

721

HONIGSWALD, R.

1917

IN: DIE PHILOSOPHIE DES ALTERTUMS

I. JONIER UND PYTHAGORÄER.

1. In einer Art von kosmogonischen Berichten äußert sich zunächst auch der wissenschaftliche Geist des Griechentums. Aber man darf diese Berichte, trotz mannigfacher und tiefgehender Übereinstimmungen, den mythischen als philosophische Kosmogonien im engeren Sinn gegenüberstellen.

Der Kreis der Interessen, so kann man sagen, die die ältesten kosmogonischen Philosophen bewegen, ist gewiß enger als derjenige der kosmogonischen Mythen; demgemäß wohl auch die Zahl der problemgeschichtlich bedeutsamen Motive in ihnen geringer. Dafür aber übertreffen sie jene Mythen in bezug auf die Eindeutigkeit der Absicht, die Bestimmtheit der Problemstellung und die Sicherheit in der Wahl der Mittel, ihrer Probleme Herr zu werden; — Umstände, die das problemgeschichtliche Gewicht ihrer Position gegenüber demjenigen der kosmogonischen Mythen wesentlich erhöhen. Auch der kulturelle Hintergrund, auf dem sie sich entfalten, ist naturgemäß geschlossener als derjenige dieser Mythen: das handels- und industriereiche Milet, diese mächtigste der ionischen Städte, ist der Mutterboden der philosophischen Kosmogonien, wie sie sich im 6. und 7. vorchristlichen Jahrhundert an die Namen Thales, Anaximander und Anaximenes knüpfen. Es besagt ja an sich gewiß nur wenig, daß Thales das Wasser, Anaximander einen als bestimmungslos und unbegrenzt bezeichneten Urstoff, Anaximenes die Luft für die Urprinzipien jeglichen Seins erklären. Die Frage muß sein, von welchen theoretischen Motiven diese Setzungen beherrscht, d. h. welches die philosophisch-wissenschaftlichen Grundsätze sind, die in ihnen zur Geltung kommen. Unter dem Gesichtspunkt dieser Frage aber dürfen alle drei Denker zusammen abgehandelt werden.

Die Tendenz jeglicher Kosmogonie, die Entstehung der Welt auf eine möglichst geringe Anzahl von Faktoren zurückzuführen, steigert sich hier zu dem Versuch, sie aus einem einzigen „Urprinzip“ herzuleiten. Und auch dieses Urprinzip selbst hat jetzt im Vergleich zu dem der mythologischen Kosmogonien eine bedeutsame Wandlung erfahren: es ist dem, was aus ihm „hervorgehen“ soll, wenn auch nur mit gewissen Einschränkungen, grundsätzlich gleichgeartet. Das ionische Urprinzip ist, zum Unterschied von den Lehren der mythischen Kosmogonien, nicht sowohl Schöpfungsprinzip, denn vielmehr Schöpfungssubstrat. — Es wird sich noch zeigen, ob solcher Wandel einer gedanklichen Verarmung gleichzuhalten sei. Die gelegentliche Bezeichnung des ionischen Urprinzips als „Urmaterie“ mag jedenfalls mit ihm zusammenhängen. Sie kann immerhin beibehalten werden. Nur wird man nicht versäumen dürfen, sich auf die ganz besondere Eigenart dieser milesischen „Urmaterie“ zu besinnen: den ionischen Kosmogonikern gilt sie als Urmaterie gleich allem, was aus ihr entstehen mag, für belebt, oder was in jener ältesten Periode der Naturphilosophie im weiten Umfang dasselbe bedeutet für beseelt.

2. Schon war uns das Motiv der Beseeltheit des materiellen Schöpfungssubstrates auch im Bereich der kosmogonischen Mythen begegnet: da, wo im Hinblick auf den Begriff der Schöpfung dem Schöpfungssubstrat die spezifische Aktivität eines „handelnden“ Schöpfungsprinzips zugesprochen, dieses in jenes „hineingedacht“ werden mußte. Die ionische Lehre von der „Allbeseeltheit“ der Materie aber ist von ganz anderer Struktur, denn sie hat ganz andere sachliche Voraussetzungen. Wohl ist auch die ionische „Urmaterie“ das im Wechsel und gegenüber der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen mit sich selbst identisch Beharrende und somit jenen Wechsel als solchen erst Bedingende und Ermöglichende. Auch ist sie, inhaltlich betrachtet, Quelle und Ursprung alles Wechselnden. Ebenso repräsentiert auch sie die Normen, gemäß welchen das Weltgeschehen sich vollzieht. Aber was hier völlig zurücktritt, ist das mythisch-kosmogonische Motiv des Schöpfungsaktes. War nun

