

33

DIE KEIME  
DER  
ERKENNTNISSTHEORIE  
IN DER  
VORSOPHISTISCHEN PERIODE  
DER  
GRIECHISCHEN PHILOSOPHIE.

VON  
DR BERNHARD MÜNZ.



WIEN, 1880.  
VERLAG VON CARL KONEGEN  
(FRANZ LEO & COMP., HEINRICHSHOF.)

НБ ОНУ імені І.І.Мечникова

DIE KEIME  
DER  
ERKENNTNISSTHEORIE  
IN DER  
VORSOPHISTISCHEN PERIODE  
DER  
GRIECHISCHEN PHILOSOPHIE.

VON  
DR. BERNHARD MÜNZ.

---

WIEN, 1880.  
VERLAG VON CARL KONEGEN.

НБ ОНУ імені І.І.Мечникова



К.

1946

SEINEM HOCHVEREHRTEN LEHRER

HERRN PROFESSOR

DR. FRANZ BRENTANO

EHRFURCHTSVOLL GEWIDMET.

НБ ОНУ імені І.І.Мечникова

Die Erkenntnistheorie beschäftigt sich mit der Frage nach dem Ursprunge der Erkenntniss. Wie die Sensationstheorie dem Ursprunge der Wahrnehmung, so spürt sie den normativen Gesetzen nach, auf deren Befolgung die Realisirung der Idee der Wahrheit beruht. Die Erkenntnistheorie geht jedoch nicht in der Logik auf; sie legt sich noch die Frage vor, ob und in welchem Masse der menschliche Geist den Anforderungen, welche die genannte Wissenschaft an uns stellt, zu entsprechen im Stande ist. Diese Frage ist der Natur der Sache nach mit der Logik untrennbar verbunden, sie bildet die nothwendige Ergänzung und Vollendung derselben. Denn, wenn es sich bei dieser Wissenschaft um Feststellung der Bedingungen handelt, bei deren Erfüllung wir eine geistige Leistung des Menschen für würdig des Namens Wissen halten sollen, so ist klar, dass sogleich auch in Betracht kommen muss, ob wir ihm dabei nicht gar ein Ziel stecken, welches seine Kräfte völlig übersteigt, ein Ziel, dessen Erstrebung widersinnig wäre, weil es dem Menschen geradezu an dem Vermögen fehlte, sich ihm auch nur auf die kleinste Strecke anzunähern. Wie, wenn dasjenige, was uns als Wissen vorschwebt, ein blosses Phantom, vielleicht sogar ein Unding wäre, weil

es den Widerspruch in sich enthielte, an uns Forderungen zu stellen, welchen unser Geist ganz und gar nicht gewachsen ist?

Es begreift sich im Hinblick auf die Natur der selbstbewussten, auf ihre Kräfte nur allzusehr pochenden Jugend ganz gut, dass das Bedürfniss nach einer Kritik des Denkvermögens sich erst in der durch Sokrates inaugurirten Periode der griechischen Philosophie geltend machte. Allein auch die Logik liegt den vorsokratischen Denkern noch gänzlich fern, so nahe es auch liegen würde, dass Männer, welche das Object des Erkennens von dem nur sinnenfälligen Gegenstande unterschieden, die Untersuchung über das Wesen des Wissens in Angriff nahmen, um bei der Reflexion nicht zu straucheln, um eine Richtschnur zu haben, die sie den rechten Weg nicht verfehlen liesse. Und diese Thatsache ist um so wunderbarer, als einige von diesen Denkern die Wahrnehmung nicht als eine gegebene Thatsache hinnahmen, sondern ihrem Ursprunge nachspürten.

Bietet uns die vorsokratische Zeit aber auch keine erkenntnistheoretischen Forschungen, so birgt sie doch mannigfache Keime und Ansätze zu solchen in sich. Diese nun, soweit sie in der vorsophistischen Philosophie enthalten sind, aus derselben hervorzulangen, ist der leitende Gedanke dieser Studie.

Wir können in der Aufeinanderfolge der vorsophistischen Philosophen zwei Gruppen unterscheiden, die Gruppeerer, welche den Sinneswahrnehmungen noch Heeresfolge leisten, und eine solche, welche mit ihnen schon gänzlich gebrochen hat.

## I. Gruppe.

Der ersten Gruppe gehören die Philosophen bis auf Heraklit an, obwohl sie allesammt, den Wahrnehmungen zum Trotze, der Mannigfaltigkeit der Dinge eine einheitliche Substanz immanent sein lassen.

Der erste aus dieser Gruppe, der uns von unserem Standpunkte aus Interesse einzuflössen geeignet ist, ist Xenophanes. Er zeichnet sich vor seinen Vorgängern und vielen seiner Nachfolger durch eine genaue Kenntniss des inneren Werthes seiner Lehre aus. Er lässt sich nicht durch die Würde und Grossartigkeit des Inhaltes derselben, auch nicht durch das Bewusstsein, dass in ihr die Schwierigkeiten umgangen sind, welche den Theorien der früheren Philosophen anhaften, einschläfern; diese Einflüsterungen vermögen nicht den Gedanken aus seinem Geiste zu bannen, dass er über keine Gewähr, kein Kriterium seines Denkens disponire:

καὶ τὸ μὲν οὖν σαφές οὔτις ἀνὴρ γένετ' οὐδέ τις ἔσται  
εἰδώς, ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἄσσα λέγω περὶ πάντων·  
εἰ γάρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι τετελεσμένον εἰπὼν,  
αὐτὸς ὅμως οὐκ οἶδε· ὁόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται.<sup>1)</sup>

Diese Skepsis, so wenig sie auch eine sorgfältig ausgearbeitete skeptische Theorie ist, da sie nicht aus einer Untersuchung des Erkenntnisvermögens hervorgegangen, — wie konnte denn auch solches nach dem, was wir in der Einleitung gesagt haben, schon jetzt möglich sein? —, ist eine grosse, gewaltige That, weil sie mit der Zeit zu

<sup>1)</sup> Sext. Emp. adv. Math. VII. 49 und 110, VIII. 326.

der Inangriffnahme der Logik führen musste. Mit des Xenophanes Unterscheidung des Wissens und Meinens hat die Philosophie gewissermassen erst angefangen Wissenschaft zu sein; denn vor ihm war sie nur Meinung, welche sich noch nicht vom Wissen unterschied. Zeller (Phil. d. Gr. I. 504) und Ueberweg (Gesch. d. Phil. I. 62) finden, — als ob der selbstbewusste und dogmatische Ton, in dem Xenophanes seine Lehre vorgetragen, nicht durch diese Skepsis paralysirt würde —, dass diese Skepsis mit des Xenophanes sonst so zuversichtlichem Dogmatismus im Widerspruche stehe. Ersterer betrachtet sie daher als eine Emanation der Bescheidenheit unseres Philosophen, einer Bescheidenheit, welche immerhin aus einer skeptischen Stimmung entsprungen sein mag. Ueberweg hinwiederum vermuthet, sie möge einer früheren Periode seines Lebens angehören, wo ihm die Einheitslehre noch nicht feststand. Allein wird denn das von Xenophanes für seine Skepsis vorgebrachte Motiv durch die Einheitslehre aufgehoben, hat es auf die Einheitslehre keine Anwendung? Und was sollte Xenophanes unter dem, was er über das All gelehrt, verstanden haben, wenn nicht die Einheitslehre? Etwa den sie vorbereitenden, die Brücke zu ihr bildenden Gedanken, dass die materielle Ursubstanz, wie immer sie auch beschaffen sei, nicht die Gesamtheit der Dinge ihrem Wesen nach in sich begreifen könne? Denn dies und nichts anderes war es, das in seinem Geiste vor der Einheitslehre feststand, nachdem nichts von einem Wechsel seiner kosmologischen Anschauung verlautet. Zudem wird durch Ueberweg's Vermuthung der vermeintliche Widerspruch rücksichtlich der theologischen Sätze nicht gelöst. Sollte etwa auch der Zweifel an dem, was er über die Götter gelehrt, einer Zeit angehört haben, in

welcher die uns jetzt in seinem Lehrgedichte vorliegenden theologischen Sätze seinem Geiste noch nicht gegenwärtig waren?

### Die Pythagoreer.

Bei den Pythagoreern finden sich die ersten, allerdings noch sehr primitiven Versuche einer Definition. Sie erklärten nämlich diejenige Zahl für das Wesen eines Dinges, in welcher sie gerade die erste Trägerin der Eigenschaft erblickten, durch welche sich ihnen nach oberflächlichem Suchen das Ding besonders auszeichnete.<sup>1)</sup> So definirten sie die Gerechtigkeit, sofern sie der Ausdruck für das ἀντιπεπονθός, für die Vergeltung ist, als ἀριθμός ἰσάνις ἴσος, als die Quadratzahl, und bestimmten sie weiter durch die Vier als die erste gerade Quadratzahl oder die Neun als die erste ungerade Quadratzahl.<sup>2)</sup> Die Siebenzahl sollte die entscheidende Zeit sein, weil nach alter Meinung die Stufenjahre durch sie bestimmt sind.<sup>3)</sup> Die Fünffzahl, als

<sup>1)</sup> Arist. Met. I. 5, 987a 20: καὶ περὶ τοῦ τί ἐστὶν ἤρξαντο μὲν λέγειν καὶ ὀρῖζεσθαι, λίαν δ' ἀπλῶς ἐπραγματεύθησαν. ὠρῖζοντό τε γὰρ ἐπιπολαιῶς, καὶ ὃ πρῶτον ὑπάρξειεν ὁ λεγθεὶς ὅρος, τοῦτ' εἶναι τὴν οὐσίαν τοῦ πράγματος ἐνόμιζον.

<sup>2)</sup> Arist. Eth. N. V. 8, M. Mor. I. 34, 1194 a 28, Alexander zur Met. I. 5, 985 b 26: τίνα δὲ τὰ ὁμοιώματα ἐν τοῖς ἀριθμοῖς ἔλεγον εἶναι πρὸς τὰ ὄντα τε καὶ γινόμενα, ἐδήλωσε. τῆς μὲν γὰρ δικαιοσύνης ἴδιον ὑπολαμβάνοντες εἶναι τὸ ἀντιπεπονθός τε καὶ ἴσον, ἐν τοῖς ἀριθμοῖς τοῦτο εὐρίσκοντες ὅν, διὰ τοῦτο καὶ τὸν ἰσάνις ἴσον ἀριθμὸν πρῶτον ἔλεγον εἶναι δικαιοσύνην . . . τούτων δὲ οἱ μὲν τὸν τέσσαρα ἔλεγον (so auch Jambl. Theol. Arithm. p. 24, nur aus einem verwickelteren Grunde), . . . οἱ δὲ τὸν ἐννέα, ὅς ἐστι πρῶτος τετράγωνος (so Bonitz statt des στερεός der Handschriften) ἀπὸ περιττοῦ τοῦ τρία ἐφ' αὐτὸν γενομένου.

<sup>3)</sup> Alexander a. a. O. καιρὸν δὲ πάλιν ἔλεγον τὸν ἐπτά· δοκεῖ γὰρ τὰ φυσικὰ τοὺς τελείους καιροὺς ἴσχειν καὶ γενέσεως καὶ τελειώσεως

die Verbindung der ersten männlichen mit der ersten weiblichen Zahl, heisst die Ehe,<sup>1)</sup> die Einheit Vernunft, weil sie unveränderlich, die Zweiheit Meinung, weil sie veränderlich und unbestimmt ist.<sup>2)</sup>

Aristoteles geisselt dieses Verfahren der Pythagoreer in wunderbarer Weise. In Gemässheit dieses Verfahrens, welches, indem es die einem Gegenstande oder Begriffe eigenthümliche Eigenschaft mit der Zahl identificirt, welcher sie zunächst immanent ist, das Genus und das Individuum, den Prädicats- und Subjectsbegriff ohne weiteres convertirt, würde, wie er sagt, ein und dasselbe Subject, da es verschiedene Prädicate enthält, durch verschiedene Zahlen constituirt werden, wie denn auch umgekehrt, wenn ein Prädicat verschiedenen Subjecten gemeinsam wäre, dieselbe Zahl verschiedene Bedeutungen erhalten würde. Die Pythagoreer sind denn auch wirklich, fügt er hinzu, diesen Consequenzen nicht

κατὰ ἑβδομάδας, ὡς ἐπ' ἀνθρώπου. καὶ γὰρ τίκεται ἑπταμηνιαῖα, καὶ ὀδοντοφυεῖ τοσούτων ἐτῶν, καὶ ἡβάσκει περὶ τὴν δευτέραν ἑβδομάδα, καὶ γενεαὶ περὶ τὴν τρίτην· καὶ τὸν ἥλιον δὲ, ἐπεὶ αὐτὸς αἴτιος εἶναι τῶν καρπῶν, φησὶ, δοκεῖ, ἐνταῦθα φασιν ἰδρῦσθαι καθ' ὃ ὁ ἑβδομος ἀριθμὸς ἐστίν, ὃν καιρὸν λέγουσιν . . . ἐπεὶ δὲ οὔτε γεννᾷ τίνα τῶν ἐν τῇ δεκάδι ἀριθμῶν ὁ ἑπτά οὔτε γεννᾷται ὑπὸ τίνος αὐτῶν, διὰ τοῦτο καὶ Ἀθηναῖν ἔλεγον αὐτόν, womit zu vgl. Jambl. Theol. Arithm. p. 42, 54 u. a.

1) Alexander a. a. O. γάμον δὲ ἔλεγον τὸν πέντε, ὅτι ὁ μὲν γάμος σύνοδος ἀρρενός ἐστι καὶ θήλεος, εἶ δὲ κατ' αὐτοὺς ἀρρεν μὲν τὸ περιττὸν ἦλιν δὲ τὸ ἄρτιον, πρῶτος δὲ οὗτος ἐξ ἀρτίου τοῦ δύο πρῶτου καὶ πρῶτου τοῦ τρία περιττοῦ τὴν γένεσιν ἔχει.

2) Alexander a. a. O. νοῦν δὲ καὶ οὐσίαν ἔλεγον τὸ ἐν· τὴν γὰρ ψυχὴν ὡς τὸν νοῦν εἶπε. διὰ τὸ μόνιμον δὲ καὶ τὸ ὅμοιον πάντῃ καὶ τὸ ἀρχικὸν τὸν νοῦν μονάδα τε καὶ ἐν ἔλεγον, (ebenso Jambl. Theol. Arithm. p. 8, wo noch vieles anderes; Philolaos jedoch wies der Vernunft die Siebenzahl zu), ἀλλὰ καὶ οὐσίαν, ὅτι πρῶτον ἡ οὐσία. ὁδὸν δὲ τὰ δύο διὰ τὸ ἐπ' ἄμφω μεταβλητὴν εἶναι.

entgangen.<sup>1)</sup> Welch' grosse Confusion denn in der That in der Begriffsbestimmung der Pythagoreer waltete, zeigen die uns bei Späteren begegnenden Angaben, rücksichtlich welcher es allerdings dahin steht, wie viel in ihnen Altpythagoreisches enthalten ist, die Angaben, dass die Gerechtigkeit auch als Fünzfzahl<sup>2)</sup> oder als Dreizahl,<sup>3)</sup> die Gesundheit, von Philolaos bei Jamblichos (Theol. Arithm. p. 56) der Sieben zugewiesen, auch als Sechs,<sup>4)</sup> die Ehe nicht bloss als Fünf- und Sechs-, sondern auch als Dreizahl,<sup>5)</sup> das Licht, welches Philolaos

<sup>1)</sup> Arist. Met. I. 5, 987 a 22 ὁρίζοντό τε γὰρ ἐπιτολαίως, καὶ ὁ πρῶτος ὑπάρξειεν ὁ λεγθεὶς ὅρος, τοῦτ' εἶναι τὴν οὐσίαν τοῦ πράγματος ἐνόμιζον, ὥσπερ εἴ τις οἴοιτο ταῦτόν εἶναι διπλάσιον καὶ τὴν δυάδα, διότι πρῶτον ὑπάρχει τοῖς δυοῖ τὸ διπλάσιον. ἀλλ' οὐ ταῦτόν ἴσως ἐστὶ τὸ εἶναι διπλασίον καὶ δυάδι. εἰ δὲ μὴ, πολλὰ τὸ ἐν εἶναι, ὃ κακείνοις συνέβαινεν, womit zu vgl. Met. XIV. 6, 1093 a 1 εἰ δ' ἀνάγκη πάντα ἀριθμοῦ κοινωνεῖν, ἀνάγκη πολλὰ συμβαίνειν τὰ αὐτὰ, καὶ ἀριθμὸν τὸν αὐτὸν τῷδε καὶ ἄλλῳ. . . . . οἷον ἐστὶ τις τῶν τοῦ ἡλίου φορῶν ἀριθμὸς, καὶ πάλιν τῶν τῆς σελήνης, καὶ τῶν ζῶων γε ἐκάστου τοῦ βίου καὶ ἡλικίας . . . . . ἀλλ' ἀνάγκη ἐν τοῦτοις στρέφεσθαι, εἰ ἀριθμοῦ πάντα κοινωνεῖν, ἐνεστέγεται τε τὰ διαφέροντα ὑπὸ τὸν αὐτὸν ἀριθμὸν πίπτειν. ὥστ' εἴ τισιν ὁ αὐτὸς ἀριθμὸς συμβεβήκει, ταῦτ' ἂν ᾖν ἀλλήλοις ἐκείνα τὸ αὐτὸ εἶδος ἀριθμοῦ ἔχοντα, οἷον ἥλιος καὶ σελήνη τὰ αὐτὰ.

