Archiv

für

Geschichte der Philosophie.

Archiv

für

Geschichte der Philosophie

in Gemeinschaft mit

Hermann Diels, Wilhelm Dilthey, Benno Erdmann
und Eduard Zeller

herausgegeben

von

Ludwig Stein.

Band V.

41198
3/98
(3)

Berlin.
Druck und Verlag von Georg Reimer.
1892.

B
3
A69
Bd.5

Inhalt.

		Seite
I.	Beiträge zur Geschichte der englischen Philosophie. Von J. Freudenthal	1
II.	Dion Chrysostomos als Quelle Julians. Von Dr. Karl Praechter	42
III.	Leibniz über das Principium indiscernibilium. Von C. I. Gerhardt	52
IV.	Zur Echtheitsfrage des Dialogs Sophistes. Von Ernst Appel	55
V.	Nachträge zur Disposition der Memorabilien (Archiv IV. 1).). Von A. Döring	61
VI.	Platon und Aristoteles bei Apollinarios. Von Dr. Johannes Dräseke	67
VII.	Plato's Mittheilungen über frühere und gleichzeitige Philosophen. Von E. Zeller	165
VIII.	Der Begriff der Dialektik in den Memorabilien. Von A. Döring	185
IX.	Ariston. Von A. Gercke	198
X.	Deux nouvelles lettres inédites de Descartes à Mersenne. Par Paul Tannery	217
XI.	Noch ein Wort über die Abfassungszeit des platonischen Theätet. Von E. Zeller	289
XII.	Ἐπαγωγή und Theorie der Induction bei Aristoteles. Von Max Consbruch	302
XIII.	Causa sui, causa prima et causa essendi. Von B. Seligkowitz	322

Seite

XIV. Auffassung und Analyse des Menschen im 15. und 16. Jahrhundert. Von Wilhelm Dilthey. 337

XV. Miscellanea. Von E. Zeller. 441

XVI. Sur la Logique des Stoïciens par Victor Brochard. . . . 449

XVII. Encore trois lettres inédites de Descartes à Mersenne, par Paul Tannery. 469

XVIII. Das natürliche System der Geisteswissenschaften im siebzehnten Jahrhundert. Von Wilhelm Dilthey. 480

XIX. Wandlungen in der pythagoreischen Lehre. Von A. Döring. 503

Jahresbericht

über

sämmtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

I. Bericht über die deutsche Litteratur der Vorsokratiker. 1890. Von E. Wellmann. 87

II. Jahresbericht über die nacharistotelische Philosophie der Griechen und die römische Philosophie 1887—1890. Von Ludwig Stein und Paul Wendland. 103

III. Jahresbericht über die abendländische Philosophie im Mittelalter. 1890. Von Clemens Baeumker. 113

IV. Comptes-rendus, pour les années 1889 et 1890, d'ouvrages écrits en français sur l'histoire de la philosophie. Par Paul Tannery. 139

V. Jahresbericht über die nacharistotelische Philosophie der Griechen und die römische Philosophie 1887—1890. Von Ludwig Stein und Paul Wendland. 225

VI. Bericht über die neuere Philosophie bis auf Kant für die Jahre 1888 und 1889. Von Benno Erdmann. 258

VII. The Literature of Ancient Philosophy in England in 1889—90. By Ingram Bywater. 274

VIII. The history of modern Philosophy in England 1889—1890. By Andrew Seth. 280

IX. Jahresbericht über die nacharistotelische Philosophie der Griechen und die römische Philosophie 1887—1890. (Schluss.) Von Ludwig Stein und Paul Wendland. 403

Seite

X. Bericht über die neuere Philosophie bis auf Kant für die Jahre 1888 und 1889. Von Benno Erdmann. 417

XI. Rassegna. Per Alessandro Chiappelli. 423

XII. Die deutsche Litteratur über die sokratische, platonische und aristotelische Philosophie. 1890. 1891. Von E. Zeller. . 535

XIII. Jahresbericht über die abendländische Philosophie im Mittelalter. 1890. Von Clemens Baeumker. 557

Neueste Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie. 162. 286. 437. 578

Notiz. 439

Archiv
für
Geschichte der Philosophie.

V. Band 1. Heft.

I.

Beiträge zur Geschichte der englischen Philosophie.

Von

J. Freudenthal in Breslau.

(Fortsetzung.)

2. Sir William Temple.

William Temple, der Schüler und Gegner Everard Digbys, ist im Jahre 1553, also etwa drei Jahre nach diesem, geboren[1]). Seine Eltern gehörten einem altadligen Geschlechte an, waren aber gänzlich verarmt und nicht im Stande, ihm, ihrem achten Sohne,

[1]) Auf Ch. de Rémusats Geschichte der englischen Philosophie kann im Nachfolgenden nicht verwiesen werden, da, wie früher erwähnt, (Archiv IV S. 452) in diesem Werke über das Leben und die Lehre Temples nichts und von seinen zahlreichen Schriften nur die ungenauen Aufschriften zweier mitgetheilt, dafür aber eine Temple nicht zugehörige Arbeit, die Uebersetzung von Ramus' Dialektik, ihm zuerkannt wird. Das darf dem französischen Geschichtschreiber nicht zu sehr zum Vorwurf gemacht werden; denn auch bei seinen Landsleuten ist Temple wie verschollen. Coopers Athenae Cantabrigienses nennen nicht einmal seinen Namen, und Fowler in seiner ausgezeichneten Vorrede zur Ausgabe des Novum Organon hat zwei ausführliche Abhandlungen über Vorläufer Bacons, kein Wort aber über William Temple

die Mittel zu gewähren, deren er für das Studium bedurfte[2]). Die grossmüthige Unterstützung Philips, des Grafen von Arundel, machte es ihm möglich, sich ungestörter Beschäftigung mit der Wissenschaft hinzugeben[3]). Ihm hat Temple denn auch voll Dankbarkeit seine zwei ersten Bücher gewidmet. Wohl in Folge der misslichen äusseren Verhältnisse seiner Eltern hat er seine Universitätsstudien nach englischer Anschauung sehr spät begonnen. Erst im Jahre 1573 trat er in das Kings-College zu Cambridge ein[4]), also um die Zeit, da der nur drei Jahre ältere Digby zum Master of Arts und öffentlichen Lehrer der Logik ernannt ward[5]). Nach damaliger Sitte beschäftigte er sich auf der Universität vor Allem mit aristotelisch-scholastischer Logik. Drei Jahre wendete er, wie er sagt, in fast abergläubischer Verehrung des Aristoteles an dies Studium, in das Digby ihn einführte[6]). Als er sich dann von den Schwächen der damaligen Schullogik überzeugt hatte, ward er ein ebenso eifriger Gegner derselben, wie er früher ihr gläubiger Anhänger gewesen war. Im Jahre 1580 trat er denn auch mit einer sehr entschiedenen Schrift gegen die aristotelische Logik und seinen Lehrer Digby auf.

geschrieben. — Bemerkt sei noch, dass hier, wie bei Digby, nur für strittige oder in biographischen und bibliographischen Handbüchern nicht angeführte Daten die nöthigen Belege gegeben werden sollen.

[2]) Pro Mildap. def. p. 23 ed. Francof. 1584: Objicitur ignobili me et obscura stirpe ortum esse . . . Quid ergo? Parentum meorum, quorum lautior olim res erat et affluentior, angustiores jam sunt, et nescio unde compressae facultates. At uterque tamen a majoribus non obscurae originem familiae, sed nomen amplae et generosae stirpis attulit.

[3]) Pro Mildap. def. p. 5: Nam quae mihi vel ad vitam subsidia, vel ad cultum ingenii adjumenta suppetunt, ea ab honoratissimo Comite Arundellio profecta esse fateor et agnosco.

[4]) Wood Athen. Oxon. Fasti ed. Bliss I p. 220.

[5]) Archiv IV S. 453.

[6]) Pro Mildap. def. p. 21: Quod si olim Peripatetici organi argutias sequebar, (ut certe me integrum triennium in eisdem pene superstitiose contrivisse fateor, ita ut quidquid Aristotelica ambulatio peperisset, in eo nescio quid splendidi inesse, arbitrarer) magis est ut ipse angar animi, me in errore tamdiu constitisse etc. Ib. p. 19: Cui tu olim in scholis Dialecticis utriusque methodi praeceptor et demonstrator eras.

1581 ward er zum Master of Arts erhoben[7]) trotz der Gegenbemühungen seiner Feinde, welche die Verleihung der Magisterwürde an den gefährlichen Neuerer zu hintertreiben gesucht hatten[8]). Später ward ihm auch eine Fellowship im Kings-College und einige Zeit darauf das Amt eines Vorstehers der Lincolner Freischule zu theil. Aber nur wenige Jahre bekleidete er dieses Amt. Der gelehrte Schulmann trat in nähere Beziehungen zu hervorragenden englischen Staatsmännern. Er ward Secretair des Sir Philip Sidney, in dessen Gesellschaft er grosse Reisen auf dem Continente unternahm, und nach dessen Heldentode bei Zutphen William Davisons, des Secretairs der Königin Elisabeth. Später übernahm er dasselbe Amt bei dem jungen Grafen Essex, dem Günstling der Königin[9]).

Die praktische Thätigkeit, der er in diesen Stellungen sich hingab, schien ihm nicht in Gegensatz zu seiner früheren Beschäftigung mit den Wissenschaften zu stehen. In einem Widmungsbriefe an Sir Philip Sidney erklärt er mit Platon, dass jeder Staatsmann durch die Schule der Philosophie gehen sollte, um die Grundlagen des gesellschaftlichen Lebens und die Norm rechten und weisen Handelns kennen zu lernen. Wenn der sagenhafte Quell der Salmakis die Fähigkeit besessen habe, durch blosse Berührung die Herzen zu entnerven, so sei es im Gegentheil der

[7]) Ib. p. 15: Laetor ita mecum nuperrime in Senatu clarissimae Academiae foeliciter actum esse, ut mihi nunc fas sit beneficio delati magisterii cum artium magistro in arenam descendere. Die Schrift, in der wir diese Worte lesen, ist 1581 veröffentlicht.

[8]) Ib. p. 19: Ausus est tamen emissarius nescio quis . . . veteribus institutis et receptae consuetudini obnitendo integram familiam (das Kings-College) provocare. Verum praeclare cecidit. Nam et administer cupiditatis tuae . . . coactus obmutuit, et ego pro more Academiae in Magistrorum ordinem ascitus sum. — Ueber die damaligen Förmlichkeiten bei der Verleihung der Magisterwürde vgl. Mullinger The Univers. of Cambridge II p. 427.

[9]) Ihn hat er lange bevor er sein Secretair wurde kennen gelernt. Schon im Jahre 1580 schreibt er über ihn (Mildap. admon. p. 124): Est (ut ferunt) Cantabrigiae Comes Essexius, adolescentulus quidem, sed ita eruditus a literis, et ita compositus ad splendorem et dignitatem, ut siquid in adolescentulo ad commovendam admirationem quaeras, id omne in Comite Essexio eminere dixeris.

Quell der Philosophie, der die Verweichlichung hebe, in der Seele den Funken göttlichen Geistes entzünde und Gleichmuth in allen Wechselfällen des Geschickes erzeuge [10]).

Was er über den Werth der Philosophie seinem Freunde Sidney schrieb, sollte er im Unglück späterer Zeit an sich selbst erproben. Er ward in den Sturz des Grafen Essex hineingerissen und, angeklagt an der Verschwörung gegen die Königin theil genommen zu haben, lief er Gefahr Vermögen und Leben zu verlieren. Die Verwendung Robert Cecils rettete ihn; doch musste er England verlassen und auf einige Zeit in die Verbannung gehen [11]).

Nachdem er in die Heimath zurückgekehrt war, stieg er zu hohen Ehrenstellen empor. Schon im Jahre 1607 scheint Francis Bacon bei König Jacob die Erhebung Temples zur Ritterwürde betrieben zu haben [12]), doch ohne Erfolg. 1609 ward ihm die Vorsteherschaft des Trinity-College zu Dublin übertragen. In dieser Stellung blieb er auch nachdem er später wirklich in den Ritterstand erhoben und zum Master of the Chancery in Irland ernannt worden war. Als Provost des Trinity-College ist er dann hochbetagt im Jahre 1626 gestorben.

Keiner von den Flecken, die den Charakter Everard Digbys verunzieren, trübt das Andenken des trefflichen Mannes. Digby ist streit- und schmähsüchtig, unedel bis zur Roheit im Kampfe gegen seine Gegner, und über die Maassen hoffärtig. Temple ist bei aller Kampfesfreudigkeit maassvoll in seinen Angriffen, ver-

[10]) P. Rami dial. scholiis Guil. Tempelli illustr. Epist. dedic.

[11]) Analysis logica triginta psalmorum. Lond. 1611. Epist. dedic.: Debet insuper Amplitudini tuae Praepositus Collegii, quod et vindicaveris ipsum periclitantem olim de capite fortunisque omnibus et naturae tuae excellenti bonitate provocatus, eidem tum offerre gratiam tum praestare non gravatus sis. — Dass sich diese Aeusserung auf eine Anklage wegen Theilnahme an Essex' Verschwörung beziehen muss, erfahren wir aus einem Briefe Temples an Cecil, aus dem Spedding (Bacon Letters and Life vol. II p. 364) einen Auszug mitgetheilt hat. Von der Verbannung Temples berichten biographische Handbücher. Genauere Daten für die im Texte angegebenen Thatsachen habe ich nicht ermitteln können, und auch die Nachforschungen, die einige englische Gelehrte auf meine Bitte unternommen haben, sind ohne Erfolg geblieben.

[12]) So Birch bei Spedding (ib. vol. IV p. 2).

söhnlich und wahrhaft bescheiden. Er hat viel öfter noch als Digby zu Schutz und Trutz die Feder ergriffen, nie aber zu der unwürdigen Angriffsweise, wie Digby sie übte, sich fortreissen lassen. Er nimmt nicht, wie dieser, an, dass ein Jeder, der anderer Meinung war als er, ein Dummkopf oder ein Schurke sein müsse. Er spricht bisweilen seinen Zweifel an der Richtigkeit des eigenen Urtheils offen aus. Er äussere seine Bedenken, so sagt er einmal, nicht sowohl um den Gegner zu widerlegen, als vielmehr um von ihm belehrt zu werden[13]). Damit glaubte er im Geiste seines Lehrers Ramus zu handeln, der, wie Temple erklärt, jeder Belehrung, auch wenn sie von dem Gegner gekommen sei, sich gefreut habe[14]). — Ein Mann, der solche Gesinnungen auch den wissenschaftlichen Widersachern entgegenbringt, kann nicht in den polternden Ton eines Digby verfallen. Er kämpft mit Gründen und nicht mit Schmähungen und Verleumdungen[15]). So sucht er die Ansichten des Tübinger Professors Georg Liebler zu widerlegen, aber er thut es in der maassvollen Weise, die den echten Gelehrten kennzeichnet. So greift er Johannes Piscator mit grosser Entschiedenheit an; aber mit keinem Worte verleugnet er die Hochachtung, die er diesem würdigen Manne schuldig ist. Und mit gleicher Mässigung bekämpft er Theodor Zwinger, den Herausgeber und Erklärer der aristotelischen Ethik[16]). Nur den Vertretern der Scholastik, deren Lehren er nicht bloss für unwahr, sondern für verderblich hält, begegnet er mit unverhohlener, bisweilen ungerechter Missachtung. Und Everard Digby gegenüber,

---

[13]) Pro Mildap. def. Anhang p. 230: Nam ea medius fidius instituti mei summa ratio est, non ut te refellam, sed ut a te in iis quae nesciam, erudiri possim.

[14]) Das. p. 228: Fuit ille vir, si quis alius, in studium disceptandae veritatis et erroris profligandi tantopere incitatus, ut si quid aliquando accuratius occurrisset, sive id ipse invenisset, sive ab alio vel infimo accepisset, vehementius laetaretur. Atque hoc plane Rameum est, et pati se de errore admoneri et laetari si ab aliquo corrigatur.

[15]) Das hebt Joannes Barnes rühmend hervor bei Temple Pro Mildap. defens. p. 10. Es ist wahrscheinlich derselbe Barnes, von dem Roger Asham in seinen Episteln p. 266 ed. 1610 spricht.

[16]) Vgl. unten S. 7 f. Die Polemik gegen Zwinger findet sich in dem Anhange zu Pro Mildap. defens. p. 199 f.

dessen wirre Gelehrsamkeit er ebensosehr verachtet, wie er seine Rohheit und seinen Hochmuth tadelt, giebt er entschiedenster Geringschätzung scharfen, aber wohlverdienten Ausdruck.

Wegen dieser seiner Angriffe auf den ehemaligen Lehrer wird Temple von Digby schändlicher Undankbarkeit geziehen. Aufs würdigste vertheidigt er sich gegen diesen Vorwurf. 'Vom göttlichen Platon', sagt er, 'ist sein Schüler Aristoteles abgewichen, und Mildapettus sollte seinem Lehrer Diplodophilus nicht widerstreiten dürfen? Gestatte, dass mir die Wahrheit höher stehe als die Autorität eines Lehrers' [17]).

Wie Temples Milde von Digbys Heftigkeit, so sticht auch seine Bescheidenheit von der maasslosen Eitelkeit des gelehrten Dialektikers aufs wohlthuendste ab. Während Digby alle Wissenschaften von Grund aus zu kennen und in seinem grossen Werke den Zugang zu allem menschlichen Wissen eröffnet zu haben sich rühmt, nennt sich Temple einen Halbgelehrten, einen in den Wissenschaften ungenügend Unterrichteten [18]). Gern gestehe er, so sagt er einmal, die Mittelmässigkeit zu, die sein Gegner ihm zum Vorwurf gemacht hatte [19]).

Dies Misstrauen in die eigene Kraft mag es wohl gewesen sein, das, zugleich mit seinen vielfachen Beschäftigungen als Politiker und Schulmann, seine wissenschaftliche Begabung zur vollen Entfaltung nicht hat kommen lassen. Seine Arbeiten sind zahlreich, aber halten sich sämmtlich innerhalb enger Grenzen.

Er begann seine schriftstellerische Thätigkeit mit einer kleinen

---

[17]) Pro Mildap. def. p. 20: Dissensit a magistro Platone divinissimo homine discipulus Aristoteles; quidni et discipulus Mildapettus a magistro Diplodophilo? Patiare quaeso mihi antiquiorem videri veritatem, quam authoritatem magistri. — Dies nach Ramus Animadv. in Organ. Arist. l. II c. 9 p. 66 ed. 1594. — Unter Diplodophilus aber ist Digby, der 'Freund der zweifachen Methode' verstanden; Mildapettus nennt sich Temple aus mir unbekannten Gründen. Auch als Navarrenus bezeichnet er sich, das heisst als Anhänger des aus dem Collegium von Navarra hervorgegangenen Ramus.

[18]) Pro Mildap. def. Anhang p. 175: Quo in genere, utrum majus quiddam susceperim quam ab homine semidocto praestari queat, facta contentione nobiscum ipsi judicate. Ib. p. 230.

[19]) Ib. p. 38.

Schrift, in der er Ramus' Logik gegen die erbitterten Angriffe Everard Digbys zu vertheidigen sich bemühte[20]). Damals noch ein unbedeutender Bachelor of Arts, wagte er es nicht, mit offnem Visier gegen den gelehrten und gefürchteten Magister aufzutreten; darum verbarg er sich unter dem Namen eines Mildapettus Navarenus. Seine Urheberschaft aber blieb nicht lange verborgen, und Digby ergoss seinen Unmuth über den verwegenen Schüler in einer Fluth von Schmähungen, Beleidigungen und Anklagen[21]). Nun trat Temple in einer zweiten Schrift offen hervor und wies in strenger aber würdiger Abwehr die Angriffe des leidenschaftlichen Gegners zurück[22]). Diese Arbeit hat unleugbar manche schwachen Punkte; im übrigen aber vereinigen sich in ihr Witz und Gelehrsamkeit, Schärfe der Beweisführung und Eleganz der Darstellung, um sie zum Muster einer Schutz- und Trutzschrift zu machen. Sie erheben ihren Verfasser weit über den mit schlecht benutzten Kenntnissen prunkenden Vertheidiger eines verrotteten Aristotelismus und erklären die Thatsache, dass wenige Jahre nach ihrer Veröffentlichung der gelehrte Buchdrucker Wechel in Frankfurt am Main eine neue Ausgabe dieser, wie später anderer Schriften Temples veröffentlichte, während keines von Digbys Werken eine zweite Auflage erlebt hat.

Wie die erwähnten, so sind auch fast alle übrigen Arbeiten Temples Streitschriften. In einem Briefe, dann in einer ausführlichen Abhandlung vertheidigt er die Ramistische Dialektik gegen den noch halb im alten Aristotelismus steckenden Johannes Piscator[23]); in einem Anhange zu seiner zweiten gegen Digby gerichteten Schrift weist er die Einwürfe des Tübinger Professors

---

[20]) Francisci Mildapetti Navarreni ad Ever. Digbeium Anglum admonitio De unica P. Rami methodo Lond. 1580. Francof. 1589. Diese Abhandlung richtet sich gegen Digbys Schrift De duplici methodo libri duo.

[21]) Everardi Digbei Cantabrigiensis admonitioni Francisci Mildapetti . . . responsio. Lond. 1580.

[22]) Pro Mildapetti De unica methodo defensione contra Diplodophilum commentatio Gulielmi Tempelli. Lond. 1581. Francof. 1584. Nach der letzteren Ausgabe citiere ich.

[23]) Epistola de Rami dialectica ad Joannem Piscatorem. Lond. 1581. Francof. 1584 (der zweiten Schrift gegen Digby angehängt) und Epistolae de

Liebler gegen die Ramistische Physik ab[24]). Aristoteles' ethische Lehren bekämpft er in einem zweiten Anhange seiner Vertheidigung der Admonitio Mildapetti[25]), und gegen Porphyrs Lehre von den Prädicabilien tritt er in einer Disputation auf, die den Anmerkungen zu Ramus' Dialektik beigegeben ist[26]). Lesenswerth ist auch seine Vorrede zu einem gegen Aristoteles gerichteten Schriftchen des Schotten Jacob Martinus De prima corporum generatione, in der er sich über den Unwerth der aristotelischen Physik mit grosser Entschiedenheit ausspricht[27]). Nur zwei grössere Schriften sind nicht polemischer Natur: die Erläuterungen zu Ramus' Dialektik, eine seiner bedeutendsten Arbeiten, die er als Vorsteher der Lincolner Freischule veröffentlicht[28]), und ein ausführlicher Commentar zu den dreissig ersten Psalmen, mit dem er im Jahre 1611 seine schriftstellerische Thätigkeit beschlossen hat[29]). Schon früher hatte er eine Erklärung ausgewählter Psalmen in englischer Sprache geschrieben; doch scheint dieselbe nie gedruckt worden zu sein[30]).

P. Rami Dialectica contra Johannis Piscatoris responsionem defensio Gulielmi Tempelli. Cantabr. 1584: Francof. 1591. 1595 (den Erläuterungen zur Dialektik beigegeben).

[24]) De Physicis nonnullis pro P. Ramo contra Lieblerum. Lond. 1581. Francof. 1584.

[25]) Disputatio de Ethicis quibusdam ex Aristotele. Lond. 1581. Francof. 1584.

[26]) De praedicabilium refutatione G. Tempelli disputatio. Cambr. 1584. Francof. 1591. 1595.

[27]) Jac. Martini Scoti De prima simplicium et concretorum corporum generatione cum praef. G. Tempelli Cambr. 1584. Francof. 1589.

[28]) P. Rami Dialecticae libri duo, scholiis G. Tempelli Cantabrigiensis illustrati. Cambridge 1584. Francof. 1591 und 1595. — Die Cambridger Ausgabe ist nach Mullinger (The university of Cambridge II p. 405) einer der ersten Drucke, die zu Cambridge erschienen sind, vielleicht der erste. Diese Schrift wird hier nach der Frankfurter Ausgabe von 1595 angeführt und der Kürze wegen mit *Dial.* bezeichnet werden.

[29]) Analysis logica 30 priorum psalmorum. Lond. 1611.

[30]) Analysis log. Epist. dedic.: Non multum temporis intercessit, ex quo tentare coepi quid in Theologicis, praesertim in explicatione Psalmorum, analysis Logica consequi valeat. Idem denuo perlibenter aggredior, non ut antehac Psalmis aliquot sparsim excerptis et patrio idiomate expositis, sed serie sua et Latine tractatis. — Wenn bei Wood-Bliss Athenae Oxonienses

Wie diese Uebersicht zeigt, hat Temple niemals in systematischer Darstellung seine philosophischen Ansichten entwickelt. Er hat nicht gleich Digby über Gott und Welt, Geister und Menschenseelen ausführlich gehandelt, sondern nur gelegentlich über die wichtigsten Fragen theoretischer und praktischer Philosophie kurze Bemerkungen mitgetheilt. Er schreibt Erläuterungen zu fremden Schriften, vertheidigt die Lehren, die er für die richtigen hält und bekämpft die Irrthümer früherer Zeiten, wie die der Zeitgenossen. Peter Ramus' Lehren stellt er der peripatetischen Orthodoxie gegenüber. Gegen die Unnatur der Scholastik verficht er eine einfache ungekünstelte Forschungsweise, und gegen die Ausschreitungen mittelalterlicher und neuerer Mystik wahrt er die Rechte des gesunden Menschenverstandes. In der Klarheit und Entschiedenheit, mit der er diesen Kampf führt, liegt seine Bedeutung für die Entwickelung englischer Philosophie.

Als Temple am Anfange der achtziger Jahre des sechszehnten Jahrhunderts zuerst gegen Aristoteles und die peripatetische Philosophie auftrat, hatten auf dem Festlande längst zahlreiche und erbitterte Gegner gegen die Herrschaft des Peripatos sich aufgelehnt. Philologen und Philosophen, Neuplatoniker und Naturphilosophen, Mystiker und Skeptiker hatten Stein auf Stein von dem festen Bau der aristotelischen Lehre abgebrochen, und auch das Kernwerk des ganzen Systems, die Logik, war ins Wanken gekommen. In England aber stand zu jener Zeit Aristoteles' Lehre noch in fast ungeschwächtem Ansehn. Der Humanismus, der seit dem Ende des fünfzehnten Jahrhunderts auch in England Wurzeln geschlagen hatte, lehrte die Philologen ein correctes Latein, entfernte die barbarischen mittelalterlichen Uebersetzungen aus den Schulen, stellte Platon und andere Classiker neben Aristoteles als Autoritäten hin; die Geltung des aristotelischen Systems aber focht er nicht an. Durch die Kirchenreformation ward die Herrschaft der Scholastik über die Schulen gebrochen, die Grundlagen der peripatetischen Philosophie aber nicht angetastet. In den Statuten,

---

Fasti I p. 220 von einer Analysis Anglica triginta psalmorum geredet wird, so ist das wohl nur ein Schreib- oder Druckfehler.

welche König Eduard VI. i. J. 1549 und Königin Elisabeth i. J. 1570 den Universitäten Englands gegeben haben, kommen die veränderten Anschauungen der Zeit und die Treue gegen die überlieferte philosophische Lehre in gleicher Weise zum Ausdruck. Sie empfehlen die neuen humanistischen Studien. Homer, Demosthenes, Isokrates und Euripides, Platon, Cicero, Quintilian und Plinius sollen in den Schulen gelesen werden; vom Studium der Scholastik ist nicht mehr die Rede: der Mittelpunkt des philosophischen Unterrichtes aber ist und bleibt Aristoteles. Und da die hervorragendsten Erklärer der aristotelischen Schriften Scholastiker waren, so blieben auch diese noch immer in Geltung. So kennen wir zahlreiche Gelehrten jener Zeit, die nach wie vor die peripatetische Philosophie im Sinne einer wenig gemilderten Scholastik auffassten und lehrten[31]). Es fehlte auch nicht an Männern, die im Grunde mit den Gegnern der herrschenden Philosophie übereinstimmten, aber um des lieben Friedens willen keinen Widerspruch erheben wollten[32]).

Nur vereinzelte Stimmen sind vor 1580 laut geworden, welche gegen die in der Philosophie herrschenden Autoritäten sich richteten. Im Jahre 1552 spricht David Lindsay mit unverhohlener Geringschätzung von den seltsamen Fragen und sophistischen Beweisen der Doctoren, von ihrer Logik und ihren hohen Meinungen, ihren dunklen Urtheilen über Astronomie, ihrer Medizin und Philosophie[33]).

---

[31]) S. Archiv IV S. 600 und G. Tempelli Mildap. adm. p. 24: Pro Mildap. def. p. 21; Dial. Epist. ded. ad Sidneium; Jacob Martinus De prima gener. Praef.

[32]) Joannes Barnsus Epist. bei Tempelli Pro Mildap. def. p. 7.

[33]) Sir D. Lindsey wks. ed. Laing II p. 251:

Lat Doctoris wrytt thare curious questionis,
Aud argumentis sawin full of sophistrye,
Thare Logick, and thare heych opinionis,
Thare dirk jugementis of Astronomye,
Thare Medicyne, and thare Philosophye;
Latt Poetis schaw thare glorious ingyne,
As ever thay pleis, in Greik or in Latyne;
Bot lat us haif the Bukis necessare
To Commoun weill and our salvatioun etc.

Doch Lindsays spöttische Verse haben keinen Widerhall gefunden; tiefer dringen Ramus' ketzerische Ansichten ein. Schon Roger Asham kennt seine Schriften, schätzt seine Gelehrsamkeit, seinen Geist und sein Unternehmen, kann sich jedoch mit einem Manne nicht befreunden, der gegen Aristoteles und Cicero zugleich sich auflehnte. Seine Angriffe, so meint er, treffen mehr einige alberne und frostige Aristoteliker als Aristoteles selbst. Von der Feindschaft gegen Aristoteles befürchtet er eine Erschütterung der Grundlagen des Staates und der Religion[34]).

Es sind gelehrte Schotten, die zuerst in Grossbritanien die Lehren Ramus' angenommen und verbreitet haben. Allen voran ging George Buchanan, der in Frankreich Ramus' Lehre kennen gelernt hatte und, 1563 zum Mitglied eines Comités für die Reorganisation der Universität von St. Andrews ernannt, vorschlug, dass an derselben nach Ramistischen Grundsätzen Unterricht ertheilt werde[35]). Ihm folgte sein trefflicher Schüler Andrew Melville, der, seit 1574 Oberhaupt des Colleges von Glasgow, Logik, Arithmetik

[34]) Rogeri Ashami epist. p. 84 ed. 1610: Scis tamen ... quantum ego illius (sc. Rami) ingenio, doctrinae et instituto tribui, quod existimarem eum ineptos et frigidos aliquos Aristotelicos potius conscindere, quam ipsum refutare Aristotelem. Dieser an Johannes Sturm gerichtete Brief ist vom Jahre 1552. Im Jahre 1564 richtet Ramus an Asham einen übrigens unbedeutenden Brief, aus dem hervorgeht, dass er Verbindungen in England hatte und aufsuchte (ib. p. 581 f.). Schärfer als in dem eben erwähnten Briefe urtheilt Asham in seinem 1570 veröffentlichten Scholemaster (p. 101 ed. Mayor): Quintilian ... doth greatlie commend Paraphrasis, crossing spitefullie Tullies judgement ... and so do Ramus and Talaeus even at this day in France to. But such singularitie in dissenting from the best mens judgementes, in liking onelie their owne opinions, is moch misliked of all them, that joyne with learning discretion and wisedom. For he, that can neither like Aristotle in Logicke and Philosophie, nor Tullie in Rhetoricke and Eloquence, will from these steppes likelie enough presume by like pride to mount hier, to the misliking of greater matters: that is either in Religion, to have a dissentious head, or in the common wealth, to have a factious hart. Hieraus geht hervor, wie sehr Waddington irrt, wenn er annimmt, dass unter Ashams Einflusse die Universität von Cambridge Ramus' Philosophie adoptiert habe (Ramus p. 396).

[35]) P. Ramus Prooem. mathem. p. 61; Buchanan epist. 4 opp. II p. 726 ed. 1725. Mullinger The Univ. of Cambr. II p. 410: A. Grant The story of the Univ. of Edinburgh I p. 68.

und Geometrie nach Ramus, Rhetorik nach Talaeus, dem treuen Anhänger Ramus', unterrichtete[36]). Auch Graf Moray, der Regent von Schotland, bekennt sich zur Lehre des französischen Neuerers[37]). In England tritt zuerst, soweit wir wissen, der eitle und streitsüchtige Gabriel Harvey auf die Seite des Ramismus[38]). Sir Philip Sidney ist, wohl unter dem Einflusse Temples, ein Freund des Ramus geworden[39]), und Robert Makilmenäus hat im Jahre 1576 die Dialektik des Ramus in London herausgegeben[40]).

Von allen den Anhängern aber, die Ramus unter den Engländern besass, hat keiner vor Temple gewagt, mit wissenschaftlichen Gründen offen gegen Aristoteles aufzutreten. Manche von den Freunden Ramus' erklärten geradezu, dass man seine Schriften wohl für sich studieren, aber bei Leibe nicht öffentlich in den Schulen benutzen dürfe[41]). Erst William Temple hat den offenen Kampf begonnen, den Andere, den insbesondere Francis Bacon fortgeführt hat, der zu einem siegreichen Abschlusse aber erst nach langer Zeit geführt werden sollte[42]).

---

[36]) James Melville Diary p. 49; M'Crie The Life of Andrew Melville I p. 72 f. II p. 306; Grant ib. p. 80.

[37]) P. Ramus ib. p. 59; Nic. Nancelius Declam. p. 51; M'Crie ib. I p. 24; Waddington Ramus p. 396.

[38]) Ciceronianus p. 29. 34 f. 58. Rhetor f. E v⁰ E 2 v⁰ H 3 v⁰ (angeführt von Mayor in Rob. Asham The scholemaster p. 231. 241).

[39]) Tempelli Dial. Epist. dedic.: Quid quod eam disciplinam adames, quae P. Rami ingenio quasi vindicata ab interitu et luculentius illustrata, diffudit jam sese per Europam, et quamvis primo excepta inhumanius in optimis tamen Academiis coepta est a plurimis adhiberi.

[40]) Temple erwähnt ihn Pro Mildap. def. p. 124 und 149.

[41]) Mildapetti admon. Epist. Senovellani Mildapetto Suo p. 10: Quidam .. probant illum quidem (sc. Ramum), sed cum exceptione, si privatim adhibeatur, in publica vero scholarum luce collocari moleste ferunt.

[42]) Dass Acontio zu den Führern der englischen Philosophie nicht gezählt werden darf, leuchtet ein. Rémusat (Hist. de la phil. I p. 53) glaubt allerdings, dass seine Logik dasselbe Ziel erstrebe, wie Bacons Novum Organon, und Michelis (Gesch. d. Philos. S. 262) behauptet gar, Bacon habe sich nur mit den Federn des 'apostasirten katholischen Priesters' geschmückt, der in seiner Schrift De methodo die berühmten Grundsätze Bacons ausgeführt habe. Weder Rémusat noch Michelis können aber Acontios Schrift gelesen haben. Sie würden sonst erkannt haben, dass er zwar seinen italienischen Landsleuten einige allgemeine Bemerkungen über den Unwerth der Disputa-

Gegen die Ueberschätzung, gegen die fast abgöttische Verehrung des Aristoteles wendet sich Temple zunächst. Man hatte Aristoteles' Grösse weit über das Maass des Menschlichen erhoben, ihn den Propheten gleichgestellt und als eine Gottlosigkeit, als einen Frevel betrachtet, von ihm auch nur um eines Haares Breite abzuweichen[43]). Mit grosser Entschiedenheit weist Temple solche Ausschreitungen zurück. Auch er spricht mit Bewunderung von dem hohen Geiste, dem weit umfassenden Wissen, dem glänzenden Urtheil des Stagiriten. Er räumt ein, dass wir ihm viele herrliche Lehren verdanken[44]). Das muss man anerkennen, sagt er, darf aber darum nicht blindlings allen seinen Lehren folgen, wird nicht glauben dürfen, dass ihm nichts zu höchster Weisheit, zu vollkommner Kenntniss aller Dinge, zu einem göttlichen Geiste gefehlt habe, wie die blinden Anhänger des grossen Philosophen anzunehmen scheinen. Auch Aristoteles ist ein Mensch gewesen. Auch er hat oft geirrt. Vieles fehlt in seinen Schriften, was ergänzt, Vieles ist falsch, was berichtigt, Vieles unvollständig, was weiter ausgeführt und vollendet werden muss[45]). Er widerspricht oft sich selbst; er ist leichtfertig in seinen Eintheilungen und Beweisen. 'Mit diesem Satze bist du von Aristoteles abgefallen', so ruft ihm ein Peripatetiker zu. 'Allerdings', antwortet er. 'Wer aber darf das tadeln, wenn es geschieht um die Wahrheit zu schützen'? Höher als ein Mensch steht die Wahrheit![46]) Wer Aristoteles

tionen, die Bedeutung der Erfahrung, die Wichtigkeit der Methoden für den Ausbau der Wissenschaft nachgesprochen hat, im übrigen aber sich gänzlich innerhalb der Grenzen aristotelisch-scholastischer Lehrmeinungen bewegt. Dass seine Schrift De methodo erschienen ist, bevor er nach England floh, und dass Bacon sie gar nicht gekannt zu haben scheint, hebt Rémusat mit Recht hervor.

[43]) Pro Mildap. def. p. 27 u. s.; vgl. Archiv IV S. 599 Anm. 71.

[44]) Vgl. z. B. Pro Mildap. def. De phys. p. 175.

[45]) Pro Mildap. def. p. 28: Cum vero multa sint et praetermissa ab Aristotele, et ab eodem negligentius disceptata: patiare nos quae in Aristotele desunt, ea a caeteris Philosophis assumere, quae plane vitiosa sunt, abjudicare et rejicere; quae manca et inchoata, perficere et expolire. Hanc in expendendis aliorum inventis rationem, si Aristoteles ipse revivisceret, tenendam et persequendam esse diceret. Vgl. ib. p. 66 u. s.

[46]) Ib. Ep. dedic. p. 5.

ehrt, wenn er Richtiges lehrt, ihn aber widerlegt da, wo er Falsches zu beweisen sucht, der zeigt, dass er ein freies Urtheil und ein ehrliches Streben nach Wahrheit besitzt; der ist nicht der Leichtfertigkeit anzuklagen. Vielmehr sind diejenigen gedankenlose Knechte, die aus Scheu vor der Autorität Falsches und Wahres ohne Unterschied billigen[47]). Das aber, so fährt er fort, ist der Fehler unseres Zeitalters, dass man der Autorität der Philosophen zu sehr vertraut und damit die Blüthe neuer wenn auch noch so wahrer und begründeter Meinungen sofort bricht und zurückhält. Das ist's, was die Aristoteliker fordern, dass man das Haupt der Peripatetiker unbedingt verehre; dass man selbst die Wände des Lyceums anbete; dass man Aristoteles' Stimme als eine von Gott gesendete anerkenne. Aber Anderes verlangen die Aristoteliker, Anderes die Philosophie. Einer Philosophie, die fordern würde, dass ich Nichts höher stelle, als den Namen und das Ansehen des Aristoteles; dass ich niemals ihm widerstrebe, nie von ihm abweiche; dass ich selbst den Irrthümern, den Sophismen, den Nichtigkeiten hohler Spitzfindigkeiten zustimme, um immer Peripatetiker zu sein: einer solchen Philosophie, wie gelehrt und weise sie auch sei, werde ich nicht gehorchen. Ermahnt sie mich aber zu vertheidigen, was den Gesetzen der Wissenschaft gemäss ist und frei zurückzuweisen, was ihnen widerspricht, dann werde ich auf ihre Stimme nicht bloss aufmerksam hören, sondern mit Freuden ihr gehorchen[48]).

Wollen wir die Jugend zu wahrer Wissenschaft heranbilden, so mag sie mit gelehrten Schriften sich beschäftigen, aber mit scharfem Urtheil und mit Auswahl. Aus den Werken der Philosophen schöpfe sie das, was von fruchtbringendem Wissen in ihnen enthalten und zur Bildung des Geistes geeignet

[47]) Ib. p. 38.

[48]) Pro Mildap. def. p. 64: Est hercle huius saeculi macula quaedam, nimium authoritati Philosophorum tribuere, et velle nascentis opinionis quantumvis verae ac nixae, eleganti ratione tamen ipsum florem, ne latius serpat, infringere statim et cohibere. Inde est quod a nobis postulent Aristotelici, ut Peripateticorum principem admiremur, ut ipsos Lycei parietes veneremur, ut Aristotelis vocem, velut divinitus missam putemus. Sed aliud a nobis Aristotelei, aliud requirit Philosophia etc.

ist. Man wird nicht zurückweisen dürfen, was die Stoiker feinsinnig erörtert haben. Man wird von den sokratischen Gesprächen Platons zu ruhmvoller Einsicht und Erkenntniss sich führen lassen und nur das verschmähen, was in ihnen gar zu spitzfindig und schulmässig zu sein scheint. Kommt man zu Aristoteles' Schule, so wird man sich durch sophistische Subtilitäten nicht fangen lassen, sondern mit voller Freiheit zurückweisen, was Aristoteles nur geträumt oder ungenügend erörtert hat[49]).

Wenn somit Temple auch Aristoteles gegenüber die volle Freiheit des Denkens wahrt, so will er darum doch nicht als leidenschaftlicher Verächter des Aristoteles angesehen werden. Auch entschiedene Anhänger des Peripatos, so erklärt er, Männer wie Jacobus Schegk, Philipp Melanchthon, Julius Scaliger haben sich nicht selten, besiegt durch die Macht der Wahrheit, gegen ihren Meister ausgesprochen; darf man sie darum Apostaten nennen, dem Spotte und der Verachtung preisgeben? Ist nicht Aristoteles selbst bisweilen seinem eigenen Lehrer untreu geworden? Und ihm gegenüber müsste jede Selbständigkeit des Urtheils unterdrückt werden? Das würde Aristoteles selbst, wenn er noch lebte, nicht von uns fordern[50]).

Man kann über Werth und Brauchbarkeit alter Philosophie kaum mit mehr Klarheit und Besonnenheit urtheilen, als es hier von Temple geschehen ist. Nie hat Bacon sich mit grösserer Entschiedenheit gegen die Geltung falscher Autoritäten ausgesprochen. Weit aber hat er sich bei seiner Beurtheilung der Vorgänger von der Mässigung entfernt, die Temple in diesen Ausführungen bekundet.

Viel schärfer als über Aristoteles äussert sich Temple über die Aristoteles ergebenen Scholastiker. Die jüngeren Peripatetiker, so führt er aus, sind Menschen von ausgezeichnetem Geiste; aber

---

[49]) Ib. p. 65 f. Man vergleiche hiermit Ramus' Aeusserungen in den Animadv. Aristot. l. IV p. 136 f. und in der Vorrede zu den Scholae in liber. artes. — Dass die Vernunft über die Autorität zu stellen sei, hat Ramus oft eingeschärft. Man erinnere sich an die kräftigen Worte Schol. mathem. l. III p. 78 ed. 1569.

[50]) Ib. p. 27 f.

es fehlt ihnen Freiheit des Urtheils. Sie haben das eigene Denken aufgegeben, um im Schatten der Autorität sich zu verbergen. Sie glauben trefflich zu philosophieren, wenn sie wahren Forschern ein αὐτὸς ἔφα entgegenrufen. Sie wollen lieber nichts wissen, als eingestehen, dass sie irgend etwas nicht wissen[51]). Sie haben feine Spitzfindigkeiten ersonnen, logische Netze verfertigt, die zu listigen Umgarnungen und klugen Lügen dienen. Sie sind streitsüchtige und betrügerische Sophisten[52]).

Diesen allgemein gehaltenen Urtheilen entspricht, was er von einzelnen Schulen und Vertretern der Scholastik sagt. Er spottet über das dürftige und übel klingende Lied aus Thomistischer Schule[53]), über die ungenaue und holprige Spitzfindigkeit und die Sophismen der Thomisten[54]), über die Geschwätzigkeit des Aegidius[55]), die zanksüchtige Werkstatt des Javellus[56]), die todten Ueberbleibsel des Dorbellismus[57]). Scotus und Dorbellus sind ihm Lastträger und Ruderknechte, denen nur die Barbarei ihrer Zeit Raum geben konnte[58]). Toletus nennt er ein Männlein aus der untersten Hefe der Dorbellischen Schule, mit dessen dornigen Klügeleien man die Jugend verschonen sollte[59]).

---

[51]) De praedicab. refut. p. 110: Arrisit igitur praedicabilium sapientia vehementer, sed iis, quos Porphyrianae cepit institutionis concinnitas, et qui nihil scire malint quam sese aliquid fateri nescivisse; iis etiam, qui rejecta in disquirenda veritate libertate judicii, sub Aristotelicae autoritatis umbra delitescunt. Atque hi belle sibi philosophari videntur, si vel Ipse dixit opposuerint etc.

[52]) Mildap. admon. Epist. dedic.; Dial. Epist. dedic.

[53]) Pro Mildap. def. p. 77: Non ego alicujus Aegidii quotidianam loquacitatem sine usu, nec e Thomae schola exilem aliquam et absonam cantilenam requiro.

[54]) Ib. p. 29: Si eum placet Apollinem nominare, qui . . . inconcinnae ac quasi verrucosae Thomistarum subtilitati bellum indixit etc. Vgl. ib. p. 25. 33.

[55]) Ib. p. 77.

[56]) Ib. p. 61: Javelli litigosa officina.

[57]) Ib. p. 15: Visne licere artium magistris, ut inter mortuas reliquias Dorbellismi excitent etc.

[58]) Ib. p. 25: Si vetus illa barbaries locum dedit Scotis olim et Dorbellis, ideireo nos tam erudito saeculo, tam perpolitis moribus, tam excultis disciplinis ejusmodi bajulos et remiges feremus?

[59]) Ib. p. 101: Excitabo tibi ex infima faece Dorbellicae familiae homunculum aliquem: Toletum dico etc. Vgl. ib. p. 25.

Offenbar hat bei diesen und ähnlichen Aeusserungen nicht die weise Mässigung Temple geleitet, die ihm sonst eigen ist. Aus ihnen spricht der leidenschaftliche Hass des Humanismus gegen die Scholastik, den der Neuscholastiker Digby durch seine groben Schmähungen in Temple entfacht hatte. Wir finden solche Aeusserungen des Parteihasses denn auch nur in Temples Erwiderung auf Digbys Schmähschrift und stets in Verbindung mit der Zurückweisung Digbyscher Angriffe.

Dass Temple diesen seinen Gegner selbst nicht glimpflicher behandelt haben wird, lässt sich von vornherein erwarten. Wohl versucht er einiges Gute an dem Manne aufzufinden, der einst sein Lehrer gewesen war. Er rühmt Digbys unermüdlichen Fleiss und spricht mit grosser Anerkennung von seinem Versuche, die Philosophie, die lange Zeit in England vernachlässigt war, wieder zu Ehren zu bringen, sie den Italienern, Deutschen, Franzosen zu entreissen und auf englischen Boden, auf dem bisher nur die Theologie geblüht habe, zu verpflanzen[60]). Doch nur Digbys guter Wille ist zu loben. Das grosse und herrliche Unternehmen hat er nicht durchzuführen vermocht: sein System der Philosophie, die Theoria analytica, ist ein gänzlich verunglücktes Werk. Eine barbarische Sprache, gesuchte Spitzfindigkeiten, wunderliche Bilder, eine schlechte Ordnung der Theile und einen wirren Inhalt, das bietet diese Schrift dem Leser dar. Mit Abbildungen von Pyramiden und Gesichtskreisen will Digby Beweise versinnlichen, die keine Beweise sind. Von äusserer Vollkommenheit des Princips und dem Zustande des inneren Lichtes spricht er, von einer Verbindung der Seele mit dem metaphysischen Object und dem ersten Ausfluss der ersten Verschiedenheit, von einer allerhöchsten Welt und von Pforten, die zur Intelligenz führen, von Dämonen und Seraphim, von Samael und

[60]) Mildap. admon. p. 16: In quo certe est cum theologia actum praeclarissime, cum caeteris artibus incommodius: quod cum Anglorum ingenia limarint vehementer et expoliverint, ipsae tamen ab Anglis nullam fere lucem, nullum ornatum acceperint. Quapropter (Digbei) dum te intueor, dum tuam excellentem diligentiam attendo, dum eandem cum aliorum in isto genere tarditate comparo, gratulor mehercule literarum disciplinis, et gratulor vicissim Angliae tuae; ib. p. 17.

Mahazael und anderen Phantasmen, über die nie etwas gehört zu haben als Glück angesehen werden muss. Nein, diese Schrift ist nicht das Werk wissenschaftlichen Denkens, sondern ein Erzeugniss der veralteten Scheinweisheit eines Thomas, Duns Scotus, Dorbellus, Tartaretus und anderer Scholastiker, ein Zeugniss zugleich logischer Verkehrtheit und mystischen Aberwitzes[61]).

Wenn Temple mit so grosser Entschiedenheit gegen Aristoteles und die Scholastiker auftritt, so thut er das nicht, um sich selbst einem Aristoteles oder Thomas als ebenbürtigen Gegner gegenüberzustellen und auf den Trümmern aller überlieferten Systeme eine eigene Philosophie aufzubauen. Temple ist kein selbständiger Denker, und mit originellen Gedanken ist er sowenig wie Digby hervorgetreten. Er will nichts sein als ein treuer Schüler des Mannes, der Jahrzehnde vor ihm die Schäden des Peripatos und der Scholastik aufgedeckt und durch neue Untersuchungen zu verbessern gestrebt hatte, des Peter Ramus: in ihm erblickt er den grossen Reformator aller Philosophie. Er ist der Ueberzeugung, dass Ramus' Dialektik alle logischen Werke, die aus der peripatetischen Schule oder der älteren und jüngeren Scholastik hervorgegangen sind, nach Form und Inhalt weit übertreffe[62]); dass jeder Tadel, den Ramus gegen Aristoteles und seine Anhänger ausgesprochen habe, wohlbegründet, und dass Alles, was er am peripatetischen Systeme berichtigt und ergänzt habe, als richtig anzunehmen sei[63]).