bei einer ganz bestimmten Problemlage die Annahme einer beseelten Materie in den mythischen Kosmogonien eine Folge gerade dieses Motivs, so kann sie es in dem Bereich der ionischen nicht mehr sein. Für die ionische Lehre vom „Hylozoismus“ werden daher andere Grundlagen gesucht werden müssen. Sie ist, um es kurz zu sagen, ein eigenartiger Ausdruck des Strebens nach theoretischer Erfassung der Erfahrungsmannigfaltigkeit. Man wird diese Wendung nicht mißverstehen dürfen. Weder soll sie die Naivität des milesischen Hylozoismus in Frage stellen, noch auch den Versuch machen, in ihn irgendeine bewußte theoretische Absicht hineinzudeuten. Was sie will, ist nicht mehr als dies: aus den naiven Konzeptionen jener alten Naturphilosophen den methodischen Kern herauszuschälen, der ihre problemgeschichtliche Bedeutung bedingt. Der ionische Hylozoismus trägt den Begriff des Lebens in denjenigen eines materiellen Urprinzips hinein, weil ihm nur so die Möglichkeit verbürgt erscheint, das Mannigfaltige des Weltgeschehens in der Einheit eines Grundes zu erfassen. Es ist nicht die Frage, inwieweit diese Annahme den begründeten Ansprüchen an eine wissenschaftliche Erklärung genügt, oder weshalb gerade die Begriffe des Lebens und der Beseeltheit sich für den Gebrauch, den der milesische Hylozoismus von ihnen macht, besonders eignen möchten. Auch ist kein Zweifel, daß die ionische Auffassung des Lebens als eines Urphänomens, ihren psychologischen Anlässen nach betrachtet, kaum mehr bedeuten dürfte, als eine naive Verallgemeinerung eindrucksvoller Erlebnisse. Aber unabhängig von allen diesen und verwandten Erwägungen ist die Einsicht, daß auch der ionische Hylozoismus methodologisch als ein Moment im Versuch einer „Welterklärung“ bewertet werden kann, als eine naive Antwort auf die Frage: Welche Beschaffenheit ist für die substantielle Einheit der Welt anzunehmen, damit ihre Mannigfaltigkeit „verständlich“, d. h. erklärbar werde. Nach manchen Richtungen hin ließe sich diese Überlegung noch ergänzen: die merkwürdige Selbstverständlichkeit, mit der hier implizite die elementare Struktur des Lebensbegriffs behauptet, die naive Sicherheit, mit der hier „Leben“ nicht nur als Gegenstand, sondern auch als Prinzip und Mittel der Erklärung auf-

tritt, böten dazu reichen Anlaß. Aber für den Augenblick genügt es in Beziehung auf früher Gesagtes festzuhalten: Der ionische Verzicht auf ein kosmogonisches Schöpfungsprinzip bedeutet nicht einen Mangel und einen methodischen Rückschritt hinter gewisse mythische Kosmogonien. Er darf vielmehr als Ausdruck einer methodischen Läuterung betrachtet werden, die sich in den kosmogonischen Prinzipienfragen unmerklich vollzogen hat, als eine Erhöhung ihres logischen Gehalts und ihres problemgeschichtlichen Wertes. Und wenn er auch mit manchem kosmogonischen Mythos inhaltlich übereinstimmen mag, der logische Sinn seiner Position, den das Wort „Erklärung“ in sich schließt, ist ein anderer und neuer.