Geradezu unbegreiflich ist es, wenn Kirchmann zu der erst citirten Stelle bemerkt: 'Dunkel ist der Einwand des Aristoteles, dass dies falsch sei, weil 'sonst die Eins das Viele sein würde'. Unter den verschiedenen Auslegungen scheint die noch die beste, wonach Aristoteles meint, so wie die Pythagoreer alle geraden Zahlen zu den doppelten machen, so könne man auch alle ungeraden Zahlen zur Eins, als der Quelle des Ungeraden machen; damit wären alle ungeraden Zahlen, d. h. das Viele, nur eine Eins'.

<sup>2)</sup> Jambl. Theol. Arithm. p. 30, 33, Philop. Phys. K. 11, Asklep. Schol. in Aristot. p. 541 a 5, ebd. b 18.

<sup>3)</sup> Plut. Is. c. 75.

<sup>4)</sup> Jambl. a. a. O. p. 38.

<sup>5)</sup> Jambl. a. a. O. p. 18, 34.

durch die Siebenzahl ausdrückte,<sup>1)</sup> als Fünf bezeichnet worden sei.<sup>2)</sup>

Die Pythagoreer haben zum ersten Male die Frage aufgeworfen, wodurch sich unserer Seele — denn sie haben den Geist von der Seele nicht geschieden<sup>3)</sup> — die Möglichkeit eröffne, die *ψύσις* wahrzunehmen und zu erkennen. Und sie fanden den Grund hievon in dem Bande der Homogenität, welches Subject und Object umschlingt; er liegt ihnen darin, dass die Zahl die *ψύσις* der Seele harmonisch fügt, so dass sie ihr nicht fremdartig und unbekannt, sondern, um mit Philolaos zu sprechen, erkennbar und vertraut ist.<sup>4)</sup> Die Pythagoreer haben hier-

<sup>1)</sup> Jambl. a. a. O. p. 60.

<sup>2)</sup> Jambl. a. a. O. p. 28.

<sup>3)</sup> Wohl scheint diese unsere Behauptung durch Jamblichos Theol. Arithm. 22: τέσσαρες ἀρχαὶ τοῦ ζώου τοῦ λογικοῦ, ὥσπερ καὶ Φιλόλαος ἐν τῷ περὶ φύσεως λέγει, ἐγκέφαλος, καρδία, ὀμφαλός, αἰδοῖον· κεφαλὰ μὲν νόω, καρδία δὲ ψυχᾷ καὶ αἰσθήσει, ὀμφαλός δὲ ῥιζώσιος καὶ ἀναψύσιος τῷ πρώτῳ, αἰδοῖον δὲ σπέρματος καταβολᾷς τε καὶ γεννάσιος· ἐγκέφαλος δὲ τὰν ἀνθρώπων ἀρχάν, καρδία δὲ τὰν ζώων, ὀμφαλός δὲ τὰν φυτῶν, αἰδοῖον δὲ τὰν ἐναπάντων, πάντα γὰρ καὶ θάλλουσι καὶ βλαστάνουσιν und durch die Angabe des Theo Smyrn. (c. 38, p. 152), dass der Geist als Monas, die Seele als Dyas, die Vorstellung (δόξα) als Trias, der Leib oder die Sinnesempfindung als Tetras bezeichnet worden ist, desavouirt zu werden. Diese Angaben können jedoch nur für die späteren oder Neu-Pythagoreer Geltung haben, denn es steht ihnen eine bedeutend zuverlässigere, die des Aristoteles gegenüber, welcher uns Met. I. 5, 985 b 29 berichtet, dass die Pythagoreer das Wesen der *ψυχῇ* und des *νοῦς* durch eine und dieselbe Zahl constituirt werden liessen: οὗτοι μὲν τοινοῦτοι τῶν ἀριθμῶν πάθος διαικισμένη, τὸ δὲ τοινοῦτοι *ψυχῇ* καὶ *νοῦς*.

<sup>4)</sup> Fr. 18 (Böckh 'Philolaos des Pythagoreers Leben nebst den Bruchstücken seines Werkes' 139 ff.) bei Stob. Ekl. I. 8: νῶν δὲ οὗτος (ὁ ἀριθμός) κατὰν ψυχὰν ἀρμῶζων αἰσθήσει πάντα γνωστά καὶ ποτάγῳ ἀλλήλοις κατὰ γνώμονος φύσιν ἀπεργάζεται, womit zu vgl. Sext. Emp. adv. Math. VII. 92: οἱ δὲ Πυθαγορικοὶ τὸν λόγον μὲν φασιν (sc.

mit den Satz in die Philosophie eingeführt, dass ein Jedes durch das ihm Verwandte empfunden und erkannt wird, und diesen Satz sehen wir fortan eine für den Charakter der späteren Theorieen entscheidende Rolle spielen. Von ihm gehen fortan die Philosophen bei der Erklärung des Wahrnehmens und Erkennens aus, entweder, indem sie ihn für gültig hinnehmen, oder bekämpfen. Die Anwendung, welche die Pythagoreer von der γνώσις τοῦ ὁμοίου τῷ ὁμοίῳ gemacht haben, war jedoch damit nicht erschöpft, dass sie von dem Wesen der Dinge auf das Wesen der Seele schlossen, respective den bereits aus der Begriffsbestimmung gewonnenen Gedanken, die Seele sei eine Zahl, urgirten; sie haben, wie dies aus einigen Aussprüchen des Philolaos hervorgeht,<sup>1)</sup> von ihr eine weit umfassen-

κριτήριον εἶναι), οὐ κοινῶς δὲ, τὸν δὲ ἀπὸ τῶν μαθημάτων περιγινόμενον, καθάπερ ἔλεγε καὶ Φιλόλαος. θεωρητικὸν τε ὄντα τῆς τῶν ὅλων φύσεως ἔχειν τινὰ συγγένειαν πρὸς ταύτην, ἐπεὶ περ ὑπὸ τοῦ ὁμοίου τὸ ὁμοίον καταλαμβάνεσθαι πέφυκεν.

Nicht zutreffend ist es, wenn Peipers in seiner 'Erkenntnistheorie Plato's' p. 675 darin, dass Philolaos in der letztcitirten Stelle den durch Mathematik geschulten Verstand als die eigentliche erkennende Fähigkeit des Menschen betrachtet, den Gedanken involvirt findet, dass 'er erst hiedurch in Einklang tritt mit den im All waltenden mathematischen Verhältnissen, womit freilich nicht wohl vereinbar war, dass die Seele an sich schon eine Harmonie sein sollte, wie er doch lehrte'. Die bei Sextus sich findende Angabe besagt nichts anderes, als dass die Seele sich darum, dass ihr in Gemässheit ihrer Wesensgleichheit mit der φύσις die Pforte zu der Erkenntniss offen steht, noch nicht ohne weiteres in den Besitz der Erkenntniss zu setzen vermag, diese erst durch die mathematische Schulung ermöglicht ist.

<sup>1)</sup> Fr. 2 (Böckh 58) bei Stob. Ekl. I. 456: καὶ πάντα γὰρ μὲν τὰ γινωσκόμενα ἀριθμὸν ἔχοντι· οὐ γὰρ ὅτιων ὅσων τε οὐθέν οὔτε νοητὴν οὔτε γνωστὴν ἀνευ τούτου, und Fr. 18 (Böckh 139 ff.) bei Stob. Ekl. I. 8: θεωρεῖν δεῖ τὰ ἔργα καὶ τὰν ἐστίαν τῷ ἀριθμῷ κατὰν δύναιεν, ἅτις ἐντὶ ἐν τὰ δεκάδι· μεγάλα γὰρ καὶ παντελὴς καὶ παντοεργὸς καὶ θέλω

dere Anwendung gemacht; sie sind unter anderen Gründen auch mittelst dieser erkenntnisstheoretischen Lehre, sofern in Gemässheit derselben der Grund der Erkennbarkeit auch Grund der Wirklichkeit ist, von der Gewissheit des mathematischen Verstandes, von der wunderbaren, exacten Natur der Zahlen, denen allein die Lüge fremd und feindlich, die Wahrheit hingegen befreundet und verwandt ist, zu ihrem ontologischen Grundsatz, dass die Zahlen oder deren Principe das Princip oder Sein von Allem sind, gelangt, respective durch dieselbe in ihrer Ontologie bestärkt worden.<sup>1)</sup> Ribbing ('Genetische Darstellung der platonischen Ideenlehre' I. 22) sträubt sich allerdings dagegen, 'da dies eben nicht nur der rein objectiven Richtung der alten Philosophen widerstreiten würde, sondern noch dazu kommt, dass, wenn die Frage nach der Möglichkeit der Erkenntniss den Aus-

καὶ οὐρανίῳ βίῳ καὶ ἀνθρωπίνῳ ἀρχὰ καὶ ἀγεμῶν . . . . ἄνευ δὲ ταύτας πάντα ἀπειρα καὶ ἀδηλα καὶ ἀφανῆ· νομικὰ γάρ ἡ φύσις τῷ ἀριθμῷ καὶ ἀγεμονικὰ καὶ διδασκαλικὰ τῷ ἀπορουμένῳ παντός καὶ ἀγνωστομένῳ παντί. οὐ γὰρ ἡς ὁλόν οὐθενὶ οὐθέν τῶν πραγμάτων οὔτε αὐτῶν ποθ' αὐτὰ οὔτε ἄλλω ποτ' ἄλλο, εἰ μὴ ἡς ἀριθμὸς καὶ ἡ τοῦτο ἐσσία· νῦν δὲ οὗτος κατὰ ψυχὰν ἀρμυζῶν αἰσθῆσει πάντα γνωστὰ καὶ ποτάγορα ἀλλήλοις κατὰ γνώμονος φύσιν ἀπεργάζεται, σωματῶν καὶ σχῆμα τούτους λόγους χωρὶς ἐκάστους τῶν πραγμάτων τῶν τε ἀπείρων καὶ τῶν περαινόντων. τοῖσι δὲ καὶ οὐ μόνον ἐν τοῖς δαιμονίοις καὶ θεοῖσι πράγμασι τὰν τῷ ἀριθμῷ φύσιν καὶ τὰν δύναμιν ἰσχύουσιν, ἀλλὰ καὶ ἐν τοῖς ἀνθρωπικοῖς ἔργοις καὶ λόγοις πᾶσι παντὰ καὶ κατὰ τὰς δαμιουργίας τὰς τεχνικὰς πάσας καὶ κατὰ τὰν μουσικάν. ψεῦδος δ' οὐθέν δέχεται ἡ τῷ ἀριθμῷ φύσις οὐδὲ ἀρμονία. οὐ γὰρ οἰκεῖον αὐτοῖς ἐντι· τὰς γὰρ ἀπείρω καὶ ἀνοήτω (-άτω) καὶ ἀλόγῳ φύσις τὸ ψεῦδος καὶ ὁ φθόνος ἐντι.

<sup>1)</sup> Brandis (Handbuch der griechisch-römischen Philosophie, I. 420 ff., 445 ff.) und E. Reinhold (Gesch. d. Phil. I. 144) sehen in ihr allerdings den eigentlichen Anlass zu dem Pythagoreismus; wie hätte Aristoteles jedoch das eigentliche und bestimmende Motiv der Zahlenlehre verschweigen können?

gangspunkt des Pythagoreismus wirklich ausgemacht hätte, dies dem Systeme einen dialektischen Charakter hätte geben müssen, wie wir einen solchen doch erst bei den nach-sokratischen Philosophen finden', und hält es darum für unwahrscheinlich, dass 'die ganze genannte Argumentation den Pythagoreern wirklich angehört'. Allein bilden nicht die Identität des Denkens und des Seins und die aus ihr gewonnenen logischen Fundamentalsätze der Identität und des Widerspruches den Ausgangspunkt der parmenideischen Metaphysik?

## II. Gruppe.

### Heraklit.

Heraklit hat zum ersten Male die Zuverlässigkeit der Sinne, welche den bisher besprochenen Philosophen über jeden Zweifel erhaben war, in Abrede gestellt. Es ist ihm jedoch hiefür nicht die Einheit der Substanz massgebend gewesen, der zwischen dieser und der Hingabe an die Wahrnehmungen waltende Widerspruch blieb ihm in gleicher Weise wie seinen Vorgängern verborgen; er gelangte vielmehr dahin durch eine genaue und eingehende Beobachtung der Erscheinungen, welche ihn lehrte, dass die Welt nicht, wie sie uns nach Massgabe der Sinne erscheint, ein Todtes und Starres, sondern im Gegentheile das Lebendigste und Beweglichste ist.<sup>1)</sup> Die blosse Wahr-

<sup>1)</sup> Der stete Wechsel und Wandel in der Natur hat unseren Philosophen jedoch nicht gegen das Sein in derselben blind gemacht; er war sich dessen gar wohl bewusst, dass dem Werden

nehmung steht angesichts der Unzuverlässigkeit der Sinne dem Traume noch nahe <sup>1)</sup>; wer sich auf sie allein verlässt, dem bleibt die Wahrheit ewig verborgen, er handelt

selbst ein Sein immanent ist, dass es nach einer bestimmten Ordnung vor sich geht, einem bestimmten Gesetze folgt. Angesichts dessen kann er jedoch den ihm von Aristoteles (Met. I. 6, 987a 32 ἐκ νέου τε γὰρ συνήθης γινόμενος πρῶτον Κρατύλῳ καὶ ταῖς Ἡρακλειτεῖσι δόξαις, ὡς πάντων τῶν αἰσθητῶν αἰεὶ ῥεόντων καὶ ἐπιστήμης περὶ αὐτῶν οὐκ οὔσης) anlässlich der Schilderung der Genesis der platonischen Ideenlehre in den Mund gelegten Ausspruch, dass die Sinnesdinge kein Object des Wissens abgeben können, unmöglich gethan haben, zumal er hiedurch die Lehre des Kratylos antizipirt haben würde, und es bleibt uns demgemäss nichts anderes zu sagen übrig, als dass Aristoteles an der genannten Stelle unbewusst und unabsichtlich die von Plato aus der herakleitischen Lehre gezogene Folgerung unserem Philosophen als seine ureigenste Ansicht untergeschoben hat. Oder wäre es etwa möglich, dass Aristoteles an der citirten Stelle nicht den Heraklit selbst, sondern den Kratylos und die späteren Herakliteer im Auge habe? Unmöglich, denn, wenn wir uns auch darüber, dass unter den Ἡρακλειτεῖσι δόξαις nur solche δόξαι verstanden werden können, welche dem Heraklit selber angehören, von ihm selber herrühren, mit der Bemerkung hinweghelfen könnten, dass Aristoteles sich in einer etwas freieren Ausdrucksweise dieser Bezeichnung auch für solche Meinungen bedienen mochte, welche erst von des Heraklit Schülern aus seiner Lehre abgeleitet wurden, so konnte er doch unmöglich eine Ansicht nach dem Meister benennen, welche der seinigen widersprach, insofern sie einseitig nur die eine Hälfte seiner Lehre berücksichtigte, über dem steten Flusse der Dinge der göttlichen Weltordnung vergass. Und in der That finden wir denn auch den Aristoteles im IV. Capitel des XIII. Buches der Metaphysik sich gleichsam corrigiren und berichtigen, denn dort heisst es (1078 b 12): συνέβη δ' ἡ περὶ τῶν εἰδῶν δόξα τοῖς εἰποῦσι διὰ τὸ πεισθῆναι περὶ τῆς ἀληθείας τοῖς Ἡρακλειτεῖσι λόγοις ὡς πάντων τῶν αἰσθητῶν αἰεὶ ῥεόντων, ὥστ' εἴπερ ἐπιστήμη τινὸς ἔσται καὶ φρόνησις, ἑτέρας δὲ τινὰς φύσεις εἶναι παρὰ τὰς αἰσθητάς μενούσας· οὐ γὰρ εἶναι τῶν ῥεόντων ἐπιστήμην.

