GESCHICHTE
DER
ANTIKEN PHILOSOPHIE

VON

E. v. ASTER
PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT MÜNCHEN

BERLIN UND LEIPZIG 1920
VEREINIGUNG WISSENSCHAFTLICHER VERLEGER
WALTER DE GRUYTER & CO.
VORMALS G. J. GÖSCHEN'SCHE VERLAGSHANDLUNG :: J. GUTTENTAG, VERLAGS-
BUCHHANDLUNG :: GEORG REIMER :: KARL J. TRÜBNER :: VEIT & COMP.

Alle Rechte, einschließlich des Übersetzungsrechts, vorbehalten.

Druck von Metzger & Wittig in Leipzig.

Vorwort.

Das Buch ist als Leitfaden für Studierende gedacht, auf Klarheit und Lesbarkeit der Darstellung wurde daher der Hauptwert gelegt. Daß es auf eingehenden Quellenstudien und sorgfältiger Benutzung der Literatur beruht, wird hoffentlich trotz der durch die Verhältnisse gebotenen Kürze der Inhalt ergeben.

München, Anfang März 1920.

E. v. Aster.

Inhalt.

Seite

I. Einleitung 1
1. Wort und Begriff. Philosophie im Altertum 1
2. Die Entwicklungsperioden der griechischen Philosophie. Die Quellen 4
II. Die Naturphilosophie der „Vorsokratiker“ (von Thales bis Demokrit) 8
1. Kosmogonieen. Die Milesier 8
2. Heraklit 15
3. Die Eleaten 18
4. Die Pythagoreer 23
5. Empedokles 28
6. Anaxagoras 31
7. Leukipp und Demokrit 33
III. Die „Sophistik“ 38
IV. Sokrates und die Sokratiker 44
1. Sokrates 44
2. Kyniker und Kyrenaiker 50
V. Platon 54
1. Platons Leben und Schriften 54
2. Die sokratischen Dialoge 60
3. Die Dialoge zur Grundlegung der Ideenlehre 70
4. Die logisch-erkenntnistheoretischen Dialoge 82
5. Naturphilosophie 93
6. Die Staats- und Gesellschaftslehre 97
7. Die ältere Akademie 102
VI. Aristoteles 103
1. Leben und Schriften 103
2. Logik und Erkenntnislehre 107
3. Metaphysik und Physik 116
4. Ethik und Staatslehre 126
5. Die peripatetische Schule 130
VII. Der Streit der Nach-Aristotelischen Schulen (Stoa, Epikuräer, Skepsis) 132
1. Allgemeiner Charakter der Nach-Aristotelischen Philosophie . . . 132
2. Die ältere Stoa 134

Seite

3. Epikur 147
4. Die Skepsis. Die mittlere Akademie und ihr Ausgang 151
5. Die mittlere Stoa 163
6. Die Römer in den Nach-Aristotelischen Schulen (Cicero; die jüngere Stoa) 170
7. Die nach-akademische Skepsis 181

VIII. Mystik und Theosophie 194
1. Neupythagoreismus und eklektische Platoniker 194
2. Philon aus Alexandria 206
3. Die Anfänge der christlichen Philosophie 217
4. Der Neuplatonismus 222

Schluß 246

Zeittafel und Übersicht über die Geschichte der antiken Philosophie 253

Personenregister 273

I. Einleitung.

1. Wort und Begriff „Philosophie" im Altertum.

Jedes Volk, gleichgültig wie hoch oder tief die Kulturstufe sein mag, auf der es steht, verfügt auf der einen Seite über ein gewisses Maß religiöser Vorstellungen, roherer oder feinerer Mythen und Sagen und auf der anderen Seite über eine gewisse Summe von Kenntnissen, die ihm eine primitivere oder entwickeltere praktisch-technische Naturbeherrschung gestatten. Jene Mythen und Sagen sind das Produkt der unbewußt arbeitenden und dichtenden Volksphantasie; durch eine lange und ehrwürdige Tradition fortgepflanzt, fordern sie Glauben durch ihr Alter, die Autorität der die Tradition hütenden Priesterschaft, den göttlichen Ursprung, den man ihnen zuschreibt. Diese Kenntnisse sind der Niederschlag der Erfahrung, der Erfahrung des einzelnen und der Generationen, das Resultat des auf praktische Ziele gerichteten Nachdenkens über die Natur, mit der und in der der Mensch leben, seinen Lebensunterhalt erwerben, vor deren Gefahren er sich schützen muß.

Die überkommenen religiösen Mythen eines Volkes enthalten nun stets auch eine Antwort auf die Frage nach dem Ursprung, dem Woher und dem Ziel, dem Wohin der Weltentwicklung, nach der Stellung und dem Schicksal des Menschen in dieser Welt — sobald die grübelnde Neugier sich dieser letzten Fragen nähert, findet sie eine gewisse Auskunft in jener Tradition, die nur gläubige Hinnahme erfordert. Mit Notwendigkeit aber kommt irgendwann und irgendwo einmal der Zeitpunkt, an dem diese Antwort nicht mehr genügt, an dem der Mensch anfängt, bewußt und absichtlich über jene letzten und höchsten Fragen nachzudenken, die gesuchte Auskunft, die Befriedigung seiner Neugierde von seiner Erfahrung und seinem Verstand, anstatt von der Tradition und der dichtenden Volksphantasie zu erwarten, an dem er das Weltbild, das so sein eigenes Denken sich erobert, mehr oder minder deutlich den traditionellen Erzählungen kritisch entgegensetzt. Wir können auch umgekehrt sagen: es kommt der Moment, in dem Verstand und Erfahrung des einzelnen sich nicht mehr nur in den Dienst praktisch-technischer Fragen stellen, sondern jener „Neugierde" im höheren Sinne nutzbar werden, die der „Muße" des nicht mehr unmittelbar um sein Leben ringenden und des seiner inneren Freiheit bewußt werdenden Menschen entspringt, dieser Neugierde und dieser Muße, die der Quell der reinen Theorie, der „Wissenschaft" sind. In diesem Zeitpunkt entsteht das, was wir „Philosophie" nennen dürfen.

Die Griechen sind wie die Schöpfer des Namens, so auch der Sache, wenn wir das Wort Philosophie in dem eben angedeuteten Sinn und in strenger Bedeutung nehmen. Nach dem Bericht eines Schülers Platos, des Pontikers Herakleides, hätte zuerst Pythagoras das Wort gebraucht und sich den Titel eines Philosophos, eines Liebhabers der Weisheit, des Wissens beigelegt, mit der Begründung, daß die Sophia, die vollendete Weisheit und fertige Wahrheit, nur den Göttern zukomme, während die Philosophia, das Streben nach Wahrheit und Weisheit, dem Menschen zieme. Historisch ist der Mitteilung kaum viel Glauben zu schenken: die schroffe Gegenüberstellung des φιλόσοφος und des σοφός — wir dürfen vielleicht an die Stelle des letzteren gleich den „Sophisten" setzen, der den Anspruch erhebt, eine Wahrheit fertig zu besitzen und gegen Geld verkaufen zu können — diese Gegenüberstellung erinnert zu stark an Plato und Sokrates, an das „Wissen des eigenen Nichtwissens", das im Gegensatz zu dem aufgeblasenen Scheinwissen der Sophisten (das Wort hier im weitesten Sinne genommen) den Ausgangspunkt aller echten Erkenntnis bilden muß. Es scheint vielmehr, daß gerade erst im Kreise der Sokratiker das Wort „Philosophie" und „Philosoph" zum festen Terminus geworden ist. Aber der Sinn dieses Terminus geht aus der Heraklidischen Erzählung klar hervor: Die Philosophie als rastloses Sichbemühen um Erkenntnis und Wahrheit, als mit den Mitteln der Erfahrung und des Denkens, der Begründung und Kritik ringendes Arbeiten um das Ziel der Wahrheit tritt dem angeblichen Besitz der fertigen Weisheit gegenüber, die nur gläubig hingenommen, nicht aus Verstand und Beobachtung gewonnen sein will; und als Streben nach letzter, voller und endgültiger Wahrheit, das Geist und Leben eines Mannes ganz und gar ausfüllt, das für den, der einmal davon gekostet hat, zugleich Ziel und Zweck und andererseits richtunggebende Grundlage seines Lebens werden muß, scheidet sie sich von der nur technisch-praktischen Augenblickszwecken dienenden Einzelerkenntnis oder von der buntscheckigen Vielwisserei eines sophistischen Schönredners.

Und wie das Wort und der Name, so tritt uns die Sache zuerst in Griechenland entgegen. Die im 6. vorchristlichen Jahrhundert entstandenen Schriften der alten ionischen Naturphilosophen, die den charakteristischen Titel „περὶ φύσεως" — über die Natur — führten und zum erstenmal den Versuch machten, ein wissenschaftliches Weltbild zu zeichnen, sind der Anfang einer von Mythos und Sage sich loslösenden philosophischen Literatur, die dann in geradliniger Entwicklung uns bis zu Platos und Aristoteles' Werken führt. Keines der alten Völker vor der griechischen Geschichte weist eine solche Literatur auf, selbst in Indien bleiben die tiefsinnigen Spekulationen der Upanischaden in enger Beziehung zur religiösen Literatur, sie geben sich nicht als vor-

urteilsfreie und unbefangene Untersuchung der Natur, sondern als spekulative Ausdeutung des Opferritus.