3. Sofort aber eröffnen sich von hier aus weitere bedeutungsvolle Perspektiven. Schon die mythischen Kosmogonien hatten aus naheliegenden Gründen, implizit oder explizit, mit dem Begriff des *Zwecks* operieren müssen. Der teleologische Gedanke gehört mit zu ihren unveräußerlichen Bestandteilen. Er ist von dem Begriff des Schöpfungsaktes schlechterdings nicht zu trennen. Auch in den philosophischen Kosmogonien der Milesier nun ist er vorhanden. Aber auch er rückt hier in eine neue und eigenartige Beleuchtung: nur im Hinblick auf den Begriff des Lebens ließe sich die Struktur des Zweckgedankens in der milesischen Naturphilosophie entwickeln. In den kosmogonischen Mythen erscheint der teleologische Einschlag in den Begriff des Weltganzen — man ist versucht, dabei an gewisse Entwicklungsphasen des Neuplatonismus zu denken — als eine Folge des Verhältnisses zwischen Schöpfungsprinzip und Schöpfungswerk. Nur von diesem Verhältnis her kommt hier ein „biologischer“ Zug in die Erklärung der Welt. Die philosophischen Kosmogonien der Ionier dagegen verhalten sich umgekehrt: hier ist es gerade der Begriff des *Lebens*, aus dem der teleologische Charakter der Welterklärung entspringt. Es genüge diese Gesichtspunkte, die, wie sich von selbst versteht, umfassendster Ausgestaltung fähig wären, zu fixieren. Nur von ihnen aus wird auch die ganze problemgeschichtliche Bedeutung zu ermessen sein, die bei den Joniern die allmähliche aber stetige Verwandlung der Begriffe „Entstehung“ und

„Werden“ in denjenigen der organischen Entwicklung notwendig in sich schließt.

Und noch in einem weiteren Motiv offenbart sich den mythischen Kosmogonien gegenüber die ionische Tendenz zur „Erklärung“: immer schärfer tritt neben die Interessen für die Erklärung der „Welt“ und ihres Werdens der Sinn für eine Erklärung der Dinge in der Welt. Es ist kein Zufall, daß eine Reihe teils bedeutsamer, teils kindlich-unkritischer, absichtlicher oder planloser Naturbeobachtungen sich mit den eigentlichen kosmogonischen Bestrebungen der Ionier zu unlösbarer Einheit verknüpft. Aber auch die oberste Bedingung aller Naturerklärung, der Substanzsatz, gestaltet sich jetzt, ihren theoretischen Funktionen nach betrachtet, weit mannigfaltiger. Nicht mehr in dem Sein, dem Wirken und den wechselseitigen Beziehungen mythischer Persönlichkeiten verkörpert sie sich, sondern in einer Fülle theoretischer Beziehungen. Zunächst fällt, um nur das wichtigste anzudeuten, eines auf. Es sind zwei durchaus verschiedene, genauer unter verschiedenen Gesichtspunkten auf die Geltung des Substanzsatzes zurückweisende Behauptungen, daß die Dinge der Welt aus dem Urprinzip geworden seien, und daß das Urprinzip in allem Wandel der Erscheinungen gegenwärtig ist. Für die Kosmogonien selbst tritt naturgemäß der erstere Gedanke in den Vordergrund; aber auch der zweite bleibt in ihnen ohne Frage wirksam. Ist doch das Urprinzip, um den aristotelischen Bericht über Thales heranzuziehen, dasjenige, „woraus alles Seiende besteht, woraus es zuerst entsteht und worin es zuletzt untergeht.“¹⁾ Gerade der Gedanke nun von der Allgegenwart des Urprinzips aber schließt notwendig eine wichtige Doppelbedeutung ein, über die als solche sich natürlich nur die kritische Reflexion des Historikers Rechenschaft zu geben vermag: das Urprinzip kann in allen Dingen vorhanden sein so, wie etwa ein und dasselbe chemische Element in verschiedenen Verbindungen „vorhanden“ ist, oder aber so, wie man den unbekannten Grund der Erscheinungen in allem und hinter allem, also auch, um in

¹⁾ Vgl. Aristoteles, Met. I., 3. p. 983 S. 20. 6.

