

3752
SCHLESINGER, M.
1909

8

III.

Die Geschichte des Symbolbegriffs in der Philosophie.¹⁾

Von

Max Schlesinger, Berlin.

Altgriechische Philosophie.

„Nicht aus den Worten, sondern vielmehr aus
sich selbst sind die Dinge zu erforschen und zu
ergründen.“ Platon.

Wenn der Leser an erster Stelle dieses Kapitels eine Definition über den Symbolbegriff bei den altgriechischen Philosophen fordert, so ist das sein gutes Recht. Und doch ist aus triftigen Gründen hier davon abgesehen worden. Selbst wenn es gelingen würde, in unanfechtbarer Weise den Begriff für jene Zeit zu bestimmen, so würde dies im Grunde die geschichtliche Betrachtung überflüssig machen, denn diese wäre dann nichts anderes mehr als eine Sammlung von Beispielen, welche die Richtigkeit der Definition stützen. Es wird aber mit gutem Bedacht auf eine geschichtliche Darstellung des Begriffs und seiner Abwandlung nicht verzichtet werden können, denn die Auffassung, welche die herangezogenen Denker vom Symbol gehabt haben, ist nicht nur für seine Begriffsbestimmung wichtig, sondern sie setzt auch umgekehrt nicht selten Persönlichkeit, Lehre und die Zeit ihrer Wirksamkeit in ein helleres Licht. Es ist dies wohl erklärlich, wenn man bedenkt, daß jene Epoche noch in Sitte, Kultus, Gesetz, kurz in Form und Handlung der symbolischen Ausdrucksweise so zuneigte, daß z. B. Karl Lamprecht im Vorwort seiner deutschen Geschichte jenes Zeitalter „das symbolische“ nennt. Das damalige Verhalten des Einzelnen und besonders des geistigen Führers

¹⁾ Diese Abhandlung ist einer größeren in Arbeit befindlichen „Geschichte des Symbols“ entnommen.

III.

Die Geschichte des Symbolbegriffs in der Philosophie.¹⁾

Von

Max Schlesinger, Berlin.

Altgriechische Philosophie.

„Nicht aus den Worten, sondern vielmehr aus
sich selbst sind die Dinge zu erforschen und zu
ergründen.“ Platon.

Wenn der Leser an erster Stelle dieses Kapitels eine Definition über den Symbolbegriff bei den altgriechischen Philosophen fordert, so ist das sein gutes Recht. Und doch ist aus triftigen Gründen hier davon abgesehen worden. Selbst wenn es gelingen würde, in unanfechtbarer Weise den Begriff für jene Zeit zu bestimmen, so würde dies im Grunde die geschichtliche Betrachtung überflüssig machen, denn diese wäre dann nichts anderes mehr als eine Sammlung von Beispielen, welche die Richtigkeit der Definition stützen. Es wird aber mit gutem Bedacht auf eine geschichtliche Darstellung des Begriffs und seiner Abwandlung nicht verzichtet werden können, denn die Auffassung, welche die herangezogenen Denker vom Symbol gehabt haben, ist nicht nur für seine Begriffsbestimmung wichtig, sondern sie setzt auch umgekehrt nicht selten Persönlichkeit, Lehre und die Zeit ihrer Wirksamkeit in ein helleres Licht. Es ist dies wohl erklärlich, wenn man bedenkt, daß jene Epoche noch in Sitte, Kultus, Gesetz, kurz in Form und Handlung der symbolischen Ausdrucksweise so zuneigte, daß z. B. Karl Lamprecht im Vorwort seiner deutschen Geschichte jenes Zeitalter „das symbolische“ nennt. Das damalige Verhalten des Einzelnen und besonders des geistigen Führers

¹⁾ Diese Abhandlung ist einer größeren in Arbeit befindlichen „Geschichte des Symbols“ entnommen.

zur Symbolanwendung wird demnach wichtige Schlüsse auf die Kultur zu ziehen, viel eher gestatten, als dies in späteren Zeiten möglich wäre, wo das Leben auf einen anderen Ton abgestimmt war.

Auch dürfte die historische Behandlungsweise besser als eine andere Methode imstande sein, den Leser zum Mitarbeiter an diesem interessanten Kapitel der Geistesgeschichte zu machen, eine Methode, welche übrigens mit der Gerechtigkeit Hand in Hand geht, denn, wenn es überhaupt möglich ist, nach den lückenhaften Indizien ein Urteil zu fällen, so müssen doch vor allem die Zeugen des Prozesses abgehört werden — und die Mitarbeit des Lesers erleichtert dem Verfasser die Verantwortung.

Wem es übrigens um einen, das theoretische Material zusammenfassenden Überblick zu tun ist, der findet ihn in den ersten Kapiteln der Friedrich Creuzer'schen „Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen“; das Wörterbuch der „Philosophischen Begriffe“ von Rudolf Eisler setzt trotz des im Vorwort gegebenen Versprechens, die Geschichte der Begriffe mit den Zeugnissen aus dem Altertum zu beginnen, beim Symbolbegriff erst mit Kant ein. —

Die folgende Geschichtsbetrachtung bezweckt, aus der Anwendung der symbolischen Ausdrucksweise, insofern die hervorragendsten Denker sich ihrer bedient haben, die zu ihrer Zeit geltigen Eigenschaften des Symbolsbegriffs zu entnehmen; wo aber die zeitlichen Bestimmungen einen Ausblick in die Allgemeingiltigkeit gestatten, dort werden wir die geschichtliche Darstellung unterbrechen. —

Fehlen auch die urkundlichen Nachweise darüber, so muß man doch annehmen, daß, bevor sich der Wolkenvorhang vor der uns bekannten Geschichte griechischer Philosophie hob, schon ein reges Geistesleben sich entfaltet hatte. Denn, wenn der Boden nicht urbar gemacht, wenn er nicht vorher in Kultur genommen und zur Aufnahme des Samens bereit gewesen wäre, so wären die Säemänner vergeblich darüber hingeschritten, und die Körner wären im Winde verfliegen.

Thales, Anaximander, Anaximenes hatten, mit dem letzten Viertel des siebenten Jahrhunderts in die Welt tretend, die Mythen der alten Dichter abgelöst, wie es Friedrich Überweg in seinem Grundriß „Geschichte der Philosophie“ ausdrückt; sie hatten in ihrer Tendenz, die Einheit von Materie und Leben darzutun, im Hervorsuchen der verschiedenen Prinzipien den Grund der Dinge auf natürliche Weise

zu beantworten versucht. Diese Männer können wir für die Ackersleute ansehen, welche mit der Pflugschar den geistigen Boden auflockerten.

Die Bevölkerung der Städte, hauptsächlich des milden Joniens, war begierig geworden, auf die vielen Fragen, welche die nicht nur sie umgebende Natur, sondern die unsichtbare Welt täglich den Menschen stellte, Antwort zu erhalten. So drängte man sich um Belehrung und Lehrer, denen man ein Wissen zutraute, welches auch jenseits der Grenzen der natürlichen Dinge Bescheid wußte. Sie waren zur Stelle. Der eine war angeblich aus weiter Ferne, aus dem Wunderlande Ägypten und dem sagenreichen Asien gekommen, wo der Schatz der Weisheit bei der Priesterkaste wohlverwahrt lag; der andere nahm als Begründer seiner Wissenschaft den göttlichen Orpheus in Anspruch, was beides ihnen in den Augen der Zeitgenossen ein besonderes Ansehen verlieh.

Nach Theodor Gomperz' „Griechische Denker“ hatte Onomakritos um das Jahr 600 unter der mächtigen Gunst des pisistrateischen Hauses die Kultgemeinde der Orphiker ins Leben gerufen, welche, wie Otto Kern in „Empedokles und die Orphiker“ berichtet, durch die Genialität und Kühnheit ihrer Spekulation weit über Griechenland Verbreitung fand. Ihre eigene Überlieferung ist zwar eine durchaus trümmerhafte, doch haben durch sie die gewaltigsten Denker der Nation Anregung empfangen. Ihre geistig sittlichen Lehren veranschaulichten sie im Mysterion, welches sich den Eingeweihten als Symbol, den Draußenstehenden als bilderreiches Mythenbild darstellte.

Die pythagoreische Philosophie schlug einen ganz anderen Weg ein und gelangte, indem sie von der Naturerforschung ausging, zur Metaphysik und Ethik. Auch sie trug ihre Lehren in Bildern vor, deren tiefere Bedeutung nur verständlich war für die Eingeweihten. Ist der orphische Bund als religiöse Bruderschaft anzusehen, der pythagoreische dagegen als halbpolitischer Ritterorden, dessen Bestrebungen sich auch auf die Gebilde dieser Welt richteten, so ist doch nach Theodor Gomperz, dem wir diese charakteristische Bezeichnung verdanken, nicht an der frühen Verflechtung beider Gemeinschaften ein Zweifel gestattet. Reich fließt der aus beiden Quellen gespeiste Pythagoreismus; seine Äußerungen beleuchten scharf nach verschiedenen Seiten hin das Wesen des Symbols.

Die Beobachtung der Naturvorgänge mußte zu der Erkenntnis führen, daß eine unverbrüchliche Regelmäßigkeit das Weltall in vielen seiner Erscheinungen beherrscht. Die Erfahrung der steten Wiederholungen von Geschehnissen in gleichen Zeiträumen lehrte den Menschen zählen. Die Pythagoreer haben nach Überweg das Verdienst, auf die quantitativen Verhältnisse der Dinge zuerst das Augenmerk gelenkt zu haben. Pythagoras, mit besonderer mathematischer Begabung ausgerüstet, war derjenige, welcher der Zahl die hohe Bedeutung zuschrieb — eine höhere, als sie verdiente, indem er sie, die nur ein Werkzeug ist für den Forschenden, als Weltprinzip ansah. In anderem Zusammenhange werden wir auf die Irrlehren, zu welchen diese Überschätzung führte, zurückkommen. Hier sei nur festgestellt, daß die Kunst des Zählens und Rechnens diejenige ist, in deren Wesen die Gegnerschaft aller symbolischen Betrachtung gelegen ist. Was dem Symbol immer mehr Boden im Laufe der Zeiten abgegraben hat, das ist das exakte Denken, welches auf der Zahl aufgebaut ist, trotzdem „die ersten exakten Forscher zugleich die ersten und einflußreichsten Mystiker gewesen sind“.

Und in der Tat, gerade die Geschichte der Zahl zeigt, wie mächtig in jenen Tagen das Bedürfnis nach bildlicher Anschauung gewesen ist. Anstatt daß die Zahlen den Geist in die Fesseln der Nüchternheit schlugen, wurden sie vom Boden der Wirklichkeit emporgehoben in das Reich übersinnlicher Vorstellungen. Bei den Pythagoreern fügte sich noch nicht die Erkenntnis in die später anerkannte Allmacht der Zahl; die Zahl wandelte vielmehr ihr Wesen in ein ihr fremdes, ihrer eigentlichen Bedeutung entgegengesetztes, in eine Handhabe der Symbolik.