---

[61]) Mildap. admon. p. 20: Profecto dum huius analyticae monarchiae opificium contexebat, cepit eum theoria mirifica illa quidem et plane singularis. Quae enim non conquisitae argutiarum deliciae? quae non somniata concinnitas? ... Quid loquar de supremae distinctionis primo effluxu? quid de mundo suprasupremo? Mitto portas, per quas ascendimus ad intelligentiam. Daemonas illos Serapim, Samael et Mahazael libenter praetereo. At vero bene sit philosophorum filio: cui, si istas elegantias procuderit, meliorem mentem opto: si nunquam attigerit, de faelicitate gratulor.

[62]) Pro Mildap. def. p. 25: Nulla est Hunaei, Tartareti, Arborei bibliotheca, nullus Lovaniensis Academiae consensus, nullum Peripateticae disciplinae organum, quod non ab uno P. Rami Logico libello et splendore verborum et sententiarum pondere et totius tractationis dignitate et utilitatis magnitudine infinitis partibus superetur.

[63]) Ib. p. 29 f.

Temples Schriften sind zumeist der Logik gewidmet, um deren Förderung Ramus sich die grössten Verdienste erworben hat. Ramus' logische Lehren will er erläutern und vertheidigen, und damit glaubt er der Philosophie aufs beste zu nützen. Denen aber, die es tadeln könnten, dass man über Logik so viel verhandle, entgegnet er, was die Trojanischen Greise bei Homer von Helena sagten: Sie sei es werth, dass man um sie einen so langen und heftigen Streit führe[64]). Denn das Ziel der Logik sei ein viel höheres, als man in den Schulen ihr zu setzen pflege. Sie ist, so führt er aus, nicht dazu da, unnütze Spitzfindigkeiten zu lehren[65]). Von der Beobachtung der Natur ausgehend, soll sie von der Natur nicht abirren, nicht im Schatten der Schulen sich verbergen, sondern das Leben leiten und beherrschen. Dieser Aufgabe kann freilich die scholastische Logik nicht genügen. Im Mittelalter ist die Logik gleichsam heimathlos geworden. Zur Dienerin von kleinlichen Zänkereien herabgesunken, ward sie von streitsüchtigen und betrügerischen Sophisten mit Wahngebilden und Nichtigkeiten erfüllt und dadurch dem Leben gänzlich entfremdet[66]). Erst Ramus hat die im Kreise der Wissenschaften ihr gebührende Stellung ihr wiedergegeben. Er hat sie von den Schlacken der Scholastik gesäubert, sie vereinfacht und weiter ausgebildet. Er hat die peripatetische Lehre von den Prädicabilien und den Kategorien widerlegt, die Auswüchse der aristotelischen Logik mit unbarmherziger Kritik beseitigt, die Lehre von den Modalien, den Oppositionen und Conversionen als unfruchtbare und zum Theil unwahre Klügeleien zurückgewiesen, die Lehre vom Syllogismus verbessert und der wahren Ansicht des Aristoteles, es gebe nur eine einzige

---

[64]) Dial. Epist. ded. g. E.

[65]) Dial. p. 1.

[66]) Mildap. adm. p. 3 f.: Quid enim commentitii, quid alieni non in eandem homines in schola semper et umbra differentes coniecerunt? Non intellexerunt ut caeteras artes sic dialecticam e naturae observatione deductam, ita effingendam esse ut a natura non aberret. . . . Quare anilis illa in Lycaeo et otiosa ambulatio fecit, ut dialectica quasi pulsa sedibus suis et orbata patrimonio avitae dignitatis, in schola et latebris delitesceret. Aehnliches liest man Dial. p. 8; Pro Mildap. def. p. 29 u. s. — Vgl. hierzu Rami or. pro philos. disc. p. 1049 ed. 1569.

Methode wissenschaftlicher Darstellung, die deductive, gegen Galen und spätere Aristoteleserklärer wieder Geltung verschafft[67]). Was aber das Wichtigste ist, er hat die Logik aus dem Schatten der Schulen an das Licht des Tages gebracht, auf den Marktplatz und auf die Rednerbühne, auf die Richterbänke, in die Rathsversammlungen und auf das Schlachtfeld geführt, damit sie Allen Rath, Belehrung und Beistand gewähren könne[68]).

Temples Anmerkungen zu Ramus' Dialektik und seine zahlreichen zur Vertheidigung derselben verfassten Abhandlungen sind klare und gründliche Arbeiten, bedürfen aber keiner weiteren Besprechung, da sie den Ramistischen Gedanken nichts Neues hinzufügen. Nur eine dieser Schriften, in der Ein wichtiger Punkt der Ramistischen Logik mit besonderer Ausführlichkeit behandelt ist, die Frage nach der Methode der Wissenschaften, erfordert besondere Erörterung[69]).

Ramus hatte behauptet, es gebe nur Eine Methode wissen-

[67]) Mildap. admon. p. 5: Quod cum vidisset P. Ramus pro eo quo fuit ingenio prope singulari, suscepit ille dialecticae expoliendae laborem: laborem hercle gravissimae contentionis et invidiae. Inquisivit in praedicabilia eaque adulterinis depicta coloribus deprehendit. Praedicamentis litem intendit, quod non precario sese in aliorum finibus collocassent, sed summa vi in eosdem irrupissent. Quid modalium, oppositionum, conversionum deliciae an placuerunt? equidem diutius ferre non potuit. Quis enim spinosis sophismatis in modalium doctrina modus? quid non in quibusdam oppositionibus opponitur veritati? quae non in conversionibus perversio disciplinae? porro demonstrativi syllogismi delirium excussit et profligavit: pro unica methodo adversus Galenum et interpretes Aristoteleos acerrime dimicavit eamque sophismatum multitudine oppressam vindicavit.

[68]) Mildap. adm. p. 6: Quinetiam, quod maximum est, usum logici artificii amplificavit luculenter et illustravit. Dialecticam enim avocatam a schola in clarissima luce collocavit: produxit in forum et rostra ad sapienter de litibus perorandum: evexit in judicum subsellia, ut legis mentem interpretetur et rationem ferendae sententiae administret: dimisit in Curiam, ut tanquam magistra prudentiae consiliis praesideat: transtulit etiam in campum et aciem, ut omnes militiae obeundae vias pervestiget et exponat: denique eandem ad singulos vitae usus commodissime dispertivit. Hierzu vgl. Ramus' Vorrede zu seiner Dialektik.

[69]) Die Grundgedanken seiner Methodologie entwickelt Temple Pro Mildap. def. p. 116—149, und einen blossen Abdruck dieser Abhandlung giebt er Dial. l. II c. 17 p. 88—109.

schaftlicher Forschung, die deductive, die aus allgemeinen Sätzen das Einzelne erschliesst, und nur diese Methode sei die von Aristoteles gelehrte[70]). Hiergegen hatten viele Logiker, unter denen Digby sich durch besondern Eifer hervorthat, gar Vieles geltend gemacht. Alle allgemeinen Sätze, so führte Digby aus, werden aus der Beobachtung des Einzelnen gewonnen; alle allgemeinen Begriffe gehen auf sinnliche Eindrücke zurück. Die wissenschaftliche Forschung muss daher vom Einzelnen ausgehen, aus ihm das Allgemeinere ableiten, zum Allgemeinsten sich erheben und so die höchsten Principien des Wissens feststellen. Von ihnen steigen wir dann wieder in den verschiedenen Wissenschaften zu den einzelnen Erkenntnissen herab. Wissenschaftlicher Forschung ist so ein zweifacher Weg gewiesen: der des Emporsteigens zu den Principien und der des Herabsteigens von ihnen, der des Ausgehens von sinnlicher Wahrnehmung oder von geistiger Erkenntniss[71]). Dagegen behauptet Temple mit Ramus, dass die Ableitung allgemeiner Principien aus dem Einzelnen von höchster Wichtigkeit[72]), aber nicht die Aufgabe wissenschaftlicher Darstellung sei, weil sie ihr vorausgehen müsse. Was Digby daher über die doppelte Methode lehre, sei der Sache nach nicht unrichtig; aber der Logik stehe es nicht zu, eine Methode, die nur für die Voraussetzungen wissenschaftlicher Forschung brauchbar sei, mit der wahren Methode der Wissenschaft auf Eine Linie zu stellen[73]). Die Wissenschaft kümmere sich nicht um das Einzelne, sondern habe lediglich nothwendige, ewige Wahrheiten zu erweisen. Darum dürfe man

[70]) Ramus Dial. II c. 17: methodus ab universalibus ad singularia perpetuo progreditur . . . eamque solam methodum Aristoteles docuit.

[71]) Archiv IV S. 468f.

[72]) Mildap. adm. p. 75: Omnes enim disciplinae, postquam naturae per sensum observatio accessisset, ex accurata specialium inductione per subalterna ad generalissimum ascendendo effloruerunt. Sic grammaticae elegantiam adhibita inductione observatio peperit castissimae dictionis. Sic dialectica non est e commentis nata scholasticae theoriae, sed ab imitatione excellentissimae in usu differendi rationis per inductionem derivata. Sic Mathesis numerorum et magnitudinis: sic splendor universae physiologiae velut e naturae igniculis inductione specialium ad generale constituendum antegressa emicuit primo et illuxit.

[73]) Mildap. adm. c. 6. 8; pro Mildap. def. p. 53f. 78.

nur von Einer Methode sprechen, die aus allgemein giltigen Principien unsere Erkenntnisse ableiten lehre, und das sei allein die Methode der Deduction[74]). Digby beruft sich zum Erweise seiner Ansicht auf zahlreiche Autoritäten alter und neuerer Zeit, insbesondere auf Aristoteles. Dagegen erklärt Temple, nicht auf Autoritäten, sondern auf Gründe komme es an[75]). Im übrigen stehe Ramus in dieser Frage durchaus auf dem Boden des Peripatos. Aristoteles erkenne ebenfalls nur Eine Methode, die der Deduction an, und wenn er auch von der inductiven Methode spreche, so gelte sie ihm als werthvoll nur für die Auffindung der Principien, nicht für die wissenschaftliche Darstellung. Und nur um diese handle es sich[76]).

Offenbar ist die sachliche Differenz, die Temple von Digby in dieser Frage trennt, äusserst geringfügig. Beide sind darüber einig, dass wir der inductiven Methode die Auffindung der Wahrheiten verdanken, welche den Gegenstand der Wissenschaften bilden; dass wir daher jener so wenig entrathen können, wie der deductiven Methode, nach welcher die Einzelerkenntnisse aus allgemeinen Principien abgeleitet werden. So beschränkt sich ihr Streit auf die wenig bedeutenden Fragen, ob Aufgabe wissenschaftlicher Darstellung nur die Ableitung des Einzelnen aus den allgemeinen Principien oder auch die Auffindung der Principien sei, und ob Aristoteles nur die Deduction in ihrem vollen Werthe anerkannt oder die Induction ihr gleichgestellt habe. Für das erstere erklärt sich in beiden Punkten Temple, für das zweite Digby. Man wird

---

[74]) Pro Mildap. def. p. 130 f. 151.

[75]) Ib. p. 77: Ad comprobandam hujus testimonii vim ornandamque excellentiam magistrum Parisiensem, Thomam, Scotum, Ammonium, Aegidium advocasti. Quem tu mihi Parisiensem magistrum? quem Aegidium narras? Non ego alicujus Aegidii quotidianam loquacitatem sine usu, nec e Thomae schola exilem aliquam et absonam cantilenam requiro, sed a Cantabrigiensi Philosopho vim acutissimae rationis et judicii gravitatem exspecto.

[76]) Mildap. adm. p. 73: Aliud est sensus mentisque beneficio ad rem intelligendam pervenire: aliud res intellectas methodo disponere. Neque si acquirendae cognitionis via in multiplici genere sita sit, idcirco rerum iam cognitarum dispositio in varias ac repugnantes species distinguetur. Pro Mildap. def. p. 83.

nicht anstehen, sich hier wie dort auf die Seite Digbys zu stellen. Denn Niemand wird heutzutage noch annehmen, dass die Methode, welche uns die höchsten Principien finden lässt, von geringerem Werthe sei, als diejenige, nach welcher man aus ihnen die einzelnen Erkenntnisse ableitet. Auch ist längst dargethan, dass Aristoteles trotz vielfachen Schwankens seiner Erkenntnisslehre doch beiden Methoden wissenschaftlicher Forschung gleiche Geltung zuerkannt hat[77]).

Freilich die Beweisgründe, die Digby für sich anführte, waren zum Theil höchst bedenklicher Art und sie zu widerlegen ward Temple sehr leicht[78]). Und so zeigt sich hier die in der Geschichte der Wissenschaften nicht seltene Erscheinung, dass von zwei Gegnern der schwächere einen richtigen Satz mit zumeist unhaltbaren Gründen zu beweisen unternimmt, der überlegene aber mit Witz, Scharfsinn und Gelehrsamkeit eine unhaltbare Stellung vertheidigt. Die Bedeutung aber, die man der untergeordneten Frage beilegte, der Aufwand von Gelehrsamkeit und Scharfsinn, mit dem man sie zu beantworten bemüht war, erinnert an ähnliche Kämpfe der Scholastik, in denen die kleinlichsten Gegenstände mit unendlicher Breite erörtert wurden.

Wie die Logik, so hat auch die Physik und Metaphysik des Aristoteles und der Peripatetiker Temple zu vielfachen Bedenken Anlass gegeben. Doch hat er sich nicht mit der Ausführlichkeit über diese Wissenschaften ausgesprochen, mit der er die Logik behandelt hat. Sehr scharf urtheilt er in der Vorrede zu Martinus' obengenannter Abhandlung über die aristotelische Physik. Sie verletzt das von Aristoteles selbst aufgestellte Gesetz[79]) der Homogeneität und der Katholizität. Die acht Bücher der Physik enthalten Temple zufolge eine nichtige Unterweisung über die Ursachen, eine bloss scheinbar genaue Erklärung der Privation, ein dürres Sophisma über Bewegung, eine schlaffe und fruchtlose Erörterung

---

[77]) S. Heyder Die Methodologie des Aristotelischen Systems S. 179; Eucken Die Methode der Aristotelischen Forschung S. 43; Zeller Die Philosophie der Griechen Bd. II, 2³ S. 241.

[78]) S. Archiv IV S. 470f.

[79]) Anal. post. I c. 4.

über die Zeit. Alle diese Gegenstände aber gehören nicht in die Physik, sondern in die Logik. Innerhalb dieser Wissenschaft haben sie vor kurzem, d. h. von Ramus, eine Behandlung gefunden, die nicht übertroffen werden kann[80]). Erst Ramus hat den rechten Begriff der Bewegung, der Zeit und des Raumes aufgestellt. Er hat die Arten der Bewegung richtiger erkannt als Aristoteles und die Lehre von der unendlichen Theilbarkeit der Grössen und der Ewigkeit der Welt widerlegt. — Die aristotelische Physik enthält aber nicht bloss Ungehöriges und Unrichtiges, sie ist auch unvollständig. Ihr Gegenstand sollen die beweglichen Körper sein[81]). Aber enthält die Natur nichts weiter als sie? Nicht Formen der Dinge? Nicht Seelen, die aus Verbindung von Elementen keineswegs hervorgehen? Der Physik kommt es ferner zu, nicht bloss allgemeine Erörterungen über den Himmel uns zu geben, sondern auch das Wesen und die Eigenschaften der Gestirne, ihre Bewegung und Lage zu erforschen, über Gesichtskreis, Mittagskreis, Thierkreis, Aequator, Sonnen- und Mondfinsternisse und Anderes uns zu belehren. Von alledem aber finden wir in Aristoteles' Physik nichts[82]).

Aehnliches gilt von Aristoteles' Metaphysik. Sie hat von der Logik, der Mathematik und der Theologie einen grossen Theil ihres Inhaltes sich angeeignet und damit das Gesetz verletzt, das befiehlt, dass die Theile einer Wissenschaft vollkommen gleichartig sein müssen[83]).

Nicht geringerer Tadel trifft die aristotelische Ethik, über die Temple sehr ausführlich in einer Abhandlung spricht, die der Vertheidigung Mildapettus' angehängt ist. Hier völlig unabhängig von Ramus[84]) unterzieht er die Grundlagen und die einzelnen Bestim-

---

[80]) Tempelli in Jac. Martini De corp. gen. praef. vgl. Pro Mildap. def. De Phys. p. 162 f. p. 166 f. 168. Nach Ramus Schol. phys. praef.: schol. phys. l. VIII c. 6.

[81]) Pro Mildap. def. p. 165.

[82]) Tempelli in Jac. Martini etc. praef.: Pro Mildap. def. De Phys. p. 152 f.

[83]) Tempelli in Jac. Martini etc. praef. — Cfr. Ramus Schol. metaph. praef.

[84]) Von Ramus besitzen wir keine besondere Schrift über Ethik; eine verschollene Schrift, deren er Erwähnung thut (Waddington Ramus p. 473)

mungen der aristotelischen Tugendlehre einer herben Kritik. Er tadelt die Scheidung der Tugenden in solche, welche auf das Denken und andere, welche auf die Sitten sich beziehen. Er verwirft nicht den Gedanken, der hierin ausgesprochen ist, hält aber den Gegensatz von Denken (διάνοια) und Sitten (ἤθη) für ungerechtfertigt, da im ersten Gliede das Subject, in welchem die Tugend entstehe, im zweiten dasjenige, auf welches sie sich beziehe, bezeichnet werde[85]). Falsch sei auch, die Denkkraft und danach die dianoëtischen Tugenden nach ihren Objecten zu scheiden, einen Seelentheil, mit dem wir das Nothwendige und Ewige erkennen, von einem anderen zu trennen, mit dem wir die zufälligen und vergänglichen Dinge erfassen: es giebt, so erklärt er, nur Eine Fähigkeit des Geistes, die sich in gleicher Weise auf alle erkennbaren Gegenstände erstreckt, wie am Himmel nur Eine Sonne steht, die alle einzelnen Dinge beleuchtet[86]). Das Wissen beziehe sich nach Aristoteles nur auf Nothwendiges, fährt Temple fort. In Wirklichkeit sei die Erkenntniss jeder Ursache, sie möge zufällig oder nothwendig sein, wahres Wissen[87]). Auch die Definitionen der dianoëtischen Tugenden seien zurückzuweisen, wie die gesammte Eintheilung derselben, die er für eine gänzlich wirre und unlogische ansieht[88]). Ungerechtfertigt sei ferner, das Glück in den Tugenden der Erkenntnisskraft zu suchen, da 'auch sittlich verderbte, verruchte Menschen in Kunst, Wissen, Vernunft und Weisheit sich hervorthun können'[89]).

---

und das Werk über die Sitten der Galler kommen hier nicht in Betracht. Einzelne scharfe Aeusserungen jedoch über die aristotelische Sittenlehre finden sich hie und da in seinen Werken, wie z. B. in Orat. pro phil. disc. p. 1017 ed. 1569. Temple hat gegen seine Gewohnheit diese Bemerkungen nicht benutzt.

[85]) Pro Mildap. def. De ethicis p. 188 f. 218 f. nach Aristoteles Eth. Nik. I, 13. 1103 a 4 f. II, 1. 1103 a 14 u. s.

[86]) Ib. p. 219: Atqui hercle unica est mentis facultas ad res omnes intelligendas communiter diffusa, ut unicus est in coelo Sol, cujus luce res singulae collustrentur. Gegen Aristoteles ib. VI, 2. 1139 a 6.

[87]) Ib. p. 222: cujuslibet causae cognitio, sive fortuita sit sive necessaria, rei scientiam parit. Dies gegen Aristoteles ib. VI, 3. 1139 b 18 f. und gegen Temples eigene Annahmen (oben S. 21).

[88]) Ib. p. 188. 221. 223 f. 225.

[89]) Ib. p. 188 gegen Aristoteles Eth. Nik. X, 7. 1177 a 12 f. X, 8. 1178 b 7 f.

Was die ethischen Tugenden betrifft, so verwirft er aufs entschiedenste die aristotelische Definition, der zufolge sie in einem Mittelmaass zwischen fehlerhaften Extremen bestehe. Wie er weitläufig auseinandersetzt, sollen es lediglich oberflächliche Gründe, ungenaue Subtilitäten und unhaltbare Schlüsse sein, mit denen Aristoteles diese Begriffsbestimmung zu erweisen sucht[90]). Die Tugend sei überhaupt quantitativer Abmessung nicht zugänglich[91]). Im übrigen widerspreche Aristoteles unaufhörlich sich selbst, indem er bald erkläre, Tugend sei ihrem Begriffe nach das Mittelmaass[92]), bald annehme, sie ziele nach dem Mittelmaasse[93]), oder liege in der rechten Mitte[94]), oder sie habe es mit Affecten und Handlungen zu thun, bei denen es ein Mittelmaass gebe[95]), oder sie werde durch das Mittelmaass bewahrt[96]), oder sie finde und wähle das Mittelmaass[97]), oder das Mittelmaass gehöre zur Tugend[98]).

Nicht minder ungerechtfertigt erscheint Temple, was Aristoteles über einzelne ethische Tugenden ausführt. So sei das, was er Hochsinn (μεγαλοπρέπεια) nennt, gar nicht zu den Tugenden zu zählen. Denn sich grosser Ehren für würdig zu halten, sei nicht Tugend, sondern ausserordentliche Eitelkeit[99]). Geradezu unlogisch sei es auch, Freigebigkeit (ἐλευθεριότης) von Grossartigkeit (μεγαλοπρέπεια) zu unterscheiden, wie Aristoteles es thue. Jene auf alle Geld betreffenden Handlungen, diese auf grossen Aufwand zu beziehen und daraus zwei Tugenden zu machen, sei ebenso falsch,

---

90) Ib. p. 198—210.

91) Ib. p. 200.

92) Ib. p. 206; vgl. Aristoteles Eth. Nik. II, 6. 1107 a 7. II, 5. 1106 b 27. II, 7 oft.

93) Aristoteles ib. II, 5. 1106 b 15. 28.

94) Ib. II, 6. 1106 b 36.

95) Ib. II, 5. 1106 b 16 f. 24 f.

96) Ib. II, 2. 1104 a 26.

97) Ib. II, 6. 1107 a 5.

98) Ib. II, 5. 1106 b 34.

99) Aristoteles Eth. Nik. IV 7—9; Temple ib. p. 210 f. 216: Quare peripateticam istam magnanimitatem non germanam effigiem clarissimae virtutis, sed eminentem imaginem mirificae vanitatis esse statuo.

wie wenn man zwei Arten der Tapferkeit annehmen wollte, jenachdem es sich um grosse oder kleine Gefahren handle[100]).

Endlich weist Temple auch Aristoteles' Ansichten über Ursprung und Wachsthum der Tugend zurück. Unrichtig sei die Meinung, dass die ethische Tugend uns nicht von Natur aus einwohne. In Wirklichkeit habe die Natur wie die Fähigkeit zur Ausübung der Kunst, so die zu tugendhaften Handlungen von Haus aus uns gegeben[101]), oder richtiger, Gott habe uns die Anlage oder den Samen der Tugend eingepflanzt[102]), der durch Uebung und Belehrung zur vollen Blüthe entwickelt werden müsse. So habe Platon gelehrt[103]), und Aristoteles selbst stimme dem bisweilen bei, widerspreche also auch hier sich selbst[104]). Wenn er ferner lehre, die ethischen Tugenden müssen durch Thätigkeit und Uebung, die dianoëtischen durch Unterricht gewonnen und gefördert werden, so beweise er selbst die Unrichtigkeit dieser Behauptungen. Denn er gebe uns doch Vorschriften über ethische Tugenden, um uns zu tugendhaften Menschen heranzubilden, zeige also, dass Belehrung auch für sie von Wichtigkeit sei. Und umgekehrt bedürfen wir, um einsichtig und weise zu werden, nicht bloss theoretischer Unterweisung, sondern auch häufiger Uebung: dianoëtische wie ethische Tugenden unterscheiden sich also in dieser Beziehung in nichts[105]).

Alle Vorwürfe gegen die aristotelische Ethik zusammenfassend, erklärt denn Temple: Aristoteles hat in seiner Lehre vom glückseligen Leben mehr den Irrthum geschützt, als die Wahrheit dargethan. Er hat statt des höchsten Gutes gewissermaassen das höchste Elend, statt Lauterkeit der Sitten ausserordentliche Gottlosigkeit beschrieben, statt schicklicher Vorschriften frostige und kleinliche Streitfragen uns dargeboten. Er hat den Ursprung der

---

[100]) Aristoteles ib. IV c. 1—3. 4—6; Temple ib. p. 216f.

[101]) Ib. p. 190f. gegen Aristoteles ib. II, 1. 1103a 18f.

[102]) Ib. p. 194. 198.

[103]) Temple denkt an Stellen wie Rep. II 375B. III 410. 415. VI 487A.

[104]) Ib. p. 191. Vgl. Aristoteles ib. II, 1. 1103a 24f. Polit. VII, 13. 1332a 39f. u. s.

[105]) Ib. p. 188f.

Tugend nicht erkannt, den Begriff des Guten nicht genau bestimmt. Da ist es erklärlich, dass er nur den Schatten glückseligen Lebens, nicht aber sein wahres Bild zu erreichen vermochte[106]).

Es sind die wichtigsten und zur Zeit Temples, wie im Mittelalter am höchsten geschätzten Schriften des Aristoteles, gegen die Temple seine Angriffe richtet. Mit ihnen soll die Lehre gestürzt werden, die viele Jahrhunderte die europäische Welt beherrscht hatte und deren Geltung nach Temple aller selbständigen Forschung im Wege stand. Nie hat eine schärfere Kritik gegen Aristoteles und die Scholastik sich gerichtet, und man muss anerkennen, dass sie in vielen Punkten durchaus gerecht ist. Was Temple gegen die Geschraubtheit und Unnatürlichkeit der aristotelischen, gegen die Spitzfindigkeiten und die Unfruchtbarkeit der scholastischen Logik ausführt; was er über die schwankenden und unhaltbaren Grundbegriffe der aristotelischen Physik, über die mangelhafte Composition der Metaphysik, über zahlreiche ungerechtfertigte Begriffsscheidungen und Begriffsbestimmungen der Ethik darlegt, ist wohl begründet. Nicht immer aber hält er sich in den Schranken sachgemässer und maassvoller Beurtheilung. Manches ungerechte und leidenschaftliche Wort ist ihm entschlüpft, das besser unterdrückt worden wäre. Bei dem eifrigen Aufspüren unrichtiger peripatetischer und scholastischer Lehrmeinungen vergisst er, was die Wissenschaft Aristoteles' vielgeschmähter Lehre, was sie auch der scholastischen Fortbildung peripatetischer Philosophie verdankt. Gänzlich unberücksichtigt bleiben die geschichtlichen Bedingungen und Zusammenhänge des von ihm bekämpften Systems, die es in wesentlich hellerem Lichte gezeigt haben würden, als es ihm erscheint. Oft hält er sich auch an einzelne anfechtbare oder einander widerstreitende Aeusserungen des Aristoteles und kümmert

[106]) Ib. p. 187: Nam pro summo bono summa pene miseria, pro morum probitate singularis impietas: pro eleganti praeceptione frigidae quaestiunculae altercatio descripta est. Quod mehercule mirum videri non debet. Qui enim est et in origine virtutis explicanda peregrinus et in constituendis bonorum finibus inconcinnus, verisimile profecto est, fore ut is in tradenda bene vivendi ratione potius umbram beatae vitae persequatur, quam eminentem effigiem consectetur.

sich nicht um ihren tieferen Sinn, dessen Erkenntniss manchen Anstoss gehoben hätte. So übersieht er, um nur Einiges hervorzuheben, dass Aristoteles bei aller Hochschätzung des Allgemeinen und Nothwendigen doch selbst einschärft, es gebe ein Wissen nicht bloss des Nothwendigen, sondern auch dessen, was meistens geschieht[107]; dass er die ethischen Tugenden zwar nicht für angeboren hält, aber die Anlage zu ihnen von der Natur uns eingepflanzt sein lässt[108]; dass er die dianoëtischen und ethischen Tugenden zwar von einander scheidet, aber durch das Band der φρόνησις aufs engste mit einander verbindet[109]; dass seine Ausführungen über die μεσότης dem Wortlaute nach vielfache Widersprüche aufweisen, im Grunde aber sehr wohl zusammenstimmen.

Doch nicht gar zu sehr darf es getadelt werden, dass Temple in der Hitze des Kampfes, den er in gutem Glauben unternommen und im Ganzen mit grosser Mässigung geführt hat, seinen Gegnern nicht immer volle Gerechtigkeit zu theil werden lässt. Schlimmer ist es, dass er über die Ziele dieses Kampfes sich selbst nicht klar geworden ist. Er will den Bann der Autoritäten brechen, deren despotische Herrschaft länger als ein Jahrtausend gedauert hatte. In Wirklichkeit aber hat er nur eine Autorität mit der anderen, Aristoteles mit Ramus vertauscht. Die strenge Kritik, die er an dem peripatetisch-scholastischen Lehrgebäude geübt hat, wendet er Ramus gegenüber keineswegs an. Von Bewunderung für Ramus' unzweifelhafte Verdienste um die Philosophie erfüllt, hingerissen von seiner Beredsamkeit, seinem scharfen Urtheil, seinem kühnen Freimuth, folgt er ihm auch da, wo er in die Irre geht. Die ungerechtfertigte Vermischung von Logik und Rhetorik, die schon bei Laurentius Valla, Rudolf Agricola, Vives, Melanchthon hervorgetreten war und einen Grundzug der Ramistischen Dialektik bildet, hat Temple nicht zurückgewiesen: auch ihm ist die Logik *ars bene disserendi*[110]. Die Ueberschätzung der Deduction, die bei Ramus in viel stärkerem Maasse als selbst bei

[107]) Anal. post. I, 30 u. s.

[108]) Eth. Nik. II, 1. 1103a 23f. VI, 13. 1144b 4f. Polit. VII, 13. 1332a 39f.

[109]) Vgl. Zeller a. a. O. S. 657f.

[110]) Dial. c. 1.

den meisten Scholastikern sich geltend machte, hat Temple von ihm übernommen; die Induction ist darüber bei ihm sowenig, wie bei Ramus zu ihrem Rechte gekommen. Die falschen Regeln des Syllogismus, die Ramus an die Stelle der aristotelisch-scholastischen Syllogistik stellt, hat Temple vertheidigt[111]). Die Grenzüberschreitungen der Logik, die nach Ramus auch rein physikalische Fragen, die Lehre von Zeit, Raum und Bewegung einschliessen sollte, hat Temple gut geheissen[112]). Der Physik will er mit Ramus auch Untersuchungen, die in die Astronomie und Psychologie gehören, zuweisen[113]). Aristoteles tadelt er wegen seiner falschen Definitionen von Zeit und Raum: aber Ramus' nicht minder anfechtbare Bestimmungen dieser Begriffe nimmt er kritiklos hin[114]).

Wie Ramus glaubt auch Temple von den Fesseln der Scholastik sich befreit zu haben. Beide aber stehen, ohne es zu wissen, noch immer auf dem von ihnen selbst unterhöhlten Boden scholastischer Erkenntnisstheorie, scholastischer Physik, Psychologie und Metaphysik. Für Temple sei das an einigen entscheidenden Punkten nachgewiesen.

Der Erkenntnisslehre des Aristoteles und der peripatetischen Scholastiker entsprechend nimmt Temple an, dass alle Erkenntniss mit der Erfahrung beginne und nur durch Induction aus der Beobachtung sinnlicher Dinge gewonnen werden könne[115]). Aber trotz seiner Entwickelung aus der Erfahrung ist das Allgemeine, und nicht das Einzelne, das an sich und uns Bekanntere und darum Princip der Erkenntnis. Aus dem Funken geht eine mächtige Flamme empor; die Flamme aber übertrifft den Funken ebenso sehr an Helligkeit, wie das Allgemeine klarer ist als das Einzelne. Denn das Allgemeine kann ohne das Einzelne erkannt werden, nicht aber umgekehrt dieses ohne jenes[116]). Das aber ist der Fall, weil die allgemeinen Begriffe nicht bloss subjectiver Art,

[111]) Dial. l. II. c. 9 ff.
[112]) Pro Mildap. def. p. 152 f.; dial. p. 18 f. Oben S. 23 f.
[113]) Oben S. 24.
[114]) Pro Mildap. def. De phys. p. 166 f.; Dial. p. 18 f.
[115]) S. oben S. 21.
[116]) Pro Mildap. def. p. 130 f.: Dial. p. 96 f. 99.

sondern das Wesen der Dinge sind. Die Gattung ist ein Ganzes, das sich den Theilen, das Stoff und Form den Arten mittheilt. So empfangen der Mensch und das vernunftlose Thier ihre körperliche Substanz sowohl, wie die Fähigkeit des Lebens und Empfindens von ihrem Gattungsbegriff. So theilt der Begriff des Menschen Materie und Form den einzelnen Menschen, Sokrates, Platon, Cicero, mit[117]). Die Form aber ist die wahre Wesenheit der Dinge. Sie ist von Gott aus dem Nichts geschaffen. Sie giebt den Dingen Existenz, Bestimmtheit und Vollendung ihrer Natur. Der Mensch ist also das, was er ist, nicht durch seine Materie, die das Thier mit ihm gemein hat, sondern durch seine Form, die Seele[118]).

Das Allgemeine enthält die gemeinsamen Ursachen der einzelnen Dinge und ist zum Verständniss derselben nothwendig, während wir ihrer zu seiner Erklärung nicht bedürfen. Es ist, wie Aristoteles sagt, αἰτιώτερον, ἀρχειοδέστερον, ἐπιστημονικώτερον. Eben darum giebt es nur Eine Methode der Wissenschaft: die Ableitung des Einzelnen aus dem Allgemeinen[119]). Manche allgemeinen Sätze sind unmittelbar gewiss und bedürfen keines Beweises; sie werden bei Gelegenheit der Erfahrung begriffen, aber nicht durch sie erwiesen. Andere Sätze werden durch das discursive Denken aus ihnen abgeleitet: sie bilden den eigentlichen Gegenstand der Wissenschaft[120]). Mit Ausnahme der Astronomie haben alle Wissenschaften es mit dem Allgemeinen zu thun; das Specielle und Sinnliche ist nicht eigentlich Gegenstand wissenschaftlicher Darstellung[121]). Wie völlig Temple in den Begriffs-

---

[117]) Dial. p. 43 f.: Illam corpoream substantiam et facultatem vitae sensusque ab animale accipiunt homo et bellua. . . . Quare quidquid in sese materiam ac formam sic complectitur, ut utramque partibus sibi subjectis aequaliter communicet, id appellabitur nomine generis. Cfr. ib. p. 15.

[118]) Dial. p. 14 f.: Pro Mild. def. De phys. p. 180.

[119]) Pro Mildap. def. p. 130 f.; Dial. p. 43 nach Aristoteles Anal. post. I, 24. 85 b 23 f.

[120]) Ib. p. 117.

[121]) Dial. p. 88 f. Pro Mildap. def. p. 80: quippe cum rebus sensu comprehensis nihil in artibus, si Astronomiam excipias, loci sit. Dies nach Aristoteles Anal. post. I, 6. 74 b 5 f. I, 8. 75 b 24. Metaph. III, 6. 1003 a 14. XIII, 9 1086 b 5. 33 u. s.

gespinnsten der Scholastik, deren zu spotten er nicht müde wird, selbst verstrickt ist, zeigen einige Sätze, die sich als Folgerungen aus dem Gesagten ergeben. Alles das ist nach Temple bekannter, dessen wir zur Erklärung eines Anderen bedürfen. Die Ursache, als das Allgemeinere und Höhere, ist bekannter als die Wirkung, das Subject deutlicher als das ihm Anhangende, das Element bekannter als das bestimmte Metall, der Wille allgemeiner und bekannter als das Gewollte[122]). Dass eine wirkliche Naturerklärung mit diesen Sätzen unerträglich ist, leuchtet ein.

Im übrigen ist Temple kein Realist. Mit den Nominalisten erklärt er vielmehr, den Begriffen komme keine Wirklichkeit ausserhalb des Denkens zu, wie Platon sie den Ideen beigelegt habe; sie seien nirgends als in den Dingen und in unsrem Geiste[123]). Das Problem aber, das in der Vereinigung dieser Annahme mit seinen sonstigen Anschauungen vom Wesen des Allgemeinen liegt, hat er nicht berührt und den Widerspruch, der in seinen eigenen Aussagen über das Verhältniss der Wissenschaft zu ihren Gegenständen enthalten ist[124]), nicht gelöst.

In demselben Kreise peripatetisch-scholastischer Lehrmeinungen halten sich auch zumeist Temples metaphysische, psychologische, physikalische und ethische Ansichten. Doch sind sie nur aus gelegentlichen Aeusserungen festzustellen und bilden kein geschlossenes Ganze. Gott, so führt er aus, ist das höchste und erste Sein, nicht bloss letzte bewegende Ursache, sondern, wie die Bibel lehrt, allmächtiger Schöpfer der Welt, der sie aus dem Nichts ins Dasein gerufen hat und durch die von ihm ausgehenden Ursachen erhält[125]). In der Schöpfung und Erhaltung der Dinge besteht

[122]) Dial. p. 94 f.: Pro Mildap. def. p. 125: causa effecto absolute clarior est; subjectum etiam adjuncto illustrius etc.; ib. p. 127: Sic in physiologia elementum notius est quam meteoron, metallum, planta, quia elementum sine his declaratur et intelligitur, horum vero declaratio et cognitio ex elementorum doctrina repetitur. Sic animal homine, homo Socrate notior existit: p. 128: Quapropter id caeteris notitiae claritate semper antecellit, sine quo explicari caetera intelligique non possunt, ipsum vero sine caeteris commode potest.

[123]) Dial. p. 130.

[124]) S. oben S. 25.

[125]) Pro Mildap. def. De Phys. p. 180 f.

Gottes Bewegung, die ihm nicht aberkannt werden darf[126]). Alles aber in der Welt ist um des Menschen willen und der Mensch zur Verherrlichung Gottes geschaffen[127]). Von Gott ist die Denkseele dem Menschen eingepflanzt worden; von ihm geht auch die Tugend des Menschen aus[128]). Und wie Gott bewegende Ursache des Weltalls, so ist die Seele die des Körpers[129]). Die höchste Kraft des Menschen ist die Vernunft; sie ist nicht in eine theoretische und praktische zu zerlegen, sondern ist einig und untheilbar[130]).

Von physikalischen Sätzen finden sich wenige, die nicht in völliger Uebereinstimmung mit Aristoteles und der Scholastik wären. Er nimmt die bekannten vier Principien der Dinge an: Stoff, Form, Urheber der Bewegung, Zweck[131]). Entstehung ist die Verbindung von Form und Stoff, die von einer bewegenden Ursache um eines Zweckes willen bewerkstelligt wird; Untergang ist Trennung der beiden Principien[132]). Alle Formen aber sind, wie die Materie, von Gott geschaffen[133]). Raum und Zeit werden nach Ramus definiert und ausdrücklich wird hervorgehoben, dass sie und ebenso die übrigen Kategorien auch nicht seienden und unkörperlichen Dingen zukommen[134]).

In der Ethik schien Temple seinen eigenen Weg gehen zu wollen. Auch hier aber kehrt er nach kurzer Trennung zum Peripatos zurück. Wenigstens spricht er da, wo er seine Methode wissenschaftlicher Darstellung an einigen der Ethik entlehnten Beispielen klar machen will, nur aristotelische Gedanken aus[135]).

---

126) Ib. p. 160.

127) Ib. De ethic. p. 227; Dial. p. 15.

128) Dial. p. 4. 16; Pro Mildap. def. De ethic. p. 194. 198.

129) Dial. p. 15.

130) Pro Mildap. def. De Eth. p. 219. Dass dies nicht etwa eine neue Ansicht sei, beweisen Stellen wie Thom. Aqu. S. Th. I qu. 79 art. 9 c; De verit. qu. 15 art. 2.

131) Dial. p. 12 f.

132) Dial. p. 17. 116.

133) Pro Mildap. def. p. 180.

134) Dial. p. 13. 15. 18. 160; Pro Mildap. def. De phys. p. 166 f.

135) Pro Mildap. def. p. 140 f. und daraus entlehnt Dial. p. 103 f.

So den freilich selbstverständlichen Satz, dass die Tugend zu den erstrebenswerthen Dingen gehöre[136]), dass es eine Tugend des Intellects und des Willens gebe[137]), dass Klugheit (φρόνησις) die eigentliche Tugend des Intellectes sei[138]), dass die Tugend des Willens entweder diesen innerlich bilde oder in äusseren Handlungen sich zeige[139]), dass sie in Selbstbeherrschung, Sanftmuth, Freigebigkeit, Gerechtigkeit, Tapferkeit zu Tage trete[140]).

Wie die Scholastik Philosophie und Theologie aufs engste verbindet, so ist auch nach Temple der philosophischen die religiöse Wahrheit beizuordnen. Dem Wissen, das dem Menschen durch seine Vernunft gewährt wird, tritt die durch Gottes Wort offenbarte Erkenntniss an die Seite. Sie ist untrüglich: denn der allmächtige und allwissende Gott, der Schöpfer und Erhalter der Dinge, kann nicht irren. Und insofern wir diese Grundlage der Offenbarung als wahr erkennen, geht das Zeugniss der Religion auf das der Vernunft zurück[141]). Demnach ist der Gesammtinhalt der Bibel lautere Wahrheit[142]), an der Temple nicht mäkelt, die er nicht kritisiert und nicht in allegorisierenden Deutungen philosophischer Erkenntniss anbequemt, sondern in ihrem einfachen Wortsinne annimmt. Seine Psalmenerklärung ist so eine Ergänzung seiner philosophischen Schriften. Er hat sie zur Ehre Gottes verfasst; die Erkenntniss Gottes und wahrer Glückseligkeit will er

---

136) Nach Eth. Nik. I, 1. 7.

137) Nach Eth. Nik. I, 13. 1103a 3f.

138) Nach Eth. Nik. VI, 5—13. Vgl. Zeller Philos. der Griechen II, 2³ 655 A. 1; 656 A. 5.

139) Nach Eth. Nik. II, 5. 1106a 15f.

140) Nach Eth. Nik. III, 9—V, 14, wo aber bekanntlich noch andre Tugenden erörtert worden sind.

141) Dial. p. 47: Pro Mildap. def. Ad Joannem Piscatorem p. 244: De authoritate divini testimonii maximam illam esse libentissime fateor et praedico. at quae ratio? certe non tam propter nudum testimonium, quam propter adjuncta perpetuo artificialia argumenta. Cum enim Deus testatur, is profecto testatur, qui infinitae semper potentiae est, qui res universas quantumnis abstrusas ac reconditas accurate cognoscit: qui errare fallique non potest. Entsprechendes lehrt Ramus Dial. l. 1 c. 32. — Bemerkenswerth ist, dass Locke ganz ähnlich wie Temple über Offenbarung denkt.

142) Anal. log. Psalm. p. 2. 4. 65. 142.

durch sie fördern und die Menschen zu rechter Lebensführung anleiten[143]).

Gott müssen wir erkennen, wie ihn die Bibel lehrt, nicht in blosser Abstractheit philosophischen Denkens, sondern als lebendigen Gott des Himmels und der Erde, als Beschützer der Unschuld und Rächer des Frevels, als gütigen Vater und gerechten Richter, der das Gebet der Frommen erhört und der Unglücklichen nie vergisst, dessen heiliger Wohnsitz der Himmel ist und der auf Erden in Zion thront[144]). Verkünder seiner Herrlichkeit ist die ganze Welt, und selbst 'Atheisten und Epikureer' werden gezwungen, die Wahrheit und den Ruhm seiner Vorsehung anzuerkennen[145]). Wer aber glaubt, dass Gott um die Angelegenheiten der Menschen sich nicht kümmere, ist wahrhaft gottlos[146]). Frömmigkeit allein, Vertrauen zu Gott. Befolgung seines Willens kann uns zu wahrem Glücke führen; Peripatetiker, Stoiker und Epikureer können uns über Wesen der Glückseligkeit nicht belehren[147]); auf eigene Kraft gestützt wird der Mensch nie zu ihr gelangen. Denn der Ursprung des Menschen ist ein äusserst niedriger, seine Herzensneigungen sind verderbt, in seinen Handlungen ist er zu jeder Schlechtigkeit fähig. Gottes Gnade allein befreit ihn vom Fluche der Erbsünde, sein Geist erhebt ihn zu seligem Leben[148]). Nicht in Gütern dieses Lebens dürfen wir daher unser Glück suchen: Thoren sind die, welche an nichts denken, als an die Befriedigung sinnlicher Genüsse[149]). Glücklich sind allein die Bürger des Gottesstaates, die alle Pflichten der Wahrheit und Gerechtigkeit treulich erfüllen, den Freuden dieser Welt entsagen, an Gott glauben und ihn lieben, ihn verehren in reiner Gesinnung und frommen Handlungen[150]). Sie

---

143) Ib. Epist. ded.

144) Diese Gedanken werden in der Psalmenerklärung so oft ausgesprochen, dass auf einzelne Stellen nicht verwiesen zu werden braucht. Vgl. jedoch besonders S. 22 f. 51. 142.

145) Ib. p. 55 f. 140 f.

146) Ib. p. 77 f. 93 f.

147) Ib. p. 2.

148) Ib. p. 58. 94. 184.

149) Ib. p. 28 f. 95.

150) Ib. p. 98 f. 122. 202.

trennt keine Gefahr, keine Lockung der Welt, kein Trug des Teufels, keine Bitterkeit des Todes von der Liebe, mit der Gott uns umfasst. Sie sind ewigen Lebens in seliger Gemeinschaft mit Gott gewürdigt und gesichert[151]).

Eine tiefe ernste Frömmigkeit erweist sich in diesen Bibelerläuterungen, die Temple als Provost des Trinity-College zu Dublin geschrieben hat. In ihnen athmet der Geist einer Religiosität, die, von den freigeistigen Strebungen des Humanismus nicht berührt, unbekümmert um kritische und philosophische Bedenken, in unbefangenem Glauben an göttliche Inspiration der heiligen Schriften lebt, denkt und fühlt. Das ist derselbe Geist, der die grossen Denker des Mittelalters durchdrungen hat und von dem England seit der zweiten Hälfte der Regierung Elisabeths sich erfüllen liess, der, wie John Green einmal sagt, die Bibel zum volksthümlichsten Buche und die englische Nation zu einem Volke der Bibel gemacht hat.

Wie der Inhalt so erinnert auch die äussere Gestalt des Templeschen Psalmencommentars zugleich an mittelalterliche und neuere Scholastiker. Nicht in freien ungezwungenen Erläuterungen, sondern meistens in streng dialektischen Formen, in Syllogismen und Enthymemen erläutert Temple die alt-hebräischen Dichtungen: ein neuer Beweis für die oben erwiesene Thatsache, dass trotz aller Gegnerschaft Temple mit den Gedanken und Formen der Scholastik niemals ganz gebrochen hat.

Erst jetzt ist es möglich, die Stellung zu bestimmen, welche Temple in der Entwicklung der englischen Philosophie einnimmt. Unter den Engländern, welche gegen Aristoteles und die Scholastik in die Schranken getreten sind, ist er einer der ersten, einer der tapfersten und besonnensten. Er zuerst hat die Hauptschriften des Aristoteles in zahlreichen Abhandlungen zu bekämpfen gewagt: er hat die antischolastische Strömung, die zu seiner Zeit mächtig durch Italien, Frankreich und Deutschland fluthete, nach England geleitet und trotz aller Anfeindungen das Recht freien Denkens

[151]) Ib. p. 101. 109.

und ungehemmten Fortschrittes mit Muth und Mässigung vertheidigt.

Der Einfluss, den Ramus auf die Entwicklung der neuen Philosophie ausgeübt hat, ist kaum hoch genug anzuschlagen. Temple aber vor Allen ist es zuzuschreiben, dass gegen Ende des sechszehnten Jahrhunderts an der Universität zu Cambridge die Ramistische Philosophie öffentlich vorgetragen ward, dass man um 1600 auch im Auslande Cambridge als Hauptsitz dieser Lehre ansehen konnte[152]). So hat er das Seine dazu beigetragen, dass die Kette gebrochen ward, welche in der Gestalt des peripatetischen Systems den wissenschaftlichen Geist eingeengt hatte; dass die Philosophie in England wieder geworden ist, was sie zu seiner Zeit längst nicht mehr war, freier Ausdruck wissenschaftlicher Ueberzeugung.

Trotz seines ungestümen Strebens nach Selbständigkeit des Denkens aber hat Temple eine doppelte Schranke nie überschritten. Gleich zahlreichen Philosophen der Renaissance bemüht, das Joch des Aristoteles und der Scholastik abzuschütteln, hält er sich doch durchaus frei von den naturalistischen, pantheistischen und irreligiösen Ansichten seiner Zeit. Im Tone vollen ungeheuchelten Glaubens spricht er von den Dogmen des Christenthums, und alle seine wissenschaftlichen Forschungen haben diesen Glauben ihm nicht zu erschüttern vermocht. Aber auch innerhalb seiner philosophischen Ueberzeugungen bewegt er sich keineswegs mit völliger Selbständigkeit. Wohl rechnet er die Freiheit des Urtheils zu den Dingen, die man am höchsten schätzen müsse; aber nur den alten Schulen gegenüber bethätigt er diese Freiheit. An Stelle der Autorität des Aristoteles, die er zurückweist, erkennt er die des Ramus bedingungslos an. Und nicht von der gesammten Lehre

---

[152]) Dillingham Vita Chadertoni et Usserii p. 15 bei M'Crie Life of Melville II p. 306. Dasselbe geht aus dem hervor, was Sam. Clarke Lives of Thirty-two Divines p. 235 von William Gouge aus dem Jahre 1595 berichtet (bei Mayor Notes zu Asham Scholemaster p. 231). Vgl. auch John Swans Gedicht auf W. Kemp vor dessen Education of Children (bei Mayor ib. p. 276). Im Jahre 1601 empfiehlt Moritz von Hessen Cambridge 'wegen der Ramistischen Philosophie' (s. Hommel Gesch. von Hessen VI p. 442).

des Peripatos und der Scholastik hat er sich losgesagt, sondern die Hauptpunkte dieser Lehre haben ihm allezeit als unantastbare Wahrheit gegolten.

