dass darin die Ewigkeit der Welt geglaubt wird; denn es wird zwar überall dort von dem Tode des Menschen und selbst von der Zerstücklung der Götter, von dem grossen Fresser der Unterwelt, der sich von dem Fleisch der Gestorbenen nährt, gesprochen, aber es findet zugleich auch immer die Verkündigung von dem siegreichen Kampf gegen dieses böse Princip der Vernichtung statt, und Horus ist der Rächer seines Vaters. Der ganze Process des Kampfes und Gerichtes, der Bestrafung, der Vernichtung und des Sieges ist ein immerwährender und wird nicht historisch in die Zukunft verlegt, sondern als die bestehende Ordnung der Welt gefasst, die sich in erster Linie an der täglichen Geburt und dem täglichen Tode der Sonne zeigt, die zwar in das grosse Waschhaus des Meeres herabsteigen und gereinigt werden muss, aber ebenso täglich aus den Händen des Seti wieder gerettet wird und als Sohn verjüngt und identisch mit dem Vater sich wieder erhebt. Nach dieser Analogie ist auch Leben und Tod der Menschen zu fassen und Wechsel der Jahreszeiten. Es ist der Begriff der Gegensätze, des Kampfes der Elemente und der siegreichen Ordnung, die sich durch die ewige Periodicität bewährt, wie mir scheint, schon früh von den Aegyptern erkannt und, wie sich dies ja aus dem regelmässigen, periodischeu Leben des Nils von selbst der Ueberzeugung aufdrängt, als das Wesen der

Welt geglaubt. Darum ist der Gott „der sich selbst erzeugende", der Gemahl seiner Mutter; darum sind alle Götter eins und Seti wird nach seiner Besiegung nicht getödtet, weil man den Gegensatz im Leben der Welt nicht entbehren kann; darum ist der Gott auch Fürst der Ewigkeit und heilt als Erretter und beseitigt das Unheil, das auch göttlichen Ursprung hat*). Darum wird auch z. B. dem Könige Leben und Macht gleich der Sonne in Ewigkeit gewünscht**). Denn obgleich die Sonne täglich stirbt, so glaubt der Aegypter dennoch, dass sie für alle Ewigkeit täglich neu wieder aufgehen werde.

In derselben Weise scheint mir auch aus den mythologischen Bruchstücken in dem ersten Buch Mosis die Ansicht hervorzuleuchten***), dass diese Welt

---

*) Lepsius und Brugsch, Zeitschr. f. ägypt. Spr. 1873, S. 42. Papyrus Ebers von G. Ebers: „Ich ging hervor aus On mit den Grossen von Aa-hat, den Herrn des Schutzes, den Fürsten der Ewigkeit, den Errettenden; ich ging hervor aus Sais mit den Göttermüttern, die mir ihren Schutz geben. Sprüche wurden mir vom Herrn des Alls zu beseitigen das Unheil des Gottes und der Göttin des Kranken und der Kranken."

**) Ebendas., S. 130. Nilstele von Gibel Silsileh von Ludw. Stern: „Der gekrönte Sohn des Ra Ramses II., der den Nil liebt, den Vater der Götter, der ihn machte — möge er leben, bestehen und mächtig sein gleichwie die Sonne in Ewigkeit."

***) Man sieht dies u. A. aus Gen. I, 8 fin., wo Gott nach dem Ende der Sündfluth und beim angenehmen Geruch des Opfers zu dem Entschlusse kommt, einen solchen allgemeinen Untergang der Welt nicht wieder hervorzurufen, da er erkennt, dass die Sünde des Menschen ja durch seine Natur selbst nothwendig sei. v. 21. *καὶ ὠσφράνθη κύριος ὁ θεὸς ὀσμὴν εὐωδίας, καὶ εἶπε κύριος ὁ θεὸς διανοηθείς Οὐ προσθήσω ἔτι καταράσασθαι τὴν γῆν διὰ τὰ ἔργα τῶν ἀνθρώπων, ὅτι ἔγκειται ἡ διάνοια τοῦ ἀνθρώπου ἐπιμελῶς ἐπὶ τὰ πονηρὰ ἐκ νεότητος αὐτοῦ· οὐ προσθήσω οὖν ἔτι πατάξαι πᾶσαν σάρκα ζῶσαν καθὼς ἐποίησα. πάσας τὰς ἡμέρας τῆς γῆς σπέρμα καὶ θερισμός, ψῦχος καὶ καῦμα, θέρος καὶ ἔαρ,*

zwar mancherlei Umwälzungen auf ihre Oberfläche erleiden könne, aber doch selbst die einzige und von unendlicher Dauer sei ohne einstmaligen Untergang, da der Herr sie niemals wieder durch eine Sündfluth verderben will, sondern mit einem ewigen Bunde den regelmässigen Wechsel der Jahreszeiten und die ewige Ordnung von Tag und Nacht, sowie die ewige Erhaltung des menschlichen Geschlechtes verbürgt.

Dagegen tragen die Runen der Edda unverkennbar die Lehre, dass diese ganze Welt einmal wurde, nicht bloss ihrer oberflächlichen Gestalt nach, sondern in allen ihren Elementen; denn Völuspâ giebt deutlich Kunde, dass einst das Alter war, da Alles nicht war, nicht Sand

---

ἡμέραν καὶ νύκτα οὐ καταπαύσουσι. Wenn dieser Entschluss auch durch eine pessimistische Reflexion des Herrn einerseits und durch das sinnliche Vergnügen am Opfergeruch andererseits motivirt wird, so scheint der Herr doch fest dabei beharren zu wollen, denn es heisst cap. 9, v. 11. *καὶ στήσω τὴν διαθήκην μου πρὸς ὑμᾶς καὶ οὐκ ἀποθανεῖται πᾶσα σὰρξ ἔτι ἀπὸ τοῦ ὕδατος τοῦ κατακλυσμοῦ, καὶ οὐκέτι ἔσται κατακλυσμὸς ὕδατος καταφθεῖραι τὴν γῆν.* Dass dies für die ganze Ewigkeit gültig sein soll, sagt der Herr selbst v. 12 *εἰς γενεὰς αἰωνίους*, und v. 16 soll der Regenbogen Gott an seinen ewigen Bund erinnern *μνησθῆναι διαθήκην αἰώνιον.* Darum kann man leicht begreifen, dass den Juden die Aussicht auf den Weltbrand, den ihnen Petrus eröffnete, wenig einleuchtete; denn es wäre doch eine sophistische Verheissung gewesen, wenn der versprochene ewig gleiche Weltbestand nun in Zukunft zwar nicht mehr durch Wasser, aber doch durch Feuer wieder gestört werden dürfte. Vgl. unten die christliche Lehre von den Weltperioden. — In späterer Zeit kommen zwar bei den Hebräern auch die Vorstellungen von einem Weltuntergang auf, wie wir aus den Psalmen und Iesaias Prophezeiungen sehen, wonach Sonne und Mond den Schein verlieren und die Sterne vom Himmel stürzen u. dgl., allein dabei sind viele historische Einflüsse massgebend gewesen. Ich beschränke mich hier nur auf die mythologische Periode, in welcher die ursprüngliche Auffassung in grösster Klarheit und Bestimmtheit gegeben ist.

noch See, noch salzige Wellen; nicht Erde fand sich noch Ueberhimmel, gähnender Abgrund und Gras nirgend. Ebenso war Niflheim und vor diesem noch Muspel manches Zeitalter vor der Erde Schöpfung entstanden*). Und die Entstehung der ganzen gegenwärtigen Welt aus den Gliedern des Riesen Ymir bezeugt, wie mir scheint, mit Sicherheit den Glauben unserer Vorfahren, dass diese Welt nicht die erste und einzige war; ebenso wie auch nach der Seite der Zukunft durch dieselben Runen der Untergang dieser jetzigen Welt sogar mitsammt der hohen und höchsten Götter in Aussicht gestellt wird, worauf dann wieder eine Neubildung der Welt eintreten soll.

Schon in den Mythologien also finden wir eine gründliche Scheidung der Weltansichten. Allein diese tiefsinnigen Urgedanken der Menschheit müssen wir hier bei Seite lassen; denn obwohl darin ebenso wie in der späteren Philosophie ein umfassendes Nachsinnen über das Räthsel der Welt niedergelegt ist, so ist der Gedanke darin doch über die Metaphern noch nicht mächtig geworden und hat auch die nothwendige Form des Beweises noch nicht gefunden. Wir wenden uns daher nur an die, welche, wie Aristoteles sich ausdrückt, weiser sind an menschlicher Weisheit**).

2. Thales.

Aber auch von dem ersten Weisen der Griechen, von Thales, lässt sich wenig sagen, weil zu Weniges und Unsicheres überliefert ist. Mir scheint seine ganze Philosophie nur wie ein griechischer Vordergrund auf den alten mythologischen ägyptischen Hintergrund des

*) Gylfaginning 4. Simrock, Edda, S. 279.
**) Vgl. oben S. 12 f. Anm.

Weltgemäldes aufgetragen. Dass aber dieser ägyptische Hintergrund mit Röth's Viereinigkeits-Constructionen nichts zu thun hat, brauche ich kaum ausdrücklich noch hervorzuheben. Das Griechische in Thales ist die Richtung auf wissenschaftliche Welterkenntniss und der Sinn für Mathematik und Anwendung der Mathematik auf Naturforschung, besonders auf die Astronomie. Wie weit er aber bei diesen Bestrebungen vorwärts gekommen, darüber fehlen uns durchaus alle brauchbaren Nachrichten*).

---

*) Ueber Thales haben wir die widersprechendsten Nachrichten. Die interessanteste Frage ist immer die, ob er die Erde als Kugel gedacht habe; denn die Antwort darauf entscheidet über die ganze Weltansicht. Hat er die Erde als kugelichtes Centrum der Welt gedacht, so war er ein kühner, origineller, griechischer Naturforscher, wie Anaximander; bildete der Himmel aber nur eine Halbkugel über der Horizontfläche, so steckte er noch in der unwissenschaftlichen Anschauung des Volkes und hat seine astronomischen Kenntnisse und geometrischen Feldmesserkünste wohl bloss der Belehrung Aegyptens zu verdanken. Zeller sagt über diese Frage nichts, da ihn die naturwissenschaftlichen Ansichten weniger interessiren. Röth aber sagt in einem Athemzuge die seltsamsten Widersprüche. Zuerst folgt er (Abdl. Phil. II, S. 122) gläubig dem Plutarch und nimmt die Erde des Thales als kugelförmig an. Dann aber denkt er sich diese Erdkugel in das die untere Hälfte der Himmelskugel ausfüllende Wasser eingetaucht, weil Aristoteles berichtet, die Erde schwimme auf dem Wasser; und er bemerkt nicht, dass er damit die Kugelgestalt der Erde wieder aufhebt; denn die Kugelgestalt wird doch nur angenommen, um einen Raum unter der Erde für Sonne und Sterne passirbar zu machen! Eine Erdkugel, die im Wasser schwimmt, welches die ganze untere Welthemisphäre ausfüllt, ist ganz sinnlos. Wollte man beide Angaben der Alten annehmen, so müsste man die Mittelpunktskugel als einen riesigen Wassertropfen betrachten, auf dem die flache Erde schwimmt. Allein diese kühne Vorstellung scheint Thales ferngelegen zu haben, und ich habe ihn daher in meinen Stud. z. Gesch. d. Begr. mit den alten Theologen nach des Aristoteles Weisung zusammengestellt. Und dies scheint mir schon durch die Antwort als richtig bewiesen zu sein, die

3. Anaximander und Xenophanes.

Dagegen bieten nun gleich die beiden folgenden Namen der griechischen Philosophie die grossen Gegensätze der Weltauffassung deutlich dar; denn Anaximander ist unbestritten der erste Lehrer unendlich vieler Welten und Xenophanes andrerseits der Erste, der die Ewigkeit der Welt behauptet hat. Alle späteren Theorien schliessen sich an diese Anfänge an und müssen daher als blosse Modificationen betrachtet werden, so dass selbst Plato's und Aristoteles' ewige Welt nur ein Abkömmling des Xenophanischen Vorbildes ist, wie Demokrit der Anaximandrischen Vorstellung nur noch eine zweite Dimension hinzufügte.

4. Das Christenthum.

Nach dem heiligen Gregorius von Nyssa soll das Christenthum immer die goldene Aristotelische Mitte

---

Thales und Anaximander auf die Frage nach der Ruhe der Erde geben; denn Thales lässt sie als flach auf dem Wasser schwimmen; er glaubte also nicht ebenso für das Wasser eine Unterlage angeben zu müssen, da sich für ihn dieses bis in's Unendliche nach Unten erstreckte als Princip. Anaximander aber musste das Schweben im Centrum beweisen, da er die Erde von allen Seiten mit Luft umgab und die Gestirne im Kreise frei herumführte. — Ebenso unsicher sind die Nachrichten von der Weltzerstörung durch das Wasser; denn ob diese von Thales als continuirlicher Process gefasst wird, oder als bevorstehende Weltepoche, wird nicht gemeldet. Es ist aber immerhin wahrscheinlich, dass Thales, der die Erde aus dem Wasser entstehen liess, wie das Delta aus dem Nil, auch ein einstmaliges Versinken in's Wasser für möglich gehalten und geglaubt hat. Dass Thales die Gränzenlosigkeit des Wassers annahm und also unmöglich an einen Kreislauf der Sonne denken konnte, schliesse ich auch aus Simplicius phys. 105, 6. *οἱ μὲν ἕν τι στοιχεῖον ὑποτιθέντες τοῦτο ἄπειρον ἔλεγον τῷ μεγέθει, ὥσπερ Θαλῆς μὲν ὕδωρ.*

halten zwischen den ausartenden Extremen, wonach es z. B. zwischen dem heidnischen Polytheismus und dem jüdischen Monotheismus die Mitte gesucht habe in der Dreizahl, indem es drei Männer (τρεῖς ἄνδρες) oder drei Personen in der Gottheit unterschied. In dieser Weise könnte man nun auch die christliche Lehre von zwei oder drei Welten als eine solche Mitte zwischen jenen Extremen betrachten.

Interessant aber ist die Bemerkung, dass philosophische Lehrmeinungen niemals aussterben; sie entwickeln sich durch Gegensatz; einmal aufgekommen, werden sie wieder und wieder von den folgenden Geschlechtern behauptet, und alle wechselseitigen Bekämpfungen können ihnen niemals den Tod bereiten. Denn es giebt keine einzige metaphysische und ethische Lehre des Alterthums, die man nicht noch bis in unser Jahrhundert hinein anerkannt und von einer Partei vertreten fände, und es scheint mir gewiss, dass auch die künftigen Generationen sich wie die früheren verhalten werden. Für die verschiedenen Ansichten von den Weltperioden kann man dies leicht anzeigen; denn die Christen halten noch die Anschauungen der apostolischen Zeit fest; Hegel aber vertrat, wie Spinoza, den Standpunkt des Xenophanes, da er die Erde für den Kopf der Welt betrachtete und natürlich eine Entstehung und einen Untergang des absoluten Geistes, der sich aus der menschlichen Natur herausprocessirt, nicht annehmen konnte; vielmehr mussten ihm die Sterne weniger interessant erscheinen als ein Geschwür in einem organischen Körper. Der Gott war für ihn wesentlich terrestrisch, da er nur auf der Erde Mensch geworden ist, d. h. nur hier seine Phänomenologie durchgemacht hat. Die meisten andern Philosophen vertreten die Anaximandrische Lehre und nehmen vor und nach der gegenwärtigen Weltgestalt, im Anschluss an die

moderne Geologie und Astronomie, andere Perioden an bis in's Unendliche. So z. B. der vorkritische Kant; der kritische verzichtete auf eine Weltansicht; der spätere dogmatische aber folgte der christlich abgeänderten Xenophanischen. Eine vierte Ansicht ist jedoch durch Leibnitz hinzugekommen, der allein seit zweitausend Jahren neue Gedanken in die Philosophie eingeführt hat.

Die Eintheilung bei Stobaeus.

Es ist nicht uninteressant, dass wir bei Stobäus eine Aufzählung aller Namen finden, die sich für die eine oder die andere Weltauffassung entschieden haben*). Stobäus giebt aber leider gar keine Begründung für seine Classification, und wenn man die Namen genauer bedenkt, muss man gestehen, dass sie entweder verschrieben und verfälscht sind, oder dass Stobäus als eilfertiger Compilator ziemlich urtheilslos sie zusammengestellt hat. Er rechnet zu der ersten Classe, d. h. zu denen, welche nur eine Welt lehren, den Thales, Empedokles, Ekphantos, Parmenides, Melissos, Herakleitos, Anaxagoras, Plato, Aristoteles und Zeno. Hier sind schon drei Namen entschieden falsch; denn Empedokles, Herakleitos und Zeno lehrten Entstehung und Untergang der Welt.

Zu denen, die unzählige Welten annahmen, rechnet er den Anaximander, Anaximenes, Archelaos, Xenophanes, Diogenes, Leukippos, Demokritos und Epikuros. Hier ist wenigstens Xenophanes entschieden an den unrechten Platz gekommen. Da man aber sieht, dass Stobäus gleich im Folgenden**) den Anaximander und Epikur nur dadurch unterscheidet, dass der Eine einen gleichen,

*) Stob. Eclog. I, 496.
**) Ibid. I, S. 498.

der andere einen ungleichen Abstand zwischen den vielen Welten angenommen habe, so zeigt sich, dass Stobäus die Zeitfolge mit dem Abstand im Raum verwechselte und sich überhaupt von der eigenthümlichen Lehre dieser Männer kein zusammenhängendes Bild gemacht hatte. Wir können seine Eintheilung also einfach ad acta legen.