Wie die griechische Kunst und Religion, so hat man auch die griechische Philosophie mit dem Orient in Verbindung zu bringen und aus orientalischen Einflüssen abzuleiten versucht. Daran ist soviel gewiß richtig, daß schon die ältesten griechischen Denker die Kenntnis von zwei wichtigen Wissenschaften aus dem Osten besaßen, durch die ihre eigene Arbeit zugleich mannigfache Anregung erfuhr: die Kenntnis der ägyptischen Geometrie und der babylonischen Astronomie. Gerade an diesen Einflüssen indessen und der Art ihrer Verarbeitung zeigt sich am deutlichsten die Eigenart und Sonderbegabung des griechischen Geistes. Die ägyptische Geometrie erwuchs aus praktisch-technischen Gründen, aus der Notwendigkeit der neuen Landvermessung nach jeder Nilüberschwemmung und hat sich von diesem praktischen Zweck nie ganz losgelöst. Die geometrischen Lehrsätze, zu denen die Ägypter gelangten, waren im wesentlichen auf empirischem Wege gefundene, der Inhaltsberechnung von Flächen dienende Formeln, die jedoch niemals zu einem geschlossenen System, einem auf Axiomen und Definitionen sich aufbauenden Begründungszusammenhang zusammenwuchsen. Das Verdienst, die geometrischen Einzelerkenntnisse zu einem solchen System verallgemeinert, aus der technischen Kunst der Ägypter eine „philosophische Disziplin" gemacht zu haben, gebührt den Griechen, von Thales und Pythagoras bis zu Euklid. Die Astronomie der Babylonier steht in engster Beziehung zur altbabylonischen Gestirnreligion und die auf tausendjährige Beobachtungen gegründete Berechnung der Planetenkonstellationen und der Finsternisse diente vor allem der Astrologie. Auch hier sind es erst die Griechen, die, von Anaximander bis zu Ptolomaeus, ein astronomisches Weltbild, eine wissenschaftliche Theorie der Gestirnwelt aufbauen, deren tatsächliche Grundlagen zum großen Teil in den Beobachtungsergebnissen der Babylonier enthalten sind. So zeigen sich die Griechen überall als Schöpfer einer auf Wahrheit und Erkenntnis um ihrer selbst willen gerichteten Wissenschaft oder Philosophie, die die auf der einen Seite religiös, auf der anderen Seite technisch gebundene Kultur des alten Orients nirgends erreicht hat.

Endlich finden wir nur in Griechenland, nirgends sonst im Altertum, den eigentlichen Typ des Philosophen — des Menschen, der in der Erkenntnis seinen höchsten Lebenszweck sieht, der lebt, um zu erkennen, und der andererseits die gewonnene Erkenntnis benutzt, um sie zur Grundlage seines Lebens zu machen. In so typisch griechischen Erscheinungen wie Pythagoras, Empedocles oder auch Thales tritt uns dieser Typus zuerst entgegen. Griechenland besitzt keine geschlossene Priesterkaste, die die Vermittlung zwischen Menschen und Göttern übernimmt und deren Gliedern man eben darum besondere geheime Kräfte

zuschreibt: die überall vorhandene, in offenerem oder verborgenerem Gegensatz zur Macht des Schwertes und der äußeren Gewalt stehende Macht des Geistes wird daher hier nicht durch den Priester, sondern durch den Forscher und Denker repräsentiert. Er genießt, wie uns die erwähnten Beispiele eines Pythagoras usw. zeigen, eine gewisse Ehrfurcht, die bald Sagen und Wunder im Volksglauben an seinen Namen knüpft, wie sie in anderen Völkern Priestern, Derwischen oder Propheten zugeschrieben werden; er wird zum Mittelpunkt eines Kreises, der ein Mittelding zwischen einer Schule oder Akademie, einer Vereinigung zum Zweck des Lehrens und Lernens, der gemeinsamen wissenschaftlichen Arbeit, und einem Verein oder einer Ordensgemeinschaft darstellt, er spielt endlich, was im Grunde aus dieser seiner Stellung sich als selbstverständlich ergibt, als Volks- und Parteiführer und -berater eine mehr oder minder bedeutende politische Rolle. Aus diesem Philosophentyp der griechischen Frühzeit entwickelt sich dann später einerseits der Typus des Gelehrten, des Forschers und Sammlers, dessen Interesse sich vom Leben ab und mehr und mehr seiner Gedankenwelt zuwendet, wie er sich in Anaxagoras, Demokrit und später in Aristoteles verkörpert; andererseits der des praktischen Philosophen, des Lebenskünstlers und Pädagogen, wie ihn als Vorbild für die ganze spätere Zeit Sokrates darstellt. Erst in der Spätzeit der griechischen Philosophie, in der die Wissenschaft des Westens mit den religiösen Kulten des Ostens in enge Berührung kommt, begegnen wir mehr dem Typus des religiösen Ekstatikers und Predigers der Erlösung.

2. Die Entwicklungsperioden der griechischen Philosophie. Die Quellen.

Sehen wir nach dem gesagten von der Geisteswelt des alten Orients ab, so ist die Geschichte der antiken zugleich die Geschichte der griechischen Philosophie, sie ist ein Zweig des griechischen Geisteslebens. Wenn seit der Zeit, da Griechenland politisch unter die Herrschaft Roms und zugleich Rom unter die kulturelle Herrschaft Griechenlands kam, auch Römer in lateinischer Sprache sich als philosophische Schriftsteller betätigen, so kann doch nicht von einer „römischen" Philosophie neben der griechischen gesprochen werden. Die Römer bringen kein neues und originelles Element in die Philosophie, ihr Denken vollzieht sich durchaus in den von den Griechen gebahnten Wegen. Auf der anderen Seite ist freilich seit den Zügen Alexanders des Großen und der Entstehung der Diadochenreiche griechische Sprache, Literatur und Kultur nicht mehr nur in Griechenland zu finden, sondern über die ganze damalige östliche Welt, bis tief nach Asien hinein verbreitet, der Prozeß der „Hellenisierung" hat in wachsendem Maß die östliche Hälfte

der Mittelmeerländer ergriffen. Mit der griechischen Kultur hält auch die griechische Wissenschaft und Philosophie im Orient ihren Einzug und schafft sich in orientalischen Städten — erwähnt sei vor allem die wichtigste: Alexandria — neue Zentren. Wie aber die Vertreter dieser späten „hellenistischen" Periode der griechischen Philosophie oft griechisch schreibende Orientalen sind, so ist auch in dieser Zeit der Inhalt des philosophischen Denkens vielfach von Gedanken orientalischen Ursprungs durchsetzt. Genauer können wir in der politischen Geschichte des Griechentums drei Perioden unterscheiden, die wir auch in der Geschichte der griechischen Kultur und Philosophie wiedererkennen. Die älteste Zeit zeigt uns die einzelnen griechischen Stämme und Städte sich wesentlich selbständig und unabhängig voneinander entwickeln, bis die Perserkriege die erste große nationale Einigung bringen. Ebenso entwickelt sich das geistige und philosophische Leben dieser Urzeit in jenen einzelnen Zentren wesentlich selbständig und unabhängig voneinander, einzelne hervorragende Persönlichkeiten, oft auch politisch eine Rolle spielend, heben sich da oder dort heraus, markante philosophische Charaktere, zwischen denen erst die ersten Anfänge einer sie verbindenden philosophischen Tradition sichtbar werden. Erst gegen Ende dieser Epoche wird die Zahl der Lehrer größer, die von Ort zu Ort ziehend auch die Kenntnis der philosophischen Lehren von Stadt zu Stadt tragen. Der glückliche Ausgang der Perserkriege schmilzt dann Griechenland stärker zu einer kulturellen Einheit zusammen und es beginnt zugleich die führende Stellung Attikas im griechischen Geistesleben. In Athen entstehen auch die beiden großen Systeme der Philosophie, die auf die ganze Folgezeit — bis zur Gegenwart — ihren richtunggebenden Einfluß auf das abendländische Denken geübt haben, das wir uns ohne diesen Einfluß gar nicht zu denken vermöchten. Hier lebt und wirkt Plato, der Dichterphilosoph, dessen Werke zu den glänzendsten Erscheinungen der klassischen griechischen Kunst gehören, hier lehrt Aristoteles, dessen außerordentliches Wissen den Grund zur Entwicklung der einzelwissenschaftlichen Disziplinen legt, hier entsteht die kynische, dann die akademische und peripatetische „Schule", vorbildlich für die späteren Schulgründungen der Stoa und Epicurs, in deren gegenseitiger, kritischer und polemischer Auseinandersetzung sich ein reges philosophisches Leben entwickelt, das freilich auch schon bisweilen zum „Schulgezänk" entartet. Aristoteles ist der Lehrer Alexanders des Großen, dessen Züge die vorhin erwähnte hellenistische Periode der griechischen Geschichte einleiten. Andere Zentren griechischen Geisteslebens entstehen, hinter denen selbst Athen allmählich zurücktritt.

