

Kriterienlehre nicht als Gegenargument gegen unsere These gelten lassen, sind wesentlich verschieden von den Gründen, aus denen wir die karneadeische Wahrscheinlichkeitslehre nicht als Gegenargument anerkannten.

5. Kapitel.

Der Rationalismus. Die Pythagoreer. Die Eleaten.

„Nur in der Meinung besteht das Süße, in der Meinung das Bittere, in der Meinung das Warme, das Kalte, die Farbe; in Wirklichkeit besteht nichts als die Atome und der leere Raum“ — so hatte Demokrit gelehrt. Wir sahen, daß in dieser Lehre eine bestimmte Stellungnahme zum Wirklichkeits- wie zum Wahrheitsproblem begründet liegt. Im Wirklichkeitsproblem bedeutet sie die nur teilweise Umbildung des naiven Realismus der altionischen Naturphilosophen und des Realismus überhaupt. Die Wirklichkeit der später sogenannten „sekundären“ sinnlichen Eigenschaften ist eine nur ideale. Geschmacksqualitäten, Temperatur, Farbe usw. sind nur wirklich, insofern sie sich im wahrnehmenden Bewußtsein als wirksam erweisen. Diese Bestimmung läßt sich aus dem Nomos-Begriff (dem: „in der Meinung“) der demokritischen These für das Wirklichkeitsproblem herausholen.

Im Wahrheitsproblem aber bedeutet diese These eine teilweise Umbildung des naiven Objektivismus der alten Ionier und des Objektivismus überhaupt. Objektive Wahrheit im Sinne der Übereinstimmung mit einem „außerbewußten“, real wirklichen Gegenstande kann bei unseren Geschmacks-, Temperatur-, Farben- usw. Wahrnehmungen, bei den entsprechenden Wahrnehmungsvorstellungen und Wahrnehmungsurteilen gar nicht in Frage kommen. Diese können vielmehr nur subjektiv wahr sein, insofern sie den subjektiven Bedingungen und Ansprüchen des wahrnehmenden Subjektes entsprechen. Diese Bestimmung läßt sich aus dem Nomos-Begriff (dem: „in der Meinung“) der demokritischen These für das Wahrheitsproblem herausholen.

Aber es zeigte sich, daß man bei der nur teilweisen

Umbildung des Realismus und Objektivismus durch Demokrit und durch die mechanistische Weltanschauung überhaupt, nicht stehen bleiben kann. Wenn die Gründe, die für die nur ideale Wirklichkeit der sekundären Qualitäten und für die nur subjektive Wahrheit der ihnen entsprechenden Vorstellungen und Urteile sprechen, tatsächlich stichhaltig sind, dann gelten sie mit gleicher Beweiskraft auch für die sogenannten „primären“ Qualitäten. Die Gründe, die die Erkenntnistheorie der mechanistischen Weltanschauung für die Ausnahmestellung der geometrisch-mechanischen Eigenschaften und für den höheren Erkenntniswert der ihnen entsprechenden Erkenntnisse vorbringt, erweisen sich bei kritischer Nachprüfung als nicht stichhaltig. Realismus und Objektivismus müssen ihrem g a n z e n Umfange nach umgebildet werden. Zu dieser Einsicht gelangten schon im Zeitalter des Demokrit selbst und unabhängig von ihm die Sophisten. Protagoras brachte in seinem Homo-mensura-Satz den Idealismus im Wirklichkeitsproblem, im Isostheneia-Satz den Subjektivismus im Wahrheitsproblem auf klassischen Ausdruck.

Aber es zeigte sich, daß diese beiden Sätze und Standpunkte den Keim der Selbstzersetzung in sich tragen. Aus der „Welt als Erscheinung“, für die der Mensch das Maß ist, macht der Skeptiker die „Welt des Scheins“, für die es ein Maß nicht gibt. Aus den beiden „einander gegenüberstehenden Reden“, die beide — jede von dem subjektiven Standpunkt des Redenden aus — gleich wahr sind, werden dem Skeptiker zwei einander widersprechende Reden, die beide gleich unwahr sind, oder richtiger: über deren Wahrheit oder Falschheit sich nichts ausmachen läßt.

Um den Wirklichkeitsbegriff vor dieser skeptischen Zersetzung zu retten, müßte der Realismus erneuert werden. Um den Wahrheitsbegriff vor der gleichen Zersetzung zu bewahren, müßte der Objektivismus erneuert werden.

Die Skeptiker erneuerten nun beide Standpunkte im Sinne von Postulaten. Die Unerfüllbarkeit dieser Postulate führt sie zu ihrem Skeptizismus in beiden Problemen. Der Gedanke, der bei ihnen stets im Hintergrund steht, ist dieser: Idealismus und Subjektivismus sind unzulänglich. Realismus und Objektivismus müßten durchgeführt werden. Wenn wir diesen Gedanken als den

vorbereitenden und begleitenden Grundsatz des Skeptizismus betrachten, dann dürfen wir behaupten, daß der Skeptizismus lange vor Pyrrhon und der eigentlichen skeptischen „Richtung“ durch eine andere Philosophenschule vorbereitet und seinem begleitenden Grundgedanken nach ausgesprochen worden ist: nämlich durch die Eleaten.

Auch die Eleaten erkennen — genau so wie die Skeptiker — die unlösbaren Schwierigkeiten des Idealismus und Subjektivismus. Auch sie stellen — genau so wie die Skeptiker — diesen Schwierigkeiten gegenüber Objektivismus und Realismus als Postulat auf. Es ist daher ein Wort feinsinnigsten philosophiegeschichtlichen Verständnisses, wenn Brochard in seiner Monographie über den griechischen Skeptizismus die Eleaten als „les vrais ancêtres du scepticisme“¹⁾ bezeichnet.

Die Trennung der eleatischen von der skeptischen Denkweise tritt erst da ein, wo es sich um die Frage der *Erfüllbarkeit* des realistischen und des objektivistischen Postulates handelt.

Während nämlich die Skeptiker hier mit aller Energie verneinenden Geistes sind, antworten die Eleaten mit einem ebenso energischen Ja. Und zwar fallen sie einem ebenso ausgesprochenen Radikalismus aufbauender Denktätigkeit, einem ebenso radikalen *Dogmatismus* anheim, wie die Skeptiker sich — wenigstens in den extremen und typischen Richtungen eines Pyrrhon und Ainesidemos — einem Radikalismus niederreißender Tätigkeit hingeben.

Was liefert nun den Eleaten die Mittel, was setzt sie in Stand zu ihrem Aufbau?

Die vor und gleichzeitig mit den Eleaten forschenden Naturphilosophen sind als Empiriker ausgesprochene Freunde der Sinneswahrnehmung. Die Grundprinzipien ihrer wissenschaftlichen Gesamtauffassungen des Wirklichen — ihre Archai — sind, wie das Wasser des Thales und das Pneuma des Anaximenes, Gegenstände einer als möglich denkbaren Sinneswahrnehmung; oder doch, wie das Apeiron des Anaximander, nach Analogie der Gegenstände möglicher Sinneswahrnehmung gedacht. Der in diesen

¹⁾ Brochard, a. a. O. S. 6.

Lehren steckende **Sensualismus** ist es aber gerade, der zu jener Entwicklung führt, die vom naiven Realismus und Objektivismus dieser naturalistischen Erfahrungsphilosophen abführt, zum Idealismus und Subjektivismus hinleitet, und durch deren Selbstzersetzung schließlich in einem unabweisbaren Skeptizismus endigt.

Der Sensualismus bildet recht eigentlich das innere anti-thetische Moment, welches zu dieser ganzen Zersetzungsentwicklung treibt. Betrachten wir zunächst das Wirklichkeitsproblem. In ihm bedeutet der Sensualismus jene Auffassung, welche keine anderen Gegenstände als wirklich anerkennt, als die tatsächlicher oder möglicher Sinneswahrnehmung und etwa noch die nur nach Analogie möglicher Sinneswahrnehmung gebildeten Gegenstände. In Verbindung mit dem Realismus ergibt dieser Sensualismus jenen **sensualistischen Realismus**, welcher selbstständige, von unserem Bewußtsein unabhängige, „reale“ Wirklichkeit nur den Gegenständen der Sinneswahrnehmung, den „Sinnendingen“ oder „Außenweltdingen“ zuerkennt. Ist dieser sensualistische Realismus naiv, dann sieht er unsere Sinneswahrnehmungen als ihrem Inhalte nach jenen real wirklichen Sinnendingen gleich an.

Betrachten wir ferner das Wahrheitsproblem. In ihm bedeutet der Sensualismus jene Auffassung, welche keine anderen Wahrheiten kennt, als die sinnlichen, keine andere Quelle der Wahrheits-erkenntnis, als die Sinneswahrnehmung. In Verbindung mit dem Objektivismus ergibt dieser Sensualismus jenen **sensualistischen Objektivismus**, welcher alle Wahrheit für begründet hält in der Übereinstimmung der Sinneswahrnehmungs-erkenntnis mit dem Sinnending, auf das sich diese Wahrnehmung richtet. Ist dieser sensualistische Objektivismus naiv, so hält er jene Übereinstimmung für selbstverständlich.

Es ist nun klar, daß alle Schwierigkeiten, die uns bisher im Wirklichkeits- und im Wahrheitsproblem erwachsen sind, lediglich auf Grund des Umstandes entstanden, daß wir uns in beiden Problemen auf sensualistischen Standpunkt stellten. Die Bedenken, die in uns dagegen aufstiegen, den Dingen eine von unserem Bewußtsein unabhängige Wirklichkeit zuzuschreiben, die Kritik, die uns

dazu führte, zunächst den „sekundären“, später aber auch den „primären“ Eigenschaften der Dinge nur ideale Wirklichkeit zuzuerkennen, die Gründe endlich, die uns veranlaßten, den Menschen zum Maß der Wirklichkeit aller Dinge zu machen — alle diese Bedenken, Kritiken und Gründe bezogen sich nur auf wirkliche Sinnendinge.

Die Bedenken ferner, die in uns dagegen aufstiegen, die Wahrheit unserer Erkenntnisse in ihrer Übereinstimmung mit dem Gegenstande zu sehen, auf den sie sich beziehen, die Kritik, die uns dazu führte, jedes objektive Wahrheitskriterium als unhaltbar anzusehen, die Gründe endlich, die uns veranlaßten, alle Wahrheit als subjektiv, d. h. durch die Bedingungen und Ansprüche des erkennenden Subjektes diktiert anzusehen, — alle diese Bedenken, Kritiken und Gründe bezogen sich nur auf wahre Sinnes-Wahrnehmungen, -Vorstellungen und -Urteile.

Wie nun, wenn wir im Wirklichkeits- und im Wahrheitsproblem unseren Sensualismus fallen ließen? Wäre es uns dann nicht wieder möglich, im Wirklichkeitsproblem am Realismus, im Wahrheitsproblem am Objektivismus festzuhalten? Diese Möglichkeit muß unbedingt bejaht werden, wenn es uns gelingt, für das mit dem Fallenlassen des Sensualismus im Wirklichkeitsproblem verlorene Sinnending und für die im Wahrheitsproblem damit zugleich verlorene sinnliche Wahrheit einen Ersatz zu finden.

Wir wiederholen nunmehr unsere obige Frage: Was lieferte den Eleaten die Mittel zu ihrem dogmatischen Aufbau, was setzte sie in Stand, den Konsequenzen der skeptischen Zersetzungsphilosophie zu entgehen? Antwort: der Umstand, daß sie jenen Ersatz für Sinnending und sinnliche Wahrheit, den wir soeben als Bedürfnis bezeichneten, tatsächlich fanden.

Die Eleaten setzten nämlich an die Stelle des Sinnendinges (*αἰσθητόν*), das durch die Sinneserkenntnis (*αἰσθησις*) erfaßt wird, das Vernunftding (*νοητόν*), das durch die Vernunfterkennung, die Episteme (*ἐπιστήμη*), erfaßt wird.

Diese Leistung der Eleaten ist von epochemachender philosophiegeschichtlicher Bedeutung. Durch sie wird der klassische Standpunkt der griechischen Philosophie, der Standpunkt eines

Plato und Aristoteles, allererst möglich gemacht. War die bisher besprochene Philosophie im wesentlichen sensualistisch, so begründen die Eleaten den neuen Standpunkt, den *Rationalismus*. Und dieser Rationalismus ermöglicht es ihnen, jene Postulate als erfüllbar zu bezeichnen, die die Skeptiker später als unerfüllbar ansahen.

Es gibt zwar keine real wirklichen Sinnendinge — der sensualistische Realismus im Wirklichkeitsproblem ist unzulänglich —, wohl aber real wirkliche Vernunftdinge: der rationalistische Realismus ist haltbar. Es gibt zwar keine objektiv-wahren Sinneserkenntnisse — der sensualistische Objektivismus im Wahrheitsproblem ist unzulänglich —, wohl aber objektiv-wahre Vernunftkenntnisse: der rationalistische Objektivismus ist haltbar. Und zwar ergibt sich — auf Grund der inneren logischen Folgebeziehung zwischen den beiden Problemen — aus dem rationalistischen Standpunkt im Wirklichkeitsproblem der entsprechende Standpunkt im Wahrheitsproblem fast von selbst.