1. Anaximander, der erste Lehrer vieler Welten.

In seinem Buche „Der alte und der neue Glaube“*) preist Strauss unsern Kant wegen seiner „Allgemeinen Geschichte und Theorie des Himmels“ vom Jahre 1755, da „Niemand über diesen Punkt grossartigere, obwohl noch nicht völlig geläuterte Gedanken geäussert habe, als eben Kant“. Er wird dort als der Begründer der neueren Kosmogonie hingestellt, als der geistige Entdecker und Eroberer der Wahrheit, dass die Welt „ein Phönix sei, der sich nur darum verbrennt, um aus seiner Asche wiederum verjüngt aufzuleben“. Ich will das Verdienst Kant's nicht schmälern, der in einem mit der Philosophie der Griechen wenig bekannten und von theologischen Vorurtheilen eingeengten Jahrhundert viele kühne Gedanken veröffentlicht hat. Ein grösseres Verdienst hat aber jedenfalls Anaximander, der zuerst**), wie es scheint, in der Geschichte der Menschheit es wagte, eine allgemeine wissenschaftliche Kosmogonie zu versuchen und, was seinen Zeitgenossen etwas unerhört Neues war, die Erde frei schwebend in die Mitte des Universums zu stellen. Er hat schon die Umriss-

*) A. a. O., S. 149 ff.

**) Strauss besinnt sich in jenem Buche, S. 154, nur auf die Stoiker; weit grossartiger und wissenschaftlicher aber hatte der mathematische Anaximander diese Theorie zuerst ausgedacht. Vor ihm wüsste ich Niemand zu nennen.

linien der Begriffe, welche bei Kant und Laplace die Weltbildung regeln, und man muss nur natürlich nicht verlangen, dass er auch schon mit dem Copernicanischen System bekannt gewesen sein sollte. Kant's wirkliches Verdienst ist eigentlich nur, dass er im Alterthum längst geläufige Vorstellungen mit den in seinem Jahrhundert aufgekommenen, astronomischen Einsichten vereinigt hat.

Da ich in meinen Studien zur Geschichte der Begriffe den Anaximander ausführlich behandelt habe, will ich hier nur mit wenig Worten seine Lehre zusammenfassen. 1) Anaximander dachte sich alle Stoffe der Erde, des Wassers, der Luft und des Himmels ursprünglich in einer ewigen drehenden Bewegung, so dass alles durcheinander gemischt und nichts bestimmt oder begränzt gesondert war; in derselben Weise, wie die heutigen Astronomen sich etwa unser Planetensystem denken in der Periode, als die Sonne noch alle Planeten in sich fasste und als ein ungeheurer Gasball bis an den Neptun reichte. 2) Durch die ewige, drehende Bewegung sonderten sich nun die verschiedenen Stoffe aus; das leichteste, ätherische, feurige Element sammelte sich an der Peripherie und bildete gleichsam eine Rinde um den Weltball; das schwerere aber senkte sich nach dem Centrum zu, wo die wenigste Bewegung stattfand, und bildete eine breiartige Kugel, aus welcher allmählich sich wieder die feste Erde und das flüssige Meer ausschieden; zwischen der Erde und dem peripherischen Feuer aber lagerte sich die Luft. 3) Weil die Bewegung aber nicht innehielt, so wurde durch die fluthende Luftmasse die Feuerrinde der Welt zerrissen zu einzelnen Ringen, die man sich wie die Saturnringe vorstellen muss, welche aber ganz von dichtzusammengefilzter Luft eingeschlossen wurden und nur hier und da eine Oeffnung hatten, wo das Feuer ausströmen und als Sonne,

Mond und Sterne sichtbar werden konnte*). 4) Durch den Einfluss der Hitze von oben wird allmählich das

*) Da die Zeller'sche Auffassung von der ἁψίς als der Nabe des Rades noch einen Freund (Walter) in der Jenaer Literaturzeitung gefunden hat, so will ich zu den in meinen Stud. z. Gesch. d. Begr. gegebenen Beweisen noch einige hinzufügen. 1) Stobäus giebt die Anaximandrische Erklärung der Sonne und des Mondes beinahe mit denselben Worten, nur dass er bei der Sonne περιφέρειαν und bei dem Monde ἁψῖδα sagt. Die Peripherie des Wagenrades kann aber doch wohl nicht die Nabe sein! § 524. Ἀναξίμανδρος (τὸν ἥλιον) κύκλον εἶναι ὀκτὼ καὶ εἰκοσαπλασίονα τῆς γῆς, ἁρματείῳ τροχῷ παραπλήσιον, ἔχοντα κοίλην περιφέρειαν, πλήρη πυρός κτλ. Und § 550. Ἀναξίμανδρος (τὴν σελήνην) κύκλον εἶναι ἐννεακαιδεκαπλάσιον τῆς γῆς, ὅμοιον ἁρματείῳ τροχῷ, κοίλην ἔχοντι τὴν ἁψῖδα καὶ πυρὸς πλήρη κτλ. Die Hinzufügung, dass man sich den Radkranz hohl denken müsse, ist sehr nothwendig, da man bei gewöhnlichen Wagenrädern dergleichen nicht findet. — 2) Plutarch betrachtet das Ägyptische Sistrum als ein Symbol für die Ordnung im Kosmos. Demgemäss beschreibt er die obere (ἄνωθεν) Rundung (περιφεροῦς) desselben und bezeichnet sie als umfassenden (περιέχει) Radkranz (ἁψίς). De Isid. et Osir. p. 63. τοῦ δὲ σείστρου περιφεροῦς ἄνωθεν ὄντος ἡ ἁψὶς περιέχει τὰ σειόμενα τέτταρα. Ebenso werden die vier Elemente von dem Mondkreise umfasst: καὶ γὰρ ἡ γεννωμένη καὶ φθειρομένη μοῖρα τοῦ κόσμου περιέχεται μὲν ὑπὸ τῆς σεληνιακῆς σφαίρας. Wenn man die Sistren des Berliner oder Britischen Museums gesehen hat, wird man nicht in Versuchung kommen, an die Nabe eines Rades zu denken. — 3) Plinius gesteht ein, dass er, auch wo er abweiche, doch von den Alten gelernt habe; man solle aber darum nicht an dem Fortschritt der Wissenschaft zweifeln. Natur. hist. II, 13. in quibus aliter multa, quam priores, tradituri fatemur ea quoque illorum esse muneris, qui primi quaerendi vias demonstraverint: modo ne quis desperet secula proficere semper. Er erklärt nun zunächst die scheinbare verschiedene Geschwindigkeit der Planeten, die in Wahrheit alle gleiche Bewegung haben, durch die verschiedene Erdferne derselben, wodurch, da die Erde Mittelpunkt des Himmels und zugleich des Thierkreises ist, die höchsten Kreise sich langsamer zu drehen scheinen müssen, als die kürzeren. Die Ausdrücke, die wohl auch von den ersten Astronomen abstammen, erinnern an Anaximander: circulorum,

Meer ausgetrocknet und die festen Theile der Erde verflüchtigt und es entsteht so nach einer gewissen Periode wieder ein chaotischer Zustand, und durch dessen Sonderung eine neue Welt und so fort in's Unendliche.

Man hat darüber gestritten, ob Anaximander unendlich viele Welten nebeneinander im Raum oder nur nacheinander in der Zeit oder gar Beides angenommen habe. Krische*) wollte, um den Schwierigkeiten der Frage auszuweichen, unter den Welten nur die Sterne, als Götter gedacht verstehen; Zeller aber begreift richtig unter Welt die Form, welche das ganze sichtbare All besitzt, schliesst sich jedoch Krische an und hält es, weil er doch nicht ganz dadurch befriedigt wird und die Ueberlieferung der Lehre von zahllosen Welten zu sicher ist, zuletzt für „wahrscheinlicher", dass Anaximander nacheinander in der Zeit folgende Welten im Sinne gehabt habe. Ich habe in meinen Studien zur Geschichte der Begriffe dieser letzteren Annahme zugestimmt, will jetzt aber zwei Begriffe geltend machen, die im Stande sind, die Frage, wie ich glaube, endgültig zu entscheiden, um die vielen nebeneinander befindlichen Welten als Illusion zu entfernen; denn die Versuche Krische's, die sichere Ueberlieferung wegzudeuteln, halte ich für ganz misslungen.

---

quos Graeci ἁψῖδας in stellis vocant — — ab alio cuique centro absides suae exsurgunt — — a terrae centro absides altissimae sunt, was erklärt wird durch altissimo ambitu — — ferner deductas ab summa abside lineas coarctari ad centrum necesse est, sicut in rotis radios. Folglich kann die Absis doch wohl schwerlich das Centrum sein. Die griechischen Astronomen haben denselben Sprachgebrauch. — 4) Ferner denke man noch an die Absis der Kirchen und Gewölbe, um den Sprachgebrauch zu erkennen. Doch sapienti sat.

*) Forschungen, S. 45 ff.

a. Der Weltmittelpunkt.

Anaximander bewies das Ruhen der Erde durch ihren gleichen Abstand von der Peripherie der Weltkugel. Er nahm also einen Weltmittelpunkt an. Durch diesen Begriff ist die Möglichkeit, noch andere Welten ausserhalb der Welt zu denken, ausgeschlossen; denn es würde dadurch der mathematische Weltmittelpunkt verschoben und überhaupt eine Anschauung hereingezogen werden, die in Anaximandrische Weltconstruction nicht im Mindesten passt. Denn bei der ewigen Bewegung hätten die Stoffe jener erdichteten andern Welten mitzusammengemischt werden müssen, und so wäre dann doch nur dieselbe einzige Anaximandrische Welt, wenn auch mit einer grösseren Masse, wieder entstanden, die nur einen einzigen Mittelpunkt kennt.

b. Der leere Raum.

Der zweite Begriff, der die Frage löst, ist der leere Raum und die Geschichte dieses Begriffs. Es ist klar, dass man nicht viele oder gar unendlich viele Welten nebeneinander denken kann, wenn man nicht die Vorstellung vom leeren Raum dazwischen hat. Denn wenn die Welten materiell zusammenhingen, so bildeten sie zusammen eine einzige Welt, die über kurz oder lang durch wechselseitige Einwirkungen ihrer Elemente das Gleichartige zusammentreiben und sich so wieder in der gewohnten Weise und mit einem Mittelpunkte kugelförmig ordnen würde. Desshalb konnte diese Vorstellung von vielen Welten nebeneinander nicht eher aufkommen, bis man über den leeren Raum verfügte. Dies fand aber erst, wie ich nachzuweisen versucht habe*), gegen das Ende des Anaxagoras statt. Und selbst wenn

*) Vgl. meine Stud. z. Gesch. d. Begr., S. 553 ff.

wir von Demokritos gar keine Nachrichten hätten, als die, dass er Atome und den leeren Raum gelehrt habe: so dürften wir doch a priori vermuthen, dass er bei der unbegränzten Natur dieses Begriffes seine Phantasie nicht hätte auf die engen Gränzen der vom Olymp eingeschlossenen Welt eingegränzt, sondern dass er vielleicht die im Leeren flatternden Atome zu verschiedenen Welten in den verschiedensten Formen zusammengeballt hätte. Was mit Recht vermuthet werden durfte, ist der geschichtlichen Wahrheit gemäss; denn Demokrit war von der Neuheit dieses Begriffs so bezaubert, dass er den üppigsten Luxus der Phantasie mit diesen vielen Welten trieb, und ebenso wie vor ihm in keinem System des Alterthums auch nur ein Schimmer der Möglichkeit hervorleuchtet, über die vom Fixsternhimmel eingeschlossene Welt hinauszudenken, ebenso finden wir in allen Systemen nach Demokrit entweder Zustimmung oder Bekämpfung dieser vielen Welten.

Ich glaube daher, dass diese beiden Gründe genügen, um die alten Zweifel in Betreff Anaximanders zu lösen; der erste Grund trifft den Nerv des ganzen Anaximandrischen Systems, der zweite ist historisch und zeigt die Entwicklung der Begriffe und die daraus fliessenden Möglichkeiten und Unmöglichkeiten.

2. Xenophanes, der erste Lehrer einer einzigen Welt.

In Diodor's historischer Bibliothek finden wir die wichtige Entgegensetzung der beiden historischen und philosophischen Lehrmeinungen, wonach die einen die Welt und das Menschengeschlecht als von Ewigkeit bestanden, und als ebenso unvergänglich annehmen, die andern aber Welt und Menschen in bestimmten Zeitperioden entstehen und vergehen lassen*). Diodor scheint

*) L. l. I, 6 Dind. *περὶ τῆς πρώτης γενέσεως τῶν ἀνθρώπων*

sich nun dieser zweiten Meinung anzuschliessen; denn er berichtet im Weiteren nur von dieser, und für einen Historiker ist dies auch nicht gegen die Erwartung. In seiner Darstellung ist die Anaximandrische Lehre offenbar zu Grunde liegend*), obwohl er auch ganz frei viele späteren Vorstellungen mit eingemischt hat.

Es ist nun interessant zu fragen, wer wohl die erste Meinung aufgebracht habe? Hören wir Aristoteles, so freilich ist er selbst der erste; denn auch dem Plato schreibt er ungerechter Weise einen Anfang der Welt und eine Entstehung der Menschen zu und vindicirt nur sich diese vernünftigste Lehre, dass die Welt anfangslos und ewig sei. Allein dass die Aristotelische Kritik und Berichterstattung nicht bona fide aufgenommen werden dürfen, habe ich ja schon anderswo genügend gezeigt.

Man könnte nun vielleicht an den Pythagoras denken; allein wer kann mit Bestimmtheit nachweisen, was dieser gelehrt hat, da, wie Böckh mit Recht be-

---

δίτται γεγόνασιν ἀποφάσεις παρὰ τοῖς νομιμωτάτοις τῶν τε φυσιολόγων καὶ τῶν ἱστορικῶν. οἱ μὲν γὰρ αὐτῶν ἀγέννητον καὶ ἄφθαρτον ὑποστησάμενοι τὸν κόσμον ἀπεφήναντο καὶ τὸ γένος τῶν ἀνθρώπων ἐξ αἰῶνος ὑπάρχειν, μηδέποτε τῆς αὐτῶν τεκνώσεως ἀρχὴν ἐσχηκυίας, οἱ δὲ γεννητὸν καὶ φθαρτὸν εἶναι νομίσαντες ἔφησαν ὁμοίως ἐκείνοις τοὺς ἀνθρώπους τυχεῖν τῆς πρώτης γενέσεως ὡρισμένοις χρόνοις.

*) Man erkennt dies I, 7 an mehreren Stellen z. B. *κατὰ τὴν τῆς ἀρχῆς τῶν ὅλων σύστασιν μίαν ἔχειν ἰδέαν οὐρανόν τε καὶ γῆν, μεμιγμένης αὐτῶν τῆς φύσεως — τὸ μὲν πυρῶδες αὐτοῦ πρὸς μετεωροτάτους τόπους συνδραμεῖν — — τὸν μὲν ἥλιον καὶ τὸ πλῆθος τῶν ἄστρων ἐναποληφθῆναι τῇ πᾶσῃ δίνῃ, τὸ δὲ ἰλοῶδες καὶ θολερὸν μετὰ τῆς τῶν ὑγρῶν συγκρίσεως ἐπὶ ταὐτὸ καταστῆναι διὰ τὸ βάρος — εἱλούμενον δ' ἐν ἑαυτῷ καὶ συστρεφόμενον συνεχῶς ἐκ μὲν τῶν ὑγρῶν τὴν θάλατταν, ἐκ δὲ τῶν στρεμνιωτέρων ποιῆσαι τὴν γῆν πηλώδη καὶ παντελῶς ἁπαλήν κ. τ. λ.*

merkt, die Pythagorische Weisheit für uns in ein „labyrinthisches Gewirre“ und „heiliges Dunkel“ gehüllt ist*). Die schriftlichen Aufzeichnungen rühren erst von Philolaos, einem Zeitgenossen des Sokrates, her und können daher sehr wohl von den inzwischen aufgetretenen philosophischen Systemen beeinflusst sein. Ich werde weiter unten des Philolaos Lehre berühren, hier aber mich begnügen, den Pythagoras, mit einem Fragezeichen versehen, erwähnt zu haben.

Dagegen wissen wir zwar Wenigeres, aber doch Bestimmteres über des Xenophanes Lehre, und ich glaube diesen im Gegensatz zu Anaximander's Weltconstruction als den Vertreter der Ewigkeit dieser unserer einzigen Welt in Anspruch nehmen zu können. Da ich auch die Xenophanische Lehre im Ganzen schon früher erörtert habe**), so will ich hier nur diesen einen Punkt in Erwägung ziehen. Xenophanes soll, wie Plutarch bei Eusebius berichtet, im Gegensatz gegen alle Früheren, welche einen Ursprung und einen Untergang der Welt lehrten, einen neuen Weg eingeschlagen haben, indem er die Unvergänglichkeit und Ursprungslosigkeit des Alls behauptete, gestützt auf den Begriff des Seins, den er zuerst erkannte***). Wenn das All sich aber immer gleich oder ähnlich bleibt, so wird es auch immer Menschen gegeben haben. Diese beiden Behauptungen gehen

---

*) Philolaos, S. 1.

**) Stud. z. Gesch. d. Begr., S. 589—623.

***) Euseb. praep. ev. I, 8. 4 Dindorf. *Ξενοφάνης δὲ ὁ Κολοφώνιος, ἰδίαν τινὰ ὁδὸν πεπορευμένος καὶ παρηλλαχυῖαν πάντας τοὺς προειρημένους, οὔτε γένεσιν οὔτε φθορὰν ἀπολείπει, ἀλλ' εἶναι λέγει τὸ πᾶν ἀεὶ ὅμοιον· εἰ γὰρ γίγνοιτο τοῦτο, φησὶν, ἀναγκαῖον πρὸ τούτου μὴ εἶναι· τὸ μὴ ὂν δὲ οὐκ ἂν γένοιτο κ. τ. λ.*

immer zusammen, und wie sie nachdrücklich beide von Plato und Aristoteles aus metaphysischen Gründen hervorgehoben und bewiesen werden, so dürfen wir wohl aller Wahrscheinlichkeit nach annehmen, dass der erste Metaphysiker Xenophanes auch schon denselben Weg ging, ebenso wie Anaximander von der entgegengesetzten Annahme aus auch den Ursprung des Menschen in Darwinistischer Weise zu zeigen suchte *).