Inhaltlich betrachtet ist die Philosophie in der ersten Periode fast ausschließlich Naturphilosophie, auf die äußere Natur, die Körperwelt, gerichtet. Das erwachende Interesse am Menschen bereitet den um-

fassenden Systemen der klassischen Epoche den Weg, die göttliches menschliches und körperliches Sein in einem Gedankenzusammenhang zu begreifen suchen. Die gewaltige Gelehrtenarbeit des Aristoteles, die in seiner Schule sich fortsetzt, fördert die Entstehung und Verselbständigung der einzelwissenschaftlichen Arbeit, an die Stelle des einen, alle Dinge und Probleme umfassenden Systems tritt das Bündel der sich immer mehr differenzierenden Spezialwissenschaften mit ihrem Gelehrtentum, von dem nun die Philosophie sich loslöst, der die Probleme der allgemeinen Welt- und Lebensanschauung zufallen. Die nacharistotelische Philosophie ist vor allem Lehre, die den Weg zu einer befriedigenden Weltanschauung weisen will, sie ist damit mehr oder weniger praktische Philosophie, sie wird endlich zum Religionsersatz der Gebildeten. Und von hier ist dann auch der Übergang zu der letzten Epoche verständlich, in der immer stärker eigentlich religiöse Elemente in die Philosophie eindringen, nicht zuletzt unter dem Einfluß der östlichen religiösen Kulte, in der die mystische Weisheit der indischen Brahmanen und der ägyptischen Gymnosophisten das ersehnte Muster der griechischen Denker bilden. Das das religiöse Bedürfnis der Massen besser befriedigende Christentum macht dieser Schlußentwicklung der griechischen Philosophie ein Ende.

Die Schriften der ältesten griechischen Philosophen sind uns nur in Fragmenten, d. h. in Zitaten bei späteren Schriftstellern erhalten. In mustergültiger Weise sind diese Fragmente neuerlich in dem großen Werk von H. Diels „Die Fragmente der Vorsokratiker" (3 Bände, 3. Aufl. 1912) gesammelt. Erst von Plato und Aristoteles besitzen wir vollständige Schriften, während wir bei den älteren Stoikern, Epicuräern und Skeptikern wieder auf Fragmente angewiesen sind (die Fragmente der alten Stoiker gesammelt von v. Arnim, Stoicorum veterum fragmenta, 3 Bände, 1903 bis 1905). Aus der späteren Zeit besitzen wir Werke von der Hand der römischen Stoiker Seneca, Epictet, Marc Aurel, die Ciceronianischen Schriften, die Werke des Skeptikers Sextus Empiricus, des alexandrinischen Juden Philo, Reste der neupythagoreischen Literatur, die Euneaden Plotins, eine Reihe von neuplatonischen späteren Schriften (vor allem Proclus), neuplatonische und andere Kommentare zu platonischen und Aristotelischen Schriften.

Neben der philosophischen Originalliteratur steht die schon im Altertum blühende philosophiegeschichtliche Schriftstellerei. Aristoteles liebte es, in umfassender Weise die Ansichten seiner philosophierenden Vorgänger anzuführen und zu berücksichtigen, insbesondere schickt er seiner Metaphysik einen philosophiegeschichtlichen Überblick voraus, der für unsere Kenntnis der Vorsokratiker von größter Wichtigkeit ist. Ihm folgte, wie wir wissen, Theophrast mit einem besonderen Werk, in dem er die Anschauungen der früheren Philosophen darstellte, von dem uns aber leider nur ein ganz spärlicher Rest erhalten ist. Theophrast eröffnet

die Literatur der (von Diels so genannten) „Doxographen", die die Geschichte der Lehrmeinungen der einzelnen Philosophen in bezug auf die einzelnen Probleme behandeln. Erhalten ist uns von dieser doxographischen Literatur hauptsächlich ein Werk, die um 150 n. Chr. entstandene, fälschlich dem Plutarch zugeschriebene Schrift *περὶ τῶν ἀρεσκόντων τοῖς φιλοσόφις* (de placitis philosophorum libri V). Dasselbe gilt heute (nach den Untersuchungen von Diels) als ein Auszug aus einem um 100 n. Chr. verfaßten doxographischen Werk des Aetios, das seinerseits auf eine im ersten vorchristlichen Jahrhundert entstandene Quelle („vetusta placita") zurückgeht, die ihrerseits wohl mittelbar mit Theophrast zusammenhängt. Aus derselben Quelle wie die pseudoplutarchischen Placita schöpfen die (stellenweise vollständigeren) Excerptensammlungen des Johannes Stobaeus (Florilegium und Eklogae physicae et ethicae), eines Neuplatonikers aus Stobi in Mazedonien im 5. nachchristlichen Jahrhundert. Hinzuzufügen wären die Zitate in den „attischen Nächten" des um 150 n. Chr. lebenden Aulus Gellius, die Schriften des derselben Zeit angehörenden eklektischen Platonikers L. Apulejus (de deo Socratis, de dogmate Platonis, de mundo), die Werke des Galen, namentlich die für unsere Kenntnis der stoischen Psychologie wichtige Schrift „de placitis Hippocratis et Platonis". Von christlichen Schriftstellern kommen dann vor allem die „Teppiche" (*στρωματεῖς*) des Clemens Alexandrius (s. d.) in Betracht, aber auch zahlreiche Notizen bei Origenes, Hippolytus, Tertullian, Augustinus. Aus späterer Zeit ist wichtig das „Myrobiblion" („Bibliotheca") des um 850 lebenden gelehrten Konstantinopler Patriarchen Photios mit zahlreichen längeren und kürzeren Auszügen aus Schriften griechischer Philosophen. Endlich ist zu erwähnen das um 1000 n. Chr. verfaßte Lexikon des Suidas.

Von den eigentlichen Doxographen pflegt man diejenigen Schriftsteller noch zu unterscheiden, die mehr nach biographischem Gesichtspunkt die Geschichte der Philosophie darstellen, und denkt dabei vornehmlich an eine der berühmtesten Quellen unserer philosophiehistorischen Kenntnis: das Werk des Diogenes Laertius *περὶ βίων, δογμάτων καὶ ἀποφθεγμάτων τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοκιμησάντων* (de vitis philosophorum libri X). Der Verfasser hat um 220 n. Chr. gelebt und rein kompilatorisch gearbeitet. Er hat offenbar für die verschiedenen Teile seines Buches verschiedene Quellen benutzt, die er ausschreibt. Diese Quellen reichten verschieden weit: die Geschichte der Skepsis wird bis auf Sextus Empiricus und seinen um 220 lebenden Schüler Saturninus fortgeführt, die der Epicureer bis auf Ciceros Zeit, während die Geschichte der Platonischen Akademie schon mit dem Ende der Skepsis (Clitomachus — um 150 v. Chr.), die der Aristotelischen und stoischen Schule noch früher abbricht. Die Frage der Quellen selbst ist noch sehr umstritten.

II. Die Naturphilosophie der „Vorsokratiker" (von Thales bis Demokrit).

1. Kosmogonieen. Die Milesier.

Die Geschichte der Philosophie beginnt damit, daß ein bewußtes und absichtliches Nachdenken, ein kritisierendes Überlegen und Beobachten der Natur sich auf die Fragen richtet, deren Beantwortung bis dahin allein dem Mythos, der dichtenden Volksphantasie überlassen geblieben war. Diese Fragen sind natürlich vor allem die Frage nach dem Ursprung und Anfang der Dinge, also die Frage der Weltentstehung, der Kosmogonie, und die Frage nach der Stellung und Aufgabe des Menschen in der Welt. Natürlich geschieht diese Loslösung der philosophisch-wissenschaftlichen von der mythischen Weltbetrachtung nicht plötzlich und ohne Übergang. Erstens finden wir in den ältesten spekulativen Versuchen der griechischen Naturphilosophen noch mancherlei mythologische Elemente und zweitens schiebt sich zwischen die Schriften der ältesten Philosophen „über die Natur" (*περὶ φύσεως*) und die alten Göttererzählungen und Mythen eine Zwischenstufe ein: die theogonischen und kosmogonischen Erzählungen der alten Dichter, die uns in poetischer Form über die Entstehung und Abstammung der Götter, Halbgötter und Menschen allerhand zu berichten wissen. Schon Aristoteles spricht in der erwähnten Skizze der Geschichte der Philosophie, mit der er das erste Buch seiner Metaphysik beginnt, von den „ganz Alten", die in „theologisierender" Form vor den eigentlichen Philosophen über diese Dinge nachdachten. Als charakteristisches Beispiel denken wir hier vor allem an Hesiods Lehrgedicht, die Theogonie. Gerade der Begriff, den er an den Beginn stellt, der Begriff des „Chaos", das am Anfang der Dinge war, zeigt das erste Erwachen philosophischen Denkens. Nach der Ethymologie des Wortes bedeutet Chaos das „Gähnend Leere", ein Begriff, bei dem wir an das „Nichts", aber auch an den leeren Raum und die leere Zeit sowie an die ungeordnete und wirre Masse denken, aus der der Reichtum und die bunte Fülle der wirklichen Dinge entstanden sein muß. Es ist der erste Versuch, dieses „Nichts", das der Mannigfaltigkeit der Gestalten irgendwie vorhergegangen und aus dem zugleich alles Seiende irgendwie hervorgegangen sein muß, begrifflich näher zu bestimmen, es ist ein Unpersönliches, rein gedanklich Fixiertes, das über die Personifikationen des Mythos, über die Götter und Dämonen, hinausgerückt wird. Neben das Chaos treten dann zwei weitere Gewalten: „Gaia", die breitbrüstige Erde — die Gebärerin, und „Eros", die zeugende männliche Kraft; auch sie noch in der Mitte stehend zwischen persönlichen, menschenähnlichen Wesen und unpersönlichen reinen Begriffen. Aus diesen drei entsteht dann die Vielheit der Dinge und Götter: das

Chaos läßt aus sich Erebos (Finsternis) und Nacht entstehen, die Äther (Licht) und Tag gebären; die Erde läßt aus ihrem Schoß Himmel, Berge und Meer hervorgehen. Himmel und Erde aber sind dann (alten und weitverbreiteten Mythen entsprechend) das Paar, von dem vor allem das Göttergeschlecht abstammt.