Wie die Schriften Digbys, so sind auch die Temples wohl geeignet, das Dunkel aufzuhellen, das die Anfänge der neueren englischen Philosophie verdeckt. Sie lehren uns zusammen mit jenen die wissenschaftlichen Verhältnisse kennen und würdigen, aus denen die philosophischen Arbeiten Bacons erwachsen sind. Sie zeigen uns auf der einen Seite das Bestreben, unter dem Schutze des Aristoteles die Scholastik zu erneuern, ihre Logik, Physik, Metaphysik und Ethik zu rechtfertigen und durch Beimischung mystischer Elemente sie zu vertiefen: der Hauptvertreter dieser Richtung ist Everard Digby. Auf der anderen Seite dringen unter der Fahne des Ramismus antiperipatetische und antischolastische Bestrebungen vor. Man bekämpft die Auswüchse der scholastischen Logik; man verlangt eine der Natur und dem Leben zugewendete Wissenschaft; man greift Aristoteles selbst an: der bedeutendste Wortführer dieser Partei ist William Temple.

So wenig wie Digbys, können Temples Schriften Bacon unbekannt gewesen sein. Digby ist wahrscheinlich sein Lehrer gewesen; Temple, der Secretair Sir Philip Sidneys, Davisons und des Grafen Essex, der Schützling Robert Cecils, des nahen Verwandten Bacons, gehörte Jahrzehnte hindurch zu dem Kreise von Männern, mit denen Bacon in engster Verbindung stand. Der wissenschaftlichen Richtung des ersteren hat er in leidenschaftlichem Kampfe sich entwunden. Zu denen, die ihm die Waffen zu diesem Kampfe geliefert haben, gehört William Temple. Niemand wird heute bestimmen wollen, wer den ersten Funken neuer philosophischer Gedanken in Bacons leicht entzündlichen Geist geworfen hat[153]);

[153]) Fowler hält mit Barthélemy Saint-Hilaire dafür, dass Bacon während seines Aufenthaltes in Paris (1576—1578) Ramus' Lehre kennen gelernt und dadurch entscheidende Einwirkungen auf die Richtung seiner Gedanken empfangen habe (Nov. Org. p. 83). Dass aber der 16—18jährige Jüngling neben seinen diplomatischen Beschäftigungen in Paris noch Musse und Lust zu dem Studium der Ramistischen Philosophie gehabt haben sollte, ist nicht eben glaublich.

soviel aber darf behauptet werden: der jahrelange Verkehr mit einem so klaren, so unterrichteten, so strengen Gegner des Aristoteles und der Scholastik muss den Widerwillen gegen die herrschende Philosophie wenn nicht entfacht, so doch genährt und verstärkt haben, der in Bacons Schriften mit elementarer Gewalt hervorbricht. Und wenn Bacon Temples einseitige Ansichten über die Methoden der Induction sich auch nicht aneignen konnte, so musste ihn doch der erbitterte Streit, der zwischen Digby und Temple geführt ward, zum Nachdenken über die bisher gepflegte Forschungsweise führen und ihm die Augen öffnen über die Wichtigkeit der Methode, die er später nicht minder einseitig als Temple empfohlen hat.

Die Untersuchung der Schriften Digbys und Temples hat gezeigt, mit welcher Theilnahme die englischen Philosophen in der zweiten Hälfte des sechszehnten Jahrhunderts der wissenschaftlichen Bewegung des Festlandes folgten. Hauptquellen Digbys sind Reuchlin und Agricola; die bedeutendsten Vertreter der jüngeren Scholastik und der Renaissance sind ihm wohlbekannt. In gleicher Weise benutzt, bekämpft, vertheidigt Temple philosophische und theologische Arbeiten, die wenige Jahre vor den seinigen in Deutschland und Frankreich erschienen waren: Schriften Ramus', Talaeus', Martinus', Freigius', Piscators, Lieblers, Zwingers und Anderer. Er beruft sich einmal seinem Gegner Digby gegenüber auf nicht weniger als zweiundzwanzig zeitgenössische Autoritäten des Festlandes[154]). Ganz wie die Briefe des trefflichen Ascham legen die Werke Temples ein beredtes Zeugniss für die enge Verbindung ab, die um diese Zeit zwischen Gelehrten Englands und des Festlandes bestanden hat.

Dass Bacon die junge Wissenschaft und Philosophie, die in Italien, Frankreich und Deutschland herrlich erblüht war, eifrig studiert und ebenso wie die Litteratur der Alten für seine Zwecke benutzt hat, wissen wir aus seinen Schriften. In der Fremde, wie im Alterthum und im Mittelalter hat man denn auch die Quellen Baconischer Philosophie aufgesucht. Aber es giebt keinen Denker,

---

[154]) Mildap. adm. p. 124.

der lediglich aus der Fremde und von einer fernen Vergangenheit die Anregungen zu seinem Schaffen empfangen hätte; dessen tiefstes Denken und Fühlen nicht im Boden der Heimath wurzelte. Im Vaterlande Bacons müssen wir vor allem die Keime der Gedanken suchen, die seinen Namen berühmt gemacht haben. Von englischen Gelehrten und Philosophen aber, die Bacons Richtung bestimmt hätten, ist in der grossen Baconlitteratur bisher kaum die Rede gewesen; denn die oberflächlichen Bemerkungen Rémusats über Bacons Vorgänger und die geistreichen aber unergiebigen Erörterungen Kuno Fischers über englische Philosophen von Occam hinauf bis Erigena, können die Lücke nicht ausfüllen. Die vorstehenden Erörterungen haben versucht, den Schleier, der die Beziehungen Bacons zu Vorgängern und Zeitgenossen verdeckte, wenigstens in einigen Punkten zu lüften.

Gewiss giebt es der Fäden, die Bacon an die zeitgenössische Gelehrsamkeit seines Vaterlandes binden, noch viel mehr, als hier aufgewiesen werden konnten. Es hat zu seiner Zeit in England Naturforscher gegeben, die, wie vor Allen William Gilbert, nach streng inductiver Methode forschten, lange bevor Bacon seine Theorie der Induction aufstellte. Aus Sammlungen von Briefen wie die James Orchard Halliwells, aus Reisebeschreibungen, wie sie Richard Eden, Richard Hakluyt und Andere zusammengestellt haben, aus mathemathischen, physikalischen, alchymistischen, technologischen, nautischen, pädagogischen und sonstigen Schriften, aus langen Listen von Projecten, Erfindungen, Apparaten, wie sie zum Theil noch ungedruckt englische Bibliotheken aufbewahren, lernen wir ein mächtig vorwärts drängendes junges Geschlecht von englischen Physikern, Chemikern, Astronomen, Technikern, Ingenieuren, Seefahrern und Abenteurern kennen, die den Staub tausendjähriger Gelehrsamkeit verachteten und um Aristoteles und Thomas von Aquino sich nicht kümmerten, die bemüht waren, die Wissenschaft dem Leben dienstbar zu machen, neue Länder und neue Thatsachen zu entdecken, brauchbare Instrumente zu verfertigen, Schätze zu heben, durch nie geahnte Erfindungen das Reich der Wissenschaft und die Herrschaft des Menschen über die Natur zu erweitern und zu befestigen. Noch sind diese Thatsachen nicht

benutzt, um über zahlreiche unklare Punkte der Baconischen Arbeiten Licht zu verbreiten. Aber wenn Männer wie John Dee, John Field, Thomas Digges, John Davis, Ralph Rabbards, Henry Marschall, Humphrey Cole, William Bourne, Edmund Jentill, Emery Molineux, Henry Reginald uns zeigen, mit wie vielen seiner Landsleute Bacon das Streben nach Nutzbarmachung der Wissenschaften, nach Beherrschung der Natur durch den Menschengeist, nach Erfindungen und Entdeckungen theilt, so erfahren wir aus den verschollenen Schriften Digbys und Temples, wer in seinem Vaterlande die Gegner waren, gegen die er schon in seiner Jugend sich auflehnte, und wer die Vorgänger, die neben anderen auf die Richtung seiner philosophischen Gedanken bestimmend eingewirkt haben.

II.

Dion Chrysostomos als Quelle Julians.

Von

Dr. **Karl Praechter** in Bern.

In Julians ganzem Denken und Trachten spielen Reminiszenzen aus Griechenlands Vergangenheit eine Hauptrolle. Auch als Schriftsteller ist der Kaiser von Vorgängern innerhalb der griechischen Litteratur in hohem Grade abhängig. Er thut sich viel zu gut auf die ausgebreitete Lektüre, zu welcher er im Drange der Geschäfte immer noch Zeit zu erübrigen weiss (or. VI 203b), er zeigt gerne durch Zitate seine Belesenheit und hält auch für Ausführungen, welche er in eigenem Namen giebt, keineswegs ängstlich mit der Angabe der Quelle zurück, aus welcher er schöpft (or. IV p. 150d); anderwärts (or. VI 181d) erkennen wir wenigstens aus der allgemein gehaltenen Berufung auf seine „Lehrer", dass auch hier fremdes Gedankengut und zwar wohl auch in einer an die Darstellungen jener Lehrer eng sich anschliessenden Form vorliegt. Auch wo solche ausdrückliche Angaben fehlen, dürfen wir annehmen, dass in den Arbeiten, welche der vielbeschäftigte Mann oft in wenigen Tagen (or. VI 203c) oder gar Stunden (or. V 178d) hinwarf, Erzeugnisse Früherer in beträchtlichem Umfange zugrunde gelegt sind. Es wäre für die richtige Würdigung der Schriftstellerei Julians von grossem Interesse, seine Reden und Briefe von diesem Gesichtspunkte aus einer eingehenden Prüfung zu unterziehen; hier möge nur der Nachweis eine Stelle finden, dass bei Abfassung eines Theiles der zweiten Rede Dion Chrysostomos dem Julian vorgelegen hat.

Auch Dion gehört zu den Autoren, welche Julian ausdrücklich anführt, und zwar geschieht dies or. VII 212c mit den Worten: Διογένης δὲ ... Ἀλέξανδρον .. ἥκειν ἐκέλευε παρ' ἑαυτόν, εἴ τῳ πιστὸς ὁ Δίων. Die Stelle geht, wie Weber de Dione Chrysostomo Cynicorum sectatore Leipziger Studien Bd. X p. 98 Anm. 2 richtig bemerkt, auf Dions vierte Rede[1]). Die Nachricht aber, welche Julian bei Dion gefunden haben will, ist diesem fremd. Alexander sucht Diogenes ohne Weiteres auf (p. 65 Dind.), von einer vorhergehenden Verhandlung ist keine Rede. Offenbar zitiert Julian aus dem Gedächtniss und fügt dabei in Dions Erzählung einen sehr nahe liegenden Zug ein, welchen jener sich hatte entgehen lassen: Alexander bescheidet den Diogenes zu sich, dieser aber lässt ihm zurücksagen, Alexander möge zu ihm kommen[2]). Dion lag also dem Julian bei Abfassung dieser Stelle nicht vor, und dazu stimmt es, dass sich auch sonst die 6. Rede trotz der Verwandtschaft des Gegenstandes mit dem der Reden IV—VI und VIII—X Dions[3]) doch nur sehr im allgemeinen mit dessen Ausführungen berührt, und nirgends Uebereinstimmungen vorliegen, welche zur Annahme einer Benutzung des letzteren durch Julian nöthigten. Das Gleiche gilt auch von der 7. Rede.

Beide Schriftsteller begegnen sich in dem Gedanken, dass Freiheit (welche beide für das höchste der gewöhnlich so genannten Güter erklären vgl. Dio or. 14 Anf., Jul. or. VI p. 195 c) oder Sklaventum eines Menschen nicht davon abhänge, ob für ihn Geld

---

[1]) Dass übrigens der Zusatz εἴ τῳ πιστὸς ὁ Δίων einen Zweifel an der Wahrheit des Berichtes ausdrücken soll, kann ich Weber nicht zugeben: er ist weiter nichts als eine Zitierformel. Die Hervorhebung eines solchen Zweifels würde schlecht passen zu der Art, wie in der ganzen Rede alles, was zu Ehren des Diogenes vorgebracht werden kann, benutzt wird. Auch lag zu einem kritischen Verhalten um so weniger Grund vor, als Dion selbst S. 64, 12 sagt, er wolle die Zusammenkunft darstellen, wie sie wahrscheinlich stattgefunden habe, und damit die Einzelheiten jenes Zusammentreffens, wie sie im Folgenden gegeben werden, als Erzeugnis seiner Phantasie kennzeichnet.

[2]) Gewissermassen einen Ansatz zu dieser Version zeigt die Erzählung bei Plutarch, Alex. c. 14: Alexander hoffte, als u. a. auch Philosophen zu ihm kamen und ihn beglückwünschten, auch Diogenes werde sich einstellen. Da dieser sich aber gar nicht um ihn bekümmerte, ging er selbst zu ihm.

[3]) M. vgl. hierüber die erwähnte Abhandlung von Weber.

erlegt worden sei; denn sonst wären auch die losgekauften Kriegsgefangenen Sklaven (Dio or. XIV p. 255, 6 f. Dind., vgl. or. XV p. 263 f. Jul. or. VI 196 a): doch zeigt sogleich das Folgende bei Julian a. a. O., dass Dion Julians Quelle nicht sein kann; denn das dort aufgestellte Kriterium wird von Dion or. XIV p. 255, 21 ff. und or. XV p. 264. 14 ff. abgewiesen.

Nach Dion or. VIII p. 144, 17 ff. nahm Diogenes nach dem Tode des Antisthenes seinen Aufenthalt in Korinth. Dass es sich nicht um einen vorübergehenden Besuch dieser Stadt, sondern um eine Uebersiedelung für die Dauer handelt, lehrt der Zusammenhang. Diogenes findet nach Antisthenes' Tode nichts mehr, was ihn in Athen zurückhielte, er verlegt deshalb seinen Wohnsitz (μετέβη) nach Korinth, wo ihm ein grosses Feld der Thätigkeit offen steht. Bei ihrer eigentümlichen Lage ist die Stadt ein Mittelpunkt des Verkehrs, und so ist ein Mann, welcher die Menschen von ihrer Thorheit heilt, hier mehr am Platze als anderswo. Diese Erzählung steht nun im Widerspruch mit der im Anfang der 6. Rede Dions vorliegenden, nach welcher Diogenes mit seinem Aufenthalte zwischen Athen und Korinth wechselt. Eine Vereinigung beider in dem Sinne, dass Diogenes sich bei Antisthenes' Lebzeiten bald in Athen, bald in Korinth aufhielt und dann an letzterem Orte sich dauernd niederliess, verbietet sich deshalb, weil Diogenes in der 8. Rede unmittelbar vor der erwähnten Stelle als ein mit dem Meister in engstem Verkehre lebender Schüler des Antisthenes dargestellt wird. Zu einem solchen Verhältniss aber würde Diogenes' Wanderleben schlecht passen. Wir erkennen vielmehr in der 8. Rede eine besondere Wendung der Diogenestradition, welche die Absicht verrät, den Wert des Diogenes als moralischen Musters auch aus seinem Leben zu beweisen und seinen Handlungen moralische Motive, in unserm Falle das Streben nach ausgedehntester Belehrung seiner Mitmenschen, unterzulegen[4]). Der historische Aufenthalt des „Seelenarztes" in dem volkreichen und üppigen Korinth forderte geradezu eine Kombination heraus, nach

[4]) Noch viel weiter geht darin Julian: vgl. or. VI 192 a f.: VII 212 a f.: 238 b f.: 238 d.

welcher Diogenes diese Metropole deshalb aufsuchte, weil er dort zur Bethätigung seiner Heilkunst mehr Gelegenheit erwarten musste. War dies aber der Fall, so durfte er auch nicht mehr nach Athen zurückkehren. Mitwirken mochte dabei auch die gleich zu erwähnende Tradition, nach welcher Diogenes in späteren Jahren thatsächlich in Korinth seinen Wohnsitz hatte.

Nun finden wir einen dauernden Aufenthalt des Diogenes in Korinth auch bei Julian or. VII p. 212d f. und zwar ist derselbe in ganz ähnlicher Weise motivirt wie bei Dion. Diogenes glaubt von den Göttern nach Korinth gesandt zu sein und diese Stadt nicht mehr verlassen zu sollen, weil er sieht, dass sie üppiger ist als Athen und deshalb eines tüchtigeren „σωφρονιστής" bedarf. Aber auch hier lässt sich leicht zeigen, dass Dion nicht als Quelle gedient hat. Der dauernde Aufenthalt des Diogenes in Korinth schliesst sich nach Julian an seinen Sklavendienst (bei Xeniades) an: ἑλόμενον γὰρ αὐτὸν οἰκεῖν τὰς Ἀθήνας ἐπειδὴ τὸ δαιμόνιον εἰς τὴν Κόρινθον ἀπήγαγεν, ἀφεθεὶς ὑπὸ τοῦ πριαμένου τὴν πόλιν οὐκέτ' ᾤήθη δεῖν ἐκλιπεῖν. Wir haben hier eine Kombination zweier Traditionen, der bei Laertius Diogenes VI 31 erhaltenen, nach welcher Diogenes, nachdem er einmal Xeniades kennen gelernt hatte, bis zu seinem Tode bei ihm in Korinth blieb, und der bei Dion vorliegenden, nach welcher der Kyniker schon frühzeitig nach Korinth zog, um seines Amtes der Thorenbekehrung mit grösserem Erfolge warten zu können. Aus der ersteren ist die Zeitbestimmung entnommen unter Aufgabe des Motivs (fortgesetzten Verkehrs mit Xeniades), aus der letzteren das Motiv unter Aufgabe der Zeitbestimmung. Dass Julian selbst diese Kontamination vorgenommen haben sollte, ist nicht wahrscheinlich; sie setzt ein grösseres Interesse für das Historische voraus, als es Julian zuzutrauen ist. Er wird sie von einem der διδάσκαλοι, denen er, wie in der 6., so wohl auch in der 7. Rede viel verdankt, gehört oder aufgezeichnet gefunden haben.

Andere Uebereinstimmungen, wie die zwischen Dio or. VI p. 98,6: ἥδιον μὲν προσεφέρετο μᾶζαν ἢ οἱ ἄλλοι τὰ πολυτελέστατα τῶν σιτίων und Jul. or. VI p. 203 a: ἥσθιε τὴν μᾶζαν ἥδιον ἢ σὺ νῦν τὰς Σικελικὰς ἐσθίεις τραπέζας, sowie zwischen Dio or. VIII

p. 149. 24f: τὸν δὲ Ἡρακλέα πονοῦντα μὲν καὶ ἀγωνιζόμενον ἠλέουν und Julian or. VI p. 197df: τῶν Κυνικῶν εἴ που τις γέγονε σπουδαῖος, ἐλεεινὸς δοκεῖ, sind zu wenig frappant, als dass sich darauf irgend welche Schlüsse bauen liessen.

Um so klarer liegt die Benutzung Dions durch Julian in des letzteren zweiter Rede zutage.

Das Lob der Kriegsthaten des Konstantius wird hier p. 78b mit der Bemerkung abgebrochen, die Waffenerfolge des Kaisers seien genugsam von den Sophisten und den Dichtern besungen worden. Gerade diese, heisst es weiter, neigen zum Preise solcher äusseren Glanzthaten, und die Menge hört ihnen gerne zu; stimmen doch ihre Ansichten über Güter und Uebel mit denen der grossen Masse überein. Ganz anders Sokrates. Nach dessen Meinung sind glückselig nicht die Beherrscher grosser Länder und Völker, nicht die Könige, die den Athos zu durchstechen und Meere zu überbrücken vermögen, sondern nur die Tugendhaften (p. 79af). Die Tugend macht reich (80b—81a), sie verleiht Adel (81a—83c), sie macht Könige (83df); wer sie nicht besitzt, ist nicht nur kein König, sondern nicht einmal frei (84b), nicht einmal stark (84c).

Die wesentlichsten Punkte dieser Erörterung finden wir bei Dion in dessen dritter Rede wieder. Die Aeusserung des Sokrates über die Glückseligkeit (τὴν ἀπόκρισιν p. 44 l. 3 „die bekannte“ vgl. Plat. Gorg. p. 470e) wird nur gestreift. Eingehender verbreitet sich Dion darüber, dass nach Sokrates nur der Tugendhafte stark sei, p. 44, 7ff. In der Ausführung dieses Punktes berühren sich beide Verfasser aufs engste: vgl. Dio p. 44. 22ff: αὐτίκα εἰ μὲν ἦν σώφρων καὶ ἀνδρεῖος καὶ δίκαιος καὶ μετὰ γνώμης ἔπραττεν ὅσα ἔπραττεν, ἰσχυρὸν αὐτὸν ἡγοῦμαι ... εἰ δὲ αὖ δειλὸς ... l. 30: ὁ γὰρ ἀδύνατος μὲν ὀργὴν ἐπικατασχεῖν ..., ἀδύνατος δὲ ἐπιθυμίαν παῦσαι ... οὐ δυνάμενος δὲ ὑπομεῖναι πόνους ... πῶς οὐκ ἄνανδρος σφόδρα ...; ἢ σὺ τοῦτον ἰσχυρὸν εἶναι λέγεις ...; Jul. p. 84c: μόνος γάρ ἐστι τοιοῦτος (ἰσχυρός) ὁ μετὰ ἀρετῆς ἀνδρεῖος καὶ μεγαλόφρων· ὅστις δὲ ἥττων μὲν ἡδονῶν, ἀκράτωρ δὲ ὀργῆς καὶ ἐπιθυμιῶν παντοίων καὶ ὑπὸ σμικρῶν ἀπαγορεύειν ἀναγκαζόμενος, οὗτος δὲ οὐδὲ ἰσχυρὸς ....

Hier erscheint bei Dion p. 44, 12ff auch die Erwähnung des Athosdurchstichs und der Meeresüberbrückung, welche Julian in den Abschnitt über die Glückseligkeit aufgenommen (p. 79af) und anderswoher ergänzt hat. (Zu dem Zusatze αἱροῦντας νήσους καὶ σαγηνεύοντας vgl. Plat. legg. III 698d σαγηνεύσαιεν πᾶσαν τὴν Ἐρετρίαν; s. auch Herod. VI 31).

Es folgt bei Dion ein Abschnitt, in welchem unter Anlehnung an einen bekannten sokratischen Satz (Xenoph. memor. III 9, 10) ausgeführt wird, dass der Lasterhafte überhaupt nicht einmal König sein kann, p. 45, 24ff. Der Schlechte, heisst es p. 46, 19ff, ist nicht König, sondern Tyrann, εἰ καὶ πολλὰς μὲν ἔχοι τιάρας, πολλὰ δὲ σκῆπτρα ὑπακούοιεν αὐτῷ. Man vergleiche hierzu noch Dio or. 4 p. 68, 17f: οὐκ ἔστιν (der Schlechte König), οὐδ' ἂν πάντες φῶσιν Ἕλληνες καὶ βάρβαροι καὶ πολλὰ διαδήματα καὶ σκῆπτρα καὶ τιάρας προσάψωσιν αὐτῷ und or. 1 p. 4, 1f: οὐδ' ἔσται ποτὲ ἐκεῖνος βασιλεύς, οὐδ' ἂν πάντες φῶσιν Ἕλληνες καὶ βάρβαροι καὶ ἄνδρες καὶ γυναῖκες. Ganz übereinstimmend damit sagt Julian in dem entsprechenden Abschnitte p. 83cf: εὖ γὰρ δὴ ἴστε, ὡς οὔτε πλοῦτος ... βασιλέα ποιεῖ ... οὔτε τιάρα καὶ σκῆπτρον καὶ διάδημα ... οὐδὲ εἰ πάντες ἄνθρωποι βασιλέα σφῶν τοῦτον ὁμολογοῖεν συνελθόντες.

Auch das bei Julian Folgende ist dioneisch. Dem Schlechten, so fährt er fort, bringt die Königsherrschaft kein Glück. Sie hebt ihn hoch empor, um ihm dann das Schicksal des Phaethon zu bereiten. Die nämliche Verwendung des Phaethonmythos macht Dion or. 1 p. 10, 19ff[5]).

Dem Adel des Tugendhaften hat Dion keinen besondern Abschnitt gewidmet. Im Einzelnen sind aber doch auch hierüber bei Dion Gedanken zu finden, welche Julian sich zu eigen gemacht hat. Wer auf εὐγένεια Anspruch erhebt, dessen Seele muss nach Jul. 81cf. das Merkmal derselben aufgeprägt sein, wie die Sparten in Böotien das Zeichen ihrer Herkunft in Gestalt einer Lanze trugen.

---

[5]) Phaethon erscheint als moraltypische Figur, aber in ganz anderem Sinne, als Bild des Ungenügsamen, des allzu hoch Strebenden, Plut. de tranq. anim. c. 4. An unsere Stelle erinnert dem Gedanken nach Ecphantos bei Stobaios, floril. 48, 64 p. 266 Mein.

Das Gleiche verlangt Dion or. 4 p. 68, 1 f, ebenfalls unter Anführung der Sparten, von den Zeusabkömmlingen, zu welchen Alexander gehören will. Die Ausführung, nach welcher die Edlen Söhne des Zeus sind, ist beiden Schriftstellern gemein (vgl. Dio or. 4 p. 67, 23ff, 68, 26ff mit Jul. or. 2 p. 82aff). Auf die Uebereinstimmung von Dio or. 4 p. 69, 16 mit Jul. or. 2 p. 82a f hat bereits Weber a. a. O. S. 238 Anm. 3 aufmerksam gemacht.

Die Darstellung des Habsüchtigen Jul. or. 2 p. 85 zeigt einige Berührungen mit derjenigen bei Dion or. 4 p. 81; doch sind die Bemerkungen, in welchen Uebereinstimmung vorhanden ist, zu naheliegend und zu allgemeiner Natur, als dass darauf viel zu geben wäre: dem Habsüchtigen bringt kein Tag ohne Gewinn Freude Dio l. 2, Jul. l. 11 Hertlein; seine Sucht nennt Dio l. 11 ein λυττᾶν, Julian l. 14 eine λύττα. Der Habsüchtige zählt fort und fort sein Geld Dio l. 6, Julian l. 15. Die Schmähungen, welche ihn treffen, erwähnen beide, Dio l. 21, Jul. l. 17.

Eine ganz evidente Benutznng Dions tritt dann aber wieder Jul. or. 2, 85 c zutage. Man vergleiche dort die Worte: ἢ γὰρ οὐκ ἀκηκόατε Δαρεῖον τὸν Περσῶν μονάρχην μισθωτόν ... πολυτελεῖς ἐπιτάττειν φόρους; ὅθεν αὐτῷ τὸ κλεινὸν ὄνομα γέγονε κατὰ πάντας ἀνθρώπους ἐκφανές· ἐκάλουν γὰρ αὐτὸν Περσῶν οἱ γνώριμοι ὅτιπερ Ἀθηναῖοι τὸν Σάραμβον mit Dio or. 4 p. 82 l. 9ff.: ἢ οὐ πολλοὺς τῶν καλουμένων βασιλέων ἰδεῖν ἔστι καπήλους ...; ἀλλὰ Δρόμωνα μὲν καὶ Σάραβον, ὅτι ἐν Ἀθήναις καπηλεύουσι καὶ ὑπὸ Ἀθηναίων τοῦτο ἀκούουσι τοὔνομα, δικαίως φαμὲν ἀκούειν, Δαρεῖον δὲ τὸν πρότερον, ὅτι ἐν Βαβυλῶνι καὶ Σούσαις ἐκαπήλευε, καὶ Πέρσαι αὐτὸν ἔτι καὶ νῦν καλοῦσι κάπηλον, οὐ δικαίως κεκλῆσθαι;

Von 86a bis 92d enthält Julians zweite Rede eine Darstellung des wahrhaft königlichen Mannes nach seinen Charaktereigenschaften. Ueber den Zweck derselben äussert sich der Verfasser nachträglich 93a in folgender Weise: — τοὺς ἑξῆς ἐπεραίνομεν λόγους ὥσπερ κανόνα τινὰ καὶ στάθμην ἀπευθύνοντες, ᾗ τοὺς τῶν ἀγαθῶν ἀνδρῶν καὶ βασιλέων ἐπαίνους ἐναρμόττειν ἐχρῆν. καὶ ὅτῳ μὲν ἀληθὴς ... ἁρμονία πρὸς τοῦτο γέγονε τὸ ἀρχέτυπον, ὄλβιος μὲν αὐτὸς καὶ ὄντως εὐδαίμων. ... Das nämliche Verfahren beobachtet Dion or. 1 p. 4 und or. 3 p. 43. Er wolle, sagt er an der erstgenannten

Stelle, ein Bild des wahren Herrschers zeichnen; der Wert eines bestimmten Königs ergebe sich dann je nach der Uebereinstimmung mit dem Idealbilde oder der Abweichung von demselben ganz von selbst. Auch für die Zeichnung selbst hat Julian Dion stark benutzt. Erste Eigenschaft des Königs ist bei beiden die Frömmigkeit: Dio or. 1 p. 4 ἔστι δὴ πρῶτον μὲν θεῶν ἐπιμελὴς ... or. 3 p. 48 πρῶτον μέν ἐστι θεοφιλής ... Jul. or. 2 p. 86a ἔστι δὲ πρῶτον μὲν εὐσεβής. Hinsichtlich des Verhaltens den Menschen gegenüber bemerkt Dion nur ganz allgemein, der Herrscher sorge für sie (or. 1 p. 4 ἀνθρώπων ἐπιμελεῖται, or. 3 p. 49 τήν τε τῶν ἀνθρώπων ἐπιμέλειαν οὐ πάρεργον ... νενόμικε); Julian scheidet Eltern, Brüder u. s. f., er berührt sich dann aber wieder mit Dion, indem er unter den Bürgern die Guten und die Menge sondert: Dio or. 1 p. 4 τιμῶν μὲν καὶ ἀγαπῶν τοὺς ἀγαθούς, κηδόμενος δὲ πάντων. Jul. 86a: τοῖς μὲν ἀγαθοῖς τῶν πολιτῶν ἀρέσκειν ἐθέλων, τῶν πολλῶν δὲ ἐπιμελόμενος. In den folgenden Bemerkungen über die Freundschaft und über den Krieg scheint Julian unabhängig zu sein; immerhin erinnert der Satz ἀγαπᾷ δὲ πλοῦτον οὔτι τὸν χρυσῷ καὶ ἀργύρῳ βριθόμενον, φίλων δὲ ἀληθοῦς εὐνοίας .. μεστόν etwas an den Abschnitt Dio or. 3 p. 59, 11ff. In den Ausführungen über die φιλοπονία des Königs treffen beide wieder zusammen. Man vergleiche Dio or. 1 p. 5 l. 10ff.: καὶ μὲν δὴ οἴεται δεῖν πλεῖον ἔχειν διὰ τὴν ἀρχὴν οὐ τῶν χρημάτων οὐδὲ τῶν ἡδονῶν ἀλλὰ τῆς ἐπιμελείας καὶ τῶν φροντίδων· ὥστε καὶ φιλόπονος μᾶλλόν ἐστιν ..... und or. 3 p. 49, 30ff: .. τὸ ἄρχειν οὐδαμῶς ῥᾴθυμον, ἀλλ' ἐπίπονον οὐδὲ πλεονεκτοῦν ἀνέσεως καὶ σχολῆς ἀλλὰ φροντίδων καὶ πόνων mit Jul. or. 2, 86c: φιλόπονος δὲ ὢν φύσει ... κοινωνεῖ μὲν ἅπασι τῶν πόνων καὶ ἔχειν ἐν αὐτοῖς τὸ πλέον ἀξιοῖ ... γεγηθὼς οὔτι τῷ πλέον ἔχειν τῶν ἄλλων χρυσίον καὶ ἀργύριον....

Der wahre Herrscher ist ferner nach Jul. 86d φιλόπολις καὶ φιλοστρατιώτης, nach Dio or. 1 p. 6, 29 φιλοπολίτης καὶ φιλοστρατιώτης. Es folgt bei ersterem ein Vergleich des Königs mit dem Hirten, wie er auch bei Dion p. 4, 20ff. vorliegt, eine Uebereinstimmung, auf welche ich übrigens bei der grossen Beliebtheit jenes Vergleiches seit Xenophon und Platon kein grosses Gewicht legen möchte. Die Soldaten werden bei Dion p. 7 l. 3 unter Benutzung eines

platonischen Gedankens verglichen mit Schäferhunden; auch Julian hat dies 86d. Die Aufgabe des Königs ist es, so führen beide Autoren aus, zu verhindern, dass diese Hunde sich an der Heerde vergreifen: Jul. 87a, 88b (.. οὐδὲ τῶν προβάτων ἀπέσχοντο), Dio p. 7, 6 (.. μὴ ἀπέχεσθαι τῆς πόμης). Ein solcher Ueberfall kann dadurch herbeigeführt werden, dass der König (Hirt) es seinen Kriegern (Hunden) an der nötigen Nahrung fehlen lässt: Jul. 88a, Dio 7, 3f. Für diese also hat der Herrscher zu sorgen und ferner seine Soldaten an Anstrengungen zu gewöhnen und so vor Verweichlichung zu bewahren: Jul. p. 87af.: οὐδὲ ... ἀνέξεται εἶναι ... ἀργοὺς καὶ ἀπολέμους ... πόνων δὲ ἁπάντων ἐνδεεῖς καὶ ἀτεράμονας οὔτε ῥᾳθύμους ἐργάσεται: Dio p. 7, 6: ὅστις δὲ τοὺς μὲν στρατιώτας διαθρύπτει μήτε γυμνάζων μήτε πονεῖν παρακελευόμενος.... Er muss sie im Gehorsam zu erhalten wissen, Jul. 87b: οὐδὲ ἀπειθεῖς ἄρχουσιν (ἀνέξεται εἶναι) εἰδὼς ὅτι τοῦτο μάλιστα πάντων ἔστι δὲ ὅπου καὶ μόνον ἀπόχρη σωτήριον ἐπιτήδευμα πρὸς πόλεμον; vgl. Dio or. 2 p. 31, 18: ... ὡς τοῦτο μάλιστα σωτήριον ὂν καὶ νικηφόρον ἐν τοῖς κινδύνοις, τὸ μὴ ἀδεεῖς εἶναι τῶν ἡγεμόνων τοὺς στρατιώτας. Endlich soll der Herrscher mit gutem Beispiele vorangehen und, wo es gilt Anstrengungen zu ertragen, sich stark zeigen; ἔστι γὰρ ἀληθῶς ἥδιστον θέαμα στρατιώτῃ πονουμένῳ σώφρων αὐτοκράτωρ συνεφαπτόμενος ἔργων: Jul. p. 88a. Aehnlich Dion or. 1 p. 8, 10: τί μὲν γὰρ σεμνότερον θέαμα γενναίου καὶ φιλοπόνου βασιλέως.

Julian verlangt p. 89cf., dass der König sich nicht mit Bestrafung solcher Verbrechen befasse, auf welche der Tod gesetzt ist. Seine Hand soll nicht zum Verderben eines Bürgers das Schwert führen, wie auch unter den Bienen die Königin keinen Stachel besitzt (p. 89d). Ganz ähnlich verwendet Dion die Bienenkönigin or. 4 p. 75, 14f: es ziemt dem Könige nicht, fortwährend in der Waffenrüstung einherzugehen; auch der Bienenkönigin hat die Natur keinen Stachel gegeben.

Dion und Julian gemeinsam ist die, freilich auch von anderen[6]) vielfach vertretene, Auffassung des Königs als Nachahmers und

[6]) Vgl. besonders von den Pseudopythagoreern bei Stobaios Ekphantos floril. 48, 64 p. 268, 24 Mein.: Diotogenes ebenda 61 p. 261, 23. Der nämliche Gedanke auch bei Themistios or. 2 p. 34c Petav.: vgl. auch or. 1 p. 8.

Dieners der obersten Gottheit: Dio or. 1 p. 8, 25f; or. 3 p. 48, 9f; Jul. or. 2 p. 90a; p. 100d.

Die menschenfreundlichen und gerechten Könige erfreuen sich nach Dion or. 2 p. 37f. des göttlichen Schutzes und erreichen meist ein hohes Alter; ἐὰν δὲ τὸ τῆς εἱμαρμένης ἀναγκαῖον ἐπείγῃ πρὸ τοῦ γήρως, ἀλλ' οὖν μνήμης γε ἀγαθῆς καὶ παρὰ πᾶσιν εὐφημίας εἰς τὸν ἀεὶ χρόνον ἠξίωσε. Auch diesen Gedanken hat Julian sich zu eigen gemacht. Or. 2 p. 92b bemerkt er, den Segenswünschen des Volkes kämen die Götter zuvor und beschenkten die Herrscher auch mit irdischen Gütern, und fährt dann fort: εἰ δὲ τὸ χρεὼν βιάζοιτο κακῷ τῳ περιπεσεῖν τούτων δὴ τῶν θρυλουμένων ἀνηκέστων, χορευτήν τε αὐτῶν ἐποιήσαντο καὶ συνέστιον καὶ αὐτῷ κλέος καθ' ἅπαντας ἤγειραν ἀνθρώπους. Wenn unmittelbar hierauf in den Worten ταῦτα ἐγὼ τῶν σοφῶν ἀκούω πολλάκις καί με ὁ λόγος ἰσχυρῶς πείθει wieder eine jener unbestimmten Hindeutungen auf benutzte fremde Erörterungen folgt, so werden wir also gewiss sein dürfen in Dion eine dieser Quellen gefunden zu haben[7]).

[7]) Aus der dritten Rede Julians liesse sich etwa die Stelle 116b hier anführen. Eusebia hat ihren Verwandten zu Ansehen und Ehren verholfen. Dass dieselben der Ehre wert waren, Eusebia also streng genommen ihnen nichts hat zukommen lassen, als was ihnen gebührte, spricht für die Kaiserin: δῆλον γὰρ ὅτι μὴ τῇ τοῦ γένους κοινωνίᾳ μόνον, πολὺ δὲ πλέον ἀρετῇ φαίνεται νέμουσα. Hiermit wäre zu vergleichen Dion or. 3 p. 61, 16ff.: der König ist φιλοίκειος καὶ φιλοσυγγενής — καὶ προνοεῖ γε οὐ μόνον ὅπως μετέχωσι τῆς λεγομένης εὐδαιμονίας, πολὺ δὲ μᾶλλον ὅπως ἄξιοι δοκῶσι κοινωνεῖν τῆς ἀρχῆς καὶ τοῦτο ἐσπούδακεν ἐξ ἅπαντος, ὅπως μὴ διὰ τὴν συγγένειαν αὐτούς, ἀλλὰ διὰ τὴν ἀρετὴν φαίνηται προτιμῶν. — Endlich möchte ich noch die Frage aufwerfen, ob nicht vielleicht Dion or. 3 p. 44, 16ff. (Vergleich des Xerxes mit Poseidon) den Anstoss zu Jul. or. 2 p. 55d gegeben haben sollte.

III.

Leibniz über das Principium indiscernibilium.

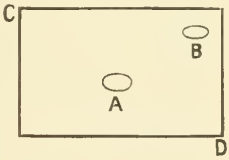
Von

C. I. Gerhardt in Halle a./S.

Es ist bekannt, dass die Herzogin, später Kurfürstin Sophie von Hannover durch einen scharfen Verstand und durch ein ausgebreitetes gediegenes Wissen sich auszeichnete. Sie liebte, mit den an Geist und Wissen hervorragenden Männern ihres Hofes, vor allem mit Leibniz, in geistreicher Unterhaltung zu verkehren, und daher kam es denn auch, dass auswärtige Berühmtheiten den hannöverschen Hof gern aufsuchten und Aufnahme fanden. Es wird mehrfach berichtet, dass die Unterhaltungen in Gegenwart der Kurfürstin über tief ernste Fragen sich bewegten; in streitigen Fragen war das Urtheil Leibnizens entscheidend, und er hatte in der Kurfürstin nicht selten den geistreichsten und glücklichsten Beistand. Ueber einen solchen Vorgang berichtet Leibniz in seinem vierten Schreiben an Clarcke (Leibniz. Philosoph. Schriften Bd. VII S. 372): Il n'y a point deux individus indiscernables. Un gentilhomme d'esprit de mes amis, en parlant avec moy en presence de Madame l'Electrice dans le jardin de Herrenhausen, crut qu'il trouveroit bien deux feuilles entierement semblables. Madame l'Electrice l'en defia, et il courut longtemps en vain pour en chercher. Er setzt hinzu: Deux gouttes d'eau ou de lait regardées par le Microscope, se trouveront discernables. C'est un argument contre les Atomes, qui ne sont pas moins combattus que le vuide, par les principes de la veritable metaphysique. Auf eine weitere Auseinandersetzung und Begründung dieses Princips lässt sich Leibniz an dieser Stelle nicht weiter ein. In der folgenden bisher

ungedruckten Zuschrift, die Leibniz offenbar während seines Aufenthalts in Rom (October 1689) an einen römischen Gelehrten richtete, verbreitet er sich ausführlicher über das Principium discernendi (Principium indiscernibilium), und insofern verdient dieselbe Beachtung. Er gedenkt darin des oben erwähnten Vorgangs im Park zu Herrenhausen, woraus hervorgeht, dass die gedachte philosophische Unterhaltung vor seiner grossen Reise durch Deutschland und Italien (Herbst 1687 bis Juni 1690) stattfand.

Quemadmodum[1]) optime ostensum est, nullam esse determinationem pure extrinsecam, hoc est nullam rem ad novam aliquam actionem determinari nisi excitetur nova aliqua ad agendum dispositio in ipsa, ita semper arbitratus sum nullam dari differentiam pure extrinsecam, hoc est (ne quis in verbis cavilletur) nunquam duas res inter se differre, quin discerni possint non tantum per extrinseca, sed etiam per ea quae sunt in ipsis. Res exemplo intelligetur clarius. Si duo dentur ova A et B posita in cista CD, sitque A ovum gallinae albae et B nigrae, eaque ova sint admodum similia inter se et aequalia, tunc utique, licet per se discerni facile et primo aspectu non possint, poterunt



discerni facillime ipso situ in cista, ut si unum A ponatur in loculamento cistae medio, alterum B in loculamento quod sit angulo vicinum, tunc optime poterunt discerni per differentiam hanc extrinsecam; dico tamen hanc differentiam extrinsecam duorum ovorum, etsi nobis serviat, nihilominus re non sufficere, sed supponere differentiam aliquam intrinsecam seu in ipsis ovis, adeoque non posse dari duo ova tam perfecte similia, ut nullum in iis discrimen notari possit, si attente considerentur aut perfecte perspicerentur.

Nimirum si diversa sunt A et B, utique habebunt in se diversitatem seu principium discernendi, in se inquam, abstrahendo

---

[1]) Leibniz hat bemerkt: Ad R. P. Cosani Lectorem Theologiae in Collegio Clementino urbis Romae.

animum ab externis. Nam fingamus externa omnia annihilari et duos globos (quos nunc ovis substituam) materiales solos superesse in spatio imaginario, dico a nemine quanticunque sit intellectus, nec ab angelo, imo ne a DEo quidem istos globos perfecte aequales et similes posse discerni, cum principium discernendi non sit in ipsis (ex hypothesi adversariorum), nec in externis ex hypothesi sublatorum externorum, nec partes spatii imaginarii quibus circumdantur globi, queant discerni inter se. Absurdum autem est dari duo diversa quae ne ab infinito quidem intellectu discerni possint.

Atque haec per experientiam confirmantur, nunquam enim ovum ovo, lac lacti, folium folio, animal animali, et generaliter res rei ita similis reperietur, quin accurata inspectione facta discrimen aliquod notari possit, quod in foliis arborum et graminibus hortorum aliquando inter deambulandum a foemina Principe magni ingenii jucunde observatum memini.

Et sane ut a corporibus ad intelligentias transeamus, D. Thomas praeclare notavit non posse dari duas intelligentias separatas perfecte inter se similes, et licet perfectam similitudinem in corporibus dari posse putavit, hoc tamen ex natura materiae non satis ejus temporibus perspecta natum est. Et fortasse tantum voluit dari corpora quae specie non differant, etsi aliter dissimilia sint.

Quod vero ad animas attinet, equidem verum est Humanas Mentes inter se non differre specie, non tamen hinc inferri debet, eas perfecte similes esse, multa enim quae specie non differunt, nihilominus discerni per se posse constat magnitudine, gradu, variisque proportionibus, ut duo homines lineamentis vultus dignoscuntur. Et licet plurimum discriminis in mentibus oriatur ex iis quae corporibus quibus uniuntur, accidunt, attamen dicendum est, primo statim infusionis instanti differre animas, nec adeo ullum momentum dari, quo sint perfecte similes. Et certe inter Christi et Judae animas per se spectatas nullum aliquando fuisse discrimen, non sine absurditate dici posse videtur. Adeoque tuto sine ullo censurae metu defendere poterimus duas animas perfecte inter se similes nunquam dari, idemque in universum in rebus verum esse. Ex qua jam veritate multa alia momenti maximi, de quibus alias, consequuntur.

IV.

Zur Echtheitsfrage des Dialogs Sophistes.

Von

Ernst Appel in Grevenbroich.

Den Dialog Sophistes hat namentlich Schaarschmidt im Rhein. Mus. für Phil. Neue Folge XVIII S. 1 ff. aus vielen triftigen Gründen für unecht erklärt. Die Ansicht von Schaarschmidt wird nun dadurch unterstützt, dass sich die Identität der im Sophistes p. 246. 248. 249 angegriffenen idealistischen Lehre mit der platonischen im einzelnen nachweisen lässt. Die Zahl der Uebereinstimmungen in Begriffen und Ausdrücken zwischen der Lehre der Idealisten im Sophistes und zwischen der platonischen Lehre, wie dieselbe in den unzweifelhaft echten Dialogen vorliegt, ist ausserordentlich gross. Dies lässt sich nur dann erklären, wenn man annimmt, dass der Verfasser des Sophistes nicht Plato, sondern ein Gegner desselben ist, der an den angeführten Stellen die platonische Lehre unter ausdrücklicher, oft wörtlicher Bezugnahme auf Platos Dialoge bekämpft.

Die Gesammtauffassung der im Sophistes angegriffenen Idealisten entspricht der platonischen. Die übersinnliche, unsichtbare obere Welt, in die sich der verspottete Idealist behutsam zurückzieht, die unkörperlichen Ideen, der Gegensatz zwischen dem stets beweglichen und veränderlichen Werden und dem wahren, unveränderlichen Sein, von Ideen, welche durch die Denkkraft des Geistes und von Sinnendingen, welche durch die Sinne des Körpers wahrgenommen werden: diese Grundzüge des im Sophistes angegriffenen Idealismus sind auch die der ausgebildeten Ideenlehre

Platos. Die platonische Lehre von der Erhabenheit und Heiligkeit der Ideenwelt wird im Sophisten offenbar verspottet. Dazu kommt die wörtliche Wiederkehr bestimmter platonischer termini wie des ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὡσαύτως ἔχειν.

Dass den Ideen keine Seele und keine Vernunft zukommt, wie dies die Idealisten im Sophistes behaupten, sagt Plato so wenig ausdrücklich, wie das Gegenteil; aber es ist eine vom Verfasser des Sophistes, dem Denken Bewegung ist, aus der platonischen Lehre gezogene Folgerung, zu der die Polemik gegen Plato ihn hinleiten musste, zumal Politeia VI 508 E für die Idee des Guten in ihrer Erhabenheit und Uebersinnlichkeit der Ausdruck οὐσία als unzutreffend bezeichnet wird. Der Sophistes ist vielleicht vor dem Philebus geschrieben, in welchem p. 30 A—C σοφία καὶ νοῦς als das höchste Sein erscheint. Doch auch im Philebus wird den Ideen nirgends ausdrücklich „Leben und Denken“ zugesprochen.

Ist die im Sophistes verspottete idealistische Lehre die Platos, so ist wohl die Unechtheit des Dialogs bewiesen, denn dass Plato selbst die Ideenlehre, die Grundlage und Krone seines Systems, systematisch und ironisch in allen Hauptpunkten widerlegt habe, um sich dann selbst auf den Standpunkt des Sophistes zu stellen und sich so dem Aristoteles zu nähern, ist doch recht unwahrscheinlich.

Es folgt nun eine Zusammenstellung der Stellen des Sophistes, an welchen die idealistische Lehre angeführt wird, mit den entsprechenden Stellen der sicher platonischen Dialoge.

ἄνωθεν ἐξ ἀοράτου ποθὲν ἀμύνονται Soph. 246 B. — γλιχόμεναι τοῦ ἄνω ἕπονται Phaedrus 248 A. ἄγειν ἄνω Politeia 525 D. ἀνάγει ἄνω 533 D. ἀναβὰς ἄνω 517 A. τὴν ἄνω ἀνάβασιν καὶ θέαν τῶν ἄνω 517 B. cf. 621 C. βλέπων ἄνω, τῶν κάτω δὲ ἀμελῶν Phaedrus 249 D. ἀναγκάζει ψυχὴν εἰς τὸ ἄνω ὁρᾶν Politeia 529 A. cf. 529 B. 586 A. 527 B. φῶς ἄνωθεν καόμενον 514 B. τῇ ἄνωθεν ἐκ φωτὸς ἡκούσῃ scl. ψυχῇ 518 B.

