

Det här verket har digitaliserats vid Göteborgs universitetsbibliotek.  
Alla tryckta texter är OCR-tolkade till maskinläsbar text. Det betyder att du kan söka och kopiera texten från dokumentet. Vissa äldre dokument med dåligt tryck kan vara svåra att OCR-tolka korrekt vilket medför att den OCR-tolkade texten kan innehålla fel och därför bör man visuellt jämföra med verkets bilder för att avgöra vad som är riktigt.

This work has been digitised at Gothenburg University Library.  
All printed texts have been OCR-processed and converted to machine readable text.  
This means that you can search and copy text from the document. Some early printed books are hard to OCR-process correctly and the text may contain errors, so one should always visually compare it with the images to determine what is correct.



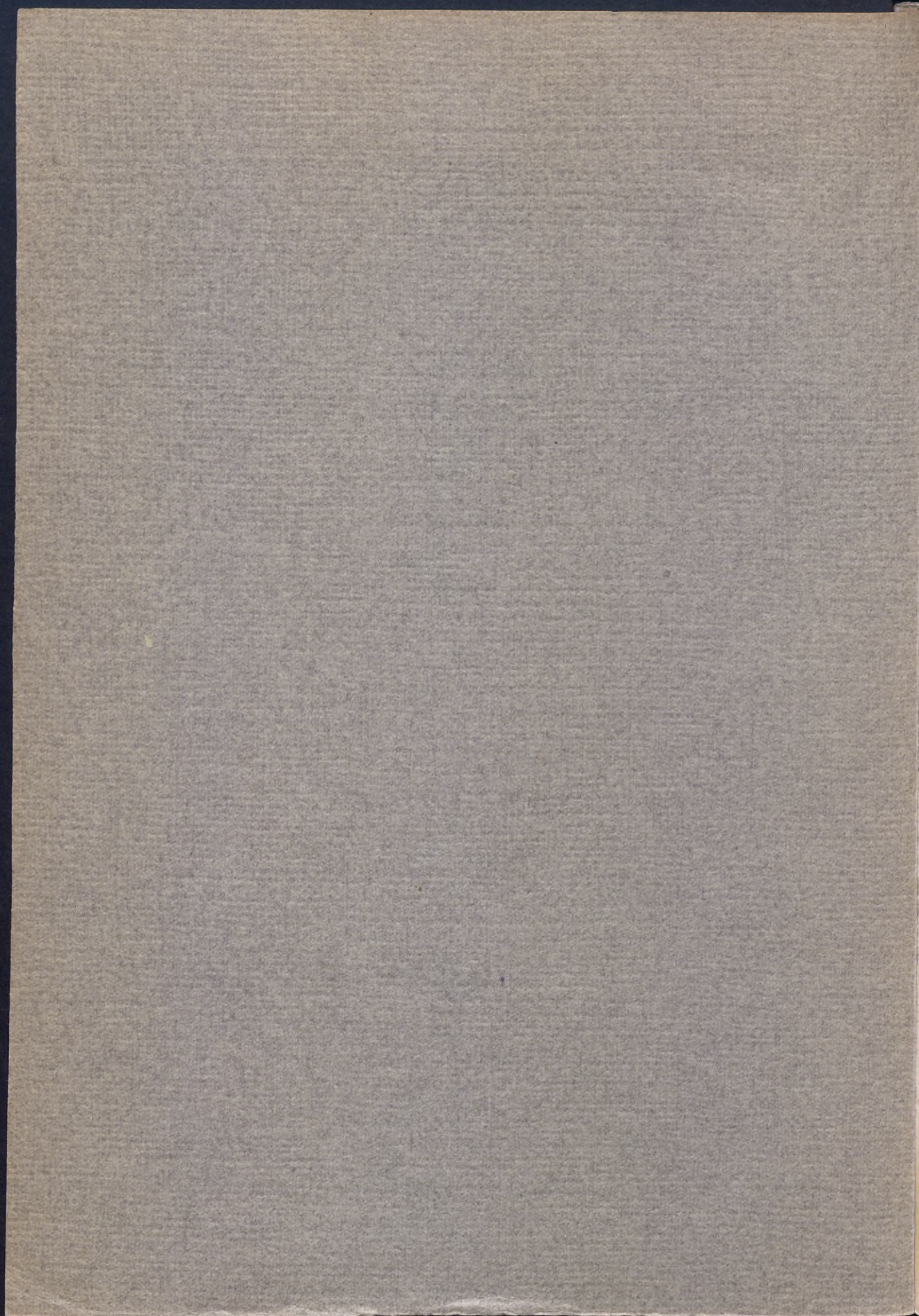
(18th) Filas  
Hiss

Cassiver, E.

Logos, Dike, Kosmos.

1941.





GÖTEBORGS HÖGSKOLAS ÅRSSKRIFT XLVII

1941: 6

---

---

(Br.) Filoz.  
Hist.

# LOGOS, DIKE, KOSMOS

IN DER ENTWICKLUNG DER GRIECHISCHEN  
PHILOSOPHIE

VON

ERNST CASSIRER

---

GÖTEBORG  
WETTERGREN & KERBERS FÖRLAG

Pris Kr. 3:—



LONDON: BIRCH & CO. LTD.

PRINTED IN GREAT BRITAIN

1914

GÖTEBORGS HÖGSKOLAS ÅRSSKRIFT XLVII

1941: 6

---

---

# LOGOS, DIKE, KOSMOS

IN DER ENTWICKLUNG DER GRIECHISCHEN  
PHILOSOPHIE

VON

ERNST CASSIRER

---

GÖTEBORG 1941  
FLANDERS BOKTRYCKERI AKTIEBOLAG

GÖTTINGENS HOGSKOLENS ÅRSKRIFT XLVII

1881

LOGOS DIKE. KOSMOS

EN BOK ENTWICKLUNG DER GRIECHISCHEN

PHILOSOFIE

1881

ERNST CASIRER



## I.

Je weiter eine Wissenschaft fortschreitet, um so stärker muss sich in ihr das Bestreben geltend machen, ihren Stoff nicht nur ständig zu vermehren, sondern ihn auch nach bestimmten gedanklichen Gesichtspunkten zu ordnen. Statt ins Unbestimmte weiter zu gehen, will sie das Gesamtgebiet ihrer Probleme überblicken und es in seiner inneren Gliederung erfassen. Früher als in jeder anderen Wissenschaft musste dieser Trieb in der Philosophie erwachen. Denn für sie ist eine solche Gliederung keine bloss äusserliche Aufgabe. Sie will damit nicht nur dem formalen Bedürfnis der »Klassifikation« dienen und sie wird nicht lediglich durch die Forderungen der »Denkökonomie« bestimmt. Für Platon macht die Kunst der »Einteilung«, der *διαίρεσις* das eigentliche Kennzeichen des Dialektikers aus. Die Gabe des *τέμνειν κατ' εἶδη*, des *διαγεῖσθαι κατὰ γένη* zeichnet den Dialektiker aus; wer sie nicht besitzt oder nicht in der rechten Weise ausübt, der bleibt nach Platon ein Rhetor oder ein Sophist.<sup>1)</sup> Eine der ersten Aufgaben für den Philosophen wird darin bestehen müssen, diese Gabe der sach- und sinngemässen Einteilung in seinem eigenen Gebiet und an seinem eigenen Gegenstand zu erproben. Es muss gezeigt werden, wie dieser Gegenstand, ohne seine innere Einheit zu verlieren, sich selbst gliedert und differenziert. In einfachster und klarster Weise schien dieses Problem durch die klassische Dreiteilung der Philosophie in *Logik, Physik und Ethik* gelöst zu sein. Sie geht auf die Platonische Akademie zurück<sup>2)</sup> und ist seither dauernd in Kraft geblieben; auch Kant hat sie noch unverändert beibehalten.<sup>3)</sup> Aber so hoch man den sachlichen und systematischen Wert dieses Einteilungsprinzips auch anschlagen mag, so wird doch sein Wert als *historisches Erkenntnis- und Beschreibungsmittel* um so fragwürdiger, je mehr wir uns den eigentlichen

<sup>1)</sup> Vgl. Platon, Phaidros 273 D, 277 B; Sophistes 264 C, 267 D; Politeia 454 A, Politikos 285 A u. ö.

<sup>2)</sup> Als Urheber dieser Einteilung wird Xenokrates genannt; s. Sextus Empiricus, adv. Math. II, S. 6, 1 M.

<sup>3)</sup> Vgl. Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Vorrede.



Anfängen der Philosophie nähern. Denn diese sind eben dadurch gekennzeichnet, dass für sie der Begriff der Philosophie selbst, wie die näheren Bestimmungen desselben, noch nicht feststehen, sondern dass dies alles erst gewonnen werden soll. Hier handelt es sich nicht um schon fixierte Unterschiede, sondern um werdende Unterschiede. Und die wichtigste Aufgabe der geschichtlichen Interpretation besteht eben darin, in dieses innere Werden einzudringen. Statt die Begriffe in ihrer fertigen und ausgereiften Gestalt zu sehen, wollen wir sie gewissermassen in statu nascendi erfassen. Denn nur auf diese Weise können wir uns der stetigen und schwierigen Arbeit bewusst werden, die der Gedanke zu leisten hatte, um diese Begriffe ans Licht zu heben. Die Versenkung in diese Arbeit bietet für den Philosophiehistoriker einen besonderen, immer erneuten Reiz. Hier werden nicht nur die fundamentalen Resultate des griechischen Denkens sichtbar, sondern hier scheint uns ein Einblick verstattet in die Grundkräfte, aus denen dasselbe seinen Ursprung gezogen hat, und die für seine spätere Entwicklung bestimmend geblieben sind.

Statt die griechische Logik, die griechische Ethik, die griechische Naturphilosophie in ihrer fertigen, klassisch vollendeten Gestalt zu betrachten, wollen wir daher hier einen anderen Weg einschlagen. Wir streben nicht nach einer expliziten Beschreibung des Lehrgehalts dieser drei Disziplinen, sondern wir versuchen, jede von ihnen auf einen bestimmten ideellen Mittelpunkt zu beziehen und gewissermassen in ihn zusammenzudrängen. Die Betrachtung soll von der Peripherie zum Zentrum, nicht vom Zentrum zur Peripherie gehen. Wenn es gelingt, für jedes der drei Gebiete eine solche Konzentration ihres Gehalts in einem Grund- und Hauptmotiv durchzuführen: dann rückt auch die Frage nach der wechselseitigen Beziehung, in der sie zu einander stehen, in ein neues Licht. Denn nun erhebt sich die Frage, ob alle diese Motive einfach neben einander stehen, oder ob sie durch ein gemeinsames sachliches Band mit einander verknüpft sind. Je weiter wir in der Entwicklung des griechischen Denkens fortschreiten, um so schwerer fällt es uns, diese Verbindung zu erkennen und anzuerkennen. Denn diese Entwicklung ist auf eine immer klarere Herausarbeitung der Gegensätze gerichtet. Die Grösse und die Kraft des griechischen Denkens beruht eben darauf, dass es diese Gegensätze in ihrer vollen Schärfe sichtbar macht. Das »Sein« und das »Werden«, die »Natur« und die »Idee« scheinen in der Form, in der sie uns bei Parmenides und He-

raklit, bei Demokrit und Platon entgegentreten, keinerlei Vermittlung zuzulassen. Zwischen beiden Gegenpolen hat das Denken zu wählen. In dieser Wahl besteht die grosse Entscheidung, vor die sich jeder gestellt sieht. Hier geht es um Sein oder Nichtsein. Die Unsicheren, die, einmal vor diese Grundfrage gestellt, noch schwanken können, sie sind, nach Parmenides, keine Denker, sondern sie sind »Doppelköpfe« (*δίμορφοι*): »urteilslose Gesellen, denen Sein und Nichtsein für dasselbe gilt und nicht für dasselbe, für die es bei allem einen Gegenweg gibt.«<sup>1)</sup> Darf der Geschichtsschreiber — so lässt sich mit Recht fragen — die Schranken überspringen, die hier von dem ersten grossen Systematiker der griechischen Philosophie in unerbittlicher Strenge aufgerichtet worden sind? Jagen wir nicht einem Phantom nach, wenn wir dort nach historischen Zusammenhängen fragen, wo wir nichts als logische Antithesen sehen sollten? Die Berechtigung dieses Einwands verkenne ich durchaus nicht. Nichts liegt mir ferner, als die scharfen Grenzen, die hier bestehen, in irgend einer Weise verwischen oder die dialektischen Gegensätze, durch die das griechische Denken beherrscht und vorwärts getrieben wird, abstumpfen zu wollen. Und doch gilt es, an diesem Punkte nicht nur Parmenides, sondern auch Heraklit zu hören. Nach Heraklit gibt es neben der »offenbaren« Harmonie auch eine »verborgene« Harmonie: und diese ist besser und tiefer als jene.<sup>2)</sup> Diese »unsichtbare Harmonie«, die alle griechischen Denker auch dort verbindet, wo sie sich in ihren Grundsätzen und in ihren einzelnen Lehrensätzen fremd, ja feindlich gegenüberstehen, besteht darin, dass ihnen allen ein bestimmtes gemeinsames Ziel vor Augen steht, dem sie auf verschiedenen Wegen zustreben. Sie arbeiten sämtlich an demselben grossen geistigen Befreiungsprozess; sie wollen die Macht des Mythos brechen und an die Stelle des Mythos eine neue Kraft: die Kraft der »Vernunft«, der »Ideenschau«, der reinen »Theorie« setzen. Nicht der besondere Inhalt der griechischen Philosopheme, sondern diese universelle Funktion, diese durchgreifende Form des griechischen Denkens ist es, die wir immer wieder und die wir gerade dort am stärksten spüren, wo die einzelnen Systeme in schärfstem Kampf und Widerstreit einander entgegentreten.