Dadurch sind aber durchgreifende Veränderungen der Erdoberfläche nicht ausgeschlossen, wie solche dem vielkundigen Xenophanes ja ganz bekannt waren. Und wenn er einmal lehrte, dass das Land allmählich in's Meer versinke, so soll er andrerseits doch auch schon bemerkt haben, dass andere Theile aus dem Meere sich wieder erheben, und dies bewies er durch die auf den Gebirgen gefundenen Petrefacten von Seethieren. Bei alledem aber bleibt das All, das er durchaus als dieses einzige materielle Universum auffasste, sich selbst ähnlich. Denn wenn er angenommen hätte, dass die ganze Erde in's Meer sänke und Himmel und Meer sich chaotisch mischten, um sich dann wieder zu entmischen, so hätte er ja keinen von den früheren wesentlich abweichenden neuen Weg eingeschlagen. Vielmehr war es vermuthlich seine Skepsis, welche ihn von diesen grossartigen, aus der Mythologie und der Speculation entspringenden Weltconstructionen zurückhielt. Der Mythologie und der Speculation aber war er, wie ich früher gezeigt habe, abhold, und die Erfahrung der Menschen konnte zwar von dem Untergang von Städten und Ländern, aber nicht vom Untergange der ganzen Erde Kunde bringen. Und wenn auch bei einem Zurücksinken der gestalteten Welt in's Chaos der metaphysische Begriff

*) Vgl. meine Stud. zur Gesch. d. Begr., S. 63 ff.

des Seins gerettet geblieben wäre, so war doch diese Reinheit des Begriffs bei Xenophanes gewiss noch nicht gewonnen. Das sich gleich bleibende Sein war ihm, wenigstens nach des Aristoteles Auffassung, diese sich gleich bleibende einzige materielle Welt*).

Wir werden desshalb wohl Anaximander und Xenophanes als die ersten Typen dieser beiden entgegengesetzten Weltanschauungen zu betrachten haben und können nun die Modificationen verfolgen, welchen diese Anschauungen im Laufe der Zeit unterlagen.

3. Heraklit.

Wie Xenophanes sich gegen Anaximander stellte, so trat wieder Heraklit gegen Xenophanes offenkundig in die Schranken. Es ist darum natürlich, dass er sich in einigen Punkten und zwar grade in den von Xenophanes bekämpften wieder dem Anaximander nähern musste. Wenn Xenophanes die Wandlungen des Gottes, d. h. der Welt, läugnete, die Anaximander gelehrt hatte, so griff Heraklit die Unveränderlichkeit des Xenophanischen Gottes an und lehrte also in Uebereinstimmung mit Anaximander einen Ursprung und Untergang der Welt, und da die Wandlungen nicht in nichts umschlagen, auch wieder eine neue Welt und also viele Welten.

Ich kann nicht läugnen, dass ich früher auch lange geschwankt habe, ob man eine allgemeine Weltverbrennung bei Heraklit annehmen dürfe und nicht viel-

---

*) Metaph. I, 5. 986 b. 21. *Ξενοφάνης δὲ πρῶτος τούτων ἑνίσας οὐθὲν διεσαφήνισεν οὐδὲ τῆς φύσεως τούτων οὐδετέρας ἔοικε θιγεῖν* (nämlich die Natur der idealen und materiellen Einheit), *ἀλλ' εἰς τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀποβλέψας τὸ ἓν εἶναί φησι τὸν θεόν.* Aehnlich berichtet Cicero Acad. Quest. II, 118. Xenophanes — unum esse omnia, neque id esse mutabile, et id esse deum, neque natum unquam, et sempiternum, conglobata figura.

mehr der Schleiermacher'schen und Lassalle'schen Auffassung von einem fortwährenden Erneuerungsprocesse der Welt den Vorzug geben müsse. Darum wundere ich mich nicht, wenn Siebeck noch jetzt den Heraklit als Vorgänger des Aristoteles in der Lehre von der Ewigkeit der Welt anführt*). Erst die bestimmteren Zusammenhänge der Begriffsentwicklung, die ich als Resultat meiner Studien zur Geschichte der Begriffe erhielt, zeigten mir die überwiegende Wahrscheinlichkeit, dass die Weltverbrennung des Heraklit als eine allgemeine Umwälzung der Welt aufzufassen sei, und ich freue mich, in dieser Auffassung mit Zeller und Schuster**) übereinzustimmen.

Mit Schuster bin ich aber darin nicht einverstanden, dass er den Weltbrand und überhaupt die Eschatologie bei Heraklit an zu vielen Stellen findet und zwar auch überall da, wo es viel natürlicher wäre, an den täglichen Kreislauf der Elemente zu denken***). Dieses wirkliche, der Erfahrung offen liegende Leben der Natur, das jedenfalls für Heraklit, wie für alle Lehrer der Natur, das Wichtigste war und ist und sein wird, kommt bei Schuster so sehr zu kurz, dass nur wenig fehlte und Schuster hätte es ganz beseitigt, um dafür alle Fragmente dem Weltbrande zu schenken. Ich brauche dies im Einzelnen nicht aufzuzählen, da die betreffenden Fragmente schon im Bisherigen an ihrem Platze besprochen sind.

Gegen Zeller aber möchte ich bemerken, dass er mit Unrecht die Schleiermacher'sche und Lassalle'sche Auffassung zu sehr herabdrückt. Die überlieferten Frag-

---

*) Siebeck, Untersuchungen zur Philosophie der Griechen, 1873, S. 137.

**) A. a. O., S. 144 ff.

***) A. a. O., S. 166 f.

mente sind doch der Art, dass man ohne sie die Aristotelischen und die noch späteren Zeugnisse kaum anders erklären dürfte, als die bekannte Stelle in Plato's Sophistes fordert. Ausserdem kann Zeller die Weltverbrennung Heraklit's ja doch auch nur als eine Inconsequenz anerkennen und desshalb die Platonische Stelle auch nicht anders entkräften, als dass er sie ohne Rücksicht auf einzelne inconsequente Ausführungen Heraklit's bloss auf die allgemeinsten Principien desselben hinblicken lässt, was aber schon desshalb nicht statthaft ist, weil Plato grade die Kosmogonie, wie an dem Gegensatze zu Empedocles deutlich wird*), im Auge hatte, also grade das, was Plato nach Zeller dabei unberücksichtigt lassen soll**).

*) Platon. Soph. p. 242. *αἱ δὲ μαλακώτεραι* (sc. *τῶν Μουσῶν*) *τὸ μὲν ἀεὶ ταὐτ' οὕτως ἔχειν ἐχάλασαν, ἐν μέρει δὲ τότε μὲν ἓν εἶναί φασι τὸ πᾶν καὶ φίλον ὑπ' Ἀφροδίτης, τότε δὲ πολλὰ καὶ πολέμιον αὐτὸ αὑτῷ διὰ νεῖκός τι.*

**) Zeller, Phil. d. Gr., 3. Aufl., Bd. I, S. 572, sagt: „Heraklit hatte es ausgesprochen, dass jedes Auseinandertreten zugleich ein Zusammengehen sei und umgekehrt. Diesen Grundsatz durch seine Lehre von den wechselnden Weltzuständen zurückzunehmen, lag nicht in seiner Absicht; verträgt sie sich nicht mit demselben, so ist dies ein Widerspruch, den er nicht bemerkt hat. Sollte es undenkbar sein, dass Plato, wo er das principielle Verhältniss des Heraklit und Empedocles kurz und scharf bezeichnen will, sich eben nur an ihre allgemeinen Voraussetzungen hielt, die Frage aber, ob ihre sonstigen Annahmen diesen Voraussetzungen durchaus entsprachen, bei Seite liess?" — Dies wäre sehr richtig und einleuchtend, wenn es sich um „sonstige Annahmen", z. B. über Erklärung vom Regenbogen oder Hagel oder von Sternschnuppen und dergleichen Einzelheiten, gehandelt hätte. Es handelt sich aber um das Benehmen des Alls selbst (*τὸ πᾶν*), also grade um die „wechselnden Weltzustände" in erster Linie, die Empedocles lehrte und die Heraklit geläugnet haben soll wegen seiner strengeren Consequenz (*αἱ συντονώτεραι τῶν Μουσῶν*). Also scheint mir Zeller's Versuch, die Platonische Autorität als Gegen-

Die Stelle in Plato's Sophistes.

Vielleicht aber könnte man die gefährliche Platonische Stelle auf andere Weise unschädlich machen. Die Stelle lautet: „Später (nämlich nach den Eleaten) stimmten einige Ionische und Sicilische Musen darin überein, dass es sicherer sei, Beides zusammenzuflechten und zu erklären, dass das Seiende Vieles und Eins ist, durch Feindschaft aber und Freundschaft zusammengehalten wird. Denn, indem es auseinandergeht, geht es immer zusammen, sagen die strengeren Musen, die schlafferen aber lassen darin die Zügel nach, dass sich dieses immer so verhalten soll, und behaupten, dass abwechselnd einmal das All eins sei und befreundet durch Aphrodite, ein ander Mal aber Vieles und mit sich selbst verfeindet durch einen Streit.“*) Wie wäre es nun, wenn man zuerst fragte, ob Plato denn auch wirklich den Heraklit citirt? Darauf müsste sogleich und einstimmig mit Nein geantwortet werden; denn er citirt bloss „Ionische Musen“**). Die zweite Frage wäre dann, ob er unter diesen ausschliesslich den Heraklit meine? Und darauf verlangt wohl die

---

zeugniss auf diese Weise wegzuerklären, nothwendig hoffnungslos zu sein. Plato's Zeugnisse wiegen aber immer viel schwerer, als die Aristotelischen.

*) Sophistes p. 242 D. *Ἰάδες δὲ καὶ Σικελαί τινες ὕστερον Μοῦσαι ξυννενοήκασιν ὅτι συμπλέκειν ἀσφαλέστατον ἀμφότερα καὶ λέγειν ὡς τὸ ὂν πολλά τε καὶ ἕν ἐστιν, ἔχθρᾳ δὲ καὶ φιλίᾳ συνέχεται. διαφερόμενον γὰρ ἀεὶ ξυμφέρεται, φασὶν αἱ συντονώτεραι τῶν Μουσῶν· αἱ δὲ μαλακώτεραι τὸ μὲν ἀεὶ ταῦθ' οὕτως ἔχειν ἐχάλασαν, ἐν μέρει δὲ τοτὲ μὲν ἓν εἶναί φασι τὸ πᾶν καὶ φίλον ὑπ' Ἀφροδίτης, τοτὲ δὲ πολλὰ καὶ πολέμιον αὐτὸ αὐτῷ διά νεῖκός τι.* Bemerkenswerth ist vielleicht auch die Zeitbestimmung. Plato sagt *ὕστερον*, was wenigstens auf Heraklit nicht passt, der ja nicht später als das *Ἐλεατικὸν ἔθνος* lebte, sondern nur später als Xenophanes, der nur den Anfang dieser Schule bildete.

**) Soph. p. 242 D. *Ἰάδες τινὲς Μοῦσαι.*

Gerechtigkeit, nicht ohne Weiteres mit Ja zu antworten. Und zwar ebensowenig, wie unter den Pythagoreern sofort ohne Weiteres Pythagoras zu verstehen ist. Heraklit hatte viele sehr angesehene Schüler, die von dem Meister bedeutend abwichen, und von einem derselben, von Kratylus, war Plato selbst zuerst in die Philosophie eingeführt worden. Es würde sich also erst fragen, ob Plato ohne Weiteres diese Schule ignoriren konnte und sich bloss auf den dunklen Meister, dessen Sprüche ausserdem strittig in der Deutung waren, beziehen durfte.

Wenn man nun annähme, dass Plato die Herakliteer im Ganzen vor Augen hatte*), so durfte er sehr wohl, da er ja keine Stelle aus Heraklit's Buche citiren wollte, an den consequentesten Ausdruck der Herakliteischen Weltauffassung erinnern, etwa so wie wir von der christlichen Auffassung der Ehe sprechen im Gegensatz zur heidnischen und dabei doch nicht an irgend einen Ausspruch Christi, sondern etwa an die Epistel Pauli an die Epheser denken. Nun haben wir aber bei dem Herakliteischen Verfasser des Pseudo-Hippokrateischen Buches von der Diät in der That diese von Plato erwähnte Lehre. Denn danach kann nie ein Weltzustand eintreten, wo bloss Feuer oder bloss Wasser herrschte, weil ohne Wasser als Nahrung das Feuer erlöschen müsste und ohne Feuer als Bewegungsursache das Wasser sich nicht ausdehnen und fortschreiten könnte. Die Welt muss also in dem ursprünglichen Gegensatze, den sie begrifflich und real zur Einheit zusammenschliesst, ewig verharren und ein solcher abwechselnder Zustand, wie Em-

*) In ähnlicher Weise, wie ich hier, operirt jetzt Schuster in seinem mittlerweile erschienenen Buche, S. 206 ff., gegen die Auslegung des Satzes *πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει.* Seine Ausführungen sind durchschlagend und interessant.

pedocles ihn ausgedacht hat, wird dadurch unerbittlich verworfen. — Durch diese Auslegung, die mir ungezwungen zu sein scheint, würde die Platonische Stelle kein Gegenzeugniss mehr enthalten gegen Aristoteles und alle seine Nachfolger, denen wir nach Zeller's richtiger Meinung kein so „grobes Missverständniss" des Heraklitischen Systems zutrauen dürfen.

Unklarheit der Vorstellung vom Weltuntergang.

Es kommt nun aber darauf an, sich eine deutlichere Vorstellung von der Heraklitischen Lehre selbst zu machen. Schuster hat als ausgezeichneter Heraklit-Forscher auch diese Frage aufgeworfen und verschiedene Möglichkeiten, wie sich Heraklit etwa die Weltverbrennung gedacht habe und bis zu welchem Umfang dieselbe auszudehnen sei, erörtert. Er schliesst seine Betrachtung mit folgenden Worten: „Es wird demnach kaum etwas übrig bleiben, als die Frage nach dem genaueren Hergange bei der ἐκπύρωσις mit einem ‚non liquet' zu schliessen, jedoch mit dem Zusatz, dass dieses non liquet vielleicht nicht einmal dem Ephesier selbst ganz liquid war."*) — Ich tadle nun an Schuster's und der Uebrigen Auffassung, dass sie nicht die Ursache dieser Unklarheit zu erforschen suchten. Hätten sie diese erkannt, wie es sich für uns Spätere, die wir einen so viel grösseren Gesichtskreis als Heraklit haben, geziemt, so würde auch die Vorstellungsweise Heraklit's in ihrer nothwendigen Unklarheit klar geworden sein.

Diese Ursache konnten aber Schuster und Zeller nicht erkennen, weil sie Heraklit in den Wegen Anaximander's laufen lassen. Und das ist ein Grundirrthum; denn Heraklit hat keine Kosmogonie in dem umfassen-

*) A. a. O., S. 220.

den Sinne, wie Anaximander, weil seine Erde nicht rund ist, weil er es für eine unglückselige Beschäftigung hält, die Gränzen des Meeres ausmessen zu wollen*), und weil er überhaupt bloss oben und unten unterscheidet, ohne eine Weltkugel zu kennen. Wäre Heraklit mit Anaximander gegangen, so wäre die Weltverbrennung leicht vorstellbar geworden und ebenso die darauf folgende neue Weltordnung, indem sich dann nach dem Centrum hin das zu Wasser und Erde ersterbende Feuer ablagern konnte. So aber hatte Heraklit eine unendliche, undurchdachte, untere Welt, und wie diese vom Feuer nach Oben gezogen werden konnte, liess sich nicht deutlich vorstellen, weil das Formlose nicht deutlich gemacht werden kann. Wir erkennen also jetzt in ganz scharfen Begriffen die Unmöglichkeit für Heraklit, zu klaren Vorstellungen zu gelangen. So blieb ihm denn nichts Andres übrig, als die beschränkten Analogien der Erfahrung und die Mythologie.

Von der Mythologie will ich weiter unten ausführlich handeln, die Erfahrung aber zeigte zunächst den Wechsel von Tag und Nacht. Dieser Wechsel erfolgt aber nicht in strengem Gleichmass, sondern so dass bald die Nacht länger ist, bald der Tag. Hätte Heraklit die Erfahrung unserer nordischen Breiten oder gar die der polaren Region benutzen können, so würde das Vorbild für seine Weltperioden noch mächtiger geworden sein. In zweiter Linie zeigte sich der Gegensatz von Sommer und Winter, als Vorherrschaft bald des feurigen und luftigen Elementes, bald des kalten und nassen oder erstarrten. Nach diesen Analogien konnte man sich nun, zumal die Sommer nicht immer gleich heiss und die Winter nicht immer gleich kalt

*) Vgl. oben S. 166.

und regnerisch sind, wohl denken, dass für die ganze Welt entweder die Hitze oder die Feuchtigkeit zunehmen könne bis zu einem solchen Grade, dass dabei alles Lebendige zu Grunde gehen müsse. Wenn man im Orient gelebt und den erstickenden Chamsien mit durchgemacht hat, so begreift man leichter die Vorstellung der südlicher Wohnenden, wonach die Hitze der Luft wachsen und zu einer Verbrennung der Welt führen könnte, ohne dass man nur im Geringsten nöthig hätte, die neueren physikalischen Gesetze über Bewegung und Wärme in Rechnung zu ziehen.