ἐξ ἀοράτου ποθέν Soph. 246 B. — τὸ ἀόρατον Politeia 529 B. ἀόρατον Timae. 46 D. 52 A. cf. Phaedo 85 E. τὰς ἰδέας ὁρᾶσθαι οὔ Politeia 507 C. cf. Phaedo 65 D. ἀειδῆ καὶ οὐχ ὁρατά 79 A. τὸ τοῖς ὄμμασι σκοτῶδες καὶ ἀειδές 81 B. ὁρατόν, νοητόν· τὸ τοῦ

ὁρωμένου γένους καὶ τὸ τοῦ νοουμένου Politeia 509 D. cf. 508 C. 524 C. τὸν ὑπερουράνιον τόπον Phaedrus 247 C. ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα μόγις ὁρᾶσθαι Politeia 517 B. τὰ ἐν τῷ ὁρωμένῳ τόπῳ 516 B. cf. 532 D. — φιλοσόφῳ διὰ τὸ τῆς οὐσίας ἁπτέον εἶναι γενέσεως ἐξαναδύντι Politeia 525 B.

νοητὰ ἄττα καὶ ἀσώματα εἴδη βιαζόμενοι τὴν ἀληθινὴν οὐσίαν εἶναι Soph. 246 B. — τὸ νοητόν Phaedo 80 B. 81 B. 83 B. Politeia 509 D. 510 B. 532 B. Timae. 48 E. 51 B. C. τὰ νοητὰ ζῶα 30 C. 31 A. 39 E. τὰ νοητά 37 A.

νοητὰ ἄττα εἴδη Soph. 246 B. — [εἴδη αὐτὰ ἄττα Parmenid. 130 B. εἴδη ἄττα E]. τεταγμένα ἄττα Politeia 500 C. εἶναί τι ἕκαστον τῶν εἰδῶν Phaedo 102 B. ἔντι εἶδος Meno 72 C. Sympos. 205 D.

ἀσώματα εἴδη Soph. 246 B. — ἀσώματον Phaedo 85 E. [τὰ ἀσώματα Politicos 286 A.] οὐδὲν ὢν σῶμα μετέχει Sympos. 211 A.

τὴν ἀληθινὴν οὐσίαν Soph. 246 B. — τῶν ἀληθινῶν πολὺ ἐνδεῖν. ἐν τῷ ἀληθινῷ ἀριθμῷ καί πᾶσι τοῖς ἀληθέσι σχήμασι Politeia 529 D. — τὸ ἀληθές Phaedo 67 A. Sympos. 212 A. cf. Phileb. 59 C. — τἀληθέστατον Phaedo 65 E. Politeia 484 C. περὶ ἀληθείας λέγοντα Phaedr. 247 C. ἀλήθεια Politeia 585 C.

οὐσία Theaetet 172 B. Phaedr. 237 C. 247 C. Phaedo 65 D. 78 D. 92 D. Politeia 509 B. 585 B. Timae. 35 A. μεταστροφῆς ἀπὸ γενέσεως ἐπ' ἀλήθειάν τε καὶ οὐσίαν Politeia 525 C.

τὰ δὲ ἐκείνων σώματα καὶ τὴν λεγομένην ὑπ' αὐτῶν ἀλήθειαν γένεσιν ἀντ' οὐσίας φερομένην τινὰ προσαγορεύουσιν Sophist. 246 C. γένεσιν, τὴν δ' οὐσίαν χωρίς που διελόμενοι λέγετε. γένεσιν — τὴν ὄντως οὐσίαν etc. 248 A. — γένεσις Politeia 519 B. ἓν μέντι γένεσιν πάντων, τὴν δὲ οὐσίαν ἕτερον ἕν etc. Phileb. 54 A ff. οὐσίας — γένεσεως Politeia 525 B. δόξαν μὲν περὶ γένεσιν, νόησιν δὲ περὶ οὐσίαν etc. 534 A. cf. Timae. 29 C. (ἡδονὴ) ἀεὶ γένεσίς ἐστιν, οὐσία δὲ οὐκ ἔστι τὸ παράπαν ἡδονῆς Phileb. 53 C. μίαν ἑκάστην οὖσαν ἀεὶ τὴν αὐτὴν (scl. μονάδας) καὶ μήτε γένεσιν μήτε ὄλεθρον προσδεχομένην 15 B. ἔστιν πρῶτον διαιρετέον τάδε· τί τὸ ὂν ἀεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον καὶ τί τὸ γιγνόμενον μὲν ἀεί, ὂν δὲ οὐδέποτε Timae. 27 D.

τοὺς τὴν φερομένην οὐσίαν λέγοντας (von den Gegnern) Theaetet. 177 C. περιφέρεσθαι τὰ πράγματα καὶ πάντως φέρεσθαι. ῥεῖν καὶ

φέρεσθαι καὶ μεστὰ εἶναι πάσης φορᾶς καὶ γενέσεως ἀεί etc. Cratyl. 411 B. C. τὸ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ἔχον ἀκινήτως οὔτε πρεσβύτερον οὔτε νεώτερον προσήκει γίγνεσθαι διὰ χρόνου οὐδὲ γενέσθαι ποτὲ οὐδὲ γεγονέναι νῦν οὐδ' εἰσαῦθις ἔσεσθαι, τὸ παράπαν τε οὐδὲν ὅσα γένεσις τοῖς ἐν αἰσθήσει φερομένοις προσῆψεν Timae. 38 A. ἓν μὲν ἀγέννητον καὶ ἀνώλεθρον — τὸ δὲ γεννητὸν πεφορημένον ἀεὶ, γιγνόμενόν τε ἔν τινι τόπῳ καὶ πάλιν ἐκεῖθεν ἀπολλύμενον etc. Timae. 52 A. cf. Politeia 496 D.

χωρίς Sophist. 248 A. — Timae. 51 E. [χωρὶς μὲν εἴδη αὐτὰ ἄττα, χωρὶς δὲ τὰ τούτων μετέχοντα Parmenid. 130 B.]

σώματι μὲν ἡμᾶς γενέσει δι' αἰσθήσεως κοινωνεῖν Sophist. 248 A. — ἄλλῃ τινὶ αἰσθήσει τῶν διὰ τοῦ σώματος Phaedo 65 D. τῶν διὰ τοῦ σώματος αἰσθήσεων Phaedrus 250 D. αἱ αἰσθήσεις Phaedo 75 A ff. αἴσθησις Politeia VII 523 A. 537 D. τὸ δ' αὖ δόξῃ μετ' αἰσθήσεως ἀλόγου δοξαστόν, γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον Timae. 28 A.

τῷ ἀνθρωπίνῳ καὶ θνητῷ καὶ πολυειδεῖ καὶ διαλυτῷ καὶ μηδέποτε κατὰ ταὐτὰ ἔχοντι ἑαυτῷ ὁμοιότατον . . . εἶναι σῶμα Phaedo 80 B.

διὰ λογισμοῦ δὲ ψυχῇ πρὸς τὴν ὄντως οὐσίαν Sophist. 248 A. — ψυχὴ ἑπομένη τῷ λογισμῷ καὶ ἀεὶ ἐν τούτῳ οὖσα τὸ ἀληθὲς καὶ τὸ θεῖον καὶ τὸ ἀδόξαστον θεωμένη Phaedo 84 A. cf. Politeia VII 524 B. φαίνεται τὰ μὲν αὐτὴ δι' αὑτῆς ἡ ψυχὴ ἐπισκοπεῖν, τὰ δὲ διὰ τῶν τοῦ σώματος δυνάμεων Theaet. 185 E. ἐν τῷ λογίζεσθαι . . . κατάδηλον αὐτῇ γίγνεταί τι τῶν ὄντων. ἐῶσα χαίρειν τὸ σῶμα etc. Phaedo 65 C. μήτε τινὰ . . . αἴσθησιν ἐφέλκων . . . μετὰ τοῦ λογισμοῦ ἀλλ' αὐτῇ καθ' αὑτὴν . . . τῇ διανοίᾳ χρώμενος . . . . ἀπαλλαγεὶς . . . ξύμπαντος τοῦ σώματος . . . οὗτός ἐστιν ὁ τευξόμενος τοῦ ὄντος 66 A. τούτων (scl. τῶν πολλῶν καλῶν) μὲν κἂν ἅψαιο κἂν ταῖς ἄλλαις αἰσθήσεσιν αἴσθοιο, τῶν δὲ κατὰ ταὐτὰ ἐχόντων οὐκ ἔστιν ὅτῳ ἂν ἄλλῳ ἐπιλάβοιο ἢ τῷ τῆς διανοίας λογισμῷ 79 A.

μηδὲν τοῦ σώματος συνεφέλκουσα ἅτε οὐδὲν κοινωνοῦσα αὐτῷ scl. ψυχή Phaedo 80 E.

τὴν ὄντως οὐσίαν Sophist. 248 A. — ἡ οὐσία ὄντως ψυχῆς οὖσα κυβερνήτῃ μόνῳ θεατὴ νῷ Phaedrus 247 C. τὰ ὄντως ἀγαθὰ ἢ καλά Phaedrus 260 A. τὸ ὂν καὶ τὸ ὄντως καὶ τὸ κατὰ ταὐτὸν ἀεὶ πεφυκός Phileb. 58 A. τὸ ὂν ὄντως 59 D. ὄντως οὐδέποτε ὄν Timae. 28 A. ὁ θεὸς βουλόμενος εἶναι ὄντως κλίνης ποιητὴς ὄντως οὔσης Politeia 597 D.

τὴν ὄντως οὐσίαν ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὡσαύτως ἔχειν. γένεσιν δὲ ἄλλοτε ἄλλως Sophist. 248 A. — ἡ οὐσία πότερον ὡσαύτως ἀεὶ ἔχει κατὰ ταὐτὰ ἢ ἄλλοτ' ἄλλως: ὡσαύτως κατὰ ταὐτὰ ἔχει; ὡσαύτως κατὰ ταὐτὰ ἔχειν Phaedo 78 D. ἰδέαν ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὡσαύτως ἔχουσαν Politeia V 479 A. τῷ ἀεὶ ὡσαύτως κατὰ ταὐτὰ ἔχοντι ἑαυτῷ Phaedo 80 B. ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὡσαύτως ὄντα Politeia V 479 E. τοῦ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὡσαύτως ἔχοντος VI 484 B. cf. VII 530 B. Sympos. 211 B. Cratyl. 439 E. πρὸς τὸ κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχον ἢ πρὸς τὸ γεγονός Timae. 29 A. cf. 82 B. πρῶτον μὲν ἀεὶ ὂν καὶ οὔτε γιγνόμενον οὔτε ἀπολλύμενον . . . ἔπειτα οὐ τῇ μὲν καλόν, τῇ δ' αἰσχρόν, οὐδὲ τότε μέν, τότε δ' οὔ etc. Sympos. 211 A. ἐν πολλοῖς καὶ πάντως ἴσχουσι Politeia VI 484 B. ὃ μηδέποτε ὡσαύτως ἔχει Cratyl. 439 E. μηδαμῶς ἔχον 440 A.

γενέσει μὲν μέτεστι τοῦ πάσχειν καὶ ποιεῖν δυνάμεως, πρὸς δὲ οὐσίαν τούτων οὐδετέρου τὴν δύναμιν ἁρμόττειν Sophist. 248 C. — γιγνομένων τῶν ἄλλων καὶ ἀπολλυμένων . . ἐκεῖνο . . πάσχειν μηδέν Sympos. 211 B. κατὰ ταὐτὰ ἀεὶ ἔχοντα, οὔτ' ἀδικοῦντα οὔτ' ἀδικούμενα ὑπ' ἀλλήλων, κόσμῳ δὲ πάντα . . ἔχοντα Politeia VI 500 C. οὔτε εἰς ἑαυτὸ εἰσδεχόμενον ἄλλο ἄλλοθεν οὔτε αὐτὸ εἰς ἄλλο ποι ἰόν Timae. 52 A. — Aristoteles Met. 1, 9, 15 sagt, dass die platonischen Ideen keine Wirkung ausüben.

τὴν μὲν ψυχὴν γιγνώσκειν Sophist. 248 D. — γιγνώσκειν Politeia V 476 D. 479 E ff. VI 508 D. γνωστόν V 478 B. τὴν δὲ οὐσίαν γιγνώσκεσθαι Sophist. 248 D. τὸ γιγνωσκόμενον E. — τοῖς γιγνωσκομένοις τὸ γιγνώσκεσθαι παρεῖναι Politeia VI 509 B. τοῖς γιγνωσκομένοις καὶ τῷ γιγνώσκοντι etc. 508 E.

κίνησιν καὶ ζωὴν καὶ ψυχὴν καὶ φρόνησιν τῷ παντελῶς ὄντι μὴ παρεῖναι Sophist. 248 E. Vergl. Arist. Met. 1, 9, 15. 23: Die platonischen Ideen sind unbeweglich, üben also gar keine Wirkung aus, so ist eine Erkenntniss von ihnen unmöglich. — τὸ παντελῶς ὄν Politeia V, 477 A. cf. 478 D. cf. Schaarschmidt Rhein. Mus. N. F. XVIII, 13.

μηδὲ ζῆν αὐτὸ μηδὲ φρονεῖν Sophist. 249 A. — cf. τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν . . . γνώσεώς τε καὶ ἀληθείας ἄλλο καὶ κάλλιον ἔτι Politeia VI, 508 E. cf. 509 A. οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος B.

σεμνὸν καὶ ἅγιον. . . . ἀκίνητον ἑστὸς εἶναι Sophist. 249 A. ἑστηκός D. — τῷ θείῳ καὶ ἀθάνατῳ καὶ ἀεὶ ὡσαύτως κατὰ ταὐτὰ ἐχοντι ἑαυτῷ Phaedo 80 A ff. cf. Politeia VI 501 B. τῷ τε θείῳ καὶ ἀθανάτῳ καὶ τῷ ἀεὶ ὄντι X, 611 E. — ἱερῶν Phaedrus 250 A. — τὰ ἀκίνητα Theaet. 181 A. τὸ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ἔχον ἀκινήτως Tim. 38 A. τοῦ μονίμου καὶ βεβαίου etc. 29 B. — παραδειγμάτων ἐν τῷ ὄντι ἑστώτων Theaet. 176 E. [τὰ εἴδη ὥσπερ παραδείγματα ἑστάναι ἐν τῇ φύσει Parmenid. 132 D.]

τὰ πολλὰ εἴδη Sophist. 249 D. — z. B. πάντων τῶν εἰδῶν Politeia V, 476 A.

V.

Nachträge zur Disposition der Memorabilien (Archiv IV. 1).

Von

A. Döring in Gross-Lichterfelde.

I. Ich glaube in dem angezogenen Aufsatz das allgemeine Anordnungsprincip der Schrift mit genügender Deutlichkeit dargelegt zu haben. Abwehr der Anklage: I. 1 und 2, positive Rechtfertigung: Alles Uebrige. Sokrates nützte einesteils durch die unmittelbare Aeusserung seiner Gesinnung im Handeln I. 3, auf welche Seite des heilsamen Wirkens er übrigens auch im folgenden Abschnitt noch gern zurückweist (so IV. 4, 1—4; IV. 5, 1), anderenteils durch Belehrung, wohin der Rest der Schrift von I. 4 an zu rechnen. Ich glaube ferner nachgewiesen zu haben, dass die positive Rechtfertigung von I. 4 bis zu Ende von B. II streng am Faden der Begründungspunkte der Anklage abläuft, also eine genaue Parallele zu den beiden ersten Kapiteln bildet.

Für das dritte Buch möchte ich noch Einiges beibringen, wodurch meine früheren Ausführungen teils berichtigt, teils ergänzt werden. Von B. III ab bewegt sich die positive Rechtfertigung freier: die Gesichtspunkte des ὠφελεῖν sind hier nicht mehr abhängig von den Punkten der Anklage. Es treten hier folgende Abschnitte hervor:

1. III. 1—7. Sokrates nützte den nach Staatsämtern Begehrenden, indem er sie zum Erwerb der dazu erforderlichen Kenntnisse und Fertigkeiten anregte. Es handelt sich also in diesem Abschnitt nicht sowohl, wie ich a. a. O. annahm, um sein Ver-

hältnis zum Staat, obgleich dies natürlich hier auch vielfach durchblickt, sondern im Sinne Xenophons um das μηχανικὸν γίγνεσθαι nicht für den allgemeinen Bedarf des Menschen, Haushalters und Bürgers, sondern für das Bedürfnis derjenigen, die in irgend einem Sinne eine leitende Stellung im Staate einzunehmen wünschen. Kap. 1 schickt er einen angehenden Feldherrn zu den Vorträgen des Dionysodor über Strategik und ergänzt die von diesem erteilten Belehrungen. Kap. 2: Der Feldherr muss in jeder Beziehung das Wohl seiner Untergebenen zu fördern befähigt sein. Kap. 3: Zu den mannigfaltigen Obliegenheiten eines Reiteranführers ist eine entsprechende Mannigfaltigkeit von Fähigkeiten erforderlich. Kap. 4: die Fähigkeiten zur Führung eines Feldherrnamts sind im Grunde dieselben, die zur Führung eines grossen Haushalts oder zur Herstellung eines tüchtigen dramatischen Chors erforderlich sind. Kap. 5 die Unterredung mit dem jüngeren Perikles, ist anscheinend nur ein allgemeines politisches Gespräch über die gefährdete Lage Athens, in der Sokrates vorgiebt, gerade von seinem Mitunterredner heilsame Massregeln zu erwarten § 22f., 25ff. Aber Perikles merkt sehr wohl, dass dies nur eine feinere Form der Belehrung ist § 24, die denn auch am Schluss § 28 in offne Ermahnung übergeht. Kap. 6: er überzeugt den jungen Glaukon, dass zum Staatsmann Kenntnisse gehören, die ihm fehlen. Kap. 7: er sucht den Charmides zu bestimmen, sich die allein ihm fehlende Fähigkeit, die Dreistigkeit zum öffentlichen Auftreten, anzueignen.

2. Einen zweiten Abschnitt des freier gewählten Rechtfertigungsmaterials bilden die Kapitel 8 und 9. Hier bieten zunächst die von Aristipp gestellten verfänglichen Fragen Anlass zu zeigen, dass Sokrates auch bei solchen Angriffen sich nicht sowohl von Rechthaberei und Ehrgeiz, als vom Interresse der Lehrhaftigkeit leisten lässt (Kap. 8, 1—7). Und da die zweite Frage des Aristipp den Begriff des Schönen betraf, so scheint Xenoph. hier der schickliche Ort, einige weitere verwandte Bemerkungen des Sokrates über diesen Punkt anzuschliessen (§ 8—10).

Dagegen ist Kap. 9, 1—7 wieder von dem Gesichtspunkt seines Verhaltens bei verfänglichen Fragen beherrscht, während allerdings

für die Anfügung der Erörterungen § 8—14 gerade an dieser Stelle kein erkennbares Princip vorliegt.

3. Kap. 10 (der Maler, Bildhauer und Panzerschmied) und Kap. 11 (die Hetäre Theodote) haben das gemeinsam, dass auch da, wo kein direkt ethisches Interesse vorlag, sondern es sich nur um untergeordnete Nützlichkeitsinteressen der Erwerbsthätigkeit handelte, Sokrates durch Anregung zu bewusster Zweckbeziehung des Thuns sich den Mitunterrednern nützlich machte.

4. Einen selbständigen Abschnitt bildet Kap. 12, die Belehrung über den mannigfachen Nutzen der Gymnastik. In Beziehung auf Kap. 13 und Buch IV. ist das Nötige schon im früheren Aufsatz bemerkt.

II. Ich habe im früheren Aufsatz (S. 47, 51 f.) nachgewiesen, dass I. 7 (ἀλαζόνεια, die dilettantische Scheintüchtigkeit) als Einleitung zu dem Abschnitt III. 1—7 gehört. Dieses Resultat wird durch die vorstehende genauere Inhaltsbestimmung des letzteren Abschnittes noch bestimmter begründet.

Es lässt sich aber auch mit einiger Wahrscheinlichkeit eine Erklärung dafür geben, wie jenes Kapitel an die verkehrte Stelle geraten ist. Die gegenwärtigen vier Bücher sind annähernd von gleichem Umfange. Buch I. füllt in der Teubnerschen Ausgabe 33 Seiten, Buch II. 36 Seiten, Buch III. 38 Seiten, Buch IV. 37 Seiten. Wenn nun bei der Einteilung in vier Bücher der Redaktor vornehmlich durch das Bedürfnis annähernder Gleichheit der Teile und nebenher auch von der innern Zusammengehörigkeit geleitet wurde, so bildete das zehn Seiten lange erste Kapitel des zweiten Buches eine Schwierigkeit. Der inneren Zusammengehörigkeit nach musste es sich unbedingt an I. 6 anschliessen. Dann entstand aber folgendes Missverhältnis der Teile:

Buch I: I. 1—6 = 32 S. + II. 1 = 10 S., zusammen 42 S.
Buch II: II. 2—10 = 26 S.
Buch III. mit I. 7 = 39 S.

Er entschloss sich, II. 1 dem zweiten Buche zuzuweisen, das dadurch auf die normale Durchschnittslänge von 36 S. gebracht wurde (die ganze Schrift umfasst im Teubnerschen Druck $144^1/_2$ Seiten). Nun war aber wieder B. I. (32 S.) zu kurz, B. III. (39 S.)

zu lang. Das vierte Buch mit seinen 37 Seiten bildete so evident einen natürlichen Abschnitt von normaler Länge, dass nach dieser Richtung nichts geändert werden konnte. In dieser Verlegenheit bot sich dem Redaktor das jetzige Kapitel I. 7, dessen enge Zusammengehörigkeit mit III. 1—7 er verkannte oder seinem Ausgleichstreben gegenüber nicht als Hindernis ansah, wegen seines geringen Umfangs (stark eine Seite) als willkommenes Ausgleichsobjekt dar. Durch Verpflanzung desselben in B. I. wurde dieses wenigstens auf 33 S. und B. III. auf 38 S. gebracht.

III. Bei wiederholter Prüfung erscheinen mir die Gründe, aus denen ich im früheren Aufsatz (S. 58 f.) die Unterredung mit Hippias IV. 4 für unächt oder doch nicht an diese Stelle gehörig, vielmehr nur einen Lückenbüsser für ein verlorenes Stück darstellend erklärte, als unstichhaltig. Dass auch hier, wie in den umgebenden vier Kapiteln 2, 3, 5, 6 Euthydemos als Objekt der Belehrung erwartet werden könnte, ist ja richtig. Doch konnte Xenoph. zwingende Gründe haben, hier von diesem Verfahren abzuweichen, wie er es in dem sonst so eng mit diesem Abschnitt zusammenhängenden Kap. 7, der Erörterung über die Art und Weise, wie Sokrates seine Schüler handlungsfähig (μηχανικούς) machte, ebenfalls gethan hat. Es konnte eine Specialunterredung über den hier in Betracht kommenden Gegenstand, die Gerechtigkeit als σωφροσύνη περὶ τοὺς ἀνθρώπους, mit Euthydemos, unter dem sich nach dem a. a. O. S. 56 f. Ausgeführten Xenoph. selbst verbirgt, nicht stattgefunden haben. Oder er konnte die Unterredung mit Hippias für den vorliegenden Zweck, elementare Belehrung über Wesen und Notwendigkeit der Gerechtigkeit, für besonders geeignet halten. In der That ist dies der Fall. Die gemeinsame Subsumtion des Gehorsams gegen die Staatsgesetze und des Gehorsams gegen ungeschriebene, aber bei den verschiedensten Völkern übereinstimmend beobachtete Gesetze der Sitte und des Sittlichen, deren Uebertretung sich durch natürliche Strafen rächt, unter den Begriff des νόμιμον entspricht diesem Zwecke elementarer Belehrung in vorzüglicher Weise und die im Schlusssatz des Kapitels berichtete Wirkung auf die πλησιάζοντες (δικαιοτέρους ἐποίει) konnte in der That erwartet werden. Auch hebt dieser Schlusssatz durch

τοιαῦτα und das Imperfektum ἐποίει das bloss Exemplarische der mitgeteilten Unterredung, ähnlich wie Kap. 3, 2, ausdrücklich hervor. Die Unterredung ist in der That, obgleich der Sophist Mitunterredner ist, keine Streitrede, sondern eine einfache Lehrunterredung. Sie wird auch § 5, ebenso wie die Belehrung über die Götter Kap. 3, 2, durch den Ausdruck διαλέγεσθαι bezeichnet.

Zweitens erschien als auffallend, dass in § 1—4 unsres Kapitels, obgleich dem Zusammenhange nach nur Berichte über belehrende Einwirkungen erwartet werden dürften, eingehend auf das doch in einem eigenen Abschnitt (I. 3) erörterte vorbildliche Handeln des Sokrates hingewiesen wird. Dies Verfahren hat aber eine Parallele an Kap. 5, 1, wo ebenfalls vor der betreffenden Unterredung mit den Worten πρῶτον μὲν αὐτὸς φανερὸς ἦν τοῖς συνοῦσιν ἠσκηκὼς αὐτὸν μάλιστα πάντων ἀνθρώπων auf das vorbildliche Verhalten des Sokrates hinsichtlich der Enthaltsamkeit hingewiesen wird. Diese Parallele fällt um so mehr ins Gewicht, als hinsichtlich der Enthaltsamkeit die betreffenden Data I. 3, 5 ff. vergl. I. 2, 1 f. schon eingehend aufgeführt worden waren, während für die Gerechtigkeit an jener früheren Stelle eine solche Zusammenstellung noch nicht gegeben war und die hier zusammengestellten Beispiele bis dahin nur teilweise und in ganz anderem Zusammenhange, teils als Beweis von Frömmigkeit I. 1, 17 f., teils bei der Erörterung seines späteren Verhältnisses zu Kritias I. 2, 31 ff. zur Erwähnung gekommen waren. Die angeführte Parallele IV. 5, 1 beweisst, dass Xenoph. nicht müde wird, auch wo der Zusammenhang es nicht erfordert und auf die Gefahr hin, sich zu wiederholen, immer wieder auf das mustergültige Verhalten des Sokrates hinzuweisen. Um so mehr konnte dies in unserem Kapitel geschehen, wo zugleich die bis dahin noch nicht gegebene Zusammenstellung der hervorstechendsten Beispiele seiner Gerechtigkeitsliebe nachgeholt wurde.

Drittens aber schienen die § 1—4 angeführten Züge des Handelns teilweise nicht mit dem Bericht über die gleichen Züge in I. 2, 31 ff. übereinzustimmen. Dies würde nun zwar, wie schon a. a. O. hervorgehoben, nicht unbedingt gegen die Echtheit unsres Kapitels beweisen, da wir in der Kritias- und Alcibiadesepisode

I. 2, 12—48 vielleicht ein späteres, durch die Anklageschrift des Polykrates veranlasstes Einschiebsel erkennen dürfen (a. a. O. S. 39f.), ein Element einer zweiten Redaktion, bei der eine leichte Verschiebung des Thatsächlichen denkbar und erklärlich wäre. Thatsächlich aber liegt diese Nichtübereinstimmung nicht einmal vor; der Bericht I. 2, 34 ist nur genauer und detaillirter. An unsrer Stelle wird nur hervorgehoben, dass Sokrates dem auf keiner gesetzlichen Grundlage ruhenden Verbot, sich mit Jünglingen zu unterreden, nicht gehorchte. An jener Stelle aber hat Kritias zuvor ein Gesetz veranlasst λόγων τέχνην μὴ διδάσκειν, das zwar auf Sokrates gemünzt war, in Wirklichkeit aber sein Verfahren nicht traf. Dennoch versuchte der Tyrann, es bei gegebenem Anlass auf Sokrates anzuwenden: τόν τε νόμον ἐδεικνύτην αὐτῷ καὶ τοῖς νέοις ἀπειπέτην μὴ διαλέγεσθαι (§ 33). Es folgt nun noch ein längerer Bericht über allerlei Ausflüchte, die Sokrates gegen dies Verbot macht, indem er sich eine Interpretation ausbittet. Diese markiren zwar einen passiven Widerstand, doch wird mit keinem Worte erwähnt, weder dass er schliesslich gehorchte, noch dass er es nicht that. Somit steht unsre Stelle mit jener keineswegs in Widerspruch, sondern beide ergänzen sich: speciell bringt unsre Stelle als neuen Zug die ausdrückliche Angabe, dass er dem Willkürverbot nicht gehorchte.

Ebenso wenig aber steht die Darstellung der Arginusenverhandlung an unsrer Stelle mit I. 1, 17 in Widerspruch. Wenn unsre Stelle das Verhalten des Sokrates als Beispiel strenger Gesetzestreue, jene Stelle aber als Beweis religiöser Gewissenhaftigkeit gegenüber dem geschworenen Prytaneneid aufführt, so schliessen sich diese beiden Motive nicht aus, sondern können sehr wohl nebeneinander bestehen und beide gleichzeitig bei Sokrates bewusst wirksam gewesen sein.

Somit liegt kein Grund vor, die Athetese von IV. 4 aufrechtzuerhalten.

VI.

Platon und Aristoteles bei Apollinarios.

Von

Dr. **Johannes Dräseke** in Wandsbeck.

Wenn ich seit einem Jahrzehnt bemüht gewesen bin, die schriftstellerische Persönlichkeit des Apollinarios von Laodicea aus dem Wust und den Trümmern einer Jahrhunderte lang irregeleiteten Ueberlieferung zu neuem Leben zu erwecken, so habe ich die Freude gehabt, die Ergebnisse meiner Forschungen allseitig angenommen, Apollinarios selbst von hervorragenden Fachgenossen als den grössten Kirchenlehrer des 4. Jahrhunderts anerkannt zu sehen [1]). Auch auf die dichterische Bedeutung des Mannes habe ich aufmerksam zu machen gesucht und den Philologen, welche, wie Rzach und Ludwich, von einer Schule des Epikers Nonnos redend, gleichwohl anerkennen, „dass Apollinarios sich an die strenge Observanz des Meisters, namentlich in metrischen Dingen, durchaus nicht gebunden hat“ [2]), die Möglichkeit entgegengehalten, dass auch gerade das Umgekehrte das Richtige sein könne, so zwar, dass Apollinarios, der bis 390 lebte und seine dichterische Thätigkeit in den sechziger und siebziger Jahren des 4. Jahrhunderts entfaltete, früher als Nonnos oder gleichzeitig mit diesem dichtete und sich auch in dichterischen Dingen ebenso eine lobenswerthe Unabhängigkeit und Selbständigkeit wahrte, wie er das besonders in philosophischen Dingen gethan hat [3]). Für letztere Frage fehlt es noch an dem nöthigen Nachweis. Ihn will ich im Folgenden in kurzen Zügen zu geben versuchen.

---

[1]) Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte II, S. 312 ff.

[2]) A. Ludwich im „Hermes“ XIII, 1878, S. 347.

[3]) Zeitschrift f. wiss. Theologie XXXI, S. 479. 480.

Die in unseren Tagen der hohen Bedeutung des Apollinarios als Kirchenlehrer gezollte Anerkennung ist — allerdings eine merkwürdige Erscheinung — nichts weiter als eine Wiederholung desjenigen Urtheils, das schon sein Zeitgenosse Philostorgios über ihn fällte. Mag dies immerhin als das eines Arianers — sicherlich mit Unrecht — bis auf unsere Tage angezweifelt worden sein, so wird man doch nicht in Abrede stellen dürfen, dass es durch einen anderen Zeitgenossen, den christlichen Philosophen Nemesios jedenfalls in sehr gewichtiger Weise bestätigt wird. Denn von allen theologisch so bedeutenden Zeitgenossen nennt derselbe als Männer der Wissenschaft nur Eunomios und Apollinarios, den Bischof von Laodicea, ersteren an nur einer Stelle, letzteren an dreien[4]). Auch Suidas bezeugt das Gleiche, wenn er von Apollinarios u. A. sagt[5]): οὗτος οὐ μόνον γραμματικὸς καὶ τὰ ἐς τὴν ποίησιν δεξιός, ἀλλὰ πολλῷ πλείω καὶ ἐς φιλοσοφίαν ἐξήσκετο καὶ ῥήτωρ ἦν ἀμφιδέξιος.

So lange man bei Apollinarios nur nach den dürftigen Bruchstücken seiner Schriften, die aus dem Alterthum uns überliefert sind, zu urtheilen genöthigt war, herrschte die besonders auf seine in der von Gregorios von Nyssa bekämpften christologischen Hauptschrift (Ἀπόδειξις περὶ τῆς θείας σαρκώσεως τῆς καθ' ὁμοίωσιν ἀνθρώπου) hinsichtlich der Bezeichnung der Bestandtheile des Menschen zu Grunde gelegte platonische Dreitheilung σῶμα, ψυχή, πνεῦμα gestützte Annahme, er sei Platoniker gewesen. Diese Annahme ist jedoch entschieden als eine ganz einseitige zu bezeichnen. Das tritt insbesondere klar und einleuchtend hervor, wenn wir auf die Art und Weise achten, wie diese Beobachtung gelegentlich verwerthet worden ist. Wenn z. B. H. Kihn in seinem „Theodor von Mopsuestia" (Freiburg 1880) Apollinarios wegen der von ihm „vorgetragenen platonisch-plotinischen Trichotomie" zum Platoniker stempelt, um den Gegensatz zu Theodoros von Mopsuhestia, der (S. 186) „in seiner Christologie

---

[4]) Nemesius Emesenus, De natura hominis ed. Matthäi c. I, S. 36; c. II, S. 108. 109; c. V, S. 166.

[5]) Suidae Lexicon ed. Bernhardy I, S. 615.

dem aristotelischen Begriffe von Natur und Person gefolgt ist", deutlich hervortreten zu lassen, so ist dies schief und der Sache nicht entsprechend. Dieses Einzwängen in das Muster und Vorbild der philosophischen Schulsprache, dies Aburtheilen und Einordnen nach den Schlagworten „Platoniker" und „Aristoteliker" ist durchaus irreleitend und wird der Fülle der besonders in Apollinarios sich zeigenden umfassenden Geistesbildung und der Mannigfaltigkeit der von ihm gehandhabten philosophischen Beweismittel in keiner Weise gerecht. Dieser Mangel tritt u. a. schon in dem vierten Kapitel seines Werkes hervor, in welchem Kihn eine allgemeine Schilderung der alexandrinischen und antiochenischen Schule giebt. „Bei den Alexandrinern", heisst es dort S. 7, „wog die nach geistiger Intuition des Göttlichen strebende Contemplation (θεωρία), der Idealismus, die Speculation und Mystik vor; bei den Antiochenern war die nüchterne Verstandesrichtung, die logische Reflexion, die praktische Tendenz, die realistische Betrachtung der geoffenbarten Dinge (ἱστορία) der eigenthümliche Charakterzug. Zur Ausbildung dieser beiderseitigen Geistesrichtung trug nicht wenig die Verschiedenheit der philosophischen Systeme bei, denen sie huldigten. Während der zur Zeit der Grundlegung des Christenthums herrschende Eklekticismus in der Philosophie in beide Schulen Eingang fand, schlossen sich doch die Alexandriner mit Vorliebe der platonischen Philosophie und zwar in der Form des Neuplatonismus an, wie ihn heidnische Lehrer und der hellenistisch gebildete Jude Philo zur Geltung gebracht hatten; die Antiochener hingegen waren nach Theophilus, welcher Platoniker gewesen ist, dem Stoicismus und seit Paul von Samosata und Arius der aristotelischen Philosophie mit Vorliebe zugethan, deren scharfe Dialetik ihrem Geiste besonders zusagte und im Kampfe für die Wahrheit siegreiche Waffen verlieh." Schon Dorner's Bemerkungen gegen Baur hätten Kihn von dem Versuche abhalten sollen, in dieser rein äusserlich die Thatsachen ordnenden Weise jenes reiche und vielgestaltige wissenschaftliche Leben begreifen zu wollen. Dorner[6])

[6]) Dorner, Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi I, S. 859, Anm. 9.

erklärt es für durchaus verfehlt, die Kirchenlehrer auf den Platonismus zurückzuführen, die Arianer dagegen auf aristotelische Philosophie: aristotelisch Gebildete, betont er mit Recht, finden sich auch unter den Kirchenlehrern, und weder die Lehre von der Schöpfung, noch vom Sohne, noch auch von Gott bei Eunomios sind aristotelisch. Bei aller Anerkennung der Thatsache der in dem gemeinsamen empirischen Grundzuge liegenden Verwandtschaft der Arianer mit Aristoteles und der Bildung derselben durch dessen Dialektik, hält es Dorner „mehr für verwirrend als förderlich, für spielend aber nicht den Inhalt beachtend, wenn man mit Baur schliesslich die Arianer und ihre kirchlichen Gegner in Aristoteliker und Platoniker eintheilen will.“ An den beiden dem Alexandriner Athanasios so nahe stehenden Kirchenlehrern Gregorios von Nyssa und Apollinarios von Laodicea zeigt sich das Unhaltbare jenes äusserlichen Verfahrens deutlich. Gregorios fühlte sich stark von Aristoteles angezogen, von dessen eindringender, wiederholter Durchforschung viele seiner Schriften zeugen, während er andererseits dem gewandten aristotelischen Dialektiker Eunomios gegenüber, um zu beweisen, dass drei Götter auch ein Gott seien, und ein Gott wiederum zu dreien werde, sich der platonischen Anschauungs- und Ausdrucksweise bedient, so zwar, dass er die Philosophie Platon's nicht als die nothwendige Form der Wahrheit betrachtete, für deren Vertheidigung er einzustehen habe, sondern wechselnd mit den Waffen, platonischen wie aristotelischen, je nachdem die Stellung des Gegners es erforderlich erscheinen liess. Ganz ebenso liegt die Sache bei Apollinarios, in dessen Unterscheidung von νοῦς und ψυχή sowohl, als darin, dass an die Stelle des νοῦς das Gleichartige, eine höhere Potenz, getreten sei, Baumgarten-Crusius zwiefachen Platonismus fand[7]).

Seitdem wir nunmehr durch Caspari's[8]) und meine eigenen Bemühungen in einen weiten Kreis von Schriften des Laodiceners klaren Einblick gewonnen haben, können wir über seine philo-

[7]) Baumgarten-Crusius, Lehrbuch der christl. Dogmengesch. II, S. 160.

[8]) Ich meine seine Abhandlung „Ueber die Κατὰ μέρος πίστις und die Bekenntnisse in ihr“ in der Schrift „Alte und neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel“ (Christiania 1879), S. 65—146.

sophische Stellung und Abhängigkeit, besonders von Platon und Aristoteles zutreffender als bisher urtheilen. In erster Linie sind wir dazu durch den bisher unter Justinus' des Märtyrers Namen fälschlich überlieferten Λόγος παραινετικὸς πρὸς Ἕλληνας in den Stand gesetzt, den ich als dasjenige Werk des Apollinarios von Laodicea nachgewiesen habe, welches er im Jahre 362 in Folge des vom Kaiser gegen die christlichen Lehrer erlassenen feindseligen Gesetzes unter der Nebenaufschrift Ὑπὲρ ἀληθείας[9]) an die von Julianus zu neuem Kampfe gegen das die Welt siegreich überwindende Christenthum aufgerufenen Hellenen richtete. In seinem für die Geschichte der alten Philosophie grundlegenden Werke über die griechischen Doxographen hat H. Diels[10]) nachgewiesen, dass eine ganze Reihe späterer Schriftsteller, wie Theodoretos, Nemesios, Ps. = Plutarchos, Stobäos, in ihren Mittheilungen über griechische Philosophen abhängig sind von des am Ende des ersten oder Anfang des zweiten Jahrhunderts (S. 101) lebenden Aëtios Περὶ τῶν ἀρεσκόντων συναγωγή, noch weit mehrere aber, wie Athenagoras, Eusebios, Kyrillos, Galenos, Laurentios Lydos, Ps. = Justinus, Achilles u. a., von dem in der Mitte des zweiten Jahrhunderts unter des Plutarchos Namen aus dem umfangreicheren Werke des Aëtios gefertigten Auszuge. Den Verfasser der Cohortatio führte Diels S. 17 unter den Ausschreibern des Plutarchischen Auszuges an letzter Stelle auf, weil auch ihm dessen Zeit nicht feststand. Wie Andere schon geurtheilt, schloss er aus der Thatsache, dass Kyrillos in seinem zweiten Buche gegen Kaiser Julianus (S. 48 B C) einige Stellen aus dem 6. und 7. Kapitel der Cohortatio fast genau wörtlich wiedergiebt, der Verfasser der letzteren müsse älter als Kyrillos sein; vielleicht, meinte er, dürfte er dem Zeitalter des Athenagoras nicht fern stehen, mit dessen Art und Weise einer freieren Benutzung schriftlicher Vorlagen sowie dessen sonstiger Gelehrsamkeit er Verwandtschaft zeigt. Zum Erweise der schriftstellerischen Selbständigkeit des Verfassers der Cohortatio weist Diels darauf hin, dass er im 5. Kapitel die fälsch-

---

9) Sozom. Hist. eccles. V, 18.

10) H. Diels, Doxographi Graeci. Berolini, G. Reimer. 1879.

lich dem Aristoteles beigelegte Schrift Περὶ κόσμου, welche jünger als Poseidonios ist, namentlich anführt und im 7. Kapitel die verschiedenen Ansichten über die Seele vielleicht unmittelbar aus Aristoteles' Schrift Περὶ ψυχῆς (I, 2, S. 405) geschöpft hat. Für seine im 3. Kapitel gegebenen Nachrichten aber über die alten Philosophen, zeigt Diels überzeugend, ist der Verfasser, wie auch v. Otto in seiner Ausgabe verzeichnet, ohne aus diesen Thatsachen irgend welchen Schluss zu ziehen, von dem Plutarchischen Auszuge Περὶ τῶν ἀρεσκόντων φιλοσόφοις φυσικῶν δογμάτων I, 3, 1. 3. 4. 11. 5. 6. 7. 8. 18. 20 abhängig, so jedoch, dass er nicht allein die Reihenfolge geändert und Herakleitos unter den jonischen Philosophen aufführt, sondern auch in der Darstellung nach eigenem Ermessen sich Abweichungen erlaubt hat. Wenn der Verfasser im 5. Kapitel über Thales Ausführlicheres mittheilt, und Diels hervorhebt, dass von den übrigen in demselben Zusammenhange erwähnten philosophischen Ansichten sich nichts mit Sicherheit auf Plutarchos zurückführen lasse, so werden wir nicht fehl gehen, wenn wir darin einen Beweis für die umfassendere gelehrte Bildung des Verfassers erblicken, die eben Apollinarios in ganz besonderem Maasse zu Gebote stand. Die ganze Schrift ist ein lebendiges Zeugniss von der genauen Vertrautheit des Laodiceners mit den Schriften und Lehren Platon's. Der zuerst wohl von Justinus dem Märtyrer ausgesprochene Gedanke von der Wirksamkeit des λόγος σπερματικός in den Seelen Platon's und anderer grosser hellenischer Geister vor Christus und ihrer Bekanntschaft mit dem Alten Testament, jener so gewinnende und bedeutungsvolle Gedanke, durch welchen das Christenthum als der gesammten vorchristlichen geistigen Entwickelung Abschluss erscheint, wird hier von Apollinarios des Weiteren ausgeführt. Seinen Darlegungen zufolge (Kap. 20) hat Platon die Gotteslehre Moses' und der Propheten, welche er in Aegypten kennen lernte, angenommen, hat sie aber, aus Furcht vor dem Geschicke des Sokrates, für Gläubige und Ungläubige in seinen Schriften verschieden dargestellt[11]). Im Folgenden erörtert Apollinarios sodann die Unbe-

[11]) Kap. 20, S. 72: φόβῳ τοῦ κωνείου ποικίλον τινὰ καὶ ἐσχηματισμένον τὸν

nennbarkeit Gottes und giebt eine Erklärung von dem Entstehen der ersten falschen Göttervorstellungen und von der Nothwendigkeit der an Moses gerichteten Selbstoffenbarung Gottes Ἐγώ εἰμι ὁ ὤν (Kap. 21). Alles dies — so fährt er fort — lernte Platon in Aegypten, doch verschwieg er vor den Athenern den Namen des Moses. Seine Worte im Timäos, aus welchem Apollinarios die von Kirchenlehrern öfter benutzte Stelle p. 27 D, 28 A ed. Steph. wörtlich anführt, zeugen ihm von dem Untergange der geschaffenen Götter. Besonders anziehend ist des Laodiceners Nachweis des Widerspruches, in welchen Platon durch seine verschiedenen Aussagen über die Gottheit und die Götter sich verwickelt (Kap. 23). Nach seiner Auffassung hat Platon durchaus keinen Grund, Homeros darob zu tadeln, dass er die Götter wandelbar nennt; und wenn er den Stoff, aus welchem die Götter geschaffen wurden, bald ungeschaffen, bald geschaffen nennt, so verfällt er in denselben Fehler, den er an Homeros rügt. Offenbar hat Platon, so entschuldigt auch hier wieder Apollinarios den grossen Philosophen, aus Furcht vor den Verehrern der vielen Götter absichtlich widersprechend über die Götter gelehrt. Was er aus Moses und den Propheten von einem Gotte überkommen, das hat er für die wahrhaftigen Gottesverehrer mystisch dargestellt. Ja in Platon's viel angeführtem Wort (De legibus IV p. 715 E. ed. Steph.) Ὁ μὲν δὴ θεός, ὥσπερ καὶ ὁ παλαιὸς λόγος, ἀρχὴν καὶ τελευτὴν καὶ μέσα τῶν πάντων ἔχων findet er eine unmittelbare Beziehung auf Moses' Gesetz, wobei er nur wieder den Namen des grossen Hebräers von Platon aus Furcht vor dem Schierlingsbecher verschwiegen sein lässt (Kap. 25). Auch den Propheten hat Platon nach Apollinarios (Kap. 26) eine höhere und reinere Gotteserkenntniss zugeschrieben. Er führt zum Beweise dessen jene Stelle aus dem Timäos (p. 53 D) an, wo es von den Uranfängen des Feuers und anderer irdischer Körper u. a. heisst: τὰς δὲ ἔτι τούτων ἀρχὰς ὁ θεὸς οἶδεν ἄνωθεν καὶ ἀνδρῶν ὃς ἂν ἐκείνῳ φίλος ᾖ. „Welche andere Männer", fragt Apollinarios, „nennt er hier Freunde Gottes, als Moses und die

---

περὶ θεῶν γυμνάζει λόγον, εἶναί τε θεοὺς τοῖς βουλομένοις καὶ μὴ εἶναι οἷς τἀναντία δοκεῖ τῷ λόγῳ κατασκευάζων, ὡς ἔσται ῥᾴδιον ἀπ' αὐτῶν τῶν ὑπ' αὐτοῦ λεχθέντων γνῶναι.

Propheten?“ Deren Schriften hatte Platon in Aegypten gelesen, aus ihnen entnahm er seine Lehre vom Endgericht. Das bestätigt ihm jene Stelle aus dem ersten Buche der Republik (p. 330 DE, 331 A), welche er wörtlich mittheilt, nicht minder die Geschichte von Aridäos in der Unterwelt, die er aus dem zehnten Buche der Republik (p. 615 CDE, 616 AB) in seine Darstellung versetzt, um zu beweisen, dass Platon nicht allein die Lehre vom Gericht, sondern auch von der Auferstehung, an welche die Hellenen nicht glauben, von den Propheten überkommen hat[12]). Dass Apollinarios sogar Platon's Ideenlehre auf Moses (Kap. 29, S. 101), seine Lehre von dem geflügelten Wagen des Zeus auf den Propheten Ezechiel (10, 18. 19) zurückführt, will ich nur im Vorübergehen erwähnen, um noch eine andere Beziehung seiner von gründlicher Kenntniss Platon's zeugenden Schrift hervorzuheben, die uns in den religiösen und zugleich philosophischen Geisterkampf jener Tage einen Blick thun lässt.

Apollinarios stand damals als der anerkannte Wortführer und Vorkämpfer der Christen auf dem Plane. Aus dem Eingang seines zweiten Briefes an Basileios geht dies deutlich hervor[13]). Unbedingt im Hinblick auf die ersten feindseligen Massregeln des Kaisers Julianus klagt er über den Kampf, der gegen die Frömmigkeit sich erhoben, er selbst stehe inmitten der Schlachtordnung und rufe die Freunde zum Beistande wider die Gewalt der Feinde auf. Das ist die Zeit, in welcher Apollinarios gegen den Kaiser oder die hellenischen Philosophen, wie Sozomenos sagt (V, 18: πρὸς αὐτὸν τὸν βασιλέα ἤτοι τοὺς παρ' Ἕλλησι φιλοσόφους) die bisher behandelte Schrift, den Λόγος ὑπὲρ ἀληθείας schrieb, vielleicht ohne seinen Namen zu nennen. Wenn nun nach demselben Gewährsmann der Kaiser infolge der Schrift des Apollinarios in einem Schreiben an die hervorragendsten Bischöfe die Worte fallen liess

---

[12]) Kap. 27, S. 94: ἐνταῦθά μοι δοκεῖ ὁ Πλάτων οὐ μόνον τὸν περὶ κρίσεως παρὰ τῶν προφητῶν μεμαθηκέναι λόγον, ἀλλὰ καὶ τὸν περὶ τῆς ἀπιστουμένης παρ' Ἕλλησιν ἀναστάσεως.

[13]) Zeitschr. f. Kirchengeschichte VIII, S. 118: πολέμου τοσούτου κατὰ τῆς εὐσεβείας ἐρρωγότος, καὶ ἡμῶν οἷον ἐν μέσῃ τῇ παρατάξει βοώντων πρὸς τοὺς ἑταίρους διὰ τὴν ἐκ τῶν πολεμίων βίαν.