dem Rahmen des Beispiels zu bleiben, in den chemischen Elementen selbst „vorhanden“ sein läßt. Es treten also, wie man sieht, hier ganz verschiedene Funktionsweisen und Funktionstypen des Substanzgedankens in die Erscheinung: es sondert sich innerhalb seines Funktionsbereichs der metaphysische von einem naturwissenschaftlichen Sinn der Beharrung. Ja, nichts mehr überhaupt entzieht sich jetzt ihrer Gesetzmäßigkeit: auch der „Untergang“ des Seins ist streng genommen nur dessen Fortsetzung in dem beharrenden Sein des Urprinzips. Der allgemeine Gedanke einer Einheit von Mannigfaltigem hat in der Substanz-Lehre der Ionier gegenüber den naiven Kosmogonien der Mythen eine ungeahnte Verschärfung und Vertiefung erfahren. Er hat sich nun endgültig in den fundamentalen Beziehungsbegriff der Beharrung verwandelt, dessen Bedingungen alles, was über die Natur ausgesagt werden kann, unterworfen ist. Eben dieser Beziehungsbegriff ist auch der Grund für gewisse formale Bestimmungen, welche die Milesier ihren Urprinzipien beilegen. Die „Unendlichkeit“ jenes „bestimmungslosen“ Substrates, das Anaximander als *ἄπειρον* bezeichnet, ist z. B. eine solche. Es sei unmöglich anzunehmen, daß der unendliche Wechsel der Dinge aus „Nichts“ geworden sei; er müßte deshalb aus einem in ihm beharrenden und ebendarum selbst „unendlichen“ Urgrund entstehen. So entsteht alles aus dem „Unendlichen“, so vergeht alles in das „Unendliche“. So ist das Urprinzip Anaximanders „unsterblich und unzerstörlich“.

4. Unter verwandten Gesichtspunkten ist auch eine weitere Reihe von Grundbegriffen zu beurteilen, die in den milesischen Kosmogonien, wenn auch oft nur rudimentär angedeutet, in unmittelbarer Beziehung auf die kosmogonische Absicht wirksam sind. Von der „erklärenden“ Zurückführung des Mannigfaltigen auf die Einheit des Urprinzips war bereits mehrfach die Rede. Solche Zurückführung nun involviert, welches auch sonst noch ihre Elemente sein möchten, den bedeutsamen Gedanken der objektiven Bedingtheit der Naturerscheinungen: das Motiv der Notwendigkeit durch Naturgesetze und weiterhin dasjenige von der Notwendigkeit der Naturgesetze selbst. Es ist mit anderen Worten trotz aller kindlichen Naivität in den

kosmogonischen Thesen der Milesier der Begriff der Naturgesetzmäßigkeit, strenger die Setzung dieses Begriffs, mit allen seinen Bedingungen und Konsequenzen gefordert; Konsequenzen, an deren Spitze naturgemäß der Gedanke der kausalen Ordnung der Erscheinungen stehen wird. Noch freilich ist dieser Gedanke in seiner logischen Unabhängigkeit von der Besonderheit des Substrates jener „Urmaterie“ nicht erfaßt und festgehalten. Aber dem rückschauenden Historiker kann sie nicht zweifelhaft sein. Wird sie ihm doch durch die Verschiedenheit der Urstoffe bei der Gleichheit ihrer kosmogonischen Funktion besonders eindrucksvoll nahegelegt. Daß die milesischen Lehrsätze über die nähere Beschaffenheit der Urmaterie, inhaltlich betrachtet, wenig mehr bedeuten können als mißglückte naturwissenschaftliche Annahmen, liegt auf der Hand. Aber auch nicht um des Glücks ihrer naturwissenschaftlichen Erfolge halber bewahren sie ihre Stellung in der Problemgeschichte der Philosophie. Daß sie solche Erfolge überhaupt erstreben, macht sie hier schon bedeutungsvoll. Als „naturwissenschaftliche Hypothesen“ überhaupt, realisiert sich in ihnen eine Fülle von Voraussetzungen, die festzuhalten ein unveräußerliches Gebot problemgeschichtlicher Forschung in der Philosophie bleibt, auch wenn der naturwissenschaftliche Gehalt der Hypothese, wie hier, längst verschwunden ist.

5. Und zu allem dem gesellt sich als problemgeschichtlich bedeutsames Moment noch eines: das in den milesischen Lehren gesetzte Verhältnis zwischen Philosophie und Wissenschaft. Philosophie bedeutet hier zunächst gar nichts anderes wie Wissenschaft. Die „Liebe zur Weisheit“ erscheint eben in ihren allerersten Formen als die Liebe zur Wahrheit über die Natur, als das Streben nach Entdeckung ihrer Gesetze. Freilich, es fehlt bei den Milesiern, und ganz besonders bei dem tiefsten unter ihnen, bei Anaximander, nicht an Anzeichen für ein unseren Begriffen nach über die Gesetze der Natur eigenartig hinausgreifendes Interesse. Wir hören von der „Schuld“ des Daseins, wofür die Dinge nach der Ordnung der Zeit „Buße und Strafe zahlen müssen“, indem sie nach ihrem Schicksal in das vergehen, woraus sie geworden sind. Allein, die Wendungen dieser