Nimmt man nun hinzu, dass die Sagen der Völker von einer Fluthzeit sprachen, so konnte diese leicht als ein Uebergewicht der unteren Welt aufgefasst werden. Der Himmel war danach ganz mit Dünsten und niederstürzendem Wasser angefüllt, und demgemäss weil keine lichte Verbrennung stattfinden konnte, nothwendig dunkel. Der Hades war also oben auch zur Tageszeit, wie er es bei unserem Weltzustande nur in der Nacht oder an dunkeln Regentagen ist. Da Heraklit nun die Fluthzeit der Sage entsprechend in die Vergangenheit setzte, so folgte nach dem Gesetze der widerstreitenden Harmonie, dass die Zukunft nur die Weltverbrennung bringen konnte.

Natürlich dachte sich Heraklit diese Perioden auch durch einen Logos geregelt, und da konnte sich von selbst das von den Aegyptischen Priestern berechnete Weltjahr, die Siriusperiode, darbieten*). Wie viel

*) Man könnte auch an die grosse Zahl der Magier denken, in welcher die Welt ihren Abschluss erreichen soll. Denn nach den Magiern dauert 3000 Jahr jedesmal der Sieg und die Niederlage eines der beiden Principien und 3000 der Kampf. Nach Ablauf der 9000 Jahre aber tritt himmlische Glückseligkeit ein, und der Hades vergeht. Da Heraklit diesen Abschluss nicht annimmt, so

Jahre Heraklit aber der Welt gegeben habe, ist uns nur in zwei widersprechenden Angaben überliefert worden; wir können desshalb nicht erkennen, ob er sich dabei im Widerspruch mit der Ägyptischen Rechnung befunden habe. Dass er selbst keine eigene astronomische Rechnung angestellt hat, ist einleuchtend, da Heraklit nichts von einem exacten Naturforscher an sich hatte. Die Rechnung, welche Schuster hypothetisch ihm vindicirt*), wonach die Welt nach Analogie der Menschen und ihrer Lebenszeit sich auslebe, hat aber gar keine positive Unterlage und ist darum wohl witzig ausgedacht, aber nicht sachlich empfehlenswerth. Ich bleibe desshalb bloss bei der Angabe eines Weltjahres stehen und nehme an, dass Heraklit sich auf religiöse Autoritäten verlassen habe, die er mehr schätzte als Menschenwitz.

4. Philolaos.

Ich übergehe nun alle die ähnlichen Auffassungen von Weltperioden, welche keinen entschiedenen Fortschritt des Begriffs zeigen, setze desshalb auch den Empedocles zur Seite und wende mich gleich zu dem Zeitgenossen des Sokrates, zu Philolaos. Bei diesem, scheint es, haben wir eine deutliche Weiterentwicklung der Weltansicht.

Die Heraklitische Lehre, dass Alles fliesst, und das Obere und das Untere abwechselt in der Herrschaft, war von Parmenides heftig bekämpft. Der Begriff der Identität und des Seins und des Göttlichen und Ewigen war stärker betont; so konnte man den Himmel nicht mehr als ver-

---

hätte er, um die umgekehrte Ordnung dieses Kampfes mit zu umfassen und auf den identischen Anfangspunkt zurückzukehren, diese Zahl mit 2 multipliciren müssen, und wir erhielten dann richtig die von Plutarch angegebenen 18,000 Jahre des Weltjahrs.

*) A. a. O., S. 375.

gänglich ansehen. Ausserdem war ja Heraklit auch gar zu kindisch und mythologisch in der Astronomie gewesen. Andrerseits aber hatte seine Lehre von dem Streit der Gegensätze grossen Eindruck gemacht durch die Zeugnisse, welche die meteorologische Erfahrung täglich darbot. Wenn man nun diese beiden Antriebe für das Denken nimmt, so kommt man auf den Standpunkt des Philolaos.

Danach ist die Welt über und unter dem Monde zu unterscheiden und drittens die Welt als Ganzes zu betrachten.

1) Was die ganze Welt betrifft, so ist sie von Ewigkeit und kann nur eine einzige sein und weder von einer inneren noch von einer äusseren Ursache zerstört werden, weil ausser ihr nichts vorhanden ist, sondern sie bleibt unermüdlich auch in Ewigkeit*). Soweit

*) Stob. Eclog. I, 420. *Παρ' ὃ καὶ ἄφθαρτος καὶ ἀκατα-πόνατος διαμένει τὸν ἄπειρον αἰῶνα. οὔτε γὰρ ἔντοσθεν ἄλλα τις αἰτία δυναμικωτέρα αὐτᾶς εὑρεθήσεται, οὔτ' ἔκτοσθεν, φθεῖραι αὐτὸν δυναμένα· ἀλλ' ἧς ὅδε ὁ κόσμος ἐξ αἰῶνος καὶ εἰς αἰῶνα διαμένει.* Zeller, Phil. d. Gr., 3. Aufl., S. 318, nimmt seltsamer Weise an, „die Ewigkeit der Welt" hätte erst Aristoteles in die Philosophie eingeführt. Da er diese Behauptung leider nicht zu begründen versucht hat, so gehe ich darüber hin, indem ich die ganze Darstellung dieses Paragraphen als Widerlegung betrachte. Zeller erklärt gegen Böckh und Brandis die Philolaos-Fragmente für unächt; ich mache dennoch Gebrauch davon, weil mich Zeller's Gründe nicht überzeugen. Denn sobald die Früheren einen Begriff und Ausdruck gebrauchen, der auch bei Plato und Aristoteles vorkommt, so hält Zeller die Schrift schon für untergeschoben. Das ist aber ein durchaus unberechtigtes Princip der Kritik. Entweder muss nachgewiesen werden, dass die angegebenen Begriffe und Ausdrücke wirklich erst durch Plato und Aristoteles geschaffen und gestempelt sind, was Zeller ohne Beweis voraussetzt; oder, dass die Früheren die Begriffe und Ausdrücke nach allen historischen Bedingungen noch nicht hätten bilden können,

stimmen alle die früheren Philosophen, Ionier und Italioten, überein.

2) Nun aber kommt die Differenz; denn Philolaos konnte bei der mythologischen Astronomie Heraklit's nicht stehen bleiben, sondern nahm, wie die Anaximandrische und Pythagoreische Schule, den Himmel als sich drehende Kugel und die Erde als der Mitte näher und schwebend an. Aber auch mit Anaximander konnte man nicht mehr zusammengehen; denn die vergängliche Natur seiner Gestirne stimmte nicht mit der Erfahrung, welche von ihrer unveränderlichen Identität und Ordnung zeugte. Darum macht nun Philolaos den Fortschritt, dass er eine himmlische, geordnete Welt bis zum Monde annimmt, welche von Ewigkeit zu Ewigkeit um die untere Welt kreist und überall der Sitz (ἀνάχωμα) von Vernunft

---

was Zeller zu beweisen unterlässt. Es wäre ihm das aber auch schwerlich gelungen; denn je mehr man die Geschichte der Begriffe verfolgt, desto deutlicher sieht man die Vorgänger und die Anknüpfungen von Plato und Aristoteles. Letzterer würde wahrscheinlich auch in der Naturforschung viel von seinem Nimbus verlieren, wenn man erst Demokrit gründlicher behandelt hätte. Zeller's skeptische Kritik ist mir hier lange nicht skeptisch genug; denn sie setzt die Principien des Beweises immer als zugestanden voraus. — Dass Plato im Timäus seine Anknüpfung an die Pythagoreer hat andeuten wollen, würde wohl schwer mit Gründen bezweifelt werden können. Und dass Zeller unter der Pythagoreischen Einheit nur die Zahl und nicht auch metaphysisch die Gottheit verstehen will, ist mir sehr paradox. Es ausführlich zu widerlegen ist hier nicht der Ort. — Was die einzelnen Ausdrücke in den Fragmenten anbetrifft, welche Zeller als besonders gravirend hervorhebt, so beweisen sie gar nichts, da wir sie in der Sammlung des Stobäus sogar schon bei Thales angewendet finden. Man sieht daraus bloss, dass der Berichterstatter für die historische und originelle Fassung der Gedanken keinen Sinn hatte und desshalb unterschiedslos seine Auffassungsformen überall zur Darstellung benutzte.

und Seele ist und dabei sich immer auf identische Weise verhält*).

3. Von dieser göttlichen Welt wird nun drittens die wandelbare Natur unter dem Monde unterschieden, für welche Philolaos das Heraklitische Gesetz des abwechselnden Entstehens und Vergehens und zwar auch durch Feuer und Wasser annimmt**). Einmal nämlich

*) Stobaeus ibid. *καὶ τὸ μὲν ἀμετάβολον ἀπὸ τᾶς τὸ ὅλον περιεχούσας ψυχᾶς μέχρι σελάνας περαιοῦται — — ἐπεὶ δέ γε καὶ τὸ κινέον ἐξ αἰῶνος περιπολεῖ — — τὸ μὲν ἀεικίνατον — τὸ μὲν νῶ καὶ ψυχᾶς ἀνάκωμα πᾶν.* Und 422. *Καὶ ὁ μὲν εἰς ἀεὶ διαμένει κατὰ τὸ αὐτὸ καὶ ὡσαύτως ἔχων.* Der Ausdruck *ἀνάκωμα* ist bis jetzt unverständlich geblieben; denn Boeckh ist rathlos und schwankt zwischen der Erinnerung an *ἄναξ*, was auf „Gebiet", und *κωνᾶν, στρέφειν*, was auf „Tummelplatz" führen würde. Heeren bemerkt: „Vox obscura ac apud neminem, quod sciam, obvia, cuius nec vim nec originem assequor." Ich vermuthe, dass das Wort *ἀνάκωμα* ganz einfach von *ἀνάκειμαι* abzuleiten ist, wie Curtius, Griech. Etymol., S. 145, *κῶμος* Gelage, *κώμη* Dorf von *κεῖμαι* ableitet. Danach würden sich *ἀνάθημα* und *ἀνάκωμα* entsprechen und sowohl vis als origo klar sein. — Mein sprachwissenschaftlicher College, Prof. Leo Meyer, dem ich diesen Passus vorlegte, äusserte sich darüber in folgender Mittheilung: „Unmittelbare Zusammenstellung von *ἀνάκωμα* mit *κεῖσθαι* halte ich für sehr wahrscheinlich, wie auch *κώμη* ‚Dorf' und *κῶμα* ‚tiefer Schlaf' dazu gehören. *Κώμη* für *κωι-μη* (eigentlich wäre ja wohl *κῴμη* zu erwarten gewesen, aber *ῳ̃τα* subscr. wird bisweilen ganz verdrängt) findet sich schon bei Benfey, Wurzellexikon 1842, Bd. II, S. 149, angeführt. Curtius' Zufügen von *κῶμος* ‚Gelage' ist bedenklich, da dabei das ‚Liegen' gar nicht die Hauptrolle spielt, wie das daraus geleitete *κωμάζειν* ‚umherschwärmen' zeigt. — Der Gedanke an *κωνᾶν* und *ἄναξ* ist entschieden abzuweisen."

**) Ibid. 420. *τὸ δὲ μεταβάλλον ἀπὸ τᾶς σελάνας μέχρι τᾶς γᾶς — τὸ δὲ γενέσιος καὶ μεταβολᾶς* (sc. *ἀνάκωμα*). Und 418. *Φιλόλαος διττὴν εἶναι τὴν φθορὰν τοῦ κόσμου, τότε μὲν ἐξ οὐρανοῦ πυρὸς ῥυέντος, τότε δὲ ἐξ ὕδατος σεληνιακοῦ περιστροφῇ τοῦ ἀέρος ἀποχυθέντος.*

bricht aus dem Himmel das Feuer hervor, ein ander Mal aber erfolgt die Umwälzung aus dem der Mondregion angehörigen Wasser, indem die abgeflossene Luft zurückschlägt. Ich verstehe dies so, dass die von der Erde durch Verdampfung abgeflossene Luft sich in der Mondregion sammelt, welche ja noch als trübe und feucht betrachtet wurde, und dass diese ganze Masse dann einmal wieder umschlägt und als Wasser niederstürzt.

Von der ganzen Welt als dem Umfassten scheint Philolaos dann noch den Vater und Schöpfer zu unterscheiden, der einer ist, wie die Welt eine, und, ihr verwandt, sie allmächtig und zu oberst steuert und regiert*). Wenn dies richtig ist, so wäre es interessant zu bemerken, wie Plato in seinem Timäus diese mythische Darstellungsweise beibehält, dabei doch aber zwischen den Zeilen und auch ausdrücklich andeutet, dass dieser Dualismus unhaltbar sei, da man ein Princip, welches sich selbst bewegt, vor dem dualistischen Princip, welches ein Anderes bewegt, voranzuschicken habe und daher die identische Vernunft mit der Seele und dem Leibe pantheistisch in Eins zu dieser Welt als dem eingebornen glückseligen Gotte zusammenfassen müsse.

5. Plato.

Wenn Philolaos zwischen den früheren entgegengesetzten Ansichten dadurch zu paktiren suchte, dass er beide anerkannte, aber ihre Geltung auf zwei verschiedene

---

*) Ibid. 422. *τῷ γεννήσαντι πατέρι καὶ δημιουργῷ.* Und 420. *Ὅδε ὁ κόσμος — εἷς ὑπὸ ἑνὸς τῷ συγγενέω καὶ κρατίστω καὶ ἀννπερτέθω κυβερνώμενος.* Böckh a. a. O., S. 172, identificirt ohne hinreichenden Grund das *ἀκίνητον* mit dem *ἀεικίνατον*. Vergleicht man Plato's Timäus, so kann man durch Rückschluss die Darstellung des Philolaos wohl verstehen.

Theile der Welt beschränkte, indem die Unveränderlichkeitslehre des Xenophanes für den Himmel, die Sündfluth- und Verbrennungslehre des Heraklit aber für die sublunarische Welt Gültigkeit erhielt: so konnte die fortschreitende Philosophie sich mit dieser flauen Vermittlung nicht beruhigen. Plato hatte viel zu viel von Heraklit gelernt, um es zu dulden, dass die untere Welt in starrem Gegensatz gegen den Himmel gehalten wurde. Er glaubte an die Einheit und Identität der Welt, also auch an eine Art Stoffwechsel zwischen Himmel und Erde. Mithin musste er entweder überall die Umwälzung fordern, oder nirgends. Da die Gestirne aber keine totale Umwälzung erleiden, wie die wissenschaftlicher gewordene Astronomie allmählich gelehrt hatte, so blieb ihm nichts Andres übrig, als auch für die untere Welt eine sich gleich bleibende Ordnung und Harmonie anzunehmen. Darum behandelt Plato die Fluthperiode nur als Mythus und lehrt in Uebereinstimmung mit Xenophanes die Unveränderlichkeit der gegenwärtigen Weltordnung und dieser entsprechend, was immer als sicheres Symptom*) betrachtet werden muss, die ewige Existenz des Menschen.

Alle Veränderungen in der Welt sind ihm desswegen nur accidenteller Natur, d. h. sie betreffen nur einzelne Theile des Ganzen, ändern aber nicht die allgemeine Ordnung, welche aus der ewigen gesetzmässigen Natur der die Welt bildenden Kräfte und Elemente stammt. Diese accidentellen Veränderungen hängen aber mit dem Ablauf der Sterne zusammen und sind desshalb kyklisch, und so glaubte er dann wohl auch an gewisse Perioden der Entwicklung der Erdoberfläche und der Menschenwelt und an das grosse Jahr gemäss der Apokatastasis der Gestirne.

*) Ich meine, Aristotelisch gesprochen, als τεκμήριον.

Der grosse Schritt, den die Philosophie durch Plato über alle die Früheren hinaus that, bestand darum vorzüglich darin, dass er die Identität, welche Xenophanes dunkel geahnt, Parmenides widerspruchsvoll behauptet und Philolaos als eine abgesonderte, dualistisch gedachte Welt äusserlich neben die sublunarische Welt gestellt hatte, als eine intelligible Welt erkannte und mit der ganzen sichtbaren Welt als ihre Seele und ihre Vernunft vereinigte. So konnte er nun Einheit und Vielheit, Gesetz und Welt, Form und Materie, Gränze und Unbegränztes ewig geordnet zur Harmonie bringen. Da die ganze Welt also von der Ordnung durchdrungen und das Sensible ein Abbild der intelligibel gegenwärtigen Ideen ist, so hat die sichtbare Welt auch an der Ewigkeit und Identität der intelligiblen Welt Antheil, doch in der ihr zukommenden Form, indem das Viele durch Stoffwechsel und durch Zeugung sich erhält in der Sichselbstgleichheit und Ewigkeit*). Zugleich ist damit natürlich eine Stufen- und Rangfolge der Glieder der Welt nicht ausgeschlossen, sondern die kugelförmige Gestalt der Welt als Abbild der Sichselbstgleichheit der Idee wird von der Gränze aus immer geringer an Werth und Ordnung. Der begränzende Fixsternhimmel nähert sich aber, obwohl ein sinnlicher Körper und in sinnlicher Bewegung, dennoch am Meisten der Natur des Idealen und kann zur symbolischen Bezeichnung desselben am Besten benutzt werden.

6. Aristoteles.

Ueber Plato habe ich mich so kurz gefasst, weil die Untersuchung im Einzelnen zu gross geworden wäre und

*) Vgl. meine Gesch. d. Begriffs d. Parusie, S. 137, u. Stud. z. Gesch. d. Begr., S. 236.

ausserdem die wichtigsten Gesichtspunkte schon in meinen Studien zur Geschichte der Begriffe erörtert worden sind. Aristoteles aber folgt in dieser Lehre im Ganzen getreu den Fussstapfen seines Lehrers mit zwei Ausnahmen. Erstens wird nämlich durch die Theorie des Aethers eine Aenderung erforderlich, da er den Aether dem Stoffwechsel mit der untern Welt entzieht und ihm als einer Materie von andrer Art eine dualistische Stellung zu der sublunarischen Welt giebt. Lässt man dieses ewig im Kreise laufende Element weg, so stimmt Aristoteles sonst mit Plato in der Betrachtung der sublunarischen Weltperioden überein.