ἀνέγνων, ἔγνων, κατέγνων, welche durchaus der Art und Weise des auf die Wiederherstellung des Hellenismus eifrig bedachten Kaisers entsprechen: so liegt die Annahme überaus nahe, dass Julianus, wenn er auch zunächst die christliche Schrift schroff zurückwies, die von ihm ausgesprochene Verurtheilung (κατέγνων) in seiner Schrift „Wider die Christen", welche er im Winter 362 auf 363 zu Antiochia ausarbeitete, werde wissenschaftlich gerechtfertigt, mit anderen Worten, dass er den einzigen christlichen Gegner, der ihm bei seinen Lebzeiten mit einem Schriftwerk entgegentrat, werde wenn auch nicht Stück für Stück zu widerlegen gesucht, so doch in wichtigen Punkten berücksichtigt haben. Und in der That, wenn wir daraufhin das erste, in recht erfreulicher Vollständigkeit erhaltene Buch des Kaisers durchmustern, so ergeben sich die überraschendsten Vergleichspunkte, die alle erst, wie mir scheint, durch Rückbeziehung auf die vorausgegangene Schrift des Apollinarios in das helle Licht des vollen Verständnisses gerückt werden.

Apollinarios hat aus hellenischen Quellen das hohe Alter des Moses nachgewiesen (Kap. 9), das weit über den Anfang hellenischen Schriftthums hinausreiche. Von ihm, dem aus Chaldäergeschlechte stammenden und in Aegypten in aller Weisheit von den Priestern Unterwiesenen sagt er nun (Kap. 10, p. 11 C D): „Diesem verlieh Gott zuerst jene göttliche und prophetische Gabe, die damals heilige Männer von oben überkam, und rüstete ihn aus zum ersten Lehrer der Gottesverehrung, nach ihm sodann die übrigen Propheten, die gleich ihm derselben Gabe theilhaftig wurden und uns über ebendasselbe belehrt haben." Nachdem er so Moses' Ueberlegenheit und massgebende Bedeutung festgestellt, führt Apollinarios aus, wie Platon, der — was zuvor schon erwähnt wurde — in Aegypten des Moses Lehre kennen lernte (Kap. 20), von ihm in den wichtigsten Stücken der Lehre von Gott und Schöpfung abhängig sei, so zwar, dass er, durch Sokrates' Geschick geschreckt (Kap. 20), aus Furcht vor den Anhängern der Vielgötterei (Kap. 25), von Gott widersprechend gelehrt, seine wahre Meinung vor Unberufenen verhüllt, nur wahrhaft Gottesfürchtigen genügend angedeutet habe. Aus diesem, in einigen

Stücken schon vorher berührten, Sachverhalte wird es erst vollständig klar, warum Julianus gleich im ersten Buche seiner Schrift gleichfalls auf Moses' Schöpfungsbericht zurückgreift, im Gegensatz zu Apollinarios aber so, dass er Platon's Ueberlegenheit in jeder Hinsicht klarzulegen sich bemüht. „Man achte also darauf", sagt er (S. 49 A, nach Neumann's Uebersetzung), „was dieser vom Schöpfer aussagt und was für Worte er ihm bei der Entstehung der Welt in den Mund legt, damit wir den Schöpfungsbericht des Platon und des Moses einander gegenüberstellen können. Dabei dürfte es wohl zu Tage treten, wer den Vorrang verdient und in höherem Grade des Verkehrs mit der Gottheit würdig war, ob Platon, der den Götterbildern fromme Verehrung erwies, oder der Mann, von dem die Schrift sagt, dass mündlich Gott zu ihm geredet hat." Die in gesperrter Schrift ausgehobenen Worte weisen unverkennbar auf Apollinarios' Versuch zurück, des Moses entscheidendes Ansehn in erster Linie auf die ihm von Gott unmittelbar gewordene Geistesmittheilung und prophetische Begabung zu gründen.

Auf alle Einzelheiten der sorgfältigen Darstellung des Kaisers kann hier nicht eingegangen werden, ein Punkt aber aus dem Vergleich der Mosaischen und Platonischen Schöpfungsgeschichte ist besonders auffällig. Mit Nachdruck hat Apollinarios darauf aufmerksam gemacht, dass Platon in seinem Timäos über Gott dasselbe wie Moses lehre, ja dass er sogar im Ausdruck von ihm abhängig sei. Den von Platon im Timäos (p. 41 A) gebrauchten Ausdruck insbesondere, Θεοὶ θεῶν, ὧν ἐγὼ δημιουργός, behandelt Apollinarios ausführlich (Coh. Kap. 20, n. 13; Kap. 22, n. 13; Kap. 24, n. 5). Er schliesst (p. 21 AB) aus der Timäos-Stelle, Platon habe den Ungewordenen zwar als ewig bezeichnet, klar aber von dem Werden und Vergehen der Götter geredet, und weist Kap. 23—25 auf die offenbaren Widersprüche hin, welche sich aus der Darstellung Platon's (Tim. p. 27 D — 28 A, 41 A B) ergeben. Apollinarios' prüfende Untersuchung ist da ungemein scharf und eindringend. Das scheint Julianus besonders tief empfunden zu haben, denn er widmet den von Apollinarios angezogenen Timäos-Stellen eine eingehende Betrachtung, durch welche

er vor Allem den Schlussfolgerungen des Gegners sich entziehen zu wollen scheint. Er führt (S. 58 B ff.) aus dem Timäos zunächst p. 41 ABC wörtlich an und fährt dann (S. 65 A) fort: „Aber erwäget, ob dies nicht etwa eine Träumerei ist, und lasset es euch erklären. Als Götter bezeichnet Platon sichtbare Wesen wie Sonne und Mond, die Sterne und den Himmel; aber diese sind nur Abbilder von unsichtbaren. Die unseren Augen erscheinende Sonne ist das Abbild einer geistigen und unsichtbaren, und ebenso ist der Mond, den unsere Augen erblicken, und jeder der Sterne das Abbild eines geistigen Wesens. Platon kennt nun diese unsichtbaren Gottheiten, die in und mit dem Schöpfer existiren und aus ihm durch Zeugung hervorgegangen sind. Angemessen sagt daher bei ihm der Schöpfer „Götter", wobei er sich an die unsichtbaren wendet, „von Göttern", nämlich den erscheinenden. Beide aber haben einen gemeinsamen Schöpfer, ihn, der Himmel und Erde, das Meer und die Sterne gebildet und jedem von ihnen ein Urbild in einem geistigen Wesen erzeugt hat." Nachdem Julianus dann ferner aus Aussprüchen der heiligen Schrift, aus Moses und den Propheten (auch diese Wortverbindung theilt er mit Apollinarios) erwiesen, dass man (S. 100 C) „den Gott der Juden nicht für den Schöpfer der ganzen Welt und den Herrn aller Dinge zu halten" habe, sondern dass er „bei seiner begrenzten Herrschaft auf einer Stufe mit den übrigen Göttern gedacht werden" müsse, fragt er: „Sollen wir noch auf euch hören, da ihr, oder doch einer aus eurem Stamme, in euren Gedanken von dem Gotte des Alls bei einer mindestens dürftigen Vorstellung angelangt seid?" Diese Frage scheint unmittelbar gegen Apollinarios' Klage (Kap. 9, p. 9 D; Kap. 11, p. 11 E; Kap. 38, p. 36 D) gerichtet, dass die Hellenen um des Wahnes ihrer Vorfahren willen Moses und den Propheten noch keinen Glauben schenken wollen. Ja wenn der Kaiser (S. 253 B) von den Christen ausdrücklich sagt: „Sie erklären, vor Allem dem Moses und den Propheten zu folgen, welche nach ihm in Judäa aufgetreten sind", so erscheint dies unmittelbar bezogen auf Apollinarios' Erklärung hinsichtlich der hohen Bedeutung des Moses und der übrigen „Propheten nach ihm" (Kap. 10, p. 11 D): Τούτους ἡμεῖς τῆς ἡμετέρας θρησκείας διδασκάλους

γεγενῆσθαί φαμεν, μηδὲν ἀπὸ τῆς ἀνθρωπίνης αὐτῶν διανοίας διδάξαντας ἡμᾶς, ἀλλ' ἐκ τῆς ἄνωθεν αὐτοῖς παρὰ θεοῦ δοθείσης δωρεᾶς. Auf dieselbe Stelle scheint der Kaiser zurückzublicken, wenn er im weiteren Verlauf der eben berührten Darlegungen entgegnet (S. 144C): „Aber sehet zu, ob Gott nicht vielleicht auch uns göttliche Leiter von hoher Trefflichkeit gegeben hat, von denen ihr keine Kunde hattet, die aber in nichts dem bei den Hebräern von Anfang an verehrten Gotte Judäas nachstehen," und zum Schluss seiner Auseinandersetzungen die Aufforderung ergehen lässt (S. 148C): „Wenn aber Moses einen Theilgott verehrt hat und die Herrschaft über das All in einem Gegensatz zu ihm steht, so ist es besser, wenn man uns folgt und den allwaltenden Gott erkennt." — Ich schweige von weiteren, höchst überraschenden Einzelheiten, deren noch mehrere vorhanden sind. Jedenfalls stossen wir im ersten Buche des philosophischen Kaisers fort und fort auf Beziehungen, für welche die Darlegungen des Apollinarios mehr oder weniger deutlich die Voraussetzung bilden.

Haben wir so den Umfang der aus genauer Kenntniss Platon's unmittelbar geschöpften Lehren bei Apollinarios kennen gelernt, wobei ich die merkwürdige, von der Weltschöpfung handelnde und gleichfalls auf Platon zurückgehende Stelle des Apollinarios bei Nemesios (Kap. 5, S. 166) unberücksichtigt lasse, weil ich an andrem Orte über sie ausführlich geredet habe[14]), so tritt uns in den eigentlichen Lehrschriften des Laodiceners eine ungewohnte Fülle von Beziehungen in Sprache und Gedanken entgegen, die von vertrauter Bekanntschaft mit den Werken des Aristoteles und der Fähigkeit, selbständig die aus ihnen gewonnene Erkenntniss in der Ausgestaltung und Vertheidigung der christlichen Lehren zu verwerthen, worauf schon Diels in einer zuvor mitgetheilten Stelle für den Λόγος παραινετικός aufmerksam machte, rühmliches Zeugniss ablegen.

Sehen wir ihn, wie ich vorher bereits anführte, in seinem „Erweis der göttlichen Fleischwerdung nach dem Bilde des Menschen" von der platonischen Dreitheilung σῶμα, ψυχή, πνεῦμα

[14]) Zeitschr. f. wissenschaftliche Theologie XXIX, S. 31 ff.

aus, die er nur nachträglich oder beiläufig aus der Schrift begründete, das Wesen des Menschen bestimmen und christologisch dieselbe verwenden, so war er, der aristotelisch gründlich geschulte Denker geneigt, „über dem Besonderen und Unterscheidenden das Allgemeine und Identische zu vernachlässigen“[15]), und wenn Gregorios von Nyssa (Antirrhet. c. 35, p. 209) von ihm berichtet: Ἀλλ' ἡμᾶς φησι δύο πρόσωπα λέγειν τὸν θεὸν καὶ τὸν παρὰ τοῦ θεοῦ προσληφθέντα ἄνθρωπον· αὐτὸν δέ φησι μὴ οὕτως ἔχειν, ἀλλὰ φάσκειν τὸν σαρκωθέντα καὶ ὄντα οὐχ ἕτερον παρὰ τὸν ἀσώματον, ἀλλὰ τὸν αὐτὸν καθ' ὁμοίωσιν ἡμετέρας ἐν σαρκὶ ζωῆς — so stehen wir hier auf aristotelischem Boden, und das von Apollinarios in derselben Schrift angewandte dialektische Verfahren ist eben das des Aristoteles. Aristotelisch in der Fassung und im sprachlichen Ausdruck ist ferner auch die von ihm in der Κατὰ μέρος πίστις zu der Erklärung οὕτω δὴ καὶ θεὸν ἕνα φαμὲν τὴν τριάδα, ἀλλ' οὐχ ὡς ἐκ συνθέσεως τριῶν ἕνα εἰδότες (Lagarde, p. 107, 20 ff.) hinzugefügte Begründung: μέρος γὰρ ἅπαν ἀτελὲς τὸ [ἐκ] συνθέσεως ὑφιστάμενον. Sie erinnert, um zum Vergleich nur ein Beispiel aus Aristoteles' Ethik anzuführen, an jene Stelle des zehnten Buches, wo der Philosoph, von der Lust redend, in folgender Weise seinen Gedanken durch ein Beispiel erläutert (X. 3; p. 1174, 20 = ed. min. 184, 15 ff. Bekker): οἷον ἡ οἰκοδομικὴ τελεία ὅταν ποιήσῃ οὗ ἐφίεται. ἢ ἐν ἅπαντι δὴ τῷ χρόνῳ ἢ τούτῳ. ἐν δὲ τοῖς μέρεσι τοῦ χρόνου πᾶσαι ἀτελεῖς, καὶ ἕτεραι τῷ εἴδει τῆς ὅλης καὶ ἀλλήλων. Zu der Stelle des Apollinarios kann vielleicht auch Aristot. de anima III, 6; p. 430 a 27 sq. Bekker: ἐν οἷς καὶ τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθές, σύνθεσίς τις ἤδη νοημάτων ὥσπερ ἓν ὄντων verglichen werden. Ganz besonders aber mache ich auf jene von Kaiser Justinianus in seiner Schrift gegen die Monophysiten (Mai, Script. vet. nov. coll. VII, p. 310) uns aufbewahrte vortreffliche Stelle aus Apollinarios' Syllogismen aufmerksam, welche durch und durch aristotelisch klingt: Μεσότητες γίνονται ἰδιοτήτων διαφόρων εἰς ἓν συνελθουσῶν, ὡς ἐν ἡμιόνῳ ἰδιότης ὄνου καὶ ἵππου, καὶ ἐν γλαυκῷ χρώματι ἰδιότης

[15]) J. Rupp, Gregor's, des Bischofs von Nyssa, Leben und Meinungen (Leipzig 1834), S. 139.

λευκοῦ καὶ μέλανος, καὶ ἐν ἀέρι χειμῶνος καὶ θέρους ἰδιότης ἔαρ ἐργαζομένη· οὐδεμία δὲ μεσότης ἑκατέρας ἔχει τὰς ἀκρότητας ἐξ ὁλοκλήρου, ἀλλὰ μερικῶς ἐπιμεμιγμένας· μεσότης δὲ θεοῦ καὶ ἀνθρώπων ἐν Χριστῷ, οὐκ ἄρα ἄνθρωπος ὅλος οὔτε θεός, ἀλλὰ θεοῦ καὶ ἀνθρώπου μίξις. Hier vor Allem zeigt es sich, dass Apollinarios ein in erster Linie aristotelisch gebildeter Denker war, eine Thatsache, welche auch Harnack unumwunden anerkannt und gelegentlich besonders hervorgehoben hat. Die ganze Stelle erinnert auf das lebhafteste an des Aristoteles in seiner Nikomachischen Ethik so gründlich behandelte Tugendlehre: Μεσότης τις — heisst es da II, 5 Bekk. ed. min. p. 29, 30 — ἐστὶν ἡ ἀρετή, στοχαστική γε οὖσα τοῦ μέσου, und II, 7; p. 33, 9: εἰσὶ δὲ καὶ ἐν τοῖς πάθεσι καὶ ἐν τοῖς περὶ τὰ πάθη μεσότητες. ja auch später hebt der Philosoph wiederholt hervor: περὶ τῶν ἀρετῶν εἴρηται ἡμῖν τό γε γένος τύπῳ, ὅτι μεσότητες εἰσίν (III, 8; p. 47, 19), καί τις ἔστιν ὅρος τῶν μεσοτήτων, ἃς μεταξύ φαμεν εἶναι τῆς ὑπερβολῆς καὶ τῆς ἐλλείψεως (VI, 1; p. 102, 5). Musste ferner Apollinarios in seiner mit Athanasios und den Kappadociern im Wesentlichen übereinstimmenden Trinitätslehre, wie er sie auch in der von mir aus der fälschlich Justinus beigelegten Ἔκθεσις πίστεως herausgeschälten Schrift Περὶ τριάδος dargelegte, von platonischen Grundanschauungen ausgehen, so bediente er sich in derselben Schrift seinen Gegnern gegenüber aristotelischer Dialektik. Als besonders bezeichnend führe ich folgende Stelle an:

Περὶ τριάδος c. 14, p. 386 B.	Arist. Phys. auscult. II, c. 6.
Πῶς γὰρ οὐρανοῦ δημιουργός, πῶς γῆς καὶ θαλάσσης, ἀέρος τε καὶ φυτῶν καὶ τῶν ζῴων ἁπάντων καὶ σοῦ γε αὐτοῦ, τοῦ πάντα μετὰ ἀκριβείας περὶ θεοῦ ζητοῦντος; ἀλλὰ πάντως ἐρεῖς ὅτι δυνάμεως περιουσίᾳ πάντα παρήγαγεν. ἆρ' οὖν ἡ τοῦ θεοῦ δύναμις τοῖς γινομένοις κατὰ συμβεβηκὸς ἢ κατ' οὐσίαν παρῆν; εἰ μὲν οὖν κατὰ συμβεβηκός, ὡς οὖσίν γε, καὶ	Ἐπειδή ἐστι τὸ αὐτόματον καὶ ἡ τύχη αἴτια ὧν ἂν νοῦς γένοιτο αἴτιος ἢ φύσις, ὅταν κατὰ συμβεβηκὸς αἴτιόν τι γένηται τούτων αὐτῶν, οὐδὲν δὲ κατὰ συμβεβηκός ἐστι πρότερον τῶν καθ' αὑτό, δῆλον ὅτι οὐδὲ τὸ κατὰ συμβεβηκὸς αἴτιον πρότερον τοῦ καθ' αὑτό. ὕστερον ἄρα τὸ αὐτόματον καὶ ἡ τύχη νοῦ καὶ φύσεως· ὥστε εἰ ὅτι μάλιστα τοῦ

πρὸ τοῦ γενέσθαι. ἐπείπερ τὸ συμβεβηκὸς οὐ καθ' αὑτὸ πέφυκεν, ἀλλ' ἔν τισιν προϋποκειμένοις ὑπάρχει. εἰ δὲ γελοῖον τοῦτο, λείπεται κατ' οὐσίαν τὴν δύναμιν παρεῖναι πᾶσιν.

οὐρανοῦ αἴτιον τὸ αὐτόματον. ἀνάγκη πρότερον νοῦν αἴτιον καὶ φύσιν εἶναι καὶ ἄλλων πολλῶν καὶ τοῦδε τοῦ παντός.

Wie sehr Apollinarios in aristotelischen Formen und Anschauungen dachte und lehrte, zeigt sich aber in keiner seiner Schriften so überzeugend, wie in seinen gegen die Arianer gerichteten Dialogen über die h. Dreieinigkeit, die ich als von ihm herrührend und Jahrhunderte lang irrthümlich dem Athanasios oder Theodoretos (im V. Bande von Schulze's Ausgabe S. 916 ff.) beigelegt erwiesen habe[16]).

Im ersten Dialog handelt es sich um die Klarlegung des Unterschiedes von οὐσία und ὑπόστασις. Der Orthodoxe lehnt den Begriff der σύνθεσις ab, er bezeichnet den Unterschied als ἄλλο καὶ ἄλλο, οὐχ ὡς πρᾶγμα — ἀλλ' ὡς ἄλλο τι σημαινούσης τῆς ὑποστάσεως καὶ ἄλλο τι τῆς οὐσίας und erläutert dies in aristotelischer Weise also: ὡς ὁ κόκκος τοῦ σίτου λέγεται καὶ ἔστι σπέρμα καὶ καρπός, οὐχ ὡς πρᾶγμα ἄλλο καὶ ἄλλο· ἄλλο δέ τι σημαίνει τὸ σπέρμα καὶ ἄλλο τι καρπός. ὅτι τὸ μὲν σπέρμα τοῦ μέλλοντος γεωργίου ἐστὶ σπέρμα· ὁ δὲ καρπὸς τοῦ παρελθόντος γεωργίου ἐστὶ καρπός. Hier ist die Ausführung des Beispiels ganz entschieden eine solche, wie wir sie bei Aristoteles wiederholt treffen. Es fehlt nur die besondere Bezeichnung, welche dem Philosophen eigen ist, wonach er die Dinge δυνάμει und ἐντελεχείᾳ oder ἐνεργείᾳ betrachtet: doch bietet die Stelle nicht die geringste Schwierigkeit, an sie jene aristotelische Unterscheidung heranzubringen. Aristotelisch sind die ganzen folgenden Ausführungen (S. 934 und 935) über οὐσία und ὑπόστασις, sachlich und sprachlich genau übereinstimmend mit dem, was Apollinarios in seiner soeben erwähnten Schrift Περὶ τριάδος (S. 373 B und 374 A) lehrt; aristotelisch die Erörterungen über θεότης und ὑπόστασις (S. 938 und 939), vgl. besonders die S. 939 zu findende Erklärung ἡ θεότης τὸ τί εἶναι σημαίνει, ἡ δὲ ὑπόστασις τὸ

[16]) Theologische Studien und Kritiken, Jahrg. 1890, S. 137—171.

εἶναι, über ἀνθρωπότης und ὑπόστασις S. 940, über ἀγένητον und ἀγέννητον S. 941.

Gleichfalls echt aristotelisch ist die Ausführung im zweiten Dialog S. 980. Hier werden die beiden Begriffe ἕξις und οὐσία auf die Gotteslehre angewendet, und es ist der Orthodoxe, der auf des Anomöers Bedenken, ob der ungezeugten Natur (ἡ ἀγέννητος φύσις) nicht vielmehr die Bezeichnung ἕξις als οὐσία zukomme, die Streitfrage echt aristotelisch löst: Οὐσίας μὲν οὐδὲν προτιμότερον, σοφώτατε· οὔτε δὲ ἕξιν οὔτε οὐσίαν λέγομεν ἐπὶ θεοῦ τὸ ἀγέννητον. τὸ δὲ μὴ γεγεννῆσθαι αὐτὸν δι' αὐτοῦ μεμαθήκαμεν, καὶ τοῦτο οὐκ ἀπὸ τῆς θείας γραφῆς, ἀλλ' ἀπὸ τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως καὶ ἐννοίας. τὸ τοίνυν ἀγέννητον τοῦ γεννητοῦ αἴτιον οὐκ ἔστιν, οὐ γὰρ τὸ μὴ γεγεννῆσθαι τὸν θεὸν τοῦ υἱοῦ αἴτιον· ἀλλ' ἡ οὐσία τῆς οὐσίας, ὡς τὸ φῶς τοῦ ἀπαυγάσματος, ἀλλ' οὔτε μὴν τὸ γέννημα συνεισφέρει τὴν ἑαυτοῦ οὐσίαν. εἰ γὰρ ἂν πάντα τὰ γεννητὰ τὴν αὐτὴν συνεισέφερον οὐσίαν, καὶ ἄγγελος καὶ ἵππος καὶ κύων καὶ ἄνθρωπος. πάντα γὰρ ὁμοίως εἰσὶ γεννητά, ἀλλ' οὐ τῆς αὐτῆς οὐσίας. εἰ δὲ τοῦτο, οὐκ ἄρα τὸ γεννητὸν οὐσία. κἂν μὴ οὖν εἰσάγηταί τι τὸ ἀγέννητον, ἀλλὰ παρὰ τοῦτο οὐσία. καὶ γὰρ καὶ τὸ ἀψευδὲς οὐδὲν εἰσάγει, καὶ οὐκ ἔστιν οὐσία. εἰ γὰρ τὸ ἀψευδὲς οὐσία, καὶ τὸ ἀγέννητον οὐσία, ταὐτό ἐστι τὸ ἀψευδὲς τῷ ἀγεννήτῳ, ἀψευδὴς δὲ ὁ υἱὸς ἀλήθεια ὤν, ἀγέννητος ἄρα. οὐκ ἀγέννητος δὲ κατά σε, ἀψευδὴς δέ· οὐ ταὐτὸν ἄρα σημαινόμενόν ἐστι τὸ ἀψευδὲς τῷ ἀγεννήτῳ· εἰ δὲ οὐκ ἔστι ταὐτὸ σημαινόμενον, οὐκ ἄρα οὐσία τὸ ἀγέννητον, ἐπεὶ μηδὲ τὸ ἀψευδές. Denselben Beweis fast mit denselben begrifflichen Mitteln des Aristoteles führt Apollinarios in seiner Schrift wider Eunomios (p. 284).

Genau ebenso hören wir endlich den Aristoteliker Apollinarios im dritten Dialoge reden. Der Orthodoxe hat (S. 1014) erklärt, der Mensch sei nach dem Ebenbilde Gottes erschaffen unter Mitwirkung des heiligen Geistes, da frägt er seinen Gegner, als dieser die Gottebenbildlichkeit allen Menschen zugesprochen wissen will: „Meinst du das der Möglichkeit (δυνάμει) oder der Wirklichkeit (ἐνεργείᾳ) nach?“ Und damit stehen wir vor den beiden berühmten aristotelischen Hauptbegriffen, deren Bedeutung, Zusammenhang und Wechselbeziehung Trendelenburg in seinem Commentar zu Aristoteles' Büchern „Von der Seele“ (S. 295 bis 321 seiner

Ausgabe) so lichtvoll und gründlich erläutert hat. Der Gegner weiss mit diesen begrifflichen Unterscheidungen nichts anzufangen; zagend frägt er: Καὶ τί ἐστιν δυνάμει, καὶ τί ἐστιν ἐνεργείᾳ; darauf antwortet der Orthodoxe: Δυνάμει ἐστὶν ὃ δύναται γενέσθαι· ἐνεργείᾳ δὲ ὁ ἐνεργῶν τὰ τῆς εἰκόνος κάλλη. ὥσπερ τὸ βρέφος δυνάμει ἐστὶ ζῷον λογικὸν θνητόν· ἐνεργείᾳ δὲ γίνεται αὐξηθέν, ὃ πρὸ τούτου τῇ δυνάμει. οὕτω καὶ κατ' εἰκόνα θεοῦ ἐστιν ἕκαστος δυνάμει. ἐὰν δὲ ἀπενδύσηται τὴν νεκρότητα, ἣν ἐπηνδύσατο διὰ τῆς παραβάσεως ὁ Ἀδάμ, καὶ ἐνδύσεται τὸν καινὸν ἄνθρωπον τῆς ἀφθαρσίας, ὃν ἐκδυσάμενος Ἀδὰμ γυμνὸς εὑρέθη. τότε γίνεται ἐνεργείᾳ κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος, οἷοι ἐγένοντο οἱ ἀπόστολοι, ὧν ἡ σκιὰ δυνάμεις ἀπετέλει.

Ich denke durch diese meine Nachweisungen gezeigt zu haben, in wie hervorragend selbständiger Weise Apollinarios sich der Philosophie des Platon und Aristoteles für die Befestigung und Weiterentwickelung der Kirchenlehre bediente, und wie sehr Suidas mit seiner wahrscheinlich aus Philostorgios entlehnten Bemerkung Recht hat, wenn er über Apollinarios' Verdienste um die Dichtkunst hinaus das gerade rühmend hervorhob: πολλῷ πλείω καὶ ἐς φιλοσοφίαν ἐξήσκετο.

Jahresbericht

über

sämmtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie

in Gemeinschaft mit

Clemens Baeumker, Ingram Bywater, Alessandro Chiappelli, Hermann Diels, Wilhelm Dilthey, Benno Erdmann, A. Müller, Andrew Seth, Paul Tannery, Felice Tocco und Eduard Zeller

herausgegeben

von

Ludwig Stein.

I.

Bericht über die deutsche Litteratur der Vorsokratiker. 1890.

Von

E. Wellmann in Berlin.

Von den im dritten Bande des Archivs erschienenen Arbeiten gehören hierher:

1) Per la storia della Sofistica greca (Chiapelli) S. 1. 240.
2) Zu Parmenides (O. Kern) S. 173.
3) Ein gefälschtes Pythagorasbuch (Diels) S. 451.
4) Demokrit-Spuren bei Platon (Natorp) S. 515.

Koeber, Raphael. Repetitorium der Geschichte der Philosophie. Stuttgart 1890. 184 S. gr. 8°.

„Dieses anspruchslose Repetitorium ist bestimmt sowohl für Studierende, die sich zum Examen in der Geschichte der Philosophie als Nebenfach vorbereiten, als auch für ältere Leser, welche das einmal Gelernte sich in den Hauptzügen wieder ins Gedächtnis zurückrufen wollen.“ — Beiden Klassen von Lesern würden wir andere Bücher empfehlen, jedenfalls kann das über die Vorsokratiker Gesagte hier mit Stillschweigen übergangen werden.

Baeumker, Clemens. Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie. München 1890. XV, 436 S. gr. 8°.

Aus dem ersten Abschnitte dieser gelehrten und gründlichen Monographie welcher überschrieben ist: „Die Vorsokratiker. Ansätze zu einer Theorie der Materie“ (S. 8—109) hebe ich besonders

das hervor, was Bekanntes in neuer Beleuchtung zeigt oder zum Widerspruch herausfordert.

Ob Thales bereits Hylozoist war, bleibt fraglich; bestimmt nachweisen können wir es von Anaximander. Wenn dieser den Urstoff als ἄπειρον bezeichnete, so hatte er dabei die räumliche Unendlichkeit im Auge. Aus dem unendlichen Urstoffe tritt das Endliche hervor, aber die Einheit des Unendlichen ist das Seinsollende, das Hervortreten des Endlichen also ein Unrecht, welches durch den Kampf und die gegenseitige Vernichtung der Sonderexistenzen gesühnt werden muss. Durch diese Auffassung wird A. zum Vorläufer einerseits der eleatischen Einheitslehre, andererseits des Heraklit. Anaximenes führt die Proportion zwischen Mensch und Welt, zwischen Mikrokosmus und Makrokosmus, als neuen Gedanken in die Philosophie ein und bemüht sich für seine noch phantastische Spekulation einen Anhalt in Thatsachen der Erfahrung zu finden. Dass Diogenes von Apollonia gegen Empedokles polemisiert, ist zweifellos, wahrscheinlich auch seine Abhängigkeit von Anaxagoras. Bei Heraklit bricht zuerst die philosophische Abstraktion mit siegender Gewalt durch, ihm ist mehr an einer einheitlichen Weltauffassung gelegen als an der Erklärung der einzelnen Erscheinungen. Die Lehre vom Fluss aller Dinge ist ein bildlicher Ausdruck für die Veränderlichkeit, nicht bloss für den schliesslichen Untergang aller Dinge. Die Einheit der Gegensätze kennt H. nur in dem Sinne, dass 1) zwei entgegengesetzte Dinge (Vorgänge) sich in gegenseitiger Ergänzung zu gemeinschaftlicher Wirkung verbinden (Fr. 45. 46. 59 Byw.), 2) dass ein Ding (Vorgang) insofern entgegengesetzte Bestimmungen vereint, als es entweder a) in Relation zu verschiedenen Dingen (Fr. 52. 51. 99. 98. 97. 50) oder b) in verschiedenen Entwickelungsstufen (Fr. 36. 67. 68. 25) betrachtet wird.

Die Pythagoreer betrachten die Zahlen, aus denen das Weltgebäude besteht, als etwas den Dingen Immanentes. Die Zahl entsteht durch die Verbindung der Grenze (des Begrenzenden) mit dem Unbegrenzten, d. h. mit der unbegrenzten Ausdehnung, welche die Pythagoreer anfangs noch dem unendlichen Hauche gleichsetzen, den die Welt gleichsam einatme. Philolaos muss unter dem

Unbegrenzten die reine Ausdehnung verstanden haben sowohl in ihrer unbegrenzten Ausdehnbarkeit als auch in ihrer unbegrenzten Teilbarkeit. Die Grenze ist die Begrenzung dieser Ausdehnung durch Punkte, Linien, Flächen. Die Körper werden bloss mathematisch gefasst. Die Auffassung von dem materiellen Urgrunde der Dinge ist besonders charakteristisch durch zweierlei: 1) den Dualismus von Unbegrenztem und Begrenzendem (woraus sich später der Gegensatz von Stoff und Form entwickelte) und 2) durch die Anfänge jenes Begriffsrealismus oder Noumenalismus, welcher im Altertum das Gegenstück zum modernen Idealismus bildet.

Von den beiden Hauptanschauungen der Eleaten ist dem Xenophanes die von der Unbeweglichkeit und Unveränderlichkeit des Seienden noch fremd, nicht aber die von seiner Einheit. Der Geist ist ihm zugleich noch raumerfüllendes Wesen. Parmenides kennt keine Materie im antiken Sinne mehr, da er die Veränderung für blossen Schein erklärt. In seinen Sätzen von der Ewigkeit und Unveränderlichkeit liegen die Wurzeln der Theorie der Materie bei Empedokles, Anaxagoras und den Atomikern. Das Weltbild des P. nähert sich einer Hypostasierung des Begriffs des Seins, aber der subjektive Idealismus, der das Sein zum Gedanken macht, ist ihm fremd, vielmehr behaupten die Sätze, welche diese Anschauung zu vertreten scheinen, in Wirklichkeit nur, dass man Nichtseiendes auch nicht denken könne. Die noumenalistische Tendenz ist nicht rein erhalten, denn das Seiende wird noch der sinnlichen Anschauung gemäss als räumliches Continuum gefasst.

Melissos nähert die eleatische Lehre wieder mehr den gewöhnlichen naturphilosophischen Vorstellungen, so dass auch die abstrakt metaphysischen Begriffe des Parmenides bei ihm eine mehr physische Bedeutung annehmen. (Die Schrift von Pabst kannte Baeumker noch nicht.)

Zenon vertritt den ursprünglichen polemischen Gegensatz gegen die sinnliche Auffassung der Körperwelt mit voller Schärfe und der Konsequenz eines rücksichtslos energischen Denkens.

Die jüngeren Naturphilosophen bringen das Problem der Materie um einen guten Schritt der Lösung näher. Da sie nicht nur Stoff und Kraft unterscheiden, sondern auch die Unvergänglichkeit

der Materie erkennen, so kann man sie die ersten Vertreter des Gesetzes von der Erhaltung der Materie im Gegensatz zu dem Wechsel ihrer Verbindungen nennen. Empedokles lehnt sich an Parmenides an. Sein Sphairos entspricht der Anschauung seines Vorgängers, aber die Körperlichkeit wird nicht negiert. Der Stoff ist kontinuierlich und in vier Elemente geschieden. Durch die Trennung von Stoff und Kraft wird die Auffassung des Anaxagoras vorbereitet. Die Lehre von den Ausflüssen führt in ihrer Konsequenz zur atomistischen Ansicht. Anaxagoras lehnt sich zum Teil an Empedokles an. Die von ihm gelehrte unbegrenzte Teilbarkeit des Stoffes setzt dessen von Parmenides und Empedokles gelehrte Kontinuität voraus; beide Annahmen scheiden A. von der Atomistik, gegen die er wohl nicht polemisiert. Für ihn tritt an die Stelle der mythischen Aphrodite des Empedokles die Vernunft. Er betont zuerst den Gegensatz von Stoff und Geist. Sein Nus ist durchaus unstofflich gemeint. Der aus der eleatischen Lehre hervorgegangene Atomismus zerlegt die kontinuierlich ausgedehnte Substanz in eine unendliche Zahl diskontinuierlicher Teilchen, welche durch den leeren Raum getrennt sind. Der Grund zu dieser Auffassung lag sowohl für Leukipp und Demokrit als für Gassendi und Dalton in dem Problem der Mischung; aber während die moderne Lehre eine Reihe von konkreten Naturphänomenen möglichst widerspruchsfrei zu erklären bezweckt, geht die antike Atomistik aus allgemeinen erkenntnistheoretischen Erwägungen über die Wahrheit der Sinneswahrnehmungen hervor und zielt darauf hin mittelst rein begrifflicher Erkenntnis die Natur des wahrhaft Seienden festzusetzen. Von den zwei Hauptforderungen, die an die Atome zu stellen sind, Einfachheit und Gleichartigkeit, wird die erste nur zum Teil erfüllt, da die Unteilbarkeit des einzelnen Atoms, welches noch eine gewisse Ausdehnung behält, nur physikalisch, nicht mathematisch gemeint ist; dagegen wird die Homogeneität streng festgehalten, denn alle qualitativen Unterschiede werden auf räumliche Verhältnisse zurückgeführt. Von den Eigenschaften der Körper sollen nur einige, wie Gewicht und Härte, objektiv sein, die übrigen blosse Affektionen unserer Sinne.

Die Sophistik beruht auf dem Grundgedanken, dass, wenn

die Wahrnehmung nichts an sich Seiendes bietet, es überhaupt kein solches Ansich giebt. Protagoras kam zu seinem bekannten Satz von der Relativität alles Seienden durch die Beobachtung, dass derselbe Gegenstand nicht in gleicher Weise von allen sinnlich aufgefasst wird. Von Heraklit übernahm er wohl nur das skeptische Misstrauen in das Sinnenzeugnis und die allgemein relativistische Vorstellung; noch weniger ist er von Anaxagoras beeinflusst. Die in Platons Theätet als des Pr. Geheimlehre bezeichnete Ableitung seines Satzes aus der Lehre vom Fluss aller Dinge geht auf bestimmte Zeitgenossen Platons, aber auf welche, ist nicht mehr festzustellen. Vollendet wurde die Skepsis gegenüber der Sinnenwelt durch Gorgias. Er leugnet die Realität des Einen, weil dieses nach Zenon unkörperlich sein muss, das Unkörperliche aber dem Nichts gleich ist. Das Viele besteht aus Einheiten, ist also auch nicht. Folglich existiert überhaupt nichts, alles Seiende löst sich in Schein auf. Diese Skepsis bildet die negative Vorstufe für die neue Position des platonischen Noumenalismus.

Joel, Karl. Zur Geschichte der Zahlenprincipien in der griechischen Philosophie. Monismus und Antithetik bei den älteren Ioniern und Pythagoreern. Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik Bd. 97, S. 161—228. Halle 1890.

„In jedem vollendeten System", so äussert sich der Vf. auf S. 165, „treten gewisse konstituierende Grundzahlen auf, die es durchziehen und die nicht anders sein können, weil sie im tiefsten Innern des Systems selbst ihren Grund und Ursprung haben." Diese Zahlenprinzipien zu verfolgen ist nach J. durchaus keine leere Spielerei, welche das tiefere Verständnis durch einen äusserlichen Schematismus ersetzen wolle. „Es handelt sich gar nicht wesentlich um die Eins und die Vielheit, die Zwei und die Drei, sondern um das, was sich in diesen Zahlen ausspricht, den Einheit und Vereinigung suchenden Trieb und den Trieb der Sonderung, den parallelistischen oder antithetischen Trieb — — und dem gegenüber um den Trieb der Vermittlung, Verkettung und Steigerung, den Sinn für Mittelglieder, für Relation und Relativität, für

organische Verschlingung, für den Zusammenschluss verschiedener Sphären“ (S. 166 f.).

Was nun die griechische Philosophie insbesondere anlangt, so treten hier, wie J. andeutet, zuerst bei den älteren Joniern und Pythagoreern die Prinzipien des Monismus und der Antithetik hervor: sie gelten auch noch für Heraklit und die Eleaten; die übrigen Vorplatoniker von Empedokles an sind pluralistische Antithetiker, und während die Sokratik den antithetischen Monismus in höherem Sinne erneuert, gelangt endlich die Antithetik zur Ueberwindung in Platons triadischer Philosophie („Synthesis ist Triadismus“). In der vorliegenden Abhandlung beschränkt sich der Vf. auf die Philosophie der alten Jonier und der Pythagoreer. Mit einer wahren Virtuosität deckt er hier überall in den grundlegenden Gedanken wie in der Durchführung im Einzelnen das Spiel und Gegenspiel des Monismus und der Antithetik auf. Ein geistreiches, ernst gemeintes, aber dem Ungläubigen oft ein Lächeln abnötigendes Geplauder führt die charakteristischen Figuren der alten Denker vor, von Thales mit seinem starren Monismus ausgehend, an Anaximander, bei dem das monistische Prinzip als „der die Allheit der physischen Begriffe verschlingende Leviathan“ erscheint, und Anaximenes, dessen System sich in der Antithese von den Substantiven auf die Verba, von den Stoffen auf die Prozesse geworfen hat, vorbei bis zu Diogenes von Apollonia, welcher mit Hippon und Idäus die gänzliche Unfähigkeit gemein hat Monismus und Anthitetik in irgend brauchbarer Weise zu verknüpfen. Weiterhin wird der Pythagoreismus besprochen. Er erscheint unter den Vorsokratikern wie ein Fremdling in wunderlicher Tracht; denn bei ihm ist die Verbindung von Einheit und Vielheit in der Zahl eine formale und dem Materialen gegenüber nichts als eine Analogie. Die Analogie ersetzt hier die Erklärung und die Systematik das Wissen. In den Definitionen der Pythagoreer zeigt sich die Denkstarre der Antithetik, wie in der Umsetzung der Analogie in Identität ein identifikatorischer Trieb hervortritt. In einem besonderen Exkurse wird das merkwürdige Zurücktreten der Dreizahl bei den Pythagoreern behandelt. An letzter Stelle ist von Alkmäon die Rede. Bei aller Neigung zur Differenzierung ist er kein Pluralist, der

makrokosmische Monismus tritt fast ganz zurück, aber für den Mikrokosmus wird ein monistisches Prinzip in dem Gehirn aufgestellt; man kann ihn der Antithetiker κατ' ἐξοχὴν nennen. — So erscheinen in dieser Darstellung alle Denker jener Periode als Marionetten, deren Gedanken, wohin sie auch schweifen mögen, überall von zwei unsichtbaren Fäden gelenkt werden.

Pherekydes.

Σπηλιωτόπουλος, Δαμασκηνός. Περὶ Φερεκύδου τοῦ Συρίου καὶ τῆς θεογονίας αὐτοῦ. Ἐν Ἀθήναις 1890. 73 S. 8°.

Der erste Teil dieser Schrift behandelt das Leben des Pherekydes, der zweite seine Schrift. In ausführsicher Darstellung werden die Ergebnisse der früheren Untersuchungen von Sturz an bis auf Diels, Gruppe und O. Kern mitgeteilt, ohne dass Neues von Bedeutung zu Tage gefördert würde. In der Stelle Diog. I 119 Χθονίῃ δὲ ὄνομα ἐγένετο Γῆ, ἐπειδὴ αὐτῇ Ζὰς γῆν γέρας διδοῖ fasst Sp. das διδοῖ, von Diels abweichend, als Praesens historicum. Die fünf μυχοὶ verteilt er an Zeus, Chthonie und die drei aus dem Samen des Chronos hervorgegangenen Elemente Feuer, Wind, Wasser.

Jensen, P. Die Kosmologie der Babylonier. Strassburg 1890. 546 S. 3 Karten. 8°.

Auf S. 302 dieser Schrift bespricht der Vf. die Aehnlichkeit der babylonischen Kosmologie mit griechischen Vorstellungen und betont gegenüber anderen vielleicht zufälligen Berührungspunkten, dass der für Pherekydes sehr charakteristische, der Bildung und Ordnung der Welt vorangehende Kampf des Χρόνος-Κρόνος mit dem Schlangenwesen Ὀφιονεύς und dessen Heerscharen zu sehr an den in der babylonischen Kosmogonie der Bildung von Himmel und Erde vorangehenden Kampf des Weltbildners Marduk-Bīl-Ζεύς mit dem Drachen Tiāmat und ihren Schlangenwesen erinnere, als dass man ohne weiteres einen Zusammenhang abweisen könne. Auch sei merkwürdiger Weise vor dem Kampfe des Marduk-Bīl mit der Tiāmat von einem Gewande die Rede, welches er durch seinen Befehl verschwinden und werden lässt und welches irgend-

wie auf seine spätere Schöpferthätigkeit Bezug hat, wie nach Pherekydes Zeus ein grosses, schönes Gewand machte, in das er die Erde, den Ogenos und die Behausungen des Ogenos einwirkte.

Orphiker.

1) Susemihl, F. De Theogoniae Orphicae forma antiquissima dissertatio. Index schol. aest. Gryphiswald. 1890. 21 S. 4°.

2) Gruppe, O. Die rhapsodische Theogonie und ihre Bedeutung innerhalb der orphischen Litteratur (Jahrb. f. class. Philol. Supplementband XVII S. 689—747). Leipzig 1890.

Beide durch die Untersuchungen von O. Kern hervorgerufenen Schriften vertreten wie dieser die Ansicht, dass der Ursprung der orphischen Mythen in das 6. Jahrhundert zu setzen sei. Der Vf. von 1) setzt als älteste Fassung der orphischen Theogonie eine Dichtung voraus, in der als Anfang aller Dinge die Nacht gesetzt war. Diese Nacht soll dann aus sich das Weltei erzeugt haben, aus welchem Himmel, Erde und Phanes hervorbrachen. Phanes zeugte mit der Nacht die älteste Generation der Götter, wogegen aus der Verbindung des Himmels mit der Erde Okeanos und Tethys entsprangen. Die vierte Generation bildeten Kronos, Rhea und die übrigen Titanen, die fünfte Zeus, welcher den Phanes verschlingt, Here und die anderen Olympier, die sechste und letzte Zagreus und Dionysos. Jene alte Dichtung (vielleicht der Ἱερὸς λόγος des Pythagoreers Kerkops) ist es, welche Platon, Aristoteles und Eudemos im Sinne haben, wenn sie von Orpheus reden, sie wurde später von dem Verfasser der sg. rhapsodischen Theogonie für sein Werk benutzt; dagegen lagen dem Urheber der Hieronymianischen Fassung bereits beide Werke, das ursprüngliche und das erweiterte, vor.

2) Gruppe gelangt durch eine eingehende Prüfung der sämtlichen platonischen Stellen, welche Orphisches berühren, im Gegensatz zu O. Kern zu dem Ergebnis, dass die Mythen der rhapsodischen Theogonie sowie der jüngeren orphischen Litteratur überhaupt dem Platon unbekannt sind (soweit sie nicht frühzeitig Gemeingut wurden), obwohl doch die ihnen zu Grunde liegenden Anschauungen gerade die Gedanken dieses Philosophen sehr nahe

berühren. Von der Theogonie des neuplatonischen Orpheus unterscheidet sich die des platonischen wesentlich; hingegen ist sie von der des Hesiod und Homer prinzipiell nicht zu scheiden. In der sg. orphischen Rhapsodie besitzen wir eine bloss äusserliche Zusammenstellung von Mythen aller Schichten der altorphischen Dichtung, in welcher keine Spuren jüngeren Ursprungs nachzuweisen sind, Mythen, die von keinem der grossen philosophischen Systeme einen wesentlichen Einfluss erfahren haben. Die eudemische Theogonie kann ebensowenig eine Erfindung des Eudemos als ein verstümmeltes oder interpoliertes Exemplar der rhapsodischen sein; die hieronymianische, die man als eine alexandrinische Fälschung zu erweisen versuchte, gehört vielmehr ziemlich derselben Stufe der Mythenbildung an wie die Rhapsodie.

Heraklit.

In den Excerpten einer θεοσοφία, welche Buresch in seinem Klaros (Leipzig 1889) S. 87—130 veröffentlicht hat, finden sich vier Fragmente des H., welche Neumann im Hermes Bd. XV (1880) S. 605 bereits mitgeteilt hatte. Das letzte von diesen (vgl. Klaros S. 118) lautet: ὁ αὐτὸς (Ἡράκλειτος) πρὸς Αἰγυπτίους ἔφη· 'εἰ θεοί εἰσιν, ἵνα τί θρηνέετε αὐτούς; εἰ δὲ θρηνέετε αὐτούς, μηκέτι τούτους ἡγέεσθε θεούς'. Dieser Ausspruch wird sonst meist dem Xenophanes zugeschrieben (Arist. Rhet. 23. 1400ᵇ 5 u. a.) und anders eingeleitet (vgl. Xenophan. fr. 5 und Zeller Ph. d. Gr. I⁴ 490, 1). Da aber dieselbe Einkleidung wie in der θεοσοφία sich (wie es scheint, unabhängig von dieser Quelle) bei Epiphanius (l c. 104 p. 206 Dind.) findet, so lässt sich die Ueberlieferung, dass dieses Dictum von dem Ephesier herrühre, nach Buresch' Meinung, nicht von der Hand weisen.

Anaxagoras.

Heinze, Max. Ueber den Νοῦς des Anaxagoras. Berichte der Kgl. Sächs. Gesellsch. d. Wissensch. Febr. 1890. Leipzig. 45 S. 8°.

Nach einigen einleitenden Bemerkungen über den ionischen Hylozoismus und über Empedokles als den ersten noch unklaren Vertreter des aus jenem hervorgegangenen Dualismus wendet sich

der Vf. dem Anaxagoras zu, der zuerst bewusst und prinzipiell Körperliches und Geistiges einander gegenüberstellte.

