

1942  
DITTRICH, O.

1926

IN: GESCHICHTE  
DER ETHIK

## ZWEITES KAPITEL

## Großgriechenland

## 1. DER PYTHAGOREISMUS

In eine Philosophie der *Harmonie* klingt, wie wir eben gesehen haben, die Heraklitische Philosophie des Streites und zugleich die altonische Philosophie aus. Man kann ebensowohl sagen, die von Großgriechenland<sup>21\*</sup> hebt damit an. Nur darf man die tiefgreifenden Unterschiede, die zwischen dem Harmoniebegriff hier und dort obwalten, nicht verkennen. Sie lassen sich vielleicht am besten von der Formel aus begreifen, daß wir es in Ionien mit einer wesentlich monistischen, im Pythagoreismus<sup>22\*</sup> mit einer wesentlich dualistischen Harmonie zu tun haben.

Genauer im Altpythagoreismus von Pythagoras (etwa 580—500) bis zu Philolaos, einem Zeitgenossen des Sokrates, während bei den jüngeren Pythagoreern (bis in das 4. Jh. hinab) sich schon wieder monistische Tendenzen geltend machen.<sup>23\*</sup>

Für die Ionier ist es allein der Stoff, der aus eigenem Antriebe sich aus sich selbst in die Elemente und abgeleiteten Naturdinge entfaltet sowie diese wieder in sich zurücknimmt; sie sind also entschiedene Monisten. Pythagoras und die Pythagoreer<sup>24\*</sup> gehen dagegen von zwei Prinzipien aus, die von Philolaos<sup>25</sup> als *Unbegrenztes* (ápeiron) und *Begrenzendes* (peráinon<sup>26\*</sup>) bezeichnet werden; sie sind ebenso entschiedene Dualisten.

Das „Unbegrenzte“ stammt sichtlich von dem anaximandrischen Apeiron ab, es ist die räumlich unbegrenzte, in sich zusammenhängende und ungeschiedene Einheitsmaterie. Aber während für Anaximandros das Apeiron, selbst lebendig und göttlich, das Prinzip der Bewegung und Entwicklung in sich selbst trägt, sinkt es in pythagoreischer Auffassung zum gestaltlosen Stoffe herab, der erst durch das Hinzutreten eines andern Faktors zur Entwicklung gebracht wird. Dieser zweite Faktor folgt aber für Pythagoras aus dem Begriffe des Apeiron selbst. Ist nämlich die Materie ein Unbegrenztes, so muß das „Begrenzende“ hinzutreten, welches die jeder Scheidung und bestimmten Grenze entbehrende Gesamtmasse in Teile zerlegt und, überall Grenzen und Linien ziehend, den ununterbrochenen Stoff in die vielen Einzeldinge überführt. So tritt dem Unbegrenzten die Begrenzung, dem Apeiron das Perainon, dem Formlosen die *Form* entgegen. Das Formprinzip, das Perainon, ist aber insofern das höhere, vollkommenere, als es das schlechthin Göttliche ist, dem allein der Antrieb für alles Weltgeschehen zukommt. Es tritt herein in die ungestaltete Materie, es bemächtigt sich ihrer und scheidet sie auseinander, um die so in unzählige Teile zerstückelte in die Einzeldinge zu gestalten.

Aber zwischen diesen Einzeldingen und der ungeschiedenen Materie stehen auch für die Pythagoreer die vier Elemente des Kosmos, Feuer, Wasser, Luft und Erde, und dies führt uns in die *mathematische Grundlage* des Pytha-

goreismus hinein. Denn ist es für die Ionier der Stoff selbst gewesen, der in seiner Selbstwandlung die Elemente in ihrer Gesondertheit bestimmte und schied, so tritt für die Pythagoreer die elementare Verschiedenheit nur in den Oberflächen, in den äußeren Formen hervor, die der Materie ein je verschiedenes Aussehen verleihen. So ist wohl schon nach Pythagoras selbst<sup>27</sup> die Form des Erdelementes der Würfel, die des Feuers das Tetraëder, die der Luft das Oktaëder, die des Wassers das Ikosaëder, und wenn außerdem für die feurige Himmelsphäre das Dodekaëder als Formprinzip angesetzt wird, so bedeutet dies nur, daß auch dem fünften regelmäßigen Körper aus Systemrücksichten eine Art Quintessenz zugebilligt werden sollte.

Die Beziehung auf mathematische, zunächst geometrische Formen, die wieder auf die Urform des Dreieckes zurückgehen, ist es also, was hier den Ausschlag gibt, und auch im übrigen ist das Weltsystem des Pythagoreismus durchaus mathematisch gedacht.

Um die ungeschiedene Materie zum geordneten Kosmos zu schaffen, setzt, so nehmen die Pythagoreer an, die Gottheit einen Teil ihrer selbst, ihrer Einheitssubstanz, in die Mitte des Stoffes wie des Raumes, den sie zum Kosmos schaffen will, um von diesem Punkte aus die allmähliche Umgestaltung der Materie vorzunehmen. Selbst Urfeuer, setzt sie so das Zentralfeuer der Welt und scheidet nun zunächst den zu gestaltenden Raum in zehn gesonderte Sphären, die sie als konzentrische Kreise um das Zentralfeuer legt: zehn, weil den Pythagoreern die Zehnzahl als die vollkommenste gilt, und gesonderte Sphären, weil in ihnen die Himmelskörper<sup>28</sup> kreisen sollen, ohne einander zu stören.

Sodann geht es, und zwar wieder in streng mathematischer Form, an die schon angedeutete, unter Vermittlung der Elemente erfolgende Schaffung der Einzeldinge, und diese werden in dreifach verschiedenem Range an die Sphären verteilt: an den Fixsternhimmel, als die höchste Umgrenzung des Raumes, die reinsten und heiligsten Bestandteile der Welt, an die fünf Planetensphären, die Sonne- und Mondsphäre die Dinge mittleren Wertes, an den Raum unter dem Monde, die Erde und Gegenerde die Dinge geringsten Wertes, die, wie es heißt, „ihre Charakteristik als relativ ungeordnete [nur] durch [eine gewisse] Tugend und Tüchtigkeit erhalten, während die oberen Räume durch die Weisheit bestimmt werden“<sup>29</sup>.

Insbesondere wie, abgesehen von den allgemeinen Entstehungsbedingungen der Einzeldinge<sup>30</sup>, die irdischen Einzelgebilde entstehen, interessiert uns hier natürlich am meisten, und es ist da vor allem bedeutsam, daß die pythagoreische Lehre für alles organische Leben im Samen die Wirksamkeit des göttlichen Formprinzips erkennt: Philolaos stellt bestimmt<sup>31</sup> den Samen als das Menschen, Tieren und Pflanzen gemeinsame Schöpfungsprinzip dar. Aber noch ein weiteres ist dabei höchst bemerkenswert: einerseits, daß die göttliche Kraft als nicht auf den ersten Akt der Kosmoschöpfung beschränkt, sondern als lebendig fortwirkende Potenz gedacht ist, die an und in allen Lebewesen formend und schöpferisch zugleich tätig ist, und ander-

seits, daß so das Formprinzip durchaus nicht als auf die Oberfläche der Dinge beschränkt, sondern als tiefer in ihnen wirksam erscheint.

Und zwar, was abermals eine tiefere wissenschaftliche Erfassung des Formprinzips bedeutet, so, daß dabei überall, auch in der „unorganischen“ Natur, die hier schon bestimmt von der „organischen“ unterschieden wird<sup>32</sup>, die zahlenmäßige Harmonie als das eigentlich Maßgebende hervortritt.

Denn, sagt Philolaos, „da die beiden Prinzipien [das Unbegrenzte und das Begrenzende] zugrunde lagen, die unter sich nicht gleich und nicht verwandt sind, so wäre es unmöglich gewesen, daß aus ihnen der Kosmos gebildet wurde, wenn nicht die Harmonie hinzugekommen wäre, auf welche Weise die letztere auch immer entstand“<sup>33</sup>. Hier wird also die ganze Ordnung des Kosmos, d. h. die harmonische Vereinigung von Stoff und Form und die Gestaltung der Einzeldinge durch die Verbindung eben dieser beiden Prinzipien, als Harmonie bezeichnet, die somit auf dem Ausgleiche jener beiden gegensätzlichen Mächte beruht: „Harmonie ist Einigung des Mannigfaltigen und Übereinstimmung des Widersprechenden“<sup>34</sup>, sagt abermals Philolaos.

Aber es ist zugleich mathematische, genauer arithmetische Harmonie, und dies prägt ihr vollends ihren Charakter gegenüber der ionischen Harmonie auf. Die durch Messung und Rechnung von den geometrischen Formen aufgenommenen und abgezogenen Zahlen sind der rechnerische, der arithmetische Ausdruck der geometrischen Verhältnisse: wie z. B. jede Fläche inhaltlich nach Länge und Höhe als deren Produkt, also durch eine einzige Zahl ausgedrückt werden kann, so ist die Zahl als solche die Gleichung der Fläche, aber auch weiterhin des durch Flächen umgrenzten körperlichen Dinges; man kann mit Philolaos sagen: „in der Tat hat alles, was man erkennen kann, eine Zahl“<sup>35</sup>, und insofern drückt jede Zahl, soweit sie sich auf die Verhältnisse eines bestimmten Einzeldinges bezieht, eine gewisse Harmonie aus.

Nun ist aber diese Harmonie der Einzeldinge durchaus nicht überall gleichwertig, — der Stoff widersetzt sich der allgemeinen Durchsetzung der vollen Harmonie, und die der oberen Sphären ist darum entschieden derjenigen der unteren, insbesondere der irdischen Sphäre, überlegen —, und dies spricht sich gleichfalls in den Zahlen aus. Ist es die Zahl, die als bezeichnendster Ausdruck der formenden Gotteskraft den körperlichen Dingen Maß und Gestalt, den Worten und Werken Rhythmus, den Tönen ihre musikalische Harmonie, den Dingen überhaupt Form und Bestimmtheit, Charakter und Schönheit, Individualität und Persönlichkeit verleiht, so wird ein Unterschied zunächst darin bestehen, ob dabei eine oder die andre der „beiden eigentümlichen Formen der Zahl“<sup>36</sup>, das „Ungerade“ oder aber das „Gerade“, überwiegt. Denn die ungerade Zahl hat vor der Geraden offenbar den Vorzug, daß sie bei ihrer Halbierung stets noch einen Rest läßt, also zeugungsfähiger, schöpferischer ist als die gerade, und diese Eigenschaft der Ungeraden, durch die über die Gerade hinausgehende Einheit (monás) jene zu über-

flügeln, sie zu umfassen und so als deren Begrenzendes, Perainon, zu dienen, wird von den Pythagoreern immer wieder hervorgehoben.