Die ganze Arbeit, welche uns obliegt, der ganze Zeitraum, welchen wir zu durchmessen haben, sie zeigen den nie ruhenden Kampf zwischen sinnlicher Anschauung und exakter Forschung; hier das Panier des Symbols mit seinem luftigen, vielfach lichtscheuen Gefolge, dort Zahl und Maß, um welche sich die Wissenschaften später scharen. Wir begegnen Zeitläuften, wo jenes auf den Höhen der Menschheit flattert, und anderen, wo es von Blut und Staub bedeckt kaum noch erkennbar am Boden geschleift wird.

Und doch, derselbe Pythagoras, welcher zuerst in der Zahl das Wesen der Dinge erkannte, war derjenige, an dessen Namen sich im griechischen Altertum das Symbolwort so eng anschloß, daß beide

unauflöslich verbunden erscheinen in dem Begriff $\Pi\upsilon\theta\alpha\gamma\acute{o}\rho\alpha\ \tau\acute{\alpha}\ \sigma\acute{\upsilon}\mu\beta\omicron\lambda\alpha$, Pythagorae symbola.

Pythagoras soll nach den übereinstimmenden Angaben seiner Biographen nichts schriftliches hinterlassen haben; wir kennen demnach seine Lehre und die sogenannten Symbola nur aus den Überlieferungen seiner zahlreichen Schüler. Aber sein Wort hatte im Altertum unendliches Gewicht, fast Beweiskraft; die Äußerung „Pythagoras sagte“ war ausschlaggebend; seine Gebote und Verbote dürften weit über den Kreis seiner Schule hinaus Beachtung und Gehorsam gefunden haben.

In einem Sammelbande der Pariser Buchhändler Firmin-Didot sind die alten Biographien des Pythagoras von Westermann vereinigt; sie sind geschrieben von „Diogenes von Laerte“ welcher im zweiten oder dritten Jahrhundert nach Christo lebte, von „Porphyrios“, welcher in Athen ums Jahr 233 geboren wurde, und von „Jamblichos“ aus Chalcis, welcher an der Wende des dritten und vierten Jahrhunderts lehrte. Nach den Mittheilungen des letzteren verstanden die Schüler des Pythagoras ihren Meister in so vollkommener Weise, daß sie sich gleich jenem der $\acute{\epsilon}\chi\epsilon\mu\omicron\theta\acute{\iota}\alpha$ bedienten, der Kunst, ihre Lehren vor der Menge verschlossen zu halten, ihnen aber andererseits für die Eingeweihten den göttlichen Stempel aufzudrücken. — Diogenes Laertias nennt diese Lehrweise $\delta\iota\acute{\alpha}\ \sigma\upsilon\mu\beta\omicron\lambda\omicron\upsilon\sigma\iota\ \delta\iota\delta\alpha\sigma\chi\alpha\lambda\acute{\iota}\alpha$, und Porphyrios führt sie auf des Pythagoras Kenntniss der ägyptischen Sprache zurück, in welcher nach damaliger Meinung jedes Wort eine dreifache Bedeutung hatte, nämlich eine buchstäbliche, eine hieroglyphische und eine symbolische. — In der Neuzeit gelten die Symbola nicht mehr für ein Werk des Pythagoras; näheres findet man darüber in Zellers „Philosophie der Griechen“; Philolaos, der älteste und größte Schüler des Pythagoras, erwähnt sie, wenigstens in den auf uns überkommenen Fragmenten, nicht. Selbstverständlich beugen wir uns Hermann Diels' Autorität; seine „Fragmente der Vorsokratiker“ versetzen die Symbola, welche Lactantius mystische Vorschriften nennt, in die Schule der Pythagoreer. Aber da, wie einwandfrei bezeugt ist, der Geschichtsschreiber Anaximander der Jüngere von Milet, welcher während der Regierungszeit des Perserkönigs Artaxerxes Mnemon, also um das Jahr 400 lebte, schon die Symbola Pythagorae auf ihre Bedeutung untersucht hat, so werden sie wohl, wenn nicht bei Lebzeiten des Pythagoras, bald nach seinem

Tode niedergeschrieben worden sein; denn es liegt doch wahrlich in der Natur der Sache und in der Eigenart jener Tage, daß zwischen der Niederschrift und der Auslegung eine längere Spanne Zeit vergehen mußte. — Allerdings wurde, wie leicht erweislich ist, der Name des Pythagoras häufig mißbraucht, denn die Zahl der ursprünglich seinen Namen tragenden Symbola vergrößerte sich später erheblich. Anaximander führt zwölf Aussprüche an, Plutarch schon neunundfünfzig als angeblich authentisch, Dacier „Symboles de Pythagore“ bringt es auf fünfundsiebenzig.

Wir glauben in den von Porphyrios mitgeteilten noch Form und Bildanwendung der ursprünglichen Aufzeichnungen zu finden, und geben sie in wörtlicher Übersetzung folgendermaßen:

- Die Wagschale darfst du nicht beschweren.
- Das Herz sollst du nicht verzehren.
- Auf den Scheffel sollst du dich nicht setzen.
- Das Feuer darfst du nicht mit dem Schwerte schüren.
- Mit dem Götterbild darfst du nicht den Fingerring schmücken.
- Den Festeskrantz sollst du nicht zerreißen.
- Die öffentliche Straße sollst du nicht gehen.
- Die (geschwätzigen) Schwalben sollst du nicht unter deinem Dache aufnehmen.
- Dein Bündel sollst du stets gepackt halten.
- Bepacke deine Mitmenschen, aber entlaste sie nicht.
- Opfere den Göttern mit den Ohren (durch Ohrenschmaus).

Porphyrios versteht die Symbola mit kürzeren Auslegungen, andere geben jedem Satze auch zwei und drei Erklärungen, so Plutarch, Alexander Polyhistor, Androcydes, Suidas, gelehrte Heiden und Kirchenväter. Hier interessiert aber nicht der sittliche Geist der Sentenzen, sondern ihre Form, und diese zeigt manches bedeutsame Merkmal des Symbolbegriffs; wir sehen es vor allem in dem leichtfaßlichen Bilde, welches geschickt gewählt war, den geistigen Inhalt zu veranschaulichen, ihm ein schwereres Gewicht zu geben und es nahezu unvergeßbar zu machen. Der Augenschein lehrt, daß die Symbolik alltäglicher Gewohnheit und der beständigen Umgebung jener Zeit entnommen ist, so daß die Sprachbilder dem körperlichen Auge nicht etwa fremd erschienen: das Herz des Opfertiers, Feuer, Waffe, Schmuck, Maß, Straße, Hausschwalbe, Feste, alle waren sie jedem Hörer von Kindheit an bekannt. — Anders verhielt es sich natürlich mit ihrer geistigen Bedeutung. Die Symbola sind Kundgebungen sittlicher Lebensführung in Form von Verboten und Geboten; von denjenigen anderer Gesetzgeber unterscheiden sie sich dadurch, daß

sie nicht göttliche Befehle kund tun, und daß weder Strafe noch Belohnung an ihre Befolgung geknüpft ist. Allerdings waren sie nicht, im Gegensatze zu dem mosaischen Dekalog, für ein ganzes Volk bestimmt, sondern, wie sicher anzunehmen ist, für eine ausgewählte Schar abgefaßt worden, welche die Meister vorzubilden und in die Lehren des Pythagoras einzuweihen hatten. Wäre es anders, und hätte das ganze Volk die Symbola verstanden oder auch nur verstehen können, so hätte es nicht der vielen Auslegungen im Altertum bedurft. Dacier, ein feiner Kopf des 18. Jahrhunderts, nennt sie die Wiege der Moral; er glaubt, sie seien so geformt gewesen, um in einer Zeit, in welcher die Moral noch nicht methodisch gelehrt wurde, sich leicht dem Gedächtnis einzuprägen; er verweist auf Vorbilder aus Ägypten, Judäa und Arabien und sieht in der symbolischen Form das Bestreben, die Lehren mitzuteilen, ohne sie gemein zu machen. Mulach, Herausgeber der *Fragmenta philosophorum Graecorum*, charakterisiert die *Symbola Pythagorica* etwa folgendermaßen: nichts entspricht so sehr der pythagoreischen Philosophie wie die symbolische Art ihrer zugleich vernehmlichen und verschwiegenen Lehre, so daß sich die bekannte Anweisung erübrigt: „Verkünden werde ich den Eingeweihten, aber für die Uneingeweihten sind die Tore zu schließen“. Jenen offenbart sie ihr Wesen, jenen läßt sie ihr geistiges Licht erstrahlen, für diese aber bleibt sie unkenntlich und unerfaßbar. Denn wie nach Heraklit der delphische Gott sich nicht deutlich noch versteckt äußert, sondern durch Zeichen kündigt, so wird in den Symbolen des Pythagoras dasjenige verborgen, was offenkundig zu sein scheint, das Verständliche aber wird versteckt.“ —

Anders die auch dem Pythagoras zugeschriebenen *Χρῶσα Ἐπη*. Nichts Bildliches, nichts Verstecktes, nichts Unverständliches, nichts Symbolisches enthalten die Goldenen Sprüche, zu denen der Neuplatoniker Hierokles, welcher im 5. Jahrhundert nach Christo zu Alexandrien lebte, einen Kommentar geschrieben hat.

Die Lehren beginnen mit den Sätzen: „Ehret die Götter, die Heroen, die Dämonen — schließe dich den Tugendhaften an — bekämpfe deine Leidenschaften — halte dich fern von Lastern — beobachte die Gerechtigkeit — ertrage dein Los“; sie schließen: „wenn du deinen sterblichen Körper abgestreift hast, so wirst du zum reinen Äther aufsteigen, ein Unsterblicher sein, und der Tod wird keine Gewalt mehr über dich haben.“

Also ein glatter Sittenkodex mit Vergeltung und einer Unsterblichkeitslehre, welche sich, als Pythagoras lehrte, noch nicht bis zu dieser Reinheit gesteigert hatte. Gerade diese jüngeren γρῶτα ἔπη erscheinen geeignet, die σύμβολα Πυθαγόρα in ein höheres Altertum zu heben, von welchem H. Diels sagt, daß, abgesehen von der beabsichtigten oder unbeabsichtigten Unklarheit der Sprache, sich die aus der Tiefe zum ersten Male aufsteigenden Gedanken nur mühsam durchringen.“ Von dieser Schwierigkeit der Ausdrucksweise lassen die Goldenen Sprüche nichts mehr erkennen, obwohl sie Ziegler's „Geschichte der Ethik“ ins 5. Jahrhundert setzt; Mulach reiht sie in eine viel spätere Zeit ein, während Überweg und A. sie überhaupt als unecht ansehen.