Art sind, wenn nicht alle Zeichen trügen, keineswegs wörtlich zu nehmen. Sie scheinen an uralte orphische Mythen gemahnen^{de} Ausdrucksformen für eben die Gesetzlichkeit sein zu wollen gemäß der die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen aus dem ungewordenen Urgrund des Daseins hervorgeht. So bleibt für den milesischen Begriff der Philosophie anscheinend die Identität von Philosophie und Wissenschaft bezeichnend. Auch darin aber offenbart sich eine selbständige und folgenreiche Entwicklungsreihe von Gedanken. Das Problem des Begriffs der Philosophie ist jetzt gestellt, das Problem seines Verhältnisses zu dem der positiven Wissenschaft. Wir wissen, daß er mit dem letzteren nicht zusammenfallen kann. Aber vielleicht ist die Gleichsetzung von Philosophie und positiver Forschung eine Bedingung für die Entwicklung der letzteren und damit eine Voraussetzung für die Möglichkeit der Philosophie selbst. Vielleicht mußte Philosophie vorerst mit positiver Wissenschaft verwechselt worden sein, um selbst Wissenschaft von der Möglichkeit der letzteren werden zu können.

6. Diesen allgemeinen Feststellungen gegenüber tritt einerseits das Interesse für die näheren Gesichtspunkte, durch welche die drei ältesten milesischen Kosmogoniker sich voneinander unterscheiden, relativ zurück, andererseits ist durch sie noch nichts ausgesagt über die Eigenart der besonderen Anlässe, denen die kosmogonischen Gedankenreihen ihr Dasein verdanken. Hier wie dort handelt es sich um Fragen von im engeren und engsten Sinn des Wortes historischem Interesse, die in dem gegenwärtigen Zusammenhang übergangen werden dürfen. Nur eines mag inbezug auf sie und als Abschluß dieser Erwägungen noch einmal ausdrücklich betont sein: der Gedanke, daß die theoretisch reinste Form der ionischen Kosmogonien da vorliegt, wo das Motiv der Konzeption ein im wesentlichen logisches ist, bei Anaximander. Mit seltener Klarheit spiegeln sich in der Kosmogonie dieses Mannes die Bedingungen der Aufgaben, die es hier zu lösen gilt: aus der logischen Struktur des Beharrungsgedankens selbst folgen für ihn Funktion und Charakter des kosmogonischen Urprinzips.

7. In kaum unterbrochener, gedanklicher Kontinuität setzen sich die Motive der ionischen Naturphilosophie fort in der Lehre des Pythagoras und der Pythagoräer. Zunächst freilich erscheint ja der pythagoräische Gedanke, daß die Zahl das Urprinzip sei, einen völligen Bruch mit der milesischen Tradition anzukündigen. Als bald aber enthüllen sich einer tiefer eindringenden Analyse wesentliche und schlechthin unaufhebbare Zusammenhänge. „Nichts von Lug nimmt die Natur der Zahl, die Harmonie besitzt, in sich auf“, heißt es einmal bei Philolaos; denn „Lug ist der Natur unversöhnlicher Feind, dagegen die Wahrheit eigen und angeboren dem Geschlecht der Zahl“. Die Zahl also ist der Ausdruck der „Wahrheit“, wir dürfen sagen, der unverlierbaren Gesetzlichkeit, in der Natur. „Die Zahlen sind das Erste in der ganzen Natur“, „die Elemente der Zahlen die Elemente aller Dinge“ und „das ganze Weltgebäude Harmonie und Zahl“. — Zunächst laufen hier offensichtlich zwei Gedankenreihen nebeneinander her und durcheinander, die methodisch isoliert und in ihrem sachlichen Zusammenhang erfaßt werden müssen: die eine betrifft das Sein der Zahl, die andere die Zahl als den Grund des Seins der Dinge. Diese Unterscheidung wird von den Pythagoräern implizit und wie man trotz mancher Gegeninstanz wohl sagen darf, gelegentlich auch explizit gemacht. Vorbereitet ist sie in der bedeutungsvollen Unterscheidung zwischen den Begriffen der Zahl und des Zählbaren. Und auch diese Unterscheidung wieder schließt zwei Gesichtspunkte in sich: die Unabhängigkeit der Zahl von dem Zählbaren auf der einen, die Abhängigkeit des Zählbaren von der Zahl auf der anderen Seite.¹⁾ Denn das Sein der Zahl ist, wie man auch das Problem betrachten mag, ein „ideelles“ Sein; ein Sein zum mindesten, das, und zwar in grundsätzlicher Übereinstimmung mit den pythagoräischen Lehren, von dem Sein der Dinge so gewiß unterscheidbar ist, als es für die „Grundlage“, für die Bedingung eben dieses Seins

¹⁾ Vgl. zu diesen Darlegungen ganz besonders auch Bauch, Das Substanzproblem in der griechischen Philosophie bis zur Blütezeit. Heidelberg 1910. S. 96 ff.

selbst erklärt werden kann. In der Tat hat es der Pythagoräismus auch hierfür erklärt.