<sup>1)</sup> Clem. Strom. III. 520: θάνατός ἐστιν ὁκόσα ἐγερθέντες ὁρόμεν, ὁκόσα δὲ εὐδοντες ὕπνος.

und redet doch nur ähnlich wie im Schlafe; <sup>1)</sup> wie beim Zeugenverhöre der Verstand des Richters erst die Aussagen verwerthet, so sind auch die Sinneswahrnehmungen unzuverlässig, so lange es an dem Verstande fehlt, der sie zu verknüpfen weiss. <sup>2)</sup> Gerade die Sinne sind es aber, denen die meisten allein folgen. Daher die tiefe Geringschätzung gegen die Masse der Menschen, wie sie in seinem Werke, welches den Titel *περὶ φύσεως* führt, so oft und in so herben Worten zum Ausdrucke kommt; daher sein Hass gegen den Unverstand, welcher die Stimme der Gottheit, so deutlich sie auch zu uns spricht, nicht vernimmt, <sup>3)</sup> gegen die Urtheilslosigkeit, die sich von jeder Rede verblüffen lässt, <sup>4)</sup> gegen den Leichtsinn, der mit der Wahrheit sein frevelhaftes Spiel treibt; <sup>5)</sup> daher auch sein Misstrauen gegen die Vielwisserei, die statt eigenen Forschens von anderen lernen will. <sup>6)</sup> Er seinerseits will sich begnügen, mit vieler Arbeit wenig zu finden, wie die Goldgräber, <sup>7)</sup> er will nicht leichthin über das wichtigste urtheilen, <sup>8)</sup> nicht andere

<sup>1)</sup> Marc. Ant. IV. 46.

<sup>2)</sup> Sext. Emp. adv. Math. VII. 126: κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισιν ὀφθαλμοὶ καὶ ὠτα βαρβάρους ψυχὰς ἐχόντων.

<sup>3)</sup> Hippol. Refut. IX. 9: τοῦ λόγου τοῦδ' ἔοντος αἰεὶ ἀζύνετοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον· γινόμενων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἀπέλροισιν εἰσὶ καὶ πειρώμενοι ἐπέων καὶ ἔργων τοιοῦτων ὁκοίων ἐγὼ διηγέσθαι κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον καὶ φράζων ὁκως ἔχει.

<sup>4)</sup> Plut. de aud. c. 7. p. 41: βλαβὲς ἄνθρωπος ὑπὸ παντός λόγου ἐπτοῇσθαι φιλεῖ.

<sup>5)</sup> Clem. Strom. V. 549 C: δοκεόντων γὰρ ὁ δοκιμώτατος γινώσκει φυλάσσειν· καὶ μέντοι καὶ δίκη καταλήψεται ψευδῶν τέκτονας καὶ μάρτυρας.

<sup>6)</sup> Diog. L. IX. 1: πούλυμαθὴν νόον οὐ διδάσκει, Ἰσίοδον γὰρ ἂν εἰδῶξεν καὶ Πυθαγόρην αὐτὶς τε Ξενοφάνει καὶ Ἑκκτατίῳ.

<sup>7)</sup> Clem. Strom. IV. 476 A, Theod. cur. gr. I. 88, p. 15: χρυσὸν οἱ διζήμενοι γῆν πολλὴν ὀρύσσουσι καὶ εὗρισκουσιν ὀλίγον.

<sup>8)</sup> Diog. L. IX. 73: μὴ εἰκὴ περὶ τῶν μεγίστων συμβαλλώμεθα.

befragen, sondern sich selbst,<sup>1)</sup> oder vielmehr die Gottheit; denn nur derjenige, welcher dem göttlichen Gesetze, der allgemeinen Vernunft lauscht, findet die Wahrheit. Und trotzdem sollte Heraklit, wie Lucretius de rerum natura I. 690 ff.:

‘Dicere porro ignem res omnis esse, neque ullam rem veram in numero rerum constare nisi ignem, quod facit hic idem (Heraclitus), 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’

ihm vorwirft, sein Princip der Dinge aus der Wahrnehmung geschöpft haben? Unmöglich. Es stehen uns denn auch wirklich mehrere Zeugnisse zur Disposition, welche ausdrücklich besagen, dass Heraklit aus dem Grunde das Feuer als Princip der Dinge gesetzt, weil ihm dieses ruheloze, niemals rastende Element seine Idee des ewigen Werdens, die absolute Lebendigkeit der Natur und den rastlosen Wechsel der Erscheinungen in der anschaulichsten und wirksamsten Weise darzustellen schien.<sup>2)</sup> Die Verse des Lucretius wollen demnach unseren Philosophen nicht

<sup>1)</sup> Plut. adv. Col. 20, 2, p. 1118: διζήσασμην ἐμευαυτόν. Die richtige Erklärung dieser Worte, welche auf die Forderung der Selbsterkenntnis bezogen werden, gibt Diog. L. IX. 5: ἑαυτὸν ἐφ’ διζήσασθαι καὶ μαθεῖν πάντα παρ’ ἑαυτοῦ.

<sup>2)</sup> Simplicius in Ar. Phys. fol. 6, a, m: τὸ ζωογόνον καὶ δημιουργικὸν καὶ πεπτικὸν καὶ διὰ πάντων χωροῦν καὶ πάντων ἀλλοιωτικὸν τῆς θερμότητος θεασάμενοι ταύτην ἔσχον τὴν δόξαν, Arist. Meteor. II. 3, 357 b 32: τὸ τῶν ῥεόντων ὑδάτων καὶ τὸ τῆς φλογὸς ῥεῦμα, de vita et m. c. 5, 470 a 3: τὸ δὲ πῦρ αἰὲν διατελεῖ γινόμενον καὶ ῥέον ὡσπερ ποταμός. Aehnlich Theophr. Fr. 3 (De igne), 3.

aus seinen Worten, sondern aus seinen Resultaten heraus widerlegen, indem es ihm selbstverständlich scheinen mochte, dass das Feuer auf keinem anderen Wege als durch die Sinne erkannt werden könne.

Heraklit soll jedoch unserem Wissen nicht nur insofern eine feste Basis gegeben haben, als er zum ersten Male mit den Wahrnehmungen gänzlich aufgeräumt hat, er soll in gewisser Weise auch der erste Criticist gewesen sein, zum ersten Male das Denken auf den Boden der Subjectivität versetzt haben. So lässt Zeller (Phil. d. Gr. I. 652, Anm. 1) unseren Philosophen die Subjectivität der Empfindungsqualitäten dem Protagoras vorwegnehmen. Hätten Plato und Aristoteles jedoch in diesem Falle den steten Fluss der Dinge als die Wiege der protagoreischen Subjectivitätstheorie bezeichnen können? Zudem spricht die von Zeller zu seinen Gunsten angeführte Stelle aus Theophrast de sensu,<sup>1)</sup> nach welcher Heraklit in gleicher Weise, wie später Anaxagoras, der von Alkmaeon aus Kroton ausgesprochenen Ansicht, dass nur Ungleiches durch einander wahrgenommen wird,<sup>2)</sup> gehuldigt hat, gegen ihn, sofern sie eben den Heraklit die Ungleicheit der Qualitäten im Munde führen lässt. Wir können übrigens noch einen Schritt weiter gehen. Wie Heraklit, so hat auch keiner seiner Jünger, auch nicht Kratylos, welchen Zeller (a. a. O.) an der prota-

<sup>1)</sup> I. 1: οἱ δὲ περὶ Ἀναξαγόραν καὶ Ἡράκλειτον τῷ ἐναντίῳ (ποιοῦσι τὴν αἴσθησιν), was dann im Folgenden so erläutert wird: οἱ δὲ τὴν αἴσθησιν ὑπολαμβάνοντες ἐν ἀλλοιώσει γίνεσθαι καὶ τὸ μὲν ὁμοίον ἀπαθές ὑπὸ τοῦ ὁμοίου, τὸ δ' ἐναντίον παθητικόν, τοῦτο προσέθεσαν τὴν γνώμην. ἐπιμαρτυρεῖν δ' οἶονται καὶ τὸ περὶ τὴν ἀφὴν συμβαῖνον· τὸ γὰρ ὁμοίως τῇ σαρκὶ θερμὸν ἢ ψυχρὸν οὐ ποιεῖν αἴσθησιν.

<sup>2)</sup> Theophr. de sensu §. 25.

goreischen Sensationstheorie, wie sie uns im platonischen Theätet entgegentritt, gleichen Antheil, wie den Protagoras, haben lässt, die Subjectivität der Empfindungsqualitäten gelehrt. Hätte Kratylos etwa sonst diese Qualitäten mit den anderen Eigenschaften in eine Kategorie stellen und behaupten können, man dürfe über das sinnlich Wahrnehmbare gar nichts sagen, weil es sich in jeder Beziehung in stetem Flusse befinde, demgemäss, wenn wir von ihm eine Eigenschaft prädiciren, eine andere bereits an ihre Stelle getreten sei? Wohl scheint der Umstand, dass Plato im Theätet 182 A die protagoreische Sensationstheorie auch auf die Herakliteer bezieht, der entgegengesetzten Behauptung das Wort zu sprechen; die genannte Sensationstheorie schrumpft jedoch, soweit sie den Herakliteern angehört, im Verlaufe der Kritik des ewigen Flusses der Dinge dahin zusammen, dass die Wahrnehmung im Zusammentreffen des eben durch dieses Zusammentreffen erst dazu werdenden Thätigen und Leidenden oder Wahrgenommenen und Wahrnehmenden besteht. Von der Subjectivität der Empfindungsqualitäten wird es allmählig ganz stille, wie die Worte: 'Da aber auch das nicht bleibt, dass das Fliessende weiss fliesst, sondern sich verändert, so dass es auch einen Strom gerade hiervon gibt, von der Weisse nämlich, und eine Veränderung in eine andere Farbe, damit es nicht in dieser Beziehung als beharrlich betroffen werde' u. s. w. beweisen.

Heraklit hat, wie wir anlässlich der Besprechung der Zeller'schen Behauptung, dass Heraklit den Reigen des Criticismus eröffnet habe, gesehen, die Ansicht der Pythagoreer, dass Gleiches durch Gleiches empfunden wird, nicht getheilt. Wohl aber ist er mit ihnen rücksichtlich der γνώσις τοῦ ὁμοίου τῷ ὁμοίῳ einig, und im Hin-

blicke auf diese erklärt er die Seele für wesensgleich mit dem allwaltenden göttlichen Feuer,<sup>1)</sup> dessen ganz uneingedenk, dass diese Wesensgleichheit der Seele mit dem Feuer auch eine nothwendige Consequenz seines hylozoistischen Standpunktes ist. Je reiner das Seelenfeuer, um so vollkommener ist die Seele; die trockenste Seele ist die weiseste und beste,<sup>2)</sup> sie schlägt durch die körperliche Umhüllung wie der Blitz durch die Wolken.<sup>3)</sup> Wird jedoch das Seelenfeuer durch Feuchtigkeit verunreinigt, so hört es auf, wesensgleich mit dem göttlichen Feuer zu sein, und damit geht es der Vernunft verlustig.<sup>4)</sup> So ist der Betrunkene seiner selbst nicht mächtig, weil seine Seele angefeuchtet ist.<sup>5)</sup> Die Hintanhaltung der Verwässerung der Seele genügt jedoch an sich noch keineswegs, um ihre Wesensgleichheit mit dem göttlichen Feuer zu wahren, sie muss sich zudem in steter Communication mit ihm befinden. Heraklit vergleicht nämlich in plump materialistischer Weise die Seele mit den Kohlen: 'Wie die Kohlen', heisst es bei Sextus,<sup>6)</sup> 'wenn sie dem Feuer nahe kommen, sich ändern und feurig werden, wenn man sie aus dem Bereiche desselben entfernt, hingegen verlöschen, so wird auch das Theilchen, das aus dem All

<sup>1)</sup> Arist. de an. I. 2, 405 a 25: καὶ Ἡράκλειτος δὲ τὴν ἀρχὴν εἶναι φησι ψυχὴν, εἴπερ τὴν ἀναθυμίασιν, ἐξ ἧς τὰλλα συνίστησιν· καὶ ἀσωματώτατόν τε καὶ ῥέον αἰεὶ· τὸ δὲ κινούμενον κινουμένῳ γιγνώσκεισθαι. ἐν κινήσει δ' εἶναι τὰ ὄντα καχεῖνος φησι καὶ οἱ πολλοί.

<sup>2)</sup> Stob. Floril. V. 120: αὕτη ψυχὴ σφωτάτη καὶ ἀρίστη.

<sup>3)</sup> Plut. v. Rom. c. 28: αὕτη γὰρ ψυχὴ ξερὴ ἀρίστη καὶ Ἡράκλειτον, ὥσπερ ἀστραπὴ νέφους διαπταμένη τοῦ σώματος.

<sup>4)</sup> Fr. 49 bei Clem. Strom. VI. 642 D, Prokl. in Tim. 36: ψυγῆσι θάνατος ὕδωρ γενέσθαι.

<sup>5)</sup> Stob. Floril. V. 120: ἀνὴρ ὁκότεν μεθυσθῆ ἀγεται ὑπὸ παιδὸς ἀνήβου σφαλλόμενος, οὐκ ἐπαίων ὄκη βαίνει, ὕγρην τὴν ψυχὴν ἔχων.

<sup>6)</sup> Adv. Math. VII. 126.

stammt und in unseren Körper seine Einkehr genommen hat (ἡ ἐπιξενωθεῖσα τοῖς ἡμετέροις σώμασιν ἀπὸ τοῦ περιέχοντος μοῦρα), durch die Trennung unvernünftig, durch das Zusammenwachsen aber mittelst der vielen Eingänge wird es dem All gleichartig'. Diese Eingänge sind die Sinnesorgane, gleichsam kleine 'Thüren, durch welche die Seele nach der Aussenwelt ausguckt und so mit ihr in Verkehr tritt und vernünftig wird'. Im Schlafe, wo nur das Athmen unsere Verbindung mit dem περιέχον unterhält, die Sinnesorgane jedoch geschlossen, wie sie sind, dem Seelenfeuer keine Nahrung zuführen können, ist die Communication auf ein Minimum reducirt und daher kann in diesem Zustande von einer bewussten Intelligenz nicht die Rede sein;<sup>1)</sup> das Licht der Vernunft verdunkelt sich, und dadurch wird der Mensch in seinem Vorstellen auf seine eigene Welt, die subjectiven Einbildungen des Traumes beschränkt.<sup>2)</sup>

Aus dieser steten Verbindung der Seele mit dem göttlichen Weltfeuer gewinnt Heraklit, als ob im Angesichte derselben noch von einer individuell-menschlichen Intelligenz die Rede sein könnte, folgendes Kriterium für die φρόνησις: dasjenige, was für Alle Geltung hat und von Allen gebilligt wird, hat Anspruch auf

<sup>1)</sup> Sext. a. a. O.: τοῦτον δὴ τὸν θεῖον λόγον καθ' Ἡράκλειτον δι' ἀναπνοῆς σπᾶσαντες νοεροὶ γινόμεθα, καὶ ἐν μὲν ὕπνοις ληθαῖοι κατὰ δὲ ἐγερσιν πάλιν ἐμψρονες· ἐν γὰρ τοῖς ὕπνοις μυσάντων τῶν αἰσθητικῶν πόρων χωρίζεται τῆς πρὸς τὸ περιέχον συμφύλας ὃ ἐν ἡμῖν νοῦς, μόνης τῆς κατὰ ἀναπνοὴν πρὸς φύσεως σωζομένης ὅσοντι τινος ῥέξης· χωρισθεὶς τε ἀποβάλλει ἢν πρότερον εἶχε μνημονικὴν δύναμιν.

<sup>2)</sup> Plut. de superst. c. 3: ὁ Ἡράκλειτός φησι, τοῖς ἐγρηγορόσιν ἓνα καὶ κοινὸν κόσμον εἶναι, τῶν δὲ κοιμωμένων ἕκαστον εἰς ἴδιον ἀποστρέφεσθαι.