Über die Echtheit der den Pythagoreern zugeschriebenen Werke ist eine große Literatur vorhanden, welche in neuerer Zeit ihren Ausgang von den Untersuchungen August Boeckhs genommen hat und in Zellers Abschnitt „Pythagoreische Schriften“ sehr übersichtlich zusammengefaßt ist.

Ein dem Pythagoras zeitlich nahe stehender, aber ihn und alle Denker und Dichter von abweichender Richtung schroff bekämpfender war Heraklit von Ephesus. Da auch seine Lehren, man sie mit Hermann Diels' „Herakleitos von Ephesus“ Aphorismen nennen, von der physikalischen Forschung ausgingen, so hat die Geschichte ihm öfter einen Platz neben den ionischen Physiologen angewiesen. In erster Reihe Aristoteles. Er nämlich, und selbstverständlich viele nach ihm, sprachen die Ansicht aus, daß, wie jene Philosophen den Grund der Dinge in irgendeinem Naturelement erkannt hätten, so habe Heraklit das Feuer als „sinnlich eigentlich“ aufgefaßt und als Urprinzip hingestellt. Die Meinungen der Gelehrten haben sich aber in dieser Hinsicht vielfach widersprochen. Ernst Chr. Hch. Peithmann, der jüngste Darsteller der „vorsokratischen Naturphilosophie“, geht soweit, Aristoteles vorzuwerfen, er habe sich, auf der Suche nach den Urprinzipien bei den verschiedenen Philosophen, hinsichtlich des Heraklit einer beabsichtigten Irreführung schuldig gemacht. Dieser Gelehrte wie Lassalle „Die Philosophie Heraklits des Dunklen von Ephesus“, Schleiermacher „Herakleitos der Dunkle von Ephesus“, Dilthey „Einführung in die Geisteswissenschaften“ betrachten das heraklitische Feuer als ein „symbolisch unsinnlich“ gemeintes Bild.

Theodor Gomperz, unterstützt von Edm. Pfeiderer „die Philosophie des Heraklit von Ephesus im Lichte der Mysterienidee“, neigt einer Mittelstellung zu, gegen welche sich aber wieder Herm. Diels im Archiv für die Geschichte der Philosophie wendet. Pfeiderer erblickt nämlich in der gesamten heraklitischen Darstellung den Standpunkt der *ἐναντιοδρομία*, das will sagen, er glaubt ein unaufhörliches Schwanken zwischen Anschauung und Gedanken zu beobachten, und wendet sie auf das Feuer an, „welches ihm nicht als Bild und Symbol, sondern als Sache, aber nicht als Hauptsache erscheint.“

Die sich widersprechenden Ansichten der Gelehrten können den Leser der fragmentarischen Überbleibsel nicht in Erstaunen setzen. Um sich aber selbst Klarheit zu verschaffen, bedarf es des näheren Eingehens auf die heraklitische Darstellungsweise.

Von alters her galt Heraklit für einen der am schwersten begreifbaren Philosophen. Das Rätselhafte der von ihm hinterlassenen Sätze regte immer wieder zum Studium seiner Weltauffassung an. Die griechische, römische, alexandrinische Zeit, dann das achtzehnte und vor allem das neunzehnte Jahrhundert haben ihn neu zu erfassen versucht; die letzten Jahre haben die Heraklitliteratur von neuem stark anschwellen lassen.

Früher stritt man darüber, ob Heraklit seine Lehre aus orientalischer Religion und orphischer Anschauung entnommen habe, oder ob er selbst ihr Begründer gewesen sei. Lassalle entscheidet sich, die auseinandergehenden Meinungen vereinigend, dahin, daß Heraklit der Finder des neuen Gedankens von der Idee des Werdens gewesen sei, Beispiel und Hinweis aber jenen Religionssystemen entnommen habe. —

Plutarch erzählt von Heraklit, daß er auf das Geheiß, vor dem Volke zu sprechen, die Rednertribüne bestiegen, im Mischkrug Wasser und Mehl gemengt, den Trank mit einem Gewächsstengel umgerührt und endlich das Gemisch getrunken, aber, ohne ein Wort zu sprechen, die Tribüne wieder verlassen habe.

Ob nun diese Geschichte auf Wahrheit beruht, oder ob sie erfunden ist, sie charakterisiert trefflich die Ansicht, welche das Altertum über Heraklit hatte. Solche Überlieferungen sind zwar nicht als historische Quellen zu betrachten, aber man darf aus ihnen auf die Gesinnung der Zeitgenossen schließen, und darin pflegen sie nicht

zu täuschen. Daneben lehrt diese Geschichte noch verschiedenes sehr Beachtenswertes, nämlich einen der wesentlichsten Grundsätze heraklitischer Philosophie, wonach in der Welt, wie in diesem Gefäß die darin vorhandenen Stoffe durch Schütteln immer wieder gelöst und immer wieder vereinigt werden — ferner gibt sie geradezu ein Schulbeispiel für symbolische Handlung — und endlich im Mischkrug ein in Heraklits symbolischer Darstellung oft gebrauchtes Bild.

Daß Heraklits Lehrweise im ganzen eine symbolische war, wurde noch von keinem seiner Erklärer in Abrede gestellt; nur darüber gehen die Ansichten weit auseinander — es wurde ja im Eingang dieses Kapitels ein Beispiel dafür angeführt —, in welchem Grade es der Fall ist, und was den Anlaß dazu bot.

Zunächst ist der Tatbestand festzustellen, daß, außer den schon erwähnten Wortbildern von Feuer und Mischkrug, auch Zeit, Kampf und Friede, Notwendigkeit und Gerechtigkeit, der Weg nach oben und unten, Lyra und Bogen, Kreis und Fluß, Erde und Meer nicht gegenständlich oder im üblichen Sinne begriffen werden können, sondern, wie jedesmal der Zusammenhang zeigt, an Stelle anderer Begriffe gesetzt sind und als Symbole dienen. Sie leiden insgesamt an dem Fehler schwerer Verständlichkeit an und für sich, und an dem schwereren, daß sie nicht in die Gewöhnung der Sprache übergegangen waren, sondern ihrem Gebrauch sogar widerstritten. Beispielsweise versinnbildlicht das Meer als feuchtes Element die Zeugung, die Erde Verwesung, Leier und Bogen die kosmische Harmonie; wenn das Feuer nicht als physisches Element aufgefaßt wird, so erkennen es einige als das Lebendige und Bewegte in der Natur, andere nehmen es für den spekulativen Begriff von Sein und Nichtsein. Zum Teil müssen wir den Erklärern Glauben schenken, nicht selten widersprechen sie sich.

Gustav Teichmüller's Frage in „Neue Studien zur Geschichte der Begriffe“: in welcher Weise Heraklit die noch nicht formulierten Termini auszudrücken gewußt hat, findet die Beantwortung: er nahm teils solche Symbole, wie sie aus den orientalischen und orphischen Kulturen überkommen waren, „denn die religiösen Prinzipien sind ihm nur Bilder und Symbole“, teils ergaben sie sich, abgesehen von einer Anlehnung an gewisse Lehren des Pythagoras, aus seinem eigenen philosophischen System vom Fließen der Dinge,

von ihrem steten Werden aus dem Vergehen, von der Harmonie, welche das Ineinanderübergehen der Gegensätze schuf. —

Nötigte aber nur das Unvermögen der damaligen Sprache dem Verfasser die symbolische Ausdrucksweise auf? geschah also die Anwendung von Sprachsymbolen unter dem Zwange der Verhältnisse ohne die Absicht Heraklits? oder entsprang sie anderen Beweggründen?

Auch hierüber sind die Ansichten gespalten.

Für die erste Meinung spricht die Tiefgründigkeit der heraklitischen Lehre, welche der bündigen Mitteilung geradezu unüberwindbare Schwierigkeiten bereitete; man muß jene frühe Zeit in Betracht ziehen, in welcher das Instrument der Sprache, noch nicht fein genug geschliffen zur scharfen Gedankenführung, für den Philosophen kaum benutzbar war, noch viel weniger aber für Ohr und Geist der Menge. Nur in Bildern konnte sich das Ringen äußern, der Gedankenfülle Herr zu werden, nur in Bildern der heiße Drang, sich mitzuteilen und verstanden zu werden.

Pfleiderer nimmt wieder einen vermittelnden Standpunkt ein, indem er ausführt, „daß Heraklit die Realsymbolik, welche im Wesen seiner Lehre lag, in adäquater Weise idealiter durch Sprache und Ausdrucksweise nachzuahmen bestrebt war und zu symbolisieren liebte, oder in Wortspielen und Metonymien sich zu ergehen und abstrakte Gedanken in plastisch-konkrete Bilder zu hüllen versuchte.“

Auf der entgegengesetzten Seite steht eine ganze Gruppe von Gelehrten unter Führung von Cicero, welcher der Symbolik überhaupt abhold war. Er sieht in dieser Ausdrucksweise einen schriftstellerischen Kunstgriff; auch Diels hält absichtliche Dunkelheit und beabsichtigte Doppelsinnigkeit, welche er übrigens mehr in der Form als im Inhalt zu finden glaubt, für nicht unwahrscheinlich. Überweg schließt sich ihm an.

Diese für unsere Untersuchung sehr wichtige Frage läßt sich wohl dahin beantworten:

Zunächst lag es im Wesen jener Zeit, wie Clemens von Alexandrien versichert, und es entsprach ihrem Gefühle, daß die wahren Prinzipien der Dinge in Rätseln, Symbolen, Allegorien und Metaphern mitgeteilt wurden. Sodann war es nicht sowohl der Nachahmungstrieb eines so selbständig denkenden Geistes, der sich des Symbols bediente, weil es sich etwa in den orientalischen und orphischen Kulte so stark aus-

gesprochen hatte, es war vielmehr das Vorhandensein der gleichen Gründe, welche dort obwalteten, übrigens eine der wesentlichsten Ursachen der Symbolanwendung überhaupt: die Unmöglichkeit, Übersinnliches anders auszudrücken als durch sinnlich Greifbares oder wenigstens begrifflich Bekanntes. — Beruhte denn nicht ferner die heraklitische Anschauung auf der Erkenntnis einer ewigen Weltsymbolik? Man denke an den Satz: „Das All ist nur die sichtbare Verwirklichung der Harmonie des sich Entgegengesetzten.“ Ein anderes Mal spricht Heraklis von der sichtbaren Verwirklichung der Natur, welche sich zu verbergen liebt. Die Natur betrachtet er überhaupt nur als die körperliche Verkündigung, als die Hülle des den ganzen Naturlauf beherrschenden vernünftigen Gesetzes. —

Ein Denker, welcher so unendliche Weiten umspannte, dem das ganze sichtbare Weltall nur als ungeheures Symbol für den Weltgeist erschien, dem galten alle Erscheinungen nur als Abbilder des unsichtbaren Urbilds, dem war die Symbolsprache die naturgemäße.