Wir wollen nunmehr zunächst den rationalistischen Realismus im Wirklichkeitsproblem und den rationalistischen Objektivismus im Wahrheitsproblem geschichtlich näher betrachten. Da ist zunächst zu erwähnen, daß die Eleaten in ihrer Stellungnahme zu unseren beiden Problemen Gesinnungsgenossen gehabt haben, die die Position zwar nicht mit gleicher Klarheit und radikaler Schärfe bezeichneten, aber trotzdem höchst beachtenswert sind, nämlich die *Pythagoreer*.

E. Cassirer macht ¹⁾ mit Recht darauf aufmerksam, daß bereits von den Pythagoreern eine neue Art von Wahrheit — und wir fügen hinzu: auch eine neue Art von Wirklichkeit — entdeckt wurde. Es ist das eine Wahrheit und eine Wirklichkeit, die von der „sinnfälligen“ Wahrheit und der Außenwelt- oder Sinnendingwirklichkeit des naiv sensualistischen Standpunktes grundverschieden ist. Die Pythagoreer bildeten „gegenüber der Geometrie der Ägypter, die noch in den nächsten praktischen Zielen empirischer Messung wurzelte“, eine mathematische Wissenschaft aus, deren Wissenschaftlichkeit eben in ihrem Hinausgehen über das Empirisch-Sinnliche, in ihrem rationalistischen Charakter bestand.

¹⁾ a. a. O. S. 26.

Indem sie nun diesen ihren neugewonnenen rationalistischen Standpunkt und die begrifflichen Neuschöpfungen desselben über die Mathematik hinaus zu einer wissenschaftlichen Gesamtaufassung des Wirklichen verwandten, kamen sie zu ihrer eigenartigen Philosophie, die lehrt, daß die Zahl das Wesen aller Dinge sei, und daß Zahlenprinzipien die — keineswegs bloß formalen — Prinzipien aller Dinge seien. Bestärkt wurden sie in dieser ihrer Ansicht durch ihre Erfahrungen in der Musiktheorie und der Astronomie, Wissenschaften, die ja die Bedeutung von Zahlenharmonien für den Bestand des Wirklichen deutlich erkennen lassen.

So wird also Aristoteles die Entstehung der pythagoreischen Zahlenphilosophie im ganzen richtig charakterisieren, wenn er in seiner Metaphysik folgendes ausführt: „Die Pythagoreer . . . haben sich mit dem Studium der Mathematik beschäftigt und zunächst diese gefördert; in dieser heimisch geworden, haben sie sodann die Prinzipien derselben zu Prinzipien des Seienden überhaupt machen zu dürfen geglaubt. Da nun unter den Prinzipien der Mathematik der Natur der Sache nach in erster Linie die Zahlen stehen, so glaubten sie in den Zahlen mancherlei Gleichnisse für das, was ist und geschieht, zu finden, und zwar hier eher als in Feuer, Erde oder Wasser. So bedeutete ihnen eine Zahl mit bestimmten Eigenschaften die Gerechtigkeit, eine andere Seele und Vernunft, wieder eine andere den rechten Augenblick, und so fand sich eigentlich für alles ein Gleichnis in einer Zahl. Da sie nun auch darauf aufmerksam wurden, daß die Verhältnisse und Gesetze der musikalischen Harmonie sich in Zahlen darstellen lassen, und da auch alle anderen Eigenschaften eine natürliche Verwandtschaft mit den Zahlen zeigten, die Zahlen aber das erste in der gesamten Natur sind, so kamen sie zu der Vorstellung, die Elemente der Zahlen seien die Elemente alles Seienden, und das gesamte Weltall sei eine Harmonie und eine Zahl. Was sich nur irgendwie an Übereinstimmungen zwischen den Zahlen und Harmonien einerseits und den Prozessen und Teilen des Himmelsgewölbes andererseits auftreiben ließ, das sammelten sie und suchten einen Zusammenhang herzustellen; wo ihnen aber die Möglichkeit dazu entging, da scheuten sie sich auch nicht vor künstlichen Annahmen, um

nur ihr systematisches Verfahren als streng einheitlich durchgeführt erscheinen zu lassen“¹⁾).

Der Wirklichkeitsbegriff der Pythagoreer ist danach durchaus der des rationalistischen Realismus. Es gibt eine vom erkennenden Subjekt unabhängige reale Wirklichkeit, eine Wirklichkeit, die „rein für sich und ohne daß nach der Existenz der Einzelsubjekte und Einzelbeispiele gefragt zu werden brauchte“ (Cassirer), existiert. Aber diese reale Wirklichkeit ist keine Wirklichkeit von „Außenweltdingen“ oder „Sinnendingen“, sondern sie besteht in einem Inbegriff zahlenmäßiger Prinzipien, wie sie den Gegenstand des mathematischen Denkens bilden. Das Wirkliche ist nicht Gegenstand tatsächlicher oder auch nur möglicher Sinneswahrnehmung, ja, nicht einmal nach Analogie dieser vorstellbar, sondern es ist ausschließlich Gegenstand tatsächlichen oder möglichen (mathematischen) Denkens oder nach Analogie der im mathematischen Denken gedachten Gegenstände aufzufassen.

Das Kriterium des Wirklichen kann daher auch nur in einer durch das Denken — des näheren durch das zahlenmäßig-mathematische Denken — zu ermittelnden Bestimmung liegen. In diesem Sinne bestimmt der Pythagoreer Philolaos „das Begrenzende“ in seinem Gegensatz zum Unbegrenzten als Kriterium des Wirklichen, wobei die Zahl als Prinzip für die Erkenntnis dieser Begrenzung zu denken ist. Philolaos lehrte über die Natur: „Die Natur ward aber bei der Weltordnung aus Unbegrenztem und Begrenztem zusammengefügt, wie denn auch die ganze Weltordnung und alles in ihr *aus diesem beiden besteht*... Notwendig müssen die vorhandenen Dinge entweder alle begrenzend oder unbegrenzt oder beides zugleich sein. Dagegen nur unbegrenzt (oder nur begrenzend) können sie wohl nicht sein. Da sie nun offenbar weder aus lauter Begrenztem bestehen noch aus lauter Unbegrenztem, so ist doch klar, daß die Weltordnung und was in ihr ist aus Begrenztem und Unbegrenztem zusammengefügt ist ...“²⁾. Und endlich —

¹⁾ Metaphysik I 5, 985 b, 23 ff. Übers. v. A. Lasson, a. a. O. S. 17 f.

²⁾ ἡ φύσις δ' ἐν τῷ κόσμῳ ἀρμόχθη ἐξ ἀπειρῶν τε καὶ περαινόντων καὶ ὅλος ὁ κόσμος καὶ τὰ ἐν αὐτῷ πάντα ἀνάγκη τὰ ἔοντα εἶμεν πάντα ἢ

in deutlicher Hervorhebung des Begrenzenden als Wirklichkeitskriterium: „Überhaupt wird es nicht einmal ein Objekt der Erkenntnis geben können, wenn alles unbegrenzt wäre“¹⁾. Die Zahl ist aber das Prinzip für die Erkenntnis, die „ratio cognoscendi“ dieser durch ihre Begrenzung wirklichen Wirklichkeit; denn: „in der Tat hat ja alles, was man erkennen kann, eine Zahl. Denn ohne sie läßt sich nichts erfassen oder erkennen“²⁾.

Wenn aber die Zahl die ratio cognoscendi für das Wirklichkeitskriterium des „Begrenzenden“ ist, d. h. wenn es zahlenmäßige Erkenntnisse sind, durch die wir das Wirkliche erkennen, dann muß in der Möglichkeit zahlenmäßiger Erkenntnis zugleich das Kriterium der Wahrheit liegen. Damit leiten wir vom rationalistischen Realismus zum rationalistischen Objektivismus über.

Daß zunächst die Stellungnahme des Philolaos zum Wahrheitsproblem eine rationalistische ist, daß also für ihn die Wahrheitserkenntnis nicht sinnliche Erkenntnis sein kann, sondern Vernunftserkenntnis, gedankliche Erfassung des Wirklichen sein muß, sehen wir schon aus seinen oben zitierten Worten: „Ohne die Zahl läßt sich nichts erfassen oder erkennen (οὔτε νοηθῆμεν, οὔτε γνωσθῆμεν)“. Das νοεῖν und γινώσκειν hat hier durchaus die Bedeutung eines gedanklichen Erfassens und eines begrifflichen Erkennens. Denn das, was durch diese Erkenntnis erkannt werden kann (das γινωσκόμενον), das Objekt dieser Erkenntnis (das γνωστούμενον), ist selbst gedanklicher Natur, ein „Gedankending“: die Zahl!

Der gesamten griechischen, rationalistischen Philosophie, der pythagoreischen ebenso wie der eleatischen, liegt „die Überzeugung zugrunde, die Welt müsse so beschaffen sein, daß sie auf eine unserem Geiste angemessene Weise in ihrer Gesetzmäßigkeit erkannt werden

περαίνοντα ἢ ἀπειρα ἢ περαίνοντά τε καὶ ἀπειρα, ἀπειρα δὲ μόνον (ἢ περαίνοντα μόνον) οὐ κα εἶη. ἐπεὶ τοίνυν φαίνεται οὗτ' ἐκ περαίνόντων πάντων ἔδοντα, οὗτ' ἐξ ἀπειρων πάντων, δῆλον τὰρα ὅτι ἐκ περαίνόντων τε καὶ ἀπειρων ὃ τε κόσμος καὶ τὰ ἐν αὐτῷ συναρμόγῃ. Philolaos fragm. 1 u. 2. Diels a. a. O. Bd. I. S. 239 f.

¹⁾ ἀρχάν γάρ οὐδὲ τὸ γνωστούμενον ἐσσεῖται πάντων ἀπειρων ἔδοντων. Philolaos fragm. 3. Diels a. a. O. S. 240.

²⁾ καὶ πάντα γὰ μὲν τὰ γινωσκόμενα ἀριθμὸν ἔχοντι· οὐ γὰρ οἶόν τε οὐδὲν οὔτε νοηθῆμεν οὔτε γνωσθῆμεν ἄνευ τούτου. Philolaos fragm. 4. Diels, ebenda.

kann. Die mathematische [zahlenmäßige] Erkenntnis aber war diejenige, welche die durchsichtigsten Gesetze lieferte, also mußte das Weltbild auch mit Hilfe der Mathematik entworfen werden“¹⁾, durch begrifflich-mathematische Erkenntnis erfaßt werden. „Wahr“ sind die Erkenntnisse, insofern sie auf einer derartigen zahlenmäßigen begrifflich-mathematischen Erfassung der Objekte beruhen. Diese zahlenmäßig-begriffliche Weise ist die „unserem Geiste angemessene“ Weise des Erkennens. Die auf diese Art gewonnenen Erkenntnisse stimmen — im Sinne des rationalistisch-objektivistischen Wahrheitsbegriffes — mit dem Gegenstand überein, auf den sie sich beziehen (mit dem γνωστούμενον). „Denn die Natur der Zahl ist kenntnispendend, führend und lehrend für jeglichen in jeglichem Dinge, das ihm zweifelhaft oder unbekannt ist. Denn nichts von den Dingen wäre irgendwem klar, weder in ihrem Verhältnis zu sich noch zu anderen, wenn die Zahl nicht wäre und ihr Wesen“²⁾. Am klarsten und deutlichsten aber spricht sich folgende Stelle zugunsten der Zahl als Kriterium der Wahrheit aus: „Nichts von Lug nimmt die Natur der Zahl . . . in sich auf. . . . Denn ihrer Natur steht der Lug als unversöhnlicher Feind gegenüber, die Wahrheit aber ist dem Geschlechte der Zahl von Haus aus angeboren“³⁾.

Über die besondere Art und Weise, in der die Zahl für den menschlichen Geist kenntnispendend wird und ihn die Wirklichkeit auf eine ihm angemessene Weise erkennen läßt, entwickelt nun Philolaos eine höchst eigenartige Hypothese, welche sich an eine den Alten geläufige mathematische Begriffsbildung anschließt. Es ist dies die Hypothese vom „Gnomon“. Unter Gnomon verstanden die alten Mathematiker eine Figur, die sich aus der Vergleichung zweier Quadrate oder Parallelogramme ergab, und die

¹⁾ W. Freytag: Die Entwicklung der griechischen Erkenntnistheorie bis Aristoteles (Halle 1905, Niemeyer), S. 15.

²⁾ γωμικά γάρ ἡ φύσις ἡ τῷ ἀριθμῷ καὶ ἡγεμονικά καὶ διδασκαλικά τῷ ἀπορουμένῳ παντός καὶ ἀγνούμενῳ παντί. οὐ γάρ ἦς ἔτλον οὐδενὶ οὐδέν τῶν πραγμάτων οὔτε αὐτῶν ποθ' αὐτὰ οὔτε ἄλλω πρὸς ἄλλο, εἰ μὴ ἦς ἀριθμὸς καὶ ἡ τούτῳ οὐσία. Philolaos fragm. 11. Diels, a. a. O. S. 243.