Neben dem Werk des Hesiod gab es eine Reihe anderer Theogonieen, von denen uns zum Teil dieses oder jenes Bruchstück erhalten ist, und die bis in jüngere Zeiten hinabreichen. Ein Zeitgenosse der ionischen Philosophen etwa war Pherekydes aus Syros, der in seinem „Heptamychos", angeblich der ersten griechischen Prosaschrift, Zeus, der dann wiederum mit dem zeugenden Prinzip, dem Eros, zusammenfällt, Chtonia, die empfangende, gestaltete Masse, und Chronos, die Zeit, an die Spitze der Welt-, Götter- und Menschenentstehung stellt. Zeus webt ein „buntes Gewand", offenbar die Tier- und Pflanzenwelt, das er als Ehrengabe der Erde verleiht, aus dem Samen der Zeit entstehen Feuer, Wind und Wasser, die dann ein fünffaches Göttergeschlecht zwischen Erde und Zeus schaffen.

Neben dem Ursprung der Welt steht nun von vornherein ein zweites Thema, mit dem sich das Nachdenken beschäftigt: die Stellung und Aufgabe des Menschen in der Wirklichkeit, die rechte Lebensführung. Neben die kosmogonische tritt die ethische Reflexion. Sie begegnet uns zunächst in den Sinnsprüchen und Klugheitsregeln der „sieben Weisen", die uns überliefert sind (Solon von Athen: „Bedenke das Ende", Periander von Korinth: „Beherrsche den Zorn", Pittakos aus Mytilene: „Nichts zu viel" usw.), aber auch in der Art, wie in den erwähnten Kosmogonieen der Charakter der die Welt beherrschenden Götter als sittlicher Mächte, als Hüter von Recht und Gesetz betont wird — was zunächst freilich nicht stört, daß daneben die alten Mythen wiederholt werden, die den Göttern menschliche und allzumenschliche Züge unbekümmert beilegen.

Die Geschichte der Philosophie im engeren Sinne beginnt schon die Aristotelische Darstellung mit Thales von Milet. Die Stadt Miletos an der karischen Küste Kleinasiens gehörte zu den ionischen Kolonien an der kleinasiatischen Küste und auf den Inseln des ägäischen Meeres, die überhaupt den ersten Schauplatz der aufblühenden hellenischen Kultur bildeten: in ihnen haben wir die Heimat der homerischen Gesänge zu suchen, hier waren die glänzenden Fürstenhöfe, die wir in der Schilderung Homers sich wiederspiegeln sehen, hier finden wir die ersten Denkmäler griechischer Plastik, die ersten griechischen Münzen, hier ist die Wiege der griechischen Philosophie — wie Thales und seine Nachfolger aus Milet, so stammt Pythagoras aus Samos, Xenophanes aus Kolophon, Heraklit aus Ephesos. Milets Blütezeit fällt in das 6. Jahrhundert, 494 wird die Stadt von den Persern erobert. Was die Lebenszeit des Thales selbst angeht, so soll er die Sonnenfinsternis des Jahres 585 vorausgesagt haben

(was an sich wohl auf Grund der Kenntnis der babylonischen Astronomie möglich gewesen wäre, Thales' eigenes astronomisches Weltbild gab ihm die Möglichkeit einer solchen Berechnung nicht an die Hand), jedenfalls war er ein Zeitgenosse Solons und des letzten lydischen Königs Krösus. Ob er selbst in Ägypten gewesen ist, ist nicht ganz sicher, Kenntnis von der ägyptischen Geometrie hat er sicher besessen, auch wird ihm die Entdeckung einer Reihe von geometrischen Lehrsätzen zugeschrieben.

Nach der Formulierung des Aristoteles — der allerdings eine Schrift des Thales, wenn eine solche überhaupt existierte, nicht mehr vor Augen gehabt hat — bestand der Kern der Philosophie des Milesiers darin, daß er das Wasser, das Flüssige, für die ἀρχή, also für den „Anfang", den Ursprung, das Prinzip der Dinge erklärte. Aus dem Wasser stammt, in das Wasser verwandelt sich wieder alles, auf dem Wasser, dem grenzenlosen Ozean, schwimmt die Erde als flache Scheibe. Ganz ohne Nachklang und Einfluß des Mythos ist offenbar diese Lehre des Thales nicht — wir denken an die Erzählung vom alten Okeanos, dem Vater der Götter und Menschen — und es ist auch wahrscheinlich, daß, was den Zusammenhang mit dem Mythos noch deutlicher macht, Thales dem Wasser den Beinamen des „göttlichen" gab. Aber das Wichtige, was ihn zum Vater der Philosophie macht, ist, daß er offenbar seine Weltansicht durch Erfahrungen und denkende Verarbeitung dieser Erfahrungen zu begründen versuchte. Die Gründe freilich, die Aristoteles bei ihm vermutet — die Feuchtigkeit des männlichen Samens und der Nahrung aller Lebewesen — dürften schwerlich diese Rolle bei Thales gespielt haben: das Interesse an speziell biologischen Tatsachen erwacht erst in einer späteren Zeit und liegt jedenfalls Aristoteles näher als Thales; die Tatsachen, für deren Beobachtung sich diese ältesten jonischen Denker interessieren, liegen vielmehr auf dem Gebiet der Himmels- und Erdkunde, sie sind astronomischer und meteorologischer Natur. Aber gerade hier gab es für den Küstenbewohner Thales, der vielleicht auch in Ägypten gewesen war und den Nil und das Nildelta gesehen hatte, genug Dinge, die ihn zu seiner Ansicht anregen konnten: Erfahrungen über die zerstörende und aufbauende Gewalt des Wassers, des unendlichen und unerschöpflichen Meeres und der aus dem Innern der Erde kommenden und zu ihm hinstrebenden Flüsse, die das festeste Land, die felsigen Ufer hier zernagen, dort neue Erde anschwemmen, die eine dürre Wüste überschwemmen und als mit üppiger Pflanzendecke bedecktes Ackerland dem Menschen wiedergeben usw. Zu diesen Erfahrungen aber tritt eine mit bestimmten Voraussetzungen, mit gedanklichen Einsichten operierende Überlegung: Aristoteles weist mit Recht darauf hin, daß diese ältesten Versuche einer Welterklärung auf dem, wenn auch nicht in abstrakter Formulierung ausgesprochenen Gedanken beruhen, daß „aus Nichts nichts entstehen kann", daß ein selbst unentstandenes und unver-

gängliches Seiendes als letzte Ursache aller Dinge angesetzt werden muß. Ein solches-unverstandenes und unvergängliches Seiendes ist nun zugleich eben damit ein seinem Wesen nach sich Gleichbleibendes, also Beharrliches, ein identischer Grundstoff — denn an ein anderes, als ein dingliches, stoffliches Seiendes denkt Thales selbstverständlich nicht — aus dem alles besteht. Der Ursprung, die Ursache, aus der alle Dinge entstehen, nach der gefragt war, wird zum gemeinsamen Urstoff, aus dem gleichermaßen alle Dinge bestehen. Zur vollen Klarheit kommt freilich auch dieser Begriff des Urstoffes erst im Laufe der an Thales anknüpfenden Entwicklung.

Die Frage, wie und warum aus dem Urstoff die Dinge hervorgehen, was mit dem einen Urstoff geschehen muß, damit aus ihm die Mannigfaltigkeit der Gegenstände wird, hat Thales offenbar sich nicht vorgelegt. Der Grund dafür ist nicht schwer zu finden. Man hat in neuerer Zeit für die Lehre des Thales und seiner Nachfolger den Ausdruck „Hylozoismus" geprägt. „Hyle" ist das griechische Wort für Materie, zoon das Lebewesen: eine lebende Materie, einen lebendigen Stoff legen die Milesier ihrer Welterklärung zugrunde. Der Begriff darf freilich nicht mißverstanden werden: Thales führt nicht etwa den Begriff einer lebenden Materie ein, um durch ihn den Gegensatz von Lebendem und Totem, von Seele und Körper zu überbrücken, in einer höheren Einheit zu begreifen; vielmehr ist ihm dieser Gegensatz als solcher noch gar nicht aufgegangen, jedenfalls noch nicht zum Gegenstand der Reflexion geworden, er fragt noch nicht, wie ein an sich passiver Stoff dazu kommen kann, Lebensäußerungen zu zeigen, sondern der Stoff, von dem er spricht, ist ihm ganz selbstverständlich auch lebendig, und das heißt: er kann von innen heraus, willkürlich gleichsam, aktiv, mannigfaltige Gestalten annehmen, sich wandeln, sich schöpferisch erweisen. Alles sei „voll von Göttern" soll Thales, nach einer Stelle in Aristoteles' Schrift über die Seele, gesagt haben, und das soll doch wohl heißen: alles sei belebt, durchdrungen von dem mit göttlicher Schöpferkraft ausgestatteten Urstoff des Wassers, und ebenso soll er dem Magneten und dem elektrisierten Bernstein eine „Seele" zugeschrieben haben: was „wirkt", wie es offenkundig der Magnet tut, ist tätig, schöpferisch, belebt, beseelt — alle diese Begriffe fallen mehr oder minder zusammen und genügen zunächst völlig, um dem Grundstoff die Wandlungsfähigkeit zu geben, die das Hervorgehen der Mannigfaltigkeit der Dinge aus ihm verständlich erscheinen läßt.