Im Rahmen dieser kurzen Betrachtung kann es sich nicht darum handeln, diesen geistigen Prozess in seinem ganzen Umfang und in

<sup>1)</sup> Parmenides, *περὶ φύσεως*, Diels - Kranz B 6, Vers 5 ff.

<sup>2)</sup> *ἀρμονία ἀφανής φανερώς κρείττων* Heraklit B 54.

seiner ganzen Bedeutung sichtbar machen zu wollen. Wir greifen vielmehr nur einzelne Grund- und Hauptmotive heraus, in denen die Gesamtbewegung, die sich hier vollzieht, einen besonders charakteristischen und prägnanten Ausdruck gefunden hat. In ihnen handelt es sich nicht um bloße Gedankeninhalte, sondern um grosse Gedankensymbole, die das griechische Denken geschaffen, und die es fortschreitend mit immer reichem Gehalt erfüllt hat. Es hätte diese Symbole nicht ausbilden und es hätte sie nicht zu dieser Kraft und Bestimmtheit entwickeln können, wenn es sich hierbei nicht der Leitung der griechischen Sprache anvertraut hätte. Sprache und Denken wirken hier so innig zusammen, dass es uns auch heute noch schwer, ja fast unmöglich erscheint, das Band zu lösen, das beide miteinander verknüpft. So reich und vielfältig die einzelnen Erkenntnisse sind, die die griechische Logik, die griechische Ethik und die griechische Physik sich erarbeitet haben, so lassen sie sich doch, in jedem dieser Gebiete, gewissermassen auf je einen »gemeinsamen Nenner« bringen. *Logos*, *Dike*, *Kosmos*: in diese drei Ausdrücke drängt sich der gesamte Inhalt dieser Arbeit zusammen. Aber keiner derselben ist für uns unmittelbar übersetzbar. Immer wieder, wenn wir eine solche Übersetzung versuchen, fühlen wir dabei, dass uns Wichtiges entgeht, und dass uns gerade das Wesentliche zu entgleiten droht. Hier bleibt uns kein anderer Weg übrig, als die drei Begriffe, inhaltlich und sprachlich, in ihrer Genese zu verfolgen. Die Sprachgeschichte darf und muss hierbei die Führung übernehmen. Aber zu dem, was sie uns bieten kann, muss ein anderer Gesichtspunkt hinzutreten. Die philologische Analyse und die systematische Analyse müssen ständig Hand in Hand gehen: denn nur beide vereint können uns die ursprüngliche Bedeutung wie den stetigen Bedeutungswandel kennen lehren, dem diese drei Grund- und Hauptbegriffe unterworfen waren. Wie eine derartige Aufgabe mit den Mitteln der klassischen Philologie in Angriff zu nehmen ist, das hat uns Werner Jaegers *Paideia* gezeigt.<sup>1)</sup> Folgt man dem Gange von Jaegers Untersuchung, so kann man sich mit besonderer Eindringlichkeit das Moment vergegenwärtigen, das auch für die folgende Betrachtung massgebend ist. Denn im Laufe dieser Untersuchung tritt deutlich hervor, dass das Verständnis dessen, was der griechische Begriff der *Paideia* in sich schliesst, sich nicht einfach dem Inhalt

<sup>1)</sup> Werner Jaeger, *Paideia*. Die Formung des griechischen Menschen. Erster (bisher einziger) Band, Berlin 1934.

dessen entnehmen lässt, was hier an Bildungswerten und Bildungsgütern gewonnen wird. All das ist sicherlich auch um seiner selbst willen bedeutsam. Die Schätze, die hier durch den philosophischen Gedanken, durch die wissenschaftliche Forschung, durch Naturbetrachtung und Geschichtsschreibung, durch die Dichtung und die bildende Kunst, durch die ethische und politische Reflexion gehoben werden, haben nichts von ihrem Wert verloren. Und doch sind sie für uns nicht alles. Wir fühlen, dass hinter dieser Leistung eine Umkehr der Gesinnung, ein eigentliches *μετανοεῖν* liegt. Ich verfolge diese Wendung nur in den drei Richtungen, die durch die Begriffe: Logos, Dike, Kosmos bezeichnet werden. Ich versuche zu zeigen, dass alle diese Begriffe nicht nur nebeneinander stehen, und dass sie nicht nur Korrelate in dem Sinne sind, dass sie sich wechselseitig ergänzen. Sie gehören noch in einem anderen und tieferen Sinne zusammen; sie sind der Ausdruck ein und derselben geistigen Wandlung, durch welche die neue Form der griechischen Logik, der griechischen Ethik und der griechischen Physik bedingt ist und durch die sie erst möglich wurde.

## II.

Für die Entstehung des Logos-Begriffs ist und bleibt Heraklit unsere wichtigste Quelle. Aber freilich dürfen wir hierbei nicht von jenem Bilde der Heraklitenischen Lehre ausgehen, das sich uns, auf Grund der Platonischen Darstellung, fest und fast unauslöschlich eingepägt hat. Wir wissen, dass Platon seine erste Kenntnis der Philosophie Heraklits nichts diesem selbst, sondern dem Herakliteer Kratylos verdankt.<sup>1)</sup> Und was Kratylos ihm geben konnte, das war, wenn wir nach dem gleichnamigen Dialog Platons urteilen dürfen, nicht so sehr eine Interpretation der Heraklitenischen Grundgedanken, als vielmehr eine Karikatur derselben. Eine feste Schultradition, die diese Gedanken hätte vermitteln können, lag hier nicht vor. Die Herakliteer — so sagt Platon im Theaetet — bilden keine Schule; jeder verkündet seine Lehre auf seine eigene Weise, wie es ihm die Begeisterung des Augenblicks gerade eingibt.<sup>2)</sup> Platon durfte nichtsdestoweniger aus solchen Quellen schöpfen: denn ihm kam es nicht auf historische Darstellung, sondern auf systematische

<sup>1)</sup> Über Kratylos als ersten philosophischen Lehrer Platons vgl. Wilamowitz-Moellendorff, Platon, Band I, Berlin 1919, S. 89 ff., 286 ff.

<sup>2)</sup> Platon, Theaetet 180 C.

Kritik an. Diese Kritik galt der Gegenwart, nicht der Vergangenheit; sie richtete sich gegen die, die in seiner eigenen Epoche als Wortführer der Herakliteischen Lehre auftraten. Heraklit selbst erscheint hier nur als Glied in einer grossen Kette, die, über ihn selbst hinaus, bis zu Homer und der ältesten griechischen Weisheit zurückreicht. Er ist der Anführer (*ἀρχηγός*) aller jener, die davon überzeugt sind, dass nichts wahrhaften Bestand habe, sondern alles in ewigem Wechsel kreist. Damit werde nicht nur jede Festigkeit der Dinge, sondern auch die der Begriffe aufgehoben: »sehr genau beobachten sie das, dass ja nichts fest bleibe weder in der Rede, noch auch in ihrer eigenen Seele (*μήτ' ἐν λόγῳ μήτ' ἐν ταῖς αὐτῶν ψυχαῖς*), indem sie wohl meinen, das möchte dann jenes Beständige (*στάσιμον*) sein, gegen das sie so gewaltig streiten, und das sie, soviel sie nur können, aus jedem Schlupfwinkel zu vertreiben suchen.»<sup>1)</sup>

Dass dies nicht der wahre, der authentische Sinn der Lehre Heraklits ist: — daran hätte niemals ein Zweifel entstehen sollen. Denn schon dasjenige unter den Fragmenten Heraklits, das, wie wir der Aristotelischen Rhetorik entnehmen können,<sup>2)</sup> den Eingang zu seiner Schrift bildete, und das gleichsam das Lösungswort für sie enthält, legt das stärkste Gewicht auf eben jenen Begriff, der ihm nach Platons Darstellung gemangelt haben und den er abgestritten haben soll. *τοῦ λόγου τοῦδ' ἐόντος αἰεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον.*<sup>3)</sup> Heraklit verkündet also einen »Logos« — und dieser Logos *wird* nicht, sondern er *ist*; er ist ein *αἰεὶ ἐόν*. Aber er lehrt zugleich, dass dieses Immer - Seiende in der Welt der Dinge, die uns umgeben und von der die Sinne uns Kunde geben, nicht anzutreffen ist. In dieser Welt gibt es keine Eigenschaft, die auch nur einen Moment lang sich selbst gleich bleibt. Hier findet ein steter »Umschlag«, ein Übergang von einer Bestimmung in die ihr entgegengesetzte statt. Alles ist nur in dem Sinne, dass es sich wechselweise in einander wandelt. Gott ist Tag — Nacht, Winter — Sommer, Krieg — Friede, Überfluss — Hunger (fr. 67). All diese Bestimmungen sind nur als einander bedingende und an einander gebundene Gegensätze verständlich. Jede von ihnen ist nur kraft der anderen, und sie ist nur dadurch, dass sie die andere verneint. Aber

<sup>1)</sup> Platon, Theaetet 180 A.

<sup>2)</sup> Vgl. Aristoteles, Rhetorik 5, 1407 b.

<sup>3)</sup> Heraklit fr. 1.

über dieser Welt der Negation, der einander ablösenden und sich gegenseitig vernichtenden Einzelbeschaffenheiten herrscht *Eines*, das die feste Norm für diesen Wandel selbst enthält und das eben darum das wahrhaft-Reale, das eigentlich-Positive ist.

Diese ursprüngliche »Position« ist es, die Heraklit mit dem Namen: »Logos« bezeichnet. Der Logos und die *ἀναλογία* sind im mathematischen Denken der Griechen die Ausdrücke, die zur Bezeichnung des Verhältnisses, der Proportion dienen. In diesem Sinne treten sie uns bei den Pythagoreern und später bei Euklid entgegen. Ein Ähnliches schwebt auch hier vor, wenngleich Heraklits Denken sich nicht in mathematischen Kategorien vollzieht. Der Logos ist ein »Seiendes«; aber ein Seiendes, das nicht als ein einzelnes Ding besteht, sondern das vielmehr ein durchgehendes *Verhalten* der Dinge bezeichnet. Denn alles Werden hat seine innere Regel, aus der es nicht heraustreten und von der es nicht abweichen kann. Die Elemente gehen in einander über: »Feuer lebt der Erde Tod, Luft des Feuers Tod; Wasser lebt der Luft, Erde des Wassers Tod.« (fr. 76). Aber dieser Übergang selbst ist nicht beliebig und von ungefähr. Er vollzieht sich in einer bestimmten Folge und nach einem stets wiederkehrenden Rhythmus. So ist das All ein *Eines*, das sich ständig in sich selbst trennt, und diese sich spaltende und doch wieder in sich zurückkehrende Einheit, dieses *ἐν διαφερόμενον ἐαυτῷ* ist das eigentliche Weltgesetz. Wer dieses Gesetz erfasst hat, der steht nach Heraklit am Ziel aller Weisheit: *ἐν τὸ σοφόν, ἐπίστασθαι γνώμην ὅτι ἐκυβέρνησε πάντα διὰ πάντων* (fr. 41).