³⁾ ψεῦδος δὲ οὐδὲν δέχεται ἡ τῷ ἀριθμῷ φύσις . . . πολέμιον γάρ καὶ ἐχθρὸν ταῖς φύσει τὸ ψεῦδος, ἡ δ' ἀληθεύεια οἰκεῖον καὶ σύμφυτον ταῖς τῷ ἀριθμῷ γενεαῖς. Philolaos fragm. 11. Diels, a. a. O. S. 244.

eine bestimmte geometrische Bedeutung hat. Auch fand die Theorie des Gnomons Anwendung in der Arithmetik bei der Ausziehung von Quadratwurzeln¹⁾. Den Pythagoreern war nun auf Grund ihrer mathematischen Studien und Forschungen diese besondere Art mathematischer Begriffsbildung wohlbekannt. Sie verfahren mit ihr so, wie mit allen anderen mathematischen Begriffsbildungen auch: sie übertrugen sie aufs metaphysische Gebiet. Auch die Prinzipien der Gnomonlehre glaubten sie — mit Aristoteles zu sprechen — „zu Prinzipien des Seienden überhaupt machen zu dürfen“. In diesem Sinne lehrt Philolaos: „So aber bringt sie (sc. die Zahl) alle Dinge mit der Sinneswahrnehmung in Einklang

¹⁾ Gnomon nannten die Alten zunächst ein uraltes Meßinstrument der Astronomie. Speziell war es ein aufrechtstehender Stift, der auf einer mit Stundeneinteilung versehenen Tafel stand und als Schattenmesser diente.

Über den mathematischen Begriff des Gnomons berichtet Hultsch in „Pauly-Wissowa-Krolls Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft“, Bd. VII S. 1500 ff. folgendes:

a) Geometrische Bedeutung. „Aus der Vergleichung zweier Quadrate oder rechtwinkliger oblonger Parallelogramme ergab sich unter der Voraussetzung, daß die kleinere Figur nur mäßig von der größeren überragt wurde als Unterschied die Form ┐ oder ┌ , die als Winkelmaß gedeutet und ebenfalls Gnomon benannt wurde. . . . Bei Euklid elem. II def. 2 ist dieser Ausdruck auf den Unterschied von zwei Parallelogrammen, gleichviel ob sie recht- oder schiefwinklig waren, ausgedehnt worden. An zwei Seiten des kleineren Parallelogramms und an seine verlängerte Diagonale lehnten sich dann zwei Streifen an, die zusammen den Gnomon oder Überschuß des größeren Parallelogramms über das kleinere darstellten.“

b) Arithmetische Bedeutung. „In der Arithmetik hat die Theorie des Gnomon ihre Anwendung bei der Ausziehung von Quadratwurzeln gefunden. Setzen wir a = Seite des kleineren Quadrates und b = Überschuß der Seite des größeren Quadrates im Vergleich zu a und nehmen an, daß beim Wurzel-ausziehen a^2 gefunden worden ist, so bleibt in der geometrischen Figur ein Gnomon übrig, der zwei *παρὰληρώματα* von der Form $a \cdot b$, und das Quadrat über b enthält. Aus diesem Überschuß sind dann, soweit als tunlich, die Bruchteile der Wurzel zu entnehmen. Cantor Vorles. I² 460 ff. Hultsch, u. Arithmetica § 15 f.

Die fortschreitende Summierung der ungeraden Zahlen von 1 ab ergibt die Reihe der Quadratzahlen, denn es ist $1 + 3 = 2^2$, $1 + 3 + 5 = 3^2$ usw. Indem die ungeraden Zahlen, wie ich vermute, von 3 ab alternierend zu den Schenkeln eines rechten Winkels beige-schrieben wurden, entstand eine an ein Winkelmaß erinnernde, ebenfalls Gnomon benannte Figur.“

innerhalb der Seele und macht sie dadurch kenntlich und einander entsprechend nach des Gnomons Natur, indem sie ihnen Körperlichkeit verleiht und die Verhältnisse der begrenzenden und unbegrenzten Dinge jegliches für sich scheidet“¹⁾). In der Welt der mathematischen Gedankendinge hatte der Gnomon eine gewisse, mathematische Begriffsrealitäten schaffende und ordnende Bedeutung. So wirkte er auf diesem Gebiete „kenntnispendend“. So sollte der Gnomon auch in der Welt der Gedankendinge überhaupt, in der Welt des rational-real Wirklichen, zu der sich den Pythagoreern jene mathematische Gedankenwelt erweiterte, in gleichem Sinne wirken. Die Erkenntnis, die uns der Gnomon hier zu spenden vermag, ist eine Erkenntnis der Wahrheit im rationalistisch-objektivistischen Sinne. Der Erkenntnisinhalt, der „nach des Gnomons Natur“ gewonnen ist, stimmt überein mit dem real wirklichen Vernunftding, auf das sich die Erkenntnis richtete. So lehrt uns das zitierte Fragment des Philolaos die metaphysische Wendung kennen, die die Gnomonlehre bei den Pythagoreern nahm, und zeigt uns, wie diese Wendung für die spezielle Ausgestaltung des rationalistischen Objektivismus der Pythagoreer bestimmend wurde. Gleichzeitig ist aber das Fragment für uns auch deshalb besonders interessant, weil es uns zeigt, daß der Rationalismus im Wirklichkeits- und im Wahrheitsproblem bei den Pythagoreern zwar deutlich vorhanden, aber gewiß nicht so rein ausgeprägt war, wie bei den Eleaten. Begriff und Sein, intellektuelle Prinzipien und Sinnendinge — so bemerkt Cassirer mit Recht — gehen hier noch unterschiedslos ineinander auf. Der Rationalismus im Wirklichkeitsproblem ist noch nicht rein ausgeprägt. Denn es ist offenbar noch ein Kleben am Sensualismus der vorwissenschaftlichen Weltanschauung, wenn die wirklichkeitssetzende Kraft des Gnomons dadurch bezeichnet wird, daß von ihm gesagt wird, es „verleihe den Dingen Körperlichkeit“ (*ἀπεργάζεται σωματῶν*). Auch der Rationalismus im Wahrheitsproblem ist nicht reinlich vollzogen. Denn es wird von der Zahl gesagt, sie

¹⁾ νῦν δὲ οὗτος κατὰν ψυχὴν ἀρμόζων αἰσθήσει πάντα γνωστὰ καὶ ποτὰ-γορα ἀλλήλοις κατὰ γνώμονος φύσιν ἀπεργάζεται σωματῶν καὶ σχιζῶν τοὺς λόγους χωρὶς ἐκάστους τῶν πραγμάτων τῶν τε ἀπείρων καὶ τῶν περαινόντων. Philolaos fragm. 11. Diels, a. a. O. S. 243.

machte die Dinge für die Vernunftkenntnis „nach des Gnomons Natur“ dadurch zugänglich, daß sie sie „innerhalb der Seele mit der Sinneswahrnehmung in Einklang bringe“ (κατὰν ψυχὰν ἀρμόζων αἰσθήσει).

Wir gehen nunmehr zu der klareren und bestimmteren Ausprägung des rationalistischen Realismus und Objektivismus bei den Eleaten über. Bei Xenophanes finden wir diese Lehrmeinung noch nicht scharf gefaßt und folgerichtig durchgeführt, sondern nur erst angedeutet. Bei dem fahrenden Rhapsoden, dem rastlosen Wanderer, dem Ruhe und Anlaß zu systematischer Ausarbeitung des Beobachteten und Ersonnenen während des größten Teiles seines Lebens fehlten, darf uns dies nicht wundernehmen. Wir wiesen oben darauf hin, daß Eleatismus und Skeptizismus insofern in ihren Wurzeln zusammenhängen, als beide den Unzulänglichkeiten des Idealismus und Subjektivismus gegenüber den Realismus und Objektivismus als Postulat aufstellen. Auch Xenophanes mag diese Unzulänglichkeiten gefühlt haben, und dieses Gefühl mag dazu beigetragen haben, daß er einem ausgesprochenen Stimmungsskeptizismus verfiel, wie er bei einem Philosophen begreiflich ist, welcher jenes skeptisierende Postulat bereits in unbestimmter Weise innerlich für sich aufgestellt hat, ohne es schon in dem rationalistischen Sinne der entwickelten eleatischen Philosophie als erfüllbar bezeichnen zu können. „Und was nun die Wahrheit betrifft, so gab es und wird es niemand geben, der sie wüßte in bezug auf die Götter und alle die Dinge, welche ich erwähne. Denn spräche er auch einmal zufällig das allervollendetste, so weiß er's selber doch nicht. Denn nur Wahn ist allen beschieden“¹⁾. Nicht mehr als einen Stimmungsskeptizismus, nicht eine erkenntnistheoretische begründete skeptische oder gar „nihilistische“ Überzeugung möchte ich in dieser Äußerung des Rhapsoden von Kolophon erblicken. Denn wenn hier auch nicht nur die Möglichkeit der Wahrheitserkenntnis im allgemeinen bezweifelt,

¹⁾ καὶ τὸ μὲν οὖν σαφὲς οὗτις ἀνὴρ γένητ' οὐδὲ τις ἔσται
· εἰδῶς ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἄσσα λέγω περὶ πάντων·
εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι τετελεσμένον εἰπὼν,
αὐτὸς ὅμως οὐκ οἶδε. ὁδὸς δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται.

Xenophan. fragm. 34. Diels, a. a. O. S. 51 f.

sondern im besonderen ein Kriterium der Wahrheit ausdrücklich geleugnet wird („so weiß er's selber doch nicht“), so lassen sich doch dem Fragment andere an die Seite stellen, die mit einem erkenntnistheoretisch festbegründeten Zweifel an der Möglichkeit jeder Wahrheitserkenntnis unvereinbar sind. So wird die Möglichkeit eines allmählichen Fortschritts zur Wahrheitserkenntnis hin ausdrücklich anerkannt in den Worten: „Nicht von Anfang an haben die Götter den Sterblichen alles Verborgene gezeigt, sondern allmählich finden sie suchend das Bessere“¹⁾.

Parmenides, der die Lehre seines Vorgängers schärfer faßte und folgerichtig durchführte, bleibt nicht bei diesen Andeutungen der Möglichkeit eines Fortschrittes zur Wahrheit, die einen allgemeinen Stimmungsskeptizismus gelegentlich unterbrechen, stehen, sondern er zeigt deutlich, wo die Wahrheit zu suchen ist. Dem Idealismus im Wirklichkeitsproblem, dem Subjektivismus im Wahrheitsproblem stellt er die Forderung des Realismus und Objektivismus klar entgegen, und zeigt zugleich, wie diese Forderung zu erfüllen ist: durch Verlassen der sensualistischen Vorurteile und Hinwendung zu einem unerschrockenen Rationalismus. Dieser unserer Auffassung steht nun die bekannte Tatsache scheinbar entgegen, daß Parmenides in seinem Lehrgedicht über die Natur eine Zweiteilung macht: während der erste Teil ganz im Sinne unserer Darstellung den strengen Rationalismus lehrt und den Forderungen des rationalistischen Realismus und Objektivismus gerecht wird, stellt sich der zweite Teil ganz auf den Boden der unzulänglichen Voraussetzungen der sensualistischen Weltanschauung. Dabei hat es zunächst durchaus den Anschein, als ob der Philosoph von Elea in beiden Teilen des Lehrgedichtes eigene Anschauungen vortrage, und Diogenes Laertios berichtet auch ausdrücklich, Parmenides habe eine doppelte Philosophie gelehrt, die eine der Wahrheit, die andere der „Meinung“ entsprechend²⁾. Ähnlich meldet Alexander von Aphrodisias, unser

¹⁾ οὔτοι ἀπ' ἀρχῆς πάντα θεοὶ θνητοῖς ὑπέδειξαν,
ἀλλὰ χρόνῳ ζητοῦντες ἐφευρίσκουσιν ἄμεινον.

Xenophan. fragm. 18. Diels, a. a. O. S. 49.

²⁾ Diog. Laert. IX, 22 διιστῆν τε ἔφη τὴν φιλοσοφίαν, τὴν μὲν κατὰ ἀλήθειαν, τὴν δὲ κατὰ δόξαν. Diels, a. a. O. S. 106.