Von der Überlieferung wird Anaximander in Milet als der um ein Menschenalter jüngere Schüler und Nachfolger des Thales bezeichnet. Sein Werk muß noch dem Theophrast, durch dessen Vermittlung wenigstens ein wörtliches Zitat aus Anaximander auf uns gekommen ist, bekannt gewesen und auch in viel späterer Zeit noch vorhanden gewesen sein.

Auch Anaximander fragt nach dem einen Ursprung, dem Urstoff der Dinge, und er stellt an die Spitze seiner Welterklärung den Satz, daß dieser Urstoff unendlich, unerschöpflich sein müsse, offenbar weil er sich eben in seiner schöpferischen Tätigkeit unbegrenzt und unerschöpflich erweist. Nun hatte ja schon Thales in dem unerschöpflichen und grenzenlos rings die Erde einschließenden Ozean den Urstoff gesehen, aber Anaximander war der erste, der ausdrücklich diese begriffliche Bestimmung des Unendlichen, des „Apeiron" prägte und dem Urstoff beilegte. Ja noch mehr: der Urstoff ist nicht nur unendlich, sondern er ist das Unendliche, da eine andere, nähere Bestimmung ihm überhaupt nicht beigelegt werden kann. Im Gegensatz zu Thales lehrt sein Schüler und Nachfolger, daß man den Urstoff nicht mit irgendeinem der bestimmten und bekannten Stoffe identifizieren dürfe. Denn alles Bestimmte ist auch endlich und begrenzt, nämlich durch sein Gegenteil begrenzt, das Warme durch das Kalte, das Flüssige durch das Feste, das Helle durch das Dunkle. Alles Bestimmte und damit Endliche und Begrenzte wird — das Warme aus dem Kalten, das Flüssige aus dem Festen — und vergeht auch wieder in das ihm Entgegengesetzte, die einander entgegengesetzten endlichen Dinge werden gleichsam wechselsweise Herr übereinander, bis sie wieder in dem einen unendlichen Urgrund aufgehen, aus dem sie aufgestiegen sind, denn, so drückt sich Anaximander in einer etwas dichterischen Form und die Naturvorgänge gleichsam ethisierenden Wendung aus, „sie zahlen einander Buße für ihre Ungerechtigkeit nach der festgesetzten Zeit".

Ein ziemlich ausgeführtes und originelles astronomisch-physikalisches Weltbild scheint Anaximander an die Darlegung seiner Grundprinzipien geknüpft zu haben. Aus dem Apeiron scheidet sich zunächst das Heiße und das Kalte, das erstere legt sich als eine Flammensphäre wie die Rinde um den Stamm um das Kalte und Dunkle, das heißt um die sich bildende Erde. Aus dem Kalten scheiden sich die Gegensätze des Flüssigen und Festen, aus dem Flüssigen steigen (unter dem Einfluß der Hitze der Flammensphäre) Dämpfe auf, die die feurige Sphäre in einzelne Ringe zersprengen, mit Feuer gefüllte Lufträder, die durch einzelne Öffnungen (Sonne, Mond) ihre Flammen hinausspeien. So entsteht der gleichsam aus Luft (Luft und Dampf ist für die Milesier ein und dasselbe) und Feuer zusammengesetzte Himmel, der um die nicht mehr als Scheibe, sondern als frei schwebender Zylinder, als säulenartig geformt gedachte Erde kreist. Die Erde war zuerst vom Meer bedeckt und die ersten lebenden Wesen, die auf ihr entstanden, waren im Wasser lebende, fischartige Wesen (es ist wohl möglich, daß Anaximander auch bereits versteinerte Fische und Muscheln gesehen hat, die später, wie wir sicher wissen, dem Xenophanes bekannt waren). Aus solchen haifischähnlichen Tieren sind erst die Menschen entstanden, denn Wesen, die als Kinder

so auf Hilfe angewiesen und unbeholfen sind, können unmöglich schon in der Urzeit existiert haben. Man sieht hier und in seiner Physik deutlich das Bestreben Anaximanders, überall das Verwickelte und Mannigfaltige als entstanden aus einem Anderen, Einfacherem und Einheitlicherem darzustellen, dies Streben nach vereinfachender Erklärung, das ihn wiederum als echten Denker kennzeichnet.

Der angeblich wieder um eine Generation jüngere Schüler des Anaximander ist Anaximenes, der dritte und letzte Vertreter der milesischen Naturphilosophie. Auch sein Werk ist noch dem späteren Altertum bekannt gewesen, eine Reihe von Stellen aus ihm ist uns in Zitaten erhalten. Wie Anaximander geht Anaximenes von dem Gedanken aus, daß die Substanz der Welt einheitlich und unendlich sein müsse. Aber gleichwohl identifiziert er nun diesen unendlichen Urstoff mit einem bestimmten Stoff: mit der Luft, die als unendliches Luftmeer die Welt umgibt und auf der die Erde wiederum als flache Scheibe, nicht als Zylinder schwimmt.

An spekulativer Kraft und Kühnheit der Ideen erreicht Anaximenes seinen Vorgänger nicht, auch sein geo-astronomisches Weltbild scheint dem des Anaximander gegenüber eher einen Rückschritt darzustellen. Aber in zwei Wendungen, die aus seiner Schrift uns erhalten sind, führt er bemerkenswert neue Gesichtspunkte in die philosophische Weltbetrachtung ein. Ebenso, heißt es einmal, wie unsere Seele, die Luft ist, uns zusammenhält, so umschließen Atem und Luft die ganze Welt. Die „Seele" erscheint hier zum erstenmal in der Philosophie, d. h. das Etwas, das den lebenden Körper des Menschen „zusammenhält", ihn als lebenden erhält und davor bewahrt, als tote Masse auseinanderzufallen. Denn „Seele" bedeutet hier Leben, oder das, was den lebenden Körper als solchen vom toten unterscheidet. Selbstverständlich wird diese Seele körperlich gedacht und mit dem Hauch, dem Atem identifiziert — was ja überall der naiven Auffassung entspricht, die die Seele beim Tode „aushauchen", mit dem letzten Atemzug den Körper verlassen oder das Leben dem Körper mit dem lebendigen Odem einblasen läßt — also mit der Luft. So nun, wie die Luftseele den Körper vor dem Zerfall in eine tote Masse bewahrt, so hält und erhält die Luft das Weltganze — unwillkürlich wird das „Zusammenhalten" mit dem räumlichen „Umschließen" von Anaximenes zusammengefaßt. Die Luft ist also das Lebendige, das Belebende, oder wie wir dafür auch sagen dürfen, das Aktive. Gäbe es diese Lebendigkeit oder Aktivität der Luft nicht, so würde die Welt nur eine tote, passive, zerfallende Masse, nicht ein schöpferisch immer neue Gestalten annehmendes, sich lebendig wandelndes Gebilde sein. Der Begriff des Stoffes, aus dem die Dinge „bestehen", bildet sich, so wurde vorhin gesagt, erst allmählich schärfer heraus; zunächst ist dieser „Stoff" wie ein sich wandelndes Lebewesen gedacht, ohne daß

noch in der philosophischen Betrachtung zwischen dem bloßen Stoff als solchem und dem lebendigen Stoff auch nur begrifflich geschieden würde. Diese Scheidung kommt bei Anaximenes zum erstenmal zur Geltung, ihm kommt es zum Bewußtsein, daß er den einen Grundstoff als lebendigen Stoff besonders denken muß — und eben damit tut er einen wichtigen Schritt zur Bestimmung des Begriffs des „Stoffes“ selbst.

Weil Thales das Wasser nicht nur als toter Stoff, sondern als wandlungsfähiges Lebewesen erscheint, kommt er gar nicht dazu, die Frage zu stellen, wie denn, durch welchen Prozeß aus dem einen Urstoff die Mannigfaltigkeit der Dinge wird. Und bei Anaximenes, bei dem sich gerade durch die Bezeichnung der Luft als des eigentlichen Lebens- oder Seelenstoffes der reine Begriff des Stoffes als solchen, des Stoffes, mit dem etwas geschieht, deutlicher herausschält, stoßen wir nun auch zum erstenmal auf eine Überlegung, die das Wesen dieses Prozesses zu bestimmen sucht, der, den Stoff selbst seinem Wesen nach identisch und unverändert lassend, doch eine Fülle verschiedener Formen und Gestalten ihm anzunehmen gestattet. Damit komme ich zu dem zweiten besonderen Punkt der Lehre des dritten Milesiers: Durch Verdichtung und Verdünnung wandelt sich die Luft in verschiedene Substanzen; durch Ausdehnung und Verdünnung wird sie zu Feuer, durch Verdichtung und Verfilzung bilden sich aus ihr die Winde, die Wolken, aus den Wolken das Wasser, aus dem Wasser die Erde und schließlich bei größter Verdichtung die Steine. Das Feurige, das Flüssige und das Feste werden damit zu Verdichtungs- und Verdünnungsstadien desselben einen, seinem Wesen nach überall sich gleichbleibenden Stoffes, aus dem alle Dinge bestehen und durch dessen aktives sich in jener angegebenen Weise Verändern alle Dinge entstehen.