Zweierlei, so führt er aus, wird dem A. als Neues und Besonderes von den alten Berichterstattern zugeschrieben: die Annahme einer endlosen Menge anfangs ruhender, qualitativ bestimmter Stoffe, der Homoeomerien (ein Name, der nach H. wahrscheinlich schon von An. selbst herrührt), und die Lehre von dem νοῦς, der alles in Bewegung setzte und ordnete. Das Wort νοῦς (oder Synonyma desselben) findet sich in mannigfachem Gebrauche schon vorher bei Homer, unter den Philosophen bei Xenophanes, Parmenides und Heraklit (neben λόγος), erhält aber erst durch A. einen tieferen Sinn, obwohl die Ansichten der vorausgehenden Denker und die populären anthropologischen Vorstellungen auf die besondere Gestaltung des Begriffs ihren Einfluss geübt haben. So dürftig nun auch die Bestimmungen sind, welche in den erhaltenen Fragmenten dem Nus beigelegt werden, so bringen sie doch den Dualismus des Philosophen zu entschiedenem Ausdruck und zeigen, dass dieser sich das bewegende Prinzip offenbar als nicht ausgedehnt und nicht stofflich vorstellte. Darum ist Windelbands Auffassung des νοῦς als „Denkstoff" abzuweisen und die von Platon, Aristoteles und allen übrigen antiken Berichterstattern aufgestellte Deutung festzuhalten. Ebenso hat Aristoteles (gegen Windelband) Recht, wenn er annimmt, dass der alles bewegende und ordnende νοῦς von A. als selbst unbewegt vorgestellt wurde. Weiter schreibt der Klazomenier seinem geistigen Prinzip nicht nur allumfassendes Wissen und Allmacht, sondern auch zweckvolles Wirken zu, ja er stellte es sich offenbar schon als bewusst und selbstbewusst vor. Dagegen versteht Heinze die Stellen, welche nach Dümmlers Auslegung (Akademika S. 103 ff.) dem A. eine Zweckbeziehung der Welt auf vernunftbegabte Wesen zuschreiben, nicht in diesem Sinne. Er findet im ganzen die Weltanschauung des A. der des Cartesius ähnlich und nennt ihn einen Theisten, der die Klippen des Pantheismus nicht völlig zu umschiffen verstand. - Mit einem Ausblick auf die bedeutende Wirkung, welche der durch A. in die Philosophie eingeführte Dualismus auf ihre ganze fernere Entwicklung geübt hat, schliesst die Abhandlung.

Diogenes von Apollonia.

Geil, G. Die schriftstellerische Thätigkeit des Diogenes von Apollonia. Philos. Monatshefte XXVI (1890). S. 257—270.

Die Angabe des Simplicius (Phys. 32ᵛ. 151, 24 Diels), ihm sei zwar nur Eine Schrift des Diogenes von Apollonia zu Gesicht gekommen, aber dieser müsse seiner eignen Aussage nach doch noch mehrere andere verfasst haben, wird nach Schleiermachers und Panzerbieters Vorgang allgemein so erklärt, dass man annimmt, der Scholiast habe irrthümlich eine Verweisung auf frühere Abschnitte eines und desselben Werkes für einen Hinweis auf andere, besondere Schriften gehalten. Ferner vermutet man, dass Simplicius wohl nur noch das erste Buch von Περὶ φύσεως vorgefunden habe, da das, was Galen (in Hippocr. VI epidem., XVIIa 1006 Kühn) aus dem zweiten anführt, von ihm nicht berührt werde.

Beiden Annahmen widerspricht der Vf., weil ihm einerseits die bisher vorgebrachten Gründe nicht ausreichend erscheinen, um das durch Simplicius gut verbürgte Zeugnis des Diogenes selbst zu verdächtigen, andererseits das von Galen Erwähnte mit dem, was Simpl. 33ᵛ. 153, 15 ss. mitteilt, sich so nahe berühre, dass es in dem, was diesem vorlag, sehr wohl gestanden haben könne. Nach Geils Ansicht gab Diogenes in Π. φύσεως unter Betonung seines Prinzips eine Art Zusammenfassung seiner teleologisch gefärbten Weltanschauung. Vorausgegangen waren andere, gesonderte Schriften: eine polemische Auseinandersetzung mit seinen Vorgängern, eine Meteorologie und eine Physiologie. Auf diese konnte er sich in seinem zusammenfassenden Werke an geeigneter Stelle berufen.

Sophisten.

Gomperz, Th. Die Apologie der Heilkunst, eine griechische Sophistenrede des fünften vorchristlichen Jahrhunderts, bearbeitet, übersetzt und eingeleitet. Wien 1890 (Sitz.-Ber. d. Akad. phil. hist. Classe Bd. CXX Nr. 6). 196 S. 8°.

Die bisher fast unbeachtet gebliebene und wenig geschätzte kleine Schrift, welche sich unter dem Titel Περὶ τέχνης in der Hippokrateischen Sammlung (VI 1—27 Littré) befindet, ist durch

G. zum ersten Male auf gesicherter handschriftlicher Grundlage in gereinigter Gestalt herausgegeben, geschmackvoll übersetzt, eingehend erläutert und gewürdigt und durch den Urheber, welchem sie zugewiesen wird, in eine solche Beleuchtung gerückt worden, dass die Aufmerksamkeit auch unserer Leser sich ihr in besonderem Grade zuwenden dürfte.

Der Gedankengang der Abhandlung Περὶ τέχνης ist etwa folgender. Nach einigen einleitenden Bemerkungen über die Verunglimpfungen der Kunst durch Unberufene (c. 1) stellt der Vf. zunächst den allgemeinen Satz auf, es sei ungereimt etwas von dem Seienden für nichtseiend zu halten: denn was man mit Augen sehen oder mit dem Verstande (γνώμῃ) erkennen könne, das erweise sich eben dadurch als seiend, wogegen etwas, was nicht existiere, auch nicht geschaut oder erkannt werde. Wenn nun jede der vorhandenen Künste eine bestimmte, sinnlich wahrnehmbare Gestaltung (εἶδος) aufweise, so lasse sich demnach ihr Dasein nicht leugnen; denn die Annahme, dass die Gestaltung der Kunst erst aus ihrem Namen entsprungen sei, müsse als völlig haltlos gelten (c. 2). Für genauere Belehrung über diesen Punkt verweist der Vf. auf andere Reden und geht sodann auf die Besprechung der Heilkunst insbesondere über. Ein dreifacher Zweck wird ihr zugeschrieben: die Leiden der Kranken völlig zu beseitigen oder sie zu mildern oder, wenn sie unheilbar sind, ihre Heilung gar nicht zu unternehmen (c. 3). Der erste Zweck wird anerkanntermassen in vielen Fällen erreicht (c. 4) und zwar durch Wirkung der Kunst, nicht des Zufalls (c. 5), dessen Macht freilich nicht zu leugnen ist, während das Ungefähr (αὐτόματον) sich als ein leerer Name erweist, da ja alles was geschieht durch etwas geschieht (c. 6). Misserfolge der Heilkunst fallen nicht der Unwissenheit der Aerzte, sondern der Unfolgsamkeit der Kranken zur Last (c. 7). Wenn Krankheiten, deren Macht die der Heilkunst übersteigt, der Behandlung eines Arztes gar nicht unterliegen (c. 8), so müssen solche, deren Erscheinungen äusserlich sichtbar hervortreten, stets unfehlbar geheilt werden (c. 9), wogegen die in den inneren Höhlungen des Körpers sich entwickelnden Leiden (c. 10), weil man sie auf Grund von Schlüssen und Experimenten nur langsam und oft

erst zu spät erkennt, häufig der Heilung trotzen (c. 11—13). So ergiebt sich sowohl aus diesen theoretischen Erörterungen, so schliesst der Vf., als auch besonders aus den praktischen Erfolgen tüchtiger Aerzte, dass die Heilkunst über Einsichten gebietet, welche einen hülfreichen Beistand gegen Krankheiten gewähren.

Die Form der Darstellung, in welcher diese Gedanken entwickelt werden, der anreihende Periodenbau, die steife Regelmässigkeit der Disposition, eine unverkennbare Vorliebe für Antithesen, Parisosen, Paronomasien, Isokolen und dergleichen gorgianische Kunstmittel, auch der altertümliche Wortschatz (z. B. γνώμη = Intelligenz überhaupt, εἶδος im unbestimmteren vorplatonischen Sinne), dies alles erinnert lebhaft an die Art eines Thukydides und Antiphon und führt uns in die Periode vor Isokrates, was G. mit grosser Feinheit der Beobachtung aus dem reichen Schatze seiner Belesenheit überzeugend nachweist [1]).

Das Lob der diätetischen Behandlung Kranker (c. 6 u. c. 13), welche Herodikos von Selymbria, ein Lehrer des Hippokrates, einführte (vgl. Plat. Republ. III 406 A nebst Schol.), beweist, dass unser Vf. nicht vor diesem gelebt hat. Nach dem Wortlaute des ontologischen Satzes in Kap. 2 mit der Begründung τὰ μὲν ἐόντα ἀεὶ ὁρᾶται τε καὶ γινώσκεται, τὰ δὲ μὴ ἐόντα οὔτε ὁρᾶται οὔτε γινώσκεται erscheint er nicht nur als ein Gegner der eleatischen Weltanschauung überhaupt, sondern insbesondere des Melissos, wenn dieser (Fragm. 17 bei Simplic. in Arist. De caelo III 1. 298^{b} 14) sagt ὥστε συμβαίνει μήτε ὁρᾶν τὰ ἐόντα μήτε γινώσκειν [2]). Die dilettantische Art, wie in c. 10 von dem Innern des menschlichen Körpers gehandelt wird, und die Verweisung auf andere Schriften des Vf. über andere Künste verraten den medizinischen Laien, und die ganze Behandlung des Gegenstandes einen Sophisten des ausgehenden 5. Jahrhunderts.

Bis hierher kann man den Ausführungen des Wiener Gelehrten unbedenklich zustimmen. Aber schon wenn er (S. 15) den unbekannten Vf. als einen „Mann von universeller Bildung“, der

[1]) Um so fremdartiger erscheinen in dieser Umgebung die Unterscheidung von τύχη und αὐτόματον und das ἐν τῷ διά τι in fast aristotelischer Weise.

[2]) So liest G. statt des überlieferten μήτε ὁρᾶν μήτε τὰ ἐόντα γινώσκειν.

„zu der Vorhut der erleuchtetsten Geister seines Zeitalters gehörte“. feiert und den „baconischen Geist, der die ganze Schrift durchweht“, überraschend findet, so dürfte das auf einer Verwechslung beruhen zwischen dem, was in der Schrift mit dürren Worten wirklich steht, und dem, was ein so geistreicher, hochgebildeter Mann wie G. aus ihr heraus- oder in sie hineingelesen hat. Schon die oben gegebene kurze Uebersicht des Inhalts beweist wohl zur Genüge, wie schief und oberflächlich der Anonymus dachte.

Was soll man vollends dazu sagen, wenn G. endlich zu dem lange vorbereiteten Ergebnis gelangt, unsere Schrift habe keinen Geringeren zum Vf. als — den Sophisten Protagoras aus Abdera?

Zwei Umstände machen, wie G. meint, diesen Schluss unabweisbar: 1) die Erkenntnistheorie des Vf. und 2) seine Verteidigung der Künste.

1) Seit Jahrzehnten ist G. fest davon überzeugt (S. 26), dass der oben erwähnte Satz τὰ μὲν ἐόντα — γινώσκεται (vgl. S. 69) und der bekannte Kernsatz des Protagoras πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος, τῶν μὲν ἐόντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ἐόντων ὡς οὐκ εστιν beide genau dasselbe sagen. Letzterer ist nämlich vom Menschen generell gemeint und gilt der Existenz der Dinge, und wenn auch seine gewöhnliche Deutung im individualistischen Sinne und auf die Beschaffenheit der Dinge sachlich nicht unzulässig erscheint, so scheitert sie doch unbedingt, so urteilt G., an dem Sprachgebrauch des Protagoras, dem gemäss das Wort ὡς hier wie in dem bekannten Ausspruch über die Götter (περὶ μὲν θεῶν οὐκ ἔχω εἰδέναι οὐθ' ὡς εἰσὶν οὐθ' ὡς οὐκ εἰσίν) nicht, wie Schleiermacher, Zeller u. a. es thun, mit „wie“ sondern mit „dass“ zu übersetzen ist. — Allein ist es denn einerlei, ob das Wort ὡς von μέτρον abhängt oder von εἰδέναι, und kann man überhaupt sagen „der Mensch ist ein Mass, dass etwas ist? Muss nicht jedermann bei einem Masse an eine quantitave oder qualitative Grösse denken?

Gegen die antiken Interpreten des Homo-mensura-Satzes ist G. sehr misstrauisch. Platon war es um eine sorgfältige historisch-kritische Würdigung des Satzes nicht zu thun, und Aristoteles fand in dessen Umgebung keine Förderung seines Verständnisses (S. 29). — Mit dieser Anschauung steht G. bekanntlich nicht allein, und

wenn Zeller und Natorp ihn von ihrer Unrichtigkeit nicht zu überzeugen vermocht haben, so dürfen wir doch wohl unsere Leser auf die Gründe dieser Gelehrten verweisen.

2) Der Vf. von Περὶ τέχνης verweist (c. 9) auf eine Schrift über die anderen Künste, in der er offenbar sie ebenfalls wie hier die Heilkunst verteidigen wollte. Nun wissen wir aus Platon (Sophist. 232 E), dass Prot. περί τε πάλης καὶ τῶν ἄλλων τεχνῶν schrieb, und „eine genaue Interpretation der platonischen Aeusserung lässt", so behauptet G., „keinen Zweifel darüber, dass Prot. nicht nur Schutzschriften für Einzelkünste, wie die Ringkunst sie ist, sondern auch eine Gesamtapologie der Künste verfasst hat" (S. 33). Denn in den bei Platon unmittelbar vorhergehenden, auf solche Schriften bezüglichen Worten τά γε μὴν περὶ πασῶν τε καὶ κατὰ μίαν ἑκάστην τέχνην, ἃ δεῖ πρὸς ἕκαστον αὐτὸν τὸν δημιουργὸν ἀντειπεῖν, δεδημοσιωμένα που καταβέβληται γεγραμμένα τῷ βουλομένῳ εἰπεῖν muss man den Relativsatz nicht mit Schleiermacher u. a. übersetzen „wie man jedem Meister darin widersprechen muss", sondern „was der Meister selbst darin jedem einzelnen zu entgegnen hat" (S. 181 f.) „trotzdem der Zusammenhang der Erörterung", wie G. zugiebt, „bei Platon (vgl. Sophist. 233 A) auf die erstere Auffassung hinführen würde". — Gegenüber diesem Uebersetzungsversuche verweise ich nur auf das, was E. Schwartz (Ind. lect. aestiv. Rostoch. 1891 p. 14) schon mit Recht geltend gemacht hat[3]). Prot. hat in den bei Platon erwähnten Schriften die Künste nicht verteidigt, sondern angegriffen. Das geht auch noch deutlich hervor aus der Mitteilung des Aristoteles (Metaph. B 2. 998ᵃ 2), Pr. habe die Richtigkeit der geometrischen Sätze durch Berufung auf die sinnliche Wahrnehmung bekämpft.

Es wird mithin wohl auch trotz der glänzenden Verteidigung von G. nach wie vor festzuhalten sein, dass Pr. sich der Wissenschaft und Kunst gegenüber ablehnend verhalten hat und gerade deshalb der Vf. der Schrift Π. τ. unmöglich sein kann. (Zu demselben Ergebnis gelangt ausser Schwartz auch Joh. Ilberg in seiner

[3]) Allein der Ton, welchen Schw. einem Manne wie G. gegenüber anzuschlagen für gut befunden hat, lässt sich auf keine Weise rechtfertigen.

ausführlichen Besprechung des G.'schen Buches, Berl. philol. Wochenschr. 1890 Nr. 37.) Aber wer auch den letzten Schlussfolgerungen des Wiener Forschers nicht zuzustimmen vermag, wird nur um so dankbarer sein für vielfache Belehrung und das dauernde Verdienst, dass er sich durch seine an feinen Bemerkungen so reiche Schrift um das tiefere Verständnis eines bisher zu wenig beachteten merkwürdigen Denkmales antiker Sophistik erworben hat.

Scheel, Aem. De Gorgianae disciplinae vestigiis. Inauguraldissertation. Rostock 1890. 60 S. 8°.

Im ersten ausführlicheren Teile seiner Arbeit (S. 5—43) verfolgt der Vf. die Spuren gorgianischer Redeformen und Gedanken, welche sich in den Schriften des Isokrates nachweisen lassen, mit eingehender Sorgfalt. Kürzer werden im zweiten Teile als Nachahmer des Gorgias namentlich Lysias und Thukydides behandelt und mit wenigen Worten ausserdem Polos, Likymnios, Agathon, Alkidamas, Antisthenes und Antiphon gestreift.

II.

Jahresbericht über die nacharistotelische Philosophie der Griechen und die römische Philosophie 1887—1890.

Von

Ludwig Stein und **Paul Wendland.**

III.

von

Paul Wendland.

Andronikos.

Fr. Littig, Andronikos von Rhodos. I. Teil: Das Leben des A. und seine Anordnung der aristotelischen Schriften. München 1890. 58 S.

Der Verf. sucht die Jahre 78—47 v. Chr. als Zeit des Scholarchates des Andronikos festzusetzen, bespricht dann die Berichte über das Schicksal des aristotelischen Nachlasses. Die auffallende Aeusserung des Athenaeus p. 3a (nicht 4a) erklärt er S. 11 dahin, dass Neleus die Bücher des Aristoteles nach Alexandria verkauft, die Manuskripte dagegen zurückbehalten habe. Die Ansicht, dass Tyrannio nur Abschriften der Werke des Aristoteles benutzt habe, scheint mir willkürlich, da er nach den Worten des Strabo und Plut. die Originale jedenfalls einsehen konnte. Der grösste Teil der Schrift ist der Frage nach der Anordnung der aristotelischen Schriften durch Andronikos gewidmet. L. geht aus von dem bekannten Zeugnis des Porphyrios über seine Anordnung der Schriften Plotins und vermutet, dass die Gruppirung derselben deshalb

mit der Wertschätzung der einzelnen Disciplinen durch Plotin nicht übereinstimme, weil sie auch sachlich der Anordnung der aristotelischen Schriften durch Andronikos, auf den Porphyrios sich beruft, nachgebildet sei. Auf Porphyrios' Kommentar zu den Kategorieen und indirekt auf Andronikos führt er zurück die Ausführungen der Aristoteleskommentatoren über die Disposition der Schriften. Diese, auch der Abschnitt aus dem noch ungedruckten Kommentare des Olympiodor sind im zweiten Anhange auf Grund der für die Berliner Akademie gefertigten Kollationen edirt. Nächst verwandt mit dieser griechischen Tradition sind die arabischen Verzeichnisse, die, zum Teil durch Vermittelung recht trüber Quellen, auf Andronikos zurückgehen. Beachtenswerth ist, dass bei al-Ja'qûbî als Gewährsmann Ptolemäus „der Fremde", nach einer schönen Vermutung Christs Χέννος (mit ξένος verwechselt) genannt wird (S. 19). Das wichtigste arabische Verzeichnis, dem die griechischen Titel beigefügt sind (Arist. Fragmenta ed. Rose S. 19), wird im ersten Anhange mit bemerkenswerten Vermutungen des Verfassers und A. Müllers abgedruckt. S. 23 ff. sucht der Verf. unter der Voraussetzung, dass für unsere Anordnung der Schriften Andronikos massgebend war, aus den gegenseitigen Beziehungen der Schriften auf einander die Gründe, die Andronikos zu seiner Gruppirung der naturwissenschaftlichen Schriften bestimmt haben, zu erkennen.

Als Fortsetzung dieser Arbeit verspricht der Verf. eine Behandlung der Schriften und philosophischen Ansichten des Andronikos.

Cicero.

Reinhardt, Die Quellen von Ciceros Schrift De deorum natura. Bresl. philolog. Abhandl. III 2 Breslau 1888. 68 S.

Der 1. Abschnitt des epikureischen Vortrages in De nat. deor. I 18—24 ist nach R. eine selbständige Bearbeitung Ciceros, was mir nach den epikureischen Parallelen, die Usener Epicurea S. 240. 245 anführt, nicht wahrscheinlich erscheint, der 2. Abschnitt soll direkt aus der historischen Uebersicht bei Philodem geflossen sein, die Cicero einem an den Verdrehungen und Fälschungen schuldigen epikureisch gebildeten Gehülfen zur Bearbeitung übergeben habe

eine Hypothese, die mindestens unerweislich genannt werden muss. Für den 3. Abschnitt nimmt R. mit Hirzel Zeno als Gewährsmann an. Der S. 2 angeführte Grund, warum dem ursprünglichen Plane Ciceros der 2. Teil fern gelegen habe, ist recht sonderbar. Aus der Bemerkung I 16, dass die vier wichtigsten Philosophenschulen mit Ausnahme des Peripatos würdig vertreten seien, schliesst R. (vgl. S. 19), dass Cic. die Ansichten anderer Schulen gar nicht berücksichtigen wolle — eine Absicht, der er in jenem 2. Teile untreu geworden sei. Vergisst denn R. ganz, dass das eine Mal Cicero in eigner Person durch seine Wertschätzung der Schulen begründet, warum er keinen Vertreter einer andern Schule einführe, das andere Mal der Epikureer die Reihe der Philosophen einer kritischen Durchsicht unterwirft? Durch jene Bemerkung ist solche Polemik gegen die Dogmen anderer Philosophen doch keineswegs ausgeschlossen. Wenn ferner nach Cotta der Epikureer die bedeutendsten Männer als rasend ansieht, so sehe ich nicht ein, warum hier nicht auch Platon und die Stoiker gemeint sein sollen (S. 3); vgl. die wahrhaftig nicht zahmen und schmeichelhaften Urteile § 18. 20. 30. 36 ff. Wie kann man ferner aus dem verschiedenen Inhalte des 1. und 3. Teiles so sicher auf Verschiedenheit der Quelle schliessen, während doch in jener polemischen wie in dieser mehr positiven Darstellung derselbe Standpunkt eingenommen wird? — Ohne die schwierigen Fragen nach den Quellen entscheiden zu wollen, muss ich doch bekennen, dass die Argumentation des Verfassers ebenso viel Unklarheit wie Willkür verrät. Ansprechender ist die Annahme der Mischung akademischer und stoischer Quellen (Klitomachos und Poseidonios) für den Vortrag Cottas, wenn man auch über die Scheidung der Bestandteile zum Teil anderer Meinung wird sein müssen. Für einzelne Abschnitte wird wieder ein litterarischer Handlanger eingeführt (S. 32).

Für das 2. Buch habe ich im Archiv I Poseidonios' Schrift Περὶ θεῶν als einzige Quelle angenommen. Ohne meine Beweisführung für die Einheitlichkeit der Quelle und für die Abhängigkeit auch des 3. und 4. Teiles von Poseidonius für durchaus zwingend zu halten, glaube ich so viel doch erwiesen zu haben, dass

der 1. und 2. Teil im ganzen auf Pos. zurückgeht. R. nun erkennt die Uebereinstimmung zwischen Cic. und Pos. ohne weiteres an (S. 52). Der Konsequenz dieser Thatsache weicht er aus durch die Annahme gemeinsamer Benutzung des Chrysipp durch Cic. und Pos. Die Sache stehe anders, nachdem er mannigfache Spuren der Benutzung des Chrysipp nachgewiesen habe. Diese Spuren aber dürfte kaum jemand anerkennen. Aus der Einleitung nämlich schliesst R. S. 40, dass Cic. ursprünglich nur die Abschnitte über Existenz und Beschaffenheit der Götter habe behandeln wollen; also habe er zu Anfang nicht Pos. Schrift, in der alle vier Teile vorkämen, benutzt, sondern Chrysipps Werk, von dem unter einer verkehrten Berufung auf Schwenke vorausgesetzt wird, dass es gerade diese beiden Teile behandelte. Die Citate aus Chrysipp, aus denen man doch zunächst auf eine nachchrysippeische Quelle schliessen muss, werden als weiterer Beweis angeführt, ferner Reichtum an Citaten und Wiederholungen, wie sie Chrysipp ja liebte. Endlich soll II 29. 31 gegen Pos. und für Chrysipp sprechen. R. folgt hier nämlich Hirzel und ignorirt dessen Widerlegung durch Schwenke, Fleckeisens Jahrb. CXIX S. 136ff. Man staunt in der That, wie R. auf solche Gründe hin seine Ansicht mit so grosser Zuversichtlichkeit vortragen kann. Auf die Behandlung der zweiten Hälfte des 2. Buches und des 3. Buches, die weniger Neues giebt, gehe ich nicht ein, bemerke aber noch, dass das ungünstige Urteil, das ich D. Lit. Zt. 1888 Nr. 41 aussprach, mit dem Schwenkes Berl. philolog. Woch. 1888 Nr. 42 zusammentrifft.

P. Klohe, De Ciceronis librorum de officiis fontibus. Inaug.-Diss. Greifswald 1889. 39 S.

Im Gegensatz zu dem oft zu weit getriebenen Streben, einzelne Werke Ciceros oder Bücher derselben in Bausch und Bogen auf eine einheitliche Quelle zurückzuführen, traut der Verf. Cicero grosse Selbständigkeit in Bearbeitung seiner Quellen für De off. zu, nimmt oft freie Bearbeitung derselben, Einfügung eigener Gedanken oder Stücke aus älteren Schriften und seinen Kollektaneen an. Im einzelnen ist die Analyse oft anfechtbar und unwahrscheinlich.

Ich beschränke mich hier auf wenige Punkte. Off. I Kap. 4 leitet der Verf. aus Fin. II 45—47, III 50. 54. 91 auf Grund von Rep. III 29 ff. aus einer akademischen Quelle her. Off. I 19 wird Panaitios S. 13 abgesprochen, weil Tubero Rep. I 15 diesen wegen seiner Beschäftigung mit der Astronomie tadelt. Aber diese Wissenschaft wird ja gerade auch Off. a. O. nicht zu den überflüssigen Dingen gerechnet. Die den Text auf die Folter spannende Auffassung von Off. I 28 (S. 12. 13) wird wohl schon durch § 102 (pigritia) widerlegt. Weil Panaitios, nach einigen Stellen der Off. zu schliessen, das Wohlthun mehr in der opera als im Geldgeben sich äussern lässt, sollen die Ausführungen über die Geldunterstützungen nicht auf ihn zurückgehen können (S. 15). Zusammenhangslosigkeit nötigt doch nicht durchaus zur Annahme einer neuen Quelle (S. 18. 19), sondern kann sich auch aus der Flüchtigkeit des Excerptors erklären. In der Behandlung des πρέπον sind freilich Zuthaten Ciceros anzunehmen, aber es ist doch zu beachten, dass sich hier viele echt stoische Gedanken finden, dass Clem. Alex. Paed. II manche Berührungen bietet (z. B. Off. I 103—Paed. II 46. 47), dass der Vergleich mit dem Schauspieler § 97. 107 durchaus stoisch ist (Teletis reliquae ed. Hense S. XCI ff.). Die Auffassung von ἰσχὺς S. 35 ist sprachlich unmöglich.

W. Kahl, Demokritstudien I. Demokrit in Ciceros philosophischen Schriften. Diedenhofen 1889.

Die Schrift ist bereits von Diels Arch. IV 117 besprochen.

Meineke, De fontibus, quos Cicero in libello de fato secutus esse videatur. Progr. Nr. 36 Marienwerder 1887. 14 S.

Diese ziemlich oberflächliche Arbeit sucht mit recht schwachen Gründen zu beweisen, dass Poseidonios Περὶ εἱμαρμένης die Hauptquelle Ciceros war, aus der die Ansichten der andern Philosophen, vor allem des Chrysipp geflossen seien. Wäre diese Ansicht richtig, so müsste Cic. hier selbständiger als sonst gearbeitet haben. Denn der von ihm vertretene, die Ansicht der Stoa von der Willensfreiheit abweisende Standpunkt kann doch unmöglich der des Poseidonios gewesen sein. Es scheint fast, als wenn dies doch

die Ansicht des Verfassers ist, wenn er S. 14 dem Poseidonios eine singularis de fato sententia zuschreibt und meint, auch hier a prioribus eum degenerasse. Das wäre natürlich bei den bekannten Ansichten des Poseidonios über Weissagung ganz undenkbar. Dass aus der Stelle der Placita nicht auf eine Sonderstellung des Poseidonios in dieser Frage zu schliessen ist, konnte M. aus Heine S. 4, dessen Schrift er zwar S. 6 citirt, aber nicht benutzt zu haben scheint, ersehen. Aus § 11. 13 geht vielmehr hervor, dass Cic. einen Autor benutzt hat, der selbst die divinatio verwarf und sie nur hypothetisch zum Zweck der Polemik gelten lassen konnte. M. liest S. 8 das Gegenteil aus den Stellen heraus und benutzt sie, um Poseidonios als Gewährsmann zu erweisen: ob er diesem — was dann unumgänglich wäre — auch die Polemik gegen Chrysipp, die mit jenen Aeusserungen zusammenhängt, zuschreibt, darüber lässt er uns im Unklaren. — Sehr wahrscheinlich ist die Vermutung von Gercke, Chrysippea S. 693 (M. kennt auch diese Schrift nicht), dass Antiochus von Cicero benutzt ist.

Recht merkwürdig ist die Meinung, dass Panaitios, weil er die divinatio verwarf, auch die stoische Schicksalslehre aufgegeben haben müsse (S. 4). § 7 bis valentes geht auf Chrysipp zurück (gegen S. 6). Die Schrift De fato wird S. 6 noch dem Plut. zugeschrieben. Dass Cic. die Beispiele aus der römischen Geschichte seiner Quelle zugefügt (oder griechische Beispiele, wie oft in De off., dadurch ersetzt hat), brauchte nicht so ausführlich erörtert und so oft wiederholt werden.

Wachsmuth, Zu Ciceros Schrift De republica, Leipziger Studien XI S. 197—206.

W. macht wahrscheinlich, dass die Schrift Ciceros Bruder (nicht Atticus) gewidmet war, und teilt Verbesserungsvorschläge zu einzelnen Stellen mit.

H. Merguet, Lexikon zu den Schriften Ciceros mit Angabe sämmtlicher Stellen. 2. Teil. Lexikon zu den philosophischen Schriften. 1. Bd. 937 S., 2 Bd. Lieferung 1—8. 320 S. Jena.

Ein Werk bewundernswerten, echt deutschen Gelehrtenfleisses liegt uns jetzt bereits in seinem grösseren Teile (bis inquam) vor. Die Anordnung der einzelnen Belegstellen folgt rein syntaktischen Gesichtspunkten. So muss man z. B. bei imago die Bedeutung εἴδωλον unter verschiedenen Rubriken zusammensuchen. Aber auch demjenigen, der sich über die verschiedenen Bedeutungen eines Wortes aufklären will, ist durch eine kurze Aufzählung derselben zu Beginn der einzelnen Artikel sowie durch die Uebersichtlichkeit der äusseren Einrichtung die Orientirung erleichtert. Wir hätten freilich gewünscht, dass bei manchen philosophischen Begriffen, namentlich solchen, die aus dem Griechischen übernommen sind, das semasiologische Moment noch mehr berücksichtigt wäre. Freilich Ausdrücke wie ad naturam accommodatissime, declinatio, concursio und concursus (von den Atomen) wird im ganzen richtig auffassen, auch wer die griechischen Originale nicht kennt. Aber z. B. keine der für contagio angeführten Uebersetzungen „Berührung, Einwirkung, Einfluss, Ansteckung" trifft ganz die Stellen D II, 33 Fa 5, 7, deren Sinn erst dem ganz klar sein wird, der weiss, dass das Wort hier ein Notbehelf für das griechische συμπάθεια ist. Dasselbe gilt wohl für causae antecedentes und adiuvantes (αἴτια προηγούμενα und συνεργά), ignava ratio (ἀργὸς λόγος) und manches andere. Der mit der Geschichte der Philosophie und der Begriffe nicht vertraute Sprachforscher hätte es hier vielleicht nötig gehabt, auf den griechischen Einfluss hingewiesen zu werden, während der mit der Philosophie Bekannte den Nachteil, den die konsequent durchgeführte äussere Anlage des Werkes mit sich bringt, nicht empfinden wird.

Die berufenen Kenner haben allgemein die fast absolute Vollständigkeit und Zuverlässigkeit des Werkes anerkannt. Selbst mancher Philologe möchte wohl wenigstens bei den Präpositionen diese Vollständigkeit und diesen embarras de richesse gern missen (der Präp. in sind 46 Seiten gewidmet).

P. Langen, Ad nonnullos locos de finibus librorum adnotationes. part. I und II. Index lectionum für das S. S. 1888 und für das W. S. 1888/89. Münster.

Ueberzeugend sind die Emendationen I 30 indicari (so Lambin) st. iudicari (vgl. Acad. II 45, Tusc. IV 2). I 37 (voluptas), quae suavitate aliqua naturam ipsa movet statt ipsam (vgl. Epicurea fr. 411). Ansprechend ist auch die Besserung I 39 quemadmodum ⟨mea⟩ affecta nunc est. V 89 saepe (statt semper) est aliquis und die Behandlung der heillos verderbten Stelle III 22. II 32 ist eine grosse Nachlässigkeit in der Ausdrucksweise anzuerkennen, indem Cicero seinen Zusatz zu der Ansicht Epicurs (non illa stabilis) ganz lose anfügt und nicht als solchen deutlich kennzeichnet. Aber durch die Aenderung illa stabili entsteht eine unerträgliche Inkoncinnität, indem die voluptas stabilis nur zu der movens, nicht zu dem von den Kindern und Tieren hergenommenen Beispiele in Gegensatz gestellt werden konnte.

Einzelne Stellen der philosophischen Schriften behandelt

E. Lohsee. Tulliana S. 10 ff. Wiss. Beilage zum Progr. des Leibniz-Gymn. Nr. 62 Berlin 1890.

Jüdische Religionsphilosophie.

Schürer. Gesch. des jüd. Volkes im Zeitalter Jesu Christi, 2. neu bearbeitete Auflage des Lehrbuchs der neutestamentlichen Zeitgeschichte. 2. Teil. Die innern Zustände Palästinas und des jüd. Volkes im Zeitalter Jesu Christi. Leipzig 1886.

Das hervorragende, jetzt in völlig neuer Gestalt erschienene Werk ist auch für uns von Interesse, da der Verf. die Essener und die gesammte hellenistisch-jüdische Litteratur behandelt. Das Werk ist ausgezeichnet durch bewundernswerte Beherrschung des Materials und die Kunst der Gruppirung. Der Abschnitt über die Essener ist die beste Zusammenfassung der bisherigen Forschungen. Sch. hält jetzt neben neupythagoreischer parsistische Einwirkung auf die Bildung des Essenismus für möglich. Die Therapeuten werden leider gar nicht behandelt (S. 863). Die gefälschten Citate auch des Aristobul will Sch. S. 811 auf Ps. Hekataeos zurückführen. Aber dessen Zeitbestimmung ist doch recht unsicher. Er wird von Ps. Aristeas citirt, den Sch. aus zwei Gründen um 200 v. Chr. ansetzt (S. 821). Einmal soll die Angabe Aristobuls, dass Demetrios Phalereus die griechische Bibelübersetzung veranlasst habe,

aus dem falschen Aristeas stammen. Zweitens setzt Ps. Aristeas die Verhältnisse vor der Eroberung Palästinas durch die Seleuciden voraus, die er nicht leicht künstlich hätte reproduciren können. Gewagt ist es jedenfalls, auf einen unsichern Zeitansatz des Ps. Aristeas den des Ps. Hekataeos zu bauen, diesen, weil Boeckh auf Grund eines Zeugnisses des Clemens die (zum Teil gefälschten) scenischen Citate auf ihn zurückgeführt hat, zum Gewährsmann aller jener Fälschungen zu machen und auf Grund jenes problematischen Zeitansatzes auch Abhängigkeit des Aristobul von Ps. Hekataeos anzunehmen. — Sch. ist geneigt an dem jüdischen Ursprunge des phokylideischen Gedichtes festzuhalten (S. 825). Der Abschnitt über das philonische Schrifttum ist das Beste, was bis jetzt darüber geschrieben ist. Einzelnes freilich ist berichtigt in meinen „Neu entdeckten Fragmenten Philos", auch durch Massebieau, Le classement des oeuvres de Philon, Paris. Die Darstellung der philonischen Lehre am Schlusse des Werkes ist knapp, aber präcis [1]).

Menzel. Der griechische Einfluss auf Prediger und Weisheit Salomos. Halle 1889. 70 S.

Nach einer Darstellung der bisherigen Versuche, griechische Einflüsse im Koheleth nachzuweisen, stellt der Verf. in tabellarischer Uebersicht die sprachlichen und sachlichen Anklänge an das Griechentum, die man bisher in dem Buche hat finden wollen, zusammen. Er bestreitet mit Recht die Annahme stoischer und

[1]) Gar nicht erwähnen würde ich Spiegel, Gesch. der Philosophie des Judentums Leipzig 1890, wenn ich es nicht für meine Pflicht hielte, vor diesem von der ungarischen Akademie der Wissenschaften preisgekrönten Werke zu warnen. Die unglaubliche Unkenntnis des Verfassers, seine oberflächliche, alles durcheinander wirrende Art, sein geschmackloser Stil, der panegyrische Ton, vor allem seine Selbstanpreisung („Eine göttl. Inspiration ... drückte mir die Feder in die Hand" S. 17) machen es mir unmöglich, auf das Werk einzugehen. In dem Teile, über den ich mir ein Urteil zutrauen darf, fordern die meisten Sätze Berichtigungen.

Zugegangen ist uns auch eine Schrift von Kristeller, der ethische Traktat der Mischnah Pirke Aboth Berlin 1890, eine ansprechende Uebersetzung des ethischen Teiles dieser Sprüche, der eine gereimte Uebertragung einzelner Sprüche beigegeben ist.

epikureischer Einflüsse (vgl. die gründliche Abhandlung von Kleinert, Theol. Studien und Kritiken 1883) und weist überzeugend nach, dass die von Pfleiderer behaupteten Anklänge an Heraklit teils auf gekünstelter Interpretation beruhen und sehr weit hergeholt sind, teils allgemeine Gedanken, die verschiedene Autoren unabhängig von einander aussprechen konnten, betreffen.

Die äussere Anlage der Untersuchung über die Weisheit Salomos gleicht der der ersten Abhandlung. Mit gesundem Urteil scheidet der Verf. aus den bisherigen Forschungen das wirklich Ueberzeugende aus. Der Vergleich des Lebens mit der πανήγυρις ist häufiger als der Verf. S. 53 meint (vgl. Teletis reliquiae ed. Hense S. 6, 13 Berl. philolog. Woch. 1888 S. 233, wo auch auf Philo verwiesen ist) und stammt sicher in der Σοφία nicht direkt aus pythagoreischer Litteratur. Kap. 19, 6 steht nichts von musikalischer Harmonie des Alls (S. 55). Auch 9. 15 (S. 61) möchte ich nicht mit Bestimmtheit direkte Abhängigkeit von Plato annehmen; vgl. Philo De conf. lingu. I p. 420 M τὸ γεῶδες, Dähne Jüdisch-alex. Religionsphilosophie I 328. Zu 2, 3 ist auch zu vergleichen Philo I p. 438 M σκιᾷ μὲν δὴ καὶ μιμήματι ἔοικεν ἑρμηνεία, zu 5, 18 Philo Vita Mos. I § 15 ff. Für den Gedanken 15, 8, dass die Seele wie eine Schuld zurückgezahlt wird, sähe man lieber stoische Parallelen als Plut. angeführt. Manche hellenistische Anklänge sind bis jetzt ganz übersehen: 2, 2 μετὰ τοῦτο ἐσόμεθα ὡς οὐχ ὑπάρξαντες 2, 4 τὸ ὄνομα ἡμῶν ἐπιλησθήσεται, καὶ οὐδεὶς μνημονεύσει τῶν ἔργων ἡμῶν (vgl. z. B. Marc Aurel 2, 17. 3, 10. 4, 19), 7, 3 ἔσπασα τὸν κοινὸν ἀέρα . . . πρώτην φωνὴν τὴν ὁμοίαν πᾶσιν ἴσα κλαίων (Epicurea S. 274. 275), die Betonung des πόνος z. B. 8, 7. 18. 9, 16 (vgl. meine „Neu entdeckten Fragmente Philos“ S. 143 ff.). Im ganzen ist der Autor von der echt griechischen Philosophie nicht viel tiefer berührt als die Gebildeten seiner Zeit, er hat sich nicht viel mehr als die Anschauungen angeeignet, die ins Gemeinbewusstsein überzugehen anfingen.

III.

Jahresbericht über die abendländische Philosophie im Mittelalter. 1890.

Von

Clemens Baeumker in Breslau.

Erster Artikel. Urkundliches.

Die ziemlich reiche Litteratur zur Geschichte der abendländischen Philosophie des Mittelalters legt es nahe, den Stoff in zwei Artikel zu zerlegen, von denen dem ersten das Urkundliche — Textliches und Biographisches —, dem zweiten das Darstellende anzuzeigen obliegt. Eine solche Trennung wird es zugleich unbedenklich erscheinen lassen, wenn hinsichtlich der erstern Litteraturgruppe über das Jahr 1890 hinaus zurückgegriffen wird, während hinsichtlich der zweiten, vereinzelte Nachträge aus dem Jahre 1889 abgerechnet, die bezeichnete Grenze festgehalten werden soll.

Innerhalb der Entwicklung der Scholastik lassen sich füglich fünf Stadien unterscheiden: die Vorscholastik, deren dialektisches Element zumeist an Boethius, deren metaphysische Denkweise vor allem an Augustinus heranwächst; die Frühscholastik, innerhalb derer Abaelard die scholastische Methode ausbildet und bald darauf das Bekanntwerden des ganzen Aristoteles und der Araber eine mächtige Gährung hervorruft; die Hochscholastik, welche nach der scholastischen Methode der Ausgleichung vorwiegend aufbauend, die Spätscholastik des 14. und 15. Jahrhunderts, welche mehr kritisch thätig ist; endlich die Nachscholastik, d. h. die Scholastik

der Restauration, etwa seit dem Concilium von Trient. Jeder dieser Abschnitte ist durch einschlägige Publikationen vertreten.

Aus der Periode der Vorscholastik erfuhr der besonders durch einen Aufsatz Prantls[1]) in der Geschichte der Philosophie eingebürgerte Wilhelm von Hirschau erneute Behandlung.

Remigius Stölzle. Wilhelm von Hirschau in der Geschichte der Philosophie. Der Katholik. N. F. Bd. 60. 1888. 2. S. 401 bis 417.

Auf Grund eines im Jahre 1531 zu Basel bei Henrikpeter gedruckten Werkchens: Philosophicarum et astronomicarum institutionum Guilelmi Hirsaugiensis libri tres, hatte Prantl den Wilhelm von Hirschau zum Vorläufer Anselms in der Formulierung eines stringenten (von dem Anselms übrigens inhaltlich verschiedenen) Gottesbeweises gemacht und auf das verhältnissmässig frühe Hervortreten der Naturphilosophie sowie des arabischen Einflusses, anderthalb Jahrhundert vor dem allgemeinen Durchdringen des letztern, bei jenem aufmerksam gemacht. Schon Val. Rose wies aber darauf hin, dass jene angebliche philosophische Schrift des Wilhelm von Hirschau identisch sei mit der Pars prima der Philosophia minor des Wilhelm von Conches[2]). Jetzt bringt Stölzle auf Grund des cod. lat. Monac. 14 689 für die zu einem geringen Theil von Pez (Thesaur. anecdot. VI. p. 259—64) veröffentlichte astronomische Abhandlung Wilhelms den Nachweis, dass in derselben nur von rein astronomischen und kalendarischen Fragen die Rede ist. Den Namen „philosophus", welchen zuerst Trithemius ihm beilegte, wird also der treffliche Abt von Hirschau in Zukunft nicht mehr führen dürfen. Er ist aus der Geschichte der Philosophie ausgeschieden.

Wenden wir uns zur Frühscholastik.

Interessante Ergebnisse boten die Forschungen über Abaelard. Ausserhalb des Rahmens der von uns zu behandelnden Zeit fallen die ergebnissreichen Untersuchungen von Heinrich Denifle über

---

[1]) Sitzungsber. d. königl. bayer. Akad. d. Wissensch. München 1861. Bd. I. S. 1—21.

[2]) Litterar. Centralblatt. 1861. S. 396.

Abaelards Sentenzen und die Bearbeitung seiner Theologie (Archiv für Litteratur und Kirchengeschichte des Mittelalters, hrsg. v. Denifle und Ehrle, Bd. I. Berlin 1885. S. 402—469; 584—624), durch die zum ersten Male die Existenz einer litterarischen Schule Abaelards nachgewiesen wurde, der ausser den von Rheinwald herausgegebenen Sentenzen (Petri Abaelardi Epitome Theol. christ. Berol. 1835) zwei weitere anonyme Sentenzenwerke, sowie die Sentenzen des Roland Bandinelli, des spätern Papstes Alexanders III., und des Magisters Omnebene entstammen. Es wird sich hoffentlich Gelegenheit bieten, auf die Sache zurückzukommen, wenn die angekündigte Ausgabe der Sentenzen Rolands von Gietl erschienen ist. Eine weitere Ueberraschung bot

Remigius Stölzle. Abaelards verloren geglaubter Traktat De unitate et trinitate divina. Historisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft. XI. München 1890. S. 673—686.

Der Verfasser berichtet darin über seinen Fund einer Schrift Abaelards de trinitate in der Erlanger Bibliothek, in der er die 1121 zu Soissons verurtheilte Schrift nachweist. Näheres möge der Kürze halber für den nächsten Jahresbericht aufgespart bleiben, wo es mit der Besprechung der mittlerweile erschienenen Ausgabe[3]) der Schrift selber verbunden werden kann.

Die Ausbildung der scholastischen Methode, insbesondere Abaelards Verdienste um dieselbe, behandelt im Anschluss an Denifle's oben angezogene Untersuchungen und möge darum gleich hier angeschlossen werden:

Jos. Ant. Endres, Ueber den Ursprung und die Entwicklung der scholastischen Lehrmethode. Philosophisches Jahrbuch, hrsg. von Gutberlet und Pohle, Bd. II. Fulda 1889. S. 52—59.

Unter den Autoren der frühscholastischen Zeit, welche an der Ueberleitung arabischer Philosophie in die abendländische Welt arbeiteten, erfuhren Johannes Hispanus (Ibn Daûd) und Dominicus Gundisalvi (Gundissalinus) urkundliche Behandlung.

Schon im J. 1880 veröffentlichte Menendez Pelayo in seiner

[3]) Abaelard's 1121 zu Soissons verurtheilter Tractatus de unitate et trinitate divina, aufgefunden und hrsg. von R. Stölzle. Freiburg i. Br. 1891.

Historia de los Heterodoxos Españoles. Bd. I. (Madrid 1880). S. 691—711 den Traktat Gundisalvis de processione mundi nach dem cod. lat. 6 443 der Pariser Nationalbibliothek. Neues brachten

1. Rich. Foerster, De Aristotelis quae feruntur secretis secretorum commentatio. Kiliae 1888.
2. Albert Loewenthal, Dominicus Gundisalvi und sein psychologisches Compendium. Dissert. von Königsberg. Berlin 1890.

Foerster, dessen von umfassender Gelehrsamkeit zeugende, mit trefflicher Methode geführte Untersuchung bereits in Bd. III dieser Zeitschrift, S. 319, durch Ed. Zeller ihre Würdigung erfahren hat, veröffentlicht auf S. 40f. das Prooemium des Johannes zu seiner Uebersetzung der merkwürdigen pseudo-aristotelischen Schrift eines unbekannten Arabers nach einer Pariser und einer Münchener Handschrift in sorgfältiger Textesconstitution. Ich bemerke bei dieser Gelegenheit, dass die — wegen der Kleinheit ihrer Schrift schwierig zu lesende — Münchener Handschrift doch nicht ganz so weit von der Pariser absteht, wie es nach Försters Apparat scheinen möchte. So hat der Mon. Zeile 2 nicht *quia*, sondern *quasi*, wie der Par.: Z. 6 steht *id est* (in Abbreviatur) auch im Mon.; Z. 11 hat derselbe nicht das unverständliche *circuire loca vel in templa*, sondern *vel templa*.

Indem ich mir vorbehalte, Nr. 2 zusammen mit der angekündigten Ausgabe des psychologischen Compendiums und mit der 1891 erschienenen ergebnissreichen Schrift von Paul Correns, Die dem Boethius fälschlich zugeschriebene Abhandlung des Dominicus Gundisalvi De unitate (Münster 1891), zu würdigen, merke ich hier nur das neue urkundliche Material an, welches in Loewenthals fleissiger Arbeit geboten wird. Es ist der Anfang des Werkes Gundisalvis de anima; und das Interessante daran ist die fast wörtliche Uebereinstimmung mit dem Prolog[4]) des Johannes Hispanus zu seiner Uebersetzung des sogen. sextus liber naturalium Avicennas (Loewenthal S. 20). Leider ist die Publication nicht

[4]) Von diesem giebt Correns, a. a. O. S. 30 Anm. 2, einen nach cod. lat. 6 443 der Pariser Nationalbibliothek verbesserten Text.

mit der wünschenswerthen Genauigkeit gemacht. So hat das Rubrum nicht *a Dominico Gundisalino*, wie L. angiebt, sondern *Gumdissalino*. Z. 6 des Textes ist hinter *animam* ein *uero* (so dürfte die Abbreviatur aufzulösen sein) ausgefallen. S. 10ff. bietet L. *si aliquid forte ex motu corporis uterumque esse conjiciunt*, was sinnlos ist; die Hs. hat *eam* (sc. animam) *utecunque* (d. h. utcunque). Z. 15 fehlt hinter *siquidem* das Verbum *est*. Z. 22 steht nicht *ignorat*, sondern *convincitur ignorare*. Und doch würden manche dieser Lesarten der Hs. die Uebereinstimmung mit Joh. Hispanus noch schlagender gemacht haben. — Recht dankenswerth sind Loewenthals Zusammenstellungen der Handschriften (S. 13), auch der von Avicebrons für Gundisalvi als Quelle so wichtigem Fons vitae (S. 9 Anm. 2). Nur hätte dort nicht Menendez Pelayo nachgeschrieben werden sollen, dass auch cod. lat., ancien fonds, Nr. 6 552 der Pariser Nationalbibliothek (Loewenthal schreibt a. f. 62 — die Foliozahl, bei der das Werk beginnt) den Fons vitae Gabirols enthält. Die Handschrift enthält zwar einen anonymen Fons vitae, aber nicht den Gabirols, sondern ein gleichbetiteltes, inhaltlich aber völlig verschiedenes Werk, wohl aus späterer Zeit, in dem in der Weise des Liber de causis an eine Reihe kurzer Thesen ausführliche Erläuterungen geknüpft werden. Zu S. 11 bemerke ich, dass der cod. Mazar. von Avicebrons Fons vitae in der Subscription deutlich bietet: *Transtulit hispanis* (nicht *hispanus; hispanis* ist auch durch den Reim gesichert) *interpres lingua Johannis Tunc* (nicht *hunc*; doch ist vielleicht *hunc*, sc. librum, was aus dem Voraufgehenden zu ergänzen, herzustellen) *ex arabico non absque iuuante Domingo*. Wenn Loewenthal in diesen Worten eine beabsichtigte Undeutlichkeit erblickt und die Vermutung ausspricht, „als ob Dominicus auf Kosten des Johannes den Ruhm eines Uebersetzers eingeheimst habe“, so schwindet mit der richtigen Lesart *Hispanis* meiner Meinung nach alle Undeutlichkeit, und wenn sie vorhanden wäre, so würde sie doch naturgemäss nicht aus übler Absicht, sondern aus dem Zwange des leoninischen Hexameters[5]) zu erklären sein.