Heraklit ist ein abgesagter Feind jeglicher festen philosophischen Terminologie. Ihm liegt nichts am einzelnen Wort, denn er ist überzeugt davon, dass jedes Wort unendlich hinter dem zurückbleiben muss, was es bezeichnen will. Es kann den Sinn, auf den es sich richtet, nicht erschöpfen, es gibt niemals die volle Bedeutung, sondern es bleibt notwendig im Stadium der Andeutung. Alle Sprache, auch die religiöse und die philosophische, ist an diese Schranke gebunden. Der Gott, der das Orakel in Delphi besitzt — so sagt Heraklit — spricht nicht aus und verbirgt nicht; er deutet an (*οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει* fr. 93). Jedes Wort ist mächtig und ohnmächtig zugleich, tief bedeutsam und doch dem Wesen, das es treffen will, inadäquat. So dürfen wir auch für das höchste Weltgesetz nach den verschiedensten Bezeichnungen greifen. Der Name: »Zeus« mag für dasselbe bestehen bleiben, sofern wir uns nur bewusst sind, dass es

sich in ihm eben um nichts mehr als um einen Namen handelt. »Eines, das allein Weise, will Zeus genannt werden und will es doch auch wieder nicht.« (fr. 32.) Unter all diesen wechselnden Benennungen aber gibt es eine, die dem Gedanken Heraklits am meisten gerecht wird und die ihn in höchster Prägnanz ausspricht. Es ist das Wort »D i k e«. »Dike« besagt die Ordnung des Rechts; aber für Heraklit besagt es ebenso die Ordnung der Natur. Denn beide, Recht und Natur, stehen unter der gleichen allumfassenden Regel. »Die Sonne wird ihre Maasse nicht überschreiten; täte sie es, so würden die Erinyen, die Helferinnen der Dike, sie ausfindig machen« (fr. 94). Was ist das Band, das in Heraklits Geist diese beiden Gegenpole, die Seins-Ordnung und die Rechts-Ordnung, miteinander verknüpft? So dunkel seine Sprache auch erscheint, und so sehr sie es liebt sich zu verhüllen, so herrscht doch an diesem Punkte bei ihm die höchste Klarheit. Das Gemeinsame ist deutlich herausgehoben: es besteht darin, dass in beiden, im Logos wie in der Dike, das Dasein eines U n i v e r s e l l e n behauptet wird, das über allen »Eigensinn«, über jede Besonderheit des individuellen Vorstellens und Wähnens, erhaben ist. Die *ἰδίη φρόνησις*, die Absonderung des Einzelnen vom Weltganzen und vom Weltgesetz ist für Heraklit der Quell alles Irrtums und die Wurzel alles Übels. Er selbst will nicht in eigenem Namen sprechen und er verlangt nicht, dass man auf ihn, als Einzelnen, hört; nur im Namen des Logos fordert er Gehör. (fr. 50.) Die Menschen aber verschliessen sich in ihre eigene Vorstellungswelt und verlieren damit das Göttliche, allen Gemeinsame, das *κοινὸν καὶ θεῖον*. Sie gleichen damit den Schlafenden, nicht den Wachenden; denn »im Wachen haben wir eine gemeinsame Welt, während im Schlaf jeder seine eigene hat.« (fr. 89.)

Blicken wir von hier aus zur Lehre des P a r m e n i d e s hinüber, so glauben wir mit einem Schlage in eine andere Welt versetzt zu sein. Alle Maasstäbe haben sich nicht nur verändert, sondern sie scheinen sich in ihr Gegenteil verkehrt zu haben. Wo Heraklit die höchste Wahrheit sieht, da sieht Parmenides nur Trug und Schein. Heraklit suchte den Logos; aber er war überzeugt, dass er nirgends anders als in der Welt des Werdens, in der Welt der *φύσις* zu finden ist. Aber vor dem kritischen Blick des Parmenides versinkt die Physis. Sie ist ihm nicht nur nichts Göttliches und Ewiges, sie ist ihm nicht einmal ein Seiendes; sie ist ihm nur ein seltsames Geflecht menschlicher »Wahngedanken«. <sup>1)</sup>

<sup>1)</sup> Parmenides, B 1, V. 30; B 8, V. 50 ff.

Hier besteht ein unversöhnlicher Gegensatz: der Inhalt der Parmenideischen Lehre schliesst den der Herakliteschen aus. Und doch sind zwischen beiden nicht alle Brücken abgebrochen. Denn wenn man nicht auf den dogmatischen Lehrgehalt als solchen hinblickt, sondern statt dessen die Frage ins Auge fasst, die Parmenides und Heraklit sich stellen, so ergibt sich zwischen beiden ein neuer, auf den ersten Blick höchst überraschender Zusammenhang. Wiederum können uns hier für die Erkenntnis dieses Zusammenhangs die Begriffe Logos und Dike als Führer dienen. Beide stehen sowohl bei Parmenides als bei Heraklit an zentraler Stelle. Auch Parmenides ruft in der grossen Entscheidung, vor die er uns stellt, den Logos als den eigentlichen und einzigen Richter an. »Lasse Dich nicht durch die vielerfahrene Gewohnheit auf diesen Weg zwingen, nur deinen Blick, den ziellosen, dein Gehör das brausende, deine Zunge walten zu lassen: nein, mit dem Logos bringe die vielumstrittene Prüfung, die ich dir riet, zur Entscheidung.« (fr. 1, V. 34 ff.) Als oberstes Gebot des Logos aber stellen die Eleaten ein neues Gesetz auf. Sie sind die ersten Entdecker des »Satzes vom Widerspruch«.<sup>1)</sup> Die Vermeidung des Widerspruchs: das ist die oberste Norm, unter welche sich jetzt das Denken stellt. Dieses eine Gesetz ist es, das von den Eleaten gewissermassen als der kategorische Imperativ des Denkens verkündet wird. Wer diesem Imperativ folgt, der findet auf seinem Wege das Sein und die Wahrheit; wer ihm zuwiderhandelt, der findet nichts anderes als Trug und Täuschung. Das höchste Gebot, das jetzt an das Denken gerichtet wird, ist dies, dass es nicht nur einen neuen Weg, der von dem der Sinne und der Erfahrung weit abliegt, beschreitet — denn dies hatte die griechische Philosophie schon vor Parmenides getan — sondern, dass es ihn festhält, dass es ihn entschlossen bis zu Ende geht. Nichts was ausserhalb seines eigenen Kreises liegt, darf hierbei das Denken beirren oder ablenken. Was die Wahrnehmung oder Vorstellung, was *αἰσθησις* und *δόξα* uns bieten, das sind, vom Standpunkt des Gedankens, nichts als Irrlichter. Durch solche Irrlichter verleitet sprechen wir vom Werden, vom Entstehen und Vergehen. Aber es bleibt nur die Kunde von Einem Wege möglich: vom Wege des »Es ist«. Auf ihm stehen gar viele Wahrzeichen. Denn wer den Begriff

<sup>1)</sup> Näheres hierüber s. bei Ernst Hoffmann, Der historische Ursprung des Satzes vom Widerspruch. Sokrates, Zeitschrift für das Gymnasialwesen, 1923, S. 1 ff.



des Seins einmal erfasst und ihn in allem, was aus ihm folgt, durchdacht hat, der weiss auch, dass dieses Sein unvergänglich, ganz, in sich geschlossen, einheitlich, unwandelbar ohne Ende sein muss: ein einziges in sich zusammenhängendes Ganze. (*ὄλομελές τε καὶ ἀτρεμές ἦδ' ἀτέλειστον*, fr. 8, V. 4). Die Denker, die dies nicht erfasst haben, taumeln auf ihrem Wege wie Stumme und Blinde dahin. (fr. 6. V. 6 ff.) Rückhaltloser und rücksichtsloser als es hier geschieht konnte die Forderung des Logos nicht verkündet werden. Dieser Logos beherrscht und durchdringt nicht mehr, wie bei Heraklit, die Sinnenwelt; sondern vor ihm versinkt die Sinnenwelt. Die strenge Logik endet im Akosmismus. Und wieder wird dieser Anspruch nicht vom Logos allein erhoben, sondern dieser spricht im Namen eines allgemeinen höheren Gesetzes, des Gesetzes der Dike. Ihre Gewalt wacht darüber, dass das Sein nicht aus der ihm vorgeschriebenen Ordnung weicht. Dike hält das Sein in strengen Banden; sie duldet nicht, dass es sich in irgend einer Weise mit dem Nichtsein mischt und damit dem Widerspruch verfällt. Deshalb hat sie Werden und Vergehen nicht aus ihren Fesseln entlassen, sondern hält beides fest: *οὔτε γενέσθαι οὔτ' ἄλλοσθαι ἀνῆκε Δίκη χαλάσασα πέδησιν, ἀλλ' ἔχει* (fr. 8, V. 13 f.)

Dies alles bedeutet zweifellos einen Umsturz aller Werte, die in der griechischen Naturphilosophie gegolten hatten und eine gewaltige Revolution der Denkart. Dennoch zeigt sich bei näherer Betrachtung, dass auch das Eleatische Denken in der griechischen Geistesgeschichte nicht als blosser Fremdling oder als seltsamer Eindringling dasteht. All das Fremdartige und Eigenartige, was es enthält, ist vorbereitet. Die Kräfte, die hier am Werke sind, brechen nicht unvermittelt und plötzlich hervor. Sie haben ihre Stärke gewonnen in der stillen und beharrlichen Arbeit von Jahrhunderten und sie haben sich, bevor sie in der Philosophie wirksam wurden, in anderen Gebieten der griechischen Kultur erprobt und geübt. Es ist im Rahmen dieser kurzen Skizze nicht entfernt möglich, den inneren Bildungsprozess darzulegen, aus dem der Begriff des Logos wie der der Dike entstanden ist und dessen letzte reife Frucht sie bilden; ich muss mich mit der Andeutung einiger Hauptphasen begnügen. Deutlich können wir verfolgen, dass es die griechische Sprachphilosophie war, die hier die *μεινυτική τέχνη* geübt hat, — die gewissermassen zur Geburtshelferin der griechischen Logik geworden ist. In der älteren Gestalt der griechischen Logik

durchdringt sich das Problem des Denkens so sehr mit dem der Sprache, dass es für uns kaum möglich ist, beide von einander zu sondern. Hier besteht jene Form der »archaischen Logik«, deren Eigentümlichkeit eben darin besteht, dass sie zwischen Sprache und Denken nirgends einen scharfen Schnitt macht, dass sie den »Sinn« an das »Wort« bindet.<sup>1)</sup> Erst Platon führt diesen Schnitt; und aus ihm geht jener neue Begriff der Dialektik hervor, den er der Rhetorik gegenüberstellt. Die grosse Auseinandersetzung, die der zweite Teil des Platonischen Phaidros bringt, bezeichnet hier den entscheidenden Wendepunkt.<sup>2)</sup> Was die Entwicklung des Begriffs der Dike in der griechischen Geistesgeschichte betrifft, so besitzen wir hierfür die ausserordentlich reichhaltige und wertvolle Materialsammlung, die Rudolf Hirzel in seinem Buche: »Themis, Dike und Verwandtes« (Leipzig 1907) gegeben hat. Sie ist später durch die Schrift von Victor Ehrenberg »Die Rechtsidee im frühen Griechentum« (Lpz. 1921) ergänzt worden. Aber die wirkliche Formung dieses Materials hat uns erst Werner Jaegers Buch gegeben. In Jaegers Schilderung der griechischen Paideia nimmt die Rechtsidee eine zentrale Stellung ein; sie wird zum geistigen Mittelpunkt und Brennpunkt. Jaeger zeigt, wie durch sie zunächst das Epos eine neue Gestalt gewinnt. Die Rechtsidee haucht dem Epos neues Leben ein, sie gibt ihm jenen persönlichen Charakter, den es bei Homer noch entbehrt hat. »Das grosse Neue bei Hesiod ist, dass der Dichter hier in eigener Person redet. Er gibt die herkömmliche Objektivität des Epos preis und wird selbst zum Verkünder der Lehre vom Fluch der Ungerechtigkeit und vom Segen des Rechts.«<sup>3)</sup> Aber ihre eigentliche Probe hat die Rechtsidee freilich auf einem anderen Gebiet: im Aufbau der politischen und sozialen Wirklichkeit zu bestehen. Wie ihr dies innerhalb des Griechentums gelingt, und wie sie aus dieser Probe in gekläarter und vertiefter Fassung hervorgeht, dies hat Jaeger in seiner Interpretation von Solons politischer Reform und von Solons Dichtung gezeigt. Solon ist nach ihm »nicht der Wiederentdecker der Hesiodischen Gedanken — dessen bedurfte es nicht — sondern ihr Fortbildner. Auch für ihn steht fest, dass das Recht seine unerschütterliche Stelle im göttlichen Gefüge der Welt hat... Die

<sup>1)</sup> Zum Begriff der »archaischen Logik« verweise ich auf die Ausführungen bei Ernst Hoffmann, *Die Sprache und die archaische Logik*, Tübingen 1925.