Eine zweite Abweichung liegt darin, dass Aristoteles das pantheistische Princip der Platonischen Weltseele, die sich selbst bewegt*), aufgiebt und zu dem Gedanken von Anaxagoras und vielleicht auch von Philolaos zurückkehrt, indem er einen Gott erdenkt, der selbst unbewegt das All bewegt und desshalb dualistisch-theistisch ganz ausserhalb der Welt steht.

So gross diese Abweichungen von Plato auch sind, so haben sie doch keinen Einfluss auf unsere Frage. Es ist desshalb hier nur zu bemerken, dass Aristoteles durch eine gewisse Animosität in der Kritik die Platonische Lehre absichtlich verdreht, um zu zeigen, dass er selber erst das gelehrt habe, was Plato schon lange lehrte, nämlich die Ewigkeit der Welt. Er wirft dem Plato nämlich vor, er habe die Welt entstehen lassen und sei doch so naiv, ihr dabei eine ewige Dauer zuzusichern, was ja handgreiflich unmöglich sei; denn alles Entstandene sei auch vergänglich**). Ebenso beweist

*) Vgl. meine Stud. z. Gesch. d. Begr., S. 251.

**) De coelo I, 10. *Τὸ μὲν οὖν γενέσθαι μὲν, ἄϊδιον δ' ὅμως εἶναι φάναι τῶν ἀδυνάτων. Μόνα γὰρ ταῦτα θετέον εὐλόγως ὅσα ἐπὶ πολλῶν ἢ πάντων ὁρῶμεν ὑπάρχοντα, περὶ δὲ τούτου*

er dialektisch, dass die Platonische Welt, wenn sie entstanden ist, gar nicht hätte entstehen können. Denn was vor der Welt war, hatte eine bestimmte Natur so zu sein, wie es war (z. B. nach Plato in ungeordneter Bewegung), und konnte nicht anders sein. Darum konnte es aber auch nie in einen andern Zustand, nämlich zur Welt, übergehen; denn sonst wäre eine Ursache dazu erforderlich gewesen, und wenn diese gegeben wird, so konnte sich jenes, was sich angeblich nicht anders verhalten konnte, dennoch anders verhalten. Die Welt war also entweder immer, wenn diese Ursache der Veränderung gegeben war, oder sie konnte nie entstehen, wenn diese Ursache fehlte, d. h. wenn etwa die ungeordnete Bewegung der Materie vor der Welt die Natur der Materie und also unveränderlich gewesen wäre*).

Indem Aristoteles nun so die schöne poetische Darstellung Plato's zerzaust, fällt ihm doch natürlich auch der Grund ein, wesshalb Plato grade diese Darstellungsweise gewählt hatte, das Ewige entstehen zu lassen und sowohl die ganze Welt kosmogonisch zu beschreiben, als auch den Menschen, dessen Anfangslosigkeit er sonst behauptet, erschaffen zu lassen. Da die Gültigkeit dieses Grundes aber seine ganze Kritik beseitigt hätte, und seine eigenen Gedanken gegen die des Meisters sehr

---

συμβαίνει τοὐναντίον· ἅπαντα γὰρ τὰ γινόμενα καὶ φθειρόμενα φαίνεται. — — εἰσὶ γάρ τινες οἷς ἐνδέχεσθαι δοκεῖ καὶ ἀγέννητόν τι ὂν φθαρῆναι καὶ γενόμενον ἄφθαρτον διατελεῖν, ὥσπερ ἐν τῷ Τιμαίῳ· ἐκεῖ γάρ φησι τὸν οὐρανὸν γενέσθαι μέν, οὐ μὲν ἀλλ' ἔσεσθαί γε τὸν ἀεὶ χρόνον.

*) De coelo I, 10. *Ἔτι δὲ τὸ μὴ ἔχον ἀρχὴν τοῦ ὧδὶ ἔχειν, ἀλλ' ἀδύνατον ἄλλως ἔχειν πρότερον τὸν ἅπαντα αἰῶνα, ἀδύνατον καὶ μεταβάλλειν· ἔσται γάρ τι αἴτιον, ὃ εἰ ὑπῆρχε πρότερον, δυνατὸν ἂν ἦν ἄλλως ἔχειν τὸ ἀδύνατον ἄλλως ἔχειν κ. τ. λ.* Ibid. II, 2. *τὸ ἄπειρον ἄτακτον.*

zusammengeschrumpft wären, so bemüht er sich, diesen Grund als eine faule Entschuldigung zu behandeln, womit bloss die Mängel an wirklicher Einsicht beschönigt werden sollten*). Er sagt nämlich gegen die Entschuldigung Plato's, dass er die ewige Welt nur zu didaskalischen Zwecken als entstanden dargestellt habe, wie man es ja auch in der Geometrie mache, es sei mit der Weltbildung nicht wie mit den geometrischen Constructionen und der Zerlegung der Figuren, die man beliebig aus angenommenen Elementen zusammensetze und entstehen lasse; denn erstens sei bei den geometrischen Constructionen kein Widerspruch zwischen den verschiedenen Annahmen, sondern es komme immer auf dasselbe heraus; bei der Weltbildung aber Widerspruch, da erst die Materie als unordentlich bewegt angenommen werde, während sie sich hernach doch in Ordnung bewege. Zweitens aber habe bei den geometrischen Constructionen die Zeit gar keine Bedeutung, bei der Weltbildung aber mache die Zeit eben den Unterschied, dass das vorher Ungeordnete nachher geordnet sei.

Wenn Aristoteles dies Alles bona fide geschrieben hätte, so wäre er ein sehr beschränkter Kopf gewesen; denn selbst bei mässiger Begabung hätte er einsehen können, dass eine Interpretation, wie die seinige, auf Schritt und Tritt den Autor in Widersprüche mit sich selbst bringt. Er musste also Plato's Timäus für ein confuses und unsinniges Machwerk halten oder sich eingestehen, dass

*) Ibid. I, 10. 279 b. 32. *Ἤν δέ τινες βοήθειαν ἐπιχειροῦσι φέρειν ἑαυτοῖς τῶν λεγόντων ἄφθαρτον μὲν εἶναι γενόμενον δέ, οὐκ ἔστιν ἀληθής· ὁμοίως γάρ φασι τοῖς τὰ διαγράμματα γράφουσι καὶ σφᾶς εἰρηκέναι περὶ τῆς γενέσεως, οὐχ ὡς γενομένου ποτέ, ἀλλὰ διδασκαλίας χάριν ὡς μᾶλλον γνωριζόντων, ὥσπερ τὸ διάγραμμα γιγνόμενον θεασαμένους.*

er anders zu erklären sei, wenn man ihn von den crassen Widersprüchen befreien wolle und Plato für einen nicht ganz verstandlosen Autor halten dürfe*). — Mithin kann man die Aristotelische Kritik nur richtig beurtheilen, wenn man sie für boshaft erklärt, d. h. für absichtlich missverstehend. Und er hatte dazu insofern auch ein Recht, weil die mythologische Darstellungsweise in der That auch der wissenschaftlichen Exactheit nicht entspricht.

Die Aristotelische Lehre ist also in Kurzem folgende. Ausser der Welt steht dualistisch das Princip der Bewegung. Um die Welt läuft dualistisch, in der Art, wie Philolaos lehrte, die Aethersphäre, unentstanden, unvergänglich. Unter dem Monde aber geht es wie bei Plato her, d. h. die Heraklitische Lehre ist gültig mit Ausnahme der totalen Revolutionen, die von Plato und Aristoteles beseitigt wurden, und so wird Heraklit mit Xenophanes vereinigt; denn es herrscht jetzt nur von Ewigkeit zu Ewigkeit eine und dieselbe sich selbst gleiche Weltordnung, deren Wandel accidenteller Natur ist, während nach festen Gesetzen continuirlich der Krieg der Gegensätze von Oben und Unten stattfindet, ohne dadurch die Identität der Welt zu zerstören, vielmehr um diese Sichselbstgleichheit zu erhalten. Die accidentellen Wandlungen bringen aber eine Entwicklungsgeschichte der Menschheit hervor; denn obwohl der Mensch unentstanden von Ewigkeit war, so hat er doch vielen partiellen Umwälzungen unterlegen, und das Menschengeschlecht ist desshalb schon unzählige Mal auf der höchsten Spitze der Cultur gewesen und hat dieselbe ebenso unzählige Mal schon verloren, um sich

*) Schon Philolaos hatte Entstehung für die Vernunft von der zeitlichen unterschieden. Vgl. Böckh, Philol., S. 166. Die Mathematik verhalf diesem Begriffe zur Geburt.

nachher allmählich aus dem rohsten Jäger- und Hirtenleben mit Hülfe von Resten früherer Cultur wieder zur Civilisation zu erheben.

Plato, Aristoteles und Xenophanes.

Ich rechne Plato und Aristoteles mit Xenophanes zusammen. Der Grund ist einleuchtend. Während Anaximander von den meteorologischen Phänomenen ausging, sieht man deutlich, dass Xenophanes metaphysisch und ethisch argumentirt. Xenophanes geht von dem Begriff des Seins aus, das nicht nichtsein könne und desshalb weder Entstehung noch Untergang habe. Zweitens nimmt er den Ansatz vom Begriff des Guten oder Geziemenden. Es ziemt sich nicht (οὐκ ἐπιπρέπει) für den Gott, bald hierhin, bald dorthin zu wandern. Genau in diesen Wegen gehen die grossen speculativen Philosophen, Plato und Aristoteles*). Denn erstens, die Welt kann nicht entstanden sein, weil ihre Ursachen immer vorhanden waren und immer wirkten. Es macht dabei keinen Unterschied, dass Plato monistisch die wirkende und leidende Ursache in dem Begriff der Seele als des Sichselbstbewegenden zusammenfasst, während Aristoteles inconsequent dieses für den Begriff der Natur zwar ebenso setzt, sonst aber dualistisch Gott und Welt von einander trennt; denn auch bei dieser Trennung ist wegen der ewigen Energie Gottes auch

*) Siebeck (Untersuchungen zur Philosophie der Griechen) hat in Cap. III (die Lehre des Aristoteles von der Ewigkeit der Welt) sehr gründlich das Räsonnement des Aristoteles zusammengestellt und dargelegt. Ich setze daher diese Arbeit als bekannt voraus. Mir selbst liegt es hier nur an der Geschichte der Begriffe, die von Siebeck nicht berücksichtigt ist, und ich gehe desshalb nur auf solche Gesichtspunkte ein, die in den bisherigen Geschichten der Philosophie noch nicht vorkommen.

die ewige Bewegung der Welt gesichert. Zweitens gingen Beide, wie Xenophanes, von dem Begriffe des Guten aus, das an der Spitze der Welt steht und nicht etwa erst gesucht wird, sondern vielmehr Grund aller Bewegung und desshalb immer vorhanden ist. Das glückselige Leben ist desshalb immer da, die Welt selbst ist der selige, einzige Gott bei Plato, der alle Güter, wie alles Sein, in sich schliesst und nichts ausser sich bedarf. Bei Aristoteles ist zwar auch hier Dualismus vorhanden, da nur der abgetrennte Gott ewige Seligkeit geniesst, während die Welt nur in verschiedenen Stufen daran Antheil hat; aber auch in dieser Fassung ist das Gute immer realisirt und braucht sich nicht erst aus einem Chaos oder einer uranfänglichen Nacht zum Licht und zur Ordnung und zum Schönen zu entwickeln Das Beste und Vollkommene steht bei beiden Philosophen an der Spitze, weil sie ohne diese Erklärung die hinreichende Ursache der Bewegung vermissten.

Wir erkennen desshalb in diesen beiden Formen die Weltanschauung des Xenophanes wieder, und zwar kommt dieselbe zu ihrer höchsten philosophischen Klarheit und Bündigkeit.

7. Die Stoiker.

Die Stoiker brauche ich hier nur zu erwähnen, ohne ihre Lehre zu erörtern, theils weil dieselbe bekannt ist, theils weil sie, was Schuster in neuester Zeit am Nachdrücklichsten betont hat*), auf Heraklit zurückführt. Zu bemerken ist daher nur, dass die Stoiker, durch die ausgebildetere Astronomie belehrt, die

*) Vor ihm hat Gladisch (Herakleitos und Zoroaster) und Zeller (Phil. d. Gr.) diese Nachweisung versucht.

Kugelgestalt der Welt und der Erde annahmen und überhaupt einem Platonisirenden Heraklitismus folgten. Die beiden Perioden der Fluthzeit und der Verbrennung*) haben sie aber ebensowenig genau bestimmt und es findet sich nur unter Anderem die komische Vorstellung, dass nach Neubildung der Welt sich die frühere Weltgeschichte genau in derselben Weise und mit denselben Personen wiederholen müsse. Obgleich die Epikureer, auf Demokrit gestützt, darüber spotteten, da ja unmöglich, wenn ein Scheffel von Getreidekörnern mehrmals ausgeschüttet werde, die Körner jedesmal auf gleiche Weise niederfallen würden — eine Betrachtungsweise, die auch der Kirchenlehrer Origenes später gegen die Stoiker geltend machte —, so war dies doch für die Stoiker die einzig consequente Annahme; denn eine Verschiedenheit der Welten hatte keinen Grund, da erstens die weltbildenden Principien genau dieselben blieben, und da zweitens sonst das Schicksal bei jeder Neubildung der Welt sich hätte einer neuen veränderten oder verbesserten Auflage erfreuen müssen, was gegen den Grundgedanken des Stoicismus verstiess.

Die Lehre von vielen Welten, also von einer Weltzerstörung, war aber für die Stoa ebensowenig nothwendig, wie für Heraklit, und so sehen wir denn, dass viele Stoiker in derselben Weise, wie der Heraklitische Verfasser des Buches de diaeta, die beständige Erhaltung der Welt durch den Stoffwechsel und also nur eine einzige ewige Welt lehrten.

8. Das Christenthum.

Das Christenthum, obgleich zunächst nur dem Volke und nicht den Gelehrten angehörig, interessirt uns, weil

*) Diog. Laert. VII, 141. *ὁ κόσμος· ἐξαυχμοῦται γὰρ καὶ ἐξυδατοῦται.*

es eine neue Auffassung der Weltperioden enthält. Dieselben werden nämlich auf eine kleine Zahl, auf zwei oder drei reducirt. Die Platonisch-Aristotelische Astronomie war nicht für den Mann aus dem Volke, der vielmehr der Heraklitischen Weltbetrachtung näher stand. So liess das Christenthum, wie es mir scheint, die Erde nicht kugelförmig in der Luft schweben, sondern nahm, wie Heraklit und zwar ebenso unklar, nur den Gegensatz des Irdischen und Himmlischen an, ohne die Gränzen der Erde nach der Tiefe und nach den Seiten zu bestimmen. Auch die meteorologischen Processe scheinen in der Heraklitischen Weise metaphorisch verwendet zu werden, wie auch Licht und Dunkel, Leben und Sterben, Gutes und Böses, Logos und Fleisch*). Auf dieses näher einzugehen, ist hier nicht indicirt.

Ich beschränke mich hier auf die zweite Epistel Petri**), in welcher die Auffassung von den Weltperioden am Deutlichsten ausgesprochen ist. Dem Verfasser ist es darum zu thun, die Fleischlichgesinnten mit ihrer Sicherheit zu erschüttern; diese verhielten sich nämlich den Verkündigungen über die grosse Weltveränderung, die durch Christus geschehen sein soll, gegenüber etwas skeptisch, indem sie bemerkten, dass seit dem Tode der Patriarchen sich an der Welt gar nichts verändert hätte, sondern Alles so bliebe wie vom Anfang der Schöpfung an***). Darum erinnert der Verfasser daran, dass die

*) Vgl. z. B. oben S. 102 u. 113 ff.

**) Vgl. darüber auch den ersten Theil meiner Gesch. d. Begr. d. Parusie, S. 35 ff.

***) Epistol. Petr. II, 3. 4. *ἀφ' ἧς γὰρ οἱ πατέρες ἐκοιμήθησαν, πάντα οὕτω διαμένει ἀπ' ἀρχῆς κτίσεως.* Sie stützten sich offenbar auf die Verheissung Gottes an Noah, von der ich oben S. 205 f. gesprochen habe.

erste Welt, welche aus Wasser und durch Wasser und durch den Logos Gottes gebildet wurde, auch durch Wasser in der grossen Fluth zu Grunde gegangen ist*). Die neue Welt, in der wir jetzt leben, sei desshalb schon die zweite Welt. Diese werde nun aufgespart, um am Tage des Gerichts und der Vernichtung der Gottlosen durch Feuer unterzugehen**). Wenn dieser Untergang sich sehr lange hinauszuschieben scheine, so möchten die Zweifler doch bedenken, dass tausend Jahre vor Gott wie ein Tag wären, und dass Gott nur Geduld hätte, um womöglich die Bekehrung Aller zu erreichen. Am Tage des Herrn aber, der ganz plötzlich wie der Dieb in der Nacht einbrechen könnte, würden die Elemente schmelzen, die Erde und alle Werke darin, und die Himmel verbrannt werden***). Hernach würde dann eine dritte und letzte Welt entstehen, ein neuer Himmel und eine neue Erde, wo Gerechtigkeit wohnt†). Diese dritte Welt wird als ewig vorgestellt††).