Wahrheit, denn es wird durch den gemeinsamen und göttlichen λόγος erfasst; das, was nur Einzelnen gut scheint, ist eben darum für unzuverlässig zu halten.<sup>1)</sup>

### Parmenides.

Parmenides war der Ansicht, dass das Denken mit dem Sein identisch ist, d. h. dass sich nichts mit dem Denken erreichen lässt, das nicht Existenz hätte, einer Ansicht, welcher merkwürdiger Weise noch Plato und Aristoteles huldigten, obwohl sie doch schon das Denken selbst zu einem Objecte ihres Denkens gemacht hatten. Durch diesen Grundsatz gelangte er dahin, dass das Seiende nicht zugleich nicht sein und das Nichtseiende wiederum nicht zugleich sein könne, weil damit alles Sein aufgehoben würde und es so kein Sujet des Denkens mehr gäbe.<sup>2)</sup> So war die Identität des Denkens und des Seins dem Parmenides eine Brücke zu den Grundgesetzen des Denkens, den Sätzen der Identität und des Widerspruches. In dem Geiste dieser Sätze liegt es, nur demjenigen reale Existenz

<sup>1)</sup> Sext. Math. VII. 131: τοῦτον δὲ τὸν κοινὸν λόγον καὶ θεῖον, καὶ οὐ κατὰ μεταχρῆν γινόμεθα λογικοί, κριτήριον ἀληθείας φησὶν ὁ Ἡράκλειτος. οὐδὲν το μὲν κοινῇ πᾶσι φαινόμενον, τοῦτ' εἶναι πιστόν· τῷ κοινῷ γὰρ καὶ θεῷ λόγῳ λαμβάνεται· τὸ δὲ τινι μόνῳ προσπίπτον, ἄπιστον ὑπάρχειν, διὰ τὴν ἐναντίαν αἰτίαν.

<sup>2)</sup> Vgl. Vers 33 ff, nach Mullach:

εἰ δ' ἄγ', ἐγὼν ἐρέω, κόμισαι δὲ σὺ μύθον ἀκούσας  
αἰπερ ὁδοὶ μῦσαι διζήσιός εἰσι νοῆσαι·  
ἢ μὲν, ὅπως ἔστιν τε καὶ ὥς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι,  
πειθοῦς ἔστι κέλευθος, ἀληθείη γὰρ ὁπηρεῖ·  
ἢ δ', ὥς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὥς χρεὼν ἔστι μὴ εἶναι,  
τὴν δὴ τοι φράζω παναπειθεῖα ἔμμεν ἀταρπόν·  
οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ εἶν, (οὐ γὰρ ἐφικτόν),  
οὔτε φράσαις. τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἔστιν τε καὶ εἶναι.

zuzuschreiben, dessen realer Inhalt nichts mit seinem Gegentheile zu schaffen hat. Dies ist jedoch bei den Sinnesdingen nicht der Fall, denn sie sind, wie Heraklit richtig bemerkt hat, in beständigem Flusse begriffen und demgemäss identisch und zugleich nichtidentisch; folglich sind sie — und Heraklit hat dadurch, dass er diese Folgerung aus dem Werden nicht gezogen, gegen die erwähnten Denkgesetze verstossen, er hat hierdurch der Lehre von der Coincidenz der Gegensätze Raum gegeben <sup>1)</sup> —

<sup>1)</sup> Vgl. Vers 45 ff.:

Πρῶτ' ἀφ' ὁδοῦ ταύτης διζήσιος εἰργε νόημα·  
αὐτὰρ ἔπειτ' ἀπὸ τῆς ἦν ὅη βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν  
πλαζόνται δίκρανοι· ἀμνηστική γὰρ ἐν αὐτῶν  
στήθεσιν ἰθύνει πλαγίχτων νόον· οἱ δὲ φορεῦνται  
κωφοὶ ὁμῶς τυφλοὶ τε, τεθηπότες, ἀκριτα φύλα,  
οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταῦτόν νενόμισται  
κ' οὐ ταῦτόν· πάντων δὲ παλίντροπός ἐστι κέλευθος.

Wie Parmenides, so findet auch Aristoteles (Met. IV. 3, 1005 b 23: ἀδύνατον γὰρ ὄντιόνου ταῦτόν ὑπολαμβάνειν εἶναι καὶ μὴ εἶναι, καθάπερ τινὲς οἶονται λέγειν Ἡράκλειτον· οὐκ ἔστι γὰρ ἀναγκαῖον, ἃ τις λέγει, ταῦτα καὶ ὑπολαμβάνειν, IV. 7, 1012 a 24: ἔοικε δ' ὁ μὲν Ἡρακλείτου λόγος, λέγων πάντα εἶναι καὶ μὴ εἶναι, ἅπαντα ἀληθῆ ποιεῖν, IV. 8, 1012 a 33: σχεδὸν γὰρ οὗτοι οἱ λόγοι οἱ αὐτοὶ τῷ Ἡρακλείτου· ὁ γὰρ λέγων ὅτι πάντ' ἀληθῆ καὶ πάντα ψευδῆ, XI. 5, 1062 a 31: ταχέως ὁ ἂν τις καὶ αὐτόν τὸν Ἡράκλειτον . . . ἠνάγκασεν ὁμολογεῖν μηδέποτε τὰς ἀντικειμένους φάσεις δυνατόν εἶναι κατὰ τῶν αὐτῶν ἀληθεύειν· νῦν δ' οὐ συνιείς ἑαυτοῦ τί ποτε λέγει, ταύτην ἔλαβε τὴν δόξαν, Phys. I. 2, 185 b 19: ἀλλὰ μὴν εἰ τῷ λόγῳ ἔν τὰ ὄντα πάντα . . . τὸν Ἡρακλείτου λόγον συμβάλλει λέγειν αὐτοῖς· ταῦτόν γὰρ ἔσται ἀγαθὸν καὶ κακὸν εἶναι καὶ μὴ ἀγαθὸν καὶ ἀκαθόν, ὥστε ταῦτόν ἐσται ἀγαθόν καὶ οὐκ ἀκαθόν καὶ ἄνθρωπος καὶ ἵππος), dass der Ausspruch des Heraklit, in welchem die Identität und Nichtidentität der Dinge niedergelegt ist, die Aufhebung des Satzes vom Widerspruche in sich involviret, und er tadelt ihn darum ob dieses Ausspruches. Neuere umgekehrt rühmen es an ihm, dass er die Einheit der Gegensätze, die Identität von Sein und Nichtsein zuerst erkannt und zur Grundlage seines Systems gemacht habe; so Hegel, 'Gesch. d. Phil.' I. 305 und

nichts anderes als ein nichtiger Schein. Ist aber die Gesamtheit der Dinge nichts anderes als ein nichtiger Schein, so muss der Begriff des Seins, unter dem Xenophanes sie zusammengefasst hatte, von ihr losgelöst werden. Von dem Begriffe des Seins lässt sich nicht sagen, dass er ist und zugleich nicht ist, er hält dem Denken als ein Beharrendes Stand, er allein kann daher nur ein Object des Wissens abgeben, wo hingegen die Weltanschauung, welche eine Vielheit und ein Werden der Dinge anerkennen will, nur eine fragliche, auf Sinnestrug beruhende Meinung der Sterblichen ist.

Trotzdem Parmenides also die Erkenntniss des Einen Seienden so hoch über die der Sinnenwelt stellt, so hat er doch jener keine so erschöpfende Aufmerksamkeit zugewendet, wie dieser. Zu unserem grössten Erstaunen sehen wir, dass er, während er dem Organe der  $\sigma\acute{\alpha}\lambda\alpha$  nachgespürt, über das der reinen Verstandesthätigkeit, des  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$  nicht ein einziges Wort verloren hat. Es hat

---

Lassalle, 'Herakleitos der Dunkle' I. 81. Indessen ist weder der Tadel des Parmenides und Aristoteles, noch das Lob, das ihm die Neueren ob seiner Läugnung des Satzes vom Widerspruche spenden, irgendwie berechtigt. Den Satz des Widerspruches läugnet nur der, welcher behauptet, dass ein und dasselbe zugleich und in eben derselben Beziehung ist und nicht ist. Dies hat Heraklit aber nie und nimmer behauptet; er schreibt den Dingen das Sein und Nichtsein nicht in eben derselben Beziehung zu, sondern dieses füllt gleichsam die Lücke aus, welche durch das Werden in jenes gerissen worden. In dem von Heraklit aus dem Werden abgeleiteten Satze von der Identität und Nichtidentität der Dinge ist nicht die Coincidenz der Gegensätze niedergelegt, sondern nur das Nebeneinander, das Vereinigtsein derselben in den Dingen ausgesprochen; abgeleitet aus dem Werden, dessen Begriff die einander widersprechenden Bestimmungen des Seins und Nichtseins zusammenfasst, will er nichts anderes besagen, als dass die Dinge eine synthetische Einheit des Seins und Nichtseins bilden.

sich dies auch an ihm, respective dem Organe der δόξα bitter gerächt. Parmenides lässt diese nämlich, da er nicht beachtet hat, dass in Gemässheit der γνώσις τοῦ ὁμοίου τῷ ὁμοίῳ sich nicht aus der Homogeneität die Eignung zur Erkenntniss, sondern nur umgekehrt aus dieser jene ergibt, von der Mischung der Stoffe im Körper abhängig sein:

ὥς γὰρ ἐκάστη ἔχει κράσις μελέων πολυπλάγχτων  
 τῶς νόος ἀνθρώποισι παρέστηκεν · τὸ γὰρ αὐτὸ  
 ἐστὶν ὅπερ φρονέει μελέων φύσις ἀνθρώποισι  
 καὶ πᾶσιν καὶ παντὶ · τὸ γὰρ πλέον ἐστὶ νοῆμα.

Zu dieser so primitiven Erklärung des niederen Denkens hätte er trotz der falschen Auffassung der γνώσις τοῦ ὁμοίου τῷ ὁμοίῳ unmöglich gelangen können, wenn er sich vor Augen gehalten hätte, dass es auch eine höhere Erkenntniss gibt, mit anderen Worten, wenn er auch über das Organ der höheren Erkenntniss nachgedacht hätte. Er hätte sich dann nothwendig gesagt, dass es zwei Principien der Intelligenz, ein besonderes für die höhere und ein besonderes für die niedere, nicht geben, die geistige Thätigkeit, welche auf die Sinneswahrnehmungen reagirt, von dem λόγος nicht geschieden werden kann, da auch sie unter den Begriff der geistigen Thätigkeit fällt, und demgemäss dem Satze, dass Gleiches durch Gleiches erkannt wird. Rechnung tragend, die Intelligenz in einem Principe gesucht, welches, dem λογιστικὸν Plato's ähnlich, die Elemente der beiden zu erkennenden Objecte, die Elemente des nichtigen Scheines und des absoluten Seins in sich vereinigt. Ein solches Princip konnte aber nur die Seele sein. Aus der elementarischen Zusammensetzung des Körpers hergeleitet, kommt das niedere Denken allem

Körperlichen zu.<sup>1)</sup> Es ist jedoch so oder anders beschaffen, je nachdem das lichte oder dunkle Element im Körper überwiegt. Aus der Beschaffenheit der beiden Urelemente aber lässt sich von vornherein abnehmen, welche Mischung das bessere Denken bewirken wird, und zum Ueberflusse berichtet Theophrast<sup>2)</sup> noch besonders, dass die bessere und reinere Denkart die sei, welche beim Ueberwiegen des Lichtelementes in der Mischung zu Stande kommt. Doch gibt es auch in diesem Falle wieder Stufen, je nachdem dieses Vorwiegen des Lichten ein solches ist, wie es den Gegenständen des Denkens entspricht.<sup>3)</sup>

#### Zeno und Melissos.

Parmenides wurde, wie es scheint, wegen seiner Lehre, die aller Wahrnehmung widersprach, vielfach angegriffen. Zeno nun übernimmt seine Vertheidigung, indem er zeigt, dass die herrschende Vorstellungsweise zu grossen Ungeheimtheiten führe, dass sie mit Antinomiceen behaftet sei, welche sie undenkbar machen, und begründet so mittelbar des Meisters Lehre. Wegen dieses seines indirecten Verfahrens, das er mit überlegener Meisterschaft handhabte, wurde er von Aristoteles der Erfinder der Dialektik genannt<sup>4)</sup>

<sup>1)</sup> Theophr. de sensu, §. 3: καὶ ὅλως δὲ πᾶν τὸ ὄν ἔχειν τινα γνώσιν.

<sup>2)</sup> A. a. O.: Παρμενίδης μὲν γὰρ ὅλως οὐδὲν ἀφώρικεν, ἀλλὰ μόνον, ὅτι οὐστὶν οὐτοῖν στοιχεῖον κατὰ τὸ ὑπερβαλλόν ἐστιν ἡ γνώσις· ἔαν γὰρ ὑπεράρῃ τὸ θερμὸν ἢ τὸ ψυχρόν, ἄλλην γίνεσθαι τὴν διάνοιαν· βελτίω δὲ καὶ καθαρωτέραν τὴν δια τὸ θερμόν.

<sup>3)</sup> Man vergleiche die an die letzteitirten sich schliessenden Worte: οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ ταύτην δεῖσθαι τινος συμμετρίας.

<sup>4)</sup> Diog. I. VIII. 57: Ἀριστοτέλης δὲ ἐν τῇ Σοφιστῇ φησι, πρῶτον Ἐμπειδοκλέα βῆτορικὴν εὑρεῖν· Ζήνωνα δὲ διαλεκτικὴν, Sext. Math. VII. 7 Παρμενίδης δὲ οὐκ ἂν δόξαι τῆς Διαλεκτικῆς ἀπείρως ἔχειν, ἐπεὶ περ πάλιν Ἀριστοτέλης τὸν γνώριμον αὐτοῦ Ζήνωνα Διαλεκτικῆς ἀρχηγὸν ὑπείληφεν.

und Plato legte ihm den Namen des eleatischen Palamedes bei.<sup>1)</sup> Sein Hauptproblem war, zu zeigen, dass eine Bewegung nicht existire, indem man durch Annahme einer solchen sich in die grössten Widersprüche verwickle. Er hat gegen ihre Möglichkeit vier Beweise vorgebracht, die uns Aristoteles sämmtlich in der Physik (VI. 2, p. 233a 21 und 9, p. 239b 5 ff.) mittheilt, und diese wollen wir, da er in ihnen den ganzen Reichthum seines Scharfsinnes aufgeboten, einer Betrachtung unterziehen.

1. Ehe der bewegte Körper am Ziele ankommen kann, muss er erst in der Mitte des Weges angekommen sein, ehe er an dieser anlangt, in der Mitte seiner ersten Hälfte, u. s. f. ins Unendliche. Jeder Körper müsste daher, um von einem Punkte zu einem anderen zu gelangen, unendlich viele Räume durchlaufen. Das Unendliche lässt sich aber in keiner gegebenen Zeit durchlaufen.

Zeno hat hier, wie dies schon Aristoteles richtig bemerkt hat, den Begriff der unendlichen Theilbarkeit mit dem der Unendlichkeit, das *ἄπειρον κατὰ διαίρεσιν* mit dem *ἄπειρον τοῖς ἐσχάτοις* verwechselt; sonst hätte es ihm nicht entgehen können, dass den unendlich vielen Räumen eine unbegrenzte Zahl von Zeittheilchen entspricht, die Zeit wie der Raum ins Unendliche theilbar ist (*τὰς αὐτὰς γὰρ καὶ τὰς ἴσας διαίρεσεις ὁ χρόνος διαιρεῖται καὶ τὸ μέγεθος*).

2. Nur eine andere Wendung dieses ersten Beweises ist der zweite, der sogenannte Achilleus. Der langsamste Körper, die Schildkröte, kann von dem allerschnellsten, dem Achilleus, nicht eingeholt werden, wenn sie einen Vorsprung vor ihm hat; denn, um sie einzuholen, müsste

<sup>1)</sup> Phaedr. 261 D: τὸν οὖν Ἑλεατικὸν Παλαμήδην λέγοντα οὐκ ἴσμεν τέχνη, ὥστε φαίνεσθαι τοῖς ἀκούουσι τὰ αὐτὰ ὁμοία καὶ ἀνόμοια καὶ ἐν καὶ πολλὰ μένοντά τε αὖ καὶ φερόμενα.