<sup>2)</sup> Vgl. Platon, *Phaidros* 259 E ff.

<sup>3)</sup> Jaeger, *Paideia*, S. 96.

Strafe kommt früher oder später und stellt den notwendigen Ausgleich her, wo menschliche Hybris die gerechten Grenzen überschritten hat. Aber die göttliche Strafe ist für Solon nicht mehr Missernte und Pestilenz, wie für Hesiod, sondern sie vollzieht sich immanent, durch die Störung des sozialen Organismus, die eine jede Verletzung des Rechtes bewirkt.»<sup>1)</sup>

Mit dieser W e n d u n g z u r I m m a n e n z ist das Problem in ein neues Stadium eingetreten, und jetzt erst kann sich der eigentliche entscheidende Umschwung vollziehen. Nun war die Bahn frei für eine Auffassung des menschlichen Handelns, die in der mythischen Weltansicht kein Analogon hat. Noch war freilich dem Mythos die Herrschaft nicht entrissen; aber sie war ihm zu mindesten strittig gemacht. Damit der neu errungene Boden urbar und fruchtbar gemacht werden konnte, dazu war indes der Einsatz anderer Kräfte notwendig. Wie diese Kräfte entstehen und wie sie mehr und mehr erstarken, können wir ebensowohl an der Entwicklung der griechischen Philosophie, wie an der der attischen Tragödie verfolgen. Beide schlagen zunächst getrennte Wege ein. Die Verbindung von Philosophie und Tragödie stellt sich erst in späterer Zeit bei Euripides her. Aischylos erscheint von rein theoretischen Motiven und Interessen noch kaum berührt. Er schreitet aus seinem eigensten Kreis, aus dem Kreis der dichterischen und religiösen Intuition, nirgends heraus. Er versucht nicht, seine Menschen- und Weltauffassung in rein begrifflicher, in abstrakter oder »diskursiver« Form auszudrücken. Dennoch spürt man bei Aischylos, wie bei jedem wahrhaft grossen Tragiker, dass er nicht nur einzelne tragische Stoffe gestaltet, sondern, dass das Ganze seines Werkes von einem ihm eigentümlichen, tragischen Lebensgefühl durchdrungen und der adäquate Ausdruck desselben ist. Dieses Gefühl versenkt sich in die mythische Welt, um sie innerlich umzuschaffen. Denn an den Inhalt der mythischen Überlieferung fühlt sich Aischylos nicht gebunden. Er schaltet mit ihm völlig frei; er gibt ihm das Gepräge seiner dichterischen Phantasie und seines religiösen Glaubens. Das Epos sieht alles, was es berührt, im Lichte der Vergangenheit. Es vertieft sich in das Geheimnis des Ursprungs und des Werdens der Götter. Durch Hesiod hatte diese Theogonie ihre dichterische Gestaltung erhalten. Aber im Drama waltet ein anderes Interesse. Hier muss alles zur lebendigen Gegenwart werden. Aus der Form der Erzählung geht der Mythos in die der Handlung über. Damit gewinnt auch die Frage

<sup>1)</sup> *ibid.* S. 193.

nach dem Verhältnis zwischen Mensch und Gott ein anderes Ansehen. Es ist der unmittelbare Konflikt zwischen beiden Welten, den das Drama gestalten will. Und dieser ist kein bloss äusserer Widerstreit, sondern hier handelt es sich um eine Begegnung und Auseinandersetzung von anderer, geistiger Art. Auch in der Ilias steigen die Götter in das menschliche Schlachtgetümmel hinab, und Aphrodite, die Göttin, kann vom Arm des sterblichen Kriegers getroffen und verwundet werden. Aber das Drama muss den Kampf in anderer Weise schildern. Wir sehen nicht nur, was dem Menschen durch Gott oder diesem durch jenen geschieht, sondern wir betrachten beide in ihrem inneren Sein, in ihrem Tun und Leiden. Dieses Tun und Leiden in seiner ganzen Tiefe auszumessen, wird zur eigentlichen und höchsten Aufgabe des tragischen Dichters. Der Prometheus des Aischylos ist das erste grosse und in gewissem Sinne unübertroffene Beispiel dafür, wie diese Aufgabe zu bewältigen, wie der Streit zwischen Gott und Mensch sichtbar zu machen ist, ohne dass er in dieser Sichtbarkeit irgend etwas von seiner reinen Innerlichkeit, von seiner »Idealität« verliert. Aischylos hat auch hier den Stoff ganz frei behandelt. Es ist nicht mehr ein einzelnes Vergehen, eine bestimmte objektive Tat, die an Prometheus bestraft wird. Nicht die Tatsache des Feuerraubs, sondern die Gesinnung, in der dieser Raub begangen wurde, wird zum eigentlichen dramatischen Thema. Prometheus, der selbst daran mitgeholfen hat, Zeus zur Herrschaft zu bringen, lehnt sich gegen ihn auf, als dieser beschliesst, das Menschengeschlecht zu vernichten. Er wird zum Retter des Menschengeschlechts: nicht durch die Gabe des Feuers, sondern dadurch, dass er für dasselbe zum eigentlichen Heilbringer, zum Bringer der Kultur wird.<sup>1)</sup> Aber er kann den Menschen die Kultur nicht bringen, ohne dass er ihnen zuvor einen neuen Geist einpflanzt: den Geist, der in ihm selbst mächtig ist. Dass er sich dem Menschen in dieser Weise zuwendet, und dass er ihn Anteil gewinnen lassen will an dem Besten, was er besitzt: darin besteht die »Menschenliebe«, deren er sich rühmt. Der Chor hält ihm vor, dass er die Himmlischen zu wenig, die Sterblichen zu hoch geehrt habe.<sup>2)</sup> Er hat sie geehrt, indem er sie der Freiheit würdig erachtete,

<sup>1)</sup> Über die Umwandlung des mythischen Stoffes in Aischylos' Prometheus s. die Darstellung von Wilamowitz-Moellendorff, Aischylos Interpretationen, Berlin 1914, S. 130 ff.

<sup>2)</sup> Prometheus V. 123: *διὰ τὴν λίαν φιλότητα βροτῶν*; V. 540 f.: *Ζῆνα γὰρ οὐ τρομέων ἰδίᾳ γνώμα σέβη θνατοῦς ἄγαν.*

die er in sich selbst wirksam, und die er als sein eigentliches, unverlierbares Eigentum fühlt. Sie kann durch keine Strafe, die Zeus aussinnen mag, unterdrückt oder bezwungen werden. Am Felsen angeschmiedet und der Qual verfallen, ruft er noch einmal dem Zeus sein trotziges Freiheitsgefühl entgegen: *ἐκὼν ἐκὼν ἡμαρτον, οὐκ ἀρνήσομαι.*<sup>1)</sup> Sein Vergehen, wenn es ein Vergehen ist, war ein solches, das aus dem *Wissen*, nicht aus Torheit oder Verblendung stammt.<sup>2)</sup> Er kann der Strafe nicht entgehen; aber sie wird ihn nicht zerbrechen, weil sie die Macht dieses Wissens in ihm nicht auslöschen kann.

Noch merkwürdiger und noch bedeutsamer für unser Problem ist ein anderer Zug im Drama des Aischylos. Auch hier gibt es eine »Theogonie«, ein Werden der Götter; aber sie ist von völlig anderer Art als bei Hesiod. Denn es ist das Wesen des Göttlichen selbst, das sich, wenn wir der Entwicklung des Aischyleischen Dramas folgen, allmählich vor unseren Augen wandelt. Im Prometheus erscheint Zeus noch als der harte Tyrann, der sich durch Gewalt und List die Herrschaft angeeignet hat. Er ist nichts als ein eigensinniger und eigenmächtiger Despot. Aber wenn wir das Drama des Aischylos auf seiner Höhe und seiner Vollendung betrachten, hat sich das Bild völlig verändert. Zeus selbst ist ein anderer geworden: er ist der Hüter und Schutzherr des Rechts. Nicht mehr Kratos und Bia, Kraft und Gewalt, sondern Dike und Aidos, Gerechtigkeit und fromme Scheu, sind diejenigen, die seine Gebote vollstrecken. Als ein starker und strenger, aber zugleich als gerechter und gütiger Herrscher wird Zeus in dem grossen Chorlied des Agamemnon gepriesen.<sup>3)</sup> Damit erst ist die Entwicklung, die wir hier verfolgen, zu ihrem wirklichen inneren Abschluss gelangt. Der erste Akt in dem grossen Drama zwischen Gott und Mensch war ein Akt der Empörung; der zweite ist ein Akt der Versöhnung. Die Eumeniden sind, am Schluss der Orestie, besänftigt. Sie folgen dem Rat Athenes, sie gehorchen der Stimme der Weisheit und der Mässigung. Denn indem der Mensch sich gegen die mythischen Mächte auflehnte, hat er damit nicht nur sich selbst gewonnen, sondern er hat auch das Bild des Göttlichen in seiner Seele

<sup>1)</sup> Prometheus, V. 269.

<sup>2)</sup> *ἐγὼ δὲ ταῦθ' ἅπαντ' ἠπιστάμην*, *ibid.* V. 268.

<sup>3)</sup> Vgl. hierzu Wilamowitz-Moellendorff i. d. Einleitung zur deutschen Übersetzung des Agamemnon, Griechische Tragödien, Band. II, 2. Aufl. Berlin 1901. S. 45.

gerettet. »Wie einer ist, so ist sein Gott»: in dem Augenblick, wo der Mensch ein anderer geworden ist, muss auch die Vorstellung des Göttlichen sich wandeln und zu einer reineren Gestalt geläutert werden.