Philosoph habe „beide Wege beschritten“, den der Wahrheit und den der Meinung¹⁾. Dieser Auffassung scheinen auch die Worte des Aristoteles (Metaphysik 986 b, 30 ff.) zu entsprechen, daß sich Parmenides, neben seiner Lehre vom einen Seienden, „gezwungen“ gesehen habe, sich auf die Erscheinungen und die Vielheit der sinnlichen Wahrnehmung einzulassen. So kommt anscheinend ein Widerspruch in die Lehre des Eleaten hinein. Noch Überweg behauptet: „Zwischen Sein und Schein fehlt bei ihm die philosophische Vermittlung; die Entstehung eines Scheines ist nicht erklärt und mit dem obersten Prinzip der parmenideischen Doktrin unverträglich“²⁾. Es war von jeher ein beliebter Gegenstand der Erprobung philosophischen und philologischen Scharfsinnes, Versuche zur Beseitigung dieses „Widerspruches“ zwischen den beiden Teilen des Lehrgedichtes zu machen. Eine erste Hypothese will, daß für die Erklärung der Welt des Scheins, die Parmenides aufstellt, nur „hypothetische“ Gültigkeit beansprucht werden soll. Angesichts des unversöhnlichen Widerspruches, in dem die Erklärungsgrundsätze des zweiten Teiles des Lehrgedichtes zu denen des ersten stehen und angesichts des radikalen Dogmatismus unseres Philosophen halte ich diese Hypothese für schlechterdings ausgeschlossen. Plausibler erscheint eine zweite Hypothese — die wohl als die gegenwärtig verbreitetste angesehen werden kann, und die sich scheinbar auf Aristoteles berufen kann — nach der Parmenides den allzu schroffen Gegensatz seiner rationalistischen Spekulationen mit dem „Sinnenschein“, auf den die gemeine Meinung baut, gefühlt und deshalb „unbefangen“ seiner Darlegung der Wahrheit eine solche der Meinungen der Menschen hinzugefügt habe. Es ist nun aber nicht abzusehen, weshalb sich der sonst zu Abschwächungen seiner Lehrmeinung und Zugeständnissen wenig geneigte Philosoph zu dieser „unbefangenen“ (sic!) Konzession an die Meinungen der Menschen bequemt haben soll, wenn er nicht diesen Meinungen wenigstens einen Kern von Berechtigung zuerkannt hätte. Eine solche Anerkennung würde ihn aber sofort mit seiner „wahren“ Lehre in Widerspruch gesetzt haben,

¹⁾ Alex. in Metaphys. A 3, 984, 63 ἐπὶ ἀμφοτέρων ἡλθε τὰς ὁδοὺς κατὰ Diels, a. a. O. S. 107.

²⁾ Überweg, a. a. O. S. 62.

deren Grundprinzipien kein versöhnliches „sowohl — als auch“ dulden, sondern ein rigoroses ein „entweder — oder“ fordern.

Um unsererseits ein Urteil darüber zu gewinnen, wie das Verhältnis zwischen den beiden Teilen des Lehrgedichtes zu beurteilen ist, wollen wir zunächst einmal den genauen Wortlaut der Stellen des Gedichtes betrachten, in denen Parmenides selbst das Verhältnis zwischen dessen beiden Teilen bezeichnet. Nachdem sich unser Philosoph durch von Heliadenmädchen gelenkte Rosse zum Sitz der Göttin der Weisheit hat führen lassen, läßt er diese Göttin folgende Worte an ihn richten: „So sollst Du denn alles erfahren: der wohlgerundeten Wahrheit unerschütterliches Herz und der Sterblichen Meinungen (δόξας), denen verlässliche Wahrheit nicht innewohnt. Doch wirst Du trotzdem auch das erfahren, wie man bei gründlicher Durchforschung annehmen müßte, daß sich jenes Scheinwesen verhalte“¹⁾. Nachdem dann der Philosoph an der Hand der Göttin den Weg der Wahrheit zu Ende durchschritten hat, sagt seine Führerin: „Damit beschließe ich mein verlässliches Reden und Denken über die Wahrheit. Von hier ab lerne die menschlichen Meinungen (δόξας) kennen, indem Du meiner Verse trügelichen Bau anhörst“²⁾. Die alsdann vorgetragenen naturphilo-

¹⁾ Parmenid. fragm. 1. Vers 28 ff.

..... χρεὼ δέ σε πάντα πυθέσθαι
ἤμὲν Ἀληθείης εὐκυχλέος ἀτρεμέος ἤτορ
ἣδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἐνί πίστις ἀληθής.
(ἀλλ') ἐμπης καὶ ταῦτα μαθήσεται, ὥς τὰ δοκοῦντα
χρῆν δοκιμῶς εἶναι διὰ παντός πάντα περῶντα).

Diels, a. a. O. S. 115.

²⁾ Parmenid. fragm. 8. Vers 50 ff.

ἐν τῷ σοι πάῳ πιστὸν λόγον ἣδὲ νόημα
ἀμφὶς ἀληθείης· δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτέας
μάνθανε κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων.

Diels, a. a. O. S. 121.

Diels übersetzt an beiden Stellen das „δόξας“ mit „Wahngedanken“. Nun soll aber m. E. im zweiten Teil des Lehrgedichtes nicht nur eine Ablehnung gewisser, auch vom immanent-kritischen Standpunkte aus unhaltbarer Lehren der Naturphilosophen gegeben werden (diese Lehren könnte man freilich als „Wahngedanken“ bezeichnen), sondern auch eine „Erklärung der Welt des Scheins“ geliefert werden, die der immanenten Kritik standhält. Dieser Erklärungsversuch kann aber gewiß nicht als „Wahngedanke“ bezeichnet werden, auch wenn er von Voraussetzungen ausgeht, die eine transeunte Kritik als

sophischen Meinungen „erinnern“ (wie Überweg sich ausdrückt) in auffallendster Weise an Lehren der zeitgenössischen Naturphilosophie — Anaximander, Heraklit — und der Pythagoreer. Das ist nicht merkwürdig. Denn Parmenides hatte alle Veranlassung, sich mit diesen Lehren auseinanderzusetzen. Interessierte er sich doch selbst lebhaft für naturphilosophische Fragen. Die Bedürfnisse dieses Interesses wären nun offenbar keineswegs befriedigt worden, wenn unser Philosoph auf eine Auseinandersetzung mit den Theorien über das „Scheinwesen“ der uns in sinnlicher Wahrnehmung gegebenen Natur völlig verzichtet hätte, mit der Begründung, daß diese Theorien ja doch alle von grundsätzlich falschen Voraussetzungen ausgingen. Wir können uns denken, wieviel der eleatische Philosoph an diesen Theorien auch dann noch auszusetzen gehabt haben wird, wenn er von der grundsätzlichen Falschheit ihrer Voraussetzungen einmal absah. Wir können uns denken, wie unsympathisch ihm auch im einzelnen die Lehren eines Heraklit gewesen sein müssen, wie sehr ihm die Gedanken, die der mystische Philosoph von Ephesos über die Natur ersonnen und ausgesponnen hat, als „Wahngedanken“ erscheinen mußten. Wir können begreifen, daß er so weit ging, die heraklitischen Theorien mit den Vorurteilen der im Sinnenschein befangenen Menge zu identifizieren, „wie sehr auch Heraklit selbst diese Gleichsetzung mit Entrüstung abgewiesen haben würde“ (Überweg). Kurz, wir können erkennen, wie viel ihm an einer „gründlichen Durchforschung“ (διὰ παντὸς πάντα περῶντα) auch des „Scheinwesens“ gelegen sein mußte. Von hier aus versteht es sich nun fast von selbst, wie wir das gegenseitige Verhältnis der beiden Teile des Lehrgedichtes aufzufassen haben. Der erste Teil gibt uns die Philosophie des Parmenides selbst, den strengen Rationalismus, dem Konzessionen — wenn auch nur in Form einer „Hypothese“ — an den Sensualismus der gemeinen Meinung und der nichteleatischen Naturphilosophen schlechterdings unmöglich sind. Die Lehren der Sensualisten sind bloße „Meinungen“, denen irgendwelche verlässliche Wahrheit nicht innewohnt. Diese ist vielmehr einzig und allein in dem „weit ab von der Menschen

unhaltbar erkennen läßt. Ich habe daher für „Wahngedanken“ den als Übersetzung für δόξα auch sonst geläufigen Ausdruck „Meinungen“ eingesetzt.

Pfade“ liegenden Reiche der Vernunftphilosophie zu suchen, die der erste Teil des Lehrgedichtes entwickelt. Die vom Standpunkt dieser allein wahren Philosophie unternommene transeunte Kritik der sensualistischen Systeme läßt diese sämtlich als in ihren Grundvoraussetzungen verfehlt erscheinen. Aber auch eine immanente Kritik, die von diesen falschen Voraussetzungen aus die zeitgenössischen Naturphilosophien prüft, wird in diesen — namentlich in der Philosophie des Verfechters der Lehre vom beständigen Fluß aller Dinge — im einzelnen erschreckend viele Unzulänglichkeiten finden. Eine gründliche Durchforschung auch des „Scheinwesens“, gründlicher als sie bisher von irgendeinem Philosophen betrieben worden ist, ist daher sehr am Platze. Parmenides ist überzeugt, im zweiten Teil seines Lehrgedichtes eine Darstellung dieses Scheinwesens vom sensualistischen Standpunkt aus gegeben zu haben, die so gründlich ist, wie das auf diesem Standpunkte überhaupt möglich ist, so daß seine Darstellung allen bisherigen sensualistischen Naturphilosophen überlegen ist. Daher sagt er: „Diese Welteinrichtung teile ich dir, scheinbar wie sie ist, ganz mit; so ist's unmöglich, daß dir irgendwelche menschliche Ansicht den Rang ablaufe“¹⁾).

So ergibt die Unterscheidung zwischen transeunter und immanenter Kritik die denkbar einfachste Lösung des Problems des gegenseitigen Verhältnisses der beiden Teile des parmenideischen Lehrgedichtes. Es verhält sich mit diesen beiden Teilen ganz ähnlich, wie mit den skeptischen und den den Heraklitismus befürwortenden, angeblich dogmatischen Äußerungen des Skeptikers Ainesidemos. Die Stellung des Parmenides zum ersten Teil des Lehrgedichtes entspricht der des Ainesidemos zum radikalen Skeptizismus; das „gründlich durchforschte Scheinwesen“ bedeutet für den eleatischen Philosophen dasselbe, wie der Heraklitismus für jenen Skeptiker.

Bei Annahme dieser Deutung verschwindet zugleich jeder „Widerspruch“ aus der Lehre des Verfassers des Lehrgedichtes: er ist strenger dogmatischer Rationalist, er stellt den Realismus

¹⁾ Vers 60 f.: τὸν σοι ἐγὼ διάκασμον εὐκρίτα πάντα φατίζω,

ὥς οὐ μὴ ποτέ τις σε βροτῶν γνώμη παρελάσσει.

Parmenid. fragm. 8. Diels, a. a. O. S. 122.

im Wirklichkeits- und den Objektivismus im Wahrheitsproblem als Postulate auf und hält diese beiden Postulate für im Sinne seines Rationalismus erfüllbar.

Wir wenden uns zunächst dem Wirklichkeitsproblem zu, so wie es sich für Parmenides darstellt. Da gilt es vorab, zu dem vielumstrittenen Problem Stellung zu nehmen, wie die eigenartige Beziehung zu verstehen ist, in die der eleatische Philosoph dieses Wirkliche — das Seiende — zum Denken und seinen Funktionen setzt. Die Schwierigkeit dieses Problems steckt in dem Umstand, daß der Wortlaut der Fragmente, die den parmenideischen Rationalismus fest begründen, leicht zu der Deutung verführt, als nehme unser Philosoph dem Wirklichkeitsproblem gegenüber gar nicht eine realistische, sondern im Gegenteil eine streng und extrem idealistische Stellung ein.

Τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι ist uns als Ausspruch unseres Philosophen überliefert (fragm. 5.) und Diels übersetzt (a. a. O. S. 117): „Denn *das Seiende* denken und sein ist dasselbe.“ Ταῦτόν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκὲν ἐστὶ νόημα heißt es ferner im ersten Teil des Lehrgedichtes. Diels übersetzt (a. a. O. S. 120): „Denken und des Gedankens Ziel ist eins.“ Worauf gründet sich aber diese Einheit? Wir erfahren es sogleich: οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεπρατισμένον ἐστίν, εὐρήσεις τὸ νοεῖν. „Denn nicht ohne das Seiende, in dem es sich ausgesprochen findet, kannst du das Denken antreffen.“

Wird nicht in diesen Stellen die ideale Wirklichkeit des Seienden begründet? Wenn das Seiende denken und sein dasselbe ist: ist dann nicht die Wirklichkeit dieses Seienden lediglich eine solche im Denken, im Bewußtsein, also eine ideale Wirklichkeit? Wenn — wie dies die Diels'sche Übersetzung zum Ausdruck zu bringen scheint — Parmenides tatsächlich die Identität des Seins mit dem Inhalt des Denkens, also einer Bewußtseinsfunktion, gelehrt haben sollte, dann wäre freilich unsere Auffassung vom rationalistischen „Realismus“ des Philosophen falsch und wir müßten ihm einen Idealismus im Wirklichkeitsproblem zuschreiben, der grundsätzlich gleich wäre mit dem Idealismus der späteren heftigen Feinde der Eleaten, der Sophisten. Denn einen vom Standpunkt des gegenwärtigen Problemzusammenhangs aus nur modalen, nicht grund-

sätzlichen Unterschied sehe ich darin, daß der Idealismus der Sophisten sensualistisch ist, während der (vermeintliche) Idealismus des Parmenides dagegen rationalistisch begründet wäre. Die in der „Welt als Gedanke“ wie die in der „Welt als Vorstellung“ wirklichen Dinge besitzen in genau gleicher Weise nur eine „ideale“ Wirklichkeit. Diese sind lediglich im vorstellenden, jene lediglich im denkenden Bewußtsein wirklich.