8. Zunächst freilich ist die Zahl Voraussetzung nur des zählbaren Seins, des Seienden als eines zählbaren. Aber es kann kein Sein geben, das nicht zählbar wäre. Ist doch jedes Sein, jedes als ein Seiendes von anderen Seienden unterschieden und als ein so unterschiedenes eines, d. h. zusammen mit den anderen mehreres. Deshalb allein schon ist das Sein der Zahl das Urprinzip des Seins der Dinge. Die Zahl erst ist es, was den Dingen ihre Abgegrenztheit und in solchem Sinn ihre „Körperlichkeit“ verleiht, das also, was die zählbar seienden Dinge erst „zu sich und zu anderen in ein Verhältnis bringt“. Die Zahl ist so Grundlage, *ὑπόστασις*, der Dinge. Sind nun die Dinge durch die Sinne zu erfassen, so sind es deren „Grundlagen“ nur vermittels des Denkens. Wie aber soll die Zahl als die „Grundlage“ der Dinge gedacht werden? Sie, beziehungsweise die durch sie zu bezeichnenden Bestimmtheiten der Dinge, sind allein das Beharrende in deren Wechsel. Diese Bestimmtheiten sind „Urgestalten“ des Seins; nur indem sie sind, „sind“ erst recht eigentlich auch die Dinge in allem Wechsel. In solchem Sinn sind die Zahlen „Substanzen“, die Substanzen der Dinge: zahlengemäß also muß das Beharrliche an den Dingen sein. Und nichts anderes ist hier der Sinn der Zahl als eben der, Substanz der Dinge zu sein. Aber nicht nur in der bisher erwogenen Bedeutung ist sie es. Sie ist es auch kraft ihrer Beziehung zu der unerläßlichen Größen- und Gestaltsbestimmtheit der Dinge. Es gäbe gar keine geometrische Begrenztheit der Dinge, wenn es keine arithmetischen Prinzipien der Zahlen gäbe. Durch diese und durch diese allein (Endliches und Unendliches, Gerades und Ungerades, Einheit und Vielheit) „ist“ erst die räumliche Bestimmtheit der Dinge. In der letzteren symbolisiert sich somit auf eine besondere Art die Natur der Zahl. Und noch in einer dritten umfassenderen Beziehung darf die Zahl mit den Pythagoräern als die „Substanz“ der Dinge bezeichnet werden. Man kennt die Bemühungen des Pythagoräismus um die Frage der musikalischen Harmonie, die Versuche, Tonhöhe und Wohlklang auf die Zahlenverhältnisse der Saitenlänge zurückzuführen.

Es ist der Versuch, Naturprozesse durch das Gesetz zu bestimmen, vermöge dessen sie eben erst „sind“; — ein Versuch, in dem sich bereits die allgemeinsten methodischen Grundsätze aller exakten Naturwissenschaft ankündigen. Wohl herrscht ja bei den Pythagoräern die Fixierung stereometrischer Verhältnisse in der Natur gegenüber derjenigen von Gesetzen des Naturgeschehens noch sichtlich vor. Aber mancher Gesichtspunkt ließe sich doch zugunsten der These geltend machen, daß ihnen auch schon der Gedanke der mathematischen Gesetzlichkeit des Naturgeschehens nicht mehr so ganz ferngelegen haben mag: der Gedanke, daß man in mathematischen Verhältnisbeziehungen den eigentlichen Träger und Kern, die grundlegende Bedingung des objektiven Seins von Naturereignissen zu erblicken habe.