Schließlich konnte sich Heraklit auf das von ihm geprägte Wort berufen: Der Herrscher, dessen Orakel in Delphi ist, nicht spricht er mit Worten, noch verbirgt er seinen Sinn, sondern durch Zeichen kündigt er (σημαίνει). Diesem göttlichen Beispiel in solcher Weise zu folgen, wie es der Natur des Menschen entspricht, das war sein hohes Ziel, und die symbolische Ausdrucksweise sein Mittel, sich ihm zu nähern.

Freilich nicht, es zu erreichen. Wo waren hier die Ratschläge der delphischen Priesterschaft, welche die Zeichensprache den Antwort Heischenden enthüllten?

Um so wahrscheinlicher waren die Mißverständnisse, je weniger der Weise die allgemein üblichen Sprachbilder benutzte, sondern sie aus anderen Kulturen bezog oder selbstschöpferisch bildete. — Ein wichtiges Erfordernis des Symbols ist leichte und ausgedehnteste Verständlichkeit. In späteren Zeiten wird uns ein anderes Beispiel begegnen, wo die gekünstelte, die nicht volkstümliche Symbolbildung auf Widerstand stieß und in sich verkümmerte.

Ein Schritt abseits von den dunklen Pfaden der beiden Philosophen zu den Distichen des gleichaltrigen Dichters Theognis führt andere und viel leichter verständliche Ursachen für die Anwendung symbolischer Behandlung vor Augen.

Wir denken derjenigen Elegie, welche Binder in seiner Übersetzung mit der Überschrift „Symbolische Anspielungen auf die bürgerlichen Wirren in Megara“ versehen hat, und zwar besonders der Verse, welche Welcker „Theognidis Reliquiae“ mit 74112 und Harrison „Studies in Theognis“ mit 68112 numeriert hat. Während die Herausgeber manches der den Namen Theognis tragenden Gedichte späteren Verfassern zuschreiben, so geschieht es dieser Elegie nicht trotz einer für jene Zeit merkwürdig frühreifen dichterischen Reflexion. Die historische Anspielung kann auch in der Tat ohne Zwang auf die politischen und persönlichen Erfahrungen des Dichters bezogen werden. Das Gedicht zeichnet ein Schiff, wie es in finsterner Nacht durch die hochwallende Meerflut zieht. Es befindet sich in der Gewalt einer zuchtlosen, meuternden Mannschaft, welche den kundigen Steuermann beseitigt hat. Die Schätze, welches es birgt, werden von den Matrosen willkürlich und ungerecht untereinander verteilt.

Die Schlußverse lauten nach Binder:

„Mir ist bang, in den Grund schlinge die Welle das Schiff.
Das ist's, was ich, in Rätsel gehüllt, andeute den Wackern,
Aber er merkt's auch wohl, ist er verständig, der Schuft.“

Die Übersetzung wäre ohne die willkürliche Überschrift unverständlich, denn nicht um Wackere und Schufte handelt es sich in diesem Gedicht, sondern um ἀγαθοί und κακοί, das will sagen, wie Welcker schon in seinen „Adnotationes“ erklärt, Mitglieder der Adelsgeschlechter (gens, gentry) und im Gegensatz zu ihnen Leute aus dem Volke (vulgus, populus genti dominanti subditus), Plebejer, welche unter dem Tyrann Theagenes obgesiegt hatten, — ein Kampf, in welchem auch der zur aristokratischen Partei gehörige Dichter Vaterland und Vermögen verloren hatte.

Ταῦτα μοι ἤνέχθω κερρυμένα τοῖς ἀγαθοῖσι (anderweitig ἀγαθοῦσιν) lautet der Vers im Original; ἤνέχθω ist abzuleiten von αἰνίσσασθαι, dem Verbum von τὸ αἶνος, das Rätsel.

Theognis erklärt hiermit den Grund, weshalb er den Gedanken rätselhaft ausspricht; für die Wissenden sei er trotzdem so durchsichtig wie es nur angänglich sei, jedoch für die Menge bleibe er geheimnisvoll verhüllt. Wenn man das, wohl durch den Zwang des Verses über Gebühr Zusammengezogene auseinanderzieht, so meint der Dichter: Das, was ich zu künden habe, verbarg ich im eben gebrauchten Gleichnis vom Schiffe; leicht löst sich das rätselhaft An-

gedeutete dem Aristokraten, schwer, aber allenfalls auch dem Plebejer, wenn er verständig ist.

Konnte man bei Pythagoras und bei Heraklit oftmals im Zweifel sein, ob sie mit ihren Worten den eigentlichen Sinn aussprechen oder ihn in bildlicher Weise einkleiden wollten, so finden wir hier bei Theognis eine geradezu verblüffende Offenheit. Die Verse dieser Elegie scheinen nicht nur auf den ersten Blick etwas anderes zu sagen, als ihr Wortsinn ausspricht — sonst wäre ja der Schluß der Elegie ganz unverständlich — nein, der Dichter gibt ihnen ausdrücklich die Signatur des Symbolischen, indem er den Inhalt als verborgen und rätselhaft bezeichnet. Er geht aber noch einen Schritt weiter. Heraklit hatte, wie wir sahen, den Gebrauch der symbolischen Ausdrucksweise angedeutet, mit dem Hinweis auf die sich geheimnisvoll verbergende Natur und auf die durch Zeichen kündende Gottheit; Theognis hat sozusagen viel praktischere Gründe, und er zögert nicht, den einen derselben — wenigstens dem Leser oder Hörer unumwunden mitzuteilen. — Das ist ein in der ernsten Dichtung sehr seltener Fall, man möchte ihn sogar im allgemeinen als unpoetisch bezeichnen, aber die hier angeführten Verse fallen durchaus nicht aus dem dichterischen Rahmen, sie verbleiben in der poetischen Stimmung, sie sind, um uns jetzt geläufiger Ausdrücke zu bedienen, so sehr naiv oder so sehr raffiniert, daß ein wirksamerer Abschluß für diese Elegie gar nicht zu wünschen ist.

Das Gedicht soll aufreizend wirken, es ist in eminentem Sinne politisch, ein Kampflied, das den Mut der Aristokratie aufrichten und auch den Plebejern die Gefahr zeigen soll, in welche sie der betretene Weg führt.

Hier ist die symbolische Behandlung zweifellos in vollem Maße beabsichtigt, und zwar aus verschiedenen Gründen, denn die Verhüllung reizt, wie der Dichter weiß, zur Aufmerksamkeit, zum Nachdenken, in diesem Zusammenhange zur Empörung; das mühsam Enthüllte prägt sich dem Geiste ganz besonders tief ein, viel tiefer als das bei halbem Zuhören leicht Verständliche, andererseits zieht Theognis die mehrdeutige Darstellung der unzweideutigen für dieses Kampflied vor, um im Schutze ihres Zwielfichts vor weiterer Verfolgung sicher zu sein. Beide Gründe haben in Zeiten politischer Wirren häufig die Dichter eine symbolische Einhüllung wählen lassen, was um so eher geschehen konnte, weil die symbolische Behand-

lung sich mit der Dichtkunst überhaupt in gutem Einvernehmen befindet.

Der älteste und der wahrscheinlich am besten in die Gedanken des Meisters eingeweihte Schüler, welcher die erste Darstellung der pythagoreischen Lehre gab, war Philolaos von Kroton, von dessen Werken sich Fragmente in erfreulicher Reichhaltigkeit erhalten haben. Im Hinblick auf spätere Abschnitte dieser Arbeit geben wir an dieser Stelle des Philolaos leitende, im letzten Jahrzehnt des fünften Jahrhunderts niedergeschriebene Ideen über die Zahl nach H. Diels' Übersetzung. — Sie dienen zur Ergänzung des im pythagoreischen Abschnitte Gesagten. Dort war die Zahl nur als Handhabe der Symbolik bezeichnet worden; auch Philolaos betrachtete sie nicht etwa wie die spätere Zeit als vielsagendes Zeichen eines Zustandes oder eines Geschehens. Wir zitieren aus dem Werke *Περὶ φύσεων καὶ μέτρων* III. Buch: „Die Zahl ist das herrschende und unerschaffene Band des ewigen Beharrens der innerweltlichen Dinge; sie beruht nicht auf Satzung, sondern sie ist von Natur in den Dingen vorhanden; das Wesen der Zahl ist kenntnispendend, führend und lehrend für jeglichen in jedem Dinge, sie bringt alle Dinge mit der Sinneswahrnehmung in Einklang innerhalb der Seele. Die Wirksamkeit und das Wesen der Zahl muß man nach der Kraft beurteilen, die in der Zehnzahl liegt; denn sie ist groß, alles vollendend, alles wirkend und Anfang und Führerin des göttlichen, himmlischen und menschlichen Lebens.“

Es würde zu weit führen, die pythagoreischen Lehren vom Begrenzten und Unbegrenzten, die Theorie der aus der Beobachtung des Musikinstruments Monochord gefundenen Tonlehre, welche zur Harmonie und zur Unterstützung der Zahlenlehre führte, hier zu verfolgen; es soll aber festgestellt werden, daß die damalige Überschätzung der Zahl zwar auf einer Verkennung ihres Wesens beruhte, daß jedoch die abergläubische Symbolik, welche in der Folgezeit hervortrat, viel mehr auf die phantastische Spielerei und mystische Denkfaulheit zurückzuführen ist als auf die nur leise nachklingenden Schwingungen jenes ungemein scharfsinnigen Philosophems.

Kaum etwas ist mehr geeignet, die Verschiedenheit des antiken und modernen Denkens zu erweisen als der Begriffswandel, welchen die Zahl erlebte. Die gegenwärtige Ansicht über ihr Wesen gibt R. Dedekind in seinem Buche „Was sind und was sollen die Zahlen?“

mit den Worten: „Es sind freie Schöpfungen des menschlichen Geistes, welche als ein Mittel dienen, die Dinge leichter und schärfer aufzufassen. Die Lehre von den Zahlen ist ein Teil der Logik, der Zahlenbegriff gänzlich unabhängig von den Vorstellungen und Anschauungen des Raumes und der Zeit, vielmehr unmittelbarer Ausfluß der reinen Denkgesetze.“ Die Geschichte der Zahl lehrt, daß das Symbol im ewigen Werden und Vergehen wächst und schwindet. Was einst als eines Begriffs wichtige Eigenschaft erschien, was als Wirklichkeit geglaubt wurde, wird mit unendlich feinen Abstufungen zum bezeichnenden Bilde. Auch dieses verblaßt wieder, um später vielleicht in irgendeiner Lebensäußerung, in Sprache, Verkehr, Recht oder im Kunstwerk, im Aberglauben oder Glauben wieder aufzuerstehen, vielleicht auch, von der phantastischen Hülle befreit, in die reine Begriffswelt aufgenommen zu werden.