Nun halte ich aber die Diels'sche Übersetzung „denn *das Seiende* denken und sein ist dasselbe“ für bedenklich. Zunächst schon deswegen, weil sie mißverständlich ist. Ihrem Wortlaute nach könnte man sie nämlich so deuten, als ob Parmenides die Existenz des denkenden *S u b j e k t e s* durch seinen Satz habe sicherstellen wollen, als ob er habe sagen wollen: das Sein des Denkenden ist identisch mit dem Sein des Seins; weil und indem einer ein Seiendes denkt, *i s t* er auch. Der eleatische Philosoph hätte danach mit seinem Ausspruch gar nichts anderes sagen wollen, als später Descartes mit seinem „*cogito, ergo sum*“ oder besser „*cogito, id est sum*“. Diese Auffassung erscheint mir nun völlig unhaltbar.

Parmenides will mit seinem Satz offenbar etwas über den Denkprozeß und das gedachte *O b j e k t*, nicht etwas über das denkende *S u b j e k t* aussprechen.

Was aber soll über Prozeß und Objekt des Denkens ausgesprochen werden? Die Diels'sche Übersetzung läßt hier — nachdem die Beziehung auf das Subjekt ausgeschlossen ist — nur die Deutung übrig: Gedacht werden und Sein ist identisch. Wir hätten also ganz den „Idealismus“ Berkeley'scher Art, nur daß an Stelle des *esse* gleich *percipi* ein *esse* gleich *cogitari* getreten ist.

Einen solchen Idealismus dem Parmenides zuzuschreiben, halte ich nach allem, was uns von ihm überliefert ist, für völlig unmöglich.

Diese ganze Auffassung wird nun aber sofort unnötig, wenn wir das *τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι* nicht im Sinne der Diels'schen Übersetzung, sondern folgendermaßen deuten: „Etwas denken und es als seiend annehmen, ist dasselbe.“ In diesem Sinne deutet auch Überweg die Stelle: „Was gedacht wird, *i s t* auch, es läßt sich nichts mit dem Denken erreichen, was nicht

Existenz hätte, da das Nichts kein Objekt des Denkens sein kann; das Nichtseiende ist eben nicht zu denken“¹⁾). Diese Deutung, welche — wie Überweg richtig hervorhebt — die aus dem ganzen Zusammenhang der Verse hervorgehende ist, würde, in moderne Terminologie gekleidet, besagen: Wirklichsein und intentionaler Gegenstand des Denkens sein, ist dasselbe. Alles was Gegenstand des Denkens sein, d. h. in sinnvollen Urteilen „gemeint“ sein kann, ist wirklich; und umgekehrt, alles Wirkliche kann Gegenstand des Denkens werden, kann in sinnvollen Urteilen „gemeint“ sein. „Des Gedankens Ziel“ (das οὐνεξέν ἐστὶ νόημα) wäre also der „intentionale Gegenstand“, und die Stelle „denn nicht ohne das Seiende, in dem es sich ausgesprochen findet, kannst du das Denken antreffen“ wäre im Sinne unserer Auslegung zu deuten: das Denken „findet sich in dem Seienden ausgesprochen“, d. h. es hat in ihm seinen intentionalen Gegenstand. Ein gegenstandsloses Denken, ein Denken also, das nicht in einem Seienden seinen intentionalen Gegenstand fände, gibt es nicht. Wenn ich an etwas denke, so denke ich eben stets notwendig an etwas. Das Nichtetwas, das Unwirkliche, das Nichtseiende als Gegenstand des Denkens anzunehmen, ist ein Widerspruch in sich selbst.

So kommen wir zur negativen Formulierung unseres Grundsatzes: Was nicht Gegenstand des Denkens werden kann, was nicht in sinnvollen Urteilen gemeint sein kann, ist auch nicht wirklich; und umgekehrt, was nicht wirklich ist, kann auch nicht Gegenstand des Denkens, nicht in sinnvollen Urteilen „gemeint“ werden. Das „runde Viereck“ z. B. ist ebenso unwirklich, wie undenkbar. Diese Bedeutung lege ich der parmenideischen Lehre bei, daß das Nichtseiende ebenso wenig sein als gedacht werden könne; eine Lehre, die er der anderen: Nur das Seiende ist, und nur das Seiende kann gedacht werden, stets zur Seite stellt. Bei jeder anderen Interpretation verliert die eigentümliche Lehre des Parmenides vom Nichtseienden ihre erkenntnistheoretische Bedeutung und wird geradezu banal.

Trifft unsere Auslegung ins Schwarze, dann fällt offenbar die Theorie vom Idealismus des Parmenides im Wirklichkeitsproblem ohne weiteres dahin. Wenn „Sein“ und „intentionaler Gegenstand

¹⁾ Überweg, a. a. O. S. 59.

des Denkens sein“ Wechselbegriffe sind, dann ist die Wirklichkeit des Seins eben nicht lediglich eine solche in unserem Bewußtsein (Denken). Die Gegenstandstheorie ist vielmehr durchaus realistisch. Der Begriff des Intentionalen soll eben zum Ausdruck bringen, daß der wirkliche Gegenstand in seiner Wirklichkeit nicht durch das Bewußtsein „gesetzt“ oder lediglich im Bewußtsein „gegeben“ ist, sondern vielmehr eine dem Bewußtsein gegenüber selbständige, reale Wirklichkeit besitzt. Seine Beziehung zum Bewußtsein kann daher auch nicht durch Ausdrücke bezeichnet werden, die seine Wirklichkeit in A b h ä n g i g k e i t zum Bewußtsein bringen oder gar ihm nur eine „bewußtseinsimmanente“ Wirklichkeit zuschreiben. Der bewußtseinsabhängige bzw. bewußtseinsimmanente, durch das Bewußtsein „gesetzte“ oder im Bewußtsein „gegebene“ Bewußtseinsinhalt ist streng zu unterscheiden von dem bewußtseinsunabhängigen, selbständigen, real-wirklichen Gegenstand des Bewußtseins. Bei den Eleaten ist nun natürlich diese moderne gegenstandstheoretische Begriffsbildung noch nicht entwickelt — ebensowenig wie bei irgendwelchen anderen antiken Philosophen. Aber im Sinne des in dieser Begriffsbildung steckenden Realismus glauben wir die zitierten Fragmente des Parmenides deuten zu dürfen.

Mit alledem scheint uns der rationalistische Realismus des Parmenides in seinen Grundlagen genügend sichergestellt zu sein. Es handelt sich nunmehr um den weiteren Ausbau dieses neuen Wirklichkeitsbegriffes. Das Kriterium des Wirklichen haben wir gefunden. Es bestand darin, daß das Wirkliche „intentionaler“ Gegenstand des Denkens werden kann. Nunmehr handelt es sich um die Merkmale dieses Wirklichen. Diese bringt uns nun unser Lehrgedicht in fast erdrückender Fülle bei. Es heißt vom Seienden: „Weil unentstanden (Diels: ungeboren), ist es auch unvergänglich, ganz, von einer Art (Diels: eingeboren), unerschütterlich und ohne Ende“¹⁾. „Auch teilbar ist es nicht, weil es ganz gleichartig

¹⁾ Vers 3 ff.: ὥς ἀγέννητον ἐὼν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν

οὐλον μὴ συνογενές τε καὶ ἀτρεμές ἡδ' ἀτέλεστον.

Parmenid. fragm. 8. Diels, a. a. O. S. 119.

Ich weiche hier in der Übersetzung an zwei Punkten von Diels ab, indem ich erstens ἀγέννητον statt mit „ungeboren“ mit „unentstanden“ und

ist“¹⁾. Ferner ist das Sein „unbeweglich“¹⁾. Auch „darf es nicht ohne Abschluß sein. Denn es ist mangellos. Fehlte ihm der [Abschluß], so wäre es eben durchaus mangelhaft“²⁾. „Aber da eine letzte Grenze vorhanden, so ist das Seiende abgeschlossen nach allen Seiten hin, vergleichbar der Masse einer wohlgerundeten Kugel, von der Mitte nach allen Seiten hin gleich stark“³⁾.

Wir haben hier den ersten eindringlichen Versuch vor uns, das „Wesen des Seienden“ im Sinne des Rationalismus nach seinen begrifflichen Merkmalen zu bestimmen. Dieser Versuch ist von epochemachender philosophiegeschichtlicher Bedeutung. Er zeigt uns die innere Verwandtschaft einer jeden auf das „Wesen des Seienden“ ausgehenden, d. h. einer jeden metaphysischen Philosophie mit dem Rationalismus. Indem die griechische Philosophie sich unter dem maßgebenden Einfluß der Eleaten und weiterhin,

zweitens *μονογενές* statt mit „eingeboren“ mit „von einer Art“ wiedergebe. Das sprachlich durchaus statthafte „unentstanden“ scheint mir viel ungewisser den Sinn der Stelle wiederzugeben und für eine metaphysische Begriffsbestimmung besser zu passen, als das etwas gekünstelte, ohne Not zum Bilde greifende: ungeboren.

μονογενές als „eingeboren“ würde zunächst sachlich dem *ἀγένητον* — sowohl im Sinne von ungeboren als auch von unentstanden — widersprechen. Denn das „Eingeborene“ verdankt seine Entstehung, sein Wirklichwerden doch eben der Geburt. Es tritt mit der Geburt zugleich ins Dasein.

Sprachlich aber ist die den sachlichen Widerspruch vermeidende Übersetzung mit „von einer Art“ zulässig. Denn *μονογενής* kommt nicht nur in der Bedeutung „einzeln, allein geboren oder einziger Sohn“, sondern auch in der Bedeutung: „von gleichem Geschlecht, gleicher Gattung, gleicher Art“ vor. Euripides Hel. 1701: *μονογενοῦς ἀφ' αἵματος*. Plat. Legg. III, 691 d: *δίδυμον ὑμῖν φυτεύσας τὴν τῶν βασιλείων γένεσιν ἐκ μονογενοῦς*. Auch bei den Grammatikern kommt *μονογενής* als: „von einem Geschlecht“ vor.

¹⁾ Vers 22: οὐδὲ διαίρετόν ἐστιν, ἐπεὶ πᾶν ἐστὶν ὁμοῖον.

Vers 26: αὐτὰρ ἀκίνητον.

Parmenid. fragm. 8. Diels, a. a. O. S. 120.

²⁾ Vers 32 f.: οὐνεκεν οὐκ ἀτελεύτητον τὸ ἐόν θέμις εἶναι.

ἔστι γὰρ οὐκ ἐπιδευές, [μὴ] ἐόν δ' ἂν παντός ἐδεῖτο.

Diels, ebenda.

³⁾ Vers 42 f.: αὐτὰρ ἐπεὶ πείρας πύματον, τετελεσμένον ἐστὶ

πάντοθεν, εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ,

μεσσοθέν ἰσοπαλὲς πάντῃ.

Parmenid. fragm. 8. Diels, a. a. O. S. 121.

in anderem sachlichen Zusammenhange, des Sokrates rationalistischen Tendenzen hingab, war ihr zugleich ihr wesentlich metaphysischer Charakter vorgezeichnet. In den großen klassischen philosophischen Systemen des Altertums gehen Metaphysik und Rationalismus Hand in Hand. Dieses Bündnis hat den Untergang der antiken Philosophie und der antiken Kultur überhaupt überdauert. Es bleibt im patristischen und scholastischen Zeitalter bestehen und tritt besonders stark hervor in den großen Systemen zu Beginn der neuzeitlichen Philosophie, bei Descartes, Leibniz und vor allem bei Spinoza. Ich betrachte es als eine der wesentlichsten Neuleistungen unseres Zeitalters auf philosophischem Gebiete, mit dieser mächtigen Tradition gebrochen und gezeigt zu haben, daß die Metaphysik auch mit der dem Rationalismus entgegengesetzten Denkweise, mit dem Empirismus, ein Bündnis eingehen kann. Nicht nur nach der spezifischen Methode des Rationalismus, auf dem Wege der Deduktion, sondern auch nach der vom Empirismus ausgebildeten Methode der Induktion lassen sich in der Metaphysik Ergebnisse gewinnen. Im Sinne dieses neuen Bündnisses der Metaphysik erstrebt Eduard von Hartmann in seiner Philosophie des Unbewußten „spekulative Resultate nach induktiv-naturwissenschaftlicher Methode“, und in diesem Streben sind ihm viele moderne Philosophen, bei aller Verschiedenheit ihrer sonstigen Überzeugungen, verwandt. „Die Idee einer induktiven, aus den übrigen Wissenschaften hervorwachsenden und sie ergänzenden Metaphysik“ ist typisch für unser Zeitalter. „G. Th. Fechner, E. von Hartmann und W. Wundt darf man wohl als die Philosophen bezeichnen, die zuerst mit vollem Bewußtsein die Idee einer induktiven Metaphysik zur Ausführung gebracht haben.“ (Külpe.)