---

*) Ib. II, 3. 5. *ὅτι οὐρανοὶ ἦσαν ἔκπαλαι, καὶ γῆ ἐξ ὕδατος καὶ δι' ὕδατος συνεστῶσα τῷ τοῦ θεοῦ λόγῳ. Δι' ὧν ὁ τότε κόσμος ὕδατι κατακλυσθεὶς ἀπώλετο.*

**) Ibid. 3. 7. *οἱ δὲ νῦν οὐρανοὶ καὶ ἡ γῆ τῷ αὐτοῦ λόγῳ τεθησαυρισμένοι εἰσὶ πυρί, τηρούμενοι εἰς ἡμέραν κρίσεως καὶ ἀπωλείας τῶν ἀσεβῶν ἀνθρώπων.*

***) Ibid. 3, 10. *στοιχεῖα δὲ καυσούμενα λυθήσονται καὶ γῆ καὶ τὰ ἐν αὐτῇ ἔργα κατακαήσεται* und 3, 12. *τὴν παρουσίαν τῆς τοῦ θεοῦ ἡμέρας, δι' ἣν οὐρανοὶ πυρούμενοι λυθήσονται καὶ στοιχεῖα καυσούμενα τήκεται.*

†) Ibid. 3, 13. *Καινοὺς δὲ οὐρανοὺς καὶ γῆν καινὴν κατὰ τὸ ἐπάγγελμα αὐτοῦ προσδοκῶμεν, ἐν οἷς δικαιοσύνη κατοικεῖ.*

††) Dass die Auffassungen der Christen nicht überall gleich waren, versteht sich von selbst. So schob man hier und da auch noch ein tausendjähriges Reich Christi ein. Man vergleiche z. B. Renan, „Der Antichrist", deutsche Ausg. 1873, S. 274 f. „Der Seelenzustand, in welchem die tief im Innern einer Provinz ver-

Das Neue in dieser Weltbetrachtung liegt offenbar nur in der Feststellung der Zahl der Welten; denn bei Anaximander, Heraklit und den Stoikern geht die Umwälzung kyklisch in's Unendliche, während die Skeptiker, mit denen der Apostel zu thun hat, auf die Verheissung Gottes an Noah, dass die Welt sich immer gleich bleiben solle, vertrauen und desshalb auf dem Standpunkt des Xenophanes und des Plato und Aristoteles stehen und an gar keine Weltzerstörung glauben. Das Christenthum aber nimmt zwar die Heraklitischen Umwälzungen an, aber nur zwei, und schliesst die Bewegung dann durch eine dritte, ewige Welt ab.

Dass diese dritte Welt als ewig gedacht wurde, könnte man durch mehrere Stellen aus den neutestamentlichen Schriften belegen. Ich will aber nur noch ein Paar andere Zeugen anführen, die grade dieses Neue der Auffassung sehr kräftig ausdrücken. Zuerst die erste Epistel des Clemens an die Corinthier, welche in dem Codex Alexandrinus unter die canonischen Bücher des Neuen Testamentes aufgenommen war. Clemens beruft sich darin für die Weltverbrennungslehre auf die Schriften der Propheten und Apostel und der Sibylle

---

steckten Kirchen lebten, war gar seltsam. Nirgends waren die Geister so sehr von messianischen Vorstellungen beherrscht, übertriebenen Berechnungen ergeben, und gestatteten den seltsamsten Gleichnissen, die aus der Tradition des Philippus und Johannes stammten, Eingang; das Evangelium, das sich auf dieser Seite bildete, hatte etwas Seltsam-Mythisches. Man stellte sich im Allgemeinen vor, dass nach der Auferstehung der Todten, die nahe sei, ein tausendjähriges körperliches Reich Christi über die Welt kommen werde. Man beschrieb die Wonnen dieses Paradieses in ganz materieller Art, maass die Dicke der Weintrauben und die Stärke der Aehren in diesem Messiasreich und verlor durch solches Gebaren zum grössten Theil den Idealismus, der den natürlichsten Worten Jesu einen so herrlichen Glanz verlieh."

und*) hofft, dass wir durch Gottes Liebe in die zweite Welt, welche nicht altert, hinübergerettet werden**). Wenn nämlich die ersten beiden Welten, welche altern, zusammengefasst werden, so haben wir nur zwei Welten und die zweite oder nach der andern Zählung die dritte ist dann die letzte. Um dies auszudrücken, cumulirt Clemens überschwänglich die Ausdrücke, indem er z. B. sagt: „Der ewige Thron von den Ewigkeiten zu den Ewigkeiten der Ewigkeiten.“***)

Als zweites Zeugniss führe ich den Brief von Barnabas an, der in dem Codex Sinaiticus als canonisch recipirt war; derselbe erläutert in allegorischer Auslegung die Mosaische Vorschrift, dass wir die Thiere mit gespaltenen Klauen nicht essen sollen, und antwortet auf die Frage, was die gespaltenen Klauen bedeuten, es sei damit der Gerechte gemeint, weil er sowohl in dieser Welt wandelt, als auch die heilige Ewigkeit erwartet†). Hier sind also ebenfalls nur zwei Welten angenommen mit Zusammenfassung der beiden ersten in eine einzige. Aehnlich ist die Berechnung,

---

*) Clementis Romani epist. ad Corinthios I, 57, p. 61. (Novum Test. extr. canon. rec. ed. A. Hilgenfeld.) *Τῆς παρούσης καταστάσεως τὸ τέλος ἐστὶν ἡ διὰ πυρὸς κρίσις τῶν ἀσεβῶν, καθά φασιν αἱ γραφαὶ προφητῶν τε καὶ ἀποστόλων, ἔτι δὲ καὶ τῆς Σιβύλλης.*

**) Ibid. *Αὐτάρκης εἰς σωτηρίαν ἡ εἰς θεὸν ἀνθρώπου ἀγάπη, εὐγνωμοσύνης γάρ ἐστι τὸ πρὸς τὸν τοῦ εἶναι ἡμᾶς αἴτιον ἀποσώζειν στοργήν, ὑφ' ἧς καὶ εἰς δεύτερον καὶ ἀγήρω αἰῶνα διασωζόμεθα.*

***) Ibid. 58, p. 63. *θρόνος αἰώνιος ἀπὸ τῶν αἰώνων εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων.*

†) Barnabae epist. 10, p. 34 Hilgenf. *τί τὸ δι᾽ ηλοῦν; — ὅτι ὁ δίκαιος καὶ ἐν τούτῳ τῷ κόσμῳ περιπατεῖ καὶ τὸν ἅγιον αἰῶνα ἐκδέχεται.*

wo der Verfasser allegorisirend nachweist, dass der Anfang der anderen Welt, d. h. der ewigen, heiligen, neuen Welt, als der achte Tag vom Anbeginn der Schöpfung an betrachtet werden müsse, wenn man den Tag zu tausend Jahren rechne*).

Diese Lehre von den zwei oder drei Welten als die ursprüngliche Auffassung des Christenthums weiter zu belegen, ist überflüssig. Ich erwähne nur, dass, als der Versuch von Origenes gemacht wurde, die unzählig vielen Welten der Stoiker auch dem Christenthum zu vindiciren, dies von der orthodoxen Kirche abgewiesen wurde. Origenes freilich musste, da er einen zeitlichen Anfang der Welt annehmen zu sollen glaubte, auch nothwendig eine andere Welt vor der jetzigen setzen und nach dieser wieder eine andere und so fort in's Unendliche. Er will aber nicht lauter ähnliche oder gleiche, wie die consequenten Stoiker, so dass Adam und Eva und Judas und Christus unzähligemal verführen und verführt werden, verrathen und erlösen müssten, sondern, da dies die Freiheit des Willens verhindern würde, lauter unähnliche Welten und zwar mit bedeutender Abweichung von der jetzigen. Die Zahl dieser Welten gesteht er aber nicht zu wissen, erklärt sich jedoch für höchst bereit zum Lernen, wenn es ihn Jemand zu lehren vermöge**). Die Beweise, die er für die Vielheit der Welten aus Stellen der Schrift herbeischafft, wie z. B. dass ja nichts neu sei unter der Sonne, und an-

---

*) Ibid. 15, p. 50 Hilgenf. *οὐ τὰ νῦν σάββατα ἐμοὶ δεκτά, ἀλλὰ ὃ πεποίηκα, ἐν ᾧ καταπαύσας τὰ πάντα ἀρχὴν ἡμέρας ὀγδόης ποιήσω, ὅ ἐστιν ἄλλου κόσμου ἀρχήν.*

**) Origenes de principiis II, 3. 4. Qui autem numerus vel modus hic sit, ego me nescire fateor. Si quis autem posset ostendere, libentius discerem.

dere Stellen aus dem Ecclesiastes*), verrathen eine Interpretationskunst, die unsere Philologie nicht mehr anerkennt.

---

*) Ibid. III, 5. 3. Da die Schrift nicht lügen kann, und doch Vieles entschieden neu ist in dieser Welt, so muss sich also das Gleiche schon vor dieser Welt einmal zugetragen haben, d. h. es müssen viele Welten angenommen werden.

Drittes Kapitel.

Excurs zur Geschichte der Begriffe, über die Abfassungszeit des Buches de diaeta.

Die drei Bücher über die Diät gehören zu den interessantesten Ueberresten aus dem Alterthum, und wie schon Leibnitz*) darin seine unsterblichen Monadenthiere zu finden glaubte und das Buch darum auszeichnete, so meint auch Littré**), dass in dem Abschnitt, welcher von der nothwendigen Gymnastik zur Erhaltung des Gleichgewichts und der Harmonie unseres Leibes handelt, für uns heutzutage noch viel zu lernen sei. Abgesehen von dem Inhalt aber hat das Buch dadurch einen grossen Reiz, dass man bis jetzt sich noch nicht einigen kann, in welche Zeit man seine Abfassung setzen soll. Einige***) halten es für sehr alt, älter als die

*) Système nouv. d. l. nat. I, 126 Erdm. Je remarquai avec plaisir que l'ancien auteur du livre de la Diète qu'on attribue à Hippocrate, avait entrevue quelque chose de la verité cet.

**) Argument p. 527. On lira aussi avec intérêt et certainement avec fruit les détails donnés sur les différents exercices. On ne peut trop signaler cette lacune dans notre existence moderne.

***) Z. B. Galen selbst.

ächten Schriften des Hippokrates, andere nehmen einen späteren Arzt der Alexandrinischen Zeit als Verfasser an*). Der Unterschied dieser Zeitbestimmung ist so ungeheuer gross, dass man sich wundern muss, wesshalb die in dem Buche deutlich gegebenen philosophischen Begriffe nicht zur Zeitbestimmung hinreichen sollten. Ich will versuchen, die Zeit des Verfassers bloss nach seinen Begriffen zu bestimmen.

Der Verfasser kennt keinen Aristotelischen Begriff.

Schuster glaubt in dem Buche Mancherlei zu lesen, was nach Aristoteles schmeckt**). Dies ist also der äusserste terminus; denn alle andern Reminiscenzen, die man angenommen hat, betreffen frühere Zeiten. Ich bedaure, dass sich Schuster mit einer so allgemeinen Gefühlsbestimmung begnügt hat; es wäre lehrreicher gewesen, wenn er die termini oder die Theorien hervorgehoben hätte, die unläugbar erst seit Aristoteles gebräuchlich geworden sind. Allein vielleicht hat er wirklich kein rechtes Beweismaterial finden können und desshalb sich nur auf das Gefühl berufen. Wenigstens gelang es mir nicht, obgleich ich zuweilen ähnlich fühlte wie Schuster, auch nur einen einzigen terminus aufzutreiben, der dem Aristoteles angehörte***). Massenhaft

*) Z. B. Bernays und ihm zustimmend Schuster.

**) A. a. O., S. 110.

***) So kommt z. B. der Ausdruck ἐπαγωγή vor; aber man sieht sofort aus dem Zusammenhange, dass der Verfasser noch keine Ahnung von diesem Worte als logischem terminus hat; es bedeutet bei ihm nur „Hinzuführung", deren Erfolg eine Vermehrung (αὐξηθείη) oder eine Verderbniss (μαραίνοι) ist, da sich das Gemischte nur in einem bestimmten Verhältniss der Componenten in seinem rechten Wesen erhält. Vgl. de diaet. I, 35. An die Induction ist also nicht zu denken. — Ebenso braucht der Verfasser den Ausdruck φρόνιμος, ohne eine Ahnung zu haben,

hätte sich bei diesem Tractat, namentlich bei der Embryologie, die Gelegenheit geboten, von dem Gegensatz von Potenz und Actus zu sprechen; aber man wird weder diese Ausdrücke, noch die entsprechenden Anschauungen daselbst finden. Ebensowenig sehe ich irgend eine Aristotelische Doctrin angedeutet; denn z. B. in der ausführlichen Abhandlung über die Entwicklung des Fötus und über den Beitrag, den Mann und Weib liefert, hat der Verfasser offenbar noch nicht die geringste Ahnung von der Aristotelischen Lehre, dass der Mann nur die Form und Bewegungsursache und keinen materiellen Beitrag zum Fötus giebt*). Ich glaube darum, dass man kein Recht hat, den Verfasser später als Aristoteles schreiben zu lassen; denn alle die Späteren, auch wenn sie noch so sehr ihre eigenen Wege gingen, waren doch durch die Aristotelischen termini und Lehrsätze der Art beeinflusst, dass man sie ohne Rücksicht auf Aristoteles nicht verstehen kann.

Nimmt man aber gleich die Vorrede zur Hand, worin der Verfasser sich breit über seine Stellung zu den früheren Bearbeitern äussert, und ob er Tadel oder Dank aussprechen solle u. s. w., so hat man völlig entsprechende Prologe und Epiloge in fast allen

---

dass Aristoteles die *φρόνησις* für das Gebiet des Praktischen in Anspruch genommen und als technischen terminus gestempelt hat. Für unsern Verfasser ist *φρονεῖν* mit *αἰσθάνεσθαι* und mit den *πάθη* noch gleichwerthig, vgl. z. B. I, 36.

*) De diaeta I, 27. *οὐ γὰρ τὸ ἀπὸ τοῦ ἀνδρὸς μοῦνον αὔξιμόν ἐστιν ἀποκριθέν, ἀλλὰ καὶ τὸ ἀπὸ τῆς γυναικός.* Damit aber nicht Jemand meine, es sei hierin grade eine polemische Rücksicht auf Aristoteles sichtbar, füge ich hinzu, dass man Aristoteles nur berücksichtigen kann, wenn man auf die subtilen Distinctionen zwischen Formprincip und Materie eingeht, wovon unser Verfasser noch nichts weiss. Umgekehrt aber ist es richtig, dass Aristoteles auf manche Ansichten unseres Verfassers Rücksicht nimmt.

Aristotelischen Büchern; aber es lässt sich dadurch nicht beweisen, dass unser Verfasser den Aristoteles zum Vorbild nahm; denn wir könnten ebenso gut den Spiess umkehren. Und damit man nicht etwa meine, die Zeit des Hippokrates sei zu früh für unseren Autor, um die Möglichkeit einer Recension der älteren Literatur zuzulassen: so erinnere ich an Heraklit, der ebenso sich auf sein Studium der früheren Literatur beruft*) und tadelnd die älteren Autoren, Dichter und Weisen namhaft macht. Wir dürfen also wohl schliessen, dass, wenn bei unserem Verfasser einiges „nach Aristoteles schmeckt", dies dadurch zu erklären ist, dass Aristoteles dieses und ähnliche Werke gelesen und sich daraus Einiges angeeignet hat.

Der Verfasser hat keine Ahnung vom Platonismus.

Gehen wir nun einen Schritt rückwärts, so kommen wir zu Plato. Dass unser Verfasser aber diesen nicht kennt, ist ganz in die Augen fallend; denn von der Ideenlehre und dem eigenthümlichen Gegensatze des Sinnlichen und Intelligibeln, ist keine Spur anzutreffen; denn da unser Verfasser Alles, auch die Seele und Vernunft, aus Wasser und Feuer mischt, so sieht man, dass er von den Motiven der Platonischen Speculation keine Ahnung hat. Dabei braucht er freilich auch den Ausdruck Ideen (ἰδέαι), aber nicht in Platonischem, sondern in dem gewöhnlichen Sinne von äusseren Formen**). Und was die berühmten Stellen in Plato's Philebus und

*) Stob. Flor. III, 81. Ὁκόσων λόγους ἤκουσα, οὐδεὶς ἀφικνέεται ἐς τοῦτο, ὥστε γινώσκειν, ὅτι κ. τ. λ.

**) De diaeta c. 4. πουλλὰς καὶ παντοδαπὰς ἰδέας ἀποκρίνονται ἀπ' ἀλλήλων κ. τ. λ. Die Ideen sind hier Producte aus der Mischung der Stoffe, also nicht entfernt Platonische intelligible Urbilder.

Timäus betrifft, die hier und da an die Vergleichungen unseres Verfassers erinnern, so hat schon Schuster eingesehen*), dass an keine Benutzung des Plato von Seiten unseres Verfassers zu denken ist, sondern dass eher beide aus einer gemeinsamen Quelle geschöpft haben. Wir müssen also über Plato hinaus noch weiter rückwärts gehen.

Der Verfasser hat keine atomistischen Voraussetzungen.