Überblicken wir die hervorragendsten Erscheinungen der sich anschließenden griechischen Philosophie, so bemerken wir ein Nachlassen der symbolischen Darstellungsweise. Unter anderem mögen folgende Umstände dazu die Veranlassung gegeben haben. Nachdem die philosophische Sprache aus den rohesten Anfängen getreten war, hatte sich auch die Verständnismöglichkeit gebessert und die sprachliche Veranschaulichungsweise entbehrlich gemacht. Dazu kam, daß der Wunsch, die Lehren in geschlossenen Bündeln geheim zu halten, nicht mehr gehegt wurde, und daß damit auch die Notwendigkeit entfiel, eine nur den Eingeweihten verständliche Geheimsprache zur Anwendung zu bringen. Schließlich verlangte der Stoff, den es nunmehr zu erforschen und zu bewältigen gab, ein keckes Anfassen, einen Bruch mit Menschenfurcht und Gottesscheu. Drängte Zeit und Lehre auch nicht mehr nach symbolischer Verhüllung der Wahrheit, so wurde sie doch nur selten nüchtern prosaisch vorgetragen; es ist um diese frühe Zeit fast durchgängig noch gehobene Sprache im Gebrauch, in welcher die Lehrsätze verkündet wurden, übrigens eine sehr stimmungsvolle Poesie, welche häufig allegorische Gewandung annimmt.

Wir folgen weiter den von H. Diels gesammelten und übersetzten Fragmenten.

Um die Mitte des fünften Jahrhunderts tritt die eleatische Schule auf, welche sich aus den Philosophen Xenophanes, Parmenides, Zenon und Melissos zusammensetzt.

Nicht mehr das Anschauen, welches die Phantasie anregt und über sie durch Bezeichnung des Ähnlichen in Verschiedenem zur Symbolbildung führt, hat für diese Männer Bedeutung, sondern sie halten das Wesen der Dinge nur mittels des Denkens für erkennbar. Diese Geistesrichtung leitete sie auf die Einheit alles Seins.

Des Xenophanes daraus entstandener monotheistischer Glaube und seine Ansicht über die Göttergestalt wird uns noch später beschäftigen.

Parmenides, in seinem Lehrgedichte ein herrliches Bild entwerfend, geleitet den Jüngling zur Göttin Dike auf menschenfernem Pfade, auf daß sein Verstand die vielumstrittene Entscheidung treffen soll zwischen der wohlgerundeten Wahrheit unerschütterlichem Herz und der Sterblichen Wahngedanken.

Den Eleaten folgte der sich in seinem Sühneliede selbst als unsterblicher Gott bezeichnende Empedokles. Den Pausanias, des klugen Anchitos Sohn, warnt er, der Sinnestäuschung zu folgen; das, was menschliche Einsicht vermag, will er ihm weisen. So entrollt er die in Liebe und Haß sich ohne Unterlaß gebährende Welt alles Lebendigen, das sich mischt aus Sonne, Erde, Himmel und Meer; wie der Maler bunte Weihetafeln verfertigt und vielfarbige Gifte harmonisch mischt, so sei das Entstehen aller Dinge, und es gäbe nicht Geburt noch Tod. — (Der von Herm. Diels in den „Mélanges Henri Weil“ veröffentlichte Aufsatz, welcher den Titel *Symbola Empedoklea* trägt, enthält Beiträge und Richtigstellung bisheriger Lesart, nicht aber den Symbolbegriff berührende Ausführungen.)

Der Götterglaube der Griechen war ihrem sinnlichen Gemüte entsprechend geformt worden. Die einfache Naturreligion hatte der Priesterstand zum künstlichen Religionssystem ausgestaltet. Die das geistliche Leben beherrschenden Mysterien waren im Grunde genommen nichts anderes als symbolische Veranstaltungen, erfunden, um durch Auge, Ohr, Phantasie, durch sinnfällige Eindrücke ewige Wahrheiten zu veranschaulichen und sie dem Gemüte vertraut zu machen. Das Geheimnisvolle, die geschickte Inszenierung, die Hervorrufung berauscher Ekstase, die Erweckung aller menschlichen Leidenschaften hatte ihnen ein unsterblich scheinendes Dasein geschaffen. — In der Verhüllung lag aber gerade und bereits der Anreiz, die Hülle zu entfernen, um zur Klarheit durchzudringen. Das Volk

und der offizielle Staat blieben der überkommenen Religion und ihren symbolisierenden Gebräuchen treu, aber der Geist im Einzelnen rang doch schon früh nach Befreiung von sinnlichen Fesseln.

Schon Empedokles, der doch noch in Anschauungen befangen war, welche auf mythischer Symbolik beruhten — er warnte z. B. vor den dem Phöbus geweihten Lorbeerblättern und vor dem Bohnengenuß — von ihm sind die nach Wahrheit ringenden Worte erhalten: „Man kann die Gottheit sich nicht nahe bringen, daß sie unseren Augen erreichbar wäre, noch sie mit Händen greifen; sondern nur ein Geist, ein unaussprechlicher regt sich, der mit schnellen Gedanken den ganzen Weltenbau durchfliegt.“ —

Wieder kamen einzelne erleuchtete Männer, welche wie Anaxagoras gestanden: „wegen der Schwäche der Sinne sind wir nicht imstande, die Wahrheit zu schauen.“ — Auf ihn hat man früher den ersten Zweifel in die Wirklichkeit der von Homer besungenen menschlichen und göttlichen Begebenheiten zurückgeführt, mit Unrecht, wie Zeller meint, da nach seiner Ansicht erst die Schüler des Anaxagoras jene Mythen moralisch auszudeuten begannen. Unter ihnen ragt Metrodor hervor, welchem man ein von Überlieferung und Vorurteil freies Nachdenken wohl zutrauen darf, wenn man die Worte liest: „Alles ist das, was jeder Einzige sich denken kann.“

Wir haben die physikalischen, chemischen, mathematischen Vertreter der griechischen Philosophie hinter uns gelassen, und wir sind eingetreten in eine Zeit, in welcher der Menscheng Geist höher gewertet wird als die Natur. Tugendlehrer wollten die Sophisten sein. Wenn das Streben nach Wahrheit höchstes Streben der Philosophie ist, so steht die Sophistik auf einer niedrigen Rangstufe. Mag aber ihre Betätigung durchaus nicht ernstesten Beweggründen entstammen, mag Geistreichigkeit um jeden Preis ihr Ziel gewesen sein, sie haben zuerst eine Streitfrage aufgeworfen und mit ihrer feingeschliffenen Dialektik hin- und hergewendet, welche noch immer nicht eine befriedigende Lösung gefunden hat, nämlich die: „Welcher Ursache verdankt die Religion ihr Entstehen?“

Wir kommen hiermit zu einem Punkte, bei dem wir etwas ausführlicher verweilen müssen. —

Die bildliche Veranschaulichung eines mit den Sinnen gar nicht oder nur schwer Aufzunehmenden kann entweder notwendig

sein oder wünschenswert oder unnötig, je nachdem derjenige, an welchen die Mitteilung gelangen soll, für die Aufnahme der Vorstellungen, welche in ihm erweckt werden sollen, begabt ist. In diesem Falle kommt die Geschicklichkeit des Gebenden in Betracht, welcher sich in die Lage des Empfangenden versetzen muß, damit er so geeignete Veranschaulichungsmittel wählt, daß die Botschaft auch richtig verstanden wird. Wer Kinder erzieht, sie belehren oder unterhalten will, wird bestätigen können, daß diese Aufgabe nicht leicht ist. Je größer die Zahl der zu leitenden Kinder ist, um so schwerer ist es für den Erzieher, der Begabung jedes einzelnen Kindes gerecht zu werden. Die Schwierigkeit wird noch erhöht durch den Beharrungswillen, welcher einer neuer Generation, die möglicherweise unter ganz anderen Verhältnissen aufgewachsen ist, mit den alten Veranschaulichungsmitteln kommt, obwohl diese überhaupt unnötig geworden sein können oder als veraltet von der gegenwärtigen Generation nicht mehr verstanden werden. — Wir werden in dieser Arbeit noch häufig Veranlassung finden, das jugendliche Alter des Kindes mit der kindlichen Unreife ganzer Völker zu vergleichen oder Vorgänge aus dem Volksleben an der Entwicklung des Kindes zu prüfen; das Buch des Engländers Sully „Untersuchungen über die Kindheit“ wird uns dann als Wegweiser dienen. — Die Parallele aber, welche eben hier gezogen wurde, bedarf keiner Belege für ihre Richtigkeit, und wir dürfen, ohne Widerspruch zu besorgen, an die Stelle der Kinder Genossen eines Volks, Volksmassen oder ganze Völker setzen, und Gesetzgeber, Priester oder Könige an die Stelle des Lehrers. Diejenigen geistigen Führer, welche ihrer Aufgabe in hervorragendem Maße gewachsen waren, wurden von Mit- und Nachwelt als gottbegnadet, ja selbst als Gottessöhne, und ihre Lehre als heilig bezeichnet; darin liegt die hohe Wertschätzung, welche man der Lösung einer solchen Aufgabe zollte; die Sprache besitzt keinen rühmenderen Ausdruck für ein so großes Vollbringen, welches, unzählige Menschengeschlechter und ungeheure Zeiträume vorher im Geiste zusammenfassend, diese mit ihrem Lichte erfüllt. —

Aber immer wieder tut sich ein Riß in diesen als Einheit betrachteten Massen auf. Bedarf es dafür überhaupt einer Erklärung? Das Denkvermögen des Einzelnen und der Völker ist sehr verschiedenartig und Veränderungen unterworfen; dieses lernt langsam, die Phantasie des anderen ist leichtbeflügelt, auf Fortschritt folgt Ver-

fall und aus diesem wiederum erhebt sich kräftiger als vordem eine neue Zeit. Wer könnte alle diese Möglichkeiten erschöpfen! Aber es ist klar, daß die Veranschaulichungsmittel, die Symbole, welche jene Führer einst wählten, in einer späteren Zeit von sehr verschieden entwickelten Menschen und Völkern nicht immer mehr in gleicher Weise verstanden wurden, und daß sich die Gesamtheit auch in dieser Hinsicht spalten mußte. Teils benötigen die Späteren noch des Symbols, indem sie es für blanke Wirklichkeit nehmen, oder sie bedienen sich seiner, weil sie es seines Alters oder seiner Ehrwürdigkeit halber nicht missen wollen, oder sie entschlagen sich seiner und werfen es zu dem unnützen Gerümpel der Vergangenheit. So klar sich dieser Gedanke aus der Geschichte der Völker ergibt, stets entschwand er wieder, sein Verkennen hat immer wieder die Geister verwirrt, sein Mißverstehen alle menschlichen Bande gelockert und Scheiterhaufen, Gift und Schwert als vermeintliche Zuchtmittel herbeigerufen.