Traditionell dagegen ist die Vereinigung metaphysischer und rationalistischer Denkweise. Des Parmenides Wesensbestimmung des Seienden durch seine auf begrifflich-deduktivem Wege ermittelten Merkmale bietet uns hierfür ein erstes, monumentales Beispiel, und es ist höchst merkwürdig und gewiß kein Zufall, wenn dabei seine begrifflichen Bestimmungen eine ganz auffallende Ähnlichkeit zeigen mit denen eines großen neuzeitlichen Philosophen, nämlich mit denen des Begründers der deutschen Philosophie: Leibniz. Der griechische Denker des 6. vorchristlichen

und der deutsche Philosoph des 17. christlichen Jahrhunderts reichen sich hier — gleichsam über die Jahrhunderte hinweg — im Geiste der rationalistischen Metaphysik die Hand.

Die Parallele läßt sich im einzelnen durchführen. Beide Philosophen geben zunächst ein grundlegendes *u r s p r ü n g l i c h e s* Merkmal des „wahrhaft Seienden“ an, Leibniz — im Anfang seiner „Monadologie“ — die Einfachheit, als deren Wechselmerkmal er die Teilelosigkeit ansieht; Parmenides das Unentstandensein. Bei beiden Philosophen werden dann aus dem ursprünglichen Merkmal in verschiedenen Ableitungsstufen weitere Merkmale *a b g e l e i t e t*; Leibniz leitet aus der Einfachheit und Teilelosigkeit die Ausdehnungs- und Gestaltlosigkeit sowie die Unteilbarkeit ab; für Parmenides folgt aus dem Nichtentstandensein die Unvergänglichkeit, Ganzheit, Einartigkeit, Unerschütterlichkeit und Endlosigkeit; aus der Ein- oder Gleichartigkeit ergibt sich dann wieder — als abgeleitetes Merkmal nächst niederer Ableitungsstufe — die Unteilbarkeit, während aus der Mangellosigkeit sich die Unabgeschlossenheit ableiten läßt.

Es ist nicht Formalismus, auf diese logische Struktur der parmenideischen Wesensbestimmung des Seienden hinzuweisen und sie in Parallele zu den Bestimmungen zu setzen, die Leibniz von seiner „Monade“ oder „einfachen Substanz“ gibt. Denn dieser Parallelismus der Ideenentwicklung gibt uns das Recht, Analogien aus der leibnizschen Substanzlehre zur Unterstützung da heranzuziehen, wo uns die Feststellung des Sinnes der Bestimmungen über das Seiende im parmenideischen Lehrgedicht Schwierigkeiten bereitet. So lernen wir z. B. einsehen, daß das ἀγέννητον, das Parmenides vom Seienden aussagt, treffender als mit „ungeboren“ durch „unentstanden“ wiedergegeben wird, indem der Satz: „weil das Seiende unentstanden ist, deshalb ist es auch unvergänglich“ genau entspricht dem leibnizschen: „il n'y a aucune [manière concevable] par laquelle une substance simple puisse commencer naturellement“ und „il n'y a aussi point de dissolution à craindre“ (Monad. 5 u. 4). Ebenso entspricht das μόνονγενές des Parmenides der leibnizschen Bestimmung, daß die Monade keine Veränderung und keinen Wechsel in ihrem Innern erfahren kann (pas être altérée, ou changée dans son intérieur; Monad. 7), weil sie durch ein sie

individualisierendes „principe interne“, das ihre „dénomination intrinsèque“ ausmacht, ein für allemal in ihrer Wesensart festgelegt ist. Ähnlich will Parmenides sagen, daß das Seiende keinem inneren Wechsel unterliege, sondern — vom Flug der Zeiten unberührt und räumlichen Veränderlichkeiten nicht unterworfen — immer und überall dasselbe bleibe, also „von einer Art“, kurz: einartig sei. Das Diels'sche „eingeboren“ erscheint von hier aus als nicht sinnentsprechend. Weiterhin erfährt durch den Vergleich mit Leibniz' Monadenlehre die bisher nicht recht klare Bestimmung der „Unererschütterlichkeit“ (ἀτρεμής) eine neue Beleuchtung. Wir stellen sie, indem wir sie als innerliche Unbeweglichkeit auffassen, mit der äußeren Unbeweglichkeit (ἀκίνητον) zusammen. Dann haben wir das genaue Analogon zu den Ausführungen des § 7 der Monadologie, wo behauptet wird, daß die Substanz weder äußeren Bewegungseinwirkungen (puisque l'on n'y saurait rien transposer) noch inneren Erschütterungen (aucun mouvement interne, qui puisse être excité . . . là-dedans) zugänglich ist. Wenn ferner Parmenides aus dem ursprünglichen Merkmal der Gleichartigkeit (ὁμοῖον) das Merkmal der Unteilbarkeit (οὐδὲ διαιρετόν) ableitet, so entspricht das der leibnizschen Gedankenfolge, die an den Begriff des „simple, c'est-à-dire sans parties“ den Satz anschließt: „or là où il n'y a point de parties, il n'y a aucune divisibilité possible“ (Monad. 3).

Viele Schwierigkeiten hat es von jeher gemacht, die Endlosigkeit (ἀτέλεστον) des parmenideischen Seienden mit dessen Abgeschlossenheit (οὐκ ἀτελεύτητον) nach allen Seiten hin (τετελεσμένον πάντοθεν), die aus seiner Mangellosigkeit (οὐκ ἐπιδεύς) gefolgert wird, in Einklang zu bringen. Was endlos ist, kann doch nicht abgeschlossen sein, hier scheint ein Widerspruch vorzuliegen. Die Endlosigkeit nur als zeitliche und die Abgeschlossenheit — in Verbindung mit dem Kugelvergleich — nur als räumliche Bestimmung zu fassen, ist eine Ausflucht, der im sachlichen Zusammenhang des Lehrgedichtes die genügenden Grundlagen fehlen, und die außerdem zu dem schwer faßbaren Begriff eines zeitlich unendlichen, aber räumlich endlichen Seienden führt.

Denken wir nun aber daran, daß die Abgeschlossenheit aus der Mangellosigkeit, positiv ausgedrückt aus der Vollendung des

Seins abgeleitet wird, so wird dadurch die Vermutung nahegelegt, daß es sich hier um eine rein metaphysische Wertbestimmung handelt, die mit räumlichen und zeitlichen Seinsbestimmungen — wenigstens unmittelbar — nichts zu tun hat und daher dem ἀτέλειστον als räumlich-zeitlicher Endlosigkeit nicht widerspricht. Diese Vermutung wird nun völlig plausibel, wenn wir an Leibniz' entsprechende Lehren denken. Auch der deutsche Philosoph legt den einfachen Substanzen oder Monaden, die die Bausteine des gesamten Seienden bilden, eine gewisse Mangellosigkeit oder Vollendung als metaphysische Wertbestimmung bei (elles ont en elles une certaine perfection; Monad. 18) und leitet aus ihr das Merkmal des In-Sich-Abgeschlossenseins ab, das ebenfalls als eine wertverleihende Bestimmung gedacht ist. Denn die Monaden gewinnen dadurch eine gewisse Selbstgenügsamkeit, weil die Kraftquelle für alle inneren Aktionen, die bei ihnen stattfinden können, in ihnen selbst gelegen ist (une suffisance qui les rend sources de leurs actions internes). Parmenides sieht in dem Merkmal der Abgeschlossenheit eine Wertbestimmung des metaphysischen Seins, Leibniz mehr eine solche der Tätigkeit. Weil die Monade abgeschlossen ist, deshalb trägt sie das Gesetz der Aufeinanderfolge ihrer Tätigkeiten (lex continuationis seriei operationum suarum) in sich selbst. Dieser Verschiedenheit zwischen Sein und Tätigkeit entspricht auch die Verschiedenheit der Bilder und sinnlichen Vergleiche, die die beiden Philosophen zur Veranschaulichung der so abstrakten Begriffsbestimmung der Abgeschlossenheit des Seienden wählen. Leibniz spricht, um die abgeschlossene Tätigkeit der Monade anzudeuten, von einem „unkörperlichen Automaten“ (automate incorporel; Monad. 18). Parmenides vergleicht das Seiende, um dessen abgeschlossenes (ruhendes) Sein anzudeuten, mit „der Masse einer wohlgerundeten Kugel, von der Mitte nach allen Seiten hin gleich stark“.

So erfährt also auch die so fremdartige, schwerverständliche und daher vielumstrittene Lehre des Parmenides von der Kugelgestalt des Seienden eine neue Beleuchtung.

Diese Lehre wird von vielen Forschern im eigentlichen, nicht-bildlichen Sinne aufgefaßt. Das Seiende ist eine Kugel. Diese Deutung verfißt insbesondere Windelband. Nach seiner

Meinung lassen „die Fragmente des großen Eleaten keinen Zweifel darüber, daß er das Sein und die Körperlichkeit als dasselbe angesehen habe, daß ihm Sein und Raumerfüllen identisch waren“¹⁾. So wird das Seiende zum körperlich Vollen (τὸ πᾶν), das Nichtseiende zum körperlich Leeren (τὸ κενόν). Die Merkmale des Seins als des Vollendeten, in sich Begrenzten und Abgeschlossenen machen aber — auf das Körperliche, Volle übertragen — dieses zur Kugel. So wird das Seiende zur Kugel. Ähnlich wie Windelband meint auch Überweg, daß nach Parmenides „das Seiende in der Gestalt einer einheitlichen und ewigen Kugel existiert“, und er fügt ausdrücklich hinzu, daß wir dies „schwerlich als einen nach dem eigenen Bewußtsein des Parmenides bloß symbolischen Ausdruck zu deuten berechtigt sind“²⁾.

Ich bin nun meinerseits ganz im Gegenteil fest davon überzeugt, daß unser Philosoph hier nur einen sinnlichen Vergleich zur Veranschaulichung seiner in ihrer Abstraktheit schwer faßbaren Wesensbestimmung des Seienden aufstellen will. Die Analogien zu Leibniz bestärken mich in dieser Überzeugung. Wie Leibniz seine Monade im bildlichen Sinne einen unkörperlichen Automat nennt, so Parmenides im bildlichen Sinn sein Seiendes eine wohlgerundete Kugel. Ausdrücklich heißt es: Das Seiende ist abgeschlossen nach allen Seiten hin, „ähnlich“ oder „vergleichbar“ (ἐναλγχιος) der Masse einer wohlgerundeten Kugel. Ein solcher Vergleich liegt übrigens da überaus nahe, wo man dem Seienden die metaphysischen Wertbestimmungen der Vollendung, Abgeschlossenheit usw. zuschreiben will. Es ist wohl keine zu kühne Parallele, wenn wir die parmenideische Kugel dem leibnizschen *point métaphysique* zur Seite stellen, als welchen der deutsche Philosoph seine Monade bildlich bezeichnet, um ihr zugleich die Exaktheit des unrealen mathematischen Punktes und die Realität des unexakten physischen Punktes (Atomes) zuzuschreiben. Die Kugel des Eleaten zieht sich hier gleichsam zum Punkte zusammen. Die Deutung dagegen, die bei Parmenides mehr als einen sinnlich-veranschaulichenden Vergleich annehmen

¹⁾ W. Windelband: Lehrbuch der Geschichte der Philosophie (4. Aufl. 1907) S. 30.

²⁾ Überweg, a. a. O. S. 58 u. 60.

will: „das Seiende ist eine Kugel“, paßt in ihrem groben Sensualismus zu dem Rationalismus des Eleaten wie die Faust aufs Auge.

Windelband läßt sich durch seine Auffassung, daß nach Parmenides das Sein mit der Körperlichkeit zusammenfalle, und daß dementsprechend die Seinsfülle mit dem körperlich Vollen (τὸ πλεόν) identisch sein müsse, dazu verleiten, dieses πλεόν auch da mit körperlich-voll, kugelartig zu übersetzen, wo der ganze Zusammenhang offenbar die Deutung des Wortes im Sinne des Komparatives von πολύ, also als: mehr, das Mehrere, das Vorwiegende oder dergleichen fordert. Er sagt: „Das Sein ist also eine wohl gerundete, in sich vollkommen gleichartige Kugel, und dieser einzige und einheitliche Weltkörper ist zugleich der einfache, alle Besonderheiten von sich ausschließende Weltgedanke: τὸ γὰρ πλεόν ἐστὶ νόημα“¹⁾. Betrachten wir nun das Fragment, das diesen zuletzt zitierten Satz enthält. Wir finden es in der aristotelischen Metaphysik, da wo es der Stagirit für die Ansicht anführt, daß sich mit der subjektiven Beschaffenheit des Erkenntnisorganes auch die Erkenntnis selbst ändere. Nachdem hierfür zunächst Aussprüche des Empedokles angeführt worden sind, heißt es weiter: „Im gleichen Sinne äußert sich Parmenides:

Wie der Verstand auf der Mischung beruht viel schweifender Sinne,

So stellt er in den Menschen sich dar; denn eins und dasselbe Ist's, was denkt in den Menschen, in sämtlichen so wie in jedem, Seiner Organe Natur; was hier vorwiegt, ist Gedanke“²⁾ (τὸ γὰρ πλεόν ἐστὶ νόημα).

Man muß dem Sinn und Zusammenhang dieser Stelle die größte Gewalt antun, um aus ihr eine Identifikation des „Weltgedankens“ (νόημα) mit dem einheitlichen Weltkörper, d. h. der

¹⁾ Windelband, a. a. O. S. 31.