Anaximenes ist der letzte Vertreter der milesischen Schule, deren Blüte die Eroberung Milets durch die Perser (494) ein Ende bereitet haben mag. Aber gerade in der Form, die er ihr gegeben hatte, ist diese altjonische Naturphilosophie schon bald über die Grenzen der Stadt, in der sie entstanden war, hinausgedrungen. Heraklit, Pythagoras, Xenophanes haben offenbar von den Gedanken der Milesier Kenntnis gehabt und nicht zuletzt wohl durch ihre Vermittlung sind diese Gedanken dann auch nach dem Westen, nach Unteritalien und Hellas getragen worden.

Im Laufe des folgenden 5. Jahrhunderts wird der hylozoistische „Monismus“ der Milesier durch kompliziertere Systeme ersetzt, die aus einer Mehrheit von Elementen oder Urstoffen, durch ihre Mischung und ihr Aufeinanderwirken die Entstehung der Dinge zu erklären suchen. In einer Art Reaktion gegen die pluralistische Metaphysik dieser Systeme offenbar macht sich dann gelegentlich die Tendenz wieder geltend, alles Wirkliche auf einen bestimmten Urstoff zurückzuführen, eine Tendenz, die eine Wiederbelebung der Theorien des Thales und

Anaximenes verursacht, in einer Zeit, in der das Denken eigentlich über diese primitiven Welterklärungsversuche schon fortgeschritten war. Hippon in der Perikleischen Zeit, den freilich Aristoteles kaum als Philosophen gelten lassen will, führt wie Thales alle Dinge auf das Feuchte zurück. Eine bekanntere und wohl auch bedeutendere Erscheinung ist der im 5. Jahrhundert, wohl als etwas älterer Zeitgenosse des Sokrates, lebende Diogenes von Apollonia, der mit Anaximenes die Luft für das eine Grundwesen der Dinge erklärt.

2. Heraklit.

Herakleitos aus Ephesos, den Jahren nach offenbar etwas jünger als die Milesier — die Zeit seines Mannesalters wird in das letzte Jahrzehnt des 6. Jahrhunderts verlegt — wird von Aristoteles in seiner geschichtlichen Darstellung unmittelbar jenen angereiht: wie Thales im Wasser, Anaximenes in der Luft, so habe er im Feuer den Urstoff der Dinge gesucht.

Heraklit ist der Verfasser einer Schrift, die augenscheinlich schon bald auch in Unteritalien bekannt geworden ist, bezieht sich doch offenbar Parmenides, das Haupt der Schule von Elea, in polemischer Wendung auf sie, und die durch ihre eigentümliche Schreibweise dem Philosophen schon im frühen Altertum den Beinamen des „Dunklen" eintrug. Diese Dunkelheit des Ausdrucks und der abgebrochene, aphoristische Stil sind nicht die Folge gedanklicher Unklarheit oder eines Ringens mit der Form, sondern sie beruhen auf Absicht: Heraklit gefällt sich in der Haltung des Einsamen, der in das Wesen der Dinge schaut und die Menge verachtet, die unvernünftig und oberflächlich an der Außenseite hängen bleibt. Freilich hängt dieser prophetisch-hieratische Stil, diese Neigung zum Orakelton auch ein wenig mit der Zeit und den Zeitströmungen zusammen. Es ist dasselbe hohe und ernste Pathos, das uns in Werken eines Pindar und Äschylus begegnet und in dem sich die religiös-sittliche Bewegung spiegelt, die namentlich stark seit der Mitte des 6. Jahrhunderts über Griechenland geht. Es ist doch wohl kein Zufall, daß die vier der Lebenszeit nach offenbar nicht weit auseinanderliegenden Philosophen, die das Erbe der Milesier übernehmen — Pythagoras, Xenophanes, Heraklit und Parmenides — so verschieden sonst ihr Denken ist und so sehr sie sich zum Teil als Gegner gegenüberstehen, doch darin übereinstimmen, daß sie ein stärkeres moralisches, auch religiöses Interesse haben, sich als Volkserzieher fühlen, die mahnend, strafend, scheltend sich zum Publikum verhalten. Bei Heraklit tritt freilich noch ein besonderer persönlicher Faktor hinzu: sein aristokratischer Widerwille gegen den Demos, der seinen Freund Hermogenes verbannt hatte.

In den Zusammenhang der milesischen Naturphilosophie fühlen wir uns zunächst selbstverständlich zurückversetzt, wenn wir in den Fragmenten der Heraklitischen Schrift den vier Stoffen Feuer, Luft, Wasser und Erde begegnen („Feuer lebt den Tod der Luft, und Luft lebt den Tod des Feuers; Wasser lebt den Tod der Erde, Erde den des Wassers"). Nur als der eine Grund- und Urstoff — die Einheit der Welt wird von Heraklit womöglich noch schärfer betont — wird uns das Feuer bezeichnet. Das sieht aus wie eine bloße Modifikation der Lehre des Anaximenes. Und wenn nach der Überlieferung das eine Feuer sich in die „Gegensätze" teilt und aus der Vereinigung der Gegensätze wieder die eine Arche der Dinge entsteht, so fühlen wir uns an Anaximander erinnert. Aber gerade die Art, wie Heraklit seine Behauptung vom Feuer als dem wahren Urgrund der Dinge und der Einheit der Gegensätze näher begründet, zeigt nun, daß zwischen seinem Gedankengang und dem der Milesier ein charakteristischer Unterschied besteht. Wenn diese frühesten Vertreter der griechischen Philosophie nach dem Urstoff der Dinge fragten, so setzten sie diesen Urstoff als ein beharrliches, sich selbst gleichbleibendes Ding, als die unveränderliche Substanz in der Natur voraus. Diese beharrliche Substanz war ihnen das Wichtige und Wesentliche in der Natur, die eigentliche „Physis". Dagegen wird gerade Heraklit nicht müde, zu betonen, daß die Welt ein ständig ablaufender Prozeß, ein ewig sich Veränderndes ist, in dem es gar nichts Bleibendes und Beharrliches gibt. „Alles fließt", „die Fließenden" nannte Plato die Anhänger des Heraklit. Gerade von hier aus aber drängt sich dem Philosophen der Gedanke an das Feuer auf. Die Flamme, die ein Stück Holz etwa verzehrt, erweist sich bei näherem Zusehen als ein solcher ständig fortschreitender Prozeß, sie ergreift immer neue Teile des festen Holzes, um sie auf der anderen Seite in Rauch und Dampf zu verwandeln. Ein solches „ewig lebendes Feuer" ist die Welt, ein beständiger Verbrennungsprozeß. Genauer handelt es sich um einen periodischen, einen Kreisprozeß, in dem es ständig einen Weg „aufwärts" und einen Weg „abwärts" gibt: in dem erwähnten Beispiel verwandelt die Flamme das feste Holz in Rauch oder Dampf, aber der Dampf schlägt sich als Wasser nieder und verdichtet sich wieder zu Festem. Es scheint, daß Heraklit auch das Weltgeschehen im ganzen als einen solchen Kreisprozeß aufgefaßt hat, die Welt entstand aus dem Feuer und wird am Ende eines „großen Jahres" alles Geschehens (18000 Jahre) wieder von ihm verzehrt, um dann von neuem zu entstehen (die Welt „entsteht aus Feuer und wird vom Feuer wieder verzehrt, wechselsweise durch alle Ewigkeit in gewissen Kreisläufen" heißt es bei Diogenes Laertius). Ferner hat Heraklit offenbar die atmosphärischen, die Gewittererscheinungen als eine solche Wechselwirkung zwischen Wasser und Erde (Meer und Land) auf der einen, dem Feuer des Himmels auf der anderen

Seite betrachtet. Im Sturm und feurigen Wasserwirbel steigen Dünste zum Himmel auf, die sich dort ständig in der als Schale gedachten Sonne entzünden („die Sonne ist jeden Tag neu" sagt Heraklit), um dann wieder zum dunklen Rauch, zur Wolke zu werden, die sich als Wasser wieder auf Meer und Land niederschlägt. Auf eine so ins einzelne gehende Erklärung, wie wir sie bei Anaximander etwa finden, hat sich allerdings Heraklit ,wie es scheint, nicht eingelassen, sie mag mit zu der von ihm verachteten „Vielwisserei" gehört haben, der gegenüber er nur nach der einen Erkenntnis dessen was not tut, des inneren Wesens der Dinge, verlangt.