Achill erst an den Punkt kommen, wo sie sich befand, als er anfang zu laufen, dann an den, bis wohin sie in der Zwischenzeit fortgerückt ist, dann dahin, wohin sie gelangte, während er diesen zweiten Vorsprung einbrachte, u. s. f. ins Unendliche. Ist es aber nicht möglich, dass das Langsamere von dem Schnelleren eingeholt wird, so ist es überhaupt nicht möglich, ein gegebenes Ziel zu erreichen, es ist keine Bewegung möglich.

Der Angelpunkt des Beweises ist, wie Aristoteles richtig bemerkt hat,<sup>1)</sup> hier, wie dort, die Behauptung, dass ein gegebener Raum nicht durchlaufen werden kann, wenn nicht alle seine Theile durchlaufen werden, und dass dies unmöglich ist, weil der Theile unendlich viele sind. Der Unterschied ist nur, dass diese Behauptung im ersten Falle auf einen Raum mit fester, im zweiten auf einen solchen mit beweglicher Grenze angewendet wird.

3. So lange etwas in einem und demselben Raume ist, ruht es. Nun ist aber der fliegende Pfeil in jedem Augenblicke in demselben Raume; er ruht also in jedem Augenblicke seines Fluges, also auch während des ganzen Fluges, seine Bewegung ist demnach nur scheinbar.

Auch diese Argumentation beruht auf dem gleichen Verfahren, wie die zwei früheren. Wie bei diesen der zu durchlaufende Raum, so wird hier die Zeit der Bewegung in ihre kleinsten Theile aufgelöst. Von dem Standpunkte aus, dass die Zeit eine Vielheit ohne alle Einheit sei, ist

<sup>1)</sup> 239 b 14: ἔστι δὲ καὶ οὗτος ὁ αὐτὸς λόγος τῇ διχοτομῇ (derselbe mit dem ersten, auf fortgesetzter Zweitheilung beruhenden Beweise), διαφέρει δ' ἐν τῷ διαιρεῖν μὴ δίχα τὸ προσλαμβάνομενον μέγεθος . . . ἐν ἀμφοτέροις γὰρ συμβαίνει μὴ ἀφικνεῖσθαι πρὸς τὸ πέρας διαιρουμένου πᾶσι τοῦ μεγέθους· ἀλλὰ πρόσκειται ἐν τούτῳ, ὅτι οὐδὲ τὸ τάχιστον τετραγώνημένον ἐν τῷ διώκειν τὸ βραδύτατον.

dieser Beweis, wie dies auch Aristoteles anerkannt hat, allerdings unanfechtbar. Im Momente als solchem ist keine Bewegung, überhaupt keine Veränderung möglich; wenn ich frage, wo der fliegende Pfeil in diesem Momente ist, so kann man nicht antworten: im Uebergange von dem Raume A in den Raum B, oder, was dasselbe ist, in A und B, sondern man kann nur sagen, in dem Raume A. Denkt man sich mithin unter der Zeit statt einer stetigen Grösse eine Reihe von unendlich vielen aufeinanderfolgenden Zeitmomenten, so erhält man nothwendig statt des Ueberganges von einem Raume in einen anderen bloss ein successives Sein in verschiedenen Räumen. War aber Zeno befugt, einen solchen Standpunkt einzunehmen? Keineswegs, denn er war trotz Zeller (Phil. d. Gr. I. 548) nicht von der Unvereinbarkeit der beiden Begriffe der Einheit und Vielheit durchdrungen. Nur Melissos betrachtet die genannten Begriffe als absolute, sich schlechthin ausschliessende Gegensätze, wie dies daraus hervorgeht, dass er dem Sein in ganz unsystematischer Weise, nachdem er vorher von ihm wie von einem beseelten Körper gesprochen, die dritte Dimension des Raumes, die Dicke abspricht, damit es nur keine Theile habe;<sup>1)</sup> nicht jedoch Parmenides, welcher es in der Gestalt einer wohlgerundeten, vom Mittelpunkte aus gleichmässig nach allen Seiten hin sich erstreckenden Kugel existiren lässt,<sup>2)</sup> und mithin auch nicht Zeno, welcher genau an des Meisters Lehren festhält.

<sup>1)</sup> Fr. 16 bei Mullach: εἰ μὲν ὂν ἐστι, οὐκ αὐτὸ ἐν εἶναι· ἐν δὲ ὂν, οὐκ αὐτὸ σῶμα μὴ ἔχειν· εἰ δὲ ἔχοι πάχος, ἔχοι ἂν μέρη, καὶ οὐκ ἐν· ἂν εἴη ὂν.

<sup>2)</sup> Vgl. Vers 102 ff. nach Mullach:

αὐτὰρ ἐπεὶ πεῖρας πύματον τετελεσμένον ἐστίν,  
πάντοθεν εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ  
μεσσοῦθεν ἰσοπαλὲς πάντα· τὸ γὰρ οὔτε τι μεῖζον

4. Wenn in einer Rennbahn gleiche Körper an gleichen mit gleicher Geschwindigkeit in entgegengesetzter Richtung sich vorbeibewegen, so geschieht es dabei, dass sie einen gleichen Weg das eine Mal in dem halben Zeitabschnitte, das andere Mal in dem ganzen durchlaufen. Der halbe Zeitabschnitt ist also gleich dem ganzen.

Zeno hat hier, wie dies offen zu Tage liegt, den von einem Körper durchlaufenen Raum an den Körpern, an denen er vorbeigekommen ist, gemessen, ohne darauf Rücksicht zu nehmen, ob diese ihrerseits ruhen oder bewegt sind.

Die Prüfung der von Zeno gegen die Bewegung gerichteten Beweise hat somit dargethan, dass sie thatsächlich nur Scheinbeweise sind, dass seine Dialektik in die Eristik ausgeartet ist. Zeno hat eben, durchdrungen von der Richtigkeit der Lehre seines Meisters und darum zum Voraus überzeugt, dass die herrschenden Vorstellungen, welche der Lehre von dem Einen Seienden ins Gesicht schlagen, falsch und widerspruchsvoll sind, ohne weiteres jeden Gedankengang ergriffen, welcher der *reductio ad absurdum* der gangbaren Meinungen Vorschub zu leisten scheint; eben der Umstand, dass ein Gedankengang diesem Zwecke dient, ist ihm ohne Rücksicht darauf, ob der ihn beherrschende Gedanke denn auch Anspruch auf Wahrheit hat, ein Kriterium für seine Richtigkeit.

Wenn es dem Zeno an einer umsichtigen Betrachtung der Begriffe gebricht, auf welche er seine Schlüsse baut, so ist dies in noch viel höherem Grade der Fall bei

οὔτε τι βαιότερον πελέναι χρεὼν ἐστὶ τῇ ἢ τῇ.  
οὔτε γὰρ οὐκ ἔόν ἐστι, τό κεν παῦοι μιν ἰκέσθαι  
εἰς ὁμόν, οὔτ' ἔόν ἐστὶν ὅπως εἴη κεν εὐόντος  
τῇ μᾶλλον, τῇ δ' ἥσσον, ἐπεὶ πᾶν ἐστὶν ἄσυλον.  
ἢ γὰρ πάντοθεν ἴσαν ὁμῶς ἐν πείρασι κυρεῖ.

Melissos, welchem Aristoteles mit vollem Rechte vorwirft,<sup>1)</sup> dass er sich durch erschlichene Voraussetzungen seine Beweisführungen leicht gemacht hat. Aus den Fragmenten ist dies noch wohl zu ersehen. Um einige Beispiele anzuführen, so schliesst Melissos im Fragment 2 (nach Mullach)<sup>2)</sup> daraus, dass das Seiende zeitlich ohne Anfang und Ende ist, ohne weiteres auf die räumliche Unbegrenztheit. Im Fragment 4 beweist er aus der Einheit des Seienden seine Unbeweglichkeit und Unveränderlichkeit; denn jede Bewegung ist Uebergang in ein Anderes, Aufhören des Bisherigen und Entstehung eines Neuen; das Seiende aber ist nur Eines und es gibt kein Anderes ausser ihm.<sup>3)</sup> Dieses Fragment zeigt uns deutlich, dass Melissos es noch nicht verstanden hat, das Accidentelle von dem Essentiellen zu unterscheiden; denn das Seiende würde, falls es sich bewegte oder veränderte, nur einen Zustand mit einem anderen vertauschen, nicht jedoch aus seinem Wesen heraustreten und somit nicht ein anderes werden.

1) Met. I. 5, 986 b 25: οὗτοι μὲν οὖν, καθάπερ εἶπομεν, ἀφετέοι πρὸς τὴν οὖν παρούσαν ζήτησιν, οἱ μὲν δύο καὶ πάνπαν ὡς ὄντες μικρόν ἀγροικότεροι, Ξενοφάνης καὶ Μελίσσος· Παρμενίδης δὲ μᾶλλον βλέπων εἰσὶν ἐκεῖ που λέγειν, Phys. I. 3 Anf.: ἀμφοτέρω γὰρ ἐριστικῶς συλλογίζονται, καὶ Μελίσσος καὶ Παρμενίδης· καὶ γὰρ ψευδῇ λαμβάνουσι καὶ ἀσυλλόγιστοι! εἰσιν αὐτῶν οἱ λόγοι. μᾶλλον δ' ὁ Μελίσσου φορτικὸς καὶ οὐκ ἔχων ἀπορίαν, ἀλλ' ἐνὸς ἀτόπου δοθέντος τὰλλα συμβαίνει· τοῦτο δ' οὐθὲν χαλεπόν.

2) ἀλλ' ἐπειδὴ τὸ γενόμενον ἀρχὴν ἔχει, τὸ μὴ γενόμενον ἀρχὴν οὐκ ἔχει, τὸ δ' εὖν οὐ γέγονε, οὐκ ἂν ἔχοι ἀρχήν. ἔτι δὲ τὸ φθειρόμενον τελευτὴν ἔχει· εἰ δὲ τί ἐστι ἀφθαρτον, τελευτὴν οὐκ ἔχει· τὸ εὖν ἄρα ἀφθαρτον ἐόν, τελευτὴν οὐκ ἔχει· τὸ δὲ μήτε ἀρχὴν ἔχον μήτε τελευτὴν, ἀπειρον τυγχάνει ἐόν· ἀπειρον ἄρα τὸ εὖν.

3) ἀλλὰ μὴν εἰ ἐν, καὶ ἀκίνητον· τὸ γὰρ ἐν εὖν ὁμοῖον αἰεὶ ἑωυτῷ· τὸ δὲ ὁμοῖον, οὐτ' ἂν ἀπόλοιτο, οὐτ' ἂν μᾶζον γίνοιτο, οὔτε μετακοσμεῖτο, οὔτε ἀλγέοι, οὔτε ἀνιψτο. εἰ γὰρ τι τοῦτων πάσχοι, οὐκ ἂν ἐν εἴη· τὸ γὰρ ἡντινασοῦν κίνησιν κινεόμενον ἐκ τίνος καὶ ἐς ἕτερόν τι μεταβάλλει· οὐδὲν δὲ ἦν ἕτερον παρὰ τὸ ἐόν, οὐκ ἄρα τοῦτο κινῆσεται.

Zeno und Melissos haben also, wenn auch unbewusst, zum ersten Male die Geleise, in denen sich die Eristik, wie sie später die Sophisten übten, bewegte, betreten, sie haben durch ihre Trugschlüsse der Eristik einen grossen Theil ihrer Waffen geliefert. Die Eristik aber — und hierin liegt der Einfluss, welchen die beiden Jünger des Parmenides auf die Entwicklung der Erkenntnisstheorie ausübten — sollte für die grossen Denker der Folgezeit einen mächtigen Anstoss zur ferneren Ausbildung der Logik und zum Fortschreiten in der erkenntniss-theoretischen Forschung geben.

### Empedokles.

Wie Parmenides, so hat auch Empedokles das geistige Wirken von der Mischung der Stoffe im Körper abhängig gemacht.<sup>1)</sup>

<sup>1)</sup> Vgl. Vers 375 (nach Mullach):  
 und 376:  
 πρὸς παρεὸν γὰρ μητις αἴζεται ἀνθρώποισιν  
 ὅσσον τ' ἄλλοις μετέφυν, τόσον ἄρ' σφισιν αἰεὶ  
 καὶ τὸ φρονεῖν ἄλλοῖα παρίστατο.

Aristoteles schliesst, obwohl er sich Met. IV. 5, 1009 b 17 (καὶ γὰρ Ἐμπεδοκλῆς μεταβάλλοντας τὴν εἶν μεταβάλλειν φησὶ τὴν φρόνησιν) dessen gar wohl bewusst ist, dass Empedokles das, was wir Seelenthätigkeit nennen, aus der elementarischen Zusammensetzung des Körpers hergeleitet hat, de an. I. 2, 404 b 11 ff. aus den Versen 378 ff.:

γαλῆ μὲν γὰρ γαῖαν ὁπώπαμεν, ὕδατι δ' ὕδωρ,  
 αἰθέρι δ' αἰθέρα θῖον, ἅταρ πυρὶ πῦρ αἰδηλον,  
 στοργῇ δὲ στοργήν, νεῖκος δέ τε νείκεϊ λυγρῷ.  
 ἐκ τούτων γὰρ πάντα πεπήγασιν ἄρμωσθέντα  
 καὶ τούτοις φρονέουσι καὶ ἤδοντ' ἡδ' ἀνιῶνται

dass nach der Ansicht unseres Philosophen die Seele aus sämtlichen Elementen bestehe, was dann Sturz (de Empedoclis Agrigentini vita et philosophia expos., carminum rel. coll.' 443 ff., 205 ff.) und Karsten (Emp. Agrig. carminum reliquiae 494) wiederholen.

Gleich dem Parmenides weist er auch den einzelnen Elementen einen verschiedenen Rang an und erklärt das Feuer als besonders wichtig für das Erkennen, wie sich dies daraus abnehmen lässt, dass er nach Pseudo-Plutarch <sup>1)</sup> glaubte, der bewusste Zustand im Schlafe trete dadurch ein, dass das Feurige sich vom Körper in einer gewissen Entfernung halte. Die Schärfe des Verstandes rührt ebenso wie die der Sinne von der gleichmässigen Mischung der Elemente her. Das Blut, insbesondere das des Herzens ist es, in welchem die Elemente am gleichmässigsten gemischt sind, in welchem daher das Denken und das Bewusstsein vorzugsweise seinen Sitz hat:

αἷματος ἐν πελάγεσσι τετραμμένη ἀντιθερόντος,  
τῇ τε νόημα μάλιστα κυλλίσκεται ἀνθρώποισιν.  
αἷμα γὰρ ἀνθρώποις περικαρδίον ἐστὶ νόημα.

Doch wollte Empedokles, hierin folgerichtig, auch andere Theile des Körpers von der Theilnahme am Denken nicht ausschliessen. Die geistige Kraft ist auch in anderen Theilen wirksam; die Hand beispielsweise ist, indem sie

Peipers erkennt (in seinem schon einmal genannten Werke p. 29) nicht an, dass hier ein Widerspruch vorliege. Die ψυχή ist ihm in der letztcitirten Stelle nicht im eigentlichen Sinne zu nehmen, sie bedeutet nichts anderes als das 'Centralorgan', von dem das φρονεῖν vorzugsweise ausgeübt werde, das Blut. Hätte jedoch Aristoteles, falls dem wirklich so wäre, in einem Capitel, in welchem er die vor ihm bestandenen Ansichten über die Seele vor uns Revue passiren lässt, von der empedokleischen Auffassung der Seele sprechen können, ohne uns unmittelbar vorher damit bekannt gemacht zu haben, dass Empedokles diese von dem Körper nicht unterschieden hat? Und hätte er das Bestehen des Blutes aus den στοιχεῖα als eine Consequenz der γνώσις τοῦ ὁμοίου τῷ ὁμοίῳ hinstellen können? Ist es nicht eo ipso aus den Elementen zusammengesetzt, welche der Natur zu Grunde liegen?