²⁾ Metaph. 5, 1009 b, 21.

καὶ Παρμενίδης δὲ ἀποφαίνεται τὸν αὐτὸν τρόπον·
ὥς γὰρ ἐκάστου ἔχει κράσιν μελέων πολυπλάγτων,
τὼς νόος ἀνθρώποισι παριστάται· τὸ γὰρ αὐτό
ἐστὶν ὅπερ φρονέει μελέων φύσις ἀνθρώποισιν
καὶ πᾶσιν καὶ παντί· τὸ γὰρ πλεόν ἐστὶ νόημα.

Parmenid. fragm. 16. Diels, a. a. O. S. 124. Übersetzung nach A. Lasson, a. a. O. S. 76.

Kugel als dem vollendeten körperlich „Vollen“ (τὸ πλῆρον) herauszulesen. Auch Diels übersetzt, im Widerspruch zu Windelband und ganz im Sinne unserer Deutung: „Denn das Mehrere ist der Gedanke“¹⁾).

Nunmehr können wir die parmenideische Lehre vom Seienden verlassen. Der rationalistische Realismus des großen eleatischen Philosophen im Wirklichkeitsproblem erscheint genügend sichergestellt.

Im Wahrheitsproblem ergibt sich daraus mit fast selbstverständlicher logischer Konsequenz ein ausgesprochener rationalistischer Objektivismus. Scharfe Ablehnung des empiristisch-sensualistischen und Befürwortung des rationalistischen Wahrheitsbegriffes geht zunächst hervor aus den Worten: „Laß dich nicht durch die vielerfahrene Gewohnheit auf diesen Weg zwingen, nur deinen Blick, den ziellosen, dein Gehör, das brausende, deine Zunge walten zu lassen: nein, mit dem Verstande bringe die vielumstrittene Prüfung, die ich dir riet, zur Entscheidung“²⁾. Daß dabei die Wahrheit der — allein wahren — Verstandeserkenntnis in ihrer Übereinstimmung mit jenem realen Verstandesding (νοητόν) besteht, das für den Rationalisten an die Stelle des realen Sinnendinges (αἰσθητόν) getreten ist, geht aus allen den Stellen ohne weiteres hervor, die oben auch zum Beweise des rationalistischen Realismus angeführt werden konnten. Wenn „Denken und Sein dasselbe ist“, d. h. wenn sich nichts mit dem Denken erreichen läßt, was nicht auch Existenz hätte, dann kann die Wahrheit dieses Denkens in gar nichts anderem bestehen, als eben in dem „Erreichtwerden“ des intentionalen Gegenstandes durch das Denken. Das liegt auch in den Worten: „Denken und des Gedankens Ziel ist eins.“

Falsch kann das Denken nur sein, wenn es an seinem Ziel vorbeigeht, d. h. wenn es den unmöglich gelingenden, weil in sich widerspruchsvollen Versuch macht, das Nichtseiende zu erfassen.

¹⁾ Diels, ebenda.

²⁾ Vers 34 ff.: μηδὲ σ' ἔθορ' πολὺπειρον ὁδὸν κατὰ τήνδε βιάσθω,
νωμῶν ἀσκοπον ὄμμα καὶ ἡγήεσσαν ἀκούειν
καὶ γλῶσσαν, κρίναι δὲ λόγῳ πολὺδὴριν ἐλεγχον
ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα.

Parmenid. fragm. 1. Diels, a. a. O. S. 115.

Indem das Denken sein Ziel, seinen intentionalen Gegenstand erreicht, indem es seine „Intention“ erfüllt und so zum Denken des wahrhaft Seienden wird, wird es zugleich zum wahren Denken und zum Denken der Wahrheit.

Der radikale und extreme Rationalismus der Eleaten macht also die Beziehung zwischen Realismus im Wirklichkeits- und Objektivismus im Wahrheitsproblem zu mehr als einer bloßen logischen Folgebeziehung: er macht Realismus und Objektivismus geradezu zu Wechselbegriffen, zu einer und derselben nur von verschiedenen Gesichtspunkten aus betrachteten Sache.

Es ist das Verdienst der zweiten, durch S o k r a t e s angebahnten Richtung des griechischen Rationalismus, der Richtung, die in Platos Metaphysik auf ihre klassische Höhe gebracht und mit dem entsprechend modifizierten Eleatismus verschmolzen wurde, diese Problemverschlingung wieder gelöst zu haben. Plato behauptet die reale metaphysische Wirklichkeit seiner „Ideen“ ebenso wie Parmenides die seines Seienden; aber diese Behauptung ist dem großen Sokratesschüler nicht — wie dem Eleaten — gleichbedeutend mit der Lehre, daß die wahren Erkenntnisse die mit diesem „wahrhaft Seienden“ in seinem „intentionalen Gegenstande“ zusammenfallenden Erkenntnisse seien. Wir werden vielmehr sehen, wie Plato durch p s y c h o l o g i s c h e Untersuchung des Zustandekommens der Wahrheitserkenntnis dazu gelangt, dem Wahrheitsproblem eine selbständige Bedeutung zuzuschreiben und es vom Wirklichkeitsproblem zu trennen.

Nach der eingehenden Behandlung des Parmenides können wir uns hinsichtlich der übrigen Eleaten — Z e n o n und M e l i s s o s — kürzer fassen. Z e n o n s Verdienst um den Rationalismus im Wirklichkeitsproblem besteht darin, daß er mit außerordentlichem Scharfsinn den entgegenstehenden Wirklichkeitsbegriff der gewöhnlichen sensualistischen Vorstellungsweise durch Aufweisung der in ihm enthaltenen Widersprüche ad absurdum führte. Er verteidigt also den rationalistischen Realismus auf i n d i r e k t e m Wege. Als die Wesensmerkmale der „Sinnendinge“, die nach dem sensualistischen Realismus das Wirkliche ausmachen, werden Vielheit und räumlich-zeitliche Bestimmtheit angesehen. Die sinnliche „Außenwelt“ besteht aus einer unbe-

grenzten Vielheit von Dingen im Raum und in der Zeit. Die Mannigfaltigkeit und Veränderlichkeit, die der Welt der *αἰσθητά* zugeschrieben wird, beruht darauf, daß die Dinge scheinbar zu verschiedenen Zeiten verschiedene Orte einnehmen, d. h. sich bewegen können. Durch die Annahme einer Vielheit sich bewogender oder der Bewegung fähiger Dinge ist der sensualistische Realismus typisch charakterisiert. Ließe es sich also beweisen, daß es eine Vielheit und eine Bewegung nicht geben kann, dann wäre damit zugleich der sensualistische Realismus ad absurdum geführt. In diesem Sinne und in dieser Absicht unternimmt Zenon seine berühmten Beweise gegen die „Realität“ der Vielheit und der Bewegung, von denen namentlich die letzteren (der „fliegende Pfeil“, „Achilleus und die Schildkröte“ usw.) noch heute im Zusammenhang erkenntnistheoretischer Erörterungen über das Kontinuitätsproblem verdienstermaßen eine mehr als nur geschichtliche Berücksichtigung finden ¹⁾).

Wenn Zenon die Vielheit und die Bewegung als mögliche Merkmale des allein haltbaren rationalistischen Wirklichkeitsbegriffes ablehnt, so gibt er dadurch zunächst nur negative Bestimmungen des Seienden: es ist nicht vieles, nicht bewegt, nicht wechselnd usw.

Wie aber ist das Seiende positiv zu bestimmen? Es könnte scheinen, als ob unser Philosoph hier auf Merkmale sinnlicher Natur — unter Verleugnung seines Rationalismus — zurückgegriffen habe. Denn nach des Simplicius Bericht sagte er über das Seiende folgendes: „Ist es aber vorhanden, so muß ein jeder seiner einzelnen Teile eine gewisse Größe und Dicke und Abstand vom anderen haben. Und dasselbe läßt sich von dem vor jenem liegenden Teile behaupten. Auch dieser wird natürliche Größe haben, und es wird ein anderer vor ihm liegen. Das gleiche gilt also ein für allemal. Denn kein derartiger Teil des Ganzen wird die äußerste Grenze bilden, und nie wird der eine ohne Beziehung zum anderen sein“ ²⁾. Danach scheint es also, als ob Zenon Räum-

¹⁾ Vgl. R. Herbertz: Die Philosophie des Raumes (Stuttgart 1912, Spemann).

²⁾ Simpl. phys. 140, 34 εἰ δὲ ἔστιν [scil. τὸ ὄν], ἀνάγκη ἕκαστον μέγεθος τι ἔχειν καὶ πᾶχος καὶ ἀπέχειν αὐτοῦ τὸ ἕτερον ἀπὸ τοῦ ἑτέρου. καὶ περὶ τοῦ

lichkeit und Körperlichkeit — Größe, Dicke, gegenseitigen Abstand — positiv als Merkmale des Seienden aufgestellt habe. In einem ganz ähnlichen Sinne wie in der Atomistik hätten wir uns einen indefiniten homogenen Raum zu denken, mit materiellen Teilchen, die in gewissen Abständen voneinander durchgängig diesen Raum erfüllen und in einer durchgängigen, wechselseitigen gesetzmäßigen Beziehung — etwa mechanischer Art — zueinander stehen. Wir hätten also eine „sensualistische“ Seinslehre ähnlich der im eigentlichen Sinne gedeuteten Lehre des Parmenides vom Seienden als dem materiell Vollen, als dem einheitlichen kugelförmigen Weltkörper. Zu einer bildlichen Interpretation gibt uns aber im vorliegenden Falle weder ein eingefügtes „vergleichbar“ (ἐναλλάγχιος) noch überhaupt der ganze Wortlaut der Stelle irgendein Recht.

Trotzdem dürfen wir das zitierte Fragment weder im Sinne einer sensualistischen Seinslehre noch überhaupt als positive Bestimmung des Seinsbegriffes auffassen. Denn der ganze Zusammenhang, in dem die zenonsche Äußerung bei Simplicius vorgebracht ist, läßt vielmehr keinen Zweifel darüber, daß hier der Eleat nicht eigene Ansichten vorträgt, sondern nur die Voraussetzungen der gegnerischen sensualistischen Lehre entwickelt, um alsdann mit jenem Scharfsinn, dessentwegen ihn Aristoteles den „Erfinder der Dialektik“ nannte, Folgerungen aus diesen Voraussetzungen zu ziehen, deren Absurdität zur Widerlegung des Sensualismus dienen soll. Simplicius berichtet uns unmittelbar vorher, Zenon habe bewiesen, daß den Sinnendingen Größe nicht ohne Widerspruch zugeschrieben werden könne. Was aber keine Größe besitzt, existiert überhaupt nicht. Also existieren die Sinnendinge nicht wirklich. Als ein Argument innerhalb dieses Beweisverfahrens ist unser Fragment aufzufassen. Es schließt dann mit den Worten: „Wenn es also“¹⁾ — nach der unwissenschaftlichen Meinung der sensualistischen Vor-

προύχοντος ὁ αὐτὸς λόγος. καὶ γὰρ ἐκεῖνο ἔχει μέγεθος καὶ προέξει αὐτοῦ τι ὁμοῖον δὴ τοῦτο ἅπασι τε εἰπεῖν καὶ δεῖ λέγειν· οὐδὲν γὰρ αὐτοῦ τοιοῦτον ἔσχατον ἔσται οὔτε ἕτερον πρὸς ἕτερον οὐκ ἔσται. Zenon fragm. 1. Diels, a. a. O. S. 133.

¹⁾ οὕτως εἰ πολλά ἐστιν, ἀνάγκη αὐτὰ μικρὰ τε εἶναι καὶ μεγάλα· μικρὰ μὲν ὥστε μὴ ἔχειν μέγεθος, μεγάλα δὲ ὥστε ἀπειρα εἶναι. Zenon fragm. 1. Diels, ebenda.

stellungsweise — „viele Dinge gibt, so müssen sie notwendig zugleich klein und groß sein: klein bis zur Nichtigkeit, groß bis zur Unendlichkeit.“ Dies aber — so haben wir zu ergänzen — ist unmöglich, ist in sich widerspruchsvoll. Also gibt es nicht viele Dinge. Der Sensualismus, der sie annimmt, ist unzulänglich. Der Rationalismus hat recht, der nur ein Ding — ein Vernunftding — als das allein wahrhaft Seiende annimmt.

Positive Bestimmungen sinnlicher Art, wie Größe, Dicke, Abstand, Vielheit usw. will also Zenon dem Wirklichen gewiß nicht zuschreiben. Die einzige positive Bestimmung, die nach ihm für das Seiende in Frage kommt, ergibt sich aus jenen, oben angeführten negativen Bestimmungen: das Seiende kann nicht vieles, nicht bewegt, nicht wechselnd usw. sein, weil der Begriff eines bewegten, wechselnden, Vielheit in sich schließenden Seins widerspruchsvoll ist. Die einzige positive Bestimmung und damit das Kriterium der Wirklichkeit ist also die Widerspruchslosigkeit.