Die Welt ist ein beständiges Werden, kein ruhendes Sein. Wenn wir nun in diesem Fluß ein Ruhendes und Beharrendes zu finden glauben, so ist das ein Irrtum, eine Täuschung. „Man kann nicht zweimal in denselben Fluß steigen": es ist nur noch scheinbar „derselbe" Fluß, in den man steigt, in Wirklichkeit ist es ein ganz anderes Wasser, das man berührt. Wie mit dem Fluß, so steht es überall, wo wir „dasselbe" Ding vor uns zu haben glauben. Der Schein aber, als ob es beharrliche Dinge gäbe, wird dadurch hervorgerufen, daß der Wechsel nicht regellos, sondern nach einer bestimmten Ordnung, nach Maß und Gesetz („Logos") geschieht. In gleichen Maßen werden die Dinge gegen Feuer ausgetauscht, „wie Waren gegen Gold und Gold gegen Waren". Gerechtigkeit (*δίκη*), Schicksal und Gesetz (*εἱμαρμένη*), Ordnung und Vernunft (*λόγος*) also beherrschen die Welt.

Auf der einen Seite stellt sich uns die Welt dar als eine fortwährende Bewegung, also als ein ewiger Kampf von entgegengesetzt gerichteten Dingen. Gäbe es nicht diese Gegensätze und ihren Kampf miteinander — den Kampf des Festen mit dem Feuer (des Holzes mit der Flamme), des Feuers mit der Luft (dem Rauch, der aus der Flamme hervorgeht), der Luft mit dem Wasser (das sich aus ihr niederschlägt) — so würde es auch keine Welt, keine Dinge geben, denn diese Dinge sind ja Phasen dieses im Kreis laufenden Verbrennungsprozesses, sie sind die Harmonie, die Einheit, zu der die im Kampf herrschende Gesetzmäßigkeit die Gegensätze zusammenschließt („Das Feuer lebt den Tod der Luft und die Luft den des Feuers": das Sein des Feuers ist sein Herrwerden über die Luft usw.). „Der Kampf ist der Vater aller Dinge", wenn wir ihn fortnehmen, würden alle Dinge in der Welt verschwinden.

Diese Gesetzmäßigkeit der Welt, diesen Logos zu erkennen, ist die Aufgabe der Vernunft. Wer sie aber erkannt hat, der wird — hier wird Heraklit zum Ethiker — das Vernunftgesetz der Natur sich zur Richtschnur seines eigenen Handelns nehmen, er wird „dem Allgemeinen" folgen und selbst sein Handeln durch Vernunft beherrschen. Schließlich verknüpft Heraklit diese ethischen Folgerungen auch mit seiner Psychologie, die ihrerseits aus seiner Metaphysik sich ergibt: Die Seele des

Weisen ist eine trockene (feurige) Seele, wie die Unvernunft des Betrunkenen beweist.

In seiner Lehre von der einen göttlichen Weltvernunft nähert sich Heraklit einem Pantheismus, der freilich mehr oder minder für alle vorsokratischen Naturphilosophen charakteristisch ist. Aber er scheint bei Heraklit bewußter als bei den Milesiern, wie auch die herben und abfälligen Urteile zeigen, die gelegentlich über die Volksreligion fallen. Doch hindert dieser Pantheismus weder ihn noch andere griechische Philosophen, gelegentlich bestimmten Naturerscheinungen, wie den scheinbar aus eigener Kraft stets sich bewegenden Gestirnen, in Übereinstimmung mit der allgemeinen griechischen Lehre göttlichen Rang zuzuschreiben. Durch die pantheistische Logoslehre wird Heraklit zum Vorbild der Stoa, für die er der größte der alten Philosophen ist.

Ziehen wir aus der Lehre, daß es kein Sein, sondern nur ein Werden gebe, daß jedes Ding in beständiger Veränderung begriffen sei und entgegengesetzte Momente in sich enthalte, die logische Folgerung, daß es kein eindeutiges, schlechthin gültiges und wahres Urteil von einem Gegenstand gibt, so nähern wir uns der sophistischen Skepsis. Diese logische Folgerung hat freilich Heraklit selbst aus seiner Lehre nirgends gezogen, doch scheint sich seine Schule (Cratylus, der als erster Lehrer Platos genannt wird) in dieser Richtung bewegt zu haben, ohne übrigens sonst der Lehre des Meisters Bedeutsames hinzuzufügen.

Die Lehre Heraklits findet ihr Gegenstück in derjenigen der Philosophenschule von Elea, deren Haupt Parmenides sich in offenbarer Polemik auf Heraklit bezieht.

3. Die Eleaten.

In loser und nicht ganz sicherer Beziehung zu der eigentlichen Schule von Elea steht ein älterer Zeitgenosse Heraklits, Xenophanes aus Kolophon, ein Mann, der mehr als religiös interessierter Volkserzieher, denn als eigentlicher Philosoph uns erscheint. Aus dem Fragment eines Lehrgedichtes wissen wir, daß er im Alter von 25 Jahren (beim Einbruch der Perser?) seine kleinasiatische Heimat verließ, um nach Unteritalien hinüberzugehen, und daß er seitdem das Wanderleben eines Barden führte, das er mit 92 Jahren noch fortsetzte. Die erhaltenen Teile seines Lehrgedichts zeigen einen heftigen Kampf gegen die vermenschlichenden Göttervorstellungen der auf Homer und Hesiod beruhenden Volksreligion: „Alles haben Homer und Hesiod den Göttern zugeschrieben, was Scham und Schande ist unter den Sterblichen: Diebstahl und Ehebruch und gegenseitigen Betrug." Und nicht nur in diesem Punkt setzt Xenophanes' Kritik an: „Die Sterblichen wähnen, daß die Götter erzeugt sind, wie sie es sind, und Kleider haben wie sie und

Stimme und Gestalt. Die Äthiopier machen ihre Götter schwarz und stumpfnasig, die Thraker stellen sie sich blond und blauäugig vor. Ja wenn Ochsen und Pferde und Löwen Hände hätten und malen könnten, so würden die Pferde sich ihre Götter als Pferde und die Ochsen als Ochsen, die Löwen als Löwen bilden" — so wenig wie die Götter Ochsengestalt haben oder wie die Neger aussehen, haben sie die Gestalt und Gesichtszüge, die Menschenähnlichkeit, die die griechische Plastik ihnen beilegt. Und dann stellt Xenophanes seine eigene geläuterte Gottesvorstellung auf: Es ist „ein Gott, der größte unter Göttern und Menschen, weder an Gestalt gleich den Sterblichen, noch an Gedanken" — „er ist ganz Gesicht, ganz Gedanke, ganz Gehör", „ohne Mühsal lenkt er alle Dinge mit dem Gedanken seines Geistes". Es ist ein pantheistischer Monotheismus, den Xenophanes, wenn auch nicht als gewiß (denn „sichere Kenntnis hat nie ein Mensch und wird nie einer haben über die Götter") so doch als das ihm Wahrscheinlichste der Vielgötterei und auch der Natur- und Gestirnverehrung der Volksreligion entgegensetzt: den Regenbogen, Sonne und Sterne erklärt er ausdrücklich für bloße „glühende Wolken".

Auch eine Naturphilosophie und Kosmologie („alle Dinge sind Erde und Wasser") im Anschluß an Anaximander scheint Xenophanes vertreten zu haben, für die er sich auch auf Versteinerungen von Muscheln und Fischen berufen hat, die er wohl auf seinen Wanderungen gesehen hatte.

Nach Aristoteles hätte sich Xenophanes in späteren Jahren wenigstens vorübergehend in dem neugegründeten (540) Elea in Unteritalien niedergelassen und wäre hier der Lehrer des Parmenides, des eigentlichen Begründers der eleatischen Schule geworden.

Hält man den Besuch des greisen Parmenides mit seinem 40jährigen Schüler Zenon in Athen und die Begegnung mit dem jungen Sokrates, die den Hintergrund des Platonischen Dialogs „Parmenides" bildet, für historisch, was freilich recht unsicher ist, so würde er um 450 stattgefunden haben. In seiner Vaterstadt hat Parmenides als Politiker, ja als Gesetzgeber eine angesehene Rolle gespielt.

In seiner Lehre hat Parmenides offenbar von Anaximenes, Xenophanes und von der pythagoreischen Schule Beeinflussung erfahren. Zugleich aber tritt uns ein neuer und eigenartiger Zug bei ihm entgegen: die Neigung zur Dialektik. Parmenides ist der Vater der griechischen Logik und Dialektik.

Wenden wir uns seinem in Hexametern abgefaßten Lehrgedicht zu, so ist zunächst der Prophetenton, wie ihn auch Heraklit und Xenophanes anschlugen, unverkennbar. Eine poetische Einkleidung ist der Anfang: Sonnenmädchen geleiten den Philosophen zur allwissenden Göttin, die ihm die Weisheit verkündet. Zweierlei soll er erfahren und soll er dann

den Sterblichen weiter verkünden: einmal die Wahrheit, die volle, letzte, wohlgerundete Wahrheit, und dann die „Meinungen" der Menschen, in denen kein wahrer Glaube ist. Demgemäß gliedert sich auch das Lehrgedicht in zwei Teile, den „Weg der Wahrheit" und den „Weg der Meinung". Der erste Teil handelt von dem einen einzigen wahrhaft Seienden, er bringt eine logisierende Metaphysik, er zeigt uns den Philosophen als Propheten und Priester der Wahrheit, der sich denkend in das eine wahre Sein vertieft, demgegenüber alles andere nur Täuschung und Schein ist; der zweite Teil enthält eine Kosmologie und Naturwissenschaft, in ihr spricht der Naturphilosoph im bisherigen Sinne des Wortes. Besteht der Inhalt dieses zweiten Teils, nach dessen Darlegungen die Welt der vergänglichen Dinge aus dem Zusammenwirken zweier Faktoren, des leichten und hellen Feuers und der schweren und dunklen „Nacht", entstanden sei und der gleichsam als Erkenntnis einer bloßen Scheinwelt und als Wissen zweiten Ranges angefügt wird, aus einer Wiedergabe in weiteren Kreisen üblicher kosmogonischer Anschauungen oder aus einer eigenen Theorie des Parmenides oder aus einer Darstellung der Theorien einer Schule, der Parmenides vielleicht ursprünglich nahestand (es wäre hier jedenfalls an einen pythagoreischen Kreis zu denken)? Mit Sicherheit wird sich das nicht mehr entscheiden lassen, zumal nur wenige Bruchstücke dieses zweiten Teils erhalten sind.