Die Philosophie vollzieht nur die ihr eigentümliche und gemässe Aufgabe — die Aufgabe der Zusammenschau, des *συννοεῖν εἰς ἕν*, wie Platon es nennt — wenn sie alle diese verschiedenen Elemente und Momente der griechischen Bildung in sich aufnimmt, um sie mit einem Blicke zu umfassen und in ihrem inneren Zusammenhang zu verstehen. Sie dringt zu dem allgemeinen Gedanken einer universellen Gesetzesordnung vor, die sich uns in dreifacher Weise offenbart: als Denkgesetz, als sittliches Gesetz und als Naturgesetz. Dies ist es, was bei Heraklit und Parmenides noch in halb mythischen Bildern, bei Demokrit in der Sprache des mathematischen Denkens, bei Platon und Aristoteles in der Sprache metaphysischer Begriffe ausgesprochen wird. Bei Parmenides und Heraklit kann das »Verhängniss«, die *εἰμαρμένη*, noch zum Synonymon für Logos und Dike werden. *Κατά τῶα εἰμαρμένην ἀνάγκην* vollzieht sich nach einem Worte Heraklits aller Naturlauf.<sup>1)</sup> Im selben Sinne spricht Parmenides von der Allgewalt der Notwendigkeit, die das Sein in seiner Natur verharren lässt und es von allen Seiten fest umschliesst: *κρατερὴ γὰρ Ἄνάγκη πείρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει, τό μιν ἀμφὶς ἐέργει.*<sup>2)</sup> Auch Platon kann sich, wo er von der Notwendigkeit spricht, der mythischen Bildkraft, die in dem griechischen Wort liegt, nicht entziehen. Im zehnten Buche des Staats spricht er von der »Spindel der Notwendigkeit«, durch die die Sphären in Umschwung gesetzt werden. Gedreht wird sie auf den Knien der Ananke; die Moiren, ihre Töchter, sitzen daneben und besingen das Geschehen; Lachesis das Vergangene, Klotho das Gegenwärtige, Atropos das Künftige.<sup>3)</sup> Was diese Notwendigkeit von der des Mythos scheidet, ist ein einziger fundamentaler Zug. Sie stammt für Heraklit wie für Platon von innen, nicht von aussen. Das ist es, was Heraklit in dem lapidaren Satze: *ἦθος ἀνθρώπων δαίμων* ausspricht,<sup>4)</sup> und das ist die Grundanschauung, die Platon im Bilde der »Seelenwahl« ausdrückt. »Nicht euch wird der Dämon erlosen« — so sagt Lachesis zu

1) Vgl. Simpl., Phys. 23, 33.

2) Parmenides B 8 V. 30 f.

3) Platon, Republ. 616 C. ff.

4) Heraklit, fr. 118.

den Seelen, denen sie die verschiedenen Lebenslose vorhält, — »sondern ihr werdet den Dämon erlosen.« Wir können noch ganz nachfühlen, welches gewaltige Oxymoron in einem solchen Wort für einen Griechen des fünften Jahrhunderts liegen musste. Vom Standpunkt des Mythos gesehen schliesst dieses Wort einen Widersinn ein. Denn für den Mythos ist das »Dämonische« eben das, was jenseit alles Könnens und Wollens des Menschen liegt. Es steht ihm als ein Fremdes und unendlich Überlegenes gegenüber. Aber eben dieses schlechthin Undurchsichtige, dieses »Irrationale« wird jetzt der Wahl, und damit der *ratio*, der Entscheidung der sittlichen Vernunft anheim gegeben. Der Mensch, die sittliche Persönlichkeit nimmt die Schuld auf sich, die im Kreise des mythischen Bewusstseins dem Dämon zugeschoben wurde. Auch diesen Zug hat die griechische klassische Ethik mit der griechischen Tragödie gemein. Als Klytaimestra im Agamemnon des Aischylos den Mord an Agamemnon von sich abzuwälzen sucht und erklärt, nicht sie, sondern der alte Fluchgeist des Hauses habe die Tat begangen, tritt ihr der Chor entgegen: sie allein ist es, die die Tat getan und die sie zu verantworten hat.<sup>1)</sup> Die gleiche Grundüberzeugung spricht Platon in seiner Sprache aus: *αἰτία ἐλομένον, θεὸς ἀναίτιος.*<sup>2)</sup> Um die Begriffsbestimmung des höchsten Gutes sind in der antiken Ethik hartnäckige Kämpfe geführt worden, die sich über Jahrhunderte erstrecken. Aber wenn wir heute diese Kämpfe überblicken, so tritt für uns die Einheit weit stärker als der Gegensatz hervor. Die Antwort mochte hier noch so verschieden ausfallen — der Unterschied wird doch immer wieder überbrückt durch die innere ideelle Gemeinschaft, die schon in der Fragestellung liegt. Eine solche Gemeinschaft spüren wir noch im heftigsten Streit der einzelnen philosophischen Schulen. Sie verbindet Platon und Demokrit, Stoiker und Epikureer. Denn überall herrscht hier die Überzeugung, dass die »Eudaimonie« nichts ist, was dem Menschen von aussen »zufällt«, dass sie kein blosses »Accidens« der Seele ist, sondern, dass sie auf einer inneren Haltung der Seele beruht, die diese sich selbst geben muss. Gelingt ihr dieser Akt der Selbstbefreiung, so hat sie sich damit zwar nicht der Gewalt des Schicksals entzogen, wohl aber hat sie die Furcht vor dem Schicksal überwunden. Die Furcht vor dem bösen Dämon ist verschwunden: die »Deisidämonie« ist zur »Eudämonie« geworden. »Wer einen festen und wohlgefühten Sinn besitzt, dem fügt sich auch

<sup>1)</sup> Aischylos, Agamemnon, V. 1498 ff.

<sup>2)</sup> Platon, Republ. 617 E.

das Leben zu einem Ganzen» — so sagt auch Demokrit.<sup>1)</sup> Denn das Glück wohnt nicht in Herden oder Gold, sondern die Seele ist der Wohnsitz des Dämons. (*ψυχῆ οἰκητήριον δαίμονος.*)<sup>2)</sup> In dieser ethischen Grundfrage erblicken wir Aristoteles unmittelbar an der Seite von Demokrit, den er in seiner Physik und Naturphilosophie unablässig bekämpft. Auch die Nikomachische Ethik betont, dass die wahre Eudämonie nicht im Besitze äusserer Güter, sondern allein in einer bestimmten Beschaffenheit der Seele gesucht werden müsse: denn »das Grösste und Höchste des Menschenlebens dem Zufall Preis zu geben, das wäre doch allzu verkehrt und geradezu schmähhch.«<sup>3)</sup>

Dies alles ist Theorie und will Theorie sein — aber es ist keineswegs bloss abstrakte Doktrin, sondern es ist ein Spiegel des Lebens selbst. Nirgends vielleicht spürt man die »Lebensnähe« der griechischen Philosophie so deutlich, wie dort, wo die griechischen Denker von der Gerechtigkeit sprechen. Wenn Aristoteles, im fünften Buch der Nikomachischen Ethik, seine Theorie der Gerechtigkeit entwickelt, so nimmt auch seine sonst so gemessene und sachliche Sprache für uns einen neuen Klang an. Hier verwehrt er dieser Sprache nicht das Anklingen und innere Mitklingen des Gefühls. Nicht der Morgenstern und nicht der Abendstern — so sagt er — strahlt in so hellem Glanze, wie die Gerechtigkeit. Die Lehre aber, dass die Gerechtigkeit die Quintessenz aller Tugenden ist, und dass in ihr alle Einzeltugenden vereint und beschlossen sind, hat nicht erst der Ethiker Aristoteles geschaffen. Das Wort, auf das er sich in diesem Zusammenhang beruft: *ἐν δὲ δικαιοσύνη σπλήβδη πᾶσ' ἀρετῆ ἐστὶν* begegnet uns schon im sechsten Jahrhundert, in der Spruchdichtung des Phokylides und in den Elegien des Theognis. Die Philosophie hat hier also, rein zeitlich betrachtet, kaum die Führung; aber sie schliesst die Entwicklung ab und drückt ihr gewissermassen das Siegel auf. Denn durch sie allein ergab sich die Synthese von »theoretischer« und »praktischer« Vernunft: die Ableitung von Wahrheit und Gerechtigkeit aus einer gemeinsamen Wurzel. Die Verbindung beider war schon zuvor gefühlt und gefordert, aber erst die Philosophie vermochte diese Forderung zu erfüllen und zu rechtfertigen. Hirzel hat in seinem Buch »Themis, Dike und Verwandtes« eine Fülle von Belegstellen

<sup>1)</sup> *οἶσιν ὁ τρόπος ἐστὶν εὐτακτος, τουτέοισι καὶ ὁ βλος συντέτακται*, Demokrit, fr. 61.

<sup>2)</sup> Demokrit, fr. 171, vergl. fr. 170: *εὐδαιμονίη ψυχῆς καὶ κακοδαιμονίη.*

<sup>3)</sup> Aristoteles, Nikomach. Ethik I, 10, 1099, b 24.



gesammelt, in denen die Begriffe der Wahrheit und des Rechts Seite an Seite erscheinen. »Wo das Wesen der beiden Begriffe am reinsten strahlt« — so sagt er — »in der Personifikation, durch die sie sich zu den Göttern erheben, erscheint auch ihre Vereinigung als die engste, schwesterlichste, da *Δίκη* und *Ἀλήθεια* beide als Töchter des Zeus gelten. Beide treffen sich auf ihren Wegen, die *Δίκη* weiss und erkennt Alles und leitet zur Wahrheit, während andererseits, wo die *Ἀλήθεια* waltet oder ihr Ebenbild, die *Ἀτρεκέια*, Alles mit Recht geschieht.«<sup>1)</sup>

Erst aus dieser Verknüpfung mit dem Begriffe der Wahrheit konnte die Rechtsidee jene universelle Geltung gewinnen, die ihr im griechischen Denken zugesprochen wird. Mehr und mehr musste sich jetzt die Überzeugung befestigen, dass das Recht sich zwar in bestimmten »Satzungen« ausspricht, dass aber sein letzter Ursprung in etwas anderem, als in der blossen Willkür solcher Einzelsatzungen zu suchen sei. Es lässt sich kaum sagen, ob sich dieser Gegensatz zwischen dem was »der Sache nach« und dem was »der Satzung nach« gilt, der Gegensatz zwischen dem *φύσει ὄν* und dem *θέσει ὄν*, am Problem der Naturerkenntnis oder an dem der sittlichen Erkenntnis entwickelt hat. Beide gehen hier Hand in Hand. Die Natur gilt dem Griechen niemals als ein bloss Gewordenes oder Gemachtes, denn der Begriff der »Schöpfung aus Nichts« ist dem griechischen Denken fremd. Die Aristotelische Physik sieht in Gott den »Anfang der Bewegung«, aber sie fragt nicht nach dem Anfang der Materie. Die Materie gilt als ungeworden und ewig. Ebenso wenig lässt sich nach dem Ursprung der Form der Natur fragen. Platon greift im *Timaios* zu dem mythischen Bild des Welterschöpfers, des »Demiurgen«. Aber der Demiurg ist nur der Ordner, nicht der Schöpfer der Natur. Denn er könnte nicht schaffen, wenn er nicht in seiner Tätigkeit auf ein Beständiges, Ungewordenes, sich selbst Gleiches: auf die Welt der Ideen hinblickte. Durch die Verbindung mit dem Begriff der »Natur« wird daher das Recht der Frage nach seiner zeitlichen Herkunft enthoben. Von ihm lässt sich jetzt das Gleiche sagen, was Heraklit vom Kosmos sagt. »Diese Weltordnung, die für alle Wesen dieselbe ist, hat kein Gott und kein Mensch geschaffen, sondern sie war immerdar und sie ist und wird sein.«<sup>2)</sup> So entsteht aus dem Gedanken der ungewordenen Wahrheit und der ungewordenen Natur der kühne Gedanke

<sup>1)</sup> Hirzel, a. a. O., S. 115 f.