9. Die „Substanz“ der Dinge zu sein, u. zw. im weitesten Sinn des Wortes „Ding“, das also ist die pythagoräische Funktion der Zahl; eine Funktion, durch welche die Zahl, ungeachtet ihrer unweigerlichen Beziehung auf die Dinge, dennoch von den Dingen selbst unterschieden bleibt. Sie ist, u. zw. in dieser ihrer Funktion unabhängig von der Kenntnis der Dinge bestimmbar. Nun haben ja die Pythagoräer diese Unterscheidung gewiß nicht theoretisch festgelegt und durchgeführt. Ihre eigentlichen Spekulationen erschöpfen sich im wesentlichen vielmehr in der Feststellung und der naiv-substantialen Ausdeutung des zahlenmäßigen Verhaltens der Dinge: das Zahlenmäßige wird ihnen selbst wieder zu einem Ding an, in oder hinter den Dingen. Aber bei aller Einfalt ihrer bewußten Problemstellung kündigen sich in ihren Erwägungen doch schon zwei bedeutungsvolle Fragen, deren erste oben bereits berührt worden war, mit unverkennbarer Deutlichkeit an. Was ist die Zahl ihrer von den Dingen, die sie bestimmt, unabhängigen Gesetzlichkeit nach und wie, d. h. vermöge welcher Seiten ihrer eigenen Gesetzlichkeit, bestimmt sie die Dinge? Keine der beiden Fragen ist natürlich von den Pythagoräern, am allerwenigsten in dieser Form, aufgeworfen worden. Wohl aber sind beide der Sache nach in den pythagoräischen Motiven enthalten. Ja, faßt man nur die Tendenz der pythagoräischen Lehren als solche scharf genug ins Auge, so bedarf vielleicht auch der oft

vertretene Satz, daß ihren Urhebern die Einsicht in die von aller Beziehung auf die Bestimmung von Dingen unabhängige Gesetzlichkeit der Zahl eigentlich fremd gewesen wäre, einer erheblichen Einschränkung. Sie sollen z. B. das quadratische Verhältnis $3^2 + 4^2 = 5^2$ als solches gefunden und davon erst zu dessen geometrischer Formulierung vorgedrungen sein. Wie aber sollte sich solche Leistung ohne eine relativ weitreichende, wenn auch durchaus naiv und unreflektiert betätigte Einsicht in die Selbständigkeit der Zahlengesetzlichkeit verstehen lassen? Und schließlich verrät ja auch die vielberufene Zahlenmystik und Zahlensymbolik indirekt etwas von solcher Einsicht. Denn wie abstrus sie auch in ihren Formen und Konsequenzen sein mag, theoretisch betrachtet, enthält sie doch ein Element, das auf den Gedanken der völlig souveränen Eigengesetzlichkeit der Zahl hinweist. Ist es doch sozusagen das Eigenleben der Zahl, was sich, zu abenteuerlicher Dinghaftigkeit umgedeutet, in der pythagoräischen Zahlmystik verkörpert. Nicht unerwähnt mag übrigens hier bleiben, daß auch die pythagoräische Zahlenmystik als solche auf die späteren Schicksale der Philosophie Einfluss gewinnen sollte. Im Dienste besonderer Probleme und in ihrem Gefüge eigenartig verändert, hat sie auf dem Umweg über den Neupythagoräismus, den Eingang in das Gedankensystem selbst manches neuzeitlichen Philosophen gefunden. Dabei wuchs ihre problemgeschichtliche Wirkung im Wesentlichen mit der Bedeutung, die der mit ihr organisch verbundene, an fruchtbaren philosophischen Motiven so überreiche Gedanke der Harmonie in der weiteren geschichtlichen Entwicklung der Philosophie gewonnen hatte. Indessen, nicht diese Verhältnisse allein sind es, was die problemgeschichtliche Rolle des Pythagoräismus kennzeichnet. Die Frage muß zunächst auch hier die sein, in welchen besonderen Funktionsformen sich der Beharrungsgedanke auf dem Boden des Pythagoräismus offenbart. Es sind deren, wie sich aus dem voranstehenden nunmehr von selbst ergibt, drei. Es beharrt in allem Wechsel und aller Mannigfaltigkeit der Zahlen die Gesetzlichkeit der Zahlen als solche. Es beharren vermöge ihrer Gesetzlichkeit in allem Wechsel der Dinge die Zahlenverhältnisse und als

ein in solchem Wechsel beharrendes liefern die Zahlen schließlich den Dingen erst deren Substanz, indem sie damit zugleich den Wechsel der Dinge ermöglichen.