Die vorliegende Arbeit gibt die Erläuterung zu den Sätzen, daß das Symbol keine objektive, dauernde Wahrheit ist, daß symbolische Darstellung und symbolisches Begreifen nur bedingt sind, bedingt sowohl durch die Kunst des Symbolbildners, bedingt aber auch durch die Begabung des Einzelwesens und ganzer Völker.

Was dem fortgeschritteneren nur noch als veranschaulichendes Bild erscheint, das hat sich der größeren Menge durch Gewöhnung in Wirklichkeit verwandelt, und zwischen beiden Entgegenstrebenden flutet die große Zahl der Schwankenden, welche durch die Zeitströmungen hin und her getrieben werden. —

Wir haben es für geboten erachtet, an dieser Stelle von der Darstellung abzuschweifen, da wir hier zum erstenmal in der griechischen Geschichte auf die Frage stießen: „Sind Götter?“ Dieser Zweifel legte in die Volksreligion eine Bresche, welche sich in der Folgezeit stets verbreiterte, wenn auch die Gebietenden mit ihrer großen Gefolgschaft sie immer wieder auszufüllen bemüht waren.

Unter den Sophisten ist Thrasymachos derjenige, welcher zuerst Zweifel in die göttliche Vorsehung setzte.

Bezeugt ist der Anfang der Schrift des Protagoras: „Von den Göttern kann ich nichts wissen, weder daß sie sind, noch daß sie nicht sind.“ Gomperz, auf Lobeck verweisend, will dieses Wort allerdings nicht auf den Gottesglauben sondern auf die Gotteserkenntnis bezogen wissen.

Kritias vertritt die Ansicht, daß von einem klugen Manne zur Verhütung des geheimen Unrechts Götter erfunden wurden, die mächtig und unsterblich das Verborgene sehen; um die Furcht vor ihnen zu vermehren, habe er ihnen den Himmel zum Wohnsitz angewiesen. —

Prodikos endlich leugnet die Götter des Volksglaubens, ohne jedoch das All jeden göttlichen Inhalts zu entkleiden (Gomperz) und erklärt ihre Erfindung folgendermaßen: Die Menschen der Vorzeit haben alles, was Nutzen bringt, für Götter gehalten; ähnlich wie die Ägypter den Nil als Gott verehrten, so haben die griechischen Vorfahren das Brot als Demeter, den Wein als Dionysos, das Wasser als Poseidon, das Feuer als Hephästos angebetet. — Hier tritt uns zuerst die Auffassung entgegen, daß die Götter eine Versinnbildlichung der Naturgaben sind, und zwar der guten Gaben; das ist beachtenswert im Hinblick auf die spätere sehr verbreitete Ansicht, daß das Entstehen des Götterglaubens der Furcht und dem Schrecken, welche die Naturkräfte auf den Menschen ausüben, zuzuschreiben sei. —

In verschiedener Weise kann die Lehrtätigkeit ausgeübt werden; die erste Methode haben wir besonders im Beginn vorsokratischer Philosophie kennen gelernt; sie besteht darin, den Geist des Schülers durch Einwirkung auf seine Sinneswahrnehmung zu leiten, andeutungsweise das geistig nicht Darstellbare durch sinnlich Darstellbares zu ersetzen, die Ähnlichkeit zwischen beidem so vollkommen zu gestalten, wie es mittels der verschiedenartigen Organe nur möglich ist. Gedanke und Anschauung lassen sich einander wohl nähern, doch ist ein völliges Aufgehen zwischen ihnen unerreichbar. —

Sokrates schlug einen ganz anderen Weg ein. Sein Ziel, die Weisheit zu lehren, durch welche man zur Tugend gelangt, wollte er erreichen mittels Feststellung von Begriffen. Von diesen muß nach seiner Auffassung das wahre Wissen ausgehen, das Wissen vom Wesen der Dinge; nur im bewußten Besitz ihres Wissens müssen die Menschen handeln. In seinen Schülern die Begriffe, von den allergewöhnlichsten Vorstellungen ausgehend, sich bilden zu lassen, jedweden selbst widerwillig durch wohlerwogene Fragestellung dahinzuführen, daß er die Begriffe fest umschreiben mußte, der induktive Weg war das Lehrmittel des Sokrates, eine neue Methode und ein großes Verdienst, welches Platon besonders hervorhebt und weiterführte. — Zu den

Sophisten gehört Sokrates, insofern er ihre Ansicht teilte, daß alle Wahrnehmungen nur relativ und subjektiv wahr seien, aber er unterscheidet sich von ihnen und gelangt auf selbstgebaute Wege dadurch der Wahrheit näher, daß er die Definition der Begriffe fordert, welche durch allseitige Beobachtung, dialektische Prüfung und durch methodische Untersuchung erlangt wird. Jetzt wird also nicht mehr nur der symbolischen Lehrweise der Krieg erklärt, der Angriff ist so organisiert, daß er bereits den Sieg in sich trägt.

Aber man könnte glauben, wenn man die zweideutige, wo nicht ablehnende Stellung der vorhergenannten Sophisten zur Volksreligion in Betracht zieht, wenn man ferner an den Prozeß denkt, welchen der Staat dem Sokrates wegen Leugnung der alten Götter machte, daß dieser den Glauben seiner Väter auch nur für symbolische Einkleidung kosmischer oder ethischer Wahrheiten gehalten hätte, und demgemäß, wenn auch uneingestanden, in die alte symbolische Lehrweise wieder zurückgefallen wäre. — Diese Frage zu beantworten, ist für unsere Untersuchung wichtig. An der Hand der vielen zu Gebote stehenden Zeugnisse muß sie aber durchaus verneint werden. Wir glauben die sonnenklare, gar nicht problematische Natur seiner Persönlichkeit zu kennen, wie kaum eine andere jener und aller Vergangenheit. Alle seine Biographen rühmen als sein unsterbliches Verdienst, daß in ihm Leben und Lehre eines gewesen sind. Sein Leben zeigt, wie Xenophon als allgemein bekannt voraussetzte, daß er zu den Göttern im Hause und an den Altären der Stadt betete und opferte. Sein aufbewahrten Gespräche sagen übereinstimmend, daß er den Schülern empfahl, bei Dingen, welche über das menschliche Wissen hinausgingen, das Orakel von Delphi zu befragen und den göttlichen Weissagungen zu folgen. Rasend nennt er diejenigen, welche leugnen, daß sich die Götter mit menschlichen Dingen beschäftigen. Also Leben und Lehre decken sich hinsichtlich seines Glaubens. Aber eine Schwierigkeit zeigt sich, denn bei oberflächlicher Betrachtung sehen wir weniger klar, was in seinem Geiste das von ihm in die Terminologie eingeführte Daimonion gewesen ist. Ist es ihm eine neue Gottheit, sozusagen ein Nebenbuhler der anerkannten Götter gewesen, was die Anklageschrift nach Xenophons Vermutung wohl gemeint haben dürfte? ist es etwa in seinem Sinne eine Symbolisierung des Gewissens gewesen? — Die alten Autoren ziehen es nicht in Frage, und die neuen lehnen es fast alle ab. (Eine zusammenfassende Schrift

liefert Volquardsen „Das Dämonium des Sokrates und seine Interpretation“ über diesen Gegenstand.) -- Wir sehen nach Prüfung aller Zeugnisse keine Veranlassung, von der Ansicht des Xenophon, trotz mancher Angriffe gegen seine Zuverlässigkeit, abzugehen, daß das Dämonion von Sokrates betrachtet worden ist als eine Form göttlicher Mitteilung, daß es auf ganz gleicher Stufe steht mit allen den Arten von Weissagung aus Flug und Geschrei der Vögel, Ahnungen und Vorbedeutungen, Beschaffenheit der Eingeweide von Opfertieren, daß es also dem Sokrates vermeintliche Wirklichkeit gewesen ist und nicht Symbol.

Hiermit hängt die Frage zusammen, welchem Gotte denn Sokrates geopfert habe? dem Apollo gewiß, darüber herrscht Einigkeit; aus seinen Gesprächen darf man jedoch schließen, daß er zu mehreren Göttern gebetet habe. Immerhin könnte man einwenden, daß lediglich der Sprachgebrauch eine Vielheit von Göttern voraussetzte; wären es aber nicht mehrere gewesen, so wäre die Mitteilung des Xenophon, dessen Angaben in Äußerlichkeiten unbezweifelt zuverlässig sind: daß es ja allbekannt sei, Sokrates habe oftmals auf den Altären der Stadt geopfert — falsch. Nehmen wir zu allem Gesagten noch sein stolzes Wort: „Meine Wissenschaft besteht darin, daß ich ... über dieselben Gegenstände stets dasselbe aussage“, so haben wir bei einem Manne wie Sokrates kein Recht, etwa anzunehmen, daß er in seinem Glauben an die Götter geschwankt habe, daß er sie in der einen Lebensperiode als Existenzen und in einer anderen als sinnbildliche Phantasiegeschöpfe betrachtet habe. Auch war er gewiß nicht danach angetan, aus Rücksicht, Nachgiebigkeit oder aus ähnlichen Beweggründen der Überlieferung treu zu bleiben, wenn er die Götter und ihren Kultus anders verstanden hätte. Sie waren ihm eben nicht Symbole, sondern Wirklichkeiten, über welche es nichts zu streiten gibt, an welche man vielmehr zwanglos glaubt.

Und so finden wir von zwei gleichzeitig lebenden, sich gegenseitig achtenden Männern, von Prodikos und Sokrates bezeugt, daß der eine das als Symbol nahm, was dem andern Wirklichkeit war; das ganze große Gebiet des Götterglaubens. — Ergänzend zu der früheren Bemerkung dürfen wir diesem Beispiel entnehmen, daß nicht der größere von beiden der Gottesleugner gewesen ist.