<sup>1)</sup> Plac. phil. V. 25: ὕπνον γίνεσθαι διὰ χωρισμὸν τινα τοῦ πυρώδους.

künstlerisch schafft, das künstlerische Subject, die Zunge der Sitz der rhetorischen Kraft. Wo die Elementartheilchen locker und lose an einander gereiht sind, geht die Geistesthätigkeit langsamer, wo sie klein und dicht gedrängt sind, geht sie schneller vor sich; andererseits ist — und hierin liegt der erste Keim der Lehre von den Temperamenten — dort grössere Beharrlichkeit, hier mehr Unbeständigkeit. Wenn die gleichmässige Mischung der Elemente auf einzelne Körpertheile beschränkt ist, so erzeugt sich die entsprechende besondere Begabung; die Genialität des Künstlers rührt von der gleichmässigen Mischung in den Händen, die des Redners von der mittleren Mischung in der Zunge her.<sup>1)</sup> Mit dieser Auffassung des Denkens ist es völlig concinn, dass Empedokles dem Parmenides gleich verkündet, Alles habe Verstand und Gedanken.<sup>2)</sup>

Empedokles wurde auf Grund seiner Klage über die Beschränktheit der menschlichen Fassungskraft, welche in den Versen 36 ff.:

στενωποὶ μὲν γὰρ παλάμαι κατὰ γυῖα κέχυνται ·  
πολλὰ δὲ δεῖλ' ἔμπαττα, τὰ τ' ἀμβλύνουσι μερίμνας.  
παῦρον δὲ ζωῆς ἀβίου μέρος ἀθρήσαντες

<sup>1)</sup> Theophr. de sensu §. 11: ὅσοις μὲν οὖν ἴσα καὶ παραπλήσια μέμικται, καὶ μὴ διὰ πολλοῦ μηδ' αὐ μικρὰ μηδ' ὑπερβαλλόντα τῷ μεγέθει, ταύτους φρονιμωτάτους εἶναι καὶ κατὰ τὰς αἰσθήσεις ἀκριβεστάτους · κατὰ λόγον δὲ καὶ τοὺς ἐγγυτάτω τούτων. ὅσοις δ' ἐναντίως, ἀφρονεστάτους. καὶ ὅν μὲν μανὰ καὶ ἀραιὰ κεῖται τὰ στοιχεῖα, νωθροὺς καὶ ἐπιπονούς, ὃν δὲ πυκνὰ καὶ κατὰ μικρὰ τετρασμένα, τοὺς δὲ τοιούτους ὀξεῖς καὶ φερομένους, καὶ πολλὰ ἐπιβαλλομένους ὀλίγα ἐπιτελεῖν διὰ τὴν ὀξύτητα τῆς τοῦ αἵματος φορᾶς. οἷς δὲ καθ' ἓν τι μόριον ἡ μίσις κράσις ἐστί, ταῦτη σοφοὺς ἐκάστους εἶναι. διὸ τοὺς μὲν ῥήτορας ἀγαθοὺς, τοὺς δὲ τεχνίτας · ὡς τοῖς μὲν ἐν ταῖς χερσὶ, τοῖς δ' ἐν τῇ γλῶττι τὴν κράσιν οὖσαν. ὁμοίως δ' ἔχειν καὶ κατὰ τὰς ἄλλας δυνάμεις.

<sup>2)</sup> Vers 298:

πάντα γὰρ ἴσθι φρόνησιν ἔχειν καὶ νόματος αἶσαν.

ὠκυμόροι καπνοῦ δόκην ἀρθέντες ἀπέπταν,  
 αὐτὸ μόνον πεισθέντες, ὅτῳ προσέκυρσεν ἕκαστος  
 παντός' ἐλαυνόμενος, τὸ δ' ὅλον μὲν εὐχεται εὐρεῖν.  
 οὕτως οὐτ' ἐπιδερχτά τὰδ' ἀνδράσιν οὐτ' ἐπακουστά  
 οὔτε νοῦν περιληπτά. σὺ δ' οὖν, ἐπεὶ ᾧδ' ἐλιάσθης,  
 πεύσσαι οὐ πλέον ἢ βροτεῖη μῆτις ὀρωρεν

zum Ausdrucke kommt, von Cicero<sup>1)</sup> und Diogenes Laërtius<sup>2)</sup> ein Anhänger der Skepsis genannt. Diese Klage hat jedoch nichts mit seiner wissenschaftlichen Richtung zu thun, sie gehört nicht dem Denker, dem Philosophen, sondern dem frommen, religiösen Empedokles an, sie ist nichts anderes als eine Emanation der tiefen Religiosität, von der sein Gemüth erfüllt und durchdrungen ist, ein Ausfluss der heiligen Schen, welche er vor der Majestät der Alles wissenden Götter empfindet. Es geht dies, wie ich glaube, in eclatanter Weise aus der unmittelbar an die citirten Verse sich schliessenden Apostrophe an die Götter hervor, welche die Bitte an dieselben enthält, ihn vor der Vermessenheit zu bewahren, die mehr aussagen wolle, als Sterblichen erlaubt sei, und ihm zu offenbaren. 'ὦν Θέμις ἐστὶν ἐφημερίοισιν ἀκούειν'.

#### Anaxagoras.

Anaxagoras hat im Gegensatze zu den bisher betrachteten Philosophen das Organ der geistigen Thätigkeit von dem der Wahrnehmung geschieden; er hat zum ersten Male die Behauptung aufgestellt, dass nur die Wahrnehmung in der empfindenden Seele zu Stande komme, die geistige Thätigkeit hingegen die Aeusserung eines von dieser verschiedenen Vermögens, die Aeusserung des νοῦς sei, welcher einen Theil des göttlichen Geistes

<sup>1)</sup> Acad. I. 12, 44.

<sup>2)</sup> IX. 72.

ausmacht. Aristoteles und ihm voran Plato<sup>1)</sup> sind allerdings ganz anderer Meinung. Sie behaupten, dass Anaxagoras von der Unterscheidung des Geistes und der Seele noch weit entfernt gewesen ist, und übertragen demgemäss auf diese, was Anaxagoras zunächst vom Geiste sagt, dass er die bewegende Kraft sei. Der νοῦς, so sagt Aristoteles, scheint allerdings auf eine besondere Kraft zur Erkenntniss der Wahrheit hinzuweisen; wir müssen jedoch in Betracht ziehen, dass Anaxagoras ihn allen lebenden Wesen, den grossen wie den kleinen, den edeln und erhabenen wie den unedeln und verachteten immanent sein lässt. Diese Behauptung würde, falls der νοῦς in ihr stringent zu nehmen wäre, der Erfahrung, welche uns lehrt, dass nicht einmal allen Menschen, geschweige denn allen lebenden Wesen Vernunft zukommt, geradezu ins Gesicht schlagen; ebendarum kann er in ihr nur an Stelle der ψυχῇ stehen, er ist mithin eins mit ihr.<sup>2)</sup> Wie hätte Anaxagoras jedoch den Geist,

<sup>1)</sup> Kratyl. 400 a: νοῦν καὶ ἀρχὴν εἶναι τὴν διακοσμοῦσαν καὶ ἔχουσαν τὴν τῶν ἄλλων ἀπάντων φύσιν.

<sup>2)</sup> De an. I. 2, 404 a 25: ὁμοίως δὲ καὶ Ἀναξαγόρας ψυχὴν εἶναι λέγει τὴν κινουῦσαν, καὶ εἴ τις ἄλλος εἴρηκεν ὡς τὸ πᾶν ἐκίνησε νοῦς, οὐ μὴν παντελῶς γ' ὡς περ Δημόκριτος, ἐκεῖνος μὲν γὰρ ἀπλῶς ταῦτον ψυχὴν καὶ νοῦν . . . οὐ δὲ χρῆται τῷ νῷ ὡς δυνάμει τινὶ περὶ τὴν ἀληθειαν, ἀλλὰ ταυτο λέγει ψυχὴν καὶ νοῦν. Ἀναξαγόρας δ' ἤττον διασάφει περὶ αὐτῶν· πολλαχού μὲν γὰρ τὸ αἷτιον τοῦ καλῶς καὶ ὀρθῶς τὸν νοῦν λέγει, ἐτέρωθι δὲ τοῦτον εἶναι τὴν ψυχὴν· ἐν ἅπασι γὰρ ὑπάρχειν αὐτὸν τοῖς ζῴοις καὶ μεγάλοις καὶ μικροῖς, καὶ τιμίοις καὶ ἀτιμωτέροις. οὐ φαίνεται δ' ὅ γε κατὰ φρόνησιν λεγόμενος νοῦς πᾶσιν ὁμοίως ὑπάρχειν τοῖς ζῴοις, ἀλλ' οὐδὲ τοῖς ἀνθρώποις πᾶσιν, womit zu vgl. I. 2, 405 a 13: Ἀναξαγόρας δ' εἰκοι μὲν ἕτερον λέγειν ψυχὴν τε καὶ νοῦν, ὡς περ εἵπομεν καὶ πρότερον, χρῆται δ' ἀμφοῖν ὡς μιᾷ φύσει, πλὴν ἀρχὴν γε τὸν νοῦν τίθεται μάλιστα πάντων· μόνον γοῦν φησὶν αὐτὸν τῶν ὄντων ἀπλοῦν εἶναι καὶ ἀμειγρὴν τε καὶ καθαρόν. ἀποδίδωσι δ' ἀμφοῖν τῇ αὐτῇ ἀρχῇ, τό τε γινώσκειν καὶ τὸ κινεῖν, λέγων νοῦν κινῆσαι τὸ πᾶν.

welcher in der Seele aufgeht, demgemäss selber erst durch die Seele seinen präcisen Ausdruck erhält, der Seele substituiren sollen? Was hätte er ferner daran, dass die Seele allen lebenden Wesen innewohne, Neues gesagt? Und in der That lassen auch unseres Philosophen eigene Worte keinen Zweifel daran zu, dass er trotz der Erfahrung den göttlichen Geist bis in die kleinsten animalischen Wesen abgestuft hat; sagt er doch ausdrücklich,<sup>1)</sup> der göttliche νοῦς walte in Allem, was Seele hat, ob es grösser oder kleiner sei. Es würde übrigens auch gar nichts nützen, den νοῦς hier als Vertreter der ψυχή aufzufassen, der Gegensatz zu der Erfahrung, der von Aristoteles so sehr perhorrescirt wird, würde durch die ψυχή gar nicht beseitigt; denn diese bedeutet ja in Gemässheit ihrer Einheit mit dem Geiste nicht die empfindende Seele als solche, sondern sie schliesst den νοῦς in sich ein.

Und wie bestimmte Anaxagoras den Geist? Er ist der erste Philosoph, welcher der γνώσις τοῦ ὁμοίου τῷ ὁμοίῳ den Rücken kehrt. Wenn der Geist, sagt er, den sinnlichen Substanzen nicht übergeordnet, vor ihnen nicht durch Einfachheit und Selbstständigkeit ausgezeichnet wäre, dann könnte er nicht frei und unabhängig über den Stoff walten, er würde vielmehr den Einwirkungen der ihm beigemischten Stoffe unterliegen.<sup>2)</sup> Und so ge-

<sup>1)</sup> Fr. 6 (nach Mullach): ὅσα τε ψυχὴν ἔχει καὶ τὰ μέγιστον καὶ τὰ ἐλάχιστον, πάντων νόος κρατεῖ.

<sup>2)</sup> a. a. O.: τὰ μὲν ἅλλα παντὸς μοῖραν ἔχει, νόος δὲ ἐστὶ ἀπειρον καὶ αὐτοκρατὴς καὶ μέμικται οὐδενὶ χρήματι, ἅλλα μόνος αὐτὸς ἐφ' ἑωυτοῦ ἐστίν. εἰ μὴ γὰρ ἐφ' ἑωυτοῦ ἦν, ἀλλὰ τῷ ἐμέμικτο ἄλλῳ, μετεῖχεν ἂν ἀπάντων χρημάτων, εἰ ἐμέμικτό τῷ (ἐν παντὶ γὰρ παντὸς μοῖρα ἔνεστιν, ὥσπερ ἐν τοῖς πρόσθεν μοι λέλεκται) καὶ ἐκώλυεν ἂν αὐτὸν τὰ συμμεμιγμένα, ὥστε μηδενὸς χρήματος κρατεῖν ὁμοίως, ὥς καὶ μόνον ἔδντα ἐφ' ἑωυτοῦ. ἐστὶ γὰρ λεπτότατον τε πάντων χρημάτων καὶ καθαρώτατον.

langt er dahin, dass der Geist der feinste und der einzige reine, mit keinem anderen vermischte Stoff ist. Lässt sich nach dieser Bestimmung des νοῦς, mit welcher es ganz concinn ist, dass die Unterschiede der geistigen Begabung davon abhängen, ob ein grösserer oder geringerer Theil des göttlichen Geistes den einzelnen lebenden Wesen innewohnt,<sup>1)</sup> auch nicht behaupten, dass Anaxagoras schon zu dem vollen und bewussten Dualismus von Geist und Materie gekommen ist, so lässt sich doch nicht läugnen, dass er durch dieselbe den Bruch des Geistes mit der Natur begonnen und so die nachmalige gänzliche Scheidung des Geistigen und Körperlichen vorbereitet hat.

Bevor wir von Anaxagoras scheiden, müssen wir noch einen Punkt erörtern. Aristoteles zählt ihn zu jenen, welche den Satz vom Widerspruche geläugnet haben, und er gründet sein Vorgehen auf zwei seiner Aeusserungen. Die eine ist die, welche er seinen Schülern gegenüber gethan und welche darauf hinausläuft, 'ὅτι τοιαῦτ' αὐτοῖς ἔσται τὰ ὄντα ὅσα ἂν ὑπολάβωσιν' (Met. IV. 5, 1009 b 25). Aristoteles findet nämlich in diesen Worten den Gedanken niedergelegt, dass alle Auffassungen Wahrheit enthalten. Er hat sich jedoch hierbei ein a dicto secundum quid ad dictum simpliciter zu Schulden kommen lassen; der citirte Satz würde, wörtlich genommen, alles absolute und objective Wissen in Abrede stellen und in subjectivistischem Sinne besagen, dass jede Auffassung für denjenigen Wahrheit besitzt, welcher ihr huldigt. Natürlicher Weise kann auch dies nicht die Absicht jenes Satzes sein; er muss einen anderen Sinn haben, der uns freilich bei der

<sup>1)</sup> a. a. O.: νοῦς δὲ πᾶς ὁμοίως ἐστὶ καὶ ὁ μέζων καὶ ὁ ἐλάσσων.

Unkenntniß des Zusammenhanges, in dem er vorgetragen worden, verschlossen ist. Aristoteles stützt sich des weiteren darauf, dass Anaxagoras, um das Werden der Dinge aus einander zu erklären, in jedem einzelnen derselben Theilchen aller anderen enthalten, dem Sein somit ein mannigfaltiges Nichtsein immanent sein lässt.<sup>1)</sup> Allein ist denn ein Ding zugleich sein Gegenteil, weil es dieses in sich enthält? Aristoteles begeht hier denselben Fehler, den er sich rücksichtlich des Heraklit hat zu Schulden kommen lassen; er differenzirt nicht zwischen der synthetischen Einheit der Gegensätze und ihrem Einssein, zwischen der Einheit der Gegensätze in concreto und der in abstracto. Der gleichen Unachtsamkeit ist es zuzuschreiben, dass Aristoteles dem Anaxagoras den Demokrit, welcher der Ansicht ist, dass in allem Realen das Volle und Leere oder, was dasselbe sagen will, das Seiende und Nichtseiende in gleicher Weise vorhanden ist, als Längner des Principes der Contradiction zur Seite stellt.<sup>2)</sup>

<sup>1)</sup> Met. IV. 5, 1009 a 22: ἐλήλυθε δὲ τοῖς διαποροῦσιν αὐτῇ ἡ δόξα ἐκ τῶν αἰσθητῶν, ἡ μὲν τοῦ ἅμα τὰς ἀντιφάσεις καὶ τὰναντία ὑπάρχειν ὁρᾶσιν ἐκ ταύτου γινόμενα τὰναντία. εἰ οὖν μὴ ἐνδέχεται γενέσθαι τὸ μὴ ὄν, προὔπηρχεν ὁμοίως τὸ πρᾶγμα ἄμφω ὄν, ὥσπερ καὶ Ἀναξαγόρας μεμῖχται πᾶν ἐν παντί φησι, Met. XI. 6, 1063 b 24: οὔτε δὲ καθ' Ἡράκλειτον ἐνδέχεται λέγοντας ἀληθεύειν, οὔτε κατ' Ἀναξαγόραν. εἰ δὲ μή, συμβήσεται τὰναντία τοῦ αὐτοῦ κατηγορεῖν ὅταν γὰρ ἐν παντί φηι παντός εἶναι μοῖραν, οὐθὲν μᾶλλον εἶναι φησι γλυκὺ ἢ πικρὸν ἢ τῶν λοιπῶν ὅποιανοῦν ἐναντιώσεων, εἴπερ ἐν ἅπαντι πᾶν ὑπάρχει μὴ δύναμει μόνον ἀλλ' ἐνεργείᾳ καὶ ἀποκεκριμένον.