---

[5]) Dass von den beiden voraufgehenden Versen

Weit reicher als die entwickelungsgeschichtlich so interessante Uebergangszeit ist die systematisch freilich weit wichtigere Zeit der Hochscholastik in der Literatur der letzten Jahre vertreten. Freilich lässt die Qualität dieser Publikationen zum Teil zu wünschen.

Sorgfältige Behandlung fand die Lebensgeschichte des Begründers der ältern Franziskanerschule in einer wegen ihres ersten Theiles schon hier zu verzeichnenden Abhandlung:

Joseph Ant. Endres. Des Alexander von Hales Leben und psychologische Lehre. Philosophisches Jahrbuch. hrsg. von Gutberlet und Pohle. Bd. I. Fulda 1888. S. 24—55. 203—225. 227—296.

Mit grossem Fleiss sind von Endres die zerstreuten Nachrichten über Alexanders Leben gesammelt. mit Umsicht und Besonnenheit mancherlei strittige Punkte zur Entscheidung gebracht.

Weil in Deutschland wenig bekannt, möge hier im Vorbeigehen die zeitlich schon vor dem Anfangstermin unseres Berichtes liegende Ausgabe der Summa de anima des Johannes de Rupella, des Schülers des Alexander von Hales, von Domenichelli Erwähnung finden[6]). Kritischen Ansprüchen genügt diese Editio princeps in keiner Weise, da sie in der Hauptsache auf eine einzige Handschrift begründet ist[7]).

Libro perscripto sit laus et gloria Christo.
Per quem finitur quod ad eius nomen initur

auch der bloss assonierende erste als leoninischer Hexameter gelten soll, zeigt u. a. eine analoge Subscription in der Königsberger Hs. 1200 (Anfang des XIV. Jahrh.), fol. 90r:

Finis adest scripto: sit laus et gloria Christo:
Anima scriptoris pinguescat pneumate roris.

[6]) La Summa de anima di Frate Giovanni della Rochelle dell' ordine de' Minori, publicata per la prima volta e corredata di alcuni studi dal Padre Teofilo Domenichelli, sotta la direzione del Padre Marcellino da Civezza. Prato 1882.

[7]) S. 102 bemerkt der Herausgeber nach Sbaraglia von einem — jetzt nicht mehr aufzufindenden — Codex der ehemaligen Bibliothek von Santa Croce in Florenz, der unter dem Autornamen des Johannes de Rupella eine von dem herausgegebenen Traktat de anima völlig verschiedene gleichbetitelte Schrift enthalte. Vermuthlich ist dieses die Schrift de anima, von welcher auf

Wie es mit der neuen Ausgabe der Werke Alberts des Grossen beschaffen, die gegenwärtig in Paris erscheint[8]), vermag ich nicht zu beurteilen, da mir dieselbe nicht vorgelegen. Trifft die von unterrichteter Seite[9]) gebrachte Nachricht, dass ein einfacher Abdruck der höchst mangelhaften[10]) Jammy'schen Ausgabe (Lyon 1651) geboten werden soll, den Sachverhalt, so würde es allerdings dankbar zu begrüssen sein, dass die Werke unsers grossen Landsmannes leichter zugänglich gemacht werden, als bei der Seltenheit der Originalausgabe und den hochgeschraubten Preisen derselben bisher der Fall; andererseits aber wäre es tief zu bedauern, dass nunmehr, in absehbarer Zeit wenigstens, wohl kein Verleger den Muth finden wird, die Kosten einer wirklich brauchbaren Ausgabe zu tragen.

---

der Breslauer Stadtbibliothek (n. 130) eine vortreffliche Handschrift sich befindet, deren Anfang und Schluss zur Kenntnissnahme der Interessenten behufs richtiger Bestimmung der vielen andern Handschriften, von denen nur der Titel „Johannes de Rupella de anima" bekannt ist, hier gegeben werden möge. Incip. (fol. 195v): Ens ponit primum signum uniuocum (? Lesung unsicher) deo et creaturis, et diuiditur in duo latera, scilicet in ens possibile et in ens necessarium. Signum principale creaturae, scilicet ens possibile creabile, habet sub se tria signa principalia subalterna. Primum est formalitas: secundum modus intrinsecus; tercium per se passio. — Explic. (fol. 203v): quod creator corpori intellectiuam infundat ab extrinseco, erronea opinio est.

[8]) Alberti Magni opera omnia, ex editione Lugdunensi religiose castigata . . . auctaque B. Alberti vita ac bibliographia operum a PP. Quétif et Echardo exaratis, etiam revisa et locupletata cura Aug. Borgnet. Parisiis, Vivès. Bis jetzt 6 Bde.

[9]) Dom Suitbert Baeumer im „Literar. Handweiser" XXVIII. 1889. S. 539.

[10]) Eine kleine aber bezeichnende Probe (nach Bardenhewer, Die pseudoaristotelische Schrift Ueber das reine Gute, bekannt unter dem Namen Liber de causis. Freiburg i. Br. 1882. S. 245 A. 1). Eine Stelle bei Jammy, Bd. V p. 655 heisst nach zwei Handschriften der Münchener Hof- und Staatsbibliothek: Eligat ergo unusquisque quod vult: ea enim quae dicta sunt, secundum Peripateticorum rationes determinata sunt, et non assertionibus nostris inducta, et assiduis postulationibus sociorum nostrorum potius extorta quam impetrata. Die für die philosophiegeschichtliche Würdigung eines ganzen Complexes Albert'scher Schriften so wichtigen hier gesperrt gedruckten Worte sind bei Jammy völlig ausgefallen.

Wir kommen zu Thomas von Aquin.

1. Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici opera omnia, iussu impensaque Leonis XIII. P. M. edita. Romae 1882 sqq. Bis jetzt 5 Bände.
2. Die katholische Wahrheit oder die theol. Summe des h. Thomas von Aquin, deutsch wiedergegeben von Dr. Ceslaus Maria Schneider: Bd. I—XI. Regensburg 1887—1890.
3. Divi Thomae Aquinatis . . . Summa theologica, ad emendatiores editiones impressa et accuratissime recognita. Bd. I—VI. Romae 1886 sq.

Von Nr. 2 ist der erste Band bereits im vorigen Jahrgang dieser Zeitschrift S. 340f. durch Karl Müller besprochen und der gewandte Stil der Uebersetzung anerkannt, ein Urteil, dem auch ich nur beistimmen kann. Wenig pietätvoll gegen den Verfasser und als grober Verstoss gegen eine Grundregel urkundlicher Publikationen erscheint es, dass der Uebersetzer seine eigenen Zuthaten ohne weiteres in durchlaufender Folge dem Texte einverleibt hat. Es gilt das nicht nur von den zahlreichen, meist ziemlich überflüssigen „Ueberleitungen"; vielmehr sind ganze Bände das eigene Geistesprodukt des Verfassers. So Bd. IV, VIII und IX. Hält denn der Uebersetzer seine mit Eilfeder hingeworfenen Elaborate für gleichwerthig mit der reifsten Lebensarbeit des Aquinaten? Und den Eindruck der Bescheidenheit macht es eben nicht, wenn auch diese Ausführungen des Herrn Schneider unter dem vielsagenden Gesammttitel: „die katholische Wahrheit" erscheinen. Doch da die einschlägigen Bände rein theologische Fragen betreffen, so möge von einem weiteren Eingehen auf diese „Ergänzungen" Abstand genommen werden.

Grosse Hoffnungen hatten sich an das Erscheinen der römischen Thomasausgabe geknüpft. Hatte doch Papst Leo XIII. durch eine wahrhaft fürstliche Spende alle materiellen Sorgen, die sich an die Uebernahme einer so umfassenden Publikation knüpfen mochten, hochherzig aus dem Wege geräumt. Leider hat der Erfolg, so weit sich auf Grund der bis jetzt gelieferten fünf Bände ein Urtheil fällen lässt, der päpstlichen Munificenz durchaus nicht voll entsprochen.

Die ersten drei Bände, welche Thomas' Commentare zu dem Organon des Aristoteles, der Physik, den Schriften de caelo et mundo, de generatione et corruptione und den meteorologica (nebst Supplementen) enthalten, kann ich hier nicht zur Discussion bringen, da dieselben zeitlich zu weit zurückliegen. Ich beschränke mich auf die beiden 1888 und 1889 erschienenen Bände IV und V, welche das auch in philosophischer Beziehung so wichtige Hauptwerk des Aquinaten, die Summa theologica, der erstere bis quaest. 49 des ersten Theils, der letztere bis zum Schluss der Pars prima führen.

Rühmend anzuerkennen ist die Sorgfalt, welche auf die Correktheit des Druckes und auf eine übersichtliche typographische Anordnung bei beiden Bänden verwendet wurde. Uneingeschränkte Anerkennung verdienen auch Papier und Druckausstattung. Ebenso ist die Beigabe des Commentars Cajetans (des aus der Geschichte Luthers bekannten Theologen) dankbar zu begrüssen. Beschäftigen sich auch manche polemische Ausführungen desselben mit längst verklungenen Streitfragen, so bietet er doch in seinen fortlaufenden Textesanalysen ein wertvolles Hülfsmittel zum Verständniss.

Dem gern gespendeten Lobe indess hält pflichtschuldiger Tadel die Wage. Befremden erregt schon die Numerierung dieser Bände als Bd. IV und V. Es soll durchaus zugegeben werden, dass gewichtige Gründe dafür sprachen, schon jetzt mit der Herausgabe des Hauptwerks, der Summa theologica, zu beginnen, anstatt zuerst die Reihe der Aristoteles-Commentare zu Ende zu führen, so wichtig auch mehrere von den noch ausständigen, wie die über de anima, die Metaphysik und der unvollendete über die Politik, für die Thomistische Philosophie sind. Aber dann hätte man zuvor über die Vertheilung der verschiedenen Schriften auf die einzelnen Bände einen genauen Plan entwerfen und diesen beiden Bänden die in der Gesammtreihe ihnen zukommende Numerierung geben sollen. Dass diese so natürliche Forderung auch bei sprunghaftem Erscheinen der einzelnen Bände unschwer zu erfüllen ist, wenn nur der Kreis des zu Edierenden genau feststeht (was bei dem Wiener Corpus Scriptorum ecclesiasticorum latinorum, auf das man sich vielleicht berufen wird, eben nicht der Fall ist), das hätte man,

um zwei — sehr disparate — Erscheinungen neuester Zeit anzuführen, an der Sammlung der Commentaria in Aristotelem Graeca der Berliner Akademie und der Kürschner'schen Deutschen Nationallitteratur ersehen können. Mögen diese Zeilen wenigstens das erreichen, dass durch Nachlieferung neuer Titelblätter mit den entsprechenden Bandzahlen der hellen Unordnung abgeholfen wird, die bei der jetzigen Art zu zählen entstehen muss!

Doch betrifft diese Bemerkung immerhin nur eine Aeusserlichkeit. Sehen wir, wie es mit dem wichtigsten für eine derartige monumentale Ausgabe, der Textesgestaltung, bestellt ist.

Die Herausgeber haben richtig erkannt, dass, entgegen dem Uebermaass von Conjekturalkritik und der bloss gelegentlichen Benutzung einzelner Handschriften in den früheren, von ihnen Bd. IV. S. IX zum Theil charakterisierten Ausgaben seit der Piana von 1590, eine neue Edition auch der Summa theologica durchaus auf die Collation, und zwar die vollständige Collation, der maassgebenden Handschriften zu begründen war. Sie haben deshalb ausser zwei Inkunabeldrucken von 1473 und 1484 sieben Handschriften der Vaticanischen Bibliothek verglichen, deren Lesarten von ihnen unter dem Texte mitgetheilt werden. Für völlig unzureichend wird man freilich diese Beschränkung auf sieben Handschriften einer einzigen Bibliothek ansehen müssen, zumal sich unter diesen sieben drei aus dem fünfzehnten Jahrhundert befinden, die man ruhig hätte bei Seite lassen können. Wie mir von kundiger Seite mitgetheilt wird, hätte man schon an dem Sitze der Editionscommission, in Rom, einen anderweitigen den benutzten mindestens gleichwerthigen Texteszeugen vorfinden können. Und wie kann man einen Scholastiker herausgeben, ohne sich in Paris, dem Orte der lebendigsten Entwickelung der scholastischen Wissenschaft, von der die dortigen Bibliotheken noch heute die reichsten Dokumente — auch für Thomas von Aquin — aufbewahren, allseitig umgesehen zu haben!

Noch mehr indess ist es zu bedauern, dass die Herausgeber von dem reichen textkritischen Material, welches ihnen schon durch die wenigen guten benutzten Codices dargeboten wurde, nicht den rechten, entschlossenen Gebrauch gemacht haben. Anstatt, wie es

das Richtige gewesen, unbekümmert um spätere Verderbnisse und vermeintliche „Verbesserungen“ den Text des dreizehnten Jahrhunderts herzustellen, haben sie sich darauf beschränkt, in zaghafter Weise hie und da den Text der Piana nachzubessern. So kann ihre Ausgabe zwar ohne Störung neben den bisherigen Editionen verwendet werden; aber man hat nicht bedacht, dass Pietät gegen einen schlechten landläufigen Text in Impietät gegen den Autor selbst umschlägt. Und diese Rücksicht wäre hier doch wichtiger gewesen. Zum Beweise möge die erste Quaestion durchgegangen werden. *Art. 1*: pag. 6 ϑ war die Lesung aller Handschriften: quia homo ordinatur a deo ad quendam finem qui comprehensionem rationis excedit beizubehalten, zumal sie aufs beste mit dem folgenden Bibelcitat harmoniert; die Aenderung ad deum sicut ad quendam finem bringt eine hier ungehörige nähere Bestimmung hinein. Ebd. μ musste das communius aller verglichenen Hss., welches durch den Gegensatz a paucis als notwendig erwiesen wird, eingeführt werden; das dafür beibehaltene convenientius verdankt der nicht seltenen falschen Auflösung eines Compendiums seinen Ursprung. Ebd. ν war etiam mit den Mss. (angeblich ausser B) vor philosophicas disciplinas einzuschieben. Ebd. p. 7 ρ ist der Plural demonstrant fast aller Handschriften durchaus berechtigt, da zwei Subjekte folgen. *Art. 2* p. 9 η sibi ist bloss unnützer Gleichmacherei halber zugesetzt; überflüssig ist ebd. ι die Hinzufügung von etiam und die Aenderung von supra in super. *Art. 3* p. 11 γ entbehrt die Umstellung von Sacra igitur gegen alle codices jedes Grundes; die Veränderung von sacra doctrina ebd. p. 12 ζ in sacra scriptura führt zu einer Unverständlichkeit, da man nur die erstere, nicht aber die letztere eine scientia nennen kann, wie es im Folgenden geschieht (obiectum huius scientiae). *Art. 4.* p. 14 α: wozu der Einschub von scientia vor practica gegen alle Hss., obwohl es gleich darauf heisst: finis enim practicae et operatio? Ebd. p. 14 δ hebt die Conjektur communem für formalem alle Schärfe des Gedankens auf, und wenn dort p. 14 ε utrumque der Hss. in utramque verändert wird, so beruht dies auf einer Verkennung des freieren mittelalterlichen Gebrauches des Neutrums. *Art. 6.* Warum p. 17 γ

für sicut der Mss. ut, für das gut lateinische caementum lapides und p. 17 δ für architectus das seltene architector gesetzt ist, gestehe ich nicht einzusehen: ebensowenig warum p. 18 δ in dem Citat aus Röm. 1.19: quod notum est dei, manifestum est in illis (ἐν αὐτοῖς) das in gestrichen wurde. Wenn p. 18 ι in aliqua alia scientia für in una alia scientia der Hss. geschrieben wird, so sieht man zwar den Grund: nöthig aber war die Aenderung trotzdem nicht, da unus bekanntlich im Mittelalter nicht selten zur Bedeutung des unbestimmten Artikels abgeschwächt erscheint. Warum sie p. 18 κ für doctrina der Hss. scientia vorgezogen, können die Herausgeber wohl schwerlich angeben, ebensowenig, weshalb sie p. 18 ο das dem Mittelalter so geläufige quod vor einem Citat unterdrückten. In *Art.* 7. sind gänzlich überflüssige Aenderungen p. 19 δ die Umstellung des illud, p. 19 ε die Aenderung des Adverbs proprie beim Participium perfecti passivi obiectum in das Adjektiv proprium, p. 19 ζ die von tractantur in pertractantur. Geradezu schulmeisternd erscheint es, wenn ebd. p. 19 θ dem hl. Thomas die materia huius scientiae (so alle verglichenen Hss.) corrigiert wird in ein subiectum huius scientiae: rein willkürlich ist p. 19 λ die Veränderung von quibusdam in aliquibus. *Art.* 8 bietet gleich im Anfang p. 21 β eine grundlose Umstellung und p. 21 γ eine ebensolche Veränderung, autem in etiam. Wenn die Herausgeber p. 22 θ sacra scriptura für sacra doctrina der Hss. schreiben, so lassen sie in wenig passender Weise statt der speculativen Theologie die hl. Schrift eine wissenschaftliche Disputation führen (disputat cum negante sua principia). *Art.* 9. p. 24 θ ist es ein kleinlicher Purismus, wenn für sub corporalium metaphoris der Hss. gesetzt wird sub similitudine corporalium. Und doch haben die Herausgeber das verpönte griechische Wort einige Zeilen weiter stehen lassen. Sehr unglücklich ist p. 24 μ die im Text belassene Conjektur poeta statt poetica: denn in der Objektion, auf die hier erwidert wird, stand poetica, und Gegensatz ist im Folgenden nicht der Theolog, sondern die sacra doctrina. Nichts als Willkür sind, wenigstens nach dem vorliegenden Material, ebenda die Aenderungen von remanere in permanere (p. 24 ν) und von nobilium in nobiliorum

(p. 24 ο), letzteres, obwohl es in der dort beantworteten Objektion hiess: ex sublimioribus creaturis. Wie die Herausgeber den Satz p. 24 π: maxime apud illos qui nihil aliud a corporibus nobilius excogitare noverunt, construieren, entzieht sich meinem Verständnis. In den Handschriften fehlt das sinnstörende a vor corporibus. Allerhand Unbegründetes bietet wieder *Art. 10*; p. 25 γ die Umstellung von Vetus Testamentum in Testamentum Vetus, die Veränderung von quae quidem quatuor a quatuor primo dictis omnino aliena videntur in: quae quidem quatuor a quatuor praedictis videntur esse aliena omnino, p. 25 ι die Streichung von sacrae vor Scripturae, p. 25 λ die Einschiebung eines verbindenden autem, p. 26 μ eine kleine Umstellung, verbunden mit Streichung des im Mittelalter so beliebten scilicet. — Wo einmal wirklich in dieser Quaestion gegen die verglichenen Handschriften eine Aenderung vorzunehmen war, ist dieses nicht immer erkannt. Art. 1 ad 2 heisst es am Schluss sacra scriptura seu doctrina. Der cod. A bietet doctrina seu scriptura. Schon diese Unsicherheit in der Stellung legt den Gedanken nahe, dass wir es mit einer Doppellesart zu thun haben, bei der beide Varianten durch seu verbunden sind; vgl. p. 5 ε dulciter sive dilucide *A*, p. 6 δ traditur et tractatur *A*, p. 6 ζ fieri sive haberi *codices et ed. a*, p. 11 β doctrina scriptura *E*. scriptura doctrina *A*. scriptura seu doctrina *B*.

All diese Ausstellungen sind an einer einzigen mittelgrossen Quaestion zu machen. Aehnliche Vorwürfe, wenn auch nicht in gleichem Maasse als bei dieser ersten Quaestion, treffen aber auch die folgenden. Der Raum mangelt mir, um aus meinen Sammlungen auch nur Proben in einigem Umfange mitzuteilen. Ueberall willkürliche Aenderungen in Fülle; darunter ein guter Teil zum Zwecke der leidigen Modernisierung (im Sinne der Renaissance) mittelalterlichen Lateins. Dass der Gebrauch von suus und eius, der bekanntlich noch einem Petrarca nicht recht klar war, Regelung erfuhr, mag seine pädagogische Berechtigung haben; aber weshalb q. 2 a. 3 (B. IV, p. 32 γ) a sagittatore (in einem kleinen Theil der Handschriften abgekürzt in sagittore), das auch aus Boethius belegt wird, ändern in a sagittante? weshalb q. 91 a. 4 (V. p. 394 ζ) das durch den Sinn geforderte, mittelalterliche com-

municantiam in convenientiam? ebd. a. 4 (V, p. 394 ζ) integumentum in tegumentum? Weshalb diese Scheu vor dem echt mittelalterlichen quod nach dem doch auch nicht gerade klassischen possibile, z. B. gleich q. 2 a. 3 (IV, p. 31 ζ), wo possibile quod in possibile ut verändert, gleich darauf aber impossibile quod stehen geblieben ist? Dass durch solche vermeintliche Besserungen unter Umständen ein wohl verständlicher Satz um jedes Band der Construktion gebracht werden kann, sieht man z. B. q. 68 a. 1 (V, p. 168): Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus docet, in huiusmodi quaestionibus duo sunt observanda. Primo quidem, ut veritas Scripturae inconcusse teneatur. Secundo, cum Scriptura divina multipliciter exponi possit, quod nulli expositioni aliquis ita praecise inhaereat, quod, si certa ratione constiterit hoc esse falsum quod aliquis sensum Scripturae esse asserere praesumat, Scriptura (*so CDEF und die erste Hand von A;* et Scriptura *B und die zweite Hand von A*) ex hoc ab infidelibus derideatur, et ne eis via credendi praecludatur. So die Handschriften. Alles ist wohl verständlich, mag das et vor Scriptura gelesen werden oder nicht. Natürlich steht das erste quod (hinter inhaereat) auch hier im Sinne von ut (so dass)[11]). Die Herausgeber, denen dieser Gebrauch der latinitas media an unserer Stelle nicht scheint in den Sinn gekommen zu sein, schieben vor Scriptura ein ne ein, unter Beibehaltung des quod, und bringen so den ganzen Satz aus den Fugen. Anerkennenswerthe Sorgfalt ist auf die Nachvergleichung der Citate und die Angabe der Parallelstellen verwendet. Freilich hatten gerade in diesem Punkte die Früheren schon gut vorgearbeitet[12]).

---

[11]) Vgl. z. B. S. theol. I q. 17 a. 2 init.: Veritas autem non sic est in sensu, quod sensus cognoscat veritatem, wo aber die Herausgeber gleichfalls ohne Noth ut gesetzt haben.

[12]) Befremdend ist es, dass nicht nur Aristoteles, sondern auch Plato stets nach der Didot'schen Edition citiert wird. Eine solche Taxierung von Hirschig's Plato als einer Grundausgabe dürfte in philologischen Kreisen wohl ein Lächeln erregen. — Zu dem Citat aus Isaac de definitionibus (q. 16 a. 2 obiect. 2) bemerke ich, dass dasselbe in der gedruckten Ausgabe der Opera Ysaac, Lyon 1514, Bd. I fol. 4vb, wo die Definitionen der veritas gegeben werden, nicht zu finden ist. Der von mir verglichene cod. lat. 2 325 der Wie-

Ich habe bei der Besprechung der Ausgabe sehr ernst werden müssen. Indess sind auch den Herausgebern die Mängel ihres Werkes nicht verborgen geblieben. Bd. IV S. XIII schreiben sie: Qua de causa, cum nec plus temporis nobis suppeteret, nec datum esset, praeter Vaticanos codices, alios melioris notae consulere, satis in hac re fecisse videbimur, si perfectioris, quae aliquando curari possit, specimen saltem dederimus. Solche Bescheidenheit entwaffnet den Kritiker gegen die Personen. Aber leider bleibt das Sachliche bestehen, dass für diese „perfectior editio" nahezu die ganze Arbeit noch einmal wird zu machen sein[13]).

Die unter Nr. 3 angeführte, durch B. Lorenzelli besorgte Ausgabe weiter nachzuprüfen, nachdem schon P. Ambrosius Gietl (Liter. Handweiser 1889, Sp. 641—644) ihre zahlreichen Ungenauigkeiten im Text und in den Citaten nachgewiesen, hielt ich nicht für nothwendig[14]).

Ein anderes, hoch erfreuliches Bild bietet uns die Litteratur über den grössten Scholastiker der Franziskaner-Schule Bonaventura.

---

ner Hofbibliothek (XIII. Jahrh.), welcher die fragliche Stelle fol. 92v col. a bietet, stimmt mit dem gedruckten Texte bis auf unwesentliche Kleinigkeiten überein.

[13]) Eine sehr kundige Besprechung — die einzige mir bekannte, welche die Sache wirklich fördert — hat die römische Thomas-Ausgabe durch L. Schütz im „Literarischen Handweiser" 1882, 1883, 1884, 1887, zuletzt (über Bd. IV) 1889 erfahren. Doch kann ich den eigenen Besserungsvorschlägen des Kritikers (a. a. O. Sp. 236 Anm. 3) nicht immer beistimmen. So würde ich die Auslassung von huius doctrinae p. 6 b 11, von etiam p. 21 a 56 (es ist vielmehr autem aus den Hss. ausser E einzusetzen), von quod p. 281 b 39, von Ergo . . . ad vos p. 408 b 26ff. für verfehlt halten; ebenso die Veränderung von determinate in determinata p. 72 b 18, von significat in sit p. 142 b 12, sowie die Einschiebung von in aliis sensibus hinter colorum p. 220 a 34. Andere Vorschläge dagegen sind durchaus begründet.

[14]) Eine Ausgabe der Summa theologica (ohne das Supplementum), die 1887—1889 in 4 Bänden bei Lethielleux in Paris erschien und deren historisch orientierende Anmerkungen gerühmt werden, hat mir nicht vorgelegen.

Doctoris Seraphici S. Bonaventurae . . . Opera omnia . . . edita studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura, ad plurimos codices mss. emendata, anecdotis aucta, prolegomenis scholiisque illustrata. Ad Claras Aquas (Quaracchi) prope Florentiam, ex typographia Collegii S. Bonaventurae. 1882ff. Bis jetzt 5 Bände.

Ich muss es mir versagen, auf die von der Kritik überall als classische Leistungen anerkannten vier ersten Bände zurückzugehen, obwohl dieselben, und nicht zum mindesten die gelehrten Scholien der Herausgeber, viele wichtige Beiträge zur Geschichte der Philosophie darbieten. Auf den vom J. 1891 datierten fünften Band schon jetzt zu kommen, dürfte darum gerechtfertigt sein, weil der Druck desselben schon 1888 begonnen hat.

In dem glänzend ausgestatteten und unglaublich billigen (trotz des Büttenpapiers nur *M.* 16) Folianten von LXIV und 607 Seiten liegt uns ein Werk des unermüdlichsten Fleisses des verstorbenen P. Fidelis a Fanna[15]), sowie der PP. Ignatius Jeiler und Hyacinth Deimel vor. Er enthält die bis jetzt unedierten Quaestiones disputatae Bonaventuras, von denen erst eine kleine, aber für die (Augustinische) Erkenntnisstheorie Bonaventuras höchst wichtige Probe (de scient. Christ. q. 4) durch die Herausgeber selbst in den „De humanae cognitionis ratione Anecdota quaedam S. Bonaventurae et nonnullorum ipsius discipulorum“ (ad Claras Aquas prope Florentiam, 1883, p. 49ff.) veröffentlicht war; ferner das überaus klar geschriebene Breviloquium — für das in der Ausgabe des P. Antonius Maria a Vicetia (ed. 2. Friburgi Brisg. 1881) eine treffliche Vorarbeit vorlag, die nebenbei durch ihre reichhaltige Mittheilung der Parallelstellen ein gutes Hülfsmittel zur Orientierung in Bonaventuras System darbietet —, das viel gelesene Itinerarium mentis in deum, das opusculum de reductione artium ad theologiam, die Collationes in Hexaemeron — von den Zuhörern mitgeschriebene Vorträge, die hier auf Grund guter Handschriften in völlig verän-

[15]) Derselbe entwickelte den Plan der nunmehr in der Ausführung schon weit geförderten Ausgabe, zu der die Vorarbeiten bis 1870 oder noch früher zurückgehen, zuerst in der Ratio novae collectionis operum omnium S. Bonaventurae. Taurini 1874.

derter Gestalt erscheinen und u. a. Bonaventuras Gegensatz gegen die Träumereien des Joachimismus noch klarer erkennen lassen —, Collationen de septem donis Spiritus S. und de decem praeceptis, endlich fünf inhaltlich den Abhandlungen des Bandes verwandte Sermonen, von denen vier bisher ungedruckt waren. Sorgsame Untersuchungen über die Echtheit der betreffenden Schriften, Zeit und Veranlassung ihrer Abfassung u. s. w., sowie über die benutzten und nicht benutzten Handschriften (für das Breviloquium z. B. im ganzen 227 Codices[16]), von denen 23 verglichen wurden) und die Druckausgaben gehen als Prolegomena voraus. Von hohem Interesse sind hier namentlich die Untersuchungen (p. VI ff.) über die Antheilnahme Bonaventuras an dem Streite Wilhelms von St. Amour gegen die Lehrfreiheit der Orden an der Pariser Universität. Der Herausgeber, P. Jeiler, weist nach — zum Theil auf Grund von Denifles gleich zu erwähnendem Chartularium —, dass Bonaventura nicht, wie man bisher auf Grund einer interpolierten Stelle des Thomas Cantimpratanus annahm, selbst zu Anagni vor dem Papste auftrat, sondern dass er seine Disputation de paupertate zu Paris hielt. Auf diese erwiderte Wilhelm von St. Amour auf Grund einer mangelhaften Schülernachschrift; gegen Wilhelms Replik aber, welche von Jeiler p. VIII—XII zum ersten Male veröffentlicht wird, giebt Bonaventura in der von ihm veröffentlichten quaestio disputata de paupertate in einigen nachträglich eingefügten Ausführungen seine Antwort. Hervorhebung verdient auch der p. XIII f. gelieferte stringente Nachweis dafür, dass zwei Artikel dieser Quaestiones disputatae in die bei dem Tode ihres Verfassers noch unvollständige Summa des Alexander von Hales eingeschoben wurden. Da ein ähnliches Verhältnis zwischen der Summe Alexanders und dem Sentenzen-Commentare Bonaventura's öfter wiederkehrt, hat

[16]) Zu pg. XXV sei nachgetragen, dass ausser der unter n. 209 verzeichneten Handschrift des Breviloquium in Tours laut Ausweis des Katalogs von Dorange noch eine zweite, und zwar aus dem XIII. Jahrh., sich findet (n. 376). — S. XXVI hätte bei den Breslauer Handschriften n. 221—225 angegeben werden müssen, ob sich dieselben auf der Universitäts-, oder der Stadtbibliothek befinden.

man früher öfter umgekehrt den Schüler zum Plagiator des Lehrers machen wollen[17]).

Die Textesherstellung ist eine musterhafte. Sie ist grundsätzlich auf die in ihren Verwandtschaftsverhältnissen genau untersuchten und richtig bewertheten Handschriften gestützt. Von den Lesarten werden nur die eigentlichen Varianten mitgetheilt, nicht auch, wie sich aus der Vergleichung des am Schlusse der Prolegomena gebotenen Facsimile von cod. Vat. 612 saec. XIII sofort ergiebt, auch die in scholastischen Manuscripten meist zahllosen kleineren Umstellungen, Auslassungen, Schreibfehler, falschen Auflösungen von Compendien und dgl. Auch dieses Verfahren kann gute Gründe für sich anführen.

Eine fast gänzliche Umgestaltung hat die Biographie des grossen platonisierenden Scholastikers Heinrich von Gent erfahren. Nachdem schon im J. 1875 Alphons Wauters[18]) die Unechtheit der angeblichen päpstlichen Bulle zu Gunsten Heinrichs, welche mit den in ihr enthaltenen biographischen Notizen bisher eine Hauptstütze der traditionellen Lebensgeschichte desselben gewesen, dargethan, brachte ein ergebnissreicher Aufsatz Franz Ehrles[19]), besonders durch Benutzung der autobiographischen Notizen in Heinrichs Quodlibeta, neues Licht. Die von Ehrle gegebene Anregung gab den belgischen Landsleuten Heinrichs, denen sie durch eine französische Uebersetzung von Rascop[20]) allgemein zugänglich gemacht war, neue Anregung.

[17]) S. LV hätte unter den alten Verzeichnissen der Werke Bonaventuras das an zweiter Stelle genannte nicht ohne weiteres unter der Bezeichnung: Ex Henrici Gandavensis († 1293) libro de Scriptoribus Eccl. gegeben werden dürfen: vgl. Hauréau, Le „liber de viris illustribus", attribué à Henri de Gand. Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles lettres, XX, 2. p. 349 ff.

[18]) Bulletin de l'Académie royale de Belgique, 1875, 2me sér. XI, 356.

[19]) Beiträge zu den Biographien berühmter Scholastiker. 1. Heinrich von Gent. Archiv f. Litteratur- und Kirchengeschichte des M.-A., hrsg. von Denifle und Ehrle. Bd. I. 1885. S. 365—401. 507—508.

[20]) F. Ehrle, Recherches critiques sur la biographie de Henri de Gand, dit le docteur Solennel. Trad. par Rascop. Bulletin de la société hist. et litt. de Tournai, Bd. XXI. 1887. S. 1—49.

1. Hippolyte Delehaye, Nouvelles recherches sur Henri de Gand. Messager des sciences historiques de Belgique. 1886. Bd. 60. S. 328—355. Bd. 61. S. 438—455. Auch separat Gand 1886.

2. Alphonse Wauters, Sur les documents apocryphes qui concerneraient Henri de Gand, le docteur Solennel, et qui le rattacheraient à la famille Goethals. Bulletin de la Commission royale d'histoire. 4. sér. XIV. Bruxelles 1887. S. 179—190.

3. Napoléon de Pauw, Note sur le vrai nom du docteur Solennel, Henri de Gand. Ebd. XV. 1888. S. 135—145.

4. Alphonse Wauters, Sur la signification du mot latin *formator* à propos de Henri de Gand. Ebd. XVI. 1889. S. 12—15.

5. Napoléon de Pauw, Dernières découvertes concernant le docteur Solennel, Henri de Gand. Ebd. XVI. 1889. S. 27—135.

6. A. Wauters, Le mot latin *formator*, au moyen âge, avait la signification le Professeur. Ebd. S. 399—410.

7. Ursmar Berlière, Die neuesten Forschungen über Heinrich von Gent. Zeitschrift für kathol. Theologie. XIV. Innsbruck 1890. S. 384—388.

Durch diese neueren Forschungen, von deren Mehrzahl Nr. 7 eine gute Uebersicht giebt, ist dargethan, dass Heinrich von Gent nicht dem edlen Geschlechte der Goethals von Gent angehörte, sondern zu Anfang des 13. Jahrh. als Sohn des Johann de Sceppere, von Beruf, wie es nach dem Namen scheint, eines Schneiders, zu Gent (nicht zu Muda bei Gent) geboren und in der Capitelschule zu Tournay erzogen wurde. Der Aufenthalt zu Köln, wo er den Unterricht Alberts des Grossen genossen haben soll, gehört ebenso ins Reich der Fabel, wie die angebliche Zugehörigkeit zum Servitenorden. Im J. 1267 wird er Canonicus in Tournay, dann 1277 Archidiaconus, zuerst mit dem Sitz in Brügge, seit 1278 in Tournay. Wiederholt erscheint er in Paris als hochangesehene Persönlichkeit, wie denn auch im J. 1284 die Entscheidung über gewisse zweifelhafte Punkte in einer der vielen Streitigkeiten zwischen der Universität Paris und dem Kanzler Philippus de Thoriaco von Papst

Martin IV. ausser zwei Bischöfen auch dem „discreto viro magistro Henrico de Gandavo, archidiacono Tornacensi“[21]) überlassen wird.

Einen interessanten Einblick in die Polemik der älteren, an Augustinus herangewachsenen Generation gegen den andringenden Aristotelismus, besonders auf dem Gebiete der Naturphilosophie und der Erkenntnisstheorie, eröffnen uns die zuerst 1737 durch Wilkins in seinen Concilia Magnae Brittannicae et Hiberniae, dann 1885 durch Martin[22]) veröffentlichten Briefe des Johannes Peckham, Erzbischof von Canterbury, die zuletzt von Ehrle sorgfältig ediert und mit historischen Erläuterungen versehen sind[23]).

Franz Ehrle, John Peckham über den Kampf des Augustinismus und Aristotelismus in der zweiten Hälfte des 13. Jhs. Zeitschr. f. kathol. Theolog. XIII. Innsbruck 1889. S. 172—193.

Zum Schluss dieses Abschnittes mögen noch einige Werke zur Universitätsgeschichte erwähnt werden, von denen auch die Geschichte der Scholastik Nutzen ziehen kann.

1. Chartularium Universitatis Parisiensis. Sub auspiciis Consilii generalis Facultatum Parisiensium ex diversis bibliothecis tabulariisque collegit et cum authenticis chartis contulit Henricus Denifle, auxiliante Aemilio Chatelain. T. I. Ab anno MCC usque ad annum MCCLXXXVI. Parisiis 1889.
2. Mauri Sarti et Mauri Fattorini de claris Archigymnasii Bononiensis professoribus a saeculo XI. usque ad saeculum XIV. Iterum edidit Caes. Albicinius Foroliviensis. T. I. Bononiae 1888.
3. I rotuli dei Lettori legisti e artisti dello studio Bolognese dal 1384 al 1799. Pubblicati dal Dottore Umberto Dallari. Vol. I—II. Bologna 1888—1889.

Es kann hier meine Aufgabe nicht sein, von Denifle's monumentaler Arbeit eine allseitige Würdigung zu geben. Aber darauf

---

[21]) Denifle, Chartular. Univ. Paris. I n. 516 pg. 623.

[22]) Registrum epistolarum Johannis Peckham, Bd. III S. 870ff.

[23]) Vgl. auch Denifle. Chartular. Univ. Paris. I. n. 517 pg. 624, n. 518, p. 626.

möge doch auch an dieser Stelle hingewiesen werden, dass bei diesem Werke staunenswerther Beherrschung des Materials, glücklichster Findergabe und schärfster kritischer Analyse auch die Geschichte der Philosophen und der Philosophie des Mittelalters nicht leer ausgegangen ist. Sehr zu beachten ist, was von Denifle in den Prolegomena S. XXVII f. im Anschluss an seine eigenen früheren Ausführungen über die Entwickelung der scholastischen Methode, besonders durch Abaelard, gesagt wird. S. 187 not. 5 wird der Tod der beiden Franziskanergelehrten, Alexander von Hales und Johannes de Rupella, chronologisch fixiert (Denifle kommt zu dem gleichen Resultate wie Endres a. a. O. S. 42). Die interessanten neuen Aufschlüsse über den Streit zwischen Wilhelm von St. Amour einerseits, die Mendicantenorden andererseits, speciell über Bonaventuras Antheilnahme an demselben, wurden schon oben gestreift. Besonders dankenswerth ist es, dass von den 219, durchweg aus dem Averroismus geflossenen Sätzen über Ewigkeit der Welt, Einheit des Intellektes aller Menschen, Unfreiheit, doppelte Wahrheit in Philosophie und Theologie[24]) eine auf Grund eines reichen Handschriftenmaterials und der unedierten Schrift des Raymundus Lullus contra errores Boetii et Sigerii sehr verbesserte Ausgabe geboten wird (S. 543ff.). Schon Hauréau[25]) hatte an der Hand dieser Schrift gezeigt, dass jene Censurierung in der Hauptsache gegen Siger von Brabant und Boetius den Dänen sich richtet. Denifle giebt dazu verschiedene Nachträge. Unter anderm, dass bei These 81: „Quod, quia intelligentiae non habent materiam, Deus non posset facere plures eiusdem speciei“ keine Handschrift den angeblichen Zusatz „contra fratrem Thomam“ hat (S. 557 not. 45)[26]).

---

[24]) Den Averroistischen Ursprung dieser Lehre sieht man besonders deutlich aus: Philosophie und Theologie von Averroes. Aus dem Arabischen übersetzt von Marcus Joseph Müller. München 1875. S. 15. 16. 17. 22. 26.

[25]) Journal des Savants 1886, p. 176ff.

[26]) These 127 (S. 550 u.): Quod ex intelligente et intellecto fit una substantia, eo quod intellectus sit ipsa intelligentia formaliter, ist wohl mit Paris. 14 476 und Raymundus Lullus zu lesen intellecta (Du Boulay, Hist. Univ. Paris. III. p. 438 n. 36 hat intellectio gesetzt, was dem Fehler nicht abhilft).

Litteraturgeschichtlich interessant ist auch die Taxe der Bücherpreise aus der Zeit um 1280 (S. 644ff.)[27]).

Nr. 2 bietet einen Neudruck der von Maurus Sarti begonnenen und von Maurus Fattorini 1770 vollendeten Geschichte berühmter Professoren in Bologna. S. 573—594 werden die Philosophen, S. 617—630 die Theologen besprochen.

Die der Verwandtschaft des Inhalts wegen angeschlossene Publikation Dallaris führt uns zeitlich schon in den folgenden Abschnitt. Sie bietet durch die Angabe der Docenten der Philosophie und ihrer Vorlesungsgebiete für jedes Jahr von 1384 bis 1660 einen nicht uninteressanten Einblick in den Unterrichtsbetrieb in der spätern Zeit der Scholastik. Der noch ausstehende Schlussband soll das Verzeichniss bis zum Jahre 1799 weiter führen.

An dieser Stelle mögen auch zwei weitere Publikationen Denifles Erwähnung finden, von denen namentlich die erste für die Litteraturgeschichte zahlreicher Scholastiker von Bedeutung ist.

1. Heinrich Denifle. Quellen zur Gelehrtengeschichte des Predigerordens im 13. u. 14. Jahrh. Archiv f. Litteratur- u. Kirchengeschichte d. M.-A. II. 1886. S. 165—248.
2. Ders. Quellen zur Gelehrtengeschichte des Carmeliterordens im 13. u. 14. Jahrh. Ebd. V. Heft 3. 1889. S. 365—386.

Nr. 2 kommt hier nur wegen einer den Johannes de Bachone (Baconthorp) betreffenden Notiz in dem bisher nur handschriftlich vorhandenen Bericht des Johannes Trisse über die Gelehrten des Carmeliterordens, welche in Paris das Magisterium erhielten, in Betracht (S. 371f.). Sehr reichhaltig dagegen für die äussere Geschichte der scholastischen Philosophie ist der in Nr. 1 (S. 226—240) nach einer Handschrift des Klosters Stams in Tirol aus dem Anfang des XIV. Jahrh. mitgetheilte Katalog der Scripta sive opuscula FF. magistrorum sive bacul. de Ordine Praedicatorum, durch den eine Reihe von Angaben bei Echard-Quétif, die u. a. auch Prantl übernommen hat, richtig gestellt werden. Auch in Denifles

[27]) Die zum Vergleich herangezogene Taxe aus Bologna, zuerst publiciert von Denifle, Archiv f. Litt.- u. Kirchengesch. d. M.-A. III, 298ff., ist jetzt auch bei Carlo Malagola, Statuti delle Università e dei Collegi dello Studio Bolognese. Bologna 1888. S. 32ff. zu finden.

Anmerkungen zu dem Verzeichniss befindet sich werthvolles Material (z. B. S. 240, A. 7 u. 8, zu Dietrich von Freiburg).

Die Spätscholastik (und gleichzeitige Mystik) betreffen:

1. Franz Ehrle, Petrus Johannis Olivi, sein Leben und seine Schriften. Archiv f. Litteratur- und Kirchengesch. d. M.-A. III. 1887. S. 409—552.
2. Heinrich Denifle, Meister Eckeharts lateinische Schriften, und die Grundanschauung seiner Lehre. Ebd. II. 1886. S. 417 bis 652. Vgl. 673—687.
3. Ders. Die Heimat Meister Eckeharts. Ebd. V. Heft 3. 1889. S. 349 - 364.
4. Ders. Der Plagiator Nicolaus von Strassburg. Ebd. IV. 1888. S. 312—329.

Nr. 1 stellt zahlreiche dunkle Punkte aus dem Leben des grossen Spiritualenführers Petrus Johannis Olivi (so ist der Name zu schreiben, nicht Johannes Olivus oder Oliva: es heisst Petrus, der Sohn des Johannes Olivus; vgl. Ehrle a. a. O. S. 410) ins Licht und giebt eine auf reiches urkundliches Material gestützte Uebersicht über seine Lehre. Beachtenswerth sind auch die Ausführungen S. 458f. über die speculative Lehre Olivis und deren Anhänger. Bekanntlich nahm Olivi im Menschen drei selische Formen an, eine intellektuelle, eine sensitive und eine vegetative, welche durch das gemeinsame Band einer spirituellen Materie zusammengehalten würden und von denen nur die vegetative Selenform Wesensform des Körpers sei. Gegen die letztere Auffassung trat das Concil von Vienne in einer bekannten Entscheidung auf, mit der von solchen, die ihre Adresse nicht kannten, viel Missbrauch getrieben ist.

Nur registrieren kann ich hier Denifles zeitlich bereits zu weit zurückliegende überraschende Entdeckung lateinischer Schriften Meister Eckharts, welche uns diesen als einen vielseitig unterrichteten Scholastiker kennen lehren, den aber die Uebernahme gewisser in neuplatonische Bahnen führender Gedanken Avicennas (und wohl auch des Proclus und verwandter Litteratur) in Manchem von der sonst von ihm vertretenen Thomistischen Auffassung abführt. Uebrigens wird man — was auch Denifle selbst wohl nicht ernstlich in

Frage stellen wird — auch nach dieser Entdeckung daran festhalten müssen, dass die eigentliche historische Bedeutung Eckharts, die Seite seines Wirkens, welche ihn als einen wichtigen Faktor in einer allgemeinen Zeitbewegung erscheinen lässt, nicht in seinen wenig gelesenen lateinischen Schriften, sondern in seinen deutschen Traktaten und Sermonen zu suchen ist. Aber für das Verständnis dieser deutschen Schriften ist uns in den neuentdeckten lateinischen Schriften Eckharts und in dem Vergleiche mit der gleichzeitigen lateinischen Scholastik der sichere Schlüssel geboten. So fallen z. B. auf gewisse durchweg missverstandene Grundbegriffe der Eckhart'schen Speculation, die ungenâtûrte und die nâtûrte nâtûre, durch den Vergleich mit den entsprechenden lateinischen Terminis betreffs der Lehre von der generatio in divinis überraschende Schlaglichter (vgl. Denifle a. a. O. S. 453ff. Die Darstellung z. B. bei Ueberweg-Heinze[7] II, 274f. ist darnach völlig umzuarbeiten).

Nr. 3 bringt auf Grund der Subscription einer zu Paris gehaltenen lateinischen Predigt Meister Eckharts, die auf der Rückseite des zweiten Vorsetzblattes einer Erfurter Handschrift (cod. Amplon. Fol. 36) im Schriftcharakter des beginnenden 14. Jahrh. eingetragen ist, die alte Streitfrage, ob Eckhart von Geburt ein Strassburger oder ein Thüringer war, zu Gunsten Thüringens zum Austrag. Die Unterschrift lautet: Iste sermo sic est reportatus (nachgeschrieben) ab ore magistri Echardi de Hochheim die beati Augustini Parisius. Von den beiden thüringischen Hochheim bestimmt Denifle, besonders durch geschickte Ausbeutung einer Schenkungsurkunde zu Gunsten der Cisterzienserinnen zu Gotha von 1305 Mai 19, die auch mit dem Siegel des „venerabilis patris magistri Eckardi Parisiensis, provincialis fratrum ordinis Predicatorum per provinciam Saxonicam“ versehen ist, das bei Gotha gelegene als Heimatsort Eckharts. Mit welchem Rechte übrigens Denifle S. 355 von einer Familie Eckehart zu Hochheim spricht, ist mir nicht klar geworden. Die Adelsfamilie, der Eckhart nach Denifles Entdeckung angehörte, führte doch wohl den Namen von Hochheim; denn der Name Eckehart, mag er auch öfter in der Familie sich wiederholen, erscheint stets als Vorname, ebenso wie

in den übrigen von Denifle S. 355 angeführten Beispielen seines häufigen Vorkommens gerade in Thüringen.

Nr. 4 behandelt den als Vertheidiger Meister Eckharts bekannten Lektor zu Köln und zeigt dass die seit dem Brande der Strassburger Bibliothek verloren geglaubte, aber in einer Berliner und einer Erfurter Handschrift erhaltene Schrift desselben „de adventu Christi" nichts als ein Plagiat aus zwei von Nicolaus in Paris benutzten und dort in der Hs. der N.-Bibl. ms. lat. 13 781 noch jetzt vorhandenen Abhandlungen des Johannes Parisiensis mit dem Beinamen Quidort[28]) darstellt.