<sup>2)</sup> Heraklit fr. 30.

der Unwandelbarkeit des Rechts: ein Postulat, das aller Erfahrung zu widerstreiten scheint, das aber die »Vernunft« immer wieder aufrichtet und aufrecht erhält. Logos und Dike trennen sich auch hier nicht; beide müssen als ein »Gemeinsames und Göttliches«, als ein *κοινὸν καὶ θεῖον* anerkannt werden. Wer sich von den Schranken des individuellen Wählens und Wollens, von der *ιδίῃ φρόνησις* befreit, der erblickt dieses Allgemeine. Das wahrhafte Denken und die echte sittliche Gesinnung kann nur aus der Überzeugung von dieser Einen, allen-gemeinsamen Ordnung fließen. Hierauf beruht der logische Begriff des *φρονεῖν* wie der ethische Begriff der *φρόνησις* und der *σωφροσύνη*. Ethische und theoretische Selbstbesinnung führen zu dem gleichen Ziele hin. Den Gedanken des gemeinsamen, übergreifenden Weltgesetzes verkündet die Philosophie; aber die Hingabe an dieses Gesetz galt den griechischen Denkern niemals als eine bloß theoretische oder kontemplative Aufgabe. Die Gemeinschaft, die Polis muss mit dieser Hingabe erfüllt und durchdrungen sein. Diesem Ziel strebt der Platonische Staatsentwurf nach; und Heraklit, der Aristokrat, ruft das Volk zu diesem Kampfe auf: »Das Volk soll kämpfen für das Gesetz, wie um seine Mauer«. <sup>1)</sup> Die Philosophie nimmt die Leitung in diesem Kampfe für sich in Anspruch, weil sie sich zu jener Form des »reinen Denkens« erhoben hat, aus der allein die Kraft für ihn fließen kann. Damit ist die Kraft des Denkens als die Wurzel aller anderen Tätigkeit und Tüchtigkeit erklärt: *τὸ φρονεῖν ἀρετὴ μέγιστη, καὶ σοφίη ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαίοντας.* <sup>2)</sup> Auch in der griechischen Tragödie finden wir ständig die Gleichsetzung der Rechtsordnung mit der kosmischen Ordnung. Durch sie erst wird das Recht, das wahre Recht von allem Partikularen, Zufälligen und Willkürlichen befreit. Gegen die Willkür der positiven Satzungen darf der Mensch sich jetzt auf die Macht und die Geltung des »ungeschriebenen Gesetzes« berufen. <sup>3)</sup> So spricht Sophokles von der Rechtsordnung in denselben Worten, in denen Heraklit von der Naturordnung sprach:

οὐ γὰρ τι νῦν γε κάχθες, ἀλλ' αἰεί ποτε  
ζῆ ταῦτα, κοῦδεις οἶδεν ἐξ ὄτου φάνη. <sup>4)</sup>

<sup>1)</sup> Heraklit, fr. 44.

<sup>2)</sup> Heraklit, fr. 112.

<sup>3)</sup> Über die Entwicklung des Begriffs des *Ἀγραφος νόμος* vgl. besonders Hirzel, *Ἀγραφος νόμος*, Sächs. Abhandl., Band 20: 1, Lpz. 1900.

<sup>4)</sup> Sophokles, Antigone V. 456 f.

Über der Polis, in ihrem faktischen und historischen Bestand ist damit ein Anderes und Höheres anerkannt, das diesen Bestand erst wahrhaft verbürgen kann. Sicherlich können wir das griechische geistige Leben vom Leben der Polis nicht loslösen. Für den Griechen der klassischen Zeit bleibt die Verbundenheit mit der Polis ein Höchstes, das er nicht missen kann oder will. Aber eben aus ihr ergibt sich die Tatsache, dass auch jeder Schritt zur geistigen Selbstbefreiung, den die Wissenschaft, die Kunst, die Philosophie tut, sofort auf das Idealbild der Polis zurück wirkt und ihm einen neuen Gehalt gibt. Die neue Freiheit löst die Bindung nicht auf; sie gibt ihr vielmehr eine andere Form und eine andere Begründung. Die Griechen sind die ersten, die den Zusammenhang von Freiheit und Gesetz in dieser Weise empfunden haben. Wenn sie ihren Unterschied von den Barbaren aussprechen und kennzeichnen wollen, so tritt für sie immer wieder dieser Zug in den Mittelpunkt. Was den Griechen vor dem Barbaren auszeichnet, ist dies, dass er keinen despotischen Zwang erträgt, dass er sich selbst befehlen kann und will. In dem Traumgesicht der Königin Atossa, in den Persern des Aischylos, sieht die Königin, wie Xerxes, ihr Sohn, zwei Frauen vor seinen Wagen gespannt hat, die eine in dorischer, die andere in persischer Tracht. Während diese sich dem Zwange fügt, bäumt jene sich unwillig auf; sie zertrümmert das Joch, so dass der König vom Wagen herabstürzt.<sup>1)</sup> Und auf die Frage der Atossa an den Chor, wer dem griechischen Heer als Herrscher gebiete, antwortet dieser, dass eine solche Form der Herrschaft für den Griechen nicht besteht. Er folgt nicht, als Höriger oder Sklave, dem Gebot eines einzelnen Mannes.<sup>2)</sup> Aber dies ist nur die eine Seite des griechischen Freiheitsbegriffs. Denn nicht minder bestimmt spricht die griechische Philosophie und die griechische Tragödie es aus, dass das Gesetz allein der echte Ausdruck der Freiheit ist. Das ist die Staatsgesinnung Platons und die Summe seiner politischen Weisheit. Auch Euripides sieht hierin den wahren Unterschied zwischen Hellenen und Barbaren. Wenn Iason, in der Medea des Euripides, Medea vorhält, was sie ihm zu danken habe, so nennt er unter allen Segnungen der griechischen Kultur das Recht an erster Stelle: hier gebiete nicht

1) Aischylos, Pers. V. 181 ff.

2) Pers., V. 242: οὔτινος δοῦλοι κέκληται φωτὸς οὐδ' ὑπήκοοι.

die rohe Gewalt, sondern Recht und Gesetz.<sup>1)</sup> Den Sinn und Gehalt solcher Worte empfinden wir heute vielleicht stärker und tiefer als je zuvor. Heute wissen wir daher auch, dass es kein bloss gelehrtes Interesse ist, das wir an der griechischen Philosophie und am Ganzen der griechischen Bildung nehmen. Wir geben uns dabei keinem blossen Rückblick hin, sondern was uns treibt, ist die Sorge um unsere geistige Zukunft. Wir wissen, dass diese Zukunft aufs schwerste bedroht ist, wenn es nicht gelingt, das Band zwischen Wahrheit und Recht, zwischen Logos und Dike wieder in derselben Weise zu knüpfen, wie die Griechen es zuerst in der Geschichte der Menschheit geknüpft haben.

### III.

Wenn der Begriff »K o s m o s« nichts anderes besagte als die Behauptung einer gewissen Ordnung und Regelmässigkeit, die sich in den Naturerscheinungen beobachten lässt, so wäre es kaum möglich, die Frage nach dem historischen Ursprung dieses Begriffs mit Sicherheit zu beantworten. Denn die Ahnung einer solchen Ordnung scheint dem Menschen auf keiner Stufe seiner geistigen Entwicklung, die uns geschichtlich zugänglich ist, gefehlt zu haben. Dass die Naturerscheinungen einem bestimmten Rhythmus folgen, und dass es in ihnen eine gewisse Wiederkehr gibt: dies gehört sicher zu den frühesten Beobachtungen, die der menschliche Geist gemacht hat. Und sofort musste sich daran der Wunsch knüpfen, auf Grund dieser Wiederkehr das Künftige vorauszusagen und aus dem gegenwärtig Gegebenen zu bestimmen. Alles menschliche Handeln ist auf eine derartige Bestimmung, in so engen Grenzen sie sich auch halten mag, angewiesen; alle prudentia beruht in irgend einer Weise auf der providentia. Am deutlichsten tritt diese Regel, der die Phänomene unterworfen sind, an dem periodischen Wechsel von Hell und Dunkel hervor. Hier, wenn irgendwo, müssen wir den ersten gedanklichen Keim zur Bildung des Kosmos-Begriffes sehen. Vielleicht hat der Mensch an diesem Beispiel zuerst die Einsicht gewonnen, dass es etwas wie einen objektiven Verlauf des Geschehens gibt: eine Einsicht, die die Bedingung aller Erfor-

<sup>1)</sup> Euripides, Medea, V. 536 ff.:

*πρῶτον μὲν Ἑλλάδ' ἀντι βαρβάρου χθόνος  
γαῖαν κατοικεῖς καὶ δίκην ἐπίστασαι  
νόμοις δὲ χρῆσθαι μὴ πρὸς ἰσχύος χάριν.*

schung und aller Erkenntnis der Natur ist. In diesem Sinne hat man mit Recht gesagt, dass das Wechselspiel zwischen Licht und Dunkel, zwischen Tag und Nacht als der früheste Impuls und zugleich als das höchste Ziel des menschlichen Denkvermögens angesehen werden könne. »Nicht nur unsere Erde, sondern wir selbst, unser eigenes geistiges Ich . . . sind sonnengeboren und sonnenernährt. Die fortschreitende Auffassung des Unterschiedes von Tag und Nacht, Licht und Dunkel ist der innerste Nerv aller menschlichen Kulturentwicklung.«<sup>1)</sup>

Als das erste spekulative Interesse in den Denkern der Jonischen Schule erwachte, da fanden sie in der ägyptischen und babylonischen Wissenschaft bereits reiche Schätze von Beobachtungen und Berechnungen vor, auf die sie sich stützen konnten. Sie haben aus dieser Quelle immer wieder geschöpft, und die Fülle der inhaltlichen Erkenntnis, die sie dadurch gewonnen haben, lässt sich von uns kaum abschätzen. Und sicherlich waren es nicht nur empirische Einzelerkenntnisse, die sie hierbei gewannen, sondern sie sahen hier auch ein bestimmtes Musterbild wissenschaftlicher »Theorie« vor sich. Was Babylonier und Ägypter sich an wissenschaftlichen Einsichten erarbeitet haben, das wäre ohne eine solche Theorie kaum möglich gewesen. Man hat freilich oft behauptet, dass die ägyptische Geometrie über den Zustand einer praktischen Messkunde kaum hinausgekommen sei, und dass auch die babylonische Rechenkunst keine anderen als rein empirische Ziele verfolgt habe. Auf Grund des heutigen Standes der Forschung muss jedoch die Philosophiegeschichte mit derartigen Behauptungen sehr vorsichtig sein. Denn die besten Kenner des Quellenmaterials versichern uns vielfach das Gegenteil. Sie erklären, dass es eine hoch entwickelte babylonische Algebra gegeben habe, der man auch ein bestimmtes »Beweisverfahren« zubilligen müsse. Auch betonen sie, dass sich schon hier mathematische Fragestellungen finden, die von den Problemen, die sich aus der Astronomie ergeben konnten, gänzlich unabhängig waren; die Entwicklung einer rechnenden Astronomie in der ersten Hälfte des ersten Jahrtausends sei vielmehr wesentlich bedingt durch den bereits erreichten hohen Entwicklungsstand der eigentlichen Mathematik.<sup>2)</sup> Worin bestand also das Kennzeichnende

<sup>1)</sup> Troels-Lund, *Himmelsbild und Weltanschauung im Wandel der Zeiten*, deutsche Übersetzung v. Leo Bloch, 3. Aufl. Leipz. 1908, S. 5.

<sup>2)</sup> O. Neugebauer, *Vorlesungen über Geschichte der antiken mathematischen Wissenschaften*. Erster Band: *Vorgriechische Mathematik*. Berlin 1934, S. 202 ff.

und Auszeichnende der griechischen Mathematik, und was gibt ihr ihren spezifisch »philosophischen« Wert?