Sollten nun vielleicht die Atomisten einen grossen Einfluss auf unsern Verfasser gehabt haben? Schuster ist davon überzeugt und sagt, indem er die im Buche de diaeta enthaltene Lehre übersichtlich angiebt: „In Wahrheit giebt es nur ein quantitatives Ab- und Zunehmen innerhalb gewisser Gränzen, was selbst wieder auf ein Mischen und Trennen unveränderlicher Grundtheilchen hinausläuft.“**) Und in der Anmerkung dazu bekräftigt er diesen Satz mit den Worten: „Dass diese Gedanken atomistisch sind und nicht Heraklitisch, indem damit der Begriff des Werdens, des Uebergangs aus dem einen Zustand in einen qualitativ ganz andern gradezu geläugnet wird, ist klar.“***) Ich muss gestehen, dass ich stärkere Beweise verlange. Wenn es sich um eine so entscheidende Frage dreht, ob wir den Atomismus als die philosophische Grundlage des Buches anerkennen sollen oder nicht, so darf man nicht nach ganz entfernten Corollarien, die man selbst, nicht der Autor, gemacht hat, seinen Spruch fällen. Fragt man den Autor, so hört man nirgends etwas von „unveränderlichen Grundtheilchen“; diese

*) A. a. O., S. 114.
**) A. a. O., S. 100.
***) Ebendas., S. 101.

sind vielmehr eine blosse Hypothese Schuster's. Und der qualitative Uebergang der Dinge in einander wird von unserem Verfasser so wenig geläugnet, dass er vielmehr seine ganze Lehre darauf begründet. Darum ist der Ausdruck für die qualitative Veränderung (ἀλλοιούμενα, ἀλλοιοῦται κ. τ. λ.) fast immer das dritte Wort in dem ganzen Traktat. Wo wäre aber auch nur davon die Rede, dass untheilbare Körperchen, die sich bloss nach Ordnung, Form und Lage unterscheiden, durch den Wirbel umgetrieben, unsere Welt bildeten! Vielmehr beginnt der Verfasser gleich mit qualitativen Gegensätzen, Wasser und Feuer, die sich ineinander qualitativ umsetzen, indem das Feuer sich aus dem Wasser ernährt, was nichts anders heisst, als dass das Wasser sich in Feuer verwandeln kann. Grade wegen dieses qualitativen Uebergangs der beiden Elemente in einander hielt es der Verfasser für nothwendig, der gefährlichen weltzerstörenden Consequenz entgegenzutreten, als wenn vielleicht einmal alles Feuer zu Wasser oder alles Wasser zu Feuer werden könnte. Dazu erdenkt er das geistreiche Auskunftsmittel, dass bei mangelnder Nahrung das Feuer zurückweichen muss und ebenso das in seiner Herrschaft fortschreitende Wasser bei mangelndem Feuer seine Bewegung verlieren und also stillstehen müsste, um wieder von dem darauf stürzenden Feuer verzehrt zu werden*). Darum kann weder das Wasser als Ernährungsprincip, noch das Feuer als Bewegungsprincip zur alleinigen Herrschaft kommen; auch können nicht

*) De diaeta I, 3. *Οὐδέτερον γὰρ κρατῆσαι παντελῶς δύναται διὰ τόδε· τὸ μὲν πῦρ ἐπεξιὸν ἐπὶ τὸ ἔσχατον τοῦ ὕδατος, ἐπιλείπει ἡ τροφή, ἀποτρέπεται οὖν ὁκόθεν μέλλει τρέφεσθαι· τὸ δὲ ὕδωρ ἐπεξιὸν ἐπὶ τὸ ἔσχατον τοῦ πυρός, ἐπιλείπει ἡ κίνησις, ἵσταται οὖν ἐν τούτῳ, ὁκόταν δὲ στῇ, οὐκ ἔτι ἐγκρατές ἐστιν, ἀλλ' ἤδη τῷ ἐμπίπτοντι πυρὶ ἐς τὴν τροφὴν καταναλίσκεται.*

beide zugleich verschwinden, sondern sie erhalten sich in ihrem qualitativen Gegensatz und Wandel wechselsweise und begründen dadurch die gegenwärtige Ordnung der Welt für immer*). Wenn der Verfasser unveränderliche Grundtheilchen annähme, so brauchte er nicht die Gründe der Bewegung und Nahrung, um zu beweisen, dass das Unveränderliche sich nicht verändern kann. Es würde überhaupt die Möglichkeit, dass einmal bloss Wasser oder bloss Feuer vorhanden sein könnte, ihm gar nicht als Problem einer Lösung bedurft haben. — Es scheint mir, dass diese Erwägungen hinreichen, um die Annahme gänzlich auszuschliessen, als ob bei unserem Autor irgend ein Einfluss atomistischer Speculation mit im Spiel wäre, und ich glaube, dass Schuster vielleicht nur durch die Missverständnisse Leibnitzens zu dieser Annahme verleitet worden ist, auf die er von selbst schwerlich gekommen wäre. Man sieht dies daraus, weil er selbst weiter keinen einzigen Beweisgrund vorgebracht hat**).

Der Verfasser kennt die neuen Begriffe von Anaxagoras und Empedocles noch nicht.

Wir müssen also noch weiter zurückgehen und kommen dadurch auf Anaxagoras und Empedocles. An Anaxagoras könnten die in unserem Buch zuweilen gebrauchten Ausdrücke Geist (*νοῦς*) und Saamen (*σπέρματα*) erinnern, an Empedocles die Poren (*πόροι*); allein auch kurze Ueberlegung zeigt, dass unser Verfasser diese beiden Weltansichten nicht kennt; denn sein „Geist“

*) Ibid. s. f. *εἰ δέ κοτε κρατηθείη καὶ ὁκότερον πρότερον, οὐδὲν ἂν εἴη τῶν νῦν ἐόντων ὥσπερ ἔχει νῦν· οὕτω δὲ ἐχόντων αἰεὶ ἔσται τὰ αὐτά, καὶ οὐδέτερα καὶ οὐδὲ ἅμα ἐπιλείψει.*

**) A. a. O., S. 101.

ist aus Wasser und Feuer gemischt*) und der „beste" hält nach seiner Meinung grade die Mitte zwischen beiden als trockenes Wasser und feuchtes Feuer, gewissermassen als mittlere Proportionale, während der Anaxagoreische „Geist" ganz rein und ungemischt ist**). Ferner findet sich keine Spur von den Homöomerien als ursprünglichen Elementen der Welt, sondern die allerdings bei ihm vorkommenden homöomeren Theile (*μέρεα*) und Saamen (*σπέρματα*) werden von unserem Verfasser deutlich und bestimmt als Mischungsproducte bezeichnet und auf die beiden einzigen Gegensätze von Wasser und Feuer zurückgeführt, deren unendlich verschiedene Verbindungs- und Mischungsweisen alle möglichen Arten von Saamen und Thieren, wie sie sich jetzt in der Welt finden, erklären sollen***). Wenn desshalb ein Zusammenhang unseres Autors mit Anaxagoras stattfindet, so ist es der, dass Anaxagoras, durch denselben angeregt, die Saamen und gleichartigen Theile, welche dieser durch Mischung erzeugte, nun zu elementären Principien machte und aus dem unreinen Durcheinander, in welchem sie in den gröberen sogenannten Elementen liegen, bloss ausscheiden liess. Jedenfalls bezeichnet unser Verfasser einen der Anaxagoreischen Weisheit vorhergehenden Standpunkt.

Aehnlich verhält es sich mit Empedocles; denn

---

*) De diaeta I, 25. *ἡ δὲ ψυχὴ τοῦ ἀνθρώπου ὥσπερ μοι καὶ προείρηται σύγκρησιν ἔχουσα πυρὸς καὶ ὕδατος.*

**) Die bei Anaxagoras vorkommende Begründung *ἵνα κρατῇ* könnte als eine deutliche directe Anspielung und als Widerlegung des Standpunktes unseres Diätetikers betrachtet werden, wo das *κρατέειν* die Hauptrolle der Welterhaltung spielt. Vgl. oben S. 109 u. 195 über des Anaxagoras *νοῦς* und Erkenntnisslehre.

***) De diaeta I, 6. *Ἐσέρπει δὲ ἐς ἄνθρωπον μέρεα μερέων, ὅλα ὅλων ἔχοντα σύγκρησιν πυρὸς καὶ ὕδατος.* Die Saamen z. B. ibid. I, 4.

der Begriff des Leeren kommt bei unserem Verfasser noch nicht vor, sondern er kennt nur Verdünnung und Verdichtung, und die Poren haben noch nicht im Mindesten die Bedeutung des leeren Raums*). Ebensowenig tritt irgendwo der Gedanke von Atomen auf, und die Empedokleische Annahme von vier unveränderlichen Elementen ist unserem Verfasser ganz unbekannt, welcher vielmehr nur zwei sich in einander verwandelnde Elemente kennt. Auch die Bewegungsprincipien von Streit und Liebe gebraucht er nicht, da er die Bewegung ausschliesslich dem Feuer zuschreibt**) und überhaupt einen unveränderlichen Bestand der Welt lehrt.

Der Verfasser setzt Heraklit voraus.

Wir kommen also nun zu Heraklit. Dass unser Verfasser eine Menge Stellen hat, die an Heraklit erinnern, ist unläugbar. Ist er aber Herakliteer? Durchaus nicht. Denn 1) Heraklit scheint nach dem übereinstimmenden Zeugniss der Alten Alles aus dem Feuer erklärt zu haben, während unser Verfasser deutlich mit zwei entgegengesetzten Principien, die nie ganz in einander aufgehen können, seine Weltbildung beginnt; 2) ist die beste Seele dem Heraklit trocken, bei unserem Verfasser aber feucht***); 3) scheint unser Ver-

---

*) De diaeta I, 35. *ὄρθρου δὲ ὅκως αἱ διέξοδοι κενῶνται τοῦ ὑγροῦ καὶ μὴ φράσσωνται οἱ πόροι τῆς ψυχῆς.* An ein Vacuum ist dabei nicht zu denken, wenigstens wenn ein nicht verstopfter Canal kein Vacuum darstellt.

**) Ibid. I, 3. *τὸ μὲν γὰρ πῦρ δύναται πάντα διὰ παντὸς κινῆσαι.*

***) Ibid. I, 35. *Περὶ δὲ φρονήσιος καὶ ἀφροσύνης ὀνομαζομένης ὧδε ἔχει· πυρὸς τὸ ὑγρότατον καὶ ὕδατος τὸ ξηρότατον κρῆσιν λαβόντα ἐν τῷ σώματι φρονιμώτατον, διότι τὸ μὲν πῦρ ἔχει ἀπὸ τοῦ ὕδατος τὸ ὑγρὸν, τὸ δὲ ὕδωρ ἀπὸ τοῦ πυρὸς τὸ*

fasser, was man wenigstens vielleicht indirect aus dem Vergleiche mit der Töpferscheibe schliessen darf, eine Umdrehung der Gestirne im Kreise zu lehren*), während Heraklit, wenigstens für die Sterne unterhalb des grossen Bären, nur einen Halbkreis kennt und ein tägliches Erlöschen der Sonne annimmt. Es sind hier also schon genug entscheidende Gegensätze angegeben, um es streng zu verbieten, unseren Verfasser als unbedingten Herakliteer zu behandeln.

Der Verfasser schrieb in der Zeit zwischen Heraklit und Anaxagoras.

Ist nun Heraklit oder unser Verfasser früher aufgetreten? Nach den massgebenden Begriffen lässt sich dies schwerlich entscheiden. Denn es könnte die Hera-

---

ξηρόν. ἑκάτερον δὲ οὕτως αὐταρκέστατον — — ἐκ τούτων δὲ ἡ ψυχὴ συγκρηθεῖσα φρονιμωτάτη καὶ μνημονικωτάτη. Die übrigen Ausführungen dieses Capitels zeigen eine so in's Einzelne gehende Ueberlegung der Mischungsverhältnisse, dass sie sicherlich nicht vor Heraklit verfasst sein können. Heraklit gab das Thema, unser Verfasser die Variationen.

*) Ibid. I, 22. *κεραμέες τροχὸν δινέουσιν καὶ οὔτε ὀπίσω οὔτε πρόσω προχωρέει καὶ ἀμφωτέρως ἅμα τοῦ ὅλου ἀπομίμημα τῆς περιφορῆς.* In der weiteren Ausführung wird aber freilich nicht die mindeste Rücksicht auf die Drehung des Himmels genommen, sondern es könnte ebensowohl nur der fortwährende Kreislauf zwischen Geburt und Tod, Jugend und Alter, Sommer und Winter, Wasser und Feuer u. s. w. wie bei Heraklit damit angedeutet werden; denn ich finde sonst keine Stelle, welche auf Anaximandrismus zu schliessen erlaubte. Man sieht dies auch dadurch, dass der Stoffwechsel im Menschen von unserem Verfasser *περιφορή* genannt wird I, 25. *ἐν μὲν τοῖσι νέοισι τῶν σωμάτων ἅτε ταχείης ἐούσης τῆς περιφορῆς καὶ τοῦ σώματος ὄντος αὐξίμου κ. τ. λ.*, wo *περιφορή* gleichbedeutend mit dem folgenden *κίνησις*. Ähnlich wird auch der Seele eine *περίοδος* zugeschrieben ohne kyklische Bedeutung. Ueber die Stelle „Licht dem Hades" handelte ich oben S. 19 ff. ausführlich.

klitische Lehre ebensowohl als Verbesserung und Verschärfung des in unserem Buche gegebenen Standpunktes wie umgekehrt betrachtet werden. Die widerstreitende Harmonie, die in unserem Buche nicht vorkommt, ist ein schärferer Ausdruck für die Lehre unseres Diätetikers, und ebenso ist die Bedeutung des Krieges als Vaters der Dinge gewissermassen eine Consequenz dieser Lehre, wie auch die Bedeutung des Logos für die Mischungsproportionen bei Heraklit schärfer hervortritt. Wenn man also bloss nach den Begriffen urtheilen will, so könnte Heraklit der spätere sein. — Erwägt man aber nach dem von Boeckh aufgestellten Gesetz der individuellen Interpretation die schriftstellerische Individualität beider Männer, so wird man einräumen müssen, dass die vielerlei änigmatischen Wendungen über die Identität der Gegensätze unserem plan und breit schreibenden Verfasser wahrscheinlich nicht angehören, während sie augenscheinliche Verwandtschaft mit dem Stil Heraklit's zeigen. Es scheint darum gerathener, unserem Autor eine Bekanntschaft mit Heraklit's Sätzen zuzuschreiben. Das Ganze der Lehre hat er aber entweder nicht gekannt, oder es hat ihn nicht veranlasst, seine sonst woher stammende Ueberzeugung aufzugeben. Ich bin desshalb geneigt, unseren Verfasser zu einem jüngeren Zeitgenossen des Heraklit zu machen. Sollte man Spuren späterer Zeit in diesem Buche auffinden, so wird dadurch mein Urtheil nicht ohne Weiteres umgestossen; denn wir wissen, dass die Herausgeber der Hippokrateischen Werke, Artemidorus Capito und Dioskorides sich beliebige Einschiebungen erlaubt haben und dadurch die Scheidung des Aechten und Unächten erschweren. Mein Urtheil gründet sich aber nicht auf Einzelheiten, sondern auf die zusammenhängenden Grundbegriffe des ganzen Buches. Vergleicht man die breite Detailausführung unseres Diätetikers mit der änigmatischen

Kürze Heraklit's, so sieht man, dass dieser es vor Allem auf Feststellung des Princips, auf Begründung der neuen Weltansicht von der harmonischen Einheit der Gegensätze abgesehen hatte, während jener diese Weltansicht voraussetzt und seiner eigentlichen Abhandlung daher nur wie eine Vorrede voranschickt. Zugleich wird durch dies Verhältniss klar, wesshalb unser Verfasser auch die erwähnten Abweichungen von Heraklit machen konnte; denn ob das Feuer das Princip ist oder nicht, ist gewissermassen nur eine metaphysische Frage. Heraklit selbst aber verweilt grösstentheils bei dem aus dem Feuer schon herausgetretenen Gegensatze, wonach Meer und Feuer die weltbildenden Rollen spielen. Für die physische Erklärung der einzelnen Dinge und die Normen der Diät ist dieser Gegensatz und die Forderung der Harmonie grade genügend. Ein praktischer Arzt konnte also leicht von jener Speculation abstehen und sich mit diesem einleuchtenden Begriffe allein zu thun machen. Ausserdem ist es ja auch noch nicht einmal zweifellos, dass Heraklit eine zukünftige Weltverbrennung gelehrt habe, und seine dunklen Worte konnten wohl auch einen ewigen Bestand der jetzigen Weltordnung zu bedeuten scheinen. Jedenfalls hat unser Verfasser recht geschickt die für seinen Zweck passenden Grundbegriffe aus Heraklit entlehnt und muss als einer, welcher nicht Principien sucht, sondern auf detaillirte praktische Anwendung derselben seinen Sinn richtet, später als Heraklit gesetzt werden. Um eine Gränze zu bestimmen, möchte ich ihm also die Zeit zwischen Heraklit und Anaxagoras anweisen.

Kritik der Auffassung Zeller's.

Zeller bemerkt treffend gegen Lassalle, dass man unser Buch von der Diät nicht ohne Weiteres als Hera-

klitische Quelle benutzen dürfe. Allein seine Gründe sind sehr sorglos aufgerafft und fallen bei näherer Betrachtung haltlos zusammen. Denn erstens soll der Gegensatz des warmen und trockenen Feuers und des kalten und feuchten Wassers „der Aristotelischen Elementenlehre gemäss“ sein*). Das ist wunderbar, da Aristoteles doch zwei Paare von entgegengesetzten Elementen annimmt und als fünftes noch den Aether. Von allen den Aristotelischen Lehrsätzen der Meteorologie findet sich bei unserem Verfasser keine Spur. Ausserdem nimmt unser Diätetiker auch Trocknes im Wasser und Feuchtes im Feuer an, da die Elemente in einander übergehen**). — Wenn aber Bemerkungen, die der gesunde Menschenverstand zu allen Zeiten machen musste und die sich desshalb auch bei Aristoteles finden, immer ein Zeichen von Entlehnung aus Aristoteles sein müssten, dann hätten auch Thales und Homer schon aus Aristoteles geschöpft. Zeller hätte die Bekanntschaft mit den terminis *δυνάμει* und *ἐντελεχείᾳ* in unserem Buche nachweisen müssen; dann würde ich an Aristotelische Studien unseres Diätetikers vielleicht geglaubt haben. Wie soll aber unser Verfasser, der die Seele aus Wasser und Feuer bildet, bei dieser naiven und kindlichen Auffassung auch die Aristotelische Psychologie und Metaphysik berücksichtigt haben! Ihm könnte auch nicht einmal im Traum die Seele als Energie des physisch-organischen Leibes und der *νοῦς* als das Vermögen der Principien erschienen sein. Lassen wir getrost erst ein Jahrhundert verfliessen, wenn wir von dem Gedankenkreise unseres Verfassers auf Aristoteles übergehen wollen.

---

*) Zeller, Phil. d. Gr., 3. Aufl. 1869, S. 570.