Den Schluss möge die Anzeige einer umfassend geplanten Sammlung von Neudrucken bilden, durch die vorläufig zwei gute Vertreter der Nachscholastik wieder leicht zugänglich gemacht wurden:

Bibliotheca theol. et philos. scholastica, selecta atque composita a Fr. Ehrle S. J.

1. Aristotelis Opera omnia quae extant brevi paraphrasi et litterae perpetuo inhaerente expositione illustrata a Silv. Mauro S. J. Edit. iuxta Romanam anni 1668 denuo typis descripta opera Aug. Bringmann S. J. Bd. I—IV. Paris, Lethielleux. 1885—1888.
2. Cosm. Alamannus, Summa philosophiae ex variis libris D. Thomae Aq. in ordinem cursus philosophici accommodata. Edito iuxta 2dam Parisiensem adornata a Fr. Behringer S. J. Paris, Lethielleux. 1888f. Bis jetzt 2 Bde.

Sylvester Maurus (geb. 1619) giebt eine klare und geschmackvolle Paraphrase der Werke des Aristoteles im Sinne der Scholastik, unter Vermeidung der von andern Scholastikern seiner Zeit besonders ausgebildeten Sucht nach oft abstruser Subtilität; Alamannus ein möglichst aus den eigenen Worten des Thomas von Aquino kunstvoll gewobenes Lehrbuch der Thomistischen Philo-

[28]) Zu unterscheiden von einem ältern Johannes Parisiensis mit dem wunderlichen Familiennamen Pungensasinum (Pointlasne); vgl. Denifle, Archiv f. Litteratur- u. Kirchengesch. d. M.-A. II. S. 204 A. 20, wo die hinsichtlich dieser Persönlichkeiten auch bei Prantl, Gesch. d. Logik im Abendl. III S. 200 Anm. 71, herrschende Verwirrung behoben wird.

sophie, das eben wegen seines mosaikartigen Charakters zur geschichtlichen Orientierung wohl geeignet ist[29]).

[29]) Ich benutze die bei der Korrektur dieses Referates sich bietende Gelegenheit, um eine ungenaue Angabe in meinem oben stehenden Aufsatz über eine mittelalterliche Uebersetzung des Sextus Empiricus richtig zu stellen. Nachdem der cod. lat. 14 700 der Pariser Nationalbibliothek mir zur Nachcollation für meine demnächst in den Druck gehende Ausgabe von Avicebrons Fons vitae abermals nach Breslau zugesandt wurde, sehe ich, dass hinsichtlich der chronologischen Notiz auf fol. 246r ein Erinnerungsfehler sich eingeschlichen hatte. Die Notiz steht der Bibl. de l'école des chartes XXX (1869) S. 40 getroffenen Datierung der Handschrift (XIII. Jahrh.) durchaus nicht im Wege. Die Resultate meiner Untersuchung werden durch diesen Umstand in keiner Weise berührt. Im Gegentheil ist die von mir angesetzte Ursprungszeit der Uebersetzung (zweite Hälfte des XIII. Jahrhunderts) darnach nur um so mehr sichergestellt.

IV.

Comptes-rendus, pour les années 1889 et 1890, d'ouvrages écrits en français sur l'histoire de la philosophie.

Par

Paul Tannery à Paris.

Victor Egger. Science ancienne et Science moderne, Paris, Colin, 1890. — 52 pages gr. in-8. — Extrait de la Revue Internationale de l'Enseignement.

En cherchant à définir la science moderne par opposition à la science ancienne, l'auteur (professeur de philosophie à la Faculté des lettres de Nancy) a été amené à examiner comment ont échoué les tentatives des Grecs pour fonder un édifice semblable à celui qu'ont élevé, au XVIIe siècle, Descartes et Leibniz, Galilée et Bacon.

Il s'attache d'abord à Démocrite qui lui paraît le premier avoir eu l'idée de la science, mais dont l'influence a été annihilée parce qu'il a vécu dans un centre trop peu important et en dehors du mouvement intellectuel.

Quelques pages brillantes retracent la vie scientifique d'Aristote, puis la décadence de son école et l'abandon, à Alexandrie, de la conception encyclopédique pour les théories particulières. Après avoir fait ressortir la faiblesse de la méthodologie aristotélique en ce qui concerne l'expérimentation, l'auteur touche à l'histoire de l'école médicale empirique, attribue au sceptique Ménodote d'avoir le premier nettement conçu la méthode expérimentale. L'avortement de cette conception dans l'antiquité serait dû, d'un côté, à la difficulté propre aux études spéciales auxquelles Méno-

dote voulait appliquer sa méthode, d'autre part à l'abandon général des tendances scientifiques à partir du III° siècle avant l'ère chrétienne.

Ainsi aucune tradition progressive, aucun enseignement régulier n'a pu être fondé; les travaux spéciaux n'ont pas été coordonnés; la physique n'a pu se constituer sur la base de l'expérience; les érudits d'Alexandrie n'ont pas même su établir une tradition durable de philologie précise dont toutes les sciences auraient profité.

Les causes profondes de ces échecs tiennent au défaut, chez les Grecs, de l'esprit de suite et de l'esprit d'organisation, non pas, comme on l'a souvent répété, au manque d'instruments et de laboratoires, d'académies et d'Universités, au défaut de la poste et de l'imprimerie.

Au moyen âge, au contraire, si la science est en médiocre estime ou mal entendue, les conditions nécessaires à son développement se trouvent peu à peu réalisées: la paix de l'âme qui permet de s'attacher sans arrière-pensée à la recherche du vrai, et qui fut la conséquence lointaine de l'établissement du christianisme; l'esprit d'organisation qui apparaît dans la constitution des Etats modernes; l'idée de la science inductive, nécessairement probabiliste en opposition à la conception dogmatique des anciens, idée à laquelle conduisit l'enseignement sans preuves de la vérité chrétienne. Ainsi se prépara l'épanouissement de la science désintéressée des temps modernes.

M. Egger, dans sa substantielle étude, s'est montré, par le bon aloi de son érudition, par la profondeur de ses aperçus, digne de l'illustre nom qu'il porte. Je crois cependant que les questions qu'il a traitées et dont l'importance est capitale pour l'histoire de la science et de la philosophie, sont encore loin d'être définitivement résolues. Pour ne prendre qu'un point particulier, je crois qu'on attache une trop grande importance aux questions de méthode, et surtout de théories de la méthode, pour la distinction des anciens et des modernes.

Si je considère l'oeuvre scientifique du XVII° siècle, je constate qu'elle a essentiellement consisté dans l'établissement des prin-

cipes de la mécanique, indispensables pour les progrès ultérieurs de la physique, comme ceux-ci l'étaient pour ceux de la chimie et ainsi de suite. Je ne vois pas que, dans l'établissement de ces principes, la méthode expérimentale ait été en rien suivie.

Sans doute il y a eu alors des expériences trop célèbres pour qu'il soit utile de les rappeler, mais elles ont beaucoup plus servi à la confirmation de théories conçues a priori ou déduites a posteriori de faits d'observation vulgaire, qu'elles n'ont contribué à l'établissement de ces théories. Il s'agissait d'ailleurs de renverser les doctrines surannées d'Aristote sur le mouvement; il fallait bien faire appel aux faits, mais c'est le succès de cet appel qui habitua l'esprit humain aux expériences; il ne faut pas penser au contraire qu'une faculté nouvelle s'était mystérieusement développée en lui depuis l'antiquité.

Qu'Aristote se soit gravement trompé dans ses idées sur le mouvement, c'est là un fait qui n'a pas besoin d'explication; il aurait pu, sans aucune expérience savante, se former des notions aussi justes que celles de Galilée et de Descartes. L'étonnant est seulement que son autorité ait été acceptée pendant de longs siècles, sans trouver un contradicteur sur ce point et que sa doctrine physique n'ait été renversée qu'avec toutes les autres, quand on se trouva las du joug de l'Ecole. Mais cela prouve simplement que les questions physiques n'ont plus, après lui, suscité un intérêt sérieux.

Si le mouvement scientifique hellène avait continué au III° siècle avant notre ère, ce n'est pas la méthode qui aurait fait défaut au génie grec. Mais ce mouvement pouvait-il, même indépendamment des conditions politiques et de la déviation des courants philosophiques, continuer sur le terrain de la physique avant un plus ample développement des mathématiques et de l'astronomie, tel qu'il s'est effectué à Alexandrie, c'est là une seconde question que je ne puis prétendre examiner pour le moment.

J. Thill. Xénophane de Colophon, Luxembourg, V. Bück, 1888. — 21 pages in-4°.

L'auteur, professeur à l'Athénée royal grand-ducal de Luxem-

bourg, a divisé son étude en six parties: Appréciation sur Xénophane, Sources, Vie de Xénophane, Ecrits, Théodicée, Autres parties de la philosophie de Xénophane; il essaie d'y prouver que le chef de l'école éléatique n'était ni sceptique, ni panthéiste, ni surtout matérialiste. Il faudrait donc lui attribuer avec Cousin le plus pur et le plus noble théisme.

Voici les points particuliers sur lesquels les opinions de J. Thill peuvent mériter quelque attention.

Xénophane serait né vers 570 et n'aurait quitté sa patrie que lors de la conquête de l'Ionie par les Perses en 545. — Le traité de Melisso, Xenophane et Gorgia serait de Théophraste. — Dans ce traité, le terme σφαιροειδής ne serait, au sens de Xénophane, qu'un synonyme de τέλειος. — Les antinomies „ni fini, ni infini, ni immobile, ni mobile" ne proviendraient que de l'imperfection des termes dont Xénophane pouvait disposer pour qualifier son Dieu, conçu par lui comme en dehors du monde.

La physique du Colophonien est à peine effleurée et l'auteur n'a guère fait preuve de sens critique, en admettant comme valables les témoignages (Cicéron. Acad. II, 39, Lactance, III, 22) d'après lesquels Xénophane aurait considéré la lune comme habitée. Ces données dérivent sans doute d'une confusion encore inexpliquée, que je sache.

En résumé, le travail de M. Thill est consciencieux et assez intéressant; mais les informations tant soit peu récentes y font défaut, et il est écrit dans un esprit qui semble déjà d'une date bien reculée.

C. Huit. Examen de la date du Phèdre, Paris, Thorin, 1890. — 55 pages in-8°. — Extrait du Compte Rendu de l'Académie des sciences morales et politiques.

L'auteur discute les différents arguments dont on a fait usage pour résoudre un problème qui a, comme on sait, donné lieu aux solutions les plus contradictoires. Il n'en trouve guère qui lui apporte la conviction (il critique notamment la méthode de statistique verbale) et finalement se prononce, plutôt d'après l'impression générale qu'en raison de preuves précises, pour l'opinion qui

fait du Phèdre „la thèse inaugurale de l'enseignement académique". Cet opuscule, par la sage pondération des idées et la modestie des conclusions personnelles, fait contraste avec les travaux antérieurs où M. Huit s'est posé, en France, comme le défenseur des athétèses les plus hardies prononcées par la critique allemande contre divers dialogues platoniciens. Si d'ailleurs cette fois il n'apporte aucune contribution véritablement neuve, sa discussion est un excellent résumé des débats sur la question de la date du Phèdre et elle mérite d'être prise en considération sérieuse.

Barthélemy Saint-Hilaire. Etude sur François Bacon, Paris, Alcan, 1890. — VII + 201 pages in-12.

Cette Etude est suivie du rapport à l'Académie des Sciences Morales et Politiques sur le concours pour le prix Bordin en 1889, ouvert sur François Bacon. Quatre mémoires ont été déposés: le prix a été attribué à M. Charles Adam, qui a publié son travail dans un volume dont nous allons parler tout-à-l'heure; une mention honorable a été décernée à M. Lescoeur.

Le savant académicien se déclare très satisfait des résultats du concours, mais il n'en a pas moins jugé à propos d'exposer sur Bacon son opinion personnelle et il semble qu'elle est assez en désaccord avec celles des auteurs qu'il avait à juger. Il se montre assez sévère vis-à-vis du chancelier pour que, dans un article récent sur la Philosophie de Bacon[1]), M. Brochard ait pu lui reprocher d'être injuste et de ne pas pardonner à qui a dit tant de mal d'Aristote.

Il est cependant bien clair que, pour sa polémique contre les anciens, Bacon mérite assez d'être qualifié de pamphlétaire; la violence de cette polémique a pu être utile, quand il s'agissait de renverser un système d'enseignement devenu aussi oppresseur que stérile; mais aujourd'hui elle ne peut que nous offrir un sujet d'amusement, car elle n'a aucune valeur philosophique.

M. Barthélemy St. Hilaire montre très bien, à mon sens, que Bacon n'est pas un véritable philosophe, que ses promesses de fon-

[1]) Revue philosophique, avril 1891.

der une méthode scientifique ont abouti à un avortement, qu'il ne s'est même pas fait de la science une idée suffisamment juste; le chancelier n'est qu'un buccinator, comme il l'a dit lui-même; l'importance de son rôle tient au talent littéraire très remarquable qu'il a déployé au service de la cause du progrès.

Il est cependant un côté de l'œuvre de Bacon que le rapporteur pour le prix Bordin n'a pas, plus que les concurrents, mis suffisamment en lumière. Il attaque vivement la morale du Chancelier, parce que celui-ci ne paraît pas, dit-il, se douter que l'homme est doué de la conscience et du libre arbitre. Je ferai remarquer que Bacon n'en est pas moins, dans ses Sermones fideles, un moraliste de premier ordre et que, s'il s'est inspiré de Montaigne, il a encore beaucoup mieux montré que le célèbre essayiste français, quelle voie nouvelle offre à la morale l'analyse des sentiments et des caractères, précisément lorsqu'elle est dégagée des considérations métaphysiques. Les taches de la conduite politique et privée du chancelier peuvent être une preuve de l'insuffisance de ses principes; mais il est bien certain que la formule de l'impératif catégorique ne sert guère dans la pratique de la vie, tandis qu'à cet égard les Sermones fideles sont un des livres les plus instructifs. Au lieu de discuter a priori sur les maximes qui doivent régler les actions humaines, il est préférable d'étudier comment elles se déterminent dans la réalité. Les progrès effectifs de la science morale ne se feront pas autrement et Bacon reste encore sur ce terrain un précurseur digne d'être étudié.

Ch. Adam. Philosophie de François Bacon, Paris, Alcan, 1890. — 437 pages in 8.

Ce volume renferme, après additions et corrections, le mémoire couronné le 4 juin 1889 par l'Académie des Sciences morales et politiques.

L'auteur y a mis à profit les travaux relatifs à Bacon qui ont paru depuis une trentaine d'années et il y a ajouté le résultat de nombreuses recherches particulières. Après une introduction consacrée à la vie de Bacon, le volume est divisé en quatre livres traitant, tour à tour, de la définition et de la division de la science

suivant le chancelier, de sa critique des méthodes anciennes et modernes, de sa méthode propre, enfin de son influence aux XVIIe, XVIIIe et XIXe siècles. Le premier livre peut être regardé comme une analyse raisonnée du De augmentis; je remarque seulement que le principe de la division baconienne des sciences est présenté comme emprunté dans une certaine mesure à Giordano Bruno.

Le second livre est particulièrement remarquable, surtout en ce qui concerne les méthodes des savants contemporains de Bacon; on y trouvera nombre de faits peu connus et de remarques intéressantes.

Le troisième livre est divisé en trois chapitres: histoire des phénomènes, théorie de l'induction et théorie de l'invention dans les sciences; il se termine par l'analyse de la Nova Atlantis.

Les conceptions de Bacon sur la méthode expérimentale sont fidèlement exposées et l'auteur a des connaissances scientifiques assez étendues pour les faire exactement comprendre. Quoique la valeur de ces conceptions ait été singulièrement rabaissée par Joseph de Maistre et par Liebig, on ne peut la méconnaître; mais une méthode scientifique ne se crée pas avec des formules, elle ne vaut que par ses applications et il est incontestable que, sur ce terrain, Bacon a complètement échoué. Ses enseignements n'ont donc exercé qu'une influence suggestive et ce qui, historiquement, le prouve assez, c'est qu'il n'est rien resté, dans la science, de sa terminologie si variée.

La véritable question à débattre était celle du sens attribué par Bacon au mot forme; c'est même là, à mon sens, le seul problème philosophique que présente le Novum Organum.

M. Adam distingue, sous les divers équivalents que multiplie Bacon pour expliquer, sans y réussir beaucoup, la signification nouvelle qu'il prétend attacher à l'antique vocable aristotélique, trois expressions principales qu'il s'agit de concilier; la forme est la différence vraie; c'est l'essence, ipsissima res; c'est la loi de l'acte pur. Après discussion, il ramène ces expressions à une seule interprétation, à savoir une disposition dans l'espace, un arrangement de parties matérielles. La physique de Bacon serait décidément corpusculaire.

Cette conclusion paraît acceptable, si l'on ajoute, comme M. Brochard dans son article cité plus haut, que, malgré cette conception, Bacon maintenait une existence objective aux qualités différentes de la figure et du mouvement, qu'il supposait seulement que ces qualités étaient conditionnées mécaniquement. C'est ainsi qu'on peut expliquer l'obscurité de son langage par celle de sa pensée, car, si je veux bien concéder à M. Brochard que ce passage du mouvement à la qualité ne constitue pas une solution absurde, il m'est bien difficile de n'y pas voir une preuve de la faiblesse philosophique du chancelier.

Le dernier livre du volume de M. Adam sur l'influence de Bacon est bien documenté et se lit avec intérêt. L'auteur recueille les nombreux témoignages qui attestent le cas que les savants firent des écrits de Bacon, en France et en Angleterre, dès leur apparition[2]; il raconte comment sa réputation grandit encore après la décadence de la physique cartésienne et fut exaltée au XVIIIe siècle par Voltaire et les encyclopédistes; comment elle diminua dans notre siècle, où la science grandie a repris des visées plus hautes et ne craint plus comme autrefois les dangers des hypothèses et les inconvénients des systèmes. Il passe enfin dans sa conclusion, à propos des attaques de Joseph de Maistre contre Bacon, à l'historique des rapports de la science avec la religion et le retrace pendant les trois derniers siècles. Mais ces tableaux, si intéressants qu'ils soient, ne nous montrent pas avec précision un seul résultat scientifique dû directement à l'influence de Bacon. Ses ouvrages ont certainement eu beaucoup de lecteurs; mais peut-on dire qu'ils ont formé des savants ou provoqué des découvertes déterminées? Il me semble que cette question de l'influence de Bacon demande de nouvelles études plus approfondies, si on veut la

[2]) Dans un livre dont l'érudition est en général très sûre, je remarque qu'il n'est pas parlé très exactement des assemblées savantes qui se tenaient à Paris avant la fondation de l'Académie des Sciences. Il n'y en eut nullement qui aient été tenues régulièrement chez le Père Mersenne; la Compagnie de ses amis (Roberval, Et. Pascal, etc.) se réunissait le jeudi à tour de rôle chez les différents Membres. Mais il faut la distinguer essentiellement de l'assemblée qui se tint plus tard chez Montmor, le mardi: cette dernière était composée de cartésiens et fut en rivalité marquée avec la précédente.

chercher ailleurs que dans des dissertations sur les questions de méthode ou dans de malheureuses tentatives de classification des sciences, comme celle des Encyclopédistes.

P. Félix Thomas. La philosophie de Gassendi: Paris, Félix Alcan. 1889. — 320 pages in-8 (Collection historique des grands philosophes).

Ce serait peut-être un problème oiseux que de rechercher à qui l'on peut imputer d'avoir dit le premier Gassendi, alors qu'il fallait dire soit Gassend, soit Gassendus[3]). Mais il est clair que, quelque bruit qu'aient pu faire, de son vivant ou après sa mort, les opinions d'un philosophe dont le nom véritable est méconnu, il y a grand' chance pour que ses doctrines aient été également défigurées; un volume sur son compte ne peut donc être que le bienvenu, dès que l'auteur est capable de nous inspirer quelque confiance. A cet égard, M. Thomas possède tous les titres désirables.

Il semblerait même qu'il ait lu les six énormes tomes de l'édition de 1658. Courage bien rare! entreprise dont j'avoue que, pour ma part, je ne puis me vanter, quoique, toutes les fois que j'ai eu l'occasion d'ouvrir un de ces volumes, j'y aie fait des rencontres inattendues pour moi et que j'aie toujours été vivement intéressé. Somme toute, ce sont là de ces ouvrages qui m'ont appris à comprendre ce conseil d'un des hommes les plus érudits que j'aie connus: „Les livres ne sont pas faits pour être lus; ce qu'il faut, c'est de savoir ce qu'ils contiennent et de pouvoir y trouver rapidement ce dont on a besoin[4])".

Alors que vivait Gassend, sa réputation était au niveau de celle de Descartes; pendant la génération qui suivit, il y eut des Gassendistes comme des Cartésiens; mais bientôt le critique des Méditations tomba au second rang; une génération après, de la gloire déchue, il ne restait plus qu'un nom auquel s'attachèrent des appréciations vagues et inexactes.

---

[3]) Ce fut en tout cas de son vivant même.

[4]) C'est là ce qui constitue l'utilité des comptes-rendus bibliographiques; au prix de la peine d'un seul qui se dévoue à lire, épargner du travail à autrui, indiquer ce qu'on peut trouver dans un livre, marquer au contraire ce qu'on n'y rencontrera pas, tel doit être leur but.

M. Thomas a voulu „faire renaître cette grande figure“. Il a réussi au moins, tout en négligeant les titres scientifiques très réels de Gassend, à donner un tableau fidèle de ses doctrines philosophiques, surtout à bien faire comprendre combien il est erroné de le présenter comme un rénovateur du système physique d'Epicure. Peut-être cependant aurait-il fait réellement davantage pour la mémoire de son client s'il s'était simplement proposé de donner une analyse détaillée de ses Oeuvres. Ce serait là un travail qui demanderait bien tout un volume et qui aurait la plus grande utilité pour permettre de s'orienter dans le curieux dédale de l'édition due à Sorbière et pour en faire tirer les tomes hors des rayons des bibliothèques publiques.

Outre une introduction et une conclusion, l'ouvrage de M. Thomas est divisé en trois livres très inégaux, traitant de la Logique, de la Physique, de la Morale et de la Théologie Naturelle de Gassend.

Le second livre est subdivisé en trois parties; la première est consacrée à l'espace et au temps, à la matière, au mouvement, aux qualités des corps, à la génération de la vie, au problème de savoir si le monde est animé: la seconde partie (de l'âme sensitive et de l'âme raisonnable) traite de la sensibilité, de l'imagination, de l'âme raisonnable ou de l'entendement, de l'origine des idées et des premiers principes, de l'appétit, de la volonté et de la liberté, de la force motrice et du langage. La troisième partie enfin concerne l'âme en général et la question de l'immortalité.

Quant au dernier livre, il comprend trois chapitres: sur les principes de la morale, sur la vertu, sur l'existence et les attributs de Dieu.

Au point de vue purement philosophique, ce cadre semble complet; cependant on pourrait désirer une étude approfondie des services rendus par Gassend à l'histoire de la philosophie. Ce fut précisément un des côtés originaux de ce penseur d'avoir, tout en rompant résolument avec la tradition et en portant à l'aristotélisme des coups plus dangereux qu'ils n'ont été retentissants, consacré son attention à l'étude de la philosophie antique et puissamment contribué à son intelligence.

M. Thomas a voulu se borner à donner un exposé fidèle des doctrines de Gassend: il s'est abstenu de toute discussion et s'est en général attaché aux interprétations données par Bernier (Abrégé de la philosophie de Gassendi, 1677 et 1684), en les complétant et en les mettant au point pour les lecteurs de notre époque. Il s'ensuit pour l'ouvrage une certaine sécheresse et l'on désirerait notamment des développements sur les relations des doctrines exposées avec celles qui les ont précédées ou suivies.

Gassend a exercé une sérieuse influence sur le mouvement scientifique du XVIIe siècle; somme toute, après le triomphe momentané du cartésianisme, c'est à sa physique que l'on est revenu: Newton est un véritable gassendiste. Malgré tous les progrès que ne pouvait prévoir le rénovateur de la doctrine des atomes, l'ensemble de ses idées reste toujours, de Bacon à Auguste Comte, celui qui a été le plus complètement approprié à la recherche scientifique; c'est par cela même qu'il nous paraît moins original, car il est tombé en dehors du cadre des discussions philosophiques. Une partie s'est démodée plus ou moins vite, le reste est devenu lieu commun. Mais on aurait tort d'oublier qu'au temps de Gassend, ces idées avaient encore très peu de partisans.

Son influence directe sur le mouvement philosophique a été beaucoup moindre. Esprit très pondéré dans ses hardiesses les plus apparentes, évitant les affirmations de principes dont on aurait pu tirer des conséquences gênantes pour ses croyances, préférant les formes dubitatives, se corrigeant sans honte, Gassend n'avait nullement la „tête métaphysique". Il chercha à concilier les dogmes religieux, le bon sens et la science de son temps. De fait, il y réussit d'une façon très satisfaisante; avec la logique et l'esprit de système de Descartes, il eût échoué.

Sa conception des atomes comme susceptibles de sentiment jusqu'à un certain degré, son penchant à concéder que le monde peut être censé doué d'un certain genre de vie et de connaissance, trouvèrent, bientôt après lui, leur réplique, je dirais presque leur traduction sous une forme philosophique, dans la monadologie leibnizienne. Mais comme la science devait, et pour cause, négliger ce côté des opinions de Gassend, elles tombèrent naturellement dans l'oubli.

L'ouvrage de M. Thomas donne à peine quelque indication sur ces relations qu'il importerait au plus haut degré, pour l'histoire de la philosophie, d'approfondir autant qu'elles le méritent. C'est la grande lacune d'un travail d'ailleurs éminemment consciencieux.

I.-M. Guardia. Philosophes espagnols. Gomez Pereira. (Revue philosophique, septembre, octobre, décembre 1889.) — L'histoire de la philosophie en Espagne (Rev. phil. mai 1890). — Philosophes espagnols. J. Huarte (Rev. phil. septembre 1890.)

M. Guardia continue, dans la Revue philosophique, le cours de ses intéressantes études sur les philosophes espagnols. Il a longuement étudié, en 1889, Gomez Pereira, „illustre et parfaitement inconnu", pour nous servir de ses expressions. Ce fut un médecin qui fit imprimer à Medina del Campo où il exerçait, deux petits in-folio extrêmement rares: Antoniana Margarita, opus nempe physicis, medicis ac theologis non minus utile quam necessarium (1554). — Novae veraeque Medicinae, experimentis et evidentibus rationibus comprobatae, prima pars (1558). Il doit être né vers 1500: on ignore le lieu de sa naissance et la date de sa mort; on sait seulement qu'il jouissait comme médecin d'une assez grande réputation et qu'il fut choisi comme consultant de l'infant Don Carlos.

Son premier ouvrage est un essai de psychologie humaine et animale. L'automatisme des bêtes y est soutenu et c'est là ce qui a attiré l'attention, au moment du triomphe des idées cartésiennes. Bayle a cru que Pereira avait simplement avancé un paradoxe par pur caprice; l'étude approfondie de M. Guardia prouve qu'au contraire sa thèse reposait sur de longues méditations et sur une théorie de la sensation parfaitement précise. Si d'autre part Bayle prétend que Descartes a soutenu l'automatisme pour appuyer sa métaphysique, il faut remarquer que, d'après une confidence faite à Mersenne et rapportée par Baillet, l'auteur du Discours de la Méthode aurait eu, dès sa première jeunesse, la même opinion. M. Guardia est assez tenté de croire qu'il l'avait empruntée au médecin espa-

gnol. Je remarque que, dans la lettre de Descartes à Mersenne du 23 juin 1641, dont l'Archiv a récemment publié le texte inédit, il est dit expressément:

„Je n'ay point vû Antoniana margarita, ny ne croy pas avoir grand besoin de les voir."

S'il n'y a pas à révoquer en doute l'assertion de Descartes, il est clair par là que l'ouvrage avait dès lors en France une certaine notoriété, puisque Mersenne l'avait signalé à son correspondant. Il y en eut d'ailleurs à Francfort en 1610 une seconde édition et il est assez probable que c'est là que Stahl aura puisé certaines comparaisons mécaniques qu'il passe pour avoir empruntées aux cartésiens. M. Guardia constaté en tout cas la profonde originalité de Pereira. „Il ne ressemble à aucun de ses prédécesseurs . . . En revanche, il rappelle beaucoup de ses successeurs . . . . Il suffit de l'avoir pratiqué sérieusement pour trouver dans ses écrits quantité de germes qui devaient éclore plus tard et bien des clartés qui ont illuminé d'autres esprits. Il a précédé Bacon, Descartes, Spinoza, Locke, Leibniz, qui ou se sont rencontrés avec lui, ou lui ont emprunté en grands seigneurs, peu reconnaissants envers leur créancier."

Juan de Dios Huarte, né à St.-Jean-Pied-de Port, fit ses études à Huesca, et exerça la médecine sous Philippe II; à partir de 1566, il se fixa à Baeza et mourut vers 1592. Il est l'auteur d'un livre: Examen de ingenios para las ciencias qui a eu de nombreuses éditions à partir de 1575 et a été traduit en français: Anacrise ou parfait jugement des esprits propres et nés aux sciences, dès 1580, mais dont la bibliographie est très obscure. Le permis d'imprimer ne fut en tous cas jamais donné qu'après des remaniements et des suppressions par ordre; le nombre des chapitres varie suivant les éditions et le dernier des plus récentes inspire des doutes quant à son authenticité.

Tandis que la plupart des critiques de cet ouvrage se sentent attachés à la théorie physiologique qui s'y trouve développée, M. Guardia insiste sur les réformes sociales que proposait hardiment Huarte. Il décrit „l'épidémie scolaire" qui tendait à s'acclimater en Espagne avant la fin du XVIe siècle, et détaille les vices de l'enseignement

en analysant un opuscule de 1589, dû à Pedro Simon Abril, d'Alcaraz. Huarte attribue le mal aux erreurs de vocation. Il faudrait, d'après lui, opérer une sélection des esprits; il faudrait aller plus loin, régénérer la race par une sélection des époux.

„Ce médecin philosophe, ce hardi réformateur, est aussi un grand maître en l'art d'écrire . . . l'ouvrage est fortement conçu et fait de main d'ouvrier . . . Le sujet, neuf et fécond, a suffi à l'auteur pour philosopher sa vie durant et il en a fait sa province. C'est à ce point de vue surtout que l'histoire de l'Examen serait intéressante; elle se recommande à la curiosité patiente des bibliographes qui ne s'interdisent pas de penser."

L'article consacré à l'histoire de la philosophie en Espagne est passablement pessimiste. „Il n'y a point de philosophie en Espagne, ni d'études philosophiques." M. Guardia distingue d'ailleurs les historiens en deux classes; les optimistes qu'il raille naturellement, et les sectaires. Parmi les premiers, il compte Pablo Forner (1786), Hernandez Morejon et Chinchilla, qui ont compilé tous deux l'histoire de la médecine, le bibliographe Adolfo de Castro, qui a édité les philosophes de la Bibliothèque Rivadeneyra, Juan Valera (Disertaciones y juicios literarios, Madrid, 1878). Il n'est pas plus favorable pour les seconds, Gumersindo Laverde Ruiz, „à qui revient l'honneur d'avoir imaginé, dès l'année 1859, qu'il était possible d'écrire une histoire de la philosophie espagnole, homme naïf et candide", Alexandro Pidal y Mon „revenant du moyen âge", Marcelino Menendez Pelayo, „orthodoxe ultramontain", auteurs „du fatras en deux volumes qui porte ce titre alléchant et inexécuté, la Ciencia española, Madrid, 1887". Voici au reste comment parleraient encore, d'après lui, „ceux qui forment une majorité compacte et qui continuent de vivre, moins grassement qu'autrefois, de ce qui a failli tuer l'Espagne":

„Notre philosophie commence avec Senèque, se poursuit avec Saint Isidore, s'épanouit avec les Juifs et les Arabes, s'accroît avec les philosophes catalans; brille du plus vif éclat dans les écoles, sous le nom de philosophie scolastique, ou plutôt de philosophie espagnole, suivant la dénomination de Leibniz. Enfin Jean-Louis Vivès parut, et la philosophie fut renouvelée. Il n'est pas un des mo-

dernes maîtres de la pensée qui ne relève de cet universel réformateur."

Quand l'orgueil national arrive à ce point, il est certainement encore plus curieux à étudier que l'histoire de la philosophie.

Paul Janet. La géographie de la philosophie (Rev. phil. octobre 1889).

Etude rapide et brillante, dont le titre indique le sujet, lequel prête à des aperçus nouveaux au point de vue historique. Mais il eût fallu des développements beaucoup plus considérables pour établir des conclusions originales d'après l'étude des différents milieux où naît, se développe et circule la philosophie.

Pierre Gauthiez. Giordano Bruno (Rev. phil. octobre 1889).

Revue des publications les plus récentes sur ce sujet; l'auteur s'est principalement attaché à l'histoire du martyr de la libre-pensée.

Henri Joly. La folie de J.-J. Rousseau (Rev. phil. juillet 1890).

Etude intéressante dont voici la conclusion: „Ainsi ces crises des quatre dernières années, nous croyons maintenant les connaître. Par des poussées congestives intermittentes, elles ont développé chez Rousseau des accès de manie où sa raison et sa vie même furent bien souvent en danger de subir une catastrophe définitive. Ces accès, néanmoins, il est impossible de les confondre avec l'état permanent d'irritabilité nerveuse, d'exagération, de sauvagerie, d'imagination soupçonneuse et de passion antisociale qui furent toujours les côtés faibles de Rousseau. Les crises passées, le naturel ancien se retrouvait intact, avec tout ce qu'il avait de misérable et de divin. C'est pourquoi il nous a paru que décidément le mot de folie, dans son acception rigoureuse et scientifique, ne pouvait point s'appliquer à Jean-Jacques Rousseau."

Victor Egger. Un document inédit sur les Manuscrits de Descartes (Rev. phil. Septembre 1890).

M. Egger reproduit quelques notes inscrites sur un exemplaire de l'édition des Principes de 1659 par un Anne Joseph de

Beaumont inconnu d'ailleurs, mais qui était évidemment un ami de Clerselier. Il est parlé dans ces notes de deux manuscrits de Descartes que l'éditeur des Lettres aurait montrés à Beaumont. L'un était considéré par Clerselier comme le Traité de l'erudition, qui n'a jamais été écrit: c'était probablement le Studium bonae mentis. L'autre aurait été la version française des Principes, commençant au paragraphe 41 de la 3e partie; ce renseignement est en désaccord avec l'affirmation de Baillet, d'après lequel la version tout entière serait de Picot. A-t-elle été recopiée et corrigée par Descartes?

A. Fouillée. La philosophie de Platon, deuxième édition, revue et augmentée. — Paris, Hachette.

Tome I. Théorie des Idées et de l'Amour, 341 p. in-16, 1888.

Tome II. Esthétique, morale et religion platoniciennes. 377 p. in-16, 1888.

Tome III. Histoire du platonisme et de ses rapports avec le christianisme, 393 p. in-16, 1889.

Tome IV. Essais de philosophie platonicienne, 296 p, in-16, 1889.

L'ouvrage de M. Fouillée a été couronné par l'Académie des Sciences morales et politiques en 1867 (depuis il a obtenu également un prix de l'Académie française); la première édition est de 1869. Pouvoir, en France, en donner une seconde, quand il s'agit d'un travail historique aussi considérable, est un fait assez rare, et un penseur aussi original que l'est en réalité M. Fouillée, a dû éprouver une impression assez singulière en revisant vingt ans après (grande mortalis ævi spatium) une œuvre de jeunesse, si brillante qu'elle ait été. Mais cette impression n'apparaît guère que pour le dernier volume, celui qui précisément est le plus personnel, a moins le caractère historique. M. Fouillée n'a pas, dit-il, modifié sa conception générale du platonisme et s'il s'est tenu au courant des polémiques soulevées en dernier lieu sur l'interprétation des Dialogues, par exemple sur la transcendance ou l'immanence des Idées, elles ne semblent pas l'avoir préoccupé particulièrement.

Platon, d'après lui, aurait admis les deux thèses, en distinguant les points de vue.

M. Fouillée nous a, pour sa part, suffisamment habitués aux procédés dialectiques de sa pensée pour que cette solution conciliatrice ne puisse ni nous surprendre ni nous choquer. Il est certain que la tournure syncrétiste de son esprit, défavorable pour l'histoire de philosophies plus précises, était merveilleusement propre à celle du platonisme; il avait donc fait un excellent ouvrage et il a eu grand' raison de ne le remanier que le moins possible. Il n'y avait pas là des recherches érudites à remettre au point d'après les nouveaux résultats de la critique, mais une analyse substantielle et profonde, accomplie dans un ordre d'idées déterminé; il fallait donc la laisser telle qu'elle avait éte conçue, sauf quelques retouches et améliorations de détail.

Du premier volume de l'ancienne édition, il n'y a que le dernier chapitre: l'immortalité, qui ait été refondu. Le résumé, un peu sec, des preuves platoniciennes a fait place à d'amples développements qui nous retracent fidèlement les discussions du Phédon et les éclairent par des rapprochements avec d'autres dialogues. Quant à l'interprétation de la doctrine, elle est restée la même, une synthèse des opinions contradictoire.

Un appendice, à la fin du Tome II, est consacré au monisme de Platon et au vrai sens du Parménide; M. Fouillée, visant particulièrement M. Waddington, a précisé les conclusions de son explication de l'obscur dialogue. Il le considère comme antérieur au Théétète et au Sophiste dans lesquels il y retrouve des allusions; il voit également dans le Philèbe, 16 D, un résumé exact du Parménide. Ce dernier n'a d'autre objet que de démontrer la coexistence éternelle de l'unité et de la pluralité, du fini et de l'infini, du semblable et du différent, etc., dans l'Unité primitive d'où sort le monde. Cet objet est pleinement atteint; le dialogue est dogmatique, nullement éristique[5]).

[5]) Dans une note de la page 363, M. Fouillée m'a fait l'honneur de me demander comment j'avais pu écrire que le sujet du Parménide est évidemment l'âme du monde (ce qu'il reconnait au reste pour la troisième thèse). Cette question m'a obligé à d'assez longues recherches, jusqu'à ce

La tentative de M. Fouillée pour expliquer le Parménide reste sans contredit l'une des plus intéressantes qui aient été faites et je suis porté à croire que sur plusieurs points, en ce qui concerne la signification concrète des thèses, il a touché la vérité. Mais son point de départ, l'appréciation des arguments de Zénon, me paraît entaché d'erreur, et si la solution générale semble assez heureusement indiquée, les points de détail ne sont pas, pour moi du moins, suffisamment éclaircis. Or ce sont ces détails qui me semblent devoir surtout captiver l'historien de la philosophie; dans les diverses thèses du Parménide, Platon a-t-il visé des doctrines réelles et vivantes? s'est-il renfermé uniquement dans la contemplation du jeu dialectique de sa propre pensée? voilà comment je voudrais voir poser le problème.

Que M. Fouillée l'ait traité autrement, c'est à dire en philosophe, il n'y a pas à le regretter. Si quelque chose eût pu être désirée, c'eût été que la réédition de son ouvrage eût été précédée d'assez longtemps par la publication de la partie inédite des Principes de Damascius, pour que l'auteur eût pu consacrer à ce commentaire du Parménide une étude en rapport avec son importance, au lieu de se borner à mentionner le dernier platonicien dans quelques lignes que désormais l'on doit considérer comme inexactes.

Dans le troisième volume, je signalerai comme nouveau:

1e la plus grande partie du chapitre sur la Morale d'Aristote développée surtout au point de vue social et politique; M. Fouillée eût pu, sans inconvénient, s'abstenir d'y reprocher au Stagirite de n'avoir pas eu la notion moderne du droit naturel.

2e une addition au chapitre: Le platonisme dans le christianisme, addition concernant la morale chrétienne, et à

---

que j'aie retrouvé la phrase incriminée dans un compte rendu de divers travaux d'exégèse platonicienne publié dans la Revue philosophique de 1889 (XX, p. 189). Mais M. Fouillée l'a reproduite incomplètement, ce qui en dénature le sens. Il lui aurait été facile de se rendre compte, d'un autre côté, que je ne faisais qu'y résumer une remarque de Teichmüller, tandis que plus haut et plus bas, j'exprimais nettement l'opinion personnelle que j'ai toujours eue, à savoir que le véritable but du Parménide, malgré les efforts de la critique, reste toujours enveloppé d'un certain mystère.

la suite deux chapitres nouveaux, Le platonisme au moyen âge et à la renaissance (St. Anselme, St. Thomas, Duns Scot, Bruno), Le platonisme dans la philosophie moderne (Descartes, Bossuet, Fénelon, Malebranche, Spinoza, Leibniz, Berkeley, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer). Ce dernier chapitre est particulièrement intéressant par les rapprochements ingénieux et les jugements originaux qu'il renferme. Les revues rapides, faites de la sorte, des transformations successives d'une même conception chez les penseurs les plus divers sont nécessairement superficielles. M. Fouillée a eu le talent de rendre celle qu'il a faite assez suggestive pour remédier à cet inconvénient; il provoque chez le lecteur une réflexion qui ira bien au delà des aperçus limités en ces quelques pages. Malheureusement elles ne peuvent guère s'analyser.

L'objet spécial de ce Recueil m'oblige également à m'abstenir de l'analyse du quatrième volume, où à la suite d'une longue introduction, M. Fouillée a présenté à nouveau, singulièrement rajeunies dans la forme et dans le fond, les études qui formaient la conclusion de son ouvrage. Un chapitre y a été ajouté: Restauration d'une doctrine de la Providence selon le platonisme, et le problème du mal y est envisagé avec une remarquable ampleur.

A. Ed. Chaignet. Histoire de la psychologie des Grecs. Tome deuxième contenant la psychologie des stoïciens, des épicuriens et des sceptiques. — Paris, Hachette, 1889, (525 p. in-8).

Le premier volume de cet important ouvrage, paru en 1887, formé d'une série de monographies, offrait dans sa composition beaucoup moins d'unité et présentait par suite un ensemble sensiblement moins satisfaisant que le second. Désormais en présence d'écoles bien constituées, pour lesquelles les problèmes psychologiques étaient nettement posés, M. Chaignet a pu donner toute la mesure de son talent d'exposition et remplir un véritable cadre historique des résultats de ses consciencieuses recherches. Voici comment il a tracé ce cadre: pour chacune des deux écoles dogmatiques, un chapitre préliminaire expose le caractère général de

la doctrine; mais pour Epicure ce chapitre comporte en outre une étude historique sur la vie du chef d'école, sur ses ouvrages et ses successeurs, et il est complété par un chapitre spécial sur la théorie de la nature, tandis que l'histoire des principaux philosophes stoïciens est rejetée à la fin de la première partie. Après les chapitres préliminaires sont étudiées successivement, dans chaque partie: la psychologie métaphysique et, à part pour les stoïciens, la détermination des facultés de l'âme; la psychologie de l'entendement ou de la connaissance, c'est à dire la sensation et la représentation; la raison; enfin, la psychologie morale, théorie des sentiments, des désirs et de la volonté. Pour l'école sceptique, après le chapitre préliminaire historique, nous ne trouvons naturellement qu'un seul titre: la psychologie sceptique de la connaissance.

Au point de vue de la méthode historique, on peut reprocher à M. Chaignet d'avoir systématiquement fondu ensemble les documents de dates les plus diverses et, sauf pour les sceptiques, de n'avoir nullement cherché à indiquer l'évolution des doctrines. A la vérité, il justifie longuement son procédé et il faut reconnaître qu'il est inattaquable pour l'épicurisme. Tous les auteurs de la secte ne paraissent bien, en effet, n'avoir fait autre chose que paraphraser les écrits du Maître; mais, chez les stoïciens, si puissamment constituée qu'ait été la tradition, de quelque respect qu'aient été entourées les opinions de Zénon, le nombre des penseurs originaux a été assez grand pour que l'on doive chercher à les distinguer; en tout cas, il me semble impossible d'admettre, comme représentant la pure doctrine du Portique, Epictète et Marc-Aurèle qui ne reculent nullement devant l'introduction d'éléments étrangers.

Il suit de là que la seconde partie du volume, celle relative à Epicure, est surtout celle qui prêtera le moins à la critique. Elle offre d'ailleurs des développement circonstanciés, auxquels on n'est guères habitué pour cette doctrine; M. Chaignet y a fait preuve d'un sens critique très droit et d'une rare impartialité. Il a au reste mis en œuvre les documents le plus récemment découverts et ses appréciations, très favorables en somme à un philosophe où il reconnaît à la fois le véritable génie grec et un su-

prême bon sens, méritent d'être prises en très sérieuse considération. En ce qui concerne les sceptiques, l'exposition est au contraire quelque peu écourtée et, sauf en ce qui concerne le rôle d'Enésidème, les lecteurs des Sceptiques grecs de Brochard y trouveront beaucoup moins d'aperçus véritablement neufs.

Voici quelques observations de détail que m'a suggérées l'examen du volume.

P. 62, note 1, M. Chaignet rappelle que le mot ἡγεμονικόν avait été, avant les stoïciens, employé déjà par Aristote, mais dans son sens étymologique (il aurait pu dire, avec plus de précision, dans le sens politique. Polit. VII, 5). Il ajoute qu'il l'avait été également par les Pythagoriciens qui désignaient ainsi le soleil (Theo Smyrn. de Astron.; p. 138). Il y a là une erreur, car si le commencement du chapitre cité expose, suivant Th.-H. Martin, une opinion d'Héraclide du Pont, que l'on peut, dans une certaine mesure, considérer comme pythagoricien, la fin est évidement empruntée à quelque auteur stoïcien, probablement à Posidonius. C'est là que figure le terme ἡγεμονικόν, tout à fait avec le sens que lui donne l'école.

P. 74 et 75: Dioclès de Magnésie est désigné, probablement par inadvertance, sous le nom de Magnès.

P. 118, ligne 10. L'omission d'un membre de phrase laisse le sens incertain.

P. 128 suiv. Les points sur lesquels M. Chaignet s'écarte particulièrement de Zeller ou de Ludwig Stein, Die Psychologie der Stoa, sont les suivants: il n'admet pas que la doctrine du Portique sur l'origine des notions soit un empirisme sans réserves. Les stoïciens auraient reconnu comme innées au moins un certain nombre d'idées générales, comme la notion du bien et du mal, de la justice, de Dieu. La réfutation qu'il fait de l'opinion contraire, et où il précise le veritable sens de la doctrine cartésienne des idées innées, montre que le différend peut reposer sur un malentendu; quant aux citations qu'il invoque en faveur de sa thèse, elles ne peuvent être décisives, car elles ne sont guères empruntées qu'aux derniers représentants du stoïcisme.

En parlant des quatre espèces d'ὁρμή d'après Stobée (Ecl. II,

163), il propose d'identifier l'ὄρεξις avec le désir passionné, passif (πάθος). Pour l'espérance, il conserve la leçon ὄρουσις.

P. 180. Les dates indiquées pour la vie de Zénon sont 350 et 288 av. J-C. Il semble qu'il faille lire 358 et 258.

P. 182. D'après Diogène Laerce, VII, 179, Chrysippe πρότερον δόλιχον ἤσκει. M. Chaignet traduit, comme on le fait d'ordinaire, „exerça d'abord le métier d'athlète du dolique, c'est à dire de la lutte avec la longue lance." Je rappelle que le δόλιχος était la course de fonds, dans laquelle on parcourait le stade au moins sept fois (plus tard jusqu'à vingt-quatre fois). Voir Krause, Gymnastik und Agonistik der Hellenen, I, p. 347.

P. 187. On ne peut évidemment compter parmi les disciples du Panétius, mort en 111 av. J.-C., ni Attalus, le maître de Sénèque, ni Chérémon, le précepteur de Néron.

P. 217. Après avoir dit qu'un camée, portant gravé le portrait d'Epicure, avait été montré à Gassendi par Erycius Puteanus à Louvain, M. Chaignet demande en notes: „S'agit-il d'un des frères du Puy, de Paris, ou du chevalier del Pozzo, de Rome?" Je ne m'arrêterais pas à une oscitatio de ce genre, que connaissent les érudits de meilleur aloi, quand il ne leur vient pas à l'idée de chercher simplement dans un dictionnaire, si le célèbre humaniste de l'université de Louvain (Henri Van de Putte, de Vanloo, 1574—1646) n'avait pas, alors que Gassend n'était encore qu'étudiant, entrepris la réhabilitation d'Epicure en publiant[6]) un recueil de ses maximes: Epicuri sententiae aliquot aculeatae, Louvain, 1609. La correspondance de Gassend, (tome VI de ses œuvres) contient d'ailleurs quatre lettres échangées entre lui et Puteanus de 1628 à 1636 et qui sont presque exclusivement consacrées à Epicure.

P. 202. L'opinion d'Usener sur la composition du livre X de Diogène Laërce est critiquée et rejetée. Gassend est à plusieurs reprises défendu contre l'éditeur des Epicurea.

P. 428. La leçon du passage X, 75 de Diogène Laërce, que

---

[6]) Il a laissé un autre traité inédit sur le même sujet: Κύριαι δόξαι sive philosophia Epicuri. Voir les Mémoires de Paquot Louvain, 1767.

M. Chaignet déclare n'avoir trouvée nulle part, est celle de l'édition Tauchnitz (Leipzig, 1877) où avant φύσιν sont ajoutés les mots τῶν ἀνθρώπων: avant πραγμάτων, les mots τῶν αὐτὴν περιεστώτων. Quand d'ailleurs, dans le texte débarrassé de ces gloses: ὑπολῃπτέον καὶ τὴν φύσιν πολλὰ καὶ παντοῖα ὑπὸ πραγμάτων διδαχθῆναί τε καὶ ἀναγκασθῆναι