Schon die Antike hat sich diese Frage gestellt, und sie hat eine bestimmte und höchst bezeichnende Antwort auf sie gegeben. Eines der bedeutsamsten Zeugnisse besitzen wir in einem Urteil, das Eudemos in seiner Geschichte der Geometrie gefällt, und das Proklos uns in seinem Euklid-Kommentar aufbehalten hat. Hier wird Pythagoras als derjenige bezeichnet, dem es zuerst gelungen sei, die Geometrie zur Stufe einer reinen Wissenschaft (*εἰς σχῆμα παιδείας ἐλευθέρου*) zu erheben. Dies sei dadurch geschehen, dass er sich nicht mit der Erforschung einzelner Probleme und mit der Anreihung einzelner Theoreme begnügt habe, sondern dass er statt dessen auf die ersten Anfänge (*ἀρχαί*) der Geometrie zurückgegangen sei. Auch habe er die einzelnen Lehrsätze ohne Anlehnung an sinnlich-körperliche Beispiele rein gedanklich betrachtet. (*ἀόλως καὶ νοεῶς τὰ θεωρήματα διερευνώμενος*)<sup>1)</sup> Die Frage, welchen rein historischen Wert wir diesem Urteil beimessen dürfen, lasse ich hier dahin gestellt. Als Zeugnis für die Lehre und Persönlichkeit des Pythagoras selbst können wir es kaum verwenden. Denn alles was wir hierüber wissen, gehört der mündlichen Tradition an, und die Legendenbildung hat auf diesem Gebiet schon sehr früh eingesetzt.<sup>2)</sup> Aber unverkennbar drückt sich in diesen Sätzen die Auffassung aus, die das klassische Griechentum, seit dem fünften Jahrhundert, vom Wesen und von der Aufgabe der wissenschaftlichen Mathematik besass. Diese sollte kein blosses Aggregat aus einzelnen Lehrstücken sein, sondern sie sollte ein System bilden. Und dies war nur dadurch erreichbar, dass man mit den Prinzipien begann und von dort, von oben her (*ἀνωθεν*) in geregelter und lückenlosem Beweengang zu den Folgerungen weiter ging. In Euklids Werk hat diese Forderung jene Erfüllung gefunden, die für alle Zeiten vorbildlich geworden ist: der *Kosmos der Geometrie* steht hier zum ersten Male in vollendeter Gestalt vor uns. Aber wie ist dieses *κτῆμα ἐς ἀεὶ* zu stande gekommen, und welchen Anteil hat die griechische Philosophie an ihm gehabt? Dass Euklids Werk auf der Arbeit des Platonischen Kreises fusst und diese zu ihrem systematischen Abschluss bringt, ist unverkennbar. Die Kette der Tradition, die von den Mathematikern

<sup>1)</sup> Proklos, in Eucl. 65, 11 Fr. (aus Eudem fr. 84).

<sup>2)</sup> Näheres über diese Frage bei Erich Frank, Plato und die sogenannten Pythagoreer. Halle 1923.

der Platonischen Akademie, von Eudoxos und Theaitet bis zu Euklid hinführt, können wir genau verfolgen.<sup>1)</sup> Aber der Platonismus alle in hätte diese neue Gestalt der wissenschaftlichen Geometrie kaum hervorbringen können. Betrachtet man die Entwicklung näher, so findet man, dass das Ganze der griechischen Philosophie, dass die Arbeit fast aller philosophischen Schulen erforderlich war, wenn eine derartige Leistung entstehen sollte. Pythagoreer und Platoniker, Anaxagoras und Demokrit haben an ihr mitgearbeitet. Und bei ihnen allen, so verschiedene Wege sie auch im einzelnen gegangen sind, lässt sich deutlich ein allgemeines gedankliches Motiv erkennen, in dem sie übereinstimmen. Immer bestimmter tritt hier eine gemeinsame Frage und eine gemeinsame Aufgabe heraus: die Aufgabe der Kritik der Sinneswahrnehmung. Schon die Naturphilosophie der Jonier konnte sich ihr nicht ganz entziehen. Heraklit bringt diese Naturphilosophie zum Abschluss; aber er bringt ihr zugleich ihre Enge und ihre methodische Grenze zum Bewusstsein. Denn er erklärt, dass Augen und Ohren den Menschen »schlechte Zeugen« seien, wenn sie »Barbarensesen« hätten, d. h. wenn sie sich die Sprache, die die Sinne sprechen, nicht zu enträtseln und sie nicht in der rechten Weise zu deuten wüssten.<sup>2)</sup> Diese Deutung gelingt nicht der Wahrnehmung selbst; sie gelingt erst dem philosophischen Denken, das in der Fülle und in dem Wandel der Erscheinungen das Eine, sich Gleichbleibende, den immer-seienden Logos erkennt. Aber Heraklit geht hierin noch nicht bis ans Ende. Denn der Logos ist ihm zwar ein rein-Gedankliches; aber er scheut sich nicht, dieses Gedankliche, um es den Menschen zugänglich und verständlich zu machen, in sinnliche Bilder und Gleichnisse einzukleiden. Dies entspricht dem Charakter seiner Lehre, die nicht sowohl erklären, als vielmehr »andeuten« will. In diesem Sinne wird der Kosmos, die Weltordnung als ewig lebendiges Feuer bezeichnet, das sich nach Maassen entzündet und nach Maassen verlischt.<sup>3)</sup> Das Maass (*μέτρον*), auf das Heraklit hinblickt, ist also kein abstraktes, vom Naturgeschehen ablösbares Maass; es stellt sich immer nur an diesem Geschehen und mitten in ihm dar.

Eine Theorie der »reinen« Grösse oder der »reinen« Zahl ist unter

<sup>1)</sup> Vgl. hrz. Eva Sachs, Die fünf platonischen Körper, Berlin 1917.

<sup>2)</sup> Heraklit fr. 107: *κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισιν ὀφθαλμοὶ καὶ ὄτα βαρβάρους ψυχᾶς ἔχόντων.*

<sup>3)</sup> Heraklit fr. 30.

diesem Gesichtspunkt weder erforderlich, noch ist sie möglich. Aber je weiter die Entwicklung des mathematischen Denkens fortschritt, umso gebieterischer machte sich eben diese Forderung geltend. Die Pythagoreer verkündeten die Lehre, dass das Wesen, die *οὐσία* der Dinge in der Zahl liegt. Aber dieses Wesen ist von anderer Art als die körperlichen Dinge, die Elemente, aus denen sich die physische Wirklichkeit zusammensetzt. Wonach gefragt wird, ist nicht mehr die Beschaffenheit dieser Elemente, sondern ihr Verhältnis, ihre Harmonie. Diese Harmonie wird jetzt zum eigentlichen und höchsten Gegenstand der wissenschaftlichen Erkenntnis. Denn erst in ihr wird die Vielfalt, die Buntheit und die Ungleichartigkeit überwunden, die den Phänomenen der Natur anhaftet, wenn wir sie in ihrer unmittelbaren Gestalt, in ihren sinnlichen Gegebenheit betrachten. So lange wir die Musik nur in den Tönen, die Geometrie nur in einzelnen Gestalten, das Weltgebäude in den Himmelskörpern und ihren Umläufen erfassen, haben wir das wahre Wissen noch nicht erreicht. Dieses beginnt erst, sobald wir einsehen, dass hier nicht verschiedene Probleme, sondern ein Problem vorliegt. Die Töne der Musik, die Gestalten der Geometrie, die Bewegungen der Gestirne: dies alles sind nur Beispiele für ein und dasselbe. Durch alle sinnlichen Formen hindurch scheint und erscheint immer wieder dieses Eine: die Harmonie des Alls. In diesem Sinne wird in den Fragmenten des Philolaos die Harmonie als bunt gemischter Dinge Einigung und verschieden gestimmter Dinge Zusammenstimmung erklärt.<sup>1)</sup> Auf diese Einigung und Zusammenstimmung richtet sich fortan das Wissen; und deshalb muss es zur »Theorie«, im strengen Sinne des Wortes, werden. Es muss sich von der Betrachtung der Elemente zur Betrachtung des Ganzen, von den Lehrsätzen zu den Grundsätzen erheben; denn erst damit gelangt es zur Erkenntnis dessen, was die Welt »im Innersten zusammenhält«.

Auch Demokrit stimmt in diesem Gedanken mit den Pythagoreern völlig überein. Sein »Diakosmos« scheint schon im Titel auf diesen Zusammenhang hinzuweisen. Aber es bedarf für uns nicht solcher Anklänge. Wichtiger ist es einzusehen, dass das neue Wissenschaftsideal, das Demokrit aufstellt und dem er in seiner physikalischen Theorie, in der Grundlegung der Atomistik Genüge tun will, demselben gedanklichen Motiv wie der Pythagoreismus entstammt.

<sup>1)</sup> ἔστι γὰρ ἁρμονία πολυμυγῶν ἔνωσις καὶ δίχα φρονούντων συμφρόνησις (Philolaos, B 10).



Auch hier steht die Kritik der Sinneswahrnehmung im Mittelpunkt, und sie führt zum gleichen Ziel. Zwei Formen der Erkenntnis sind es, die streng auseinandergehalten werden müssen. Die eine lehrt uns die Dinge in ihrer Vereinzelung kennen; die andere dringt in den Kern der Dinge ein und gibt uns das Verständnis ihrer allgemeinen Struktur. Nur die letztere hat Anspruch darauf, als echte Erkenntnis (*γνησίη γνώμη*) zu gelten. Was die Sinne uns geben, ist von solcher Erkenntnis weit entfernt; es bleibt im Dunkeln und in der Ungewissheit.<sup>1)</sup> Wir streben vergeblich danach, in der Wahrnehmung das Wesen der Dinge zu erfassen; was wir durch sie kennen lernen, ist immer nur die Wirkung, die die Gegenstände auf uns üben. In dieser aber spiegelt sich weit mehr unser eigenes Sein, als das Sein der Dinge selbst ab. Mit jedem neuen Sinnesindruck verschiebt sich uns das Bild der Welt, und aus diesem kaleidoskopischen Wechsel lässt sich keine Wahrheit gewinnen.<sup>2)</sup> Die sinnliche Welt, die Welt der Farben und Töne, Gerüche und Geschmäcke besteht nur in der Vorstellung — in dem was Demokrit mit dem Namen: »Satzung« (*νόμος*) benennt. »Der Satzung nach gibt es ein Süßes und Bitteres, ein Warmes und Kaltes, der Satzung nach eine Farbe; in Wahrheit aber sind die Atome und das Leere.« (fr. 9). Denn das Wesen der Atome wird nicht mehr sinnlich angeschaut; es wird gedacht in den reinen Formen der Zahl und der Grösse, in arithmetischen und geometrischen Bestimmungen. Mit ihnen erst befinden wir uns auf dem Boden der Notwendigkeit und damit auf dem Boden der Natur. Hier gibt es keinen Zufall mehr. Der mythische Begriff des Zufalls, der *τύχη*, ist für den Menschen unüberwindbar, solange er sich lediglich im Kreise der sinnlichen Wahrnehmung bewegt. Unter allen Idolen, die die Sinneswahrnehmung ständig erschafft, ist das Idol des Zufalls eines der gefährlichsten; denn es droht uns für immer in der Unwissenheit festzuhalten.<sup>3)</sup> Das philosophische und mathematische Denken erst überwindet und durchbricht diese Schranke. Es führt zur Einsicht, dass alles was ist kraft einer ihm innewohnenden logischen Notwendigkeit ist: *οὐδὲν χοῆμα μάτην γίνεται, ἀλλὰ πάντα ἐκ λόγου τε καὶ ὑπ' ἀνάγκης.*<sup>4)</sup>

1) Vgl. Demokrit, fr. 11.

2) Vgl. bes. Theophrast, De sens. 63: τῶν δὲ . . . αἰσθητῶν οὐδενὸς εἶναι φύσιν, ἀλλὰ πάντα πάθη τῆς αἰσθήσεως ἀλλοιουμένης, ἐξ ἧς γίνεσθαι τὴν φαντασίαν (A 135).

3) Demokrit, fr. 119: ἄνθρωποι τύχης εἶδωλον ἐπλάσαντο πρόφασιν ἰδίης ἀβουλής.

4) Leukipp, fr. 2.