<sup>2)</sup> Met. IV. 5, 1009 a 28: καὶ γὰρ οὗτος (ὁ Δημόκριτος) τὸ κενὸν καὶ τὸ πλήρες ὁμοίως καθ' ὅτιον ὑπαρχειν μέρος, καίτοι τὸ μὲν ὄν τούτων εἶναι, τὸ δὲ μὴ ὄν.

## Diogenes von Apollonia.

Diogenes von Apollonia ist, wenn ich so sagen darf, ein Mann der Reaction; er greift auf einen schon längst überwundenen Standpunkt zurück, er nimmt die Sinneswahrnehmungen, denen Heraklit, dessen Beispiel sämtliche Philosophen nach ihm folgten, zum ersten Male die Treue gebrochen, wieder auf Treu und Glauben hin, kehrt er doch zu der Substanz des Anaximenes, der Luft zurück, weil sie in Allem sei, Alles durchdringe und der thierische Same luftartiger Natur sei.<sup>1)</sup> Er übernimmt aber nicht nur von Anaximenes seinen Urstoff, sondern auch seinen hylozoistischen Standpunkt, und unterscheidet sich nur dadurch von ihm, dass er angeregt durch die Gründe, welche den Anaxagoras zu der Annahme eines göttlichen Geistes bestimmt hatten, der Luft auch geistige Eigenschaften, Vernunft und Wissen zuschreibt. Er tritt hiermit in einen Gegensatz zu Anaxagoras, welcher behauptet hatte, dass der Geist seines Wesens verlustig gehen müsste, wenn er nicht selbstständig, nicht von der materiellen Substanz getrennt wäre, da er sonst nicht in der Lage sein würde, frei und unabhängig seines Amtes zu walten, und er sucht seine Position in primitiver Weise, indem er den Begriff der *conditio sine qua non* mit dem des wirklichen Grundes verwechselt, durch die Erfahrung zu rechtfertigen, dass das Leben und Denken in allen lebendigen Wesen durch die Luft, welche sie einathmen, bewirkt und an diesen Stoff geknüpft sei. 'Ausserdem',

<sup>1)</sup> Fr. 6 bei Simplicius Phys. 33 a: ἀπὸ γὰρ μοι τούτου (τοῦ ἀέρος) δοκεῖ εἶναι καὶ ἐπὶ πᾶν ἀφ' ἧθαι καὶ πάντα διατιθέσθαι καὶ ἐν παντί ἐνεῖναι . . . καὶ ἐπεὶ δὲ δείκνυσιν, ὅτι καὶ τὸ σπέρμα τῶν ζώων πνευματώδες ἐστὶ.

sagt er,<sup>1)</sup> 'sind auch dieses noch grosse Zeichen: die Menschen nämlich und die übrigen Thiere leben athmend durch die Luft; und dieses ist ihnen Seele und Vernunft. Und wenn dieses genommen wird, so sterben sie und die Vernunft geht ihnen verloren'. Nun ihm also das Leben und das Denken in dem einen Begriffe der Luft aufgehen, ist ihm das Organ der geistigen Thätigkeit nicht ein von der Seele oder der warmen Lebensluft verschiedenes, sondern eins mit ihr.

Die seelische Luft ist wärmer als die äussere Luft, in der wir sind, um vieles kälter aber als die um die Sonne.<sup>2)</sup> Sie ist indess bei keinem der Thiere, ja auch nicht bei den Menschen unter sich gleich warm. Von dieser Wärmedifferenz hängen die verschiedenen Abstufungen oder Grade der Intelligenz ab. Sie finden jedoch in ihr nicht ihren einzigen Erklärungsgrund, zumal sie keine gewaltig verschiedene, im Gegentheile eine sehr geringe ist; es kommen vielmehr noch zahllose andere Verschiedenheiten, wie die Trockenheit und Feuchtigkeit der Luft, ihre Dichtigkeit und Circulation, in Betracht.<sup>3)</sup> So lässt Diogenes von der dichteren und feuchteren Be-

<sup>1)</sup> Fr. 5. bei Simplicius a. a. O. 32 b u.: ἔτι δὲ πρὸς τούτοις καὶ τὰδε μεγάλα σημεῖα· ἄνθρωπος γάρ καὶ τὰλλα ζῶα ἀναπνέοντα ζῶει τῷ αέρι, καὶ τοῦτο αὐτοῖς καὶ ψυχὴ ἐστὶ καὶ νόησις . . . καὶ ἐὰν ἀπαλλαχθῇ ἀποθνήσκει καὶ ἡ νόησις ἐπιλείπει.

<sup>2)</sup> Fr. 6 bei Simplicius 33 a: καὶ πάντων τῶν ζῶων δὲ ἡ ψυχὴ τὸ αὐτὸ ἐστίν, ἤρθε θερμότερος μὲν τοῦ ἕξω, ἐν ᾧ ἐσμέν, τοῦ μέντοι παρὰ τῷ ἡλίῳ πολλὸν ψυχρότερος.

<sup>3)</sup> Simpl. a. a. O.: ὁμοίον δὲ τοῦτο τὸ θερμὸν οὐδενὸς τῶν ζῶων ἐστίν, ἐπεὶ οὐδὲ τῶν ἀνθρώπων ἀλλήλοις. ἀλλὰ διαφέρει μέγα μὲν οὐ, ἀλλ' ὥστε παραπλήσια εἶναι, οὐ μέντοι ἀτρεκέως γε ὁμοιον εἶναι . . . ἀτε οὖν πολυτρόπου ἐνεούσης τῆς ἑτεροιώσεως πολύτροπα καὶ τὰ ζῶα καὶ πολλὰ καὶ οὔτε ἰδέην ἀλλήλοις εἰκοτά οὔτε δῖαιταν οὔτε νόησιν ὑπὸ τοῦ πλήθους τῶν ἑτεροιώσεων.

schaffenheit und der unvollständigeren Circulation der belebenden Luft die geringere Verständigkeit der Schlafenden und Betrunkenen, der Kinder und der Thiere herrühren.<sup>1)</sup>

#### Demokrit.

Wie Diogenes, so geht auch Demokrit über des Anaxagoras Unterscheidung des Geistes von der Seele zur Tagesordnung über. Johnson findet in seiner Abhandlung 'der Sensualismus des Demokritus und seiner Vorgänger mit Bezug auf verwandte Erscheinungen der neueren Philosophie' den Schlüssel zu dieser Bestreitung des *νοῦς* in einer Stelle bei Plutarch (qu. conv. VIII. 10, 2), welche uns mittheilt, dass nach Demokrit durch die von einem jeden belebten und unbelebten Wesen ausgehenden Bilder nicht nur eine *ἔμφρασις* der Qualitäten der Objecte, sondern auch ihrer Seelenbewegungen, ihrer Gedanken, Absichten, überhaupt der inneren Vorgänge stattfindet. Er bemerkt nämlich anknüpfend an diese Stelle (p. 19): 'Da aus dem Gesagten erhellt, dass nach der atomistischen Ansicht die Ausflüsse uns Vorstellungen von dem inneren Zustande des Wahrgenommenen geben, so werden wir wohl auch der besonderen Art und Weise, wie die Ausflüsse auf unser Seelensystem wirken, die Vorstellung von der Zusammensetzung der Objecte aus Atomen und dem Leeren verdanken, die demnach durch unmittelbare Wahrnehmung in uns zu Stande kommt. Das Bild, das von dem Gegenstande kommend unsere Seelenatome bewegt, bringt in der Seele einen Totaleindruck hervor, der uns nicht bloß die Qualitäten desselben zeigt, sondern

<sup>1)</sup> Theophr. de sensu §. 44 ff., Plut. plac. V. 20.

auch von den Atomen und dem Leeren selbst Kunde gibt. Weil nun aber die Dinge, wie sie an sich sind, nicht durch logische Schlussfolgerungen erkannt, sondern durch ihre unmittelbare Einwirkung auf uns wahrgenommen werden, kann Demokrit behaupten, der Geist ( $\nu\omicron\varsigma$ ) und die Seele ( $\psi\upsilon\chi\eta$ ) seien ein und dasselbe. Nach seiner Theorie ist ja Leben nur die Bewegung der im Körper vorhandenen Seelenatome und Erkenntniß nur eine Modification dieser Bewegung, hervorgebracht durch den Totaleindruck des Objects mittelst der Ausflüsse. Jeder Unterschied in der Genesis der ächten und dunkeln Erkenntniß ist damit geläugnet. Sie sind beide mechanisch bewirkte Seelenbewegungen<sup>1)</sup>. Dieses Raisonnement kann jedoch nicht vor der Thatsache bestehen, dass unser Philosoph sich ausdrücklich zu dem Grundsatz des Anaxagoras, das Verborgene müsse nach den offenbaren Thatsachen beurtheilt und aus ihnen erschlossen werden, bekannt hat<sup>1)</sup> und demgemäss denn auch zu seinen physiologischen Principien, den Atomen und dem Leeren, wie ein Blick auf ihre Genesis zeigt, durch die geistige Thätigkeit gelangt ist. Die Triebfeder zu der Bestreitung des  $\nu\omicron\varsigma$  dürfte bei unserem Philosophen vielmehr darin gelegen sein, dass der Geist in Gemässheit seiner Principien nicht wie bei Anaxagoras ein λεπτότατον τε πάντων χρημάτων καὶ καθαρώτατον, ein allen Dingen übergeordneter Stoff, sondern nur ihnen coordinirt, der Seele gleich ein Feueriges sein könnte.

Die Seelenatome sind durch den ganzen Leib verbreitet und dieser eben deshalb in allen seinen Theilen belebt, weil in allen Atome sind, die ihrer Natur nach

<sup>1)</sup> Sext. Math. VII. 140: Διότιμος δὲ τρεῖς κατ' αὐτὸν ἔλεγεν εἶναι κριτήρια· τῆς μὲν τῶν ἀθλήων καταλήψεως τὰ φαινόμενα, ὡς φησιν Ἀναξαγόρας, ὃν ἐπὶ τούτῳ Δημόκριτος ἐπαινεῖ.

in unablässiger Bewegung begriffen, auch das sie Umgebende bewegen. Wenn die Seele aber auch den Körper in allen seinen Theilen durchdringt, so ist sie darum doch nicht überall als wirklich denkend thätig, sondern sie übt in besonderen Organen besondere Functionen; der Sitz des Denkens ist das Gehirn, wie das Herz die 'königliche Amme' des Zornes und die Leber die 'Ursache' der Begierde.<sup>1)</sup>

Der Impuls wird dem Denken in Gemässheit des dem Demokrit mit Empedokles gemeinsamen Principes, wonach jede Einwirkung eines Dinges auf das andere mechanischer Art ist und demgemäss durch Berührung (ἄφῃ) vermittelt wird, durch den Anstoss, welchen die andringenden oder ausströmenden Atomenmengen auf die Seele ausüben, gegeben.<sup>2)</sup> Ist diese Bewegung von der Art, dass die Seele durch dieselbe in die richtige Temperatur versetzt wird, so wird sie die Gegenstände richtig auffassen und ihr Denken ist gesund; wird sie dagegen durch die ihr mitgetheilte Bewegung übermässig erhitzt oder erkältet, so sinkt ihr Denken auf die niedere Stufe des ἄλλοφρονεῖν hinab.<sup>3)</sup> Wenn sich nach alledem aber auch das Denken und die Wahrnehmung dem Ursprunge nach in nichts von einander unterscheiden, so

<sup>1)</sup> So nennt Demokrit 'περὶ ἀνθρώπου φύσις' Fr. 6 das Gehirn φύλακα διανοῆς, Fr. 15 das Herz βασιλὶς ὀργῆς τιθηνός, Fr. 17 die Leber ἐπιθυμίας αἷτιον.

<sup>2)</sup> Cic. Fin. I. 6, 21: (Democriti sunt) atomi, inane, imagines, quae idola nominant, quorum incursione non solum videamus, sed etiam cogitemus, Plut. plac. IV. 8, 3, Stob. Floril. IV. 233, Mein.

<sup>3)</sup> Theophr. de sensu §. 58: περὶ δὲ τοῦ φρονεῖν ἐπὶ τοσούτον εἶρηκεν, ὅτι γίνεται συμμέτρως ἐχούσης τῆς ψυχῆς μετὰ τὴν κίνησιν· εἴαν δὲ περιθερμός τις ἢ περιψυχρός γένηται, μεταλλάττειν φησί. διότι καὶ τοὺς παλαιούς καλῶς τοῦθ' ὑπολαβεῖν, ὅτι ἐστὶν ἄλλοφρονεῖν.

ist doch Demokrit weit entfernt, beiden Seelenthätigkeiten den gleichen Werth beizulegen. Er ist davon gerade so weit entfernt, wie Heraklit, Parmenides und Empedokles, welchen ja auch das Denken dem Ursprunge nach gänzlich mit der Wahrnehmung zusammenfällt. Aristoteles, mit welchem Theophrast hierin Hand in Hand geht, hat allerdings aus der Einheit des Ursprunges der Seelenthätigkeiten des Denkens und Empfindens, wie sie uns bei Demokrit und den anderen genannten Philosophen — Heraklits Namen allein missen wir — entgegentritt, gefolgert, dass sie das Denken mit der Wahrnehmung identificirt und die Wahrheit in dieser gesucht haben: ἔλωσ δὲ διὰ τὸ ὑπολαμβάνειν φρόνησιν μὲν τὴν αἴσθησιν, ταύτην δ' εἶναι ἀλλοίωσιν, τὸ φαινόμενον κατὰ τὴν αἴσθησιν ἐξ ἀνάγκης ἀληθὲς εἶναι φασιν· ἐκ τούτων γὰρ καὶ Ἐμπεδοκλῆς καὶ Δημόκριτος καὶ τῶν ἄλλων ὡς ἔπος εἰπεῖν ἕκαστος τοιαύταις δόξαις γεγένηται ἔνοχοι.<sup>1)</sup> Wir müssen diese Folgerung jedoch entschieden als eine unkritische zurückweisen, denn sie schlägt dem Geiste, welcher die Lehren dieser Männer durchweht, geradezu ins Gesicht. Und welche missliche Rolle würde die aus der reinen Verstandesthätigkeit, dem λόγος, fließende gewisse und wahre Erkenntniss des Parmenides spielen, wenn ihm das Denken mit der Wahrnehmung identisch wäre? Johnson glaubt zwar den Vorwurf der Unkritik von Aristoteles glücklich abwenden zu können; er sagt nämlich — allerdings nur im Hinblick auf Demokrit; was von Demokrit gilt, muss jedoch auch rücksichtlich des Parmenides und Empedokles zutreffen, da Aristoteles an der citirten Stelle

<sup>1)</sup> Met. IV. 5, 1009 b 12 ff. Damit ist zu vgl. de an. I. 2, 404 a 27: ἐκεῖνος (ὁ Δημόκριτος) μὲν γὰρ ἀπλῶς ταῦτόν ψυχὴν καὶ νοῦν· τὸ γὰρ ἀληθὲς εἶναι τὸ φαινόμενον, und III. 3, 427 a 21 ff.

diese beiden Männer mit Demokrit unter einem nennt, und es trifft in der That auch rücksichtlich ihrer zu, da ja auch Parmenides in seiner Lehre vom Schein auf dem Standpunkte der objectiv-realen Existenz der Sinnenwelt steht — unter Berufung auf Sextus Empiricus<sup>1)</sup> in seiner schon citirten Abhandlung p. 24: 'Es ist daher wohl anzunehmen, dass . . . das "Wahre" allgemeiner zu fassen und darunter das wirklich Existirende τὸ ὑπάρχον, zu verstehen sei, so dass des Aristoteles Angabe den Sinn hat, Demokrit nehme an, das Erscheinende sei auch wirklich objectiv vorhanden (ἀληθές), wenn auch nicht congruent mit der Vorstellung, die wir uns davon machen. In der That fasst ja Demokrit das Verhältniss unserer Vorstellung zu den Dingen in dieser Weise auf. Während die Eleaten in der sinnlichen Wahrnehmung des Vielen und Veränderlichen trüglichen Schein sehen, dem in der Wirklichkeit nichts entspricht, schliesst er von der unendlichen Mannigfaltigkeit der Erscheinung auf eine unendliche Mannigfaltigkeit realer Wesenheiten; so viel Schein, so viel Sein; nur das wahrhaft Seiende (τὸ ἀληθές) kann zur Erscheinung gelangen; denn da ein φαινόμενον stets durch die ἔμψασις zu Stande kommt, diese aber allein auf mechanischem Wege geschehen kann, so muss der Erscheinung jederzeit ein wahrhaft Seiendes entsprechen, weil nur ein solches mechanisch einzuwirken fähig ist. Wenn die sinnliche Erfahrung uns auch nicht darüber belehren kann, wie die Dinge sind, was sie an sich für Eigenschaften haben, so folgt doch aus ihr, dass sie sind und dass sie Eigenschaften haben.' Und wie ihm

<sup>1)</sup> Pyrrh. 256: ἀληθές γάρ εἶναι φασιν ὃ ὑπάρχει καὶ ἀντίκειται τινι, Math. VIII. 9 von Epikur: οὐ διήνεγκε γάρ ἀληθές εἶναι τι λέγειν ἢ ὑπάρχον, VIII. 88.

das ἀληθές nichts anderes als das ὑπάρχον bedeutet, so ist ihm die Identität der φρόνησις, unter welcher er in Gemässheit seiner oben angeführten Auseinandersetzung nichts anderes als die echte Erkenntniss versteht, und der αἴσθησις dahin aufzufassen, dass Demokrit sie ihrem Ursprunge nach nicht geschieden hat. Bildet denn aber die objective Existenz der Sinnenwelt eine Etappe zu der Aufhebung des Principes der Contradiction? Was fängt Johnson vollends mit Arist. de gen. et corr. I. 2, 315 b 9 an, wo es wörtlich heisst: ἐπεὶ δ' ὡντο (Δημόκριτος καὶ Λεύκιππος) τὰληθές ἐν τῷ φαίνεσθαι?