Hierin stimmt der Eleate Melissos ganz mit Zenon überein. Wir besitzen von diesem Philosophen eigenartige Fragmente, die nur verständlich werden, wenn wir sie als Darlegungen des Gedankens betrachten, daß allein das Widerspruchslose wahrhaft wirklich sein kann. So tut z. B. Melissos den merkwürdigen Anspruch, das Seiende empfinde weder Schmerz noch Leid. Warum nicht? Antwort: „Empfände es dergleichen, so wäre es nicht mehr eines ¹⁾.“ Auch „könnte es nicht vollständig im Sein aufgehen, wenn es Schmerz empfände, denn ein schmerzempfindendes Ding könnte nicht ewig sein“ ²⁾. Unser Philosoph geht hier aus von der Tatsache, daß das Bewußtsein etwas unaufhörlich Wechselndes, Dahinfließendes ist, also Veränderlichkeit und damit Vielheit in sich trägt. So insbesondere das Zustandsbewußtsein des Schmerzes und Leides. Wenn wir also dem Seienden ein solches Leiden (Pathos) zuschreiben — wie das in den anthropopathischen Seinstheorien der Naturphilosophen geschehen ist —, dann schreiben wir ihm ein Merkmal zu, das mit seiner Unveränderlichkeit und Einheit

¹⁾ Simpl. phys. 111, 18 οὐτε ἀλγεῖ οὐτε ἀνίσταται. εἰ γὰρ τι τούτων πάσχει, οὐκ ἂν ἔτι ἐν εἴῃ. Melissos fragm. 7. Diels a. a. O. S. 145.

²⁾ οὐδὲ ἀλγεῖ· οὐ γὰρ ἂν πᾶν εἴῃ ἀλγέον (οὐ γὰρ ἂν δύναιτο αἰεὶ εἶναι χρεῖμα ἀλγέον) . . . Melissos fragm. 7. Diels ebenda.

unverträglich ist. Das wahrhaft Seiende aber ist widerspruchslös. Also dürfen wir ihm Schmerz und Leid nicht zuschreiben. Es ist ferner eine psychologische Tatsache, daß Schmerzen und Leiden stets nur eine begrenzte Dauer haben können. Ein leidendes Ding kann also — als solches — nicht ewig existieren. Das Seiende aber ist ewig. Wenn wir ihm also ein Pathos zuschreiben, so schreiben wir ihm damit eine seinem Wesen widersprechende Bestimmung zu. Das aber ist unzulässig, wiederum weil Widerspruchlosigkeit das Kriterium des wahrhaft Seienden ist.

Auch folgende Stelle wird nur verständlich von dem Grundsatz aus, daß das Wirkliche das Widerspruchslöse ist: „Auch kann es kein Dicht oder Dünn geben. Denn das Dünne kann unmöglich voll sein wie das Dichte, sondern durch das Dünne entsteht ja bereits etwas, das leerer ist als das Dichte. Man muß aber folgenden Unterschied annehmen zwischen dem Vollen und dem Nichtvollen: Faßt nämlich ein Ding etwas oder nimmt es noch etwas in sich auf, so ist es nicht voll; faßt es aber nichts und nimmt es nichts auf, so ist es voll. So muß es demnach voll sein, wenn es nicht leer ist ¹⁾.“

Diese etwas langatmige Darlegung ist — ebenso wie die unmittelbar vorhergehende Erörterung über das „Leere“ — eine Polemik gegen die atomistische Lehre von der alleinigen Wirklichkeit der Atome und des leeren Raumes. Melissos hat unmittelbar vorher bewiesen, daß es kein Leeres gibt. Dann stellt er die Unterscheidungen zwischen Dichtem und Dünnem, Vollem und Nichtvollem auf und zeigt, daß die Merkmale des Dünnen und Nichtvollen einem Seienden, in dem es kein Leeres gibt, nicht widerspruchslös zuerkannt werden können. Nur die Merkmale des Dichten und Vollen sind widerspruchslös mit ihm vereinbar. Da aber allein das Widerspruchslöse wahres Sein besitzt, so kann das Seiende nur dicht und voll sein. Daß dabei diese Bestimmungen nicht im körperlich-materiellen Sinne zu verstehen

¹⁾ πυκνὸν δὲ καὶ ἀραιὸν οὐκ ἂν εἴη. τὸ γὰρ ἀραιὸν οὐκ ἀνυστὸν πλέων εἶναι ὁμοίως τῷ πυκνῷ, ἀλλ' ἔδη τὸ ἀραιὸν γε κενεώτερον γίνεται τοῦ πυκνοῦ. κρίσιν δὲ ταύτην χρὴ ποιήσασθαι τοῦ πλέω καὶ τοῦ μὴ πλέω· εἰ μὲν οὖν χωρεῖ τι ἢ εἰσδέχεται, οὐ πλέων· εἰ δὲ μήτε χωρεῖ μήτε εἰσδέχεται, πλέων. ἀνάγκη τοίνυν πλέων εἶναι, εἰ κενὸν μὴ ἔστιν. Melissos fragm. 7. Diels a. a. O. S. 146f.

sind, daß das Seiende nicht als ein dichter, voller Weltkörper zu betrachten ist, sagt uns der Philosoph aus Samos ausdrücklich: „Wenn das Seiende also überhaupt vorhanden ist, so muß es eins sein. Ist es aber eins, so darf es keinen Körper besitzen. Besäße es Dicke, so besäße es auch Teile und wäre dann nicht mehr eins ¹⁾.“ Diese klare und deutliche Absage des Melissos an die Lehre von der Körperlichkeit des Seienden unterstützt uns in unserer Auffassung, daß auch die „wohlgerundete Kugel“ seines Gesinnungsgenossen Parmenides nur ein sinnliches Symbol des Seienden bedeuten soll.

Melissos entwickelt übrigens seine Begriffsbestimmungen über das Seiende nach derselben Methode wie Parmenides (und Leibniz): aus gewissen als ursprünglich angenommenen Merkmalen ergeben sich auf Grund einfacher Deduktionen weitere abgeleitete Merkmale. So folgt in dem zuletzt zitierten Fragment das abgeleitete Merkmal der Körperlosigkeit aus dem ursprünglichen der Einheit. Ferner werden abgeleitet: aus dem negativen Merkmal des Unentstandenseins die positive Bestimmung der zeitlichen Unendlichkeit *a parte ante* und *a parte post* (Frag. 2); aus dieser — logisch unzulässigerweise und abweichend von dem hier vorsichtigeren Parmenides — die Unendlichkeit und Unbegrenztheit in der „Größe“ (Frag. 3); endlich aus der Einheit — entgegen dem „Augenschein der einzelnen Wahrnehmung, daß alles sich ändert und umschlägt ²⁾“ — die Unveränderlichkeit, positiv ausgedrückt: die Beharrlichkeit.

Auch für Zenon und Melissos ist also — genau so wie für Parmenides — der Wahrheitsbegriff im Grunde nur ein Wechselbegriff zum Wirklichkeitsbegriff. Daher kommt alles, was wir über ihre Stellungnahme zum Wirklichkeitsproblem ausführten, ebenso sehr auch für ihre Wahrheitslehre in Betracht. Das wahrhaft Wirkliche und die wirkliche Wahrheit fallen zusammen. Die reale Wirklichkeit ist diesen extremen Rationalisten eins mit der objektiven

¹⁾ εἰ μὲν οὖν εἴη [scil. τὸ ὄν], δεῖ αὐτὸ ἐν εἶναι· ἐν δὲ ὄν δεῖ αὐτὸ σῶμα μὴ ἔχειν. εἰ δὲ ἔχοι πάχος, ἔχοι ἂν μέρη, καὶ οὐκέτι ἐν εἴη. Melissos fragm. 9. Diels a. a. O. S. 149.

²⁾ πάντα ἑτεροιοῦσθαι ἡμῖν δοκεῖ καὶ μεταπίπτειν ἐκ τοῦ ἐκαστοῦ ὁρωμένου. Melissos' fragm. 8. Diels a. a. O. S. 148.

Wahrheit. Die Urteile auf Grund von Sinneswahrnehmung können ebensowenig wahr sein, wie ihr Gegenstand, der Sinnenschein, wirklich ist. Sie sind deshalb unwahr, weil ihr Gegenstand unwirklich ist. Ja noch mehr: die Unwirklichkeit des Gegenstandes und die Unwahrheit des auf ihn sich beziehenden Denkens sind im Grunde eins und dasselbe. Für Zenon sind die Urteile auf Grund von Sinneswahrnehmung: „Achilleus kann die vor ihm kriechende Schildkröte einholen“ und „der fliegende Pfeil bewegt sich“, zu denen uns der Sinnenschein veranlaßt, nicht in dem Sinne unwahr, daß in ihnen die Vorstellungen oder Begriffe untereinander nicht übereinstimmen, daß in ihnen das Verhältnis der Wahrnehmungsvorstellungen: Achilleus, Wegstrecke, Schildkröte bzw. Pfeil, Flugbahn zueinander nicht richtig geregelt wäre; nicht in diesem logisch oder psychologisch immanenten Sinne sind die Urteile auf Grund von Sinneswahrnehmung unwahr. Sondern sie sind in dem transeunten Sinne unwahr, daß der Gegenstand, auf den sie sich beziehen, der Sinnenschein also, etwas Unwirkliches ist. Das Unwirkliche aber ist das Widerspruchsvolle, so wie das Wirkliche das Widerspruchslose ist. Weil jene Wahrnehmungsurteile nichts wahrhaft Wirkliches zum intentionalen Gegenstande haben, deshalb kann man ihr kontradiktorisches Gegenteil beweisen: Achilleus kann die Schildkröte nicht einholen, der fliegende Pfeil ruht. Es gibt eben keine wahrhaft wirkliche „laufende Schildkröte“, keinen wahrhaft wirklichen „laufenden Achilleus“ oder „fliegenden Pfeil“. Wahr kann also ein Urteil nur sein, das sich nicht auf etwas Unwirkliches, nicht auf den Sinnenschein bezieht, sondern auf etwas Wirkliches, auf das Vernunftding, das eine Seiende. Die reale Wirklichkeit dieses Vernunftdinges und die objektive Wahrheit des sich auf dasselbe beziehenden Urteils sind im Grunde ein und dieselbe Sache, nur von verschiedenen Gesichtspunkten aus betrachtet. Rationalistischer Realismus und rationalistischer Objektivismus sind Wechselbegriffe. Das ist der letzte Sinn des vielumstrittenen parmenideischen Ausspruches, der auch Zenons Meinung trifft: Denken und Sein sind dasselbe.

Der gleiche Gegensatz gegen den sensualistischen Wahrheitsbegriff und die gleiche Ineinsetzung des rationalistischen Realismus mit dem rationalistischen Objektivismus spricht sich auch in

den Worten des Melissos aus: „Es liegt also auf der Hand, daß unser Blick sich täuschte, und daß der Anschein jener Vielheit von Dingen trügerisch ist. Denn wären sie wirklich, so schlugen sie nicht um [und veränderten sich nicht, wie das die Gegenstände der sinnlichen Wahrnehmung tun], sondern jedes bliebe so, wie es vordem aussah. Denn stärker als die wirklich vorhandene Wahrheit ist nichts¹⁾.“

VI. Kapitel.

Sokrates und Plato.

O. Külpe stellt in seiner „Einleitung in die Philosophie“ folgende Definitionen auf: Ein mit sich selbst nach den Gesetzen der Logik übereinstimmendes, widerspruchslloses Denken ist wahr, ein den Tatsachen entsprechendes Denken ist richtig. Eine notwendige selbstevidente Beziehung zwischen der Wahrheit und der Richtigkeit besteht nicht. Man kann nicht ohne weiteres aus der Richtigkeit auf die Wahrheit oder umgekehrt schließen.

Akzeptieren wir diese Begriffsbestimmungen, so können wir sagen, daß die Eleaten die Selbstevidenz der Beziehung zwischen Richtigkeit und Wahrheit künstlich herstellten. Diese Beziehung wurde für sie zu einer solchen der Gleichheit. Wahrheit und Richtigkeit sind gleich. Diese Ineinssetzung gelang unseren Rationalisten dadurch, daß sie die „Tatsache“, der das richtige Denken entsprechen muß, zum Gedankending machten. Das mit sich selbst nach den Gesetzen der Logik übereinstimmende, widerspruchsllose, d. h. also wahre Denken stimmt aber auch mit seinem Gedankending als seinem „intentionalen Gegenstand“ überein. Indem nun die Bedeutung des Gedankendinges als realer und als intentionaler Gegenstand in eins gesetzt wird, wird die Richtigkeit zugleich zur Wahrheit. Damit haben wir nur den erkenntnis-

¹⁾ δῆλον τοίνυν, ὅτι οὐκ ὁρθῶς ἐωρῶμεν, οὐδὲ ἐκεῖνα πολλὰ ὁρθῶς δοκεῖ εἶναι· οὐ γὰρ ἂν μετέπιπτεν, εἰ ἀληθῆ ᾗν· ἀλλ' ᾗν οἷόν περ ἑδόκει ἕκαστον τοιοῦτον. τοῦ γὰρ ἐόντος ἀληθινοῦ κρείσσον οὐδέν. Melissos fragm. 8. Diels a. a. O. S. 148.