**) L. l. ed. Littré 4. *ἔνι γὰρ ἐν πυρὶ ὑγρότης — — ἔνι γὰρ ἐν ὕδατι ξηρόν.*

Zweitens soll „im Anschluss an ein Anaxagorisches Fragment“ unser Verfasser gelehrt haben, dass „strenggenommen nichts zu Grunde gehe oder entstehe“. Warum soll unser Verfasser sich dafür nicht an Xenophanes angeschlossen haben und Anaxagoras wieder an unsern Verfasser? Denn wenn man aus der Stufe der Ausbildung, die eine Lehre erhalten hat, die Zeit der Verfasser bestimmen darf, so muss zweifelsohne Anaxagoras später gesetzt werden.

Drittens soll „der Gegensatz von *νόμος* und *φύσις* an Demokrit und die Sophisten“ erinnern. Auch dies ist Anachronismus; denn Heraklit tadelt vielfach den *νόμος* der Menschen und behauptet im Gegensatz gegen die herrschende Meinung, dass er die Wahrheit lehren wolle, *διαιρέων κατὰ φύσιν καὶ φράζων ὅκως ἔχει*. Dieser Gegensatz musste sich auch schon von Xenophanes an ausbilden, da die Philosophie mit ihrer der Natur entsprechenden Wahrheit den Gebräuchen und Meinungen der Menschen entgegentrat*).

Endlich sollen „auch die sieben *σχήματα* der Rede auf eine spätere Zeit hinweisen“. Das liesse sich freilich hören. Leider hat Zeller aber nicht erforscht, was mit diesen sieben Figuren gemeint sei. Wenn er „der Rede“ hinzusetzt, so ist das seine Zuthat; denn der Verfasser sagt nichts davon. Da wir also gar nicht wissen, was wir uns darunter denken sollen, so haben wir kein Recht, an die spätere Ausbildung der Grammatik anzuknüpfen. Denn vielleicht sind darunter nur

*) So sagt Xenophanes fragm. 19 Mullach: *Ἀλλ' εἰκῆ μάλα νομίζεται, οὐδὲ δίκαιον κτλ.* und stellt so auch *ἀληθὲς* und *δοκοῦν* in Gegensatz. (Vgl. meine Studien z. Gesch. d. Begr., S. 607.) Ebenso setzt Heraklit fragm. 19 Mull. den menschlichen *νόμοι* einen göttlichen *νόμος* entgegen, der gleich *φύσις* und *λόγος* ist.

die von dem Verfasser wirklich aufgezählten sieben Stücke zu verstehen, nämlich *ἀκοή*, *ὄψις*, *ῥίν*, *γλῶσσα*, *στόμα*, *σῶμα*, *πνεύματος διέξοδοι**). Denn das *καὶ*, welches diese Siebenzahl mit der früheren nicht aufgezählten verbindet, ist zweifelhaft, und die drei folgenden Sätze entsprechen sich genau: *δι᾽ ἑπτὰ σχημάτων ἡ γνῶσις — — δι᾽ ἑπτὰ σχημάτων* [*καὶ*] *ἡ αἴσθησις ἡ ἀνθρώπων — —* und abschliessend *διὰ τούτων γνῶσις ἀνθρώποισιν*, wodurch also doch wohl wieder dieselbe *γνῶσις* gemeint ist, welche durch die angebliche Kenntniss der Redefiguren entstehen soll. Und dass in dieser zweiten oder vielmehr einzigen Aufzählung die Sprache auch eine Rolle spielt, sieht man aus den Worten *στόμα διαλέκτου*. Ich wüsste desshalb nicht zu sagen, wie man aus dieser höchst primitiven Aufzählung für die späte Abfassung unseres Buches Capital schlagen könnte.

---

*) L. l. 23. *δι᾽ ἑπτὰ σχημάτων ἡ γνῶσις· ταῦτα πάντα ἄνθρωπος διαρήσσεται καὶ ὁ ἐπιστάμενος γράμματα καὶ ὁ μὴ ἐπιστάμενος. Δι᾽ ἑπτὰ σχημάτων* [*καὶ*] *ἡ αἴσθησις ἡ ἀνθρώπων, ἀκοὴ ψόφων, ὄψις φανερῶν, ῥὶν ὀδμῆς γλῶσσα, ἡδονῆς καὶ ἀηδίης, στόμα διαλέκτου, σῶμα ψαύσιος θερμοῦ ἢ ψυχροῦ, πνεύματος διέξοδοι ἔσω καὶ ἔξω· διὰ τούτων γνῶσις ἀνθρώποισιν.* Es sollte mich wundern, wenn man auch hier ein Studium der Aristotelischen Bücher de anima erkennen könnte. — Uebrigens bemerke man noch, dass man durch diese sieben *σχήματα* nach des Verfassers ausdrücklicher Versicherung zur Erkenntniss kommt, auch ohne Lesen und Schreiben zu verstehen, was doch nur auf die angeführten sieben passt. Man darf dieselben also schwerlich mit Zeller als Redefiguren auffassen und auf die spätere Grammatik beziehen.

Sach- und Namenverzeichniss.

Abraham 38.
Actus und Potenz 92. 251.
Ägypten 42. 98. 204. 208.
Äschylus 87.
Äther 66. 101. 236.
αἰδώς, αἰδοῖος, ἀναιδεία 29.
αἰώνιος 206. *αἰών* 246.
Alkmene 179.
Alkyoneus 177.
ἀλλοίωσις 254.
ἀμιγές 195.
Amon-Ra 152.
ἀναθυμίασις 56 ff. Die beiden Arten 65. 116.
ἀνάκωμα 231 f.
Anaxagoras 91. 111. 187. 189 ff. 194 f. 200. 255 f.
Anaximander 45. 84 f. 111. 122. 191. 208 f. 212 ff. 214. *ἀψίς* 227.
Anaximenes 88.
ἀξύνετοι 103. 183.
ἀπαθής 117. 195.
ἄπειρον 209.
ἀποκρύπτεσθαι, Apokrypsis 35. 37 ff. 46. 76. 79. 92. 161 *βάθη*.
arbor 38.
Arcturus 16.
Aristophanes 34 f. 36.
Aristoteles 96. 101. 110 f. 181 *λόγος*, 188 Persönlichkeit und Theismus, 197 *νοῦς*, 202 *λόγος* und *φαινόμενα*, 218 Art der Kritik, 221 über Xenophanes, 235 ff. Äther, Theologie und Welt, 236 Kritik Plato's, 240 f Weltansicht, 250 f. 261.
Artemidorus Capito 259.
ἀστραπή 117.
ἀσωματώτατον 97 Feuer, 110. 193.
ἀτμίς 57.
Atome 253. 257.
αὐγή 63. 65 f. 78. 95.
Augustin, heilg. 200.
ἀψίς 214.

βάθος 76. 110.
Barnabas Epist. 246.
Benfey 61. 64. 232.
Bernays 167. 290. Vorrede.
βιός 126.
Boeckh 98. 218. 230. 233. 239. 259.
Boetticher 47.
Brandis 230.

Centaur 132.
Chaos 241.
χάρις 38 f.
χεῖσθαι 43.
Christenthum 113 ff. 200. 209. 242 ff.
χωρίζειν 150. *χώριστόν* 111.
Cicero 111, 221 über Xenophanes.
Clemens Alex. 34. 104. 131.
Clemens Rom. Ep. 245.
Curtius, G. 232.

Δαίμων 107. 126.
Danae 179.
Delphi 162.
Demeter 29.
Demokrit 85. 217. 231. 242.
Diagoras 179.
διαλέγεσθαι bei Homer 178.
διάστιξις 110.
διαφέρεσθαι 127.
δίκη 9. 117 *θεῖα* gleich *φύσις*, 132.
Diodor 217.
Diodot 53.
Dionysus 25 ff. 31 f. 33 ff. 74. 79. 158.
Dioskorides 259.
Ebers 205.
Edda 206.
εἰλικρινές 108 ff. 113 f. 188. 192 f.
ἔκγονος 200.
ἐκλεκτοί 112 f.
ἐκλογή 113.
ἐκπύρωσις 226 ff. 242 nicht nothwendig für Heraklit und Stoiker. 260.
ἐλπίς 175.
Empedocles 223. 256 f.
Endelechie 101.
Entelechie 101.
ἐξάπτεσθαι 43.
ἐπαγωγή 250 bei Pseudo-Hippokrates.
ἐπαιτιῶνται 31.
ἐπικρατεῖν 52.
Epicureer 187. 242.
ἐπιπρέπει 240 bei Xenophanes.
Erinnyen 9 f.
Εὔβουλος 29.
ἦθος 162.

Feuer 94 als Actus, 100 Wahrheit der Sinne, 135 als Princip, 136 nimmt Nahrung zu sich, wie die immanente Idee, 141 f. Kritik der früheren Auffassungen 244. 260. Feuerzeug 38.
Fötus 251.
Formprincip 136.
Freude (Pindar) 178.

Galen 249.
Gataker 42. 164 ff.
γένεσις 200 gleich *ἔκγονος*.
Gewitter 45.

Gladisch 241.
γλίχεσθαι 35 f.
γνώμη 90. 107. 161.
γνῶσις 263.
γονορρυής 34.
Gott 67. 68 ff. 72.
Gränze 137.
Gregorius v. Nyssa 209.

ἅγιος 134.
ἁγνόν 116.
Hades 23. 28 Sohn der Scham. 29 f. 33. 41. 158.
ἅπτεσθαι 77. 97, ἅμμα 20, δυσέξαπτος 116.
Harmonie, unsichtbare, besser 161. 129. 144 ff. 185 als γνώμη.
Hekatäus 6.
Heeren 232 über ἀνάκωμα.
Hegel 189. 210.
εἰλικρινές s. εἰλικρινές.
Heinze, Max 131. 151. 167. 176. 182. 187. 189 f. Vorrede.
ἕν 110. 126. 158.
Herakles 177.
Hesiod 6. 13. 48. 65. 68. 103. 174 ff. 190. 194.
ἕτερον 129.
Hieron 178.
Hilgenfeld 246.
Hippokrates, Pseudo- 22 f. 89 ff. 225. 242. 249 ff.
Hippolytus 152 ff.
Holtzmann 45 ff. 87.
Homer 13. 41. 65. 68. 105. 157. 170 ff. 190.
Homöomerien 256.
ὅρος 137.
Horus 204.
ἥλιος 62.
Jahreszeiten 45.
ἰατροί 30.
Idee 136. 139. 149, ἰδέαι bei Pseudo-Hippokrates 252.
Ideler 58.
Identität 192 f.
immaculata conceptio 40.
Immanenz 125.
Indra 45.
Ino 178.
Intelligibilis 99.
Johannes, Evangel. 102.

κάθαρσις 73. 77. 112 f.
καθαρός 29. 73. 79. 109. 113.
καλόν 31 f.
Kamatef 153.
Kant 211 ff.
καταδύνειν 35 f.
κοινός 167 λόγος.
κόρος 36.
κόσμος 109. 247.
κρατεῖν 195. 256.
Krates 17.
Kratylus 121. 225.
Krieg 130.
Krische 215.
κρύπτειν 35. 79, s. Apokrypsis.
κυβερνᾶν 191.
Kuhn 38.

Lassalle 19. 61. 110. 222.
Leben 126.
ΛΕΓ, Wurzelbed. 170.
λέγειν bei Homer 170 ff. 181.
Leerer Raum 216.
Leibnitz 211. 249.

Leichen 83.
λιμός 36.
v. Lingen 174.
Littré 91. 249.
λόγος 43. 102. 108 θεῖος, 135. 162. 167. 172. 177. 244 in d. Epist. Petr., 180 f. 185 als Schicksal.
Lotos 46.

Magier 228.
Mambre 38.
Mark Anton 42 f. 123. 164.
Meer 53. 80 f.
μένειν 124.
Mensch, 85 Ewigkeit, 87 Pantheismus, 108 Vernunft.
μέρεα 91. 256.
μεταπεσεῖν 124.
Metis 175. 190.
Meyer, Leo 169 über λέγειν, 232 über ἀνάκωμα.
μιαρός 29.
μοῖρα und Zeus 191.
Monaden 249.
Moses 205 Gen. I, 8.
Muspel 207.
μυξάριον 42.
μυστικόν 27. 32.
Mythologie 47.

Nahrung 137.
Nahuscha 87.
Niflheim 207.
Noah 243 f.
Noëtus 151.
νόμος 117. 262.
νοῦς 109. 150. 190 ff. 194. 256.
ὁδός 11. 39. 42. 46.
Oedipus 153.
Okeanos, Bad des 17.
Olymp 15. 109.
ὁμοούσιος 125.
Origenes 242. 247.
Orpheus 98.
Osiris 26.
οὖλα 127 bei Heraklit u. Xenophanes.
Οὐρανός 109.
οὖρος 15. 18.

παθητικόν 116 f. 196.
παυσπερμία 109.
Pape 175 Lexik.
παρεμφαινόμενον 195.
Parmenides 147. 176. 191. 194. 229.
Parusie 150.
πασχητιᾶν 34.
Peipers 28. 167.
πείρατα 74 ff. Vgl. auch Theognis v. 427 φύντα δ' ὅπως ὤκιστα πύλας Ἄϊδαο περῆσαι. Und v. 906 εἰς Ἄϊδαο περᾶν.
περιφορή 258.
Persönlichkeit 186 ff.
Petrus Epist. II, 243.
πηλός 125.
Phallus 32. 37.
Philo 34. 98.
Philolaos 99. 109. 229. 239.
φρόνιμος 250. 257.
φύλακες 113.
Physiologie 8.
φύσις 110. 262.
Pindar 164 f. 177 (λόγος).
Plato 66 Äther, 70 f. 101. 111

Ideen als εἰλικρινές, 112 χωρίζειν, 163, 139 Platonismus, 149. 153. 188 Unsterblichkeit, 193 Identität, 196 Idee und Materie, 198 Weltseele, 200 Schöpfung 223 ff. über Heraklit, 233 ff. Ewigkeit der Welt, 238 Timäus, 202 φαινόμενα, 252.
Plinius 214 absis.
Plotin 187. 189.
Plutarch 40. 117. 214.
πολυμαθίη 6, bei Strabo 166.
πόροι 257.
Preller 10. 18. 37.
Proclus 189.
Prosymnus 26. 32 f. 39.
ψυχή 74 ff. 79.
Pythagoras 97. 106. 191. 218.
Pythia 71.
πυρεῖα 38.

Quirinus 115.

Raum, leerer 89.
Rede gleich ratio 181.
Reiske 116.
Renan 244.
Rischi 46.
Röth 208.
Romulus 115.
Romundt 169.

Salomo, Sprüche 11, 103.
Sara 39.
Sarapis 26.
σάρξ 113. 116. ἄσαρκον ibid.
σχήματα 262 f.
Schlaf 77 f.
Schleiermacher 10. 15. 27. 107. 222.
Schöpfungsidee 199 ff.
Schuster 4. 9. 12. 14. 16 f. 22. 25. 28 f. 37. 41. 47. 49. 56. 65. 67. 82. 97. 100. 105 f. 110. 119. 140. 163. 167. 183. 222. 225 f. 229. 241. 250. 253.
Seele 97 körperlos und ewige Bewegung, 107 Princip, 110. 194. 257.
Sein 85.
σελήνη 62.
Selbstbewusstsein 181 ff.
Selbsterkenntniss 166.
Semele 178.
Seti 204.
σῆμα 98 gleich σῶμα.
Sibylle 71. 245, Vorrede.
Siebeck 222. 240.
Sinne 99. 105.
Siriusperiode 228.
Sistrum 214 absis.
σκάφος 5.
σκηνή 40.
Sohn 150 ff.
Sokrates 163. 196.
Solon 122.
Sonne 8 Grösse, 9 Bahn, 21 Entzündung und Erlöschen, 94.
σοφόν 107. 110. 112. 162.
Sotion 6.
σπέρμα 96. 256.
Spinoza 53. 189. 210.
Stephanus 42.
Stern, Ludwig 152. 205.
Sterne 65.

Stobäus 42. 211.
Stoiker 241 f.
Strabo 14 ff.
Strauss 212.
συκή 37.
Sünde 132 f.
Sündfluth 205. 220. 228. 233 f.

Tag und Nacht 49 f.
ταὐτόν 124. 192.
Thales 49. 111. 122. 165. 191. 207 ff.
θάνατος 97 f. gleich *γένεσις*, 160.
θάπτειν 116.
θεῖον 162 *ἦθος*.
Theodoret 103.
Theologen 12.
θεολογεῖν 124.
Theopneustie 71.
Theron 178.
Thiersch 179.
Transscendenz 125. 193. 196.
θύραθεν νοῦς 40.

Ursache 148.

Vater 150.
Vernunft, Gesch. d. 189 ff.
Völuspâ 206.
Walter 214 *ἀψίς*.
Wassersucht Heraklit's 82.
Weltmittelpunkt 216.
Weltseele 198.
Wertra 45.

Xenophanes 6. 7. 13. 76. 88. 122 f. 187. 191. 193. 209. 217 ff. 224. 240 f.
ξένος 29. 44.
Xylander 42.
ξύλον 36. 46. 76. 83.
ξυνόν 103. 162.

Ymir 207.

Zeit 178. 200.
Zeller 20 Kreisbewegung des Himmels, 61. 118. 135. 143. 145 ff. 182. 198. 203. 208. 214 *ἀψίς*, 222 über die Weltverbrennung, 231 über Philolaos, 241 Stoiker, 260 ff.; über Pseudo-Hippokrates Vorrede.
Zeno 120.
Zeus 24. 191 neben *μοῖρα*.

Druck von Friedr. Andr. Perthes in Gotha.

Im gleichen Verlage erschien:

HISTORIA
PHILOSOPHIAE
GRAECAE ET ROMANAE
EX
FONTIUM LOCIS CONTEXTA.

LOCOS COLLEGERUNT, DISPOSUERUNT, NOTIS AUXERUNT

H. RITTER ET L. PRELLER.

EDITIO QUINTA.

CURAVIT

G. TEICHMUELLER.

Preis: 8 Mark.