Demokrit hat, in die Fusstapfen seines älteren Zeitgenossen und Landsmannes Protagoras tretend, sich mit ihm die Frage vorgelegt, ob die Vorstellungen, welche wir uns von den Dingen machen, durchweg auf Objectivität und Allgemeingiltigkeit Anspruch haben, diese Frage jedoch etwas bedächtiger als Protagoras dahin beantwortet, dass die Empfindungsqualitäten nicht objectiv an den Dingen vorhanden sind, nur für uns in der sinnlichen Erscheinung, welche somit den Namen der γνώμη σκοτίη verdient, existiren: νόμῳ γλυκύ, νόμῳ πικρόν, νόμῳ θερμόν, νόμῳ ψυχρόν, νόμῳ χροίη, ἐτεῆ δὲ άτομα καὶ κενόν.<sup>1)</sup> Mit dem Ausdrücke νόμῳ wollte er auf der einen Seite die mehr als individuelle Geltung solcher Prädicate bezeichnen, denn nicht ein Einzelner, sondern so ziemlich (in gewöhnlichen, normalen Verhältnissen) Jeder findet den Honig süß; auf der anderen Seite liegt in dem νόμῳ aber auch deutlich ausgesprochen, dass die Dinge selber in ihrem wirklichen Verhalten nichts von derartigen Eigenschaften an sich haben, und wir es sind,

<sup>1)</sup> Sext. Math. VII. 135.

die sie ihnen aus eigener Machtvollkommenheit zuertheilen. Nur die Schwere und Härte nehmen eine exceptionelle Stellung ein, da sie sich auf die objectiv bestehenden Verhältnisse der Atome, welche in einem Dinge vorhanden sind, zu einander gründen, unmittelbar aus den Mischungsverhältnissen der Atome als solchen, ganz abgesehen von der Art und Weise, wie wir sie wahrnehmen, folgen.<sup>1)</sup> Die Schwere gründet sich nämlich auf die grössere Anzahl der Atome und, was sich daraus ergibt, die grössere Dichtigkeit ihrer Lagerung in einem bestimmten Raume, die Härte dagegen auf die Ungleichmässigkeit der Vertheilung der Atome in dem Raume.<sup>2)</sup> Alle übrigen Empfindungsqualitäten bezeichnen jedoch, wie dies aus der Verschiedenheit der Wahrnehmungseindrücke hervorgeht, welche in gewissen besonderen Fällen ein und dasselbe Object in verschiedenen Subjecten, zuweilen sogar auch in demselben Subjecte hervorruft,<sup>3)</sup> nicht die Beschaffenheit der Dinge, sondern die durch die Dinge, respective durch die Gestalt, Grösse und Ordnung der Atome bewirkten Sinnesempfindungen.

Demokrit nimmt nämlich an, dass ein Körper sehr verschiedene Empfindungen hervorbringt, je nachdem er unsere Sinne mit Atomen von dieser oder jener Gestalt und Grösse, von dichter oder loser, gleichmässiger

<sup>1)</sup> Theophr. de sensu 63: περί μὲν οὖν βαρέος καὶ κούφου καὶ σκληροῦ καὶ μαλακοῦ ἐν τοῦτοις ἀφορίζει· τῶν δ' ἄλλων αἰσθητῶν οὐδένος εἶναι· φύσιν, ἀλλὰ πάντα πάθη τῆς αἰσθήσεως ἀλλοιουμένης, ἐξ ἧς γίνεσθαι τὴν φαντασίαν. οὐδὲ γὰρ τοῦ ψυχροῦ καὶ τοῦ θερμοῦ φύσιν ὑπάρχειν, ἀλλὰ τὸ σχῆμα (sc. τῶν ἀτόμων) μεταπίπτειν ἐργάζεσθαι καὶ τὴν ἡμετέραν ἀλλοίωσιν· ὅ τι γὰρ ἂν αἰθροῦν ἢ τοῦτ' ἐνισχύειν ἑκάστῳ, τὸ δ' εἰς μικρὰ διανεμημένον ἀναίσθητον εἶναι.

<sup>2)</sup> Theophr. ebd. 62.

<sup>3)</sup> Arist. Met. IV. 5, 1009 b 1 ff., Theophr. ebd. 63.

oder ungleichmässiger Ordnung berührt, und dass uns deshalb ein und derselbe Gegenstand verschieden erscheint, je nachdem von den Atomen, aus denen er zusammengesetzt ist, die einen oder die anderen unsere Sinneswerkzeuge massenhaft genug treffen, um einen Eindruck zu erzeugen.<sup>1)</sup> Nähere Bestimmungen hat er, wie Theophrast sagt,<sup>2)</sup> hauptsächlich nur in Betreff der durch den Geschmack wahrnehmbaren Eigenschaften und der Farben gegeben. Was uns Theophrast in beiden Beziehungen mittheilt,<sup>3)</sup> ist, wenn wir davon abstrahiren, dass er hinsichtlich der Farben nähere Details über die einer jeden entsprechende Gestalt der Atome vermisst,<sup>4)</sup> ein Beweis für die eingehende Sorgfalt, mit welcher unser Philosoph die Naturerscheinungen aus seinen allgemeinen Voraussetzungen zu erklären suchte. Es ist jedoch hier nicht der Platz dafür, dies ins Einzelne zu verfolgen.

Demokrit trägt, wie dies aus vielen seiner Aeusserungen hervorgeht, in denen der Gedanke niedergelegt ist, dass die Wahrheit in der Tiefe liegt, dass wir die

<sup>1)</sup> Theophr. a. a. O. 67: ὡσαύτως δὲ καὶ τὰς ἄλλας ἐκάστου δυνάμεις ἀποδίδωσιν, ἀνάγων εἰς τὰ σχήματα· ἀπάντων δὲ τῶν σχημάτων οὐδὲν ἀκέραιον εἶναι καὶ ἀμιγῆς τοῖς ἄλλοις, ἀλλ' ἐν ἐκάστῳ (sc. γυλῷ) πολλὰ εἶναι καὶ τὸν αὐτὸν ἔχειν λεῖου καὶ τραχέος καὶ περιφεροῦς καὶ ὀξέος καὶ τῶν λοιπῶν· ὃ δ' ἂν ἐνῇ πλείστον, τοῦτο μάλιστα ἐνισχύει πρὸς τε τὴν αἰσθησιν καὶ τὴν δύναμιν.

<sup>2)</sup> De sensu 64.

<sup>3)</sup> Ueber die Geschmäcke a. a. O. 65—72, de caus. plant. VI. 1, 2, 6, c. 6, 1, 7, 2, Fr. 4 de odor. 64; vgl. Alex. de sensu 105 b, m., 109 a o.; über die Farben, unter denen Demokrit das Weiss, Schwarz, Roth und Grün für die vier Grundfarben hielt, de sensu 73—82. Vgl. Stoh. Ekl. I. 364, Arist. de sensu c. 4, 442 b 11, ebd. c. 3, 440 a 15 ff., Alex. a. a. O. 103 a u., 169 a o. Weiter ist zu vgl. Burchard 'Demoeriti philosophiae de sensibus fragmenta' 16, Prantl 'Arist. über die Farben' 48 ff.

<sup>4)</sup> Fr. 4 de odor. 64.

Beschaffenheit der Dinge nicht zu erkennen im Stande sind,<sup>1)</sup> seine Lehre nicht mit apodiktischer Sicherheit vor. Von dem Wesen des Denkens gerade so weit entfernt wie Xenophanes, beunruhigt auch ihn der Gedanke, dass es ihm an einem Kriterium für die Richtigkeit und Evidenz seines atomistischen Systems mangle, ein Gedanke, welcher nicht zu begreifen wäre, wenn Demokrit, wie Johnson dies will, die γνώμη γνησίη aus der unmittelbaren Anschauung, aus der Intuition hergeleitet hätte.<sup>2)</sup>

<sup>1)</sup> Sext. Math. VII. 135 ff.: 'ἐτεῖη μὲν νυν ὅτι οἷον ἕκαστόν ἐστιν ἢ οὐκ ἔστιν οὐ ξυνίεμεν, πολλαχῇ δεδηλωται', 'γινώσκειν τε χρὴ ἀνθρώπων τῷδε τῷ κανόνι, ὅτι ἐτεῖς ἀπῆλλακται', 'καίτοι δῆλον ἔσται, ὅτι ἐτεῖη οἷον ἕκαστον γινώσκειν ἐν ἀπόρῳ ἐστίν', δηλοῖ μὲν ὅη καὶ οὗτος ὁ λογος, ὅτι οὐδὲν ἴδμεν περὶ οὐδενός, ἀλλ' ἐπιβρύσιμή ἐκαστοισιν ἡ ὁψις', Diog. L. IX. 72: 'ἐτεῖη δὲ οὐδὲν ἴδμεν· ἐν βυθῷ γὰρ ἡ ἀληθεῖη'. Unbegreiflich dünkt es mir, dass Johnson (p. 24) auch in dem uns bei Aristoteles (Met. IV. 5, 1009 b 11) begegnenden Ausspruche des Demokrit: 'ἥτοι οὐθὲν εἶναι ἀληθές ἢ ἡμῖν γ' ἀόηλον' einen Ausdruck der Skepsis sieht. Die citirten Worte sprechen die Subjectivität der Empfindungsqualitäten aus; die Worte 'ἢ ἡμῖν γ' ἀόηλον' drücken die minimale Concession aus, zu welcher man sich angesichts der Verschiedenheit der Wahrnehmungseindrücke, welche in gewissen besonderen Fällen ein und dasselbe Object in verschiedenen Subjecten, zuweilen sogar auch in demselben Subjecte hervorruft, verstehen könnte, eine Concession, bei welcher Demokrit selbst jedoch als einer Halbheit — eine solche ist sie im Hinblick auf ihre Begründung: οὐθὲν γὰρ μάλλον τὰδε ἢ τὰδε ἀληθῆ, ἀλλ' ὁμοίως (Met. IV. 5, 1009 b 10) — nicht stehen bleibt.

<sup>2)</sup> An dieser Unbegreiflichkeit wird nicht das geringste dadurch geändert, dass Johnson sich in die Skepsis unseres Philosophen gar wohl hineinzuleben vermag, sie in vollstem Maasse berechtigt erklärt, wie seine Worte: 'Demokrit ist aber zu den Klagen über die Beschränktheit unseres Wissens um so mehr berechtigt, da das den erscheinenden Eigenschaften zu Grunde liegende, durch den Verstand erkannte Reale und seine primären Qualitäten der sinnlichen Wahrnehmung entzogen sind und daher, wenn auch der Zweifel an deren objectiver Existenz, wie aus der Natur dieser "ächten" Erkenntniss hervorgeht, nicht gestattet ist, ihre Wahrheit

Diese Skepsis steht, wie wir dies schon seiner Zeit bei Xenophanes erörtert haben, keineswegs im Widerspruche mit den Stellen, in denen Demokrit sich selbst einer wahren Erkenntniss berühmt, und auf Grund welcher ihn Sextus Empiricus,<sup>1)</sup> der ihn erst zu den Skeptikern gerechnet hatte, neben Plato und Epikur an die Spitze der Dogmatiker stellte, welche 'ἐαυτοῖς τὴν εὐρεσιν τῆς ἀληθείας προσεμαρτύρησαν'; denn sie ist erst das Resultat einer Reflexion auf die Gesammtlehre, der selbstbewusste, zuversichtliche Ton, welchen er in der Exposition derselben anschlägt, wird mithin durch sie paralysirt. Hiermit fällt aber der Grund in nichts zusammen, durch welchen sich Ueberweg (Gesch. d. Phil. I. 83) und Zeller (Phil. d. Gr. I. 825) bestimmen lassen, die skeptischen Aeussierungen des Demokrit ihrer allgemeinen Fassung zum Trotze auf die blosse Auffassung des sinnlich in der Erscheinung Gegebenen zu beschränken.

nicht weiter belegt werden kann' zeigen; denn es geschieht dies auf Kosten seiner Vorstellung von der γνώμη γνηστή.

<sup>1)</sup> Math. VIII. 321.

НБ ОНУ імені І.І.Мечникова

Im Verlage von  
**Carl Konegen in Wien (Heinrichshof)**

ist ferner erschienen:

**Becker, M. A. Niederösterreichische Landschaften mit historischen Streiflichtern.** gr. 8.

Inhalt: Gloggnitz. — Schottwien. — Wartenstein. — Hernstein.  
Preis: fl. 2 = Mark 4.

**Becker, M. A. Verstreute Blätter.** gr. 8.

Inhalt: Sociales: Ueber allgemeine Bildung. — Geselligkeit und Gesellschaft in Wien. — Ueber Association. — Culturgeschichtliches: Die Heenzen. — Bettler und Bettelwesen in Niederösterreich. — Eine Episode aus der Geschichte der Puchaim in Niederösterreich. — Aus dem Leben eines Edelmannes im XVI. Jahrhundert. — Pädagogisches: Die Aufgabe der Erziehung. — Die Sorge um verwarloste Kinder. — Die Pflege des Geistes im ersten Kindesalter.

Preis: fl. 2.40 = Mark 4.80.

**Büdinger, Max. Vorlesungen über englische Verfassungsgeschichte.** gr. 8.

Preis: fl. 4.50 = Mark 9.

**Hoffmann, Emanuel, k. k. ord. Professor der Wiener Universität. Patricische und plebeische Curien.** Ein Beitrag zum römischen Staatsrechte. 5 Bogen. gr. 8.

Preis: fl. 1 = Mark 2.

**Mekler, Siegfried, Professor am k. k. akademischen Gymnasium in Wien. Euripidea.** Textkritische Studien. 5 Bogen. gr. 8.

Preis: fl. 1 = Mark 2.

**Rausch, Carl, Docent an der Wiener Handels-Akademie. Die Burgundische Heirat Maximilians I.** Quellengemäss dargestellt. gr. 8.

Preis: fl. 3 = Mark 6.

**Untersuchungen aus der alten Geschichte.**

**Heft I.** enthält: **Krall, Dr. Jacob. Tacitus und der Orient.** Sachlicher Commentar zu den orientalischen Stellen in den Schriften des Tacitus. I. Theil.

Preis: fl. —.80 = Mark 1.60.

**Heft II.** enthält: **Fellner, Thomas. Forschung und Darstellungsweise des Thukydides** gezeigt an einer Kritik des achten Buches.

Preis: fl. —.80 = Mark 1.60.

**Ziwsa, Carl, k. k. Professor am Gymnasium in Hernals. Die Eurhythmische Technik des Catullus.** gr. 8.

Preis: fl. —.30 = Mark —.60.