Der erste Teil nun gelangt zu dem Resultat: es gibt nur ein einheitliches, in sich geschlossenes, unentstandenes und unvergängliches, unveränderliches und unteilbares, auch nicht der Verdichtung und Verdünnung fähiges Seiendes. Jede entgegengesetzte Theorie nämlich begeht das Unmögliche, daß sie ein Nichtseiendes als seiend einführen muß. Wäre das Seiende geworden, so müßte es aus einem Nichtseienden geworden, das Nichtseiende also wirklich gewesen sein, würde es vergehen, so würde ein Nichtseiendes an seine Stelle treten; das Sichverändern aber ist wenigstens ein teilweises Entstehen und Vergehen. Wäre es teilbar, so würde sich ein Nichtseiendes zwischen seine Teile schieben, ebenso bei Verdichtung und Verdünnung, denn Verdichtung und Verdünnung bedeutet, daß sich mehr oder weniger Teile des betreffenden Stoffes an einer Stelle zusammenfinden. Aufgabe und Ziel der Erkenntnis ist es, das Seiende zu denken, ihr Fehler besteht darin, daß sie ein Nichtseiendes in das Seiende hineindenkt, es als seiend setzt. „Nur das Seiende ist und kann gedacht werden, das Nichtseiende ist nicht und kann auch nicht gedacht werden." Bei diesem Nichtseienden aber denkt Parmenides hier, wie man leicht sieht, mehr oder minder deutlich an ein bestimmtes Gebilde: an den leeren Raum. Ausdrücklich sei bemerkt, daß Parmenides wie alle Philosophen vor ihm dieses eine Seiende selbstverständlich als Körper denkt, er schreibt ihm als in sich geschlossenem und einheitlichem Sein noch besonders „Kugelgestalt" zu.

Die Naturerklärungen der bisherigen Philosophen beruhten sämtlich auf Erfahrung und Denken oder, was dasselbe sagt, auf der denkenden Verarbeitung bestimmter Erfahrungen. Bei Parmenides wird zum erstenmal die Erfahrung ausgeschaltet und nur aus der denkenden Betrachtung des „Seins" werden die Eigenschaften des Seienden abgeleitet: Das Seiende muß seinem Wesen nach unentstanden, unveränderlich, unteilbar sein. Der eine Anaximander ist in seinem Verfahren hier den Eleaten ein Stückchen vorangegangen, wenn er aus dem Wesen der Arché auf ihre Unendlichkeit schloß. Die Vernachlässigung der Erfahrung und diese ausschließliche Erkenntnis des Seienden aus reiner Vernunft führt nun freilich zu einem direkten Widerspruch mit der Erfahrung: die Erfahrung zeigt uns eine bunte Vielheit beweglicher und veränderlicher, entstehender und vergehender Dinge, das Denken des Parmenides setzt ein schroff Entgegengesetztes an ihre Stelle. Parmenides bleibt indessen bei diesem Widerspruch einfach stehen, er beweist ihm nur, daß diese Welt der Dinge eben ein bloßer Schein, eine Täuschung ist. Erinnern wir uns daran, daß das eine Denken es ist, das das Seiende als solches erfaßt, so tritt diesem gedachten Seienden jener Schein als „Sinnenschein", dem Denken als dem wahren das sinnliche Wahrnehmen als der falsche Weg der Erkenntnis gegenüber.

Das ursprüngliche und eigentliche Ziel der bisherigen Philosophie war eine befriedigende Erklärung der Erfahrungswelt, die die Mannigfaltigkeit der Dinge aus einem Ursprung wirklich herzuleiten gestattete. Dieses Ziel, diesen Grund der Annahme eines einheitlichen Seienden und einer einheitlichen Ursache hat die Lehre des Parmenides ganz aus den Augen verloren, erklären kann man mit Hilfe des eleatischen „Einen" gar nichts mehr. Nicht nach der Richtung einer positiven Naturwissenschaft, wohl aber nach der einer scharfsinnigen dialektisch-logischen Kritik konnte sich die eleatische Philosophie weiter entwickeln, und diese Richtung sehen wir sie nun in der Tat in Parmenides' Schüler Zenon aus Elea einschlagen, den Aristoteles den Erfinder der Dialektik nannte. Zenon stützte die Lehre des Parmenides von dem alleinigen Sein des „Einen", indem er zu zeigen suchte, daß der umgekehrte Versuch, ein „Vieles" und Sichbewegendes als seiend anzunehmen, in Undenkbarkeiten, in Widersprüche führe. Er beweist das durch die berühmten Argumente gegen Vielheit und Bewegung, die, genauer betrachtet, Darlegungen der Schwierigkeiten sind, in die uns die Annahme eines ins Unendliche teilbaren leeren Raumes und einer entsprechenden Zeit — zu denen sich hier das „Nichtseiende" des Parmenides bestimmter gestaltet — verwickelt.

Nach dem ersten Beweis müssen die Dinge, wenn sie ein Vieles sind, zugleich unendlich klein und unendlich groß sein. Denn denken wir uns die vielen Teile, in die wir das Seiende zerlegen, als unteilbare

Punkte, so werden sie zu einem größenlosen Nichts, das auch zusammengesetzt keine positive Größe ergibt („Nichts kann an Größe gewinnen durch Hinzufügung von dem, was keine Größe besitzt"). Denken wir sie uns selbst als ausgedehnt, so wird das Viele zusammengesetzt ein unendlich Großes ergeben. Nach dem zweiten Argument sind die Dinge, wenn sie viele sind, zugleich endlich und unendlich an Zahl. Sie sind endlich an Zahl, denn sie müssen genau so viele sein, als sie sind, weder mehr noch weniger. Sie müssen unendlich sein, denn sie werden immer gegeneinander abgegrenzt und damit durch andere Dinge getrennt sein, die selbst wieder gegen die benachbarten Dinge abgegrenzt sind. In einem dritten Beweis scheint Zenon argumentiert zu haben: Alles ist im Raum — also ist auch der Raum in einem Raum — und so fort ins Unendliche.

Die Argumente gegen die Realität der Bewegung hat uns Aristoteles selbst erhalten. Am bekanntesten ist die amüsant zugespitzte Geschichte von Achill und der Schildkröte: Achill kann, wenn er der Schildkröte einen Vorsprung gegeben hat, sie im Wettlauf nie einholen, denn in der Zeit, die er braucht, um die der Schildkröte vorgegebene Strecke zurückzulegen, ist die Schildkröte um ein wenn auch viel kleineres Stück weitergekrochen, während Achill wieder dies Stück zurücklegt, ist sie abermals ein wenn auch noch kleineres Stück vorangekommen — und so fort ins Unendliche. Der Kern des Arguments ist kürzer in dem anderen bloßgelegt: Du kannst nie an das Ende einer Rennbahn gelangen, denn Du mußt von der gegebenen Strecke erst die Hälfte, von dieser zuerst wieder die Hälfte usw. in infinitum zurücklegen — wie sollte man in einer endlichen Zeit eine unendliche Anzahl von Strecken zurücklegen? Drittens: „Der fliegende Pfeil ruht", denn er ist in jedem Augenblick an einem bestimmten Punkt, an einem bestimmten Punkt sich befinden heißt ruhen, ruht aber der Pfeil in jedem Augenblick seines Fluges, so ruht er auch im Ganzen seiner Bahn. Das vierte Argument stützt sich auf die Relativität der Bewegung. Bewegt sich eine Anzahl von Punkten zugleich an einer Anzahl ruhender und einer Anzahl in entgegengesetzter Richtung bewegter Punkte vorbei, so legt sie in der gleichen Zeit eine kleinere und größere Strecke zurück, wir müssen ihr gleichzeitig verschiedene Geschwindigkeiten beilegen, je nach der Punktreihe, auf die wir vergleichend ihre Bewegung beziehen.

Sinn und Ziel dieser scharfsinnigen — namentlich im 17. und 18. Jahrhundert das philosophische Nachdenken immer wieder beschäftigenden Antinomieen ist bei Zenon natürlich nur der, zu zeigen, daß, wenn wir das Seiende als Vieles und bewegt denken, wir uns in einen Widerstreit verwickeln, also das Seiende nur Eines und unbewegt sein kann.

Der dritte Vertreter der eleatischen Schule ist Melissos aus Samos, derselbe Melissos, der im Jahre 440 die athenische Flotte vor Samos