10. Das sind denn auch die Gesichtspunkte, unter denen allein die besondere Richtung des Interesses der Pythagoräer an der Natur gewürdigt werden kann. Es erschöpft sich in der Rücksicht auf die zahlengesetzlich und zahlenmäßig bestimmte Erfahrung, d. h. es ist das Interesse an dem Verhalten einer, durch die Gesetze der Zahl beherrschten und erst durch solche Gesetze erschöpfend zu bestimmenden Natur. Wie gering auch das Maß der bewußten Einstellung der Pythagoräer auf die Eigenart ihres methodischen Verhaltens gewesen sein mag, es kann doch kaum bezweifelt werden, daß sie — etwa bei ihren Versuchen am Monochord — mindestens durch die Richtung auf den Gedanken bestimmt gewesen waren, zahlenmäßige Verhältnisse und damit die eigentümliche Norm der Zahl zum Maßstab aller Erkenntnis in der Erfahrung zu machen; d. h. vermittels eines planmäßigen Verhaltens rationale, denkgemäße, Beziehungen zwischen den Erscheinungen zu stiften und damit eine sachliche Verknüpfung herbeizuführen zwischen den Begriffen der mathematischen und der erfahrungsgemäßen Wahrheit. Beachtet man schließlich noch die große Bedeutung der Einführung des Symbolbegriffs als solchen in den Besitzstand des philosophischen Denkens, wie sehr er in der pythagoräischen Zahlenmystik auch gemäßbraucht sein worden mag, so überschaut man, wenigstens den Umrissen nach, den Anteil der Pythagoräer an der Gestaltung der theoretischen Philosophie. Allein die volle Einsicht in ihre problemhistorische Bedeutung gewährt erst die Beachtung jener ethischen Gesichtspunkte, die das theoretische Verhalten der Pythagoräer entscheidend mitbestimmen, um andererseits selbst wieder durch eben jenes theoretische Verhalten mitbestimmt zu werden. Dabei ist es der Begriff der Harmonie, dem hier in naheliegender Übertragung seines ursprünglichen Sinns, eine nicht unbedeutende Rolle zufallen mag: in einer Art von Ordensgemeinschaft vereinigt betätigen die Brüder des pythagoräischen Bundes eine Lebenshaltung, die die pythagoräische Wissenschaft mit gewissen politischen Ideen und der Pflege uralter Mysterienkulte

eigentümlich zu verknüpfen strebt. Allein gegenüber dem engeren historischen Interesse für die Einrichtungen dieser Ordensgemeinschaft mit ihrer strengen Regelung der Studien, der Nahrung und Kleidung, ihren verschiedenen Graden der Exklusivität, ihrer z. T. geheimen Schulsprache und ihrem System von Geheimlehren, tritt hier die Frage in den Vordergrund, was denn der Pythagoräismus als Lebenshaltung für den systematischen Bestand der Ethik zu bedeuten habe. Und da erscheint in erster Reihe dies als entscheidend, daß man in dem Pythagoräismus einer auf Grundsätzen beruhenden und prinzipiell mit dem Geltungsstand der wissenschaftlichen Erkenntnis verknüpften ethischen Norm der individuellen Lebenshaltung gegenübersteht. Gewiß ist das Maß dieser wissenschaftlichen Erkenntnis ebenso elementar, wie die Rückbeziehung ethischer Normen auf den Geltungsbestand der Wissenschaft lose ist. Aber an dem Prinzip der Zusammenhänge, — und auf dieses kann es ja hier aus naheliegenden Gründen allein ankommen — ändert das nichts. Wohl finden sich ja ethisch betonte Gedankenreihen, man denke an Anaximander, auch schon im Rahmen der milesischen Naturphilosophie. Aber ihr fehlt noch, was die pythagoräische Ethik auszeichnet, die Beziehung auf den Begriff des individuellen Handelns. Das sittlichen Normen gemäße Verhalten des Individuums, hier freilich nur des zum pythagoräischen Bunde gehörigen Individuums, ist das Problem der pythagoräischen Ethik. Es bezeichnet als solches ein neues Motiv in der griechischen Philosophie — nicht zuletzt auch in seiner tastenden und unbestimmten Beziehung auf die, natürlich wieder nur pythagoräische Form der Wissenschaft; aber zugleich ein Motiv, das bereits die fruchtbarsten Ansätze zu einer vertieften Bestimmung des Begriffs der Sittlichkeit überhaupt erkennen läßt.