Man sieht, wie schon hier die Entwicklung des Begriffs des Kosmos jene Richtung einschlägt, die bei Platon in voller Deutlichkeit hervortreten wird. In der Tat ist es einseitig und irreführend, wenn man in den geschichtlichen Darstellungen der griechischen Philosophie einen scharfen Trennungsstrich zwischen Demokrit und Platon zu machen sucht, indem man in dem einen nur den grossen »Materialisten«, in dem andern den grossen »Idealisten« sieht.<sup>1)</sup> Bei einer solchen Scheidung übersieht man allzuleicht, dass es eine Leistung des reinen Denkens, eine Leistung des Logos war, die nicht nur den Begriff der Ideenwelt, sondern auch den der materiellen Welt, der Welt der Atomistik, hervorgebracht hat. Erst Platon hat freilich den Weg, den die Pythagoreische Wissenschaft und die Atomistik eingeschlagen hatte, entschlossen bis zu Ende verfolgt. Er hat die strenge Scheidewand aufgerichtet, die fortan die beiden Arten des »Kosmos« voneinander trennt. Die »Sinnenwelt« und die »Verstandeswelt«, der *κόσμος ὄρατός* und der *κόσμος νοητός* stehen sich von nun ab in voller Bestimmtheit gegenüber. Aber auch die Pythagoreische Theorie der Mathematik und die atomistische Theorie der Naturwissenschaft schliessen eine Art »Zwei-Welten Theorie« in sich. Die philosophische Grösse Platons besteht darin, dass er diese Theorie, die implizit schon in der älteren Form der griechischen Wissenschaft enthalten war, bewusst aufstellt und dass er sie bis in ihre letzten Konsequenzen durchdenkt. Der Kühnheit dieser Konsequenzen ist er sich hierbei bewusst. Wo er den letzten Schritt tut, wo er die Idee des Guten als die letzte Spitze des Ideenreiches einführt, da spricht er selbst von der »Übersteigerung« des Denkens, deren es bedarf, um zu diesem höchsten Ziel zu gelangen. Die Idee des Guten, und die Idee überhaupt, ist und bleibt in der Tat im gewissen Sinne eine *δαιμονία ὑπερβολή*.<sup>2)</sup> Aber es ist für uns wichtig einzusehen, dass ohne diese »Hyperbel«, ohne diese gewaltige Anspannung des philosophischen Denkens, der Begriff *W i s s e n s c h a f t* in dem Sinne, in dem er uns heute vertraut ist, nicht gewonnen werden konnte. Die Platonische Trennung zwischen Sinneswelt und Verstandeswelt, der *χωρισμός*, war der Preis, der in der Geschichte der Menschheit für diesen Begriff gezahlt werden musste. Sie enthält, systematisch betrachtet, eine Fülle von Schwierigkeiten und Aporien, die Aristoteles in seiner Kritik scharf herausgearbeitet hat.

<sup>1)</sup> Vgl. z. B. Windelband, Geschichte der alten Philosophie (Müllers Handbuch V), 2. Aufl. München 1894, S. 92 ff.

<sup>2)</sup> Vgl. Platon, Republik, 509 C.

Die Philosophie hat im Lauf ihrer Entwicklung immer wieder mit diesen Schwierigkeiten zu ringen gehabt. Aber vom historischen Standpunkt aus müssen wir einsehen, dass ohne diesen Schritt, der über alle mögliche Erfahrung hinauszuführen schien, die wirkliche wissenschaftliche Erfahrung nicht begründet werden konnte. Nur durch das Medium der Platonischen Transzendenz konnte, auf langen und schwierigen Umwegen, die Immanenz der mathematischen und der naturwissenschaftlichen Erkenntnis gewonnen und gesichert werden. Erst das Pythagoreisch-Demokriteisch-Platonische Weltbild war es, das auch der modernen Physik und der modernen Kosmologie die Wege gebahnt hat.<sup>1)</sup> Nachdem einmal die Umriss dieses Weltbildes festgestellt waren, traten schon im Altertum, in ununterbrochener Folge und in überraschender Schnelligkeit, die entscheidenden Konsequenzen zu Tage. Jetzt erst wurden die grossen Entdeckungen der griechischen Astronomie: die Entdeckung der Kugelgestalt der Erde, die Entdeckung der wahren Planetenbewegung, die theoretischen Festlegung des heliozentrischen Systems möglich.<sup>2)</sup> Sie sind Resultate der angewandten Mathematik; aber ohne das Postulat der reinen Mathematik und ohne die Durchführung desselben in den verschiedenen philosophischen Schulen wären sie nicht erreichbar gewesen. Denn all dies konnte nur gewonnen werden, indem man zwar von der Erfahrung ausging, aber mehr und mehr lernte, die Erfahrung von der unmittelbaren Sinnenanschauung zu scheiden. Die Kugelgestalt der Erde und ihre Bewegung um die Sonne: dies alles entspricht nicht, sondern es widerspricht dem Zeugnis der Sinne. Aber das Denken nimmt diesen Widerspruch auf sich, wenn es dafür den tieferen und unheilbaren Widerspruch, den Widerspruch in sich selbst, vermeiden kann. Dem »Schein« der Sinne tritt jetzt die Sicherheit der gedanklichen Grundlegung (*τὸ ἀσφαλὲς τῆς ὑποθέσεως*)<sup>3)</sup> entgegen. Erst auf diesem Wege konnte zwischen Schein und Erscheinung, zwischen Idol und Idee, zwischen Wahrnehmung und wissenschaftlicher Erfahrung unterschieden und damit eine wahrhafte Theorie des Kosmos begründet werden.

<sup>1)</sup> Vgl. jetzt hierüber meinen Aufsatz: Mathematische Mystik und mathematische Naturwissenschaft in *Lychnos*, Lärdomshistoriska Samfundets Årsbok, 1940, S. 248 ff.

<sup>2)</sup> Über die Einzelheiten dieser Entwicklung vgl. die Übersicht im Anhang zu der Schrift von Erich Frank, a. a. O., S. 184 ff.

<sup>3)</sup> Platon, *Phaidon*, 101 D.

Für Platon lag hierin und hierin allein der endgültige Beweis der Güte und der Göttlichkeit des Seins. Zwei Punkte — so erklärt er am Schluss der Gesetze — sind es, die uns zum Glauben an die Götter führen: erstens die Betrachtung der Seele und der Kraft der Selbstbewegung, die ihr innewohnt; zweitens die Regelmässigkeit, die wir in der Bewegung der Gestirne gewahr werden. »Denn noch nie ist es vorgekommen, dass irgend ein Mensch, der an die Betrachtung dieser Dinge auch nur mit einiger Fähigkeit und Sachkenntnis herangetreten ist, so gottvergessen gewesen wäre, dass er nicht gerade das Gegenteil von dem an sich erfahren hätte, was die grosse Menge davon erwartete. Denn diese huldigt der Ansicht, dass die Astronomie und die mit ihr verbundenen streng wissenschaftlichen Fächer diejenigen, die sich mit ihnen beschäftigen, zur Gottlosigkeit führen. Wir aber halten es jetzt für undenkbar, dass irgend ein sterblicher Mensch zu unerschütterlicher Gottesfurcht gelange, der nicht eben diese beiden Wahrheiten sich zu eigen gemacht hat: erstens dass die Seele das Ursprünglichste ist und zweitens, dass die Vernunft als die Herrscherin über das Weltall und in der Bewegung der Gestirne waltet.«<sup>1)</sup> Das Motiv, das hier angeschlagen wird, ist für die gesamte Weiterentwicklung des philosophischen Idealismus massgebend und wegweisend geblieben. Wir begegnen ihm, in kaum veränderter Gestalt, noch in jenen grossartigen Schlussätzen der Kritik der praktischen Vernunft, in denen Kant die Quintessenz seiner Naturlehre und seiner Freiheitslehre gegeben hat. Zwei Dinge — so wird hier erklärt — sind es, die das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht erfüllen, je öfter sich das Nachdenken mit ihnen beschäftigt: »der gestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir.« Nach mehr als zweitausend Jahren hören wir hier noch einmal den deutlichen und starken Nachklang der Grundanschauung, die das klassische Griechentum geschaffen hat, indem es die Begriffs-Trias von Logos, Dike und Kosmos schuf und alle drei Begriffe zu einer unlöslichen systematischen Einheit verband.

---

<sup>1)</sup> Platon, Gesetze, 966 E. ff. (die deutsche Übersetzung z. T. nach Otto Apelts Ausgabe, Philosophische Bibliothek, Band 160. S. 517 ff.)

Die Lunge hat ihren Ursprung in der Brusthöhle, wo sie sich durch die Lungenarterie und die Lungenvene mit dem Herzen verbindet. Die Lungenarterie führt das sauerstoffreiche Blut zum Herzen, während die Lungenvene das sauerstoffarme Blut zum Herzen führt. Die Lunge ist in zwei Lungenlappen unterteilt, die durch den Lungenhilus verbunden sind. Die Lunge ist überzogen von der Pleura, einer serösen Membran, die die Lunge vor mechanischer Beschädigung schützt. Die Lunge besteht aus einem weichen, spongiösen Gewebe, das in der Lage ist, sich zu vergrößern und zu verkleinern, um Luft zu aufnehmen und abzugeben. Die Lunge ist reich an Blutgefäßen und Nerven. Die Lunge ist ein wichtiges Organ für die Sauerstoffaufnahme und die Abgabe von Kohlendioxid.

2

GÖTEBORGS HÖGSKOLA

1891—1941

FESTSKRIFT

INNEHÅLL

1. Göteborgs Högskola. Dess förhistoria och uppkomst. Av *Curt Weibull*.
2. George Sands roman *L'Homme de neige*. Av *Johan Vising*.
3. Realism i 1700-talets roman. Några anteckningar. Av *Otto Sylwan*.
4. Metoder i nordisk språkhistoria. Av *Nat. Beckman*.
5. Linguistic Theory and the Essence of the Sentence. By *K. F. Sundén*.
6. Logos, Dike, Kosmos in der Entwicklung der griechischen Philosophie. Von *Ernst Cassirer*.
7. Krigspropagandan i Sverige före trettioåriga kriget. Av *Sverker Arnoldsson*.
8. Roman Architecture from its Classicistic to its late Imperial Phase. By *Axel Boëthius*.
9. Prosabidrag i Stockholms Postens första årgångar av Carl Peter Lemngren och Anna Maria Malmstedt. Av *Sverker Ek*.
10. Quelques notions sur l'électrencéphalogramme humain. Par *John Elmgren*.
11. Über den Gebrauch des Privativpräfixes im indogermanischen Adjektiv. Von *Hjalmar Frisk*.
12. Orosius und Iustinus. Ein Beitrag zur iustinischen Textgeschichte. Von *Harald Hagedahl*.
13. A Doric Temple near Asea in Arcadia. By *Erik J. Holmberg*.
14. Fastening the Soul. Some Religious Traits among the Lamet (French Indochina). By *Karl Gustav Izikowitz*.
15. Grolandastenen. Av *Assar Janzén*.
16. Erfarenhetsbegreppet från estetikens utgångspunkter. Av *Folke Leander*.
17. De reflexiva pronomina. Ett stycke tillämpad språkteori. Av *Hjalmar Lindroth*.
18. Medeltidskrönikornas värld. En politisk miljöstudie. Av *Erik Lönnroth*.
19. Der griechische Buchtitel. Einige Beobachtungen. Von *Ernst Nachmanson*.
20. Romanska bokmålningar i Skara stiftsbibliotek. Av *Carl Nordenfalk*.
21. A Letter of Philoxenus of Mabbug sent to a Novice. Edited by *Gunnar Olinder*.
22. The Development of the Fungus Flora in Wet Mechanical Pulp, Manufactured at Different Temperatures and Stored under Different Conditions. By *E. Rennerfelt*.
23. Der A-Meister der Lübecker Bibel aus dem Jahre 1494. Von *Axel L. Romdahl*.
24. Old English æ in the Earlier text of Layamon. By *Gustaf Stern*.
25. Der Instrumentalis als Kasus der Anschauung im Lateinischen. Von *Erik Wistrand*.

STENOGRAFISKA FÖRHANDLINGAR

# GÖTEBORGS HÖRSKOLA

1881-1941

FESTSKRIFT

## INNEHÅLL

Förord  
1. Inledning  
2. Hörskolans historia  
3. Hörskolans verksamhet  
4. Hörskolans betydelse  
5. Hörskolans framtid  
6. Hörskolans utvärdering  
7. Hörskolans ekonomiska situation  
8. Hörskolans samarbete  
9. Hörskolans utvärdering  
10. Hörskolans framtid  
11. Hörskolans utvärdering  
12. Hörskolans framtid  
13. Hörskolans utvärdering  
14. Hörskolans framtid  
15. Hörskolans utvärdering  
16. Hörskolans framtid  
17. Hörskolans utvärdering  
18. Hörskolans framtid  
19. Hörskolans utvärdering  
20. Hörskolans framtid

GÖTEBORG 1941  
ELANDERS BOKTRYCKERI AKTIEBOLAG

6000173434



Göteborgs universitetsbibliotek



