

288g paf
GILBERT, O.
1911

GRIECHISCHE RELIGIONSPHILOSOPHIE

VON

OTTO GILBERT

K 3 Der Gegensatz



p 147 - 196

LEIPZIG
VERLAG VON WILHELM ENGELMANN
1911

Drittes Kapitel.

Der Gegensatz monistischer und dualistischer Lehre.

Der alte und ursprüngliche Pythagoreismus, wie ich ihn im vorigen Kapitel zu zeichnen versucht habe, ist deshalb von so großer Wichtigkeit, weil er der Grund geworden und geblieben ist, von dem aus sich die dualistische Weltanschauung weiter entwickelt hat. Die Form selbst, in der wir die pythagoreische Lehre kennen gelernt haben, ist nur vorübergehend gewesen. Die Weltkonzeption, wie sie Pythagoras erfaßt hatte, war zu kühn, um allgemeine Anerkennung und Annahme zu finden. Es war vor allem der monistische Gedanke, der sich der pythagoreischen Weltanschauung widersetzte. So sehen wir denn die alte Lehre des Pythagoras allmählich Formen annehmen, die sie der einheitlichen Auffassung der Welt näher und näher brachte. Es sind besonders drei Momente, die hier zu erwähnen sind ¹⁾. Zunächst ist die gestaltlose Materie, die in der Auffassung

¹⁾ Die völlige Vermischung der pythagoreischen Lehre mit der heraklitsch-stoischen Weltanschauung weist schon die von Alexander Polyhistor Diog. 8, 24 ff. mitgeteilte Form auf. Aber schon Platos Philebus und Timaeus zeigen, daß der Pythagoreismus, der in diesen Schriften seinen Ausdruck findet, bereits damals eine durchaus monistische Tendenz hatte. Bei Diog. a. a. O. geht aus der *μονάς* die *ἀόριστος* *δύς* (als *ὅλη*) hervor; aus der Verbindung beider entstehen die *ἀριθμοί*, aus diesen die *σχήματα*, aus diesen die Körper, die sich nach den vier Elementen scheiden und aus ihren Wandlungen den *κόσμος ἐμψυχος νοερός* erzeugen, dessen Mittelpunkt die Erde ist. Den Standpunkt, daß auch das *ἄπειρον* aus der einheitlichen Gottheit hervorgeht, vertreten auch — um nur einige Namen anzuführen — Eudorus Simplic. *φυσ.* 181, 10 ff. *κατὰ τὸν ἀνωτάτω λόγον* — *τὸ ἐν ἀρχῇ τῶν πάντων*, *κατὰ δὲ τὸν δεύτερον λόγον δύο ἀρχαί* — *τὸ τε ἐν καὶ τὴν ἐναντίαν τοῦτω φύσιν*;

des Pythagoras einen durchaus selbständigen, von der Gottheit unabhängigen Charakter trug, in ihrem Ursprunge auf die letztere zurückgeführt, so daß die Gottheit als das schlechthinige Eine, der letzte Urgrund allen Weltgeschehens wird. Diese Zurückführung des Apeiron auf die Gottheit vollzog sich um so leichter, nachdem dasselbe zur Zweiheit, zur Dyas, gemacht war, die sich, wie selbstverständlich, aus der Einheit entwickelt. So geht nun aus dem Eins, als dem göttlichen Prinzip, zunächst die Materie selbst, als die Zwei hervor, um dann durch die göttlichen Formen ihre weitere Ausgestaltung zu erfahren¹). Ist in dieser Umwandlung der alten Lehre zweifellos der Einfluß des ionischen Monismus zu erkennen, wie derselbe durch Heraklit seine vollendetste Form erhalten hatte, so zeigt sich diese Einwirkung auch in einem zweiten Momente: der Rückkehr zum geozentrischen Standpunkte. Es sind nur einige auserwählte Geister, die an der Erdbewegung festhalten: im übrigen wird die Erde wieder der feststehende Weltmittelpunkt, um den sich alles dreht. Und endlich ist es noch ein dritter Punkt, in dem die alte Lehre des Pythagoras der herrschenden Weltanschauung der Ionier sich anbequemen muß: es ist dieses die Lehre von der Welt-

Hippolyt (Doxogr. 556); Epiphanius (Doxogr. 590) θεὸν τὴν μονάδα καὶ διὰ ταύτης μὴδέν, während Galen in seinem Referate hist. philos. 35 (Doxogr. 618) noch den altpythagoreischen Standpunkt vertritt. Von dem neupythagoreischem Standpunkte aus sind dann später die Fälschungen der Schriften der alten Pythagoreer vorgenommen. Demascius, Proklus, Syrian (Schol. Berol. V, p. 925 f.) u. a. lassen demgemäß die alten pythagoreischen Schriften des Philolaos, Archytas u. a. schon die Ansicht vertreten, daß πρὸ τῶν δύο ἀρχῶν (des πέρας und ἀπειρον) ἡ ἐνιαυα αὐτρία existiert. Doch haben wir gesehen (vgl. o. S. 86), daß auch zu Proklus Zeit noch ungefälschte Exemplare des Philolaos vorhanden waren.

¹) Theon expos. rer. math. (ed. Hiller, p. 20, 5 ff.) deutet drei verschiedene Auffassungen der Zahl an: 1. οἱ μὲν ὅσπερ οὖν unterscheiden prinzipiell μονάς und δύος, identifizierten also jene mit dem περιττόν, diese mit dem ἄρτιον; 2. οἱ ἀπὸ Πυθαγόρου gaben jeder Zahl, als μονάς, einen selbständigen Wert; die Vertreter dieser Ansicht, die sich als die eigentlichen Pythagoreer betrachtet zu haben scheinen, 21 ff., als οἱ πλείστοι bezeichnet, mußten dann das ἓν als πρώτη μονάς von den andern Zahlen unterscheiden; so Eurytos Theophr. Metaph. 11 ὅδε μὲν ἀνθρώπου ὁ ἀριθμός, ὅδε δὲ ἵππου, ὅδε δ' ἄλλου τινὸς τυγχάνει; andere Beispiele Aristot. 985^b 29; 1078^b 22; 1092^b 8; 1093^b 14; 3. (12 ff.) οἱ δὲ setzten ἓν und μονάς gleich, so Philolaos und Archytas. Die letztere Auffassung erscheint damit als die ursprüngliche Lehre. Es ist aber schwer, hierin grundsätzlich verschiedene Auffassungen festzustellen.

seele. Auch diese Lehre sahen wir schon von Heraklit vertreten. Und in der Tat dürfen wir die ganze Umgestaltung der alt-pythagoreischen Lehre auf die zwingende Gewalt der ionischen, speziell der Heraklitischen Weltanschauung zurückführen, welche die Geister in ihren Bann zwang und welche der pythagoreischen Weltbetrachtung ihre dualistische Spitze abbrach, um sie in den Strom ihrer eigenen monistischen Auffassung hinüberzuleiten.

Aber die pythagoreische Spekulation ist nicht vergeblich gewesen. Der Gedanke, daß es die Form ist, welche den Dingen ihren Wert verleiht, indem sie dieselben zu originalen und charaktervollen Individualitäten prägt, ist die bleibende Wahrheit der pythagoreischen Lehre. Freilich entspricht die pythagoreische Definition der Form nicht dem Standpunkte heutigen wissenschaftlichen Denkens. Die Form ist nicht eine aus der Sammlung von Einzelbestimmtheiten des Dings im Geiste sich vollziehende einheitliche Ordnung: sondern der selbständige, von der Materie als solcher unabhängige Seinsfaktor. Sie beruht also für die Pythagoreer nicht auf einer bloßen Verstandesoperation, sondern ist das objektiv gegebene Resultat der Wirksamkeit einer besonderen Formsubstanz, welche, schaffend und gestaltend, in lebensvoller Aktivität am Stoffe, als der passiven Masse, sich tätig erweist. Aber gerade in dieser Auffassung der Form als eines selbständigen Bildungsfaktors hat die pythagoreische Lehre so bedeutsam auf die Spekulation der folgenden Geschlechter eingewirkt. Und die Bedeutung dieser Erkenntnis von der Wichtigkeit der Form wird auch nicht dadurch herabgesetzt, daß die späteren Pythagoreer diesen Gedanken überspannt und zu Tode gehetzt haben. Denn sie haben den tiefen Sinn, den derselbe enthält, immer mehr in Äußerlichkeiten verkehrt; sie haben die bedeutungsvolle Form zur nichtssagenden Formel erniedrigt; sie haben so die geniale Idee in den Schmutz der Karikatur gezogen¹⁾.

Ionier und Pythagoreer sind die Begründer der griechischen Spekulation. Alle spätere Forschung, auch in ihren größten

¹⁾ Hierher rechne ich besonders die Zahlenspielerereien. Ein Beispiel dieser der Name des Pythagoras über den Wölg. Schultz Arch. f. Gesch. d. Philos. 1908, 240 ff.

Geistern, hat auf dem Grunde, den jene Männer gelegt, weiter gebaut. Die Ionier als die Vertreter monistischer Weltanschauung, die Pythagoreer als die Träger des dualistischen Gedankens haben damit diesem Gegensatz monistischen und dualistischen Denkens, welcher fortan alle Spekulation beherrscht, der Weltarena übergeben. Gemeinsam ist beiden der Gedanke, daß allem Wandel der Erscheinungswelt ein Bleibendes, allem Werden der Materie ein Sein zugrunde liegen müsse, welches als das göttliche den höchsten Rang unter den Weltfaktoren beanspruchen darf. Für die Ionier war dieses Eine Bleibende und Seiende in der Materie selbst gegeben, für die Pythagoreer war es ein räumlich und inhaltlich Getrenntes, welches erst im Laufe der Weltevolution an die Materie herantritt. Für die Ionier war deshalb die Bewegung, als das Prinzip der Entwicklung, dem Stoffe inhärent: für die Pythagoreer liegt der Ausgang aller Evolution in der von außen an den Stoff herantretenden Form. Hier ist aber zu unterscheiden. Die pythagoreische Materie, das Apeiron, ist nicht als die völlig leblose starre Masse aufzufassen; sie ist im Gegenteile als der bewegte, aber als der ohne Maß und Ziel hin und her wogende ungeschiedene Stoff zu denken¹⁾. Ihr tritt die Form entgegen, der in gleicher Weise Bewegung und Stabilität zukommt. Denn als Bewegung bringt sie den Kosmos in seiner Gesamtheit zum ordnungsmäßigen Kreisen, wie sie zugleich den Stoff ziel- und zweckvoll gestaltet; als Stabilitätsprinzip ferner schafft sie die ruhelos und ziellos fluktuierende Stoffmasse in die Bestimmtheiten der Einzeldinge um, indem sie die, aller Stetigkeit und allem Maße widerstrebenden Stoffteile mit den Banden ihrer Einzelformen umschließt und sie in die Beständigkeit individueller Gestalten zwingt. Es bleiben eben beide Prinzipien auch in der Bewegung ihrem ursprünglichen Charakter treu: die Materie maßlos und gestaltungslos auf und niederwogend, die Form überall Grenzen und Ziele, Maße und Bestimmtheiten setzend.

¹⁾ Daher nach Eudemos bei Simplic. *φυσ.* 431, 13 die Pythagoreer τὸ ὁρίστων (d. h. das ἄπειρον) ἐπὶ τὴν κίνησιν ἐπιφέρουσιν, während die εἶδη allgemein Aristot. 988^b 3 ἀκίνησις αἶτια. Daß anderseits die Gottheit des πέρας die Kreisbewegung des Kosmos hervorbringt, ist oben S. 111 dargelegt. Allgemein Porphy. v. P. 38 die μονάς das ἴσον und μένον, die δυάς das ἄριστον καὶ περιπερές καὶ φερόμενον.

Ionien ist die Heimat beider gegensätzlichen Weltanschauungen. Auf ionischem Boden ist der Baum der Spekulation erwachsen, der sich in die beiden Äste spaltet, deren einer sich zur monistischen, deren anderer sich zur dualistischen Weltanschauung entwickelt. Der gemeinsame Ursprung beider bleibt in vielen Einzellehren bewahrt. So geht der Begriff der Welt-einheit, mag diese Einheit nun mehr im Stoffe, oder mehr in der Form gefunden werden; es geht ferner der Begriff des Apeiron als der unentwickelten Materie; des Kosmos, als der auf Evolution beruhenden Weltgestaltung, aus der älteren ionischen Vorstellung in den pythagoreischen Gedankenkreis über. Der ionischen Lehre ist auch die Idee von der Wiedergeburt aller Dinge entnommen, wenn dieselbe auch im pythagoreischen Dogma eine originale Gestaltung erfährt¹⁾. Andererseits aber hat wieder die ionische Spekulation reiche Anregung von der pythagoreischen erfahren, und es ist hier speziell Heraklit, der von Pythagoras eine Reihe bahnbrechender Gedanken übernommen und damit der ionischen Weltanschauung den krönenden Abschluß gegeben hat. Denn die Gotteskraft, welche die Welt und die Dinge gestaltet, ist für Pythagoras sowohl wie für Heraklit wesentlich dieselbe: nur daß jener die lebendige Energie des Wärmeprinzips selbständig der Materie gegenüberstellt; dieser sie als die höchste und vollkommenste Evolutionsphase aus der Materie selbst hervorgehen läßt. Aber für Beide ist diese Gotteskraft nicht ein bloßer Begriff, eine Idee, ein Gebilde des denkenden Geistes, sondern als die Feuer-, Licht- und Wärmekraft eine materielle Substanz, wenn das Materielle an ihr auch in feinsten, dem Auge verborgenen Atomen und Einzelenergien besteht. Und weiter trägt dieses göttliche Feuer sowohl in Pythagoras wie in Hyraklits Auffassung insofern denselben Charakter, als es in seiner höchsten Wesenheit unbeweglich und unbewegt im Himmel, als den reinsten Regionen alles Seins und Lebens, seinen Sitz hat, während es nur in Teilen und Emanationen in die Kosmosbildung hinabsteigt, um hier

¹⁾ Das Vorgehen des Kosmos wird von Philolaos Aetius 2, 5, 3 gelehrt; Porphyrius v. P. 19 bezeichnet die Lehre *ὅτι κατὰ περιόδους τινὰς τὰ γινόμενα ποτε πάλιν γίνονται* (d. h. die *παλιγγενεσία*), *νέον δ' οὐδὲν ἀπλῶς ἔστι* als eins der signifikantesten Dogmen der Pythagoreer.

sich wirksam zu erweisen. Es bleibt nur der Unterschied der Auffassung, daß für Pythagoras die von außen an den Stoff herantretende Bildung der Oberflächen in Maßen und Zahlverhältnissen das entscheidende Moment ist; während Heraklit in echt monistischer Anschauung seine göttliche Wärmesubstanz im Innern und aus dem Innern des Stoffs heraus sich schaffend und gestaltend betätigen läßt. Und so sind auch für Heraklit Harmonie und Maß mit der lebendigen und vernünftigen Materie selbst verbunden, während in Pythagoreischer Auffassung die Gottheit an die Materie Maß und Harmonie heranbringt. Und dem entspricht es, daß für Heraklit das Weltgesetz ein immanentes, für Pythagoras dagegen ein transzendentes ist, wenn diese Transzendenz auch nur in der räumlichen Geschiedenheit, nicht in der außerkosmischen Wesenheit besteht. Wie eng sich Heraklitische und Pythagoreische Weltanschauung berühren, zeigt Hippasus, der zugleich Pythagoreer und Herakliteer ist¹⁾. Es sind namentlich eine Reihe von Einzellehren, welche den inneren Zusammenhang beider Naturauffassungen klar machen. Wir rechnen dahin die Erkenntnis von der Bedeutung der Sonne für das kosmische Leben; die Identifizierung bestimmter einzelner Phasen und Hypostasen des Natur- und Weltprozesses mit Gottheiten des Volksglaubens; die Zurückführung der Seele und ihrer Funktionen auf die materielle Gottessubstanz; endlich die Bedeutung, die dem Begriffe, der Begriffsbildung zuteil wird. Dieses letztere Moment bedarf einer näheren Betrachtung.

Solange es Menschen gibt, hat der Begriff eine Rolle gespielt. Ja, man kann die Fähigkeit der Begriffsbildung geradezu als das charakteristische Moment bezeichnen, welches den Menschen über das Tier emporhebt. Auf der Schöpfung und Formulierung von Begriffen beruht die ganze Sprachentwicklung: der Mensch hat den Dingen und ihren Eigenschaften, er hat den Tätigkeiten und Zuständen, er hat den Relationen und

¹⁾ Hippasus (Diels Kap. 8) wird von Aristoteles 984^a 7 den Ioniern beigezählt; dagegen Diog. 8, 84; Jamblich. v. P. 81, 88 u. o. als Pythagoreer bezeichnet. Er scheint der erste gewesen zu sein, der pythagoreische Ideen der ionischen Lehre vom Einheitsstoffe dienstbar zu machen suchte. Dürfen wir den Angaben trauen, so ist er älter als Heraklit und der letztere hat danach sein Feuerprinzip als das *ἐν* jenem entlehnt.

Verhältnissen der Einzeldinge und ihrer Zusammenhänge Namen und Bezeichnungen gegeben, welche den Eindrücken, welche die Erscheinungswelt auf ihn macht, den adäquaten sprachlichen Ausdruck verleihen. Diese ganze Tätigkeit des Menschen, wie sie sich in der Schöpfung der Sprache und ihrer Worte äußert, und wie sie von der elementarsten Formung von Lauten zu immer vollkommenerer Ausgestaltung der logischen Rede fortschreitet, ist ohne die abstrahierende, von den Einzelercheinungen auf das Allgemeine, schließende Tätigkeit des Geistes unverständlich. Aber es kommt hier nicht darauf an, wie wir die Tätigkeit der Menschenvernunft — ob von evolutionistischem oder von aprioristischem Standpunkte aus — beurteilen: es ist allein die Auffassung der antiken Denker selbst, welche uns hier interessiert und welche für das Verständnis der antiken Weltanschauung von entscheidender Bedeutung ist. Und da ist es zweifellos, daß diese begriffsformende Tätigkeit zunächst ganz instinktiv sich vollzogen hat, ohne daß der Mensch schon zum Bewußtsein einer Differenz seines eigenen geistigen Schaffens und der ihn umgebenden Welt gelangt ist. „Das Bewußtsein steht noch unter der Herrschaft des Stoffs, der sich dem Geiste von außen durch die Sinne, von innen durch die Mechanik der Seele aufdrängt“¹⁾. Und in diesem instinktiven Schaffen seiner Seele glaubt der Mensch, indem er die ihm von den Dingen der Außenwelt gewordenen Eindrücke in ein einzelnes Wort, einen einzigen Begriff zusammenfaßt, in ihm den adäquaten Ausdruck des Wesens der Sache selbst zu besitzen. Aber dieses Vertrauen auf den Begriff und auf dessen Ausdruck im Worte birgt eine große Gefahr. Denn niemals erschöpft ein Begriff, wie er im Worte oder in der Definition seine Prägung empfängt, den vollen Gehalt dessen was er zum Ausdruck bringen soll; er ist immer nur ein schwacher und einseitiger Notbehelf für die unendliche Mannigfaltigkeit der Einzelercheinungen selbst, in denen sich der Begriff widerspiegelt. Und was einst als das wesentliche eines Dings, eines Begriffs erfaßt worden ist, das erscheint heute vielleicht als ein gleichgültiges, akzidentelles

¹⁾ Worte Steinthals in der Zeitschr. f. Völkerpsychol. 2, 280: sie haben noch heute dieselbe Gültigkeit wie vor 50 Jahren.

Moment, je nachdem der erstarkende Menschegeist tiefer in das Wesen von Welt und Natur eindringt. So gewiß daher der Geist in den Anfängen der Menschheitsgeschichte anders begrifflich definiert hat, als zur Zeit des Sokrates; und so sicher wieder heute der philosophisch geschulte Denker andere begriffliche Bestimmungen trifft, als es nach Jahrtausenden dem menschlichen Geiste möglich sein wird: so zweifellos ist das Vertrauen auf die scheinbare Wahrheit des Begriffs und das Weiterbauen auf ihm gefährlich und trügerisch¹⁾.

Nun ist ja die Auffassung dieser wechselnden, immer schärfer und wissenschaftlicher sich vollziehenden Begriffsformulierungen, als eines methodischen Fortschreitens des allmählich erstarkenden Menschegeistes und seines logischen Denkens auf dem Wege zur vollen Wahrheit zweifellos richtig. Die einander abwechselnden Begriffsbestimmungen der einzelnen Objekte der Erfahrungswelt, wie der einzelnen Fakta des kosmischen Geschehens erscheinen so als Etappen, in denen der Menschegeist immer siegreicher zur Wahrheit vorwärtsschreitet: bleibt die letztere vorläufig auch in unerreichbarer Ferne, das logische Denken nähert sich ihr doch mit jeder dieser Etappen mehr und mehr²⁾. Aber diese moderne Auffassung ist nicht auf das antike Denken übertragbar. Für die antiken Denker — Xenophanes, Parmenides, Heraklit — haben Worte, Definitionen, Begriffsbestimmungen nicht relativen, sondern absoluten Wert. Nur in dieser Überzeugung, daß die in Worten formulierten Begriffe in vollkommener, in absoluter Weise den realen Gehalt von Objekten, Dingen und Tatsachen

¹⁾ So sagt Enriques, Die Probleme d. Wissensch. 17: „Wer seinen Flug in die luftigen Höhen des Gedankens nimmt, läuft Gefahr, die Bedeutung der Worte zu vergessen, die sinnlos werden, wenn sie aufhören die Dinge zu bezeichnen. Wenn man an diesem Punkte angelangt ist, dann ist nichts leichter, als formal mit den Symbolen zu operieren, aber die Entwicklung des Gedankens — wird dann nicht mehr gezügelt durch die konkrete Welt, der sie sich entfremdet hat.“ Ähnlich Nietzsche Werke 10, 44 ff.: „Die Worte sind nur Symbole für die Relationen der Dinge unter einander und zu uns und berühren nirgends die absolute Wahrheit. Durch Worte und Begriffe werden wir nie hinter die Wand der Relationen — gelangen.“ Denn „Erkenntnis und Sinn sind die widersprechendsten aller Sphären.“

²⁾ Diese Auffassung wird namentlich von Natorp vertreten, der ihr wiederholt Ausdruck gegeben hat: ich verweise vor allem auf sein Buch: die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften. Leipzig 1910.

wiedergeben, findet das Hauptdogma der Eleaten, daß Denken und Sein identisch sind, seine Erklärung. Und diese Überzeugung von der Identität des logischen Denkens mit dem realen Sein der Erscheinungswelt gründet sich allein auf die Identität der Seelen — oder Vernunftsubstanz mit der Gottessubstanz. Es ist eine und dieselbe materielle Substanz, welche als Gottes- und Weltvernunft in der Ausgestaltung des Kosmos tätig ist, und welche als Vernunftseele des einzelnen Individuum in dem letzteren funktionell wirksam ist. Es ist demnach objektiv und subjektiv eine und dieselbe Denkkraft, welche in der Welt und in den Seelen sich schöpferisch erweist. Von diesem Standpunkte aus betrachtet, ist die in den Seelen der Menschen schaffende Gottesvernunft an und für sich ebenso unfehlbar, wie es die der Weltordnung dienende göttliche Vernunft ist: wir sahen schon, welche Bedeutung für Heraklit der Logos hat, und wie ihm der in Worte geprägte Begriff, weil durch den Logos selbst geschaffen, alle Geheimnisse des Daseins zu entschleiern scheint. Und dieselbe Auffassung teilt auch Pythagoras, der in den Seelen gleichfalls die direkte Schöpfung der göttlichen Vernunft erkennt¹⁾. Wenn beide, Pythagoras und Heraklit, die menschliche Vernunft nicht rein zum Ausdruck kommen lassen, so ist daran der Widerstand der Materie schuld, und es macht im Ergebnisse keinen Unterschied, ob Pythagoras diese feindliche Materie prinzipiell der Gottesvernunft entgegenstellt, oder ob Heraklit diesen Widerstand aus der sich vergrößernden Einheitsmaterie selbst herleitet. Jedenfalls stehen beide Denker auf dem Standpunkte, daß die in der Welt schöpferisch tätige Gottesvernunft nur Gutes zu wirken fähig ist, und daß trotz aller Hemmungen durch die Materie der logische Gehalt aller Weltevolution in seinem Kerne vernünftig ist. Und so ist auch die Sprache in ihrer Gesamtheit, es sind die einzelnen Worte und Begriffe Schöpfungen der Gottheit, und darin liegt die Kraft und der

¹⁾ So soll Hippasus die Zahl, d. h. in dieser Auffassung das göttliche Prinzip, einerseits als *παρὰδερμα πρῶτον κοσμοποιίας* und zugleich als *κριτικὸν κοσμοῦργον θεοῦ ὄργανον* bezeichnet haben, Jamblich. de an. bei Stob. 1, 49, 32 (p. 364 W); Jamblich. in Nicom. arithm. 10. Die Seele mit ihrer Denkkraft ist eben desselben Ursprungs wie die Weltvernunft, und eben deshalb hat sie die Fähigkeit, die Wirksamkeit der letzteren zu verstehen und kritisch zu beurteilen.

Zauber, den das einzelne Wort auszuüben vermag. So treten die Worte den Zahlen an Bedeutung zur Seite, und wieder den Zahlen entsprechen die Buchstaben, mit welchen die Griechen jene bezeichneten. Denn Zahlen und Buchstaben, Worte und Begriffe sind Realitäten, die auf die Schöpfung der Gottesvernunft zurückgehen und somit eine geheimnisvolle Kraft in sich enthalten, die aus dem Begriffe, den sie zum Ausdruck bringen wollen, ihren Ursprung schöpft¹⁾. Das Trügerische, was in diesem Verfahren liegt, ist den Denkern nicht zum Bewußtsein gekommen: und so hat — um nur diese Beispiele anzuführen — Anaximander durch sein Apeiron, Pythagoras durch sein Peras die Welt deuten zu können geglaubt, ohne zu ahnen, welche Rätsel sie damit allen nachfolgenden Geschlechtern aufgeben. Dieses Vertrauen auf den Logos ist für die eleatische Spekulation in erster Linie verhängnisvoll geworden²⁾: sie hat in der Überzeugung, daß dem Worte und Begriffe eine unbedingte Wahrheit innewohne, für Welt und Gottheit Deutungen schaffen zu dürfen gewähnt, die sie in unauflösliche Widersprüche mit der Realität der Erfahrungswelt gebracht haben. Das sehen wir zunächst in der Lehre des Xenophanes bestätigt.

Xenophanes war aus dem ionischen Kolophon, einer Schwester- und Nachbarstadt Milets, gebürtig und hat hier den ersten Teil seines Lebens zugebracht. Es darf daher als selbstverständlich bezeichnet werden, daß er die Lehre der Milesier gründlich kennen lernte, und das wird durch die Nachricht des Theophrast bestätigt, Xenophanes sei der Schüler Anaximanders gewesen. So knüpft die eleatische Lehre, als deren Begründer einmütig Xenophanes bezeichnet wird, an Ionier und die ionische Weltanschauung an: auf ionischem Boden ist neben der eigentlich ionischen und neben der pythagoreischen auch die eleatische

¹⁾ Der Zauber beruht auf der Kraft, welche das in sollemnner Weise ausgesprochene Wort, bzw. die nachahmende Handlung als Ausdruck des ihm zugrundeliegenden Begriffs, oder als Wiederholung des betr. kosmischen Vorgangs in sich hat.

²⁾ Dieses Vertrauen drückt sich in dem Parmenideischen Worte (Fr. 5) τὸ τῶν αὐτῶν νοεῖν (und im Begriffe dasselbe ausdrücken) ἐόντιν τε καὶ εἶναι. Joël nennt einmal (Zeitschr. f. Philos. 97, 169) Wissenschaft den Vermählungsprozeß des Denkens mit der Welt. Für die Eleaten war die Wissenschaft in noch absoluterer Weise die Identität von Denken und Welt.

Lehre erwachsen. Die enge Zusammengehörigkeit der eleatischen mit der ionischen, wie mit der pythagoreischen Lehre wird die Betrachtung der Lehrsätze des Xenophanes selbst erweisen¹⁾.

Von den älteren Ioniern hat Xenophanes das Dogma von der Einheitssubstanz übernommen und diese Grundlehre steht im Mittelpunkt aller seiner Ausführungen. Alles Sein ist seiner Wesenheit nach Eines. Und dieses Eine ist ewig und ungeworden. Und weiter: dieses Eine ist die Gottheit schlechthin, welche als solche lebendig, mit Sinnen und Vernunft begabt, als einheitliche Persönlichkeit und zugleich in all ihren Teilen sieht und hört und denkt²⁾. Die Gottheit des Xenophanes entspricht demnach als die Einheitssubstanz dem göttlichen Apeiron Anaximanders, welches gleichfalls als die unveränderliche einheitliche Substanz allen Wandlungen des Homers zugrunde liegt³⁾. Denn auch darin schließt sich Xenophanes eng seinem Lehrer an, daß diese seine Einheitssubstanz an den Kosmos selbst gebunden, ihm immanent, aufgefaßt wird. Sie erfüllt den Kosmos, sie nimmt selbst seine Gestalt an, sie ist also als eine körperliche, stoffliche Wesenheit zu verstehen. Denn nur so ist die immer wiederkehrende Betonung der Gestalt der Gottheit zu erklären, welche letztere als die nach allen Richtungen gleichmäßig gebildete, als die kugelförmige, als die begrenzte charakterisiert wird. Eben weil die Gottessubstanz die Kosmoskugel nach allen ihren Teilen gleichmäßig erfüllt, wird sie selbst zur gleichgeformten Kugel. Es ist demnach der Kosmos von einer einheitlichen Substanz, einem substantiellen Stoffe erfüllt, welcher, materiell und körper-

¹⁾ Diog. 9, 21 die Worte τοῦτον Θεόφραστος — Ἀναξίμανδρου φησὶν ἀκοῦσαι, ungeschickt den Worten Ξενοφάνους διήκουσε Παρμενίδης angefügt, können sich nur auf Xenophanes beziehen. Über diesen vgl. Diels Kap. 11; die Dissertation von Mavrokordatos d. Monotheismus des Xenophanes. Diss. v. Leipzig 1910 bietet keine neuen Gesichtspunkte. Die unter des Aristoteles Namen gehende Schrift περὶ Ξενοφάνους, περὶ Ζήνωνος, περὶ Γοργίου enthält p. 977^a 12 ff. in Kap. 3, 4 (mit dem falschen Untertitel περὶ Ζήνωνος) sehr wichtiges Material zur Beurteilung der Lehre des Xenophanes, welches seinem Kerne nach auf des Aristoteles Schrift πρὸς τὰ Ξενοφάνους Diog. 5, 25 zurückgeht. Kap. 3 gibt den Beweisgang des X. selbst, Kap. 4 die Kritik des Aristoteles.

²⁾ Doch vgl. hierzu das später über das Xenophaneische εἶν zu sagende.

³⁾ Auf den engen Zusammenhang der ionischen und der eleatischen Spekulation habe ich Rhein. Mus. 64, 185 ff. hingewiesen: ich verweise auf das dort gesagte.

lich und zugleich mit allen Sinnen und mit Vernunft begabt, die Gottheit schlechthin ist¹⁾).

Die Milesier — und speziell Anaximander — hatten sich durch die Erfahrungen und sinnliche Beobachtung bestimmen lassen, die Einheit der Gottessubstanz anzunehmen: Xenophanes hat geglaubt, diese Einheit der Gottheit begrifflich erweisen zu können. Aber dieser Versuch, aus dem Begriffe selbst die wesentlichen Bestimmtheiten der Gottheit abzuleiten und zu erklären, ist völlig ungenügend. Xenophanes geht von unerwiesenen Voraussetzungen aus, die er als logisch unanfechtbar aufstellt, und er zieht zugleich Schlußfolgerungen, die ebenso unlogisch und unmöglich sind. Und er glaubt auf der einen Seite selbst begrifflich unwiderleglich entwickeln zu können, während er anderseits den logischen Definitionen seiner Vorgänger völlig skeptisch sich gegenüberstellt²⁾. Da die einzelnen Bestimmungen, welche Xenophanes trifft, für die weitere Entwicklung des Gottesbegriffs von hoher Wichtigkeit geworden sind, müssen wir dieselben noch etwas genauer betrachten.

Die Hauptthese ist, daß es nur Einen Gott geben könne. Zum Erweise dieser Behauptung geht Xenophanes von der Voraussetzung aus, mit dem Begriffe „Gott“ sei die höchste Macht und Stärke verbunden. Daraus folge aber, daß Gott nur Einer sein könne. Denn wären es mehrere, so müßten die einen

¹⁾ Fr. 23, 24

εἷς θεός, ἓν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος,
οὔτε δέμας θνητοῖσιν ὁμοῖος οὔτε νόημα·
οὔλος ὄρη, οὔλος δὲ νοεῖ, οὔλος δὲ τ' ἀκούει.

Vgl. dazu Diog. 9, 19 οὐσίαν θεοῦ σφαιροειδῆ, μὴδὲν ὅμοιον ἔχουσαν ἀνθρώπων· ὄλον δὲ ὄραν καὶ ὄλον ἀκούειν, μὴ μέντοι ἀναπνεῖν (das letzte gegen Pythagoras gerichtet)· σύμπαντα τε εἶναι νοῦν καὶ φρόνησιν καὶ αἰδίων; Aristot. 986^b 23 εἷς τὸν ὄλον, οὐρανὸν ἀποβλέψας τὸ ἓν εἶναι φησὶ τὸν θεόν; Hippol. 1, 14, 2 τὸν θεὸν αἰδίων καὶ ἓνα καὶ ὅμοιον πάντη καὶ πεπερασμένον καὶ σφαιροειδῆ καὶ πᾶσι τοῖς ῥήσις αἰσθητικόν; Galen h. philos. 7 θεὸν πεπερασμένον, λογικόν, ἀμετάβλητον.

²⁾ Plut. Strom. 4 ἀποφαίνεται δὲ καὶ τὰς αἰσθήσεις ψευδεῖς καὶ καθόλου σὺν αὐταῖς τὸν λόγον διαβάλλει; Sext. m. 7, 14 τὸ φυσικὸν ἅμα καὶ λογικόν, ὥς φασὶ τινες, μετῆρχετο; 47 Xenophanes, unter denen genannt, welche τὸ κριτήριον ἀνέβλουν; Aristoteles (Euseb. pr. en. 14, 17, 1), Xenophanes denen zugezählt, welche οἰονταὶ δεῖν τὰς μὲν αἰσθήσεις καὶ τὰς φαντασίας καταβάλλειν, αὐτῶ δὲ μόνον τῇ λόγῳ πιστεύειν. Hier erscheint also Xenophanes einerseits dem λόγος, dem Begriffe, vertrauend, anderseits denselben bekämpfend.

stärker und vollkommener, oder schwächer und unvollkommener sein als die andern: sie würden also dem Begriffe der Gottheit nicht mehr entsprechen; und auch mehrere gleiche seien mit diesem Begriffe unvereinbar. Es kann demnach nur Einer sein, auf den der Begriff, der mächtigste und vollkommenste zu sein und über alles zu herrschen, in absoluter Weise zutrifft. Aristoteles hat dem entgegengehalten, daß die begriffliche Bestimmung der höchsten Macht und Stärke nicht notwendig in bezug auf andere gesagt zu werden brauche; sie könne auch in bezug auf ihrem Träger selbst verstanden werden, so daß dieser in sich die größtmögliche Vollkommenheit besitze. In dieser Auffassung könne es aber mehrere Götter geben, da jeder für sich und in sich die größte Vollkommenheit haben könne. Außerdem setze sich die Beschränkung auf Einen Gott mit der Volksüberzeugung in Widerspruch, die unter einem höchsten Gotte viele andere Götter in verschiedenen Abstufungen annehme¹⁾.

Die zweite These des Xenophanes betrifft die Ewigkeit Gottes. Gott kann nicht entstanden oder erzeugt sein. Denn dann müßte er aus einem gleichen oder aus einem ungleichen entstanden sein. In ersterem Falle wäre der Erzeuger und der Erzeugte wesentlich gleich: es wäre damit also nichts Neues gegeben. Im andern Falle aber wäre der Erzeuger dem Erzeugten gegenüber ein Nichtseiender, aus einem Nichtseienden kann aber niemals ein Seiendes hervorgehen. Hier liegt der entscheidende Irrtum in der beschränkten Auffassung des „Sein“: weil das eine nicht so ist wie das andere, wird ihm überhaupt das Sein als solches abgesprochen. Diese falsche Auffassung des Seinsbegriffs ist für die Anfänge der griechischen Spekulation von verhängnisvollster Wirkung geworden. Aristoteles hat denn auch die Richtigkeit der Schlußfolgerung des Xenophanes mit Recht geleugnet; und hat zugleich darauf hingewiesen, daß mit denselben Gründen das Entstehen und die Existenz aller Dinge geleugnet oder ihre Ewigkeit behauptet werden könne²⁾.

¹⁾ Fr. 23 εἷς θεός —; die Beweisführung in der Schrift π. Ξενοφάνους 977^a 23—36; Kritik derselben 977^b 27—978^a 3; vgl. dazu Simplic. φυσ. 22, 30—33.

²⁾ Vgl. 977^a 14—23; Kritik 977^b 21—26; Simplic. 22, 33 ff. τὸ μὲν ὁμοίον ἀπαθές φησιν ὑπὸ τοῦ ὁμοίου; Plut. Str. 4.

Aus dem Begriffe der Einheit Gottes hat Xenophanes aber noch weitere Schlüsse gezogen und diese letzteren werfen auf den Gottesbegriff, wie er ihn faßt, ein sehr bezeichnendes Licht. Als Einer, sagt Xenophanes, muß Gott nach allen Seiten hin gleichmäßig sein und das ist nur möglich, wenn er kugelartig gebildet ist. Man erkennt aus dieser Bestimmung Gottes, wie sie Xenophanes als selbstverständlich aufstellt, daß Gott ein Körper, ein körperliches Wesen und damit zugleich eine materielle Substanz ist. Und dieses körperliche Wesen ist zugleich mit Vernunft und mit allen Sinnen begabt, welche Eigenschaften jedem einzelnen Teile seines Körpers zukommen müssen, eben weil sonst der Begriff des gleichmäßigen nicht zutreffen würde. Wir ersehen also hieraus, daß Xenophanes alle weiteren Näherbestimmungen der Gottheit aus der Einheit derselben ableitet. Die „Einheit“, in absolutem Sinne aufgefaßt, verlangt die völlig gleichmäßige Bildung: es muß demnach die Substanz eine in sich zusammenhängende, an keinem Punkte durch ein Mehr oder Weniger oder Anders unterschiedene Gestalt besitzen. Und da diese Gottessubstanz als ein denkender und mit allen Sinnen begabter Körper gefaßt ist, so muß diese Sinnes- und Vernunfttätigkeit wieder mit jedem einzelnen Teile des Körpers gleichmäßig verbunden sein. Denn wären Vernunft und Sinne nur mit einzelnen Teilen verbunden, so wäre ja die gleichmäßige Bildung des Körpers nicht in absoluter Weise durchgeführt¹⁾.

Auf diesem Wege glaubt Xenophanes den Begriff der Gottessubstanz, wie ihn die Ionier aufgestellt hatten, beweisen zu können. Man erkennt daraus — es muß das noch einmal hervorgehoben werden — daß der letztere für Xenophanes feststeht, ja die selbstverständliche Voraussetzung ist. Hatte Anaximander die Kugel des einen Kosmos von einem göttlichen Einheitsstoffe erfüllt angesehen, so läßt auch Xenophanes seine Gottheit eine völlig gleichmäßig gebildete Gestalt haben, welche als solche die Weltkugel erfüllt. Und ist für Anaximander die Substanz, von der die Kosmoskugel erfüllt ist, die vernünftige,

¹⁾ 977* 36 ἓνα δ' ὄντα ὁμοιον εἶναι πάντῃ, ὁρῶντα καὶ ἀκούοντα τὰς τε ἄλλας αἰσθήσεις ἔχοντα πάντῃ — πάντῃ δ' ὁμοιον ὄντα σφαιροειδῆ εἶναι· οὐ γὰρ τῇ μὲν τῇ δ' οὐ τοιοῦτον εἶναι, ἀλλὰ πάντῃ; daher zusammenfassend ἄθιον δ' ὄντα καὶ ἓνα καὶ <ὁμοιον καὶ> σφαιροειδῆ (Plut. Str. 4; Hippol. I, 14, 2); Kritik 978* 3—15.

so läßt auch Xenophanes dieselbe mit Vernunft und Sinnes-tätigkeit ausgerüstet sein, die er aber gleichmäßig mit jedem Einzelteile der körperlichen Substanz verbunden sich denkt. So ist die Welt des Xenophanes in allen ihren Teilen von einer Stoffsubstanz angefüllt, welche, an jedem Punkte gleichmäßig körperlich sich ausdehnend, zugleich überall sinnen-tätig und vernunft-tätig ist.

Hat Xenophanes so durch Pressung des Einheitsbegriffs alle weiteren Bestimmtheiten der Gottheit erklären zu können gemeint, so hat er nun umgekehrt die begrifflichen Bestimmungen seiner Vorgänger widerlegen zu können gewöhnt. Denn Anaximander gegenüber behauptet er den Begriff des Apeiron, dem Pythagoras gegenüber den des Peras. Jedes Ding, schließt er, hat als ein seiendes Anfang und Ende; da das Apeiron seinem Begriffe, d. h. seiner etymologischen Bedeutung nach, ohne Anfang und Ende ist, so ist es ein nicht seiendes: einem solchen kann aber Gott nicht gleich sein. Auf den letzteren paßt also der Begriff des Apeiron nicht; dieser ist für die Gottessubstanz undenkbar und unmöglich¹⁾. Und weiter ist auch der Begriff des Peras für die Gottheit unmöglich: denn das Peras als Grenze setzt eine Mehrheit von Dingen und Wesen voraus, weil das, was eine Grenze hat, eben an ein anderes grenzt. Es kann demnach der Gottheit auch nicht der Begriff des Peras zukommen, weil sie sonst nicht Eine sein könnte. Aristoteles hebt dem gegenüber hervor, daß Xenophanes selbst seine Gottheit als begrenzt annehme: denn als Kugelbildung sei sie ein Körper; ein solcher müsse aber eine Grenze haben, wie denn überhaupt jede Kugel ein Zentrum, und dieses wieder eine Peripherie, also eine Grenze voraussetze²⁾. Wenn also Xenophanes in der Leugnung des pythagoreischen Peras sich selbst widerspricht, so hebt er nicht

¹⁾ Widerlegung des ἀπειρον εἶναι 977^b 3 ff.; Kritik 978^a 16 ff. Der Unterschied der Substanz des Xenophanes von der des Anaximander ist nur der, daß jener die eine Weltkugel annimmt, während der letztere unendlich viele setzt, in Wirklichkeit freilich stets nur die eine bekannte im Auge behält.

²⁾ Widerlegung des περαίνειν 977^b 6 ff. (Xenophanes Gegner des Pythagoras Diog. 9, 18); Kritik 978^a 16 ff. Aristoteles weist darauf hin, daß jede σφαῖρα ein Körper und jedes σῶμα als solches ein πέρας haben müsse 978^a 20 ff.; 979^a 5 ff. Simplic. φυσ. 23, 4 ff.

minder auch seinen Widerspruch gegen das Apeiron dadurch auf, daß er selbst wiederholt das Wort für seine Welt gebraucht. Entweder muß man annehmen, daß er sich in der Anwendung des Worts der Widersprüche, in die er sich damit verwickelt, nicht bewußt wurde; oder daß er hier das Wort Apeiron in altem, populärem Sinne gefaßt wissen wollte, wonach es nur allgemein eine unbestimmte Ausdehnung bezeichnen soll¹⁾.

Und weiter richtet sich des Xenophanes Polemik auch gegen die Begriffe Bewegung und Ruhe, wie diese wechselnd mit der Gottheit verbunden erscheinen. Daß er in der Bekämpfung der Bewegung die Ionier im Auge hat, darf man als sicher ansehen; ebenso wird er bei der ruhenden Gottheit an Pythagoras gedacht haben, der seinen höchsten Gott unbeweglich verharrend am Pole thronen läßt. Xenophanes deduziert wieder aus dem Begriffe der Gottheit selbst, daß der letzteren weder eine Bewegung noch ein Unbewegtsein zukomme. Was zunächst das letztere betrifft, so zieht hier Xenophanes dieselbe Schlußfolgerung wie bezüglich des Apeiron. Denn da jedes Ding, als ein Seiendes, sich bewegt, so ergibt sich für ihn die Schlußfolgerung, daß ein Nichtseiendes sich nicht bewege. Gott kann aber nicht dieselbe Eigenschaft, wie das Nichtseiende haben. Er kann demnach nicht unbewegt sein. Aber er kann auch wieder nicht bewegt sein. Denn jede Bewegung oder Wandlung setzt eine Mehrheit von Dingen oder Wesen oder Zuständen voraus: das sich bewegende muß sich in ein anderes bewegen, d. h. in einen anderen Raum oder Zustand oder in ein anderes Wesen, eine andere Form übergehen. Da Gott aber in absolutem Sinne Einer ist, so muß ihm überhaupt die Möglichkeit der Bewegung und Wandlung abgesprochen werden²⁾.

Alle diese Folgerungen, die Xenophanes betreffs Bewegung und Ruhe, Unbegrenztheit und Begrenzung zieht, müssen uns

¹⁾ Fr. 28 τὸ κάρτω der Erde εἰς ἀπειρον ἵκεῖται; die Luft ἀπειρον βδέθοσ Aristot. 976^a 32; ebenso läßt er Aetius 2, 24, 9 die Sonne εἰς ἀπειρον προΐέναι. Die Späteren schwanken deshalb über des Xenophanes eigentliche Meinung: Nikolaus behauptet, er lehre θεὸν ἀπειρον (Cic. Ac. 2, 118 infinitum); Alexander dagegen πεπερασμένον (καὶ σφαιροειδῆ) Simplic. φυσ. 23, 14. Auch Aristoteles sagt 986^b 20 τῆς φύσεως τούτων οὐδὲ ἑτέρας (ob πεπερασμένον oder ἀπειρον) ἔοικε θιγείν.

²⁾ Widerlegung des κινεῖσθαι und ἀκίνητον εἶναι 977^b 8 ff.; Kritik 978^b 15 ff.; Simplic. φυσ. 23, 6 ff.

den Eindruck der Spielerei, des nicht ernst gemeinten machen. Es ist aber durchaus kein Grund anzunehmen, Xenophanes selbst habe dieselben nicht ernst aufgefaßt. Schon die Bekämpfung seiner Gründe durch Aristoteles zeigt, daß, die letzteren in vollem Ernste von Xenophanes aufgestellt sind. Aber wie ist es möglich, muß man fragen, daß Xenophanes der Gottessubstanz Bewegung und Unbewegtsein zu gleicher Zeit hat absprechen können? Wird damit nicht überhaupt die Existenz der Gottheit selbst aufgehoben? Wir kommen damit zu dem entscheidenden Momente der ganzen eleatischen Lehre und es ist notwendig, diesen Punkt einer eingehenden Betrachtung zu unterziehen.

Für die Ionier vollzog sich die Wirksamkeit der Gottessubstanz in einer unausgesetzten Bewegung eben der Gottheit. Wir wissen aus Platos Kritik, daß es gerade dieses ruhelose Sichbewegen gewesen ist, welche die Polemik und den Spott herausforderte: die in ewiger Verwandlung begriffene göttliche Einheitssubstanz nahm damit einen unwürdigen, ja einen skurrilen Charakter an. Xenophanes Wort „ewig am selbigen Orte verharret er, in nichts sich bewegend, denn nicht geziemt es ihm bald hierhin, bald dorthin zu wandern“ wird also verständlich. Es ist der Gottheit unwürdig in ewiger Bewegung und Wandlung zu sein. Denn in einem solchen steten Wechsel des Raums und des Zustandes kann die Gottheit auch ihrer inneren Wesenheit nach nicht unberührt bleiben. Xenophanes aber stellt als selbstverständliche Forderung auf, daß die Gottheit erhaben über allem äußeren und inneren Wandel, und damit unabhängig von allen Einflüssen, daß sie innerlich frei ist. So läßt er seine Gottessubstanz selbst unbewegt verharren; erkennt aber zugleich in ihr die Ursache, den Grund aller Bewegung. Denn es heißt von Gott: „doch sonder Mühe setzt er alle Dinge durch seines Geistes Denkkraft in Bewegung“¹⁾. Wir ersehen aus diesen

¹⁾ Fr. 26, 25

αἰεὶ δ' ἐν ταύτῳ μένει κινούμενος οὐδέν
οὐδὲ μετέρχεσθαι μιν ἐπιπρέπει ἄλλοτε ἄλλῃ.
ἀλλ' ἀπάνευθε πόνοιο νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει.

Hier bezeichnet das κινεῖσθαι οὐδέν die absolute Bewegungslosigkeit des göttlichen ἔν, während seine Polemik gegen das ἀκίνητον die Ruhe als den vorübergehenden Zustand in der Erscheinungswelt der Dinge im Auge hat.

minder auch seinen Widerspruch gegen das Apeiron dadurch auf, daß er selbst wiederholt das Wort für seine Welt gebraucht. Entweder muß man annehmen, daß er sich in der Anwendung des Worts der Widersprüche, in die er sich damit verwickelt, nicht bewußt wurde; oder daß er hier das Wort Apeiron in altem, populärem Sinne gefaßt wissen wollte, wonach es nur allgemein eine unbestimmte Ausdehnung bezeichnen soll¹⁾.

Und weiter richtet sich des Xenophanes Polemik auch gegen die Begriffe Bewegung und Ruhe, wie diese wechselnd mit der Gottheit verbunden erscheinen. Daß er in der Bekämpfung der Bewegung die Ionier im Auge hat, darf man als sicher ansehen; ebenso wird er bei der ruhenden Gottheit an Pythagoras gedacht haben, der seinen höchsten Gott unbeweglich verharrend am Pole thronen läßt. Xenophanes deduziert wieder aus dem Begriffe der Gottheit selbst, daß der letzteren weder eine Bewegung noch ein Unbewegtsein zukomme. Was zunächst das letztere betrifft, so zieht hier Xenophanes dieselbe Schlußfolgerung wie bezüglich des Apeiron. Denn da jedes Ding, als ein Seiendes, sich bewegt, so ergibt sich für ihn die Schlußfolgerung, daß ein Nichtseiendes sich nicht bewege. Gott kann aber nicht dieselbe Eigenschaft, wie das Nichtseiende haben. Er kann demnach nicht unbewegt sein. Aber er kann auch wieder nicht bewegt sein. Denn jede Bewegung oder Wandlung setzt eine Mehrheit von Dingen oder Wesen oder Zuständen voraus: das sich bewegende muß sich in ein anderes bewegen, d. h. in einen anderen Raum oder Zustand oder in ein anderes Wesen, eine andere Form übergeben. Da Gott aber in absolutem Sinne Einer ist, so muß ihm überhaupt die Möglichkeit der Bewegung und Wandlung abgesprochen werden²⁾.

Alle diese Folgerungen, die Xenophanes betreffs Bewegung und Ruhe, Unbegrenztheit und Begrenzung zieht, müssen uns

¹⁾ Fr. 28 τὸ κάρτω der Erde εἰς ἄπειρον ἵκνεται; die Luft ἄπειρον βῆθος Aristot. 976^a 32; ebenso läßt er Aetius 2, 24, 9 die Sonne εἰς ἄπειρον προτείνειν. Die Späteren schwanken deshalb über des Xenophanes eigentliche Meinung: Nikolaus behauptet, er lehre θεὸν ἄπειρον (Cic. Ac. 2, 118 infinitum); Alexander dagegen πεπερασμένον (καὶ σφαιροειδῆ) Simplic. φυσ. 23, 14. Auch Aristoteles sagt 986^b 20 τῆς φύσεως τούτων οὐδὲ ἑτέρας (ὁ πεπερασμένον oder ἄπειρον) ἔοικε θιγῆναι.

²⁾ Widerlegung des κινεῖσθαι und ἀκίνητον εἶναι 977^b 8 ff.; Kritik 978^b 15 ff.; Simplic. φυσ. 23, 6 ff.

den Eindruck der Spielerei, des nicht ernst gemeinten machen. Es ist aber durchaus kein Grund anzunehmen, Xenophanes selbst habe dieselben nicht ernst aufgefaßt. Schon die Bekämpfung seiner Gründe durch Aristoteles zeigt, daß, die letzteren in vollem Ernste von Xenophanes aufgestellt sind. Aber wie ist es möglich, muß man fragen, daß Xenophanes der Gottessubstanz Bewegung und Unbewegtsein zu gleicher Zeit hat absprechen können? Wird damit nicht überhaupt die Existenz der Gottheit selbst aufgehoben? Wir kommen damit zu dem entscheidenden Momente der ganzen eleatischen Lehre und es ist notwendig, diesen Punkt einer eingehenden Betrachtung zu unterziehen.

Für die Ionier vollzog sich die Wirksamkeit der Gottessubstanz in einer unausgesetzten Bewegung eben der Gottheit. Wir wissen aus Platos Kritik, daß es gerade dieses ruhelose Sichbewegen gewesen ist, welche die Polemik und den Spott herausforderte: die in ewiger Verwandlung begriffene göttliche Einheitssubstanz nahm damit einen unwürdigen, ja einen skurrilen Charakter an. Xenophanes Wort „ewig am selbigen Orte verharret er, in nichts sich bewegend, denn nicht geziemt es ihm bald hierhin, bald dorthin zu wandern“ wird also verständlich. Es ist der Gottheit unwürdig in ewiger Bewegung und Wandlung zu sein. Denn in einem solchen steten Wechsel des Raums und des Zustandes kann die Gottheit auch ihrer inneren Wesenheit nach nicht unberührt bleiben. Xenophanes aber stellt als selbstverständliche Forderung auf, daß die Gottheit erhaben über allem äußeren und inneren Wandel, und damit unabhängig von allen Einflüssen, daß sie innerlich frei ist. So läßt er seine Gottessubstanz selbst unbewegt verharren; erkennt aber zugleich in ihr die Ursache, den Grund aller Bewegung. Denn es heißt von Gott: „doch sonder Mühe setzt er alle Dinge durch seines Geistes Denkkraft in Bewegung“¹⁾. Wir ersehen aus diesen

¹⁾ Fr. 26, 25

αἰεὶ δ' ἐν ταύτῳ μένει κινούμενος οὐδέν
οὐδὲ μετέρχεσθαι μιν ἐπιπρέπει ἄλλοτε ἄλλῃ.
ἀλλ' ἀπιδνευθε πόνοιο νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει.

Hier bezeichnet das κινεῖσθαι οὐδέν die absolute Bewegungslosigkeit des göttlichen ἔν, während seine Polemik gegen das ἀκίνητον die Ruhe als den vorübergehenden Zustand in der Erscheinungswelt der Dinge im Auge hat.

Worten, daß er die Bewegung der Materie, die sich in die Einzel-
dinge wandelt, keineswegs leugnet: er will aber diese Stoff-
wandlungen nicht aus der eigenen Initiative der Materie hervor-
gehen lassen, sondern sucht nach einer außer ihr befindlichen
Ursache, aus der sich dieselbe erklärt. Die Ursache liegt eben
in der Gottessubstanz, deren Denkkraft allein genügt, die Materie
in Bewegung zu setzen. In dieser Auffassung kommen also
Bewegung und Ruhe der Gottheit gleichmäßig zu.

Das wesentliche Moment der Xenophaneischen Welt-
anschauung ist also, wie sich aus dem Gesagten ergibt, die
Scheidung der Gottessubstanz von der elementaren Materie.
Stand es für die Ionier fest, daß in allen Wandlungen der
Materie die Grundform dieser als das eigentlich Wesentliche
und Göttliche, sich intakt erhalte, die somit zwar in ewiger
Bewegung, dennoch in sich identisch bleibt, so trennt Xenophanes
diese in ihrer Identität verharrende göttliche Substanz von der
Materie: nur die letztere bewegt sich und wandelt sich, die
Gottessubstanz bleibt unbewegt. Diesen dualistischen Gedanken
dürfen wir auf pythagoreische Einflüsse zurückführen. Die den
Kosmos erfüllende Gottessubstanz ist als ein unendlich feiner
Stoff gedacht, der unlöslich mit der Materie selbst sich verbindet,
und der sich unter allen Wandlungen und Bewegungen der
letzteren unverändert und unbewegt erhält. Xenophanes hat
also die räumliche Koexistenz zweier Substanzen, der Gottes-
substanz und der eigentlich tellurischen Materie, gelehrt. Und
diese räumliche tellurische Verbindung der beiden Substanzen
wird uns auch direkt als Xenophaneische Lehre bezeugt: Gott,
heißt es, ist mit allen Dingen verbunden, mit allen Dingen und
Wesen organisch verwachsen¹⁾. Es ist also in allen Dingen
und Teilen des Kosmos die Gottessubstanz als die unbeweglich
ruhende mit der ewig wandelbaren Materie organisch verbunden.
Und gerade in diesem Verhältnis der ruhenden Gottessubstanz
zur bewegten Materie glaubt Xenophanes eine Erklärung für
die wechselnde Beziehung von Ruhe und Bewegung zur Gottheit
zu finden. Die Substanz selbst ruht, sie ist aber zugleich Ursache

¹⁾ Sext. Pyth. I, 225 τὸν θεὸν συμφυῇ τοῖς πᾶσιν σφαιροειδῇ καὶ ἀπαθῇ καὶ ἀμετάβλητον καὶ λογικόν.

der elementaren Bewegung: die Materie als solche ist tot und unbewegt, ihre Bewegung ist durch die Gottessubstanz bedingt.

Auf welche Weise aber die Materie mit der Gottessubstanz verbunden ist, darüber hat sich, soweit wir urteilen dürfen, Xenophanes überhaupt nicht bestimmt ausgesprochen. Er hat scheinbar die Materie als unbezweifelbare Realität hingenommen: nur das Wechselverhältnis von Materie und Gottessubstanz hat für ihn Interesse. Die Materie selbst hat Xenophanes in alter Weise gelehrt: die vier Grundformen derselben, Erde, Wasser, Luft, Feuer stehen auch für ihn fest, wie ihm nicht minder die Tatsache, daß diese vier elementaren Formen ineinander übergehen können, außer Zweifel ist. Es ist also in Wirklichkeit nur eine Materie: die verschiedenen Erscheinungsformen derselben sind nur Wandlungen der einen Grundform. Und diese Grundform ist für Xenophanes das Erdelement¹⁾. Aus dem letzteren gehen durch immer zunehmende Auflösung und Verflüchtigung der Bestandteile Wasser, Luft und Feuer hervor. Aber während so die tellurische Materie in steter Wandlung und Bewegung ist, bleibt die göttliche Einheitssubstanz, wie gesagt, obgleich unlöslich mit der Materie vereinigt, selbst unbewegt. Und es geht jene Ausscheidung nicht aus der eigenen Kraft des Erdelements vor sich, sondern es ist allein die mit demselben organisch verbundene Gottessubstanz, welche diese Bewegung ins Werk setzt.

Die originale Auffassung des Verhältnisses beider Substanzen, wonach die Gottessubstanz zwar wesentlich von dem elementaren Stoff geschieden, dennoch zugleich unlöslich mit diesem vereinigt ist, hat schon im Altertum eine verschiedene Wertung der Xenophaneischen Lehre veranlaßt. Obgleich der Grundgedanke dieser dualistisch ist, ist doch die überwiegende Mehrzahl der Kommentatoren der Ansicht, daß Xenophanes den Monisten zuzuzählen sei²⁾. Die organische Vereinigung der beiden Substanzen zur Einheit hat für ihr Urteil den Ausschlag gegeben.

¹⁾ Vgl. hierüber meine *Meteorol. Theorien* 86 ff. u. ö.

²⁾ Timon fr. 59 ἐν ταῦτό τε πᾶν —, μίαν φύσιν — ὁμοίαν; Plato Soph 242 D ὡς ἐνός ὄντος τῶν πάντων; Simpl. phys. 22, 26 ἐν τὸ ὄν καὶ πᾶν; 22, 30 τὸ ἐν τοῦτο καὶ πᾶν τὸν θεὸν ἔλεγεν; Cic. ac. 2, 118 unum esse omnia; Galen h. philos. 7 πάντα ἐν καὶ τοῦτο ὑπάρχειν θεόν; Sext. Pyrrh. 1, 225 ἐν τὸ πᾶν.

Aber Aristoteles bezeugt es, daß Xenophanes nirgends bestimmt von einem absoluten Einem spricht, sondern daß er nur die Einheit Gottes, d. h. der Gottessubstanz, hervorhebt¹⁾. Die verschiedene Charakteristik der einen und der andern Substanz, d. h. der Gottheit einer-, der elementaren Materie andererseits, läßt darüber keinen Zweifel, daß Xenophanes trotz der organischen Verbindung beider an der dualistischen Auffassung festhält. Ist die Gottessubstanz unbewegt und absolut seiend, so ist die Materie bewegt und unausgesetzt werdend. Und ist die Einheits-substanz ewig und unvergänglich, so ist die Materie den zeitlichen Wandlungen unterworfen. So können die Berichterstatter den Xenophanes die Ewigkeit und zugleich die Vergänglichkeit des Kosmos lehren lassen. Denn es ist nur konsequent gedacht, wenn Xenophanes mit dem göttlichen Seinsgrunde auch die äußere Gestalt des Kosmos bestehen läßt, weil die Gottessubstanz, als Kugel gefaßt, den ewigen Bestand der Weltkugel voraussetzt. Andererseits ist aber der elementare Stoff selbst an diesen Bestand nicht gebunden, da er aus der Entfaltung in die Einzelelemente wieder in sein irdisches Grundelement zurückkehren und so die ganze Erscheinungswelt in die tellurische Urmaterie auflösen kann. So erklären sich die scheinbar sich widersprechenden Referate von dem Vergehen und von dem Ewigverharren des Kosmos²⁾.

Der große und originale Gedanke des Xenophanes ist also die Annahme zweier unlöslich verbundener Substanzen. Aber wenn die Pythagoreer die beiden Substanzen der ungeschiedenen Materie und des göttlichen Formprinzips von Haus aus geschieden sein lassen, um sie in der Gestaltung des Kosmos und seiner Einzeldinge miteinander mehr äußerlich in Verbindung zu bringen,

¹⁾ [Arist.] de Xenoph. 979^a 2 οὐδαμοῦ λέγει ὅτι ἐν ἑστὶ μόνον, ἀλλ' ὅτι εἰς μόνος θεός, nach Kern's geistvoller Ergänzung des korrupten Textes.

²⁾ Das Nacheinander von κόσμοι Diog. 9, 19 κόσμους ἀπείρους, οὐ παραλλακτοῦς δέ, gegen Anaximander gerichtet; daher Aetius 2, 1, 3 ἀπείρους κόσμους ἐν τῇ ἀπείρῳ κατὰ πᾶσαν περιαγωγὴν γίνεσθαι καὶ φθίρεσθαι nur auf die in der Zeit nacheinander entstehenden und vergehenden zu beziehen. Hippol. 1, 14, 3 ἀπείρους ἡλίους καὶ σελήνας, weil jeden Tag neu; 1, 14, 6 nach jeder Auflösung des Kosmos Neuschöpfung. Diog 9, 19 πᾶν τὸ γινόμενον φθαρτὸν ἔστι (die Einzeldinge), dagegen Aetius 2, 4, 11 ἀγένητον καὶ αἰδὼν καὶ ἄφαρτον τὸν κόσμον, d. h. die σφαῖρα des Kosmos als solche.

so läßt Xenophanes beide Prinzipien räumlich und organisch verbunden sein. Und während Pythagoras auch nach und in der Vereinigung der beiden Weltfaktoren die räumliche Geschiedenheit derselben insofern festhält, als die Form sich von außen, wenn auch in feinsten und deshalb unsichtbaren Atomteilchen, der Materie, anfügt, so läßt Xenophanes die räumliche Verbindung beider Substanzen eine so enge und innerliche sein, daß eine Scheidung beider unmöglich wird. Diese räumliche Koexistenz der beiden Substanzen ist, wie schon gesagt, das eigentlich Originale der Xenophaneischen Weltanschauung. Denn mag die Gottessubstanz als ein noch so feiner Stoff aufgefaßt sein, er bleibt doch für Xenophanes stofflich und körperhaft und füllt als Körper den gesamten Kosmos aus. Und da nicht minder das tellurische Element, sei es in seiner Isolierung, sei es in seiner Wandlung in die übrigen Elemente, den Kosmos erfüllt, so sehen wir zwei verschiedene Substanzen oder Stoffe denselben Raum einnehmen. Die Gottessubstanz erscheint hier also fast als ein geistiger Begriff: die Verbindung der tellurischen Materie mit der Substanz der Vernunft bringt die enge Vereinigung von Körper und Geist, von Stoff und Kraft zum Ausdruck¹⁾. Wir würden aber in einem schweren Irrtum befangen sein, wenn wir die vernünftige Gottessubstanz des Xenophanes, dem Scheine folgend, als rein geistig gedacht, ohne ein substantielles und körperliches Substrat gefaßt, erklären wollten. Die bestimmten Charakterisierungen dieser Substanz als eines zusammenhängenden, lückenlosen, in allen Teilen gleichmäßig gebildeten körperlichen Stoffs widersprechen einer solchen Annahme aufs bestimmteste. Dennoch bleibt diese Konzeption der Gottessubstanz, wie sie Xenophanes erfaßt hat, ein großartiger Gedanke, der in den Anfängen der Spekulation einzigartig ist. Und das kommt auch darin zum Ausdruck, daß diese Gottessubstanz nur nach ihrer Sinnen- und Vernunfttätigkeit charakterisiert wird, während jede weitere Qualifikation ihrer substantiellen Wesenheit vermieden wird. Denn die Merkmale der Einheitlichkeit und Ewigkeit, der Homogenität und Kugelbildung, sowie des Begabtseins mit

¹⁾ Daher Simplic. *φυσ.* 22, 25 οὐ περὶ φυσικοῦ στοιχείου λέγοντες οὗτοι (die Eleaten); daher nach Theophr. 22, 29 ἑτέρας μᾶλλον ἢ τῆς περὶ φύσεως ἱστορίας.

allen Sinnen und mit Vernunft, wie sie allein von der Gottessubstanz angesagt werden, gehen jeder näheren Bestimmung der substantiellen Wesenheit aus dem Wege. Auf keinen Fall ist dieses göttliche Eine mit Pythagoras und Heraklit als Feuer- und Wärmeprinzip zu fassen, da das Feuerelement nach Xenophaneischer Lehre erst durch die Einwirkung der Gottheit aus dem tellurischen Elemente sich herausbildet. Die Gottessubstanz ist eben als ein aller sinnlichen Qualifikation entrückter Denkstoff gefaßt, und insofern hat Simplicius in gewisser Weise recht, wenn er ihn nicht physikalisch, sondern metaphysisch erklären will¹⁾. Es bleibt nur der Unterschied, daß die Gottessubstanz dem Kosmos selbst immanent sich verhält und unlöslich mit der tellurischen Materie und den aus dieser hervorgegangenen Einzeldingen verbunden ist.

Sehr bestritten ist die Frage, ob Xenophanes außer dem einen Gotte, der einheitlichen Gottessubstanz, noch andere untergeordnete Gottheiten angenommen habe²⁾. Der steten energischen Betonung gegenüber, mit der er die Einheit der Gottheit hervorhebt, ist es prinzipiell nicht nur unwahrscheinlich, sondern geradezu unmöglich, daß er weitere Götter gelehrt habe. Seine Deduktion, es widerspreche dem Begriffe der Gottheit sich unterzuordnen, macht durchaus den Eindruck einer Polemik gegen die Volksmeinung, welche neben und unter Zeus andere Götter statuierte. Und damit stimmt die Verachtung, mit der Xenophanes über den herrschenden Glauben der Menge sich ausläßt. Alles, sagt er, haben Homer und Hesiod den Göttern angehängt, was immer bei den Menschen Schmach und Schimpf ist, Stehlen und Ehebrechen und Betrügen. Und weiter spottet er über

¹⁾ Simplic. *φυσ.* 23, 9 ff. bezieht die *ἡρεμία* des *κινεῖσθαι οὐδέν*, die absolute Bewegungslosigkeit, auf die metaphysische Wesenheit der Gottheit. Den Ausdruck „Denkstoff“ hat, soviel ich weiß, Windelband zuerst gebraucht: er trifft durchaus das Richtige.

²⁾ Vgl. im allgemeinen J. Freudenthal, die Theologie des X., Breslau 1886 (= Jahresbericht d. Fränkel-Stiftung); Arch. f. Gesch. d. Philos. 1, 322 ff. Freudenthal vertritt die Ansicht, daß auch Xenophanes den Grundgedanken des Polytheismus festgehalten habe. Gegen ihn Zeller *das.* 2, 1 ff. Gegen die unwürdige Auffassung der Götter Fr. 11—16; vgl. auch Plut. *Js.* 70, p. 379 B; de *superst.* 13, p. 171 E gegen das Sterben der Götter, wie es der Kult annimmt. Fr. 1, 21 die Kämpfe der Titanen, Giganten, Kentauren *πλάσματα τῶν προτέρων*.

[illegible]

In solcher Resignation kann Xenophanes sehr wohl den Göttern des bestehenden Kults huldigen, ohne seiner philosophischen Überzeugung untreu zu werden. Denn indem er

9 FEB. 1, 13

χρή δὲ πρῶτον μὲν θεὸν ὑμνεῖν εὐφρονες διήκων,
εὐφρόνιος μύθοις καὶ καθαροῖσι λόγοις;

Geol. Fr. 18, 34; Philo. prov. 2, 39 von den Eleaten überhaupt *vitam omnem ad pietatem laudemque deorum dedicantes*; Cic. div. 1, 3, 5 Xenophanes unus qui deus esse diceret. Diese Angaben können aus der Erwähnung des Xenophanes von Elea geschlossen sein.

²⁾ Fr. 18, 34. Daher seine Aussprüche Diog. 9, 10 τὰ πολλὰ ἡσυχῇ καὶ 20 ἀκατάληπτα τὰ πάντα; Fr. 35 seine Lehre nur εὐκόστα; Arius bei Stob. *l.* 1 18, p. 6, 14 W. θεὸς μὲν οἶδε τὴν ἀλήθειαν. Diese Resignation schließt sein Selbstgefühl nicht aus, daher Fr. 2, 12 ῥώμης ἀμείνιον ἡμετέρῃ σοφίῃ.

allen Sinnen und mit Vernunft, wie sie allein von der Gottessubstanz angesagt werden, gehen jeder näheren Bestimmung der substantiellen Wesenheit aus dem Wege. Auf keinen Fall ist dieses göttliche Eine mit Pythagoras und Heraklit als Feuer- und Wärmeprinzip zu fassen, da das Feuerelement nach Xenophaneischer Lehre erst durch die Einwirkung der Gottheit aus dem tellurischen Elemente sich herausbildet. Die Gottessubstanz ist eben als ein aller sinnlichen Qualifikation entrückter **Denkstoff** gefaßt, und insofern hat Simplicius in gewisser Weise recht, wenn er ihn nicht physikalisch, sondern metaphysisch erklären will¹⁾. Es bleibt nur der Unterschied, daß die Gottessubstanz dem Kosmos selbst immanent sich verhält und unlöslich mit der tellurischen Materie und den aus dieser hervorgegangenen Einzeldingen verbunden ist.

Sehr bestritten ist die Frage, ob Xenophanes außer dem einen Gotte, der einheitlichen Gottessubstanz, noch andere untergeordnete Gottheiten angenommen habe²⁾. Der steten energischen Betonung gegenüber, mit der er die Einheit der Gottheit hervorhebt, ist es prinzipiell nicht nur unwahrscheinlich, sondern geradezu unmöglich, daß er weitere Götter gelehrt habe. Seine Deduktion, es widerspreche dem Begriffe der Gottheit sich unterzuordnen, macht durchaus den Eindruck einer Polemik gegen die Volksmeinung, welche neben und unter Zeus andere Götter statuierte. Und damit stimmt die Verachtung, mit der Xenophanes über den herrschenden Glauben der Menge sich ausläßt. Alles, sagt er, haben Homer und Hesiod den Göttern angehängt, was immer bei den Menschen Schmach und Schimpf ist, Stehlen und Ehebrechen und Betrügen. Und weiter spottet er über

¹⁾ Simplic. *φυσ.* 23, 9 ff. bezieht die *ἡμεῖς* des *κινεῖσθαι οὐδέν*, die absolute Bewegungslosigkeit, auf die metaphysische Wesenheit der Gottheit. Den Ausdruck „Denkstoff“ hat, soviel ich weiß, Windelband zuerst gebraucht: er trifft durchaus das Richtige.

²⁾ Vgl. im allgemeinen J. Freudenthal, die Theologie des X., Breslau 1886 (= Jahresbericht d. Fränkel-Stiftung); Arch. f. Gesch. d. Philos. 1, 322 ff. Freudenthal vertritt die Ansicht, daß auch Xenophanes den Grundgedanken des Polytheismus festgehalten habe. Gegen ihn Zeller *das.* 2, 1 ff. Gegen die unwürdige Auffassung der Götter Fr. 11–16; vgl. auch Plut. *Js.* 70, p. 379 B; de *superst.* 13, p. 171 E gegen das Sterben der Götter, wie es der Kult annimmt. Fr. 1, 21 die Kämpfe der Titanen, Giganten, Kentauren *πλάσματα τῶν προτέρων*.

die Menschen, welche meinen, Götter würden geboren und hätten Kleidung, Sprache und Gestalt wie die Menschen. Dem entsprechend sagen die Äthiopen, die Götter seien schwarz und stumpfnasig, die Thraker dagegen, sie seien blauäugig und rothaarig. Ja, hätten die Ochsen und Rosse, fügt Xenophanes voll Spott hinzu, Hände und könnten malen und plastische Werke schaffen, wie die Menschen, so würden die Rosse ihre Götter roßähnlich, die Ochsen die übrigen oxenähnlich malen und formen. Wenn Xenophanes trotzdem wiederholt von Göttern spricht und selbst am Kulte derselben sich beteiligt, so kann daraus nicht auf seine philosophische Überzeugung geschlossen werden. Die größten und freisten Denker haben oft auf den bestehenden Glauben und Kult Rücksicht genommen, ohne damit ihrer innerlichen Überzeugung Gewalt anzutun¹⁾. Und Xenophanes hat bei aller Selbständigkeit seines Denkens anerkannt, daß das Wesen der Gottheit und ihre Verbindung mit der Welt auf einem Geheimnisse beruhen. Nur Gott, sagt er, hat die Wahrheit; von Sterblichen gibt es niemand, der sie in bezug auf die Götter und den Zusammenhang der Dinge wüßte. Und spräche jemand auch einmal zufällig das Allervollkommenste, so weiß er es selbst nicht; denn uns Menschen ist nur Wahn beschieden und über eine gewisse Wahrscheinlichkeit kommen wir nicht hinaus. Denn nicht von Anfang an haben die Götter den Sterblichen alles Verborgene offenbart, sondern allmählich nur finden sie tastend und suchend das Bessere²⁾.

In solcher Resignation kann Xenophanes sehr wohl den Göttern des bestehenden Kults huldigen, ohne seiner philosophischen Überzeugung untreu zu werden. Denn indem er

¹⁾ Fr. 1, 13

χρή δὲ πρῶτον μὲν θεὸν ὑμνεῖν εὐφρονας ἄνδρας
εὐφήμες μῦθοις καὶ καθαροῖσι λόγοις;

θεοὶ Fr. 18, 34; Philo prov. 2, 39 von den Eleaten überhaupt vitam omnem ad pietatem laudemque decorum dedicantes; Cic. div. 1, 3, 5 Xenophanes unus qui deos esse diceret. Diese Angaben können aus der Erwähnung des Xenophanes von θεοὶ geschlossen sein.

²⁾ Fr. 18, 34. Daher seine Aussprüche Diog. 9, 19 τὰ πολλὰ ἥσσω νοῦ 20 ἀκατάληπτα τὰ πάντα; Fr. 35 seine Lehre nur εἰκότα; Arius bei Stob. 2, 1 18, p. 6, 14 W. θεὸς μὲν οἶδε τῇ ἀλήθειαν. Diese Resignation schließt sein Selbstgefühl nicht aus, daher Fr. 2, 12 ῥώμης ἀμείνων ἡμετέρῃ σοφίῃ.

jenen dient, will er damit doch nur der Gottheit als solcher dienen, die für ihn allein der Grund alles Seins und Lebens ist und bleibt.

Kämen für Xenophanes überhaupt andere Götter in Betracht, so könnte man nur an die stofflichen Elemente, als die Phasen des durch die Allgottheit bewirkten Naturprozesses, denken. Nichts aber deutet an, daß dieselben als göttlichen Wesens, wenn auch in untergeordnetem Sinne, aufgefaßt sind. Die Elemente repräsentieren die Materie und diese ist an sich tot und irdisch. Nur die von der Gottesvernunft ausgehende Kraft setzt auch sie in Bewegung und schafft so den Naturprozeß. Mit dieser Auffassung der Materie, als der selbst der göttlichen Natur ermangelnden, wird es zusammenhängen, daß Xenophanes ein entschiedener Bekämpfer der Mantik war, die doch nur dann berechtigt erscheint, wenn der Stoff selbst in sich die Fähigkeit trägt, den Willen der Gottheit widerzuspiegeln¹⁾. Xenophanes hat den gesamten Stoff, wie er in den vier Elementen zur Erscheinung kommt, soweit wir erkennen können, völlig der göttlichen Natur, in der die Ionier dieselbe aufgefaßt hatten, entkleidet, und hat alle Gottheit ausschließlich der einen Seins- und Lebenssubstanz vorbehalten. Die Verbindung dieser mit der tellurischen Materie und den aus ihr hervorgegangenen Einzeldingen ist und bleibt ein unergründliches Mysterium.

Xenophanes ist ein originaler Denker²⁾. Hat er auch zunächst an die ionische und pythagoreische Lehre angeknüpft, so hat er doch seine Weltanschauung völlig selbständig ausgestaltet. Indem er Stoff und Gottheit zu zwei nebeneinander bestehenden Wesenheiten erhob, die er zugleich als räumlich koexistent organisch vereinte, hat er eine Geistesschöpfung vollbracht, die ihn den ersten Philosophen Griechenlands an die Seite stellt. Anaximander, Pythagoras und Xenophanes stehen als die gleichberechtigten und bahnbrechenden Denker nebeneinander: die

¹⁾ Cic. divin. 1, 3, 5; Aetius 5, 1, 1. Wie die Mantik, so hat Xenophanes auch die Unsterblichkeit der Seele verworfen. Denn da diese Macrobius S. Scip. 1, 14, 19 ex terra et aqua entsteht, d. h. $\pi\tau\epsilon\theta\mu\alpha$ Diog. 9, 19 von der tellurischen Urmaterie sich ablöst, so muß dieselbe gleich allen Dingen vergänglich sein.

²⁾ Eine volle Anerkennung findet derselbe bei Frz. Kern kl. Schr. 2, 109 ff., der durch Xenophanes die Identität von Gott und Welt gelehrt annimmt.

drei von ihnen begründeten Gedankenströmungen hat Heraklit später in ein gemeinsames Bett zu leiten versucht.

Parmenides, der Schüler des Xenophanes, hat die Forschung seines Lehrers weitergeführt. In der Erfassung des Grunddogmas von der göttlichen Einheitssubstanz stimmt er mit Xenophanes durchaus überein, in andern Fragen geht er seinen eigenen Weg. Sehen wir, wie sich seine Spekulation im einzelnen gestaltet¹⁾.

Aus des Parmenides Schrift ist gerade seine Deduktion über die Einheitssubstanz erhalten, und so ist es uns möglich, dem Gange seiner Beweisführung selbst zu folgen. „Auf dem Wege,“ sagt er, „der zu der Überzeugung von der alleinigen Wahrheit des Seienden (d. h. eben der in absolutem Sinne allein existierenden Gottessubstanz) führt, stehen viele Kennzeichen: das Seiende ist nämlich ungeworden und unvergänglich, es ist absolut, einzig, unveränderlich, ohne Ende — denn es war weder, noch wird es sein, da es in seiner Allheit nur im Jetzt verharret —; es ist endlich eines und in sich zusammenhängend“²⁾. Diese Summe von Prädikaten wird dann aber im folgenden in drei Kategorien zusammengefaßt und näher begründet. Zunächst wird das „ungeworden“ und „unvergänglich“ bewiesen³⁾. Das Seiende, d. h. die göttliche Grundsubstanz, ist ungeworden, weil das Werden und Entstehen eines Seienden überhaupt unmöglich ist. Denn erstens: Aus einem Seienden kann das Seiende nicht entstanden sein, da dieses letztere, in absolutem Sinne gefaßt, die Annahme jedes andern Seins für alle Zeiten ausschließt. Das Seiende, wie

¹⁾ H. Diels *Parmenides* griech. u. deutsch, Berlin 1897; *Fragm. d. Vors.* Kap. 18, *Nietzsche Werke* 10, 44 ff. Parmenides gibt seine Ausführungen in der Form einer Vision, über die vgl. meinen Aufsatz im *Arch. f. Gesch. d. Philos.* 20, 25 ff.

²⁾ Die Worte *Fr. 8*

μῦθος δ' ἐτι μῦθος ὁδοῖο
λείπεται ὡς ἔστιν· ταῦτ' δ' ἐπὶ σήματ' ἔασι,
πολλὰ μάλ', ὡς ἀγένητον ἔόν καὶ ἀνώλεθρόν ἔστιν
οὐλον μουνογενές τε καὶ ἀτρεμές ἢδ' ἀτέλεστον·
οὐδὲ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν,

ἐν, συνεχές· bilden das Thema, welches im folgenden ausgeführt wird.

³⁾ *Fr. 8, 6—21*. Die Lücke *V. 7* nach Diels *Parmen.* 77 so auszufüllen: οὐτ' ἐκ τευ ἐόντος ἐγέντ' ἄν· ἄλλο γὰρ ἂν πρὶν ἦν. Die *Alternative V. 16* ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν· κέκριται δ' οὖν, ὡς περ ἀνάγκη, τὴν μὲν ἀνόητον ἀνώνυμον: weil ein Nichtseiendes weder gedacht werden kann, noch einen Namen hat; der Name drückt die Realität der Dinge aus.

es heute als die göttliche Grundsubstanz den Kosmos erfüllt, ist demnach das einzige, das ausschließliche für alle Zeiten. Zweitens: Auch aus dem Nichtseienden kann dieses Seiende nicht entstanden sein. Ein solches Nichtseiendes kann zunächst überhaupt nicht gedacht werden. Wollte man aber dennoch dasselbe denken und ihm das Zeugen eines andern beimessen, so könnte aus einem Nichtseienden immer nur wieder ein Nichtseiendes hervorgehen. Und endlich: welcher Zwang ist zu denken, der die Entstehung eines Seienden aus einem Nichtseienden bewirkt haben sollte? So bleibt nur die Alternative übrig: das Seiende ist in absolutem, ausschließendem Sinne, oder es ist überhaupt nicht. Die Entscheidung liegt eben in diesen Worten: „es ist oder es ist nicht“. Denn mit der Aufstellung dieser Alternative ist auch zugleich die Entscheidung über sie gegeben: da aus dem Begriff des Seienden sein Sein folgt, so ist damit zugleich sein Nichtsein ausgeschlossen.

Wir sehen also, wie Parmenides, ebenso wie Xenophanes, auf den Begriff des Seins selbst seinen Beweis aufbaut. Ein Sein in absolutem Sinne schließt jede Veränderung des seienden Zustandes aus. Was in diesem ausschließlichen Sinne ist, muß dieses Sein in sich festhalten und damit auf jede Veränderung, jeden Wandel in Raum und Zeit verzichten. Das zeitlich Unverändertsein wird gleich hier hervorgehoben und begründet. Parmenides hatte an einer anderen Stelle seines Gedichts diesen Punkt noch näher ausgeführt und dargelegt, daß es für die Gottheit keine Vergangenheit und keine Zukunft gebe, weil beides ein Nichtsein in sich schließe: jenes ein Nochnicht, dieses ein Nichtmehr. Denn die Zeit als solche bringt ein Entstehen und ein Wandeln, sie ist demnach mit dem absoluten Sein, welches als solches ein unverändertes Sosein und Jetztsein in sich schließt, unvereinbar. Die Gottessubstanz ist demnach ungeworden und ewig und über allem Wechsel der Zeit erhaben¹⁾.

¹⁾ Die Ähnlichkeit der Parmenideischen Beweisführung mit der des Xenophanes oben S. 161 leuchtet von selbst ein. Über die Zeitlosigkeit der Gottheit in Parmenideischem Sinne Ammonius de interpret., p. 133 Busse οὐδὲν ἐστὶ παρὰ τοῖς θεοῖς οὔτε παρεληλυθός οὔτε μέλλον. Diese Worte bilden den Kommentar zu dem Worte ἀτέλεστον (d. h. ohne zeitliche Begrenzung)· οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἐστὶν ὁμοῦ πάν· für die Gottheit existiert nur das νῦν.

So kann Parmenides von ihr sagen: „das Werden ist verlöscht, das Vergehen verschollen“, d. h. Werden und Vergehen schließt sich für die Gottessubstanz aus; oder wie er sich in andern Worten ausdrückt: „so hält Dike Werden und Vergehen für das Seiende in Fesseln und läßt sie nicht frei“. Werden und Vergehen erscheinen hier wie zwei Dämonen, die an dem Seienden sich gern vergreifen möchten, die aber von der Weltgotttheit in Banden gehalten werden, so daß sie dem Seienden nicht schaden können.

In einem zweiten Teile gibt Parmenides sodann eine Begründung aller derjenigen Prädikate, welche die Einheit und Zusammengehörigkeit der Gottessubstanz, als des allein Seienden, hervorheben. Diese Einheitlichkeit wird noch durch die Hervorhebung seiner innerlichen Homogenität verstärkt. Die Gesamtheit des Seienden ist so gleichmäßig, so frei von jeder Differenz in seinem Gefüge, durch den Kosmos hin verbreitet, indem es sich in seinen Teilen lücken- und unterschiedslos aneinanderfügt, daß jede Scheidung seines Zusammenhangs sich ausschließt. Man sieht, wie Parmenides auch hierin sich eng an Xenophanes anschließt, und wie er nicht minder gleich dem letzteren keinen Zweifel darüber läßt, daß seine Gottessubstanz nur als eine stoffliche Substanz verstanden werden kann. Die göttliche Einheitsubstanz ist als eine in sich zusammenhängende stoffliche Bildung gedacht, welche in ihrem lücken- und differenzlosen Bestande den ganzen Kosmos gleichmäßig erfüllt¹⁾.

Ein dritter Teil endlich begründet alle diejenigen Prädikate, welche der Unbewegtheit der Gottessubstanz gelten. „Als ein Selbiges im Selbigen verharret es ruhend in sich selbst und verharret so unerschütterlich an seiner Stelle.“ Dieses Unbewegtsein wird aber noch durch ein neues Moment weiter ausgeführt.

¹⁾ V. 21—25: daher πᾶν δ' ἐμπλέον ἐστὶν ἑόντος, das Seiende erfüllt gleichmäßig den ganzen Raum, wie es zugleich ὁμοῖον, in sich homogen, ist. Auch dieser Teil entspricht der Ausführung des Xenophanes oben S. 162. Dasselbe Thema wird auch Fr. 2 ausgeführt. Man kann, heißt es hier, das Seiende nicht aus dem Zusammenhange mit dem Seienden lostrennen, weder so, daß es sich in seinem Gefüge hier oder dort lockere, noch so, daß es sich zusammenballe. Es wird damit die völlig gleichmäßige Bildung des Seienden, als der Grundsubstanz des Kosmos, zum Ausdruck gebracht.

Die starre Notwendigkeit hält das Seiende in mächtigen Fesseln und gibt ihm damit den äußeren Abschluß. Das ist nur in bezug auf das Begrenztsein des Kosmos zu verstehen, welches, wie oft hervorgehoben wird, Parmenides energisch betonte — im Gegensatz zu Xenophanes, der über diese Frage sich nicht klar aussprach. Denn jedes Ding, fügt Parmenides hinzu, bedarf, um vollkommen zu sein, der dasselbe äußerlich begrenzenden und abschließenden Form, und so muß auch der Kosmos selbst und die ihm immanente Gottessubstanz durch eine Form, die zugleich ihre Schranke ist, abgeschlossen sein¹⁾. Wir dürfen annehmen, daß Parmenides zur Betonung dieses Gesichtspunkts durch pythagoreische Einflüsse veranlaßt worden ist. Dem äußerlich Begrenztsein des Kosmos und der ihm immanenten Substanz entspricht das innerlich Unberührtbleiben von allen Veränderungen. Daher es zum Schlusse von dem Seienden selbst heißt: „alle Vorgänge, denen die Menschen Namen geben, als Werden und Vergehen, Sein und Nichtsein, Ortsveränderung und Farbenwechsel, trifft das wahrhaft Seiende (d. h. die Gottessubstanz) nicht“²⁾. Wenn hier auch das Sein selbst als dem Seienden nicht zukommend bezeichnet wird, so ist es eben das Sein, wie es die Menschen auffassen und benennen, die einen scheinbaren Stillstand im Wandel der Naturvorgänge schon mit

¹⁾ Fr. 8 V. 29—33:

ταυτὸν τ' ἐν τοῦτ' τε μένον καθ' ἑαυτὸ τε κεῖται
 χ' οὕτως ἔμπεδον αὖθι μένει· κρατερὴ γὰρ Ἀνάγκη
 πείρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει, τό μιν ἀμφὶς ἐέρχει.
 οὐνεκεν οὐκ ἀτελεύτητον τὸ ἔδν θέμις εἶναι·
 ἐστὶ γὰρ οὐκ ἐπίδευς [μῆ], ἔδν δ' ἂν παντός ἐδεῖτο:

das ἀτελεύτητον bezeichnet die räumliche Begrenzung, den Abschluß durch ein πέρας; fehlte ihm dieses, so wäre es eben mangelhaft, da jedes vollkommene Ding der äußeren Form bedarf. Auf diese Kugelbildung des Kosmos bezieht sich wohl Fr. 3

Εὐνὸν δέ μοι ἐστίν

ὁππόθεν ἄρῃμαι· τόθι γὰρ πάλιν ἵεσμαι αὖθις.

Nach dem ἀκίνητου bezeichnet Plato die Eleaten als στασιῶται, Aristoteles bei Sext. 10, 46 als στασιῶται καὶ ἀφύσικισι und charakterisiert ihre Lehre als die von der ἀρχὴ ἀκίνητος 184^b 16.

²⁾ V. 34—41 noch einmal das οὐλον (absolut) ἀκίνητόν τ' ἔμεναι hervor: auf die Anfangsworte ταυτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκὲν ἐστὶ νόημα ist zurückzukommen.

dem Worte Sein bezeichnen, während das letztere doch nur dem ewig unveränderlichen Seienden zukommt.

So kann Parmenides, nachdem er die einzelnen Prädikate der Gottessubstanz, als des allein in absolutem Sinne Seienden, näher begründet und ausgeführt hat, seine Deduktionen mit folgenden Worten abschließen: „Da eine letzte Schranke für das Seiende vorhanden ist, so ist dies nach allen Seiten hin in sich vollendet und begrenzt, vergleichbar dem Umfange eines wohlgerundeten Balls, von der Mitte aus überallhin gleich. Denn es darf ja nicht (als in sich homogene Kugelbildung) hier oder dort größer oder geringer sein (d. h. an einem Punkte mehr als an jedem andern eine stoffliche Verdichtung aufweisen). Denn da gibt es nicht etwa eine Stelle, welche (durch eine Lücke) seinen Zusammenhang aufhöbe, noch ist es möglich, daß ein Seiendes (d. h. ein Teil der Substanzmasse) hier mehr, dort weniger als ein anderes Seiendes (d. h. ein anderer Teil der Substanz) wäre, eben weil alles (d. h. die Substanz in ihrem ganzen Zusammenhange) in sich unversehrt und gleichmäßig ist. Denn der Mittelpunkt, wohin es von allen Seiten gleich weit ist, befindet sich in gleichen Abständen von allen Teilen der Peripherie“¹⁾. Parmenides will also in diesen Worten einmal die mathematisch abgemessene Kugelbildung des Kosmos und der ihm einlagernden Substanz zeichnen; er will zugleich auch die völlige Homogenität seines Inhalts an Seiendem darlegen. Die Grundsubstanz erfüllt die Hohlkugel des Kosmos so vollständig und so gleichmäßig, daß nirgends in ihrem Zusammenhange eine oder eine Lücke Unebenheit sich findet.

¹⁾ V. 42—49:

αὐτὰρ ἐπεὶ πείρας πύματον, τετελεσμένον ἐστὶ
πάντοθεν, εὐκύκλου σφαῖρες ἐναλίγκιον ὄγκῳ,
μεσσόθεν ἰσοπαλὲς πάντα· τὸ γὰρ οὔτε τι μείζων
οὔτε τι βαιότερον πελέναι χρεόν ἐστι τῇ ἢ τῇ.
οὔτε γὰρ οὐ τεὸν ἐστι, τὸ κεν παύοι μιν ἱκνεῖσθαι
εἰς ὁμόν, οὔτ' ἐὸν ἐστὶν ὅπως εἴη κεν ἐόντος
τῇ μᾶλλον τῇ δ' ἥσσον, ἐπεὶ πᾶν ἐστὶν ἄσυλον·
οἱ γὰρ πάντοθεν ἴσον, ὅμως ἐν πείρασι κύρει.

Das Leugnen jeder Lücke ist auch polemisch gegen die Pythagoreer, welche aus dem außerkosmischen κενόν die leeren Räume innerhalb des Kosmos herleiteten. Das ὅλον πεπερασμένον Aristot. 207^a 15.

Gilbert, Griech. Religionsphilosophie.

Die vorstehend wiedergegebenen Ausführungen des Parmenides, die uns ein gütiges Geschick unverkürzt aus seiner Schrift erhalten hat, werden nun durch eine Reihe von Referaten bestätigt, die von verschiedenen Seiten aus des Parmenides Weltanschauung zeichnen. Wir können danach nicht zweifeln, daß als des Parmenides Hauptdogma die Annahme einer göttlichen Grundsubstanz feststeht, welche, ungeworden und unvergänglich und demnach ewig, unbeweglich und unveränderlich dem Kosmos immanent, den letzteren in allen seinen Teilen erfüllt. Entsprechend der Bildung der Weltkugel selbst, nimmt diese Grundsubstanz selbst Kugelform an: sie bildet den ewigen göttlichen Grund alles kosmischen Seins und ist so selbst das eine absolute Seiende¹⁾.

Wenn Parmenides in all den einzelnen Prädikaten, die er dem Seienden als der göttlichen Einheitssubstanz gibt, sich an Xenophanes anschließt, so zeigt er auch darin seine Übereinstimmung mit dem letzteren, daß er seine ganze Beweisführung aus dem Begriffe selbst entwickelt. Denn das Denken, sagt Parmenides, einerseits, und das Objekt des Denkens andererseits ist ein und dasselbe: das Seiende muß sich in seiner Realität mit dem Begriffe decken, den die Vernunft, das vernünftige Denken, vom Sein formuliert hat. Das logische Denken, will Parmenides damit sagen, ist, weil aus der Gottesvernunft selbst stammend, so sicher und wahrhaftig, daß die Wirklichkeit und die qualitative Bestimmtheit des Seienden ihren völlig adäquaten Ausdruck in dem Ergebnis des Denkens, nämlich dem formulierten Begriffe, erhält. Und da der Begriff das Seiende in absolutem Sinne als das Verharrende und das Bleibende charakterisiert, so folgt daraus, daß ihm jede Wandlung in Zeit und Raum abzusprechen ist: es ist zeitlich ungeworden und unvergänglich; es ist räumlich unbeweglich; es muß zugleich in sich völlig

¹⁾ Vgl. Alex. in Metaph. p. 31, 4 Hayd. *ἐν τὸ πᾶν καὶ ἀγέννητον καὶ σφαιροειδές*; Simplic. *φυσ.* 28, 6 *ἐν καὶ ἀκίνητον καὶ ἀγέννητον καὶ πεπερασμένον τὸ πᾶν*; [Plut.] *Str.* 5 *ἀίδιον τὸ πᾶν καὶ ἀκίνητον*; Hippol. I, 11 *ἐν τὸ πᾶν ἀίδιον τε καὶ ἀγέννητον καὶ σφαιροειδές καὶ ὁμοιον, οὐκ ἔχον δὲ τόπον ἐν ἑαυτῷ, καὶ ἀκίνητον καὶ πεπερασμένον*; Arist. 325^a 15 *ἐν καὶ ἀκίνητον*; Aetius I, 24, 1 *τὸ πᾶν ἀκίνητον*; Plut. *adv. Colot.* 13., p. 1114D *ὅν ὡς ἀίδιον καὶ ἀφθαρτον*.

homogen und ohne jede Lücke und Differenz verstanden werden. All das folgt aus dem Begriffe des „Seienden“ selbst¹⁾.

Diese Überwertung des begrifflich fixierten Seins hat zu der Verachtung des gegensätzlichen Werdens geführt, der Parmenides so oft und so energisch Ausdruck gibt. Dem Nichtseienden als dem Werdenden wird jede Existenzberechtigung abgesprochen, da es als Nichtseiendes überhaupt undenkbar und demnach unaussprechbar sei. Dieses vollkommene Unvermögen, den Entwicklungsgedanken zu fassen und als berechtigt anzuerkennen, welches Parmenides veranlaßt, allein auf seine Begriffsformel sich verlassend, den realen Dingen der Welt verständnislos sich gegenüberzustellen, hat Aristoteles denn auch wiederholt aufs schärfste gegeißelt. Er bezeichnet es geradezu als Wahnsinn, den wirklichen Verlauf des Weltgeschehens zu verkennen und in seinem wahren Wesen zu übersehen²⁾.

¹⁾ Fr. 8, 34

ταυτόν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκεν ἐστὶ νόημα.
οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεπατισμένον ἐστίν,
εὐρήσεις τὸ νοεῖν· οὐδὲν γὰρ (ἦ) ἐστὶν ἢ ἔσται

ἄλλο παρ' ἐξ τοῦ ἐόντος. Dasselbe Thema erörtert auch Fr. 5 τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι; und Fr. 6

χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὼν ἔμμεναι· ἐστὶ γὰρ εἶναι
μηδὲν δ' οὐκ ἐστίν· τὰ σ' ἐγὼ φράζεσθαι ἄνωγα.
πρώτης γὰρ σ' ἀφ' ὁδοῦ ταύτης διζήσιος (εἰργω),
αὐτὰρ ἔπειτ' ἀπὸ τῆς, ἣν δὴ βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν
πλάττονται, δίκρανοι· ἀμηχανίη γὰρ ἐν αὐτῶν
στήθεσιν ἰθύνει πλακτόν νόον· οἱ δὲ φοροῦνται
κωφοὶ ὁμῶς τυφλοὶ τε, τεθηπότες ἄκριτα φύλα
οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταῦτόν νενόμισται
κοῦ ταυτόν, πάντων δὲ παλίντροπός ἐστι κέλευθος.

Die letztere Polemik ist gegen Heraklit gerichtet, der sein ἐν ὄν, das πῶρ, einem steten Werden, der κάτω und ἄνω ὁδός, unterwarf. Vgl. zu dieser Identifizierung von νοεῖν und εἶναι Nietzsche a. a. O., der des Parmenides „furchtbare Energie des Strebens nach Gewißheit“ hervorhebt, obgleich doch „Erkenntnis und Sein die sich widersprechendsten aller Sphären“.

²⁾ Daher unterschieden Fr. 1, 29

ἡ μὲν Ἀληθείης εὐκυκλὲος ἀτρεμέες ἦτορ

ἡ δὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἐνὶ πίστις ἀληθείης:

den letzteren entsprechen v. 35 die Sinne, der ersteren κρίναι λόγῳ πολύδηνριν ἔλεγχον. Vgl. dazu Fr. 4, 2 die beiden ὁδοὶ διζήσιος:

ἡ μὲν ὅπως ἐστὶν ἐστὶν τε καὶ ὥς οὐκ ἐστὶ μὴ εἶναι

Πειθοῦς ἐστὶ κέλευθος, (Ἀληθείη γὰρ ὁμηρεῖ),

Die immer wieder hervorgehobene Beziehung und Verbindung des Seienden mit der Kosmoskugel durch Parmenides läßt aber die Deutung jenes als eines rein begrifflichen, als eines logisch-transzendentalen Seins völlig ausgeschlossen sein, wie auch die Urteile des Aristoteles das eleatische Sein in organische Verbindung mit dem Kosmos selbst und der Wirklichkeitswelt der Dinge bringen. Das Seiende kann demnach nur als die göttliche Grundsubstanz verstanden werden, die, dem Kosmos immanent, die Trägerin alles realen Seins ist. Nicht metaphysisch, sondern physikalisch will Parmenides sein Seiendes verstanden wissen.

Könnte man hierüber noch in Zweifel sein, so wird jede Ungewißheit durch die nähere Bestimmung beseitigt, welche das Parmenideische Seiende nach seiner Substantialität näher charakterisiert. „Die Menschen“, sagt Parmenides, „glauben zwei Formen, welche den Dingen zugrunde liegen, annehmen zu müssen; eine, meinen sie, genüge nicht.“ „Mit dieser Meinung aber“, nämlich daß zwei Formen nötig sind, fügt Parmenides hinzu, „irren die Menschen.“ Parmenides will also nur eine Form als berechtigt anerkennen und wir können nicht zweifeln, daß er mit dieser einen Grundform des kosmischen Seins eben seine Gottessubstanz im Auge hat. Diese eine allein berechnete Grundform des Seins ist nun aber, wie Parmenides des näheren ausführt, „das ätherische Flammenfeuer, das milde, leichte, sich selbst überall gleiche.“ Hier erscheint also das Feuerprinzip, d. h. die Wärmeenergie, als die Grundsubstanz, welche als das

ἡ δ' ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεὼν ἔστι μὴ εἶναι
τὴν δὴ τοι φράζω παναπευθέα ἔμμεν ἀταρπόν·
οὔτε γάρ ἄν γνῶις τό γε μὴ ἔόν (οὐ γάρ ανυστόν),

οὔτε φράσαις. Ebenso Fr. 7

οὐ γάρ μήποτε τοῦτο δαμῆ εἶναι μὴ ἔόντα·
ἀλλὰ σὺ τῆς δ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα.

Gegen die Wahrheit der Sinne und der δόξα Diog. 9, 22; Alex. Metaph. a. a. O. κατ' ἀλήθειαν und κατὰ δόξαν gegenübergestellt; Simplic. φυσ. 28 τὸ μὴ ὄν μηδέ ζητεῖν συγχωρόντων; 115, 11 ff.; 39, 10 δόξαστόν und τῆς νοητῆς ἀληθείας; Plut. Strom. 5; Aristot. 986^b 18 τὸ κατὰ λόγον; dagegen 28 τὸ μὴ ὄν οὐδὲν ἀξιῶν εἶναι; 298^b 14 ff. γένεσις und φθορά aufgehoben; ebenso Aetius I, 24, 1. Aristot. 325^a 18 μανία παραπλήσιον εἶναι τὸ δοεῖν οὕτως.

eigentlich Schöpferische den Kosmos zusammenhält¹⁾. Und daß tatsächlich für Parmenides das unverändert Seiende, d. h. die göttliche Grundsubstanz, mit dem Feuer oder der Wärme zusammenfiel, bezeugt Aristoteles ausdrücklich mit den Worten Parmenides nehme zwei Ursachen und zwei Prinzipien an, nämlich Wärme und Kälte, oder Feuer und Erde: dem Warmen gebe er den Rang des Seienden, dem Kalten den des Nichtseienden. Während also Xenophanes über die Substantialität der Gottheit sich nicht näher ausspricht, glaubt Parmenides dieselbe als die Wärme bestimmen zu dürfen. Es ist demnach der in unendlich kleinen Atomen bestehende Feuerstoff völlig gleichmäßig durch den Kosmos verbreitet; seine mehr oder weniger latente Wärme ist das Ewige, das Beständige, das wahrhaft Seiende, welches als die Grundsubstanz allem kosmischen Sein als bleibendes Substrat dient. Ihr tritt die in stetem Wechsel befindliche Stoffmasse als das Nichtseiende, d. h. die ewig wandelbare, niemals in den Zustand des wahren Seins gelangende Materie gegenüber. Diese wandelbare Stoffmasse sieht Parmenides in der Erde konzentriert: die Erde wird ihm — ebenso wie dem Xenophanes — der Ausgangspunkt aller Stoffumwandlung, aller Veränderungen des Naturprozesses; und insofern ist die Erde, als die Vertreterin auch der Elemente von Wasser und Luft, das absolut werdende und damit das Nichtseiende²⁾.

¹⁾ Fr. 8, 53

μορφὰς γὰρ κατέθεντο δύο γνῶμας ὀνομαζεῖν,
τῶν μίαν οὐ χρεῖν ἔστιν (ἐν ᾧ πεπλανημένοι εἰσίν).
τὰντία δ' ἐκρίναντο δέμας καὶ σήματ' ἔθεντο
χωρὶς ἀπ' ἀλλήλων, τῇ μὲν φλογὸς αἰθέριον πῦρ,
ἥπιον ὄν, μέγ' ἐλαφρόν, ἐνωτῷ πάντοσε τωτόν,
τῷ δ' ἑτέρῳ μὴ τωτόν· ἀτὰρ κάκεινο κατ' αὐτό
τάναντία νύκτ' ἄδαη, πυκινὸν δέμας ἐμβριθέες τε.

²⁾ Diog. 9, 18 δύο τ' εἶναι στοιχεῖα πῦρ καὶ γῆν· τὸ μὲν δημιουργοῦ τάειν ἔχειν, τὴν δὲ ὀλῆς; Aristot. 986^b δύο τὰς αἰτίας καὶ δύο τὰς ἀρχὰς πάλιν τίθησι, θερμόν καὶ ψυχρόν οἷον πῦρ καὶ γῆν λέγων. τούτων δὲ κατὰ μὲν τὸ ὄν τὸ θερμόν τάττει, θάτερον δὲ κατὰ τὸ μὴ ὄν; Simplíc. φυσ. 25, 15 πῦρ καὶ γῆν ἢ μᾶλλον φῶς καὶ σκότος; Aristot. 336^a 3 ἐπειδὴ πέφυκεν, ὥς φασι, τὸ μὲν θερμόν διακρίνειν, τὸ δὲ ψυχρόν συνιστάναι καὶ τῶν ἄλλων τὸ μὲν ποιεῖν τὸ δὲ πάσχειν, ἐκ τούτων λέγουσι καὶ διὰ τούτων ἅπαντα τὰλλα γίγνεσθαι καὶ φθεῖρεσθαι; Cic. Ac. 2, 37, 118 ignem qui moveat, terram quae ab eo formetur.

Man darf es als sicher ansehen, daß Parmenides zu dieser Näherbestimmung der Gottessubstanz durch seine Abhängigkeit von pythagoreischen und heraklitischen Einflüssen veranlaßt worden ist. Das parmenideische Feuer ist seiner Substantialität nach dem pythagoreisch-heraklitischen Feuer gleich. Aber während Pythagoras sein formendes Feuerprinzip in Oberflächen, Maßen und Zahlen sich mit der ungeschiedenen kalten Materie von außen verbinden läßt; Heraklit dagegen sein Feuer als die Weltmaterie schlechthin erklärt, die von innen heraus alles Werden gestaltet und deren wechselnde Phasen der Erhitzung oder Erkalzung den verschiedenen Wert der Dinge bestimmt: erkennt Parmenides im Feuer den Grundstoff, der als Gottessubstanz durch den ganzen Kosmos gleichmäßig verbreitet ist, um als das eigentlich schöpferische Prinzip auf die träge und kalte Materie einzuwirken.

Die Art aber, wie die feurige Gottessubstanz die Materie bewegt und bestimmt, ist und bleibt für Parmenides ein unlösbares Rätsel, ein unergründliches Mysterium. Ja, er lehnt prinzipiell, d. h. vom Standpunkte des Begriffs, des logischen Denkens, die Möglichkeit einer Verbindung zwischen dem Seienden und dem Werdenden ab. Denn ist das Seiende in parmenideischer Auffassung die absolute und damit jeder Veränderung und Bewegung unfähige Substanz, so kann dieselbe, soweit man der strengen Logik des Gedankens folgt, auch keine Beziehung zu dem elementaren Stoffe haben, als dessen wesentliche Eigenschaft gerade Bewegung und Veränderung erscheint. So klafft zwischen dem Sein der göttlichen Substanz und dem Werden der Erscheinungswelt eine unüberbrückbare Kluft, die auszufüllen Parmenides unfähig gewesen ist, oder nicht den Mut gehabt hat.

So ist es zu verstehen, daß Parmenides der Erklärung der Erscheinungswelt sich nur zögernd zuwendet. Für ihn ist dieser Weg nur ein solcher des Scheins, vor dem er warnt, während er das Ergebnis seines Denkprozesses bezüglich des Seienden als unzweifelhaft und wahrhaftig preist¹⁾. Man ginge aber fehl

¹⁾ Fr. 1, 31

ἀλλ' ἔμπης καὶ ταῦτα μαθήσῃ, ὡς τὰ δοκούντα
χρὴν δοκιμῶς εἶναι διὰ παντός πάντα περῶντα;

Fr. 8, 60 τόν σοι ἐγὼ διὰκοσμον εἰκότα πάντα πατίζω,
ὡς οὐ μὴ ποτέ τις σε βροτῶν γνῶμῃ παρελδῶσῃ.

wenn man die Erklärung des Werdens, wie Parmenides sie, wenn auch nur als scheinbar und unsicher, gibt, deshalb unbeachtet lassen wollte. Parmenides betont, daß seine Erklärung, obgleich an sich ungewiß, dennoch unter allen bisherigen Erklärungen die größte Wahrscheinlichkeit für sich habe. Der springende Punkt, um den es sich hier handelt, ist, wie schon bemerkt, die Frage: wie ist es möglich, daß das seinem Wesen nach unbewegte Seiende in Beziehung zu dem elementaren Stoffe, als dem sich bewegenden, tritt? Die Beantwortung dieser Frage unterläßt Parmenides, weil sie für ihn unmöglich ist. Andererseits aber erkennt er an, daß eine Erklärung des Weltgetriebes, d. h. des Werdenden oder Nichtseienden, nur durch die Annahme einer Einwirkung der göttlichen Substanz auf die Weltmaterie möglich ist. So sehen wir ihn denn diese Einwirkung selbst statuieren und von ihr bei der Erklärung des kosmischen Werdens ausgehen: das Moment selbst dieses Eintretens der göttlichen Wirkung umgeht er, weil es ihm unverständlich ist. Nur die Tatsache selbst also kann, wenn überhaupt eine Erklärung versucht werden soll, nicht geleugnet werden.

Das Werden und Wandeln des elementaren Stoffs erklärt sich hiernach so, daß die göttliche Substanz als der ursächliche, der schöpferische Faktor, wie Theophrast sie bezeichnet, zu der Erde, als der Materie schlechthin, in Beziehung tritt¹⁾. Jene schöpferische Kraft bearbeitet die starre Materie und führt sie aus ihrer Unbelebtheit zum Werden und zu bestimmten Einzelgebilden. Die beiden Faktoren, welche so zur Bildung der Erscheinungswelt in Wechselbeziehung treten und welche wir schon als Feuer und Erde, als Gottheit und Materie, kennen gelernt haben, werden von Aristoteles zugleich als Wärme und Kälte, als wirkend und leidend, als auflösend und zusammenballend, charakterisiert, während andere Referate diesen Prädikaten noch Licht und Dunkel, locker und fest hinzufügen. Theophrast scheint klar und bestimmt den göttlichen Faktor

¹⁾ Theophr. bei Alex. a. a. O. Πῦρ καὶ γῆν, τὸ μὲν ὡς ὅλην, τὸ δὲ ὡς αἴτιον καὶ ποιοῦν; Hippol. I, 11 τὴν μὲν γῆν ὡς ὅλην τὸ δὲ πῦρ ὡς αἴτιον καὶ ποιοῦν.

als den Demiurgen, die Materie als Hyle bezeichnet zu haben. Wir erschen daraus, wie Parmenides den Anschauungen, die wir als die herrschenden schon kennen gelernt haben, treu bleibt: die Materie, an sich eine feste und starre, dunkle und kalte Masse, wird durch das feinteilige lichte Feuer und seine Wärme zerteilt, aufgelöst, zu lebensvollen Formen und Bildungen gestaltet.

Es ist uns bestimmt bezeugt, daß Parmenides die Weltbildung in ihrem Werden und Entstehen eingehend dargestellt habe. Und wir haben noch die eigenen Worte des Parmenides, in denen er den ursprünglichen Zustand der Welt zeichnet¹⁾. Es stand dem milden, lichten, sich selbst gleichen ätherischen Flammenfeuer, d. h. der Gottessubstanz, die lichtlose Nacht als eine dichte, schwere körperliche Bildung gegenüber. Diese beiden gegensätzlichen Mächten, die an Kräfte einander gleich erscheinen, erfüllen ursprünglich das ganze Weltgebäude: keinem von beiden kommt am andern ein Anteil zu. Aus der Verbindung beider Mächte gehen dann die einzelnen Weltsphären, wie die Einzelorganismen und Dinge hervor. Und zwar vollzieht sich diese Verbindung in Form der Mischung: die schöpferische göttliche Substanz vermischt sich mit der starren, in der Erdmasse konzentrierten und kondensierten Materie, löst sie mehr oder weniger auf, und verwandelt ihre aufgelösten Teile in die einzelnen Weltkörper und weiterhin in die lebenden Wesen und Dinge. So sind nach dem ausdrücklichen Zeugnisse des Aristoteles Wasser und Luft Mischungen von Feuer und Erde, d. h. der Gottessubstanz und der tellurischen Grundmaterie. Für diese Ausgestaltung des Kosmos haben wir das eigene Zeugnis des Parmenides, welcher von den verschiedenen Sphären oder Ringen des Kosmos spricht, welche dadurch, die eine von der andern, sich unterscheiden, daß die oberen aus reinem Feuer, die unteren aus nächtlichem Dunkel bestehen, während die

¹⁾ Fr. 9

αὐτὰρ ἐπειδὴ πάντα φῶς καὶ νύξ ὀνόμασαι
καὶ τὰ κατὰ σφετέρᾳς δυνάμεις ἐπὶ τοῖσι τε καὶ τοῖς,
πάν πλεόν ἐστιν ὁμοῦ φάεος καὶ νυκτὸς ἀφάντου
ἴσων ἀμφοτέρων, ἐπεὶ οὐδ' ἐτέρῳ μετὰ μηδέν.

dazwischen liegenden eine Mischung aus Feuer und Dunkel darstellen¹⁾.

In dieser Anordnung der Ringe ist zweifellos wieder der Einfluß pythagoreischer Vorstellungen zu erkennen. Und wie in der Lehre des Pythagoras die zehn Sphären um den feurigen Weltmittelpunkt kreisen, so nimmt auch Parmenides ein kosmisches Zentrum an, welches von den himmlischen Ringen umkreist wird. Aber Parmenides hat, im Gegensatze zu Pythagoras, nicht gewagt, den geozentrischen Standpunkt zu verlassen, und so ist in sein Weltsystem etwas Halbes und Schiefes gekommen. Es bleibt die Erde im Mittelpunkte der Welt und um sie kreisen der Fixsternhimmel, die Planeten nebst Sonne und Mond, und die Atmosphäre; formell aber muß sie ihre zentrale Würde aufgeben, indem Parmenides ein eigenes Weltzentrum unterhalb des Erdkörpers annimmt, von dem aus die Weltbildung sich vollzogen haben soll²⁾. Das ist ein höchst eigentümliches Zugeständnis an die pythagoreische Weltanschauung. Für die letztere ist dieser Weltmittelpunkt, um den auch die Erde gleich den andern Sphären kreist, ein notwendiger Bestandteil ihres Gesamtsystems; in der Kosmosbildung des Parmenides wird er zu einem unorganischen Anhängsel, der unberechtigt erscheint und nur aus der Abhängigkeit vom pythagoreischen Dogma sich erklärt. Allerdings hat es Parmenides, wie wir noch sehen werden, verstanden, dieses von ihm, wenn auch modifiziert, von Pythagoras übernommene kosmische Zentrum für seine Weltgestaltung

¹⁾ Von der Entstehung der einzelnen Weltkörper handeln Fr. 10, 11. Über die στεφάναι Fr. 12

αἱ γὰρ στεινότεραι πλῆντο πυρὸς ἀκρήτοιον

αἱ δ' ἐπὶ ταῖς νυκτός, μετὰ δὲ φλογὸς ἵετμι αἶσα·

Vgl. dazu Aetius 2, 7, 1 στεφάνας εἶναι περιπεπλεγμένας, ἐπαλλήλους, τὴν μὲν ἐκ τοῦ ἀραιοῦ, τὴν δὲ ἐκ τοῦ πυκνοῦ· μικτὰς δὲ ἄλλας ἐκ φωτός καὶ σκοτός, μεταξὺ τούτων. Das folgende ist durch Interpolationen entstellt, über die vgl. Arch. f. Gesch. d. Philos. 20, 38 ff.; 23, 421 ff. Aristot. 330^b 13 οἱ δ' εὐθὺς δύο ποιοῦντες ὥσπερ Π. πῦρ καὶ γῆν, τὰ μεταξὺ μίγματα ποιοῦσι τούτων οἶον ἀέρα καὶ ὕδωρ.

²⁾ Die Angabe Diog. 9, 21 τὴν γῆν — ἐν μέσῳ κείσθαι wird modifiziert durch die weitere Angabe Theol. arithm. p. 6 Ast. περὶ τὸ μέσον τῶν τεσσάρων στοιχείων κείσθαι τινα ἐναδικὸν διδύμων κύβον, welche letztere die mesότης der Welt ist. Es wird hinzugefügt, daß οἱ περὶ Ἐμπεδοκλέα καὶ Παρμενίδην dieses lehren und darin den Pythagoreern folgen.

als den Demiurgen, die Materie als Hyle bezeichnet zu haben. Wir ersehen daraus, wie Parmenides den Anschauungen, die wir als die herrschenden schon kennen gelernt haben, treu bleibt: die Materie, an sich eine feste und starre, dunkle und kalte Masse, wird durch das feinteilige lichte Feuer und seine Wärme zerteilt, aufgelöst, zu lebensvollen Formen und Bildungen gestaltet.

Es ist uns bestimmt bezeugt, daß Parmenides die Weltbildung in ihrem Werden und Entstehen eingehend dargestellt habe. Und wir haben noch die eigenen Worte des Parmenides, in denen er den ursprünglichen Zustand der Welt zeichnet¹⁾. Es stand dem milden, lichten, sich selbst gleichen ätherischen Flammenfeuer, d. h. der Gottessubstanz, die lichtlose Nacht als eine dichte, schwere körperliche Bildung gegenüber. Diese beiden gegensätzlichen Mächten, die an Kräfte einander gleich erscheinen, erfüllen ursprünglich das ganze Weltgebäude: keinem von beiden kommt am andern ein Anteil zu. Aus der Verbindung beider Mächte gehen dann die einzelnen Weltsphären, wie die Einzelorganismen und Dinge hervor. Und zwar vollzieht sich diese Verbindung in Form der Mischung: die schöpferische göttliche Substanz vermischt sich mit der starren, in der Erdmasse konzentrierten und kondensierten Materie, löst sie mehr oder weniger auf, und verwandelt ihre aufgelösten Teile in die einzelnen Weltkörper und weiterhin in die lebenden Wesen und Dinge. So sind nach dem ausdrücklichen Zeugnisse des Aristoteles Wasser und Luft Mischungen von Feuer und Erde, d. h. der Gottessubstanz und der tellurischen Grundmaterie. Für diese Ausgestaltung des Kosmos haben wir das eigene Zeugnis des Parmenides, welcher von den verschiedenen Sphären oder Ringen des Kosmos spricht, welche dadurch, die eine von der andern, sich unterscheiden, daß die oberen aus reinem Feuer, die unteren aus nächtlichem Dunkel bestehen, während die

1) Fr. 9

αὐτὰρ ἐπεὶ δὴ πάντα φῶς καὶ νύξ ὀνόμασται
καὶ τὰ κατὰ σφετέρᾳς δυνάμεις ἐπὶ τοῖσι τε καὶ τοῖς,
πάν πλεον ἔστιν ὁμοῦ φάος καὶ νυκτὸς ἀφάντου
ἴσων ἀμφοτέρων, ἐπεὶ οὐδετέρῳ μέτα μηδέν.

dazwischen liegenden eine Mischung aus Feuer und Dunkel darstellen¹⁾).

In dieser Anordnung der Ringe ist zweifellos wieder der Einfluß pythagoreischer Vorstellungen zu erkennen. Und wie in der Lehre des Pythagoras die zehn Sphären um den feurigen Weltmittelpunkt kreisen, so nimmt auch Parmenides ein kosmisches Zentrum an, welches von den himmlischen Ringen umkreist wird. Aber Parmenides hat, im Gegensatze zu Pythagoras, nicht gewagt, den geozentrischen Standpunkt zu verlassen, und so ist in sein Weltsystem etwas Halbes und Schiefes gekommen. Es bleibt die Erde im Mittelpunkte der Welt und um sie kreisen der Fixsternhimmel, die Planeten nebst Sonne und Mond, und die Atmosphäre; formell aber muß sie ihre zentrale Würde aufgeben, indem Parmenides ein eigenes Weltzentrum unterhalb des Erdkörpers annimmt, von dem aus die Weltbildung sich vollzogen haben soll²⁾. Das ist ein höchst eigentümliches Zugeständnis an die pythagoreische Weltanschauung. Für die letztere ist dieser Weltmittelpunkt, um den auch die Erde gleich den andern Sphären kreist, ein notwendiger Bestandteil ihres Gesamtsystems; in der Kosmosbildung des Parmenides wird er zu einem unorganischen Anhängsel, der unberechtigt erscheint und nur aus der Abhängigkeit vom pythagoreischen Dogma sich erklärt. Allerdings hat es Parmenides, wie wir noch sehen werden, verstanden, dieses von ihm, wenn auch modifiziert, von Pythagoras übernommene kosmische Zentrum für seine Weltgestaltung

¹⁾ Von der Entstehung der einzelnen Weltkörper handeln Fr. 10, 11. Über die στεφάναι Fr. 12

αἱ γὰρ στεινότεραι πλῆντο πυρὸς ἀκρήτοιο

αἱ δ' ἐπὶ ταῖς νυκτός, μετὰ δὲ φλογὸς ἵετμι αἶσα·

Vgl. dazu Aetius 2, 7, 1 στεφάνας εἶναι περιπεπλεγμένας, ἐπαλλήλους, τὴν μὲν ἐκ τοῦ ἀραιοῦ, τὴν δὲ ἐκ τοῦ πυκνοῦ· μικτάς δὲ ἄλλας ἐκ φωτὸς καὶ σκοτοῦ, μεταξὺ τούτων. Das folgende ist durch Interpolationen entstellt, über die vgl. Arch. f. Gesch. d. Philos. 20, 38 ff.; 23, 421 ff. Aristot. 330^b 13 οἱ δ' εὐθὺς δύο ποιοῦντες ὥσπερ Π. πῦρ καὶ γῆν, τὰ μεταξὺ μείγματα ποιοῦσι τούτων οἶον ἀέρα καὶ ὕδωρ.

²⁾ Die Angabe Diog. 9, 21 τὴν γῆν — ἐν μέσῳ κείσθαι wird modifiziert durch die weitere Angabe Theol. arithm. p. 6 Ast. περὶ τὸ μέσον τῶν τεσσάρων στοιχείων κείσθαι τινα ἐναδικὸν διὰ πυρὸς κύβον, welche letztere die μεσότης der Welt ist. Es wird hinzugefügt, daß οἱ περὶ Ἐμπεδοκλέα καὶ Παρμενίδην dieses lehren und darin den Pythagoreern folgen.

auszunutzen: die Setzung desselben an sich kann nur als unter dem Zwange pythagoreischer Traditionen erfolgt verstanden werden.

Nach der Schöpfung der Weltsphären erfolgt nach Parmenideischer Lehre die Gestaltung der Einzelorganismen, und auch für diese wird an derselben Art der Bildung, aus der die Weltkörper als solche hervorgehen, festgehalten. Alle Wesen und Dinge entstehen nämlich aus der Mischung der göttlichen Feuersubstanz mit der tellurischen Materie; und je nach dem Übergewichte des einen oder des andern Faktors bestimmt sich der Wert des Einzelwesens¹⁾. Das tritt namentlich in der Bildung der Seele hervor, die für die Erkenntnis der Parmenideischen Weltanschauung von höchstem Interesse ist. Parmenides spricht sich selbst über sie in folgenden Worten aus: „wie sich die Vernunft in bezug auf die Mischung mit den vielfach irrenden Organen des Menschen verhält, so tritt sie an den Menschen heran; das was denkt im Menschen ist nämlich identisch mit der Beschaffenheit seiner Organe. Das gilt für alle und jeden: das Mehrere ist das Denken.“ Von der Mischungsart des göttlichen Feuerprinzips mit dem tellurischen kalten Stoffe hängt demnach das Denken ab. Ist die feurige Gottessubstanz die Vernunft schlechthin, so wird ihre Kraft und Wirkung durch die Verbindung mit der irdischen Materie beeinträchtigt und teilweise unterdrückt. Je stärker die letztere, desto geringer vermag sich das göttliche Element geltend zu machen. So kann die Substanz der Seele an sich als Feuer bezeichnet werden, da sie aus der Gottessubstanz selbst stammt; die Erkenntnis, d. h. die Kraft der Vernunfttätigkeit, der Grad des logischen Denkens, ist aber von dem Hinzutreten des tellurischen Elements abhängig, mit dem sich jene verbindet²⁾. Und dem entspricht es, daß die

¹⁾ Diog. 1, 22 αὐτὸν (τὸν ἀνθρώπου) ὑπάρχειν τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρόν, ἔε ὢν τὰ πάντα συνεστάναι.

²⁾ Fr. 16

ὡς γὰρ ἐκάστοτ' ἔχει κράσιν μελέων πολυπλάγκτων,
 τῶς νόος ἀνθρώποισι παριστάται· τὸ γὰρ αὐτό
 ἔστιν ὅπερ φρονέει μελέων φύσις ἀνθρώποισιν
 καὶ πᾶσιν καὶ παντί· τὸ γὰρ πλεόν ἐστὶ νόημα.

Vgl. dazu Theophr. bei Diog. 1, 22 τὴν ψυχὴν καὶ τὸν νοῦν τ' αὐτὸν εἶναι; ebenso Aetius 4, 5, 5, daher οὐδὲν ἂν εἴη ζῶον ἄλογον κυρίως; Aetius 4, 3, 4 πυρίωδη

Sinne von Parmenides als unzuverlässig charakterisiert werden: denn in ihnen hat das irdische Element die Oberhand; nur das reine Denken der Begriffsbildung bringt die ungemischte Kraft der Gottessubstanz zum Ausdruck¹⁾.

Auch in dieser Auffassung der Vernunfttätigkeit folgt Parmenides älteren und speziell Heraklitischen Lehren. Denn das Denken beruht auf der funktionellen Tätigkeit eines Denkstoffs, einer Vernunftsubstanz, die, in ihren Ursprüngen rein göttlich, sich mit den körperlichen Organen des Menschen verbindet und so das göttliche Element im Menschen selbst darstellt. Aber dieses vernünftige und im letzten Grunde göttliche Denken wird getrübt und entstellt durch die Einwirkung der Materie, d. h. des irdischen Stoffs, des tellurischen Elements, welches durch seine Kälte, seine Trägheit und Starrheit die volle Entfaltung der göttlichen Substanztätigkeit beeinträchtigt, unterbindet, verhindert. Und in dieser Auffassung der vernünftigen Gottessubstanz, als der objektiven sowohl wie der subjektiven Vernunft, liegt die letzte und entscheidende Erklärung für die Bedeutung, welche die eleatischen Denker dem Begriffe zuschreiben. Denn in dem letzteren kommt für sie die ungebrochene Kraft der Gottesvernunft zum Ausdruck: in ihm überwindet die im Menschenleibe gefesselt ruhende göttliche Denktätigkeit die Hemmnisse und Widerstände, welche der irdische Stoff des Körpers bietet; der Begriff ist der reine und ungetrübte Ausdruck der absoluten Gottesvernunft.

Die Ausgestaltung des Kosmos, wie sie Parmenides lehrt, gewinnt nun aber dadurch noch ein spezielles Interesse für uns, weil sie dem Parmenides Gelegenheit gibt, über die nationalen

τὴν ψυχὴν); Macrob. S. Scip. 1, 14, 20 ex terra et igne (animam esse). Daher Theophr. sens. 1 die γνώσις κατὰ τὸ ὑπερβάλλον des einen oder des andern στοιχείου: ἐὰν γὰρ ὑπεραίρῃ τὸ θερμὸν ἢ τὸ ψυχρὸν, ἄλλην γίνεσθαι τὴν διάνοιαν, βελτίω δὲ καὶ καθαρωτέραν τὴν διὰ τὸ θερμὸν.

¹⁾ Theophr. sens. 3 τὸ γὰρ αἰσθάνεσθαι καὶ τὸ ὡς ταῦτό λέγει· διὸ καὶ τὴν μνήμην καὶ τὴν λήθην ἀπὸ τούτων (nämlich θερμὸν und ψυχρὸν) γίνεσθαι διὰ κρᾶσεως. Wenn er trotzdem lehrt, Aetius 4, 9, 1 ψευδεῖς εἶναι τὰς αἰσθήσεις, so erklärt sich das daraus, daß die πόροι des Körpers, welche den Sinnen dienen, durch die Einwirkungen des hemmenden ψυχρὸν nicht richtig funktionieren.

Götter sich auszusprechen. Hier ist aber zu unterscheiden. Vom Standpunkte der reinen Vernunft aus betrachtet, gibt es für Parmenides nur einen Gott, eben die den Kosmos gleichmäßig erfüllende Gottessubstanz¹⁾. Die praktische Vernunft aber kann die Götterwelt des Volksglaubens nicht entbehren und ist bestrebt, dieselbe dem Verständnis näher zu bringen. So sehen wir Parmenides bemüht, den einzelnen Gottheiten der nationalen Religion ihre Stelle im Kosmos anzuweisen und in diesem Bemühen, zwischen den eigenen Weltkonstruktionen und den religiösen Traditionen einen Ausgleich herbeizuführen, erhebt er sich nicht über den Standpunkt, den wir schon durch die Ionier und die Pythagoreer vertreten kennen gelernt haben. Ist für Parmenides ebenso wie für Pythagoras und Heraklit das Feuer die eigentlich göttliche Substanz, so ergibt sich die Identifizierung verschiedener Göttergestalten von selbst²⁾. Gleich dem Pythagoras und dem Heraklit erkennt auch Parmenides in der Licht- und Feuerregion des Fixsternhimmels den höchsten Gott des Volksglaubens; und in gleicher Weise wachsen ihm die reinen Feuersphären der Gestirnregionen bis hinab zur Mondsphäre in die Würde nationaler Gottheiten hinauf. Daß hier wieder die Sonne einen hervorragenden Platz einnimmt, braucht kaum bemerkt zu werden: Parmenides identifiziert dieselbe auch seinerseits mit der idealsten und hehrsten Gottheit des nationalen Kults Apollon. Weiter ist bestimmt bezeugt, daß er die Luftregion, d. h. das Element der Luft, als Hera auffaßte: und ähnlich wird er auch andere Sphären und Phasen des Weltprozesses hypostasiert und apotheosiert haben. Denn auch den Weltprozeß selbst hat er unter göttlicher Kraftwirkung

¹⁾ Daher Aetius I, 7, 26 τὸ ἀκίνητον καὶ πεπερασμένον σφαιροειδὲς θεός. Nur für diesen gilt Aristot. 298^b 14 ἀνείλον γένεσιν καὶ φθορᾶν; daher die Lehre μάλλον ἑτέρας καὶ προτέρας ἢ τῆς φυσικῆς σκέψεως.

²⁾ Vgl. allgemein die unter dem Namen des Menander Rhetor. Gr. (ed. Spengel) gehende Schrift τῶν ἐπιδεικτικῶν 3, 1 (p. 333), 5 (p. 336f.) φυσικοὶ (ὕμνοι) οὗς οἱ περὶ Παρμενίδην καὶ Ἐμπεδοκλέα ἐποίησαν, τίς ἢ τοῦ Ἀπόλλωνος φύσις, τίς ἢ τοῦ Δίος, προστιθέμενοι. — εἰσὶ δὲ τοιοῦτοι δταν Ἀπόλλωνος ὕμνον λέγοντες ἥλιον αὐτὸν εἶναι φάσκωμεν — καὶ περὶ Ἥρας ὅτι ἀήρ, καὶ Ζεὺς τὸ θερμόν· οἱ γὰρ τοιοῦτοι ὕμνοι φυσιολογικοὶ καὶ χρῶνται δὲ τῷ τοιούτῳ τρόπῳ Παρμενίδης τε καὶ Ἐμπεδοκλῆς ἀκριβῶς — Παρμενίδης μὲν γὰρ καὶ Ἐμπεδοκλῆς ἐξηγοῦνται —.

sich vollziehend dargestellt und gerade dieser verdient noch eine genauere Betrachtung¹⁾.

Plato berichtet, Parmenides habe ebenso wie Hesiod von gewaltigen und schrecklichen Ereignissen berichtet, die, im Anfange der Kosmosbildung geschehend, die Götter betrafen. Aus den eigenen Worten des Parmenides wissen wir, daß derselbe den Eros, das Verlangen, als die erste Zeugung an den Anfang der Weltgeschichte stellte, und gerade durch den Eros läßt Parmenides, wie Plato bezeugt, all die furchtbaren Taten, Fesselungen, Morde und andere Gewalttätigkeiten, geschehen. Denn der Eros, das Verlangen, ist es, durch welches die Gottheit überall geschlechtliche Paarung und weherfülltes Gebären anregt, indem sie dem Manne zum Weibe, dem Weibe zum Manne brünstiges Begehren einflößt, und damit die ganze Weltentwicklung in die Wege leitet. Wir ersehen daraus wieder, daß Parmenides auf die religiösen Traditionen seines Volks einging und dieselben zu deuten und zu erklären suchte. Und hierfür bot ihm die Setzung eines Weltmittelpunkts den geeignetsten Anlaß²⁾.

Wir haben schon gesehen, daß es nur aus der Macht pythagoreischer Vorstellungen, deren Einfluß Parmenides sich nicht entziehen konnte, zu erklären ist, daß der letztere ein Zentrum annahm, um das sich die himmlischen Sphären bewegten, und welches zugleich in engster räumlicher Verbindung mit der Erde sich befand. Von diesem Zentrum aus hat Parmenides nun auch die Weltbildung selbst sich vollziehen lassen. Es

¹⁾ Da Parmenides Aetius 2, 11, 14 τὴν περιφορὰν τὴν ἐξωτὴν — εἶναι τὸν οὐρανὸν und diesen πύρινον lehrte, so ergibt sich daraus die Göttlichkeit des οὐρανός von selbst, daher Cic. n. d. 1, 12, 28 lucis orbis, qui cingit caelum, appellat deum, d. h. Zeus. Ebenso sind die Gestirne Aetius 2, 13, 8 πλῆματα πυρός; ἥλιος 2, 20, 8; σελήνη 2, 25, 3 πύρινοι, also göttlich. In Fr. 10 erscheint οὐρανός· ἥλιος, αἰθήρ, γαῖα, Ὀλυμπος ἔσχατος ἢ δ' ἄστρων θερμὸν μένος als Weltkörper. Wenn daneben auch γῆ genannt wird, so ist damit nicht gesagt, daß die Erde an und für sich göttlich ist: sie ist es, insoweit der Erdkörper und die irdischen Geschöpfe aus der Mischung mit dem θερμὸν sich gebildet haben. Clem. protr. 5, 64, p. 55 P. θεοὺς εἰσηγήσατο πῦρ καὶ γῆν ist in dieser Fassung kaum haltbar.

²⁾ Plato Symp. 195 C; 197 B τὰ παλαιὰ πράγματα περὶ θεοῦ δ' Ἡσίοδος καὶ Παρμενίδης λέγουσιν — ἐκτομαί — δεσμοὶ ἀλλήλων — καὶ ἄλλα πολλὰ καὶ βίαια. Über den Eros Fr. 13 πρῶτιστον μὲν Ἔρωτα θεῶν μητίσατο πάντων.

zeigt sich auch darin also der engste Anschluß an pythagoreische Vorstellungen. Wir können deshalb auch nicht zweifeln, daß die Weltschöpferin, die wir hier nach Parmenideischer Lehre thronend finden, durchaus dem pythagoreischen Zentralfeuer entspricht, das als die erste Schöpfung von dem höchsten Gotte in den Mittelpunkt des kosmischen Raumes gesetzt wurde, um von hier aus den Kosmos zu gestalten. Die Göttin, welche in der Lehre des Parmenides als die eigentliche Weltschöpferin und Weltordnerin erscheint, und welche in gleicher Weise als eine Lebens- und als eine Todesgewalt charakterisiert wird, entspricht, wie bemerkt, durchaus dem pythagoreischen Zentralfeuer, wie denn auch beide Mittelpunkte als der Herd der Welt bezeichnet werden¹⁾. Es ist nur der Unterschied, daß Pythagoras mehr die formende und maßgebende Wirksamkeit des Zentralfeuers zum Ausdruck bringt, Parmenides dagegen das zeugerische und schöpferische Moment dieses Weltmittelpunkts hervorhebt. Denn in der Phantasie des letzteren nahmen die Ursprünge der Welt einen wilden, einen furchtbaren Charakter an, und entsprachen so den Vorstellungen des Volks, denen die Kosmologen Ausdruck gegeben hatten. Die ersten Mischungen der Gottessubstanz mit der tellurischen Stoffmasse hatten ungeheuerliche Bildungen erzeugt, die sich gegenseitig bekämpften, überwältigten, vernichteten. Es ist uns bezeugt, daß Parmenides den Krieg, den Streit, die Begierde als solche ursprüngliche göttliche Mächte dargestellt hatte, in denen offenbar der Charakter der lichtfeindlichen Materie noch das bestimmende Moment bildete²⁾. So war es dem Parmenides möglich, die religiösen Traditionen seines Volks zu verwerten und zugleich eine Erklärung und

¹⁾ Simplic. φυσ. 31, 10; 34, 14; 39, 12 schildert die δαίμων als τὸ ποιητικὸν καὶ αἰτιὸν πάσης γενέσεως schlechthin, daher Fr. 12, 3

ἐν δὲ μέσῳ τούτων δαίμων ἢ πάντα κυβερνᾷ·

πάντα γὰρ ἢ συγερποῖο τόκου καὶ μείσις ἄρχει

πέμπουσ' ἄρσενι θήλυ μιγῆν τό τ' ἐναντίον αὐτίς

ἄρσεν θηλυτέρῳ. Daher Eros Plut. amat. 13, p. 756 F als τῶν Ἀφροδίτης ἔργων πρεσβύτατον genannt. Simplic. φυσ. 39, 18 hebt hervor, daß diese Göttin nicht nur τὰς ψυχὰς πέμπει ποτὲ μὲν ἐκ τοῦ ἐμφανοῦς εἰς τὸ αἰδέες, ποτὲ δὲ ἀνδραλιν.

²⁾ Cic. n. d. I, 12, 28 multaue ejusdem (modi) monstra: quippe qui Bellum, qui Discordiam, qui Cupiditatem, ceteraque ejusdem generis ad deum revocat, quae vel morbo vel somno vel oblivione vel vetustate delentur; eademque de sideribus —.

Deutung für dieselben zu finden. Und wie nach pythagoreischer Lehre das Zentralfeuer des Kosmos neben den im Himmel thronenden Göttern sich als Weltmacht erhält, so hat auch Parmenides der im Mittelpunkte der Welt sitzenden und herrschenden Göttin den Hauptanteil an der Weltregierung gelassen, während dem Himmelsgotte, als der höchsten Feuer- und Lichtmacht, ein dem Weltgetriebe selbst mehr entrücktes, seliges Dasein vorbehalten bleibt. Es tritt denn auch im Gedichte des Parmenides diese im Weltzentrum thronende Göttin als der eigentliche Mittelpunkt alles Weltgeschehens hervor: sie heißt die Göttin, die Dämon, schlechthin; sie ist die Notwendigkeit und das Schicksal, die Vorsehung und die Dike; sie ist aber auch zugleich die Weltordnerin und die Weltregiererin. Es würde aber wieder durchaus falsch sein, wenn wir in dieser übergewaltigen Macht, wie sie die Phantasie des Parmenides geschaffen, nur eine Abstraktion, ein blut- und lebensloses Gebilde, erblicken wollten. Ist für Parmenides die höchste nur begrifflich zu erfassende Gottheit nicht ohne ein stoffliches Substrat und demnach nicht ohne körperliche Bildung denkbar, so kann auch die Schicksalsmacht, welche die Welt bestimmt und leitet, nicht ohne körperliche und stoffliche Bildung gedacht werden¹⁾. Und ebenso sind auch die Gewalten, die sie gebiert und denen sie Macht über die Welt und deren Geschöpfe gibt, wieder nur als ungeheuerliche körperliche Gebilde zu denken, die dann allmählich ihre Kraft verlieren oder sterben, um maßvolleren Gestalten Platz zu machen. So ist erst im Laufe langer Zeitperioden die Welt in die Ordnung gelangt, unter der sich jetzt der Naturprozeß vollzieht, und die Götter, welche den einzelnen Sphären und den verschiedenen Beziehungen und Verhältnissen des Weltgeschehens heute noch vorstehen, sind erst im Verlaufe der Kosmosevolution an die Stelle älterer Göttergestalten getreten. Aber auch jene vollkommneren Göttergebilde

¹⁾ Die δαίμων Fr. 1, 22 θεά; Fr. 12, 3 δαίμων ἢ πάντα κυβερνῶ; als Aphrodite Plat. amat. 13, p. 756 F, die zugleich die Todesgöttin, Persephone Hippol. 5, 8, p. 164 ed. Gotting.; daher Aetius 2, 7, 1 ἦντινα καὶ δαίμονα κυβερνήτην καὶ κληδοῦχον ἐπονομάζει δίκην τε καὶ ἀνάγκην; daher 1, 25, 3 πάντα κατ' ἀνάγκην τὴν δ' αὐτὴν εἶναι εἰμαρμένην καὶ δίκην καὶ πρόνοιαν καὶ κοσμοποιόν. Als Herd Eοτίας τρόπον Theol. arithm. p. 6.

können nur als persönliche Wesen verstanden werden, welche entweder, den reinen Feuersphären des Himmels entsprechend, den ungemischten Feuerleib an sich tragen, oder, aus der Mischung der Feuersubstanz mit der tellurischen Materie hervorgegangen, weniger vollkommene und mehr irdische Bildungen darstellen.

So hat es Parmenides verstanden, einen völligen Ausgleich seiner eigenen Überzeugungen mit dem Volksglauben zu erzielen. Die „reine Vernunft“ erkennt nur die eine Gottessubstanz an, die aber zugleich eine stoffliche und körperliche Bildung ist; die „praktische Vernunft“ kann nicht auf die Götterwelt des Volksglaubens verzichten und beweist die Existenzberechtigung des letzteren. Vom Standpunkte des begrifflichen Denkens kann es nur die eine Substanz geben, und in Begründung dieser glaubt Parmenides den ionischen Monismus stützen und beweisen zu können; vom Standpunkte der Erfahrung und der sinnlichen Wahrnehmung hat auch die Erfahrungswelt volle Berechtigung, und damit ist der Dualismus anerkannt. Der Gegensatz beider Weltanschauungen erscheint unausgleichlich¹⁾.

Parmenides hatte die von Xenophanes nur ganz allgemein als das Eine Seiende charakterisierte Gottessubstanz in ihrer Qualität näher bestimmen zu können geglaubt, indem er sie als Feuer definierte: Melissus²⁾ ist zu der älteren Lehre des Begründers der eleatischen Weltanschauung zurückgekehrt³⁾. Aber er hat zugleich eine Korrektur des Xenophaneischen und zugleich des Parmenideischen Dogmas vorgenommen, indem er das Eins der Gottessubstanz und damit zugleich den Kosmos, dem jenes immanent, als ein Apeiron, d. h. hier als unendlich und unbegrenzt, faßte, während Xenophanes sich über die Ausdehnung

¹⁾ Auch P. hat das Vergehen des Kosmos nach einer bestimmten Zeitperiode angenommen, wobei aber nur an die Einzeldinge, nicht an die äußere Form des Kosmos zu denken ist. Vgl. Hippol. I, 11 τὸν κόσμον ἔφη φθεῖρεσθαι, ψ δὲ πρόψ οὐκ εἶπεν.

²⁾ Über Melissus Diels Kap. 20. Auch über seine Lehre orientiert die Schrift περὶ Μελλίσσου Aristot. 974^a 1 ff., die ihrem wesentlichen Inhalte nach auf eine echte Schrift des Aristoteles Diog. 5, 25 zurückgeht. Doch ist jene Abhandlung deshalb nicht so grundlegend, wie die περὶ Ἐνοπιδίου, weil uns Simplicius im Kommentar zur Physik die Hauptteile der Schrift des Melissus selbst erhalten hat.

³⁾ Im folgenden schließe ich mich auch dem Wortlaute nach eng an meine Abhandlung Rhein. Mus. a. a. O. an.

des Kosmos und seiner Substanz nur zweifelnd und unsicher ausgesprochen, Parmenides beides bestimmt als begrenzt definiert hatte. Und gerade aus dem Begriffe des Apeiron hatte Melissus die Einheit der Gottessubstanz begründen und beweisen zu können geglaubt. Im übrigen ist auch für Melissus diese eine kosmische Grundsubstanz die absolute und zugleich in sich homogene, die ewige und unveränderliche, die unbewegte und jedem Einfluß von außen entzogene. Aber weil dieselbe unbegrenzt, kann sie auch kein Körper sein, und so behauptet Melissus im Gegensatz zu den älteren Eleaten die Körperlosigkeit jenes Einen Seienden¹⁾. Die göttliche Weltsubstanz wird damit zu einer zwar stofflichen, aber zugleich körperlosen, die aber räumlich an den Kosmos gebunden bleibt. Zeitlich und räumlich unbegrenzt, formlos und körperlos, bleibt die Gottheit auch in dieser modifizierten Auffassung der ewige und unendliche Lebensgrund der Welt²⁾.

Dem Unverändertsein dieser göttlichen Grundsubstanz gegenüber können die Einzeldinge der Erscheinungswelt in ihrem Werden und Wandeln keinen Anspruch auf ein wahrhaftes Sein machen. Andererseits steht es aber auch für Melissus fest, daß, obgleich Sein und Werden begrifflich unvereinbar, dennoch irgend ein Zusammenhang des Einen Seienden und der Vielen Werdenden bestehen müsse, wenn sich dieser auch unserer Erkenntnis entzieht³⁾. Es scheint, daß Melissus sich diesen Zu-

¹⁾ Fr. 1 ἀκίνητον (Aristot. 974^a 1 ἐν ὃν ἀίδιον); Fr. 2—6 ἄπειρον (974^a 11; 975^a 30; 975^b 36); Fr. 7 ὁμοιον (974^a 12; 976^a 13); ἀκίνητον (974^a 14); ἀνώνον καὶ ἀνδλητον, οὔτε μετακοσμούμενον θέσει, οὔτε ἑτεροιοῦμενον εἶδει, οὔτε μεγνύμενον ἄλλω (974^a 18), ὁμοίως ἅπαν πλήρες ὃν (976^b 7) und deshalb, weil ohne κενόν ἀκίνητον (976^b 12); und ἀδιαίρετον Fr. 10. Das σῶμα ὃν 976^a 10, 19 in der Aristotelischen Polemik nur hypothetisch, daher 976^a 29 μήτε σῶμα; Fr. 9 sagt bestimmt ἐν δὲ ὃν δεῖ αὐτὸ σῶμα μὴ ἔχειν. Diog. 9, 24 faßt die Einzelbestimmungen zusammen τὸ πᾶν ἄπειρον εἶναι καὶ ἀναλλοίωτον καὶ ἀκίνητον καὶ ἐν ὁμοιον ἑαυτῷ καὶ πλήρες· κίνησιν τε μὴ εἶναι, δοκεῖν δὲ εἶναι. Vgl. noch Aristot. 186^a 6 ff.; 213^b 12 ff.; 325^a 2 ff. Der bestimmten Angabe gegenüber, daß wie das ἐν ὃν, so auch der κόσμος selbst ἄπειρος Aetius 1, 3, 14. ist die Angabe 2, 1, 6 M. lehre τὸ μὲν πᾶν ἄπειρον, τὸν δὲ κόσμον πεπερνῶθαι unhaltbar.

²⁾ Das δσώματον kann nur heißen, daß die Substanz keine bestimmte körperliche Form hat (wie die Parmenideische Kugelbildung): keineswegs aber soll dadurch das Unsubstantielle oder Unstoffliche, also rein Geistige der Gottheit ausgedrückt werden.

³⁾ Dem Nachweis, daß die Erscheinungswelt nicht das wirkliche Sein widerspiegeln, dient Fr. 8. Hier wird die vorhergehende Beweisführung zusammengefaßt;

können nur als persönliche Wesen verstanden werden, welche entweder, den reinen Feuersphären des Himmels entsprechend, den ungemischten Feuerleib an sich tragen, oder, aus der Mischung der Feuersubstanz mit der tellurischen Materie hervorgegangen, weniger vollkommene und mehr irdische Bildungen darstellen.

So hat es Parmenides verstanden, einen völligen Ausgleich seiner eigenen Überzeugungen mit dem Volksglauben zu erzielen. Die „reine Vernunft“ erkennt nur die eine Gottessubstanz an, die aber zugleich eine stoffliche und körperliche Bildung ist; die „praktische Vernunft“ kann nicht auf die Götterwelt des Volksglaubens verzichten und beweist die Existenzberechtigung des letzteren. Vom Standpunkte des begrifflichen Denkens kann es nur die eine Substanz geben, und in Begründung dieser glaubt Parmenides den ionischen Monismus stützen und beweisen zu können; vom Standpunkte der Erfahrung und der sinnlichen Wahrnehmung hat auch die Erfahrungswelt volle Berechtigung, und damit ist der Dualismus anerkannt. Der Gegensatz beider Weltanschauungen erscheint unausgleichlich ¹⁾.

Parmenides hatte die von Xenophanes nur ganz allgemein als das Eine Seiende charakterisierte Gottessubstanz in ihrer Qualität näher bestimmen zu können geglaubt, indem er sie als Feuer definierte: Melissus²⁾ ist zu der älteren Lehre des Begründers der eleatischen Weltanschauung zurückgekehrt³⁾. Aber er hat zugleich eine Korrektur des Xenophaneischen und zugleich des Parmenideischen Dogmas vorgenommen, indem er das Eins der Gottessubstanz und damit zugleich den Kosmos, dem jenes immanent, als ein Apeiron, d. h. hier als unendlich und unbegrenzt, faßte, während Xenophanes sich über die Ausdehnung

¹⁾ Auch P. hat das Vergehen des Kosmos nach einer bestimmten Zeitperiode angenommen, wobei aber nur an die Einzeldinge, nicht an die äußere Form des Kosmos zu denken ist. Vgl. Hippol. I, 11 τὸν κόσμον ἔφη φθίρεσθαι, ὃ δὲ τρώπῳ οὐκ εἶπεν.

²⁾ Über Melissus Diels Kap. 20. Auch über seine Lehre orientiert die Schrift περὶ Μελίσσου Aristot. 974^a 1 ff., die ihrem wesentlichen Inhalte nach auf eine echte Schrift des Aristoteles Diog. 5, 25 zurückgeht. Doch ist jene Abhandlung deshalb nicht so grundlegend, wie die περὶ Ἐνοπιδίου, weil uns Simplicius im Kommentar zur Physik die Hauptteile der Schrift des Melissus selbst erhalten hat.

³⁾ Im folgenden schließe ich mich auch dem Wortlaute nach eng an meine Abhandlung Rhein. Mus. a. a. O. an.

des Kosmos und seiner Substanz nur zweifelnd und unsicher ausgesprochen, Parmenides beides bestimmt als begrenzt definiert hatte. Und gerade aus dem Begriffe des Apeiron hatte Melissus die Einheit der Gottessubstanz begründen und beweisen zu können geglaubt. Im übrigen ist auch für Melissus diese eine kosmische Grundsubstanz die absolute und zugleich in sich homogene, die ewige und unveränderliche, die unbewegte und jedem Einfluß von außen entzogene. Aber weil dieselbe unbegrenzt, kann sie auch kein Körper sein, und so behauptet Melissus im Gegensatz zu den älteren Eleaten die Körperlosigkeit jenes Einen Seienden¹⁾. Die göttliche Weltsubstanz wird damit zu einer zwar stofflichen, aber zugleich körperlosen, die aber räumlich an den Kosmos gebunden bleibt. Zeitlich und räumlich unbegrenzt, formlos und körperlos, bleibt die Gottheit auch in dieser modifizierten Auffassung der ewige und unendliche Lebensgrund der Welt²⁾.

Dem Unverändertsein dieser göttlichen Grundsubstanz gegenüber können die Einzeldinge der Erscheinungswelt in ihrem Werden und Wandeln keinen Anspruch auf ein wahrhaftes Sein machen. Andererseits steht es aber auch für Melissus fest, daß, obgleich Sein und Werden begrifflich unvereinbar, dennoch irgend ein Zusammenhang des Einen Seienden und der Vielen Werdenden bestehen müsse, wenn sich dieser auch unserer Erkenntnis entzieht³⁾. Es scheint, daß Melissus sich diesen Zu-

¹⁾ Fr. 1 ἀγένητον (Aristot. 974^a 1 ἐν ὃν ἀίδιον); Fr. 2—6 ἄπειρον (974^a 11; 975^a 30; 975^b 36); Fr. 7 ὁμοιον (974^a 12; 976^a 13); ἀκίνητον (974^a 14); ἀνώδονον καὶ ἀνάλγητον, οὔτε μετακοσμούμενον θέσει, οὔτε ἑτεροιούμενον εἶδει, οὔτε μεγνύμενον ἄλλω (974^a 18), ὁμοίως ἅπαν πλήρες ὃν (976^b 7) und deshalb, weil ohne κενὸν ἀκίνητον (976^b 12); und ἀδιαίρετον Fr. 10. Das σῶμα ὃν 976^a 10, 19 in der Aristotelischen Polemik nur hypothetisch, daher 976^a 29 μήτε σῶμα; Fr. 9 sagt bestimmt ἐν δὲ ὃν δεῖ αὐτὸ σῶμα μὴ ἔχειν. Diog. 9, 24 faßt die Einzelbestimmungen zusammen τὸ πᾶν ἄπειρον εἶναι καὶ ἀναλλοίωτον καὶ ἀκίνητον καὶ ἐν ὁμοιον ἑαυτῷ καὶ πλήρες· κίνησιν τε μὴ εἶναι, δοκεῖν δὲ εἶναι. Vgl. noch Aristot. 186^a 6ff.; 213^b 12ff.; 325^a 2ff. Der bestimmten Angabe gegenüber, daß wie das ἐν ὃν, so auch der κόσμος selbst ἄπειρος Aetius 1, 3, 14. ist die Angabe 2, 1, 6 M. lehre τὸ μὲν πᾶν ἄπειρον, τὸν δὲ κόσμον πεπεράνθαι unhaltbar.

²⁾ Das ἀσώματον kann nur heißen, daß die Substanz keine bestimmte körperliche Form hat (wie die Parmenideische Kugelbildung): keineswegs aber soll dadurch das Unsubstantielle oder Unstoffliche, also rein Geistige der Gottheit ausgedrückt werden.

³⁾ Dem Nachweis, daß die Erscheinungswelt nicht das wirkliche Sein widerspiegeln, dient Fr. 8. Hier wird die vorhergehende Beweisführung zusammengefaßt;

sammenhang durch die Annahme einer allmählichen Evolution klarzumachen versucht hat, indem er aus dem Absoluten, als der gemeinsamen Ursubstanz des Kosmos, zunächst die vier Elemente, und aus diesen wieder die Einzeldinge hervorgehen ließ. Aber wie sich Melissus diese allmähliche Stoffevolution der Sinneswelt aus der Gottessubstanz zum Verständnis gebracht hat, wissen wir nicht. Auch er muß, soweit wir urteilen dürfen, sein Ignoramus nach dieser Richtung ausgesprochen haben. Denn der Ursprung des in unausgesetzter Bewegung befindlichen Werdenden aus dem ewig unbewegt ruhenden Einen ist und bleibt ein unergründliches Problem ¹⁾.

Melissus hatte seine Gottessubstanz als Apeiron charakterisiert. Als Apeiron der Zeit nach ist dasselbe ewig; als Apeiron dem Raume nach ist es unendlich; als Apeiron seinem innern Wesen nach ist es ein unbestimmtes und ungeschiedenes, und kann so die gemeinsame Ursubstanz der Materie werden. Damit tritt aber Melissus' Lehre in unmittelbare Beziehung zu Anaximanders Lehre: denn auch für diesen ist die Grundsubstanz ein Apeiron der Zeit, dem Raume und der inneren Wesenheit nach. Es bleibt nur der, freilich sehr wesentliche, Unterschied, daß Anaximanders Apeiron selbst in ewiger Bewegung ist, während das Apeiron des Melissus in ewig unbewegter Ruhe sich befindet. Anaximander kann so das ganze kosmische Werden organisch mit seiner göttlichen Substanz verbinden und damit die ganze Weltevolution zu einer Selbstentfaltung der Gottheit erheben: für Melissus und die Eleaten überhaupt stehen Gotteinheit und Weltvielheit als gegensätzliche Mächte einander gegenüber, die zwar auf innere Verknüpfung und kausale

ώστε συμβαίνει μήτε ὄραν μήτε τὰ ὄντα (das wahrhaft Seiende) γινώσκειν. οὐ τοίνυν ταῦτα ἀλλήλοις ὁμολογεῖ. φανεροῖς γάρ εἶναι πολλὰ καὶ αἰδία καὶ εἶδη τε καὶ ἰσχὺν ἔχοντα, πάντα ἑτεροιοῦσθαι ἡμῖν δοκεῖ καὶ μεταπίπτειν ἐκ τοῦ ἐκάστοτε ὀρωμένου. ὃλλον τοίνυν ὅτι οὐκ ὁρθῶς ἐωρῶμεν, οὐδὲ ἐκεῖνα πολλὰ ὁρθῶς δοκεῖ εἶναι· οὐ γὰρ ἂν μετέπιπτεν, εἰ ἀληθὴ ἦν· ἀλλ' ἦν οἷόν περ ἐδόκει ἕκαστον τοιοῦτον. τοῦ γὰρ ζόντος ἀληθινοῦ κρεῖσσον οὐδέν.

¹⁾ Galen zu Hippokr. nat. hom. 15, 29 ἐόικε δὲ ὁ ἄνθρωπος (Melissus) ἐννοῆσαι μὲν εἶναι τινα οὐσίαν κοινὴν ὑποβεβλημένην τοῖς τέτταρσι στοιχείοις ἀγένητόν τε καὶ ἀφθαρτόν, ἦν οἱ μετ' αὐτὸν ὅλην (Absolute) ἐκάλεσαν, οὐ μὴν διηρθρωμένως γε δυνηθῆναι τοῦτο δηλῶσαι. ταύτην δ' οὖν αὐτὴν τὴν οὐσίαν ὀνομαζει τὸ ἐν καὶ τὸ πᾶν.

Wechselbeziehung angewiesen sind, die aber begrifflich sich absolut ausschließen, und so in ihrem Gegenseitigkeitsverhältnis ein ungelöstes Rätsel bleiben¹⁾).

So verschieden nun aber auch die Grundanschauung des Anaximander und der Ionier einerseits, des Melissus und der Eleaten andererseits ist, wir erkennen doch, wie derselbe Gedanke sie Alle beherrscht²⁾. Es ist das Suchen nach der Gottheit, welches ihr Denken erfüllt. Es muß dem ewigen Werden, der unausgesetzten Veränderung des Stoffwandels, ein Etwas, ein Kern zugrunde liegen, welcher sich unverändert und unwandelbar unter allen Wechseln erhält; es muß eine Substanz geben, welche, dem Kosmos immanent, der göttliche Ursprung und Träger aller kosmischen Evolution ist. Für die Ionier ist die Erscheinungswelt selbst Ausgangspunkt und Ziel alles Forschens und Deutens, der göttliche Grundstoff wird in das Werden der Dinge mit hereingezogen und so als ein Werdender selbst dem Wandel ein- und untergeordnet. Für die Eleaten dagegen tritt die Wirklichkeitswelt, wie sie die Sinne widerspiegeln, weit zurück gegen die Erforschung und begriffliche Erkenntnis der Einen göttlichen Wesenheit, der Gottessubstanz, die den Kosmos als dessen unwandelbarer Grund in seinem innersten Sein trägt und zusammenhält.

Melissus hat sich durch Annahme des Evolutionsgedankens dem monistischen Standpunkte der Ionier entschieden angenähert: als die eigentlichen Vertreter des Eleatismus können nur Xenophanes und Parmenides angesehen werden. Und als dasjenige Moment, in dem sie eine einschneidende Korrektur an der ionischen Lehre vorgenommen haben, ist die Scheidung der einheitlichen Gottessubstanz von der Materie anzusehen. Während die Ionier die beiden Grundformen des kosmischen Geschehens, Sein und Werden, in der einen Substanz zu vereinen und aus ihr zu entwickeln suchten, haben die beiden Eleaten die Unmöglichkeit erkannt, beide Formen auf diese Weise zu verbinden. Die eine Substanz, der das ewige Sein

¹⁾ Das ἀπειρον dem Raume wie der Zeit nach Fr. 2; als ἀόριστον die οὐσία κοινὴ der vier Elemente Galen a. a. O.

²⁾ Aetius 1, 7, 27 die Lehre des Melissus und Zenon: τὸ ἐν καὶ πάντων sci. θεόν εἶναι.

zukommt, muß unabhängig von der andern Substanz, der elementaren Materie, sein, mit der allein die Bewegung, das Werden, verbunden ist. Aber die Verbindung beider, wesentlich verschiedenen, Substanzen ist auch für sie eine so enge, so organisch innerliche, daß eine Trennung derselben sich ausschließt. Wie aber die Vereinigung dieser gegensätzlichen Substanzen sich vollzieht, und wie eine solche Vereinigung beider überhaupt möglich ist, das haben jene beiden Denker erklären zu können für unmöglich angesehen. Die organische Verbindung beider Substanzen ist und bleibt für sie ein unergründliches Mysterium.