Doch darf man den Wert, der so der Ungeraden von den Pythagoreern zugemessen wird, keineswegs überspannen. Auch für die Hoch- und sogar Höchstwertigkeit gewisser geraden Zahlen haben sie sich eingesetzt, und von größtem Interesse ist dabei insbesondere, was Philolaos über die Zehnzahl sagt: „Sie ist groß, alles vollendend, alles wirkend und Anfang und Führerin des göttlichen, himmlischen und menschlichen Lebens; ohne sie ist alles unbegrenzt und undeutlich und unklar; ihre Natur ist kenntnispendend, führend und lehrend für jeglichen in jeglichem Dinge, das ihm zweifelhaft oder unbekannt ist; du kannst ihre Natur und ihre Kraft nicht bloß in den dämonischen und göttlichen Dingen wirksam sehen, sondern auch überall in allen menschlichen Werken und Worten, sowie auch in allen technischen Verrichtungen und in der Musik“<sup>37</sup>, und all dies, weil für den, der das dekadische System zugrunde legt, die ersten zehn Zahlen die Grundlage aller noch so komplizierten arithmetischen Verhältnisse bilden und somit tatsächlich „die Zehnzahl das Vollkommene zu sein und das ganze Gebiet der Zahlen zu umfassen scheint“<sup>38</sup>.

So bringt es denn wirklich Philolaos auch dazu, nicht nur die Eins als den Ausdruck des Punktes, die Zwei als den der Linie, die Drei als den der Fläche, die Vier als den des Körpers zu fassen, sondern weiterhin der Fünf die Qualität, der Sechs die Beseelung, der Sieben die Gesundheit und Vernunft, der Acht die Liebe und Freundschaft wie Einsicht und Klugheit, vielleicht der Neun<sup>39</sup> die Gerechtigkeit zuzuweisen, was sichtlich auf die stufenweise Ausgestaltung des menschlichen Individuums hinweist: Auf den körperlichen, der unorganischen und organischen Welt gleicherweise eigenen Aufbau folgt die Individualisierung nach inneren und äußeren Eigenschaften, dann die Beseelung, die der organischen Welt in ihrer Gesamtheit zukommt, ferner die Verbindung mit der Vernunft, die ein Vorrecht des Menschen ist, endlich die Charakterbestimmung des einzelnen nach seinen intellektuellen sowie ethischen Qualitäten. Und wenn anderseits Philolaos auch die Siebenzahl als den „Führer und Herrscher aller Dinge, Gott, enig, ewig, beharrlich, unbeweglich, sich selbst gleich, von allem andern verschieden“<sup>40</sup> betrachtet haben soll, weil sie „der mutter- und kinderlosen Athena-Nike gleich“ sei<sup>41</sup>, so gehört dies schon auf ein anderes Blatt.

Auch die Pythagoreer haben nämlich Wert darauf gelegt, trotz ihrer anscheinend abstrakten *Zahlentheologie* den Zusammenhang mit den Göttern der Volksreligion nicht zu verlieren, und wir können nicht zweifeln, daß sie, wie Athene (und Apollon) mit der Siebenzahl, so auch die andern Zahlen als Ausflüsse, als Kraftwirkungen, als Wesensäußerungen mit bestimmten Einzelgöttern des griechischen Pantheon in mystische Wechselbeziehungen gebracht haben. Waltet doch auch ihnen Zeus auf dem Pol des Himmels als höchster Feuer- und Lichtgott und hat im Zentralfeuer seine Wache oder seinen Turm; bewachen doch auch bei ihnen andere Götter die Weltachse,

beaufsichtigen wieder andere die einzelnen Sphären, und herrscht doch auch bei ihnen die Überzeugung, daß diese einzelnen Götter die *Einzelformen* tragen von ihrem himmlischen Ursprungsorte herab bis in die letzten und untersten Stufen alles Weltgeschehens: daß, mag ihnen in diesem stufenweisen Abwärtssteigen vom himmlischen Sitze und in ihrem Kampfe mit der widerstrebenden Materie noch so viel von ihrem eigentlichen und ursprünglichen Wesen verloren gehen, in ihnen immer doch ein Kern erhalten bleibt, der an den Dingen als ein Abglanz der Göttlichkeit, als Widerstrahlung ihrer himmlischen Schönheit haftet.

Unbeschadet natürlich der *harmonischen Einheit*, zu der sich für die Pythagoreer der ganze Kosmos gerade von ihrer Zahlentheologie aus gestaltet. „Gott“, heißt es für sie, „hält alles wie in einem Gefängnisse umschlossen“<sup>42</sup>, was Aëtios dahin deutet, daß „die Notwendigkeit sich um den Kosmos legt“<sup>43</sup>. Denn die Peripherie des Fixsternhimmels ist die letzte Schranke alles Seins wie zugleich die ewige unerschöpfliche Quelle alles Feuers, alles Lichtes, aller Wärme. Und dieses höchste Gottesprinzip ist zugleich mathematische Form und Formprinzip schlechthin, aus dem alle Einzelformen hervorgehen: es ist das Eine und die Einheit, durch die die Materie zu den unendlich vielen Einzeldingen gestaltet wird, es ist die Gleichheit und Identität, der sich die Ungleichheit und Mannigfaltigkeit der Erscheinungswelt gegenüberstellt, und mit der es doch zusammengeht in einer *Harmonie der Sphären*, die freilich nur der vernehmen kann, dem die heilig schöne Ordnung der göttlichen Natur unmittelbar eingeht in das eigene göttlich schöne Herz.<sup>44</sup>

Denn auch die *Seele*, sie ist nicht nur „eine Harmonie“<sup>45</sup> in sich, sondern auch wohl der Harmonie mit dem über ihr Stehenden, insbesondere mit der *Vernunft*, fähig, ja sogar darauf angewiesen. Zwar sind nämlich „die Formen der Seelen an sich schon [unter den irdischen Formen] die an Schönheit reinsten und vollkommensten, da sie voll Leben und eigener Bewegung sind und so den von anderem bewegten [unorganischen] vorgehen; göttlicher aber sind noch die Formen der Vernunft“<sup>46</sup>, weil ihnen die vollkommene Kreislinie, der Seele aber nur die gerade Linie zugehört. Die Seele muß sich also der Vernunft anzugleichen suchen, indem sie die Vernunft umkreist<sup>47</sup>, und es wird wohl nicht allzu kühn sein, wenn wir darin die mathematische Motivierung der von Pythagoras als notwendig erklärten zyklisch reinigenden Seelenwanderung erblicken.

Im übrigen aber sehen wir uns hier, um nicht in unsichere Vermutungen zu geraten, doch genötigt, das Gebiet der mathematischen Begründungen pythagoreischer Lehre zu verlassen und uns auf das zurückzuziehen, was mindestens als höchstwahrscheinlich gelten darf<sup>48</sup>: daß eine bereits ausgebildete *Seelenwanderungslehre* mit der Orphik schon vor Pythagoras aus Thrakien nach Unteritalien gelangt, von ihm da aufgegriffen, allerdings aber auch in einer seinen mathematischen Regelmäßigkeitsideen entsprechenden Weise umgebildet worden sei. Wie wir denn überhaupt solche außer dem inneren

Lehrzusammenhänge bestehende historische Beziehungen beim Pythagoreismus, der, wie wir sehen werden, auch eine eminent praktische Lehre ist, am allerwenigsten vernachlässigen dürfen.

Berücksichtigen wir aber diese Beziehungen, so wissen wir ja bereits<sup>49</sup>, daß der Seelenwanderungsglaube sogar noch in eine Urzeit zurückreicht, in der man von der Verwandtschaft der Menschen und Tiere als durchaus gleichstehender Kinder der Erde überzeugt war. Auch darauf ist schon<sup>50</sup> hingewiesen, daß die orphischen Speiseverbote, soweit sie nicht kultischen „Tabu“-Charakter<sup>51</sup> tragen, ihren tieferen Sinn in der Orphik empfangen, indem sie zu Geboten werden, sich des Essens von „Beseeltem (émpsychon)“ zu enthalten, und indem die Verbindung mit dem Glauben eintritt, die Seele, d. h. die menschliche Seele, wandere einen langen Weg durch Menschen- und Tierleiber. Wie indes der Pythagoreismus in seinen an die orphischen anknüpfenden Mysterien dazu komme, vor allem Erziehung zu Maß, Ordnung und Harmonie, zu einer allseitig-harmonischen Lebensgestaltung als zur Reinigung der Seele gehörig zu fordern, das ist auch durch die orphische Erlösungs- und Reinigungslehre<sup>52</sup> noch längst nicht erklärt.

Es wird vielmehr erst klar, wenn wir uns sagen, daß die orphische Bußlehre mit ihrer pessimistischen, vor allem den Zwang der Seelenwanderung beklagenden Wendung von dem von vornherein optimistischen, das tragische Schicksal der Einzelseele in die harmonische Ordnung aller Dinge einzufügen suchenden Pythagoreismus gemäß seiner Grundanschauung umgestaltet wird. Denn sagt zwar auch Philolaos: „es bezeugen die alten Theologen und Seher, daß die Seele mit dem Körper wie infolge bestimmter Strafanordnungen zusammengejocht und in ihm wie in einem Grabe bestattet ist“<sup>53</sup>, so weist trotzdem nichts darauf hin, daß er nicht an der altpythagoreischen Lehre von der *allgemeinen Wiedergeburt* (palingenesia) oder *periodisch-ewigen Wiederkehr* aller Dinge festgehalten hätte, mit der wahrscheinlich schon Pythagoras<sup>54</sup> die von der Seelenwanderung (metempsychosis) verquickt hat; und damit rückt die ethische Folgerung aus dieser Lehre von selbst auf ein anderes Feld.

Von dem mit dem Metempsychoseglauben verbundenen Streben, dem „Rade der Geburten“ durch Nichtmehrwiedergeborenwerden zu entgehen, kann jetzt nicht mehr die Rede sein. Die Palingenesie hat kein Ende, die Seele wird sich periodisch immer wieder verkörpern<sup>55</sup>; es kann deshalb nur darauf ankommen, daß man jedes Leben, das einem beschieden ist, mit Rücksicht auf dessen ewige Wiederkehr so gut als möglich, d. h. was die Seele betrifft, so vernunftgemäß als möglich gestalte. Daß man sich dadurch in anderem und höherem Sinne zugleich dem „Rade der Geburten“ entzieht, das eine Wiederkehr des Bösen bringt, versteht sich ohne weiteres.

Freilich sind damit die Schwierigkeiten, die sich aus dieser Voraussetzung einer allgemeinen streng rhythmisch wiederkehrenden Weltordnung für die ethische Forderung des „pythagoreischen Lebens“<sup>56</sup> ergeben, bei weitem nicht behoben: es mag nur an die Unmöglichkeit erinnert werden, sich von

da aus die dauernde Beseitigung des einmal im Leben Verfehlten, trotz besten Willens dazu, vorzustellen. Aber darin spricht sich ja gerade der Optimismus des Pythagoreertums am meisten aus, daß „die Menschen, ein Teil des Besitzes der Götter“<sup>57</sup>, von diesen, die Unbegrenzte und Begrenzende, Gerades und Ungerades, Vieles und Eines, Linkes und Rechtes, Weibliches und Männliches, Bewegtes und Ruhendes, Krummes und Geradliniges, Finsternis und Licht, Böses und Gutes, Rechteck und Quadrat<sup>58</sup> in Harmonie zu vereinigen wissen, wohl auch die Kraft erhalten haben werden, ihr Leben zu harmonisieren, soweit dies angesichts der auf Erden höchstens zu erreichenden Tugend, nicht aber Weisheit, überhaupt angeht<sup>59</sup>.

Unter diesen Umständen kann es, wenn man noch den wissenschaftlichen Geist des Pythagoreismus mitberücksichtigt, nicht zweifelhaft sein, welches der „drei Leben“, die man übrigens auch bei Herakleitos<sup>60</sup> angedeutet finden kann, für Pythagoras den Vorzug verdient: *das Genußleben* derer, die zu den olympischen Spielen bloß kommen, um dort zu kaufen und zu verkaufen, *das praktische Leben* derer, die an den Wettkämpfen teilnehmen, oder *das theoretische Leben* derer, die sich auf das Zusehen beschränken. Wie Aristoteles, der davon in seiner Ethik<sup>61</sup> Gebrauch macht, muß er natürlich das letzte als *das beste* ansehen; die größte von allen Reinigungen muß ihm die uneigennützigste Wissenschaft sein; und der Mensch, der sich dieser hingibt, der wahre Philosoph<sup>62</sup>, wird sich auch in jenem anderen Sinne am gründlichsten von dem „Rade der Geburten“ befreien.

Versuchen wir es, auf Grund dessen eine Stufenfolge der *pythagoreischen Lebensordnung* herzustellen<sup>63</sup>, so stoßen wir dabei freilich zunächst wieder nur auf jenes *Tabu*, das berühmte pythagoreische Enthaltensamkeitsgebot, das sich auf den Fleischgenuß (mindestens was Pflugochsen und Widder betrifft) sowie auf den Genuß von Bohnen erstreckt, außer wo es sich um Opferfleisch handelt, und dessen Hauptgründe schon<sup>64</sup> erwähnt sind. Daß dabei Gesundheitsrücksichten mitgesprochen haben, ist nicht unwahrscheinlich, da bekannt ist, mit welcher Sorgfalt die Pythagoreer Pflanzen und Tiere auf ihren Wert für Gesundheit und Gedeihen des Menschen geprüft, und wie sie den ruhigen Fortschritt, das normale allmähliche Erstarken auch des Leibes als Ziel der Erziehung betont haben. Aber sicher ist es nicht, und auch ob eine Reihe anderer Verbote<sup>65</sup> ebenfalls *Tabu* darstellt oder vielmehr als direkte „Einkleidung ethischer Vorschriften in symbolische Formeln“<sup>66</sup> zu fassen sei, ist kaum zu entscheiden; die Deutung von „nicht über eine Wage schreiten“, „das Feuer nicht mit dem Messer schüren“, „einen Kranz nicht zerpfücken“ auf „keinen (ungerechten) Gewinn erstreben“ bzw. „den Zornigen nicht mit scharfen Worten reizen“ und „die (den Kranz des Staates bildenden) Gesetze nicht verletzen“ liegt aber gewiß in der pythagoreisch-ethischen Linie. Und es führt zugleich höher auf der Stufenleiter von den bloß tabuistischen und äußerlich kultischen, sich auch auf die Mysterienweihen und -reinigungen beziehenden Verböten und Geböten zu eigentlich sittlichen und religiösen *Einzelvorschriften*, deren freilich nur sehr

zum Teil als pythagoreisches Sondergut zu bezeichnende Gegenstände hauptsächlich folgende sind: Ehrfurcht gegen Götter und Eltern, Frömmigkeit, Ergebung in das Schicksal, Gebet; Vaterlandsliebe, Festhalten an Recht, Sitte und Gesetz; Gerechtigkeit und Sanftmut gegen alle Menschen, Verträglichkeit, Unterordnung der Jüngeren unter die Älteren; Treue in Freundschaft und Ehe, Zuverlässigkeit, Dankbarkeit gegen Eltern und Wohltäter, Uneigennützigkeit; Anstand; Mäßigkeit, Selbstbeherrschung, Besonnenheit, tägliche Selbstprüfung zur Reinhaltung des Lebens<sup>67</sup>.

Ins eigentliche Gebiet der das pythagoreische Leben ordnenden Reinigungsmittel gelangen wir aber außer mit der durch die letzte Vorschrift angeordneten Selbstprüfung doch erst mit der *Musik*, die Pythagoras benutzt haben soll, „um die Seele zu reinigen, so wie man Arznei gebraucht, um den Leib zu reinigen“<sup>68</sup>. Nun ist ja dies wieder kein ausschließlich pythagoreischer Gedanke. Auch die Korybanten z. B. haben die Musik bei ihren Orgien zu diesem Zwecke verwendet<sup>69</sup>, und die Orphik weist schon durch ihren Namen auf den „Stammvater des Zitherspieles“<sup>70</sup>, den Thraker Orpheus, hin. Aber es ist doch ein gewaltiger Unterschied zwischen der mit starken sinnlichen Mitteln wirkenden, den Menschen packen und in eine Art Betäubung seiner Leidenschaft versetzen und so durch das Übermaß von ihr heilen wollenden<sup>71</sup> Becken- und Flötenmusik, die wesentlich dem Dionysischen, und der ruhig klärenden, schon in der geringen, höchstens bis elf gehenden Zahl der nur je einen harmonisierenden Ton abgebenden Saiten jedem Übermaß abholden Zither- (Kitharis-, Lyra-) Musik, die wesentlich dem Apollinischen dient<sup>72</sup>. Die letztere lassen die Pythagoreer, damit übrigens in die homerische und hesiodische Tradition eintretend, allein gelten, und auf sie allein bezieht es sich, wenn gesagt wird: „Die Musik durchdringt den Pythagoreern Seele und Leib, Leben und Welt und spinnt als Harmonie Goldfäden in das All und klingt aus ihm wieder versöhnend, veredelnd, beruhigend, reinigend ins Menschenherz zurück“<sup>73</sup>.

Sie hat also für diese Philosophen nicht nur psychologische und physiologische und ethische, sondern auch kosmologische Bedeutung, und zwar zunächst wohl wiederum<sup>74</sup> in Form eines *apollinisch-musikalischen Weltgefühls*, das, von Haus aus mystisch und lyrisch, seine *theoretische Begründung* erst nachträglich in dem ganzen, auf Harmonie gebauten System des Pythagoreismus gefunden hat. Ob dabei allerdings „wohl der Gedanke der Sphärenharmonie“<sup>75</sup> der Keim des ganzen Weltsystems<sup>76</sup> gewesen sei, möchten wir schon aus dem Grunde bezweifeln, weil „Harmonie“ ursprünglich gar nichts insbesondere Musikalisches, sondern ganz allgemein „Fügung“, sodann „das richtige Verhältnis aller Teile zum Ganzen, Übereinstimmung, Ebenmaß, Proportion“ bedeutet. In diesem Sinne bestimmt auch Philolaos<sup>77</sup> die Harmonie, und die „Proportion“ nimmt jedenfalls zunächst mathematischen, nicht musikalischen Sinn an. Richtiger ist es also wohl, zu sagen, Pythagoras habe aus seinen astronomisch-mathematischen, meteorologischen und sonstigen Naturbeobachtungen<sup>78</sup> sowie teilweise auf die Milesier, beson-

ders Anaximandros, gestützt, zunächst mindestens den Keim der Lehre gewonnen, daß die Zahl das Maßgebende ist, wodurch die Dinge der Welt geformt und zu festen bleibenden Verhältnissen gestaltet werden, und er habe dies durch seine Entdeckung, daß die verschiedenen, nach festen Verhältnissen bestimmten, Längen der Saiten die Höhe oder die Tiefe der Töne hervorbringen, bestätigt gefunden; wobei noch folgendes<sup>79</sup> als besonders interessant hervorgehoben sei: Die Grundharmonie ist die Oktave d. h. 1:2; sie umfaßt die Quarte 3:4 und die Quinte 2:3; überall tritt also hier die Gerade (2, 4) und die Ungerade (1, 3) in Wechselbeziehung und schafft Harmonie; also tatsächlich eine Verbindung und ein Ausgleich der beiden gegensätzlichen Weltprinzipien<sup>80</sup>. So konnte es dann freilich auch zu einer musikalischen Fassung der Sphärenharmonie kommen.

Zugleich aber wird es, wenn man die Dinge so ansieht, von vornherein klar, daß Pythagoras, dem das Höchste in der Welt Harmonie, Ordnung, ja dem die Welt selbst Ordnung (*kósmos*) ist<sup>81</sup>, die größte Reinigung der Seele in der *Wissenschaft* erblicken mußte, mittelst deren diese Weltordnung und — dies ist das ethisch Bedeutsame daran — als einer ihrer wesentlichen Teile die Einfügung des Menschen in sie erkannt wird.

Daß die Pythagoreer in dieser Hinsicht lehren, die Seele sei eine Harmonie (in sich selbst und mit der Vernunft, oder wenigstens dazu fähig), ist bereits gesagt<sup>82</sup>, ebenso aber, daß sie dem Vernunftstreben der Seele eine gewisse Grenze in der auf Erden nicht zu erreichenden Weisheit setzen<sup>83</sup>. Es ist darum zweifellos ungerecht, wenn Aristoteles<sup>84</sup> spottet, sie fühlten sich als „Mitordner des Weltalls“. Pythagoras selbst soll sich, wie gleichfalls schon<sup>85</sup> erwähnt, nur einen Weisheitsliebenden, keineswegs aber einen zu solcher Mitordnung allein berufenen Weisen genannt haben, und Philolaos sagt: „es gibt gewisse Motive, die stärker sind als wir“<sup>86</sup>. Zudem aber und endlich schließt, was man als eine Art *Ordensregel* des von Pythagoras gestifteten *Pythagoreerbundes* betrachten kann und was oben<sup>87</sup> unter dem Titel „Einzelvorschriften“ mitgeteilt worden ist<sup>88</sup>, mit seiner Grundforderung der Ehrfurcht jede Selbstherrlichkeit des einzelnen geradehin aus.

Freiwillige Einfügung in eine strenge, unverbrüchliche religiös-ethische, politisch-zünftige und wissenschaftliche Ordnung war vielmehr das Um und Auf dessen, was von jedem Bruder und jeder Schwester<sup>89</sup> dieser<sup>90</sup> ebenso wohl an den Deutschritter- wie an den Rosenkreuzer-, Jesuiten- und Freimaurerorden gemahnenden Genossenschaft (*hetairia*) gefordert wurde, und es ist nicht unwahrscheinlich, daß Suidas<sup>91</sup> mit seiner Erklärung des berühmten „er selbst hat es gesagt (*autós épha*)“ recht hat: Nicht ein Schwören auf die Worte des Meisters Pythagoras sei damit ausgedrückt, sondern er selbst habe, um seinen Lehren mehr Autorität zu verleihen, diese Worte oft im Munde geführt, um dadurch zu verstehen zu geben: „nicht ich sage euch dies, es ist nicht mein, sondern Gottes Wort“. Strenge, wie es heißt, sogar teilweise grausam asketische Prüfung in Form eines mindestens zweijährigen Noviziates; die Forderung, die Lehren während dieser Zeit unbedingt stillschwei-

gend, nur als „Hörer (akustikói)“ und „Außenstehende“, Exoteriker, hinzunehmen, um erst dann als richtige Pythagoreer und „Innenstehende“, Esoteriker, aufgenommen zu werden und nun fragen, reden und selbst lehren zu können und, abermals geprüft, an den innersten, streng geheim zu haltenden Mysterien des Ordens teilzunehmen: — all dies weist auf eine rigorose Ordnung der übrigens von landesüblichen Kultvereinen (thiasoi) vorgebildeten pythagoreischen Gemeinschaft; und sucht der Bund politische Macht, so geschieht es doch nur aus dem Wunsche heraus, die in ihm verkörperte *gottgewollte Ordnung auch im Staate* verwirklicht zu sehen, in Form einer Familiarisierung, die dem Pythagoreer schließlich wiederum bloß als notwendige Folge der von der Gottheit gewollten „Weltfamiliarisierung“<sup>92</sup> erscheint.

Denn wie sich ihm<sup>93</sup> einerseits die Welt zum patriarchalischen Götterstaat gestaltet, mit Zeus als dem Vater und Allwalter, dessen Burg auf dem Pol des Himmels und dessen Wache in der Mitte der Welt steht; wie er meint, diesem Götterstaat müsse auch der Menschenstaat entsprechen, so muß er andererseits aufs innigste wünschen, daß es bei der erweiterten, künstlichen Familie nicht bleibe, die er mit einer gewissen Gemeinschaft an Tisch und Gütern, überhaupt mit einer gewissen Gleichheit der Lebensführung in seinem Orden geschaffen sieht: aus der Sekte soll eine Kirche, aus dem politischen Klub ein Pythagoreerstaat, aus der engen eine *weltweite Gemeinschaft* werden, die mit der von ihm ja ebenfalls angenommenen Verwandtschaft alles Beseelten von den Göttern bis zu den Tieren übereinkommt. Alles, die autoritativ-soziale Unterordnung, der Sinn für Ordnung und gegenseitige Bindung im Verkehr, die Verehrung der Götter wie die Scheu vor Vernichtung des tierischen Lebens, schließt sich hier zusammen zu der Idee eines allgemeinen Zusammenlebens, einer *universalen Symbiose*, die durchaus dem in dieser Welt überall lebenden Assoziierungs- und Assimilierungsdrange entquillt. Mußte nicht daraus dem tief pythagoreisch-griechisch Fühlenden, dem sich die Welt im Gedanken zu Zahl und Maß idealisiert, zum Gottestempel sanktioniert, zur Götter-, ja Gottesheimat familiarisiert hatte, endlich die Welt als<sup>94</sup> zur *Seele harmonisches Kunstwerk* erwachsen, in der wie die Gestirne so auch die als Sonnenstäubchen verkörpert Seelen<sup>95</sup> im erhabenen Gleichklang der *universalen Symphonie* dahinschweben gleichwie in einem seligen Reigen? —

Was Pythagoras an Voraussetzungen für seine Wirksamkeit aus seiner ionischen Heimat nach Unteritalien mitgebracht habe, ist angesichts des Sagenwirres, das sich schon frühzeitig um seine Person gesponnen hat, schwer zu sagen. Sicher ist nur, daß er aus Samos stammt, und dies wirft immerhin einiges Licht auf jene Voraussetzungen. Samos stellt nämlich<sup>96</sup> gegenüber der eher demokratischen Gelöstheit und Bewegtheit im Hafen- und Handelstreiben Milets einen sozial geschlosseneren, eher agrarisch-feudaladeligen Lebensstypus dar, und es ist wohl glaublich, daß<sup>97</sup>, als dieser Geist mit der Tyrannis des Polykrates und dem Einzug der lachenden Erotik eines Ibykos, ja Anakreon zu schwinden begann, ihm die Heimat verleidet

wurde und er eine neue in dem wesentlich ebenso wie Altsamos gestimmten unteritalischen Kroton suchte. Denn hier wie dort trugen noch die grundbesitzenden Ritter, die Geomoren, den Staat und bildeten das Heer. Hier wie dort wirkte der agrarische Zug patriarchalisch, baute sich der Staat auch verfassungsrechtlich aus den alten Geschlechtern auf; Hera als Haus-, Landes- und Himmelsgöttin ward in Kroton verehrt wie in Samos. Das Land sprach hier eben wie in dem die gleichnamige Insel allein beherrschenden Samos ganz anders als in den durch fremdes Hinterland eingeeengten ionischen Städten der Festlandsküste bei der Entwicklung der agrarischen Handelsstadt mit und prägte dem Ganzen noch immer einen *ernsten, züchtigen, ständischen Geist* auf, der einen Pythagoras wohl anziehen konnte. Dazu kommt, daß Pythagoras eines Steinschneiders Sohn war und wohl demselben Geschlechte entstammte wie der gleichnamige Bildhauer, der sich selbst Samier nennt und ebenfalls in Unteritalien wirkend zuerst nach Rhythmus und Symmetrie gestrebt haben soll. Der Zunftsinne des Vaterhauses wird sich also wohl in Pythagoras mit dem Rittersinn gemischt haben, und auch dies war *Ordnungssinn*, Gefühl für Maß und Proportion, kurz alles, was wir nachher in seinem System und auch schon in seinem Orden, in dem es gepflegt wurde, vorfinden, ohne daß er es sich erst aus Ägypten (wo er vielleicht gewesen ist) hätte holen müssen.

In wesentlich konservativ-aristokratischem Geiste also sind die Bestrebungen des *Pythagoreerbundes* gehalten, insbesondere soweit sie politischer Natur sind, und dies bedeutet zugleich ihr Schicksal. Anfangs freilich breitete er sich rasch aus und gewann auch in anderen großgriechischen Städten wie Tarent, Metapontion, Kaulonia, Boden. Nicht ohne seine Mitwirkung scheint sich der entscheidende Kampf vollzogen zu haben, in dem (510) Kroton das leichtlebige Sybaris vernichtete. Aber bald darauf verschoben sich in Kroton und in den anderen Städten die Machtverhältnisse zugunsten der Demokratie, und gegen den Bund brachen heftige Verfolgungen los, als deren letzte man wohl die anzusehen hat, bei welcher (etwa um 440) das *Versammlungshaus* zu Kroton verbrannt wurde, so daß sich nur Archippos und Lysis, der erstere nach Tarent, der letztere nach dem böotischen Theben retten konnten, wo Lysis als Lehrer des jungen Epaminondas wieder auftaucht. Dort lebt, bevor er nach Unteritalien zurückkehrt, gegen 400 auch Philolaos als Lehrer der aus Platons „Phaidon“ bekannten Pythagoreer Simmias und Kebes, und auch in Tarent erlebt der Pythagoreismus in Archytas (nach 400), von dem ein interessantes ethisches Fragment erhalten ist<sup>98</sup>, noch eine Nachblüte. Von etwa 350 an aber erlischt er, wenigstens als Philosophenschule<sup>99</sup>, ganz, um erst im letzten vorchristlichen Jahrhundert als Neupythagoreismus wieder aufzuleben. Denn die „Halbpythagoreer“ Alkmaion, Hippasos, Ekphantos sowie Epicharmos<sup>1</sup> (wenn dieser überhaupt hierher gehört<sup>2</sup>), von denen übrigens ebenfalls noch einiges Ethische anzumerken ist<sup>3</sup>, stehen doch nur in einem sehr losen Zusammenhange mit der Schule.

Hand in Hand mit dem äußeren Schicksal des Pythagoreismus geht seine

innere Wandlung. Wir meinen aber damit nicht sowohl den Niedergang, in dem er allmählich in reine Zahlenspielererei<sup>4</sup> ausartet und von der Zentralfeuertheorie zumeist wieder zur geozentrischen Auffassung zurückkehrt, für die sich alles um die Erde als Weltmittelpunkt dreht, sondern eine gewisse *monistische Tendenz*, die sich aus dem älteren Ionismus herleitet und den Grundgedanken des Pythagoreismus nachgerade zunichte macht: Die Lehre von der Weltseele wird aus Herakleitos herübergenommen und das Apeiron nicht mehr als ein dem Perainon gleichstehendes zweites Urprinzip, sondern als aus diesem — der Eins — entwickeltes sekundäres Prinzip — die Zwei — angesehen, dessen weitere Ausgestaltung sich dann durch die göttlichen, aus der Eins allein strömenden Formen vollzieht.

Aber dieser Monismus wird uns erst bei Platon wieder interessieren<sup>5</sup>; vorläufig kommt eine andere, nämlich von vornherein zum Monismus neigende Art Dualismus für uns mehr in Betracht: die Lehre der Eleaten.

## 2. DER ELEATISMUS

Wohin ich meinen Geist auch lenkte, alles löste sich mir in ein und dasselbe auf, alles Seiende ergab bei aller Wägung ein und dieselbe Natur<sup>6</sup>, sagt Xenophanes aus Kolophon, der mit Pythagoras etwa gleichzeitig lebende Ionier, der sich nach jahrzehntelanger Wanderschaft zu Elea in Unteritalien niedergelassen und dort die Schule der Eleaten<sup>7</sup> begründet hat.

Das klingt zunächst gut ionisch-monistisch. Aber im Grunde steckt doch darin, was später Philolaos so ausgedrückt hat: „nichts von Lug nimmt die Natur der Zahl und die Harmonie in sich auf, aber der Natur des Unbegrenzten und Unsinnigen und Unvernünftigen ist Lug und Neid eigen“<sup>8</sup>, und was ins Eleatische übersetzt lauten würde: „Nur die aus dem (nicht gerade an Zahlen gebundenen) Denken stammende Erkenntnis ist wahr, die aus der Sinneswahrnehmung stammende dagegen ist trügerisch“. Daß dabei der Pythagoreer „die Welt als einen Wertzusammenhang und als eine geschlossene Ordnung“<sup>9</sup> durch Zahlen darzustellen sucht, der Eleate durch „Wägungen“, d. h. Begriffe, ist gleichgültig. Ein *Dualismus* kommt in jedem Falle heraus: bei jenem der von Begrenztem und Unbegrenztem, bei diesem der von Denken und Sinneswahrnehmung und demzufolge von gedachter und wahrgenommener Welt.

Das nämliche ergibt sich, wenn man die wesentlich theologische Fassung der xenophaneischen Weltanschauung in Rücksicht zieht. „Ein einziger Gott, unter Göttern und Menschen der Größte, weder an Gestalt den Sterblichen ähnlich noch an Gedanken, schwingt [nämlich] sonder Mühe das All mit des Geistes Denkkraft“<sup>10</sup>; und wenn Xenophanes von diesem Gott weiter sagt: „er ist ganz Auge, ganz Gedanke, ganz Ohr“<sup>11</sup>, so spricht dies keineswegs gegen jenen Dualismus von Denken und Sinneswahrnehmung. Es soll damit nur gesagt sein, daß im letzten Grunde auch die Sinneswahrnehmung göttlichen Ursprunges, das Wesentliche und eigentlich Bewegende aber doch