Hatte sich Sokrates die Begriffsbestimmung besonders angelegen sein lassen, so steigerte sein Schüler Platon diese Forderung noch ins

breitere und tiefere; es war ihm ja das Wissen nicht Mittel, sondern Ziel seines Strebens. Der Index philosophicus der Ausgabe Firmin-Didot führt 185 von Platon gegebene Definitionen auf. — Auch sein Symposion ist nicht nur ein köstliches Preislied des Eros, sondern eine poetisch eingekleidete Begriffsbestimmung der Liebe. —

In höchst eigentümlicher Weise begründet der am Tischgespräch teilnehmende Dichter Aristophanes das tiefe Liebesgefühl, indem er folgenden Satz aufstellt, der wörtlich übersetzt lautet: „Jeder von uns ist eines Menschen Symbolon, gleichsam aus einem in zwei zerschnitten, wie die Schollenfische, es sucht aber immer jeder sein eigenes Symbolon.“ — „Jung und Lehrs“ übersetzen: „Jeder von uns ist nur eine durchbrochene Marke; denn er ist zerschnitten wie die Halbfische, aus einem sind zwei geworden. Jeder sucht nun immer die Hälfte seiner Marke.“

Platon setzt bei dem Leser die Bekanntschaft von Beschaffenheit und Anwendung des Symbolons voraus, wozu er natürlich berechtigt war, weil dieses altertümliche Erkennungszeichen von Gastfreunden noch bei Nichtschreibkundigen, Ausländern, vielleicht auch, wie bei Gesandtschaften, als Gegenstand der Etikette im Gebrauch war. Es war ursprünglich ein schlichtes Holzplättchen gewesen, welches die Abschiednehmenden in zwei Teile zerbrachen, und dessen Hälften zur Wiedererkennung der Besitzer jeder Hälfte aneinander gepaßt wurden. Diese hier als Gleichnis angewandte Einrichtung von Menschenhand stützt Platon noch mit einem Bilde aus dem Naturreiche. Um das Zueinanderpassen beider Hälften recht deutlich zu machen, erinnert er an Fische von der Art der flachen Scholle oder Butte, deren zwei Hälften zum Verwechseln ähnlich sind. Die Häufung und Ineinanderschachtelung beider Bilder hat das Treffende des Vergleichs ziemlich verdunkelt; denn bei dem geteilten Symbolon kam es doch natürlich darauf an, daß die beiden Stücke, ob gleichförmig oder ungleichförmig, an den Bruchstellen genau zusammenpaßten, während bei diesen Fischen nur die vollkommene Gleichartigkeit beider Hälften bemerkenswert ist. Möglich, daß zu Platons Zeit die Symboltäfelchen nicht mehr zerbrochen, sondern mit dem Messer in zwei genau gleiche Teile zerschnitten wurden, so daß der Vergleich auch in dieser Beziehung brauchbar war.

Beide Bilder wählt aber Aristophanes, um die Zuneigung von Mann und Weib zu ihren eigenen Geschlechtsgenossen anschaulich

zu machen und zu begründen. Ein von ihm erfundener Mythos — eine „Burleske“ nennt ihn Gomperz — erzählt einleitend die Entstehung des jetzt lebenden Menschengeschlechts. Außer Mann und Weib habe es ehemals ein drittes, das mannweibliche Geschlecht gegeben, dessen Genossen von Gestalt kugelrund und mit doppelten Gliedmaßen ausgestattet gewesen seien. Dieses, voll Stärke und Hochmut, habe sich gleich den Giganten gegen die Götter aufgelehnt und es unternommen, sie in ihrem Himmel anzugreifen. Töten habe sie Zeus nicht wollen, um nicht an Ehrenbezeugungen und an Opfern geschmälert zu werden; so habe er jedes Geschöpf zerschnitten, wie man Birnen halbiert, um sie einzumachen, oder wie man Eier mit einem Haare trennt. Mit Hilfe des Apollon habe er jede Hälfte wieder heil und gesund gemacht. Aber — und nun kommt die Nutzanwendung — da die menschliche Natur doch in zwei Teile zerschnitten war, ging jede Hälfte voll Sehnsucht der getrennten Hälfte nach. . . . Hier Entbehrliches übergehend fährt der Dichter fort: Aus so bedeutungsvollem Ursprung ist die gegenseitige Liebe den Menschen angeboren, sie unternimmt es, eins aus zweien zu machen. Nicht die Glut der Leidenschaft allein, sondern etwas anderes ersehnt offenbar die Seele eines jeden, was sie nicht sagen kann, denn sie ahnt es nur und spricht es in Rätseln verhüllt aus; das heiße Verlangen und das unbezwingliche Trachten nach dem Ganzen, das ist die Bedeutung der Liebe.

Emanuel Geibel hat diesem Liebesmythos eins seiner Lieder geweiht:

In diesen Frühlingstagen, da genesen
 Das Herz nicht will vom süßen Sehnsuchtsleid,
 Wie spricht, was einst bei Platon ich gelesen,
 Vertraut mich an aus dunkler Fabel Kleid!
 Geschaffen, schreibt er, ward als Doppelwesen
 Der Mensch, der einst im Anbeginn der Zeit,
 Bis ihn ein Gott, weil er nicht Schuld gemieden,
 In seine Teile, Mann und Weib, geschieden.

Ein heilig Rätsel deutet mir dies Wort;
 Wer fühlt es nie, daß Bruchstück nur sein Leben,
 Ein Ton, nur angeschlagen, zum Akkord
 Mit seinem Gegenton sich zu verweben?
 Wir all' sind Hälften, ach, die fort und fort
 Nach den verlornen Zwillingshälften streben,
 Und dieses Suchens Leid im Weltgetriebe
 Wir heißen's Sehnsucht, und das Finden Liebe.

Noch viel läßt Platon den Dichter zu diesem Gegenstande reden, doch genügt das Herausgeschälte für unseren Zweck völlig, um zu erkennen, daß für die innigste Verbindung ein besseres Bild nicht zur Verfügung stand als das Symbolon. Die Kennzeichen, welche der hehren Liebe zugeschrieben werden, treffen auch für das armselige Symbolon zu; rätselhaft ist seine Art und Ahnungen erweckend, und der gewollte Zweck seines Daseins ist, zwei innerlich Zusammengehörige zu einem Ganzen zu vereinigen.

So erhebt der Genius das kaum vernehmlich stammelnde Zeichen zum Ruhme des ältesten, gewaltigen Gottes Eros. — Wenn man bedenkt, daß die Schrift der Sprache erst viel später folgte und natürlich in früher Zeit gleichgültige Dinge nicht niederschrieb, so ist es kaum erstaunlich, daß wir in den uns erhaltenen griechischen Literaturdenkmälern schon so lange und nicht gar zu selten dem συμβολικός in übertragenem Sinne begegneten und erst hier, Jahrhunderte später auf die sachliche Bedeutung stoßen, welche das Wesen des Symbolon in seiner Ursprünglichkeit und Einfalt wiedergibt. — An einer späteren Stelle desselben Kapitels im Symposion erscheint statt der Täfelchen im gleichen Bilde der Würfel; auch er wurde geteilt, gleich jenem, als Erkennungszeichen benutzt.

Im „Staat“ nennt Platon Markt und Münze ῥύμβολον τῆς ἀλλαγῆς, Verkehrsmittel; in den Briefen braucht er das Wort noch einigemal in der abgeschwächten Bedeutung eines Zeichens. — Im Anschluß an den vorhererzählten Mythos ist noch auf die öfter angestellten Untersuchungen über den Gebrauch der platonischen Mythen überhaupt zurückzukommen. Nach Zeller deuten sie fast immer auf eine Lücke der wissenschaftlichen Erkenntnis; „sie traten da ein, wo etwas dargestellt werden soll, was der Philosoph zwar als wirklich anerkennt, dessen wissenschaftliche Feststellung aber über seine Mittel hinausgeht. Diese Darstellungsform ist ihm noch in manchen Fällen Bedürfnis, und seine Meisterschaft in ihr beruht gerade darauf, daß er nicht erst nachträglich, auf dem Wege der Reflexion, für den Gedanken ein Bild sucht, sondern auf ursprünglichere Weise, als schaffender Künstler, in Bildern denkt.“ — Wir möchten behaupten, daß das, was Zeller und andere hier bezüglich des Platon anführen, überhaupt einer der Gründe für bildliche Darstellung stets gewesen ist. Schon bei Besprechung der heraklitischen Schreibweise wurde als wesentlichste Ursache des Symbolgebrauchs auf die Schwierigkeit

hingewiesen, welche die Mitteilung übersinnlicher Wahrheiten bereitet. Hatte auch seitdem die Gedankenentwicklung das Sprachinstrument schon sehr fein geschärft, so blieb eben immer noch ein Rest, dem nicht mit der philosophischen Sprache beizukommen war, wo statt ihrer die Anschauung durch Bild oder Mythos übermittelt werden mußte. Wenn die Induktion versagte, rief sie das Symbol zu Hilfe, und der Philosoph wurde veranschaulichender Künstler.

Und noch eine Bemerkung möchten wir an jene Mythen-erzählung anknüpfen. Im stärksten Gegensatz zu Sokrates bezeichnet Platon in seinem „Staat“ die Volksreligion, nicht minder die Visionen und Zeichen an die Wachenden und Schlafenden als Märchen und Schwindel. Fromm und voller Gottesvertrauen, wie es sein Lehrer besessen hatte, ließ er nur die Güte Gottes gelten; für das Böse, meinte er, müsse man andere Ursachen aufsuchen; man dürfe nicht sagen, daß es Gott an irgendeiner Schönheit und Tugend mangelte. Alles Schlechte, was Erzählungen, Gedichte, Schauspiele den Göttern zu Unrecht andichteten, verderbe die Jünglinge; Nachstellung, Zwist, Mord, Krieg, Eidbruch, Feigheit, welche in den Göttersagen enthalten seien, gefährden die Bürgertugend des heranwachsenden zarten Alters. Als Staatsmann und Volkserzieher müsse man die Dichter nötigen, ihre Reden danach einzurichten, mag nun ein verborgener Sinn in ihnen stecken oder nicht, da der Jüngling nicht imstande sei, ihn herauszufinden. — Sahen wir vorher Platon selbst zum Symbol greifen, wo das Philosophieren versagte, so will er als Städtegründer, d. h. als Politiker die symbolische Darstellung (ὁπόνεια) dem Dichter verwehren, dem sie doch unentbehrlich war. Es ist gewiß nicht zu leugnen, daß es der unreifen Jugend nicht gelingen wird, den tieferen Sinn zu enträtseln, daß sie von der Anschauung sich blenden und gern berauschen läßt, aber um seiner Mängel halber läßt sich das Symbol doch nicht vertilgen, bevor die Menschheit für die reine Erkenntnis reif ist. — Vielleicht darf man auch auf diese Gegensätze das Wort aus Windelbands Platon anwenden: „Im Künstler versöhnen sich der Reformator und der Denker“.

Ist denn aber nicht die Hauptlehre des Platon von den „Ideen“, welche sowohl Begriffe wie Gestalten vorstellen, im innersten Kerne unzweideutig symbolisch? Der Dualismus, welcher der platonischen Philosophie zugrunde liegt, unterscheidet subjektiv zwischen Denken und Wahrnehmen, objektiv zwischen materieller und immaterieller

Welt — nach Windelband: „Vernunftseinsicht und die auf Wahrnehmung begründete Meinung, welche sich teils auf die Körper selbst, teils auf ihre künstlichen Abbilder bezieht. Die immateriellen Wesenheiten sind die Ideen oder Urbilder, von denen die körperlichen Gebilde der sichtbaren Welt Abbilder sind. Die Symbole, wie wir εἰκῶνες übersetzen dürfen, sind, ihrem Wesen entsprechend, unvollkommen, den Urbildern wohl mehr oder weniger ähnlich, aber nicht gleich. Auf dem Verhältnis zwischen Idee und Erscheinung, Begriff und Wahrnehmung beruht der Vorgang, daß das begriffliche Wissen als Erinnerung zustande kommt. Wenn die Wahrnehmung der sinnlichen Dinge in der Seele die Erinnerung an die übersinnliche Gestalt erweckt, die sie dereinst in der unsichtbaren Welt schaute, so regt sich eine mächtige Sehnsucht, jenes Urbild in seiner Vollkommenheit zu schauen, und es entsteht die schmerzliche Unruhe, in der die Seele aus dem Sinnlichen zum Übersinnlichen emporringt. Das Sichtbare ist ein Gleichnis des Unsichtbaren. Diese der Windelbandschen Platon-Biographie entnommenen Sätze enthalten die Grundbedingungen des philosophischen Symbolbegriffs aller Zeiten. —

Es ist nicht erstaunlich, daß wir in den umfangreichen Schriften des Aristoteles, welche auf uns gekommen sind, nur verhältnismäßig selten dem Symbolworte begegnen, und in diesen Fällen fast nur in seiner abgeschwächten, veräußerlichten Bedeutung; denn Forschung und Lehrweise des Aristoteles ist weit entfernt von poetischem oder gar phantastischem Vortrage, selbst wo er das Wesen der Phantasie untersucht. In der Erkenntnis der Form sieht er nach Eucken's „Methode der aristotelischen Forschung“ die Aufgabe aller Wissenschaft, in der Mathematik ihre Krönung. Den Dingen setzt seine Zweckbestimmung Grenze und Ziel, und Ordnung ist in ihrem Wesen begründet. Das der Ausdehnung nach in sich Geschlossene, der Zahl nach Begrenzte, der Qualität nach fest Bestimmte als das Reale und Wertvolle nachzuweisen, dahin geht sein Streben. Alles Unendliche, Unbegrenzte und Ungeordnete sieht er als Feindliches und Widernatürliches an und weist es von sich, da es ja nicht erkannt werden könne. Es verschwindet demgemäß in den Fällen, in denen Aristoteles sächlich oder bildlich das Symbolwort gebraucht, seine geheimnisvolle und tiefe Bedeutung. Nur eine Ausnahme ist vorhanden. Sollte es Zufall sein, daß Aristoteles in derjenigen ethischen Abhandlung,

welche seinem Schüler Eudemos gewidmet ist, das Wortbild von den Symbolhälften anwendet, welches sein Lehrer Platon schon in breiter Weise im Symposion ausgeführt hatte? — Dieser war, wohl hingerissen von der Anmut des Gleichnisses, in der Auslegung des Symbols weiter gegangen, als diesem Begriffe streng genommen inne wohnte. Denn aus der Liebesvereinigung zweier Wesen entsteht nicht nur der Zusammenschluß zu einem Ganzen, sondern ein neues Wesen, das Kind. Deshalb wehrt sich Aristoteles gegen die Anwendbarkeit des Gleichnisses für die Vereinigung von Liebenden und beschränkt es auf das Freundschaftsverhältnis, wo es an seinem richtigen Platze ist.

Leider findet man hier (ad Eudemum VII 5, 6) verschiedene, sich widersprechende Lesarten; die neuere (Fr. Susemihl und Firmin-Didot) schließt sich dem platonischen Liebesgleichnis an 'ὡς σύμβολα.. διὰ τὸ οὕτω γίνεσθαι ἐξ ἀμφοῖν ἓν μέσον', was wohl am schönsten mit den Goetheschen Worten der Helena zu Faust wiedergegeben ist:

„Liebe, menschlich zu beglücken,
Nähert sie ein edles Zwei;
Doch zu göttlichem Entzücken
Bildet sie ein köstlich Drei.“

Dagegen schreibt die ältere Preußische Akademieausgabe (Bekker): 'ὡς σύμβολα.. διὰ τὸ οὕτω usw., was sinngemäß übersetzt bedeutet: sie streben beide nach einem gemeinschaftlichen Treffpunkt, nur wie die Symbolhälften, aber nicht, um ineinander aufzugehen.

Barthélemy Saint Hilaire sagt in der Anmerkung, daß er den Text habe umschreiben müssen, da dieser nicht präzise (précis) genug sei; in der Übersetzung läßt er das Symbolbild überhaupt fallen und spricht von Stücken eines Gegenstandes, welche man zu einem Ganzen wieder zusammensetzt. — Hermann Benders Verdeutschung läßt sowohl das Symbolbild unberücksichtigt, wie andererseits überhaupt die sehr freie Übertragung das Verständnis der Auseinandersetzung durchaus nicht fördert. Will man aber aus ihr auf die Meinung des Verfassers schließen, so liest man, daß das Streben der ungleichen Freunde in akzidentieller (!) Weise auf das Gute zielt, ein Gedanke, der oben durch die Bezeichnung Treffpunkt ausgedrückt wurde. — Der Schluß des Kapitels, ganz losgelöst von dem Original, resümiert, „in welcher Hinsicht es Freunde geben kann, ohne daß ein Lieben stattfindet“.

Zieht man nun den Inhalt des ganzen siebenten Buchs in Betracht, so ist die Lesart der Preußischen Akademieausgabe mit der negieren-

den Form entschieden zu bevorzugen, denn nur das dergestalt wiedergegebene Bild kann aus dem Begriff der Freundschaft hergeleitet und auf sie angewendet werden. —

Ist diese Auffassung richtig, so charakterisiert dieser winzige Ausschnitt aus einem großen Ganzen überzeugender als die längsten Auseinandersetzungen es vermöchten, den verschiedenartigen Standpunkt, auf dem sich Platon und Aristoteles befinden, und wir gewinnen für den Symbolbegriff die wichtige Lehre, daß beide Symbolhälften, Urbild und Abbild, sich zwar sehr nahe kommen sollen, daß sie sich aber nicht zu einer Einheit verschmelzen dürfen, da es ihrer Natur zuwider wäre. —

Nach ganz anderer Richtung fesselt der bildliche Gebrauch des Symbolon unsere Aufmerksamkeit an einer Stelle der Politika. Nicht erweiterte Kenntnis des philosophischen Symbolbegriffs ist dort zu holen, das Bild öffnet vielmehr den Einblick in das zeitgenössische Leben. Aristoteles lehrt an der betreffenden Stelle die unterschiedliche Bedeutung zwischen den bestehenden Staatsformen, und nachdem er sich über das Wesen der Demokratie und der Oligarchie verbreitet hat, kommt er auf die von ihm sogenannte „Politie“ — eine aus beiden Verfassungen gebildete ideale Zwischenform; jede von beiden solle, meint er, aus ihrem Besitz einen Beitrag liefern, „ein Symbolon“, wie es zum gemeinschaftlichen Mahl die Tischgenossen tun

Neben der Beibehaltung dieser bildlich angewandten Bedeutungen hatte schon Aristoteles nach zwei Seiten den Begriff weiter entwickelt vorgefunden, und nahm ihn nun selbst weiter so in Gebrauch.

Die eine Wandlung wies lediglich darauf hin, daß das Symbolon aus Teilen eines Ganzen besteht, von denen die Sprache nicht mehr verlangte, als das es Teile sind; hinsichtlich ihrer Größe und Gleichartigkeit wurde nichts gefordert; Aristoteles benennt in physikalischer Hinsicht z. B. die zwei verschiedenen Stoffe einer Materie Symbola.

Die andere Wandlung ging von der Ähnlichkeit aus, ohne daß die verglichenen Körper noch Teile eines Ganzen waren; die Ähnlichkeit konnte mehr oder weniger groß sein, sie wandelte sich zum gemeinschaftlichen Kennzeichen, zum Kennzeichen eines Gegenstandes überhaupt, bis sie endlich zum wenig sagenden, ja nur zum hindeutenden Zeichen herabsank. An erster Stelle sind hier die als Symbola bezeichneten Verträge zu nennen, welche den Bürgern zweier Staaten

den Vorzug einräumen, im fremden Staate nach eigenem Recht gerichtet zu werden. Der Vertrag enthielt für beide Staaten die ganz gleichen Bedingungen, er bestand also sozusagen aus zwei Teilen absolut ähnlichen Inhalts. Auch die Motivierung, daß bei den Vertragsschließenden die Ausfuhr und Einfuhr ihrer Waren einander ergänzen, mag ihnen ihren Namen gegeben haben. Ebenso genannt wurden die Gerichtshöfe, welche diese Prozesse führten. —

Außerdem bezeichnet Aristoteles die Regungen des Seelenzustandes, die Eigenschaften, welche nach des Empedokles Wort dem Meere und dem Weibe gemeinsam sind, in seiner Meteorologie das Wesen des Donners als Symbola, und in der Hermeneia findet es Anwendung in der Definition: Worte sind die Zeichen der Dinge. —

Um die Aristotelische Auffassung bezüglich unserer Aufgabe soweit wie möglich kennen zu lernen, dazu dient noch die Wiedergabe eines Abschnittes aus seinem Buche über die Seele. Sinngemäß wiedergegeben lautet er: „Die Einbildungskraft hängt nur von uns und von unserem Willen ab, man kann sich den Gegenstand veranschaulichen, wie es diejenigen tun, welche die Dinge in Gedächtniszeichen umwandeln, oder welche sie sich bildlich darstellen“, im griechischen Text *εἰδωλοποιοῦντες*, oder, wie Barthélemy Saint Hilaire durchaus entsprechend übersetzt, „qui inventent des symboles.“

Schließlich geben die beiden Sätze aus seiner Psychologie: „Eine Zweiheit ist anzunehmen“ oder wörtlich: „Eine Zweiheit soll sein!“ und der andere Satz: „Die sinnliche Wahrnehmung ist nicht ohne Körper möglich“ untrügliche Hinweise auf den in der menschlichen Natur begründeten Symbolzwang, Rechtfertigung für die *εἰδωλοποιοῦντες* und Zugeständnisse, auf welche sich die Symboliker späterer Zeiten immer wieder berufen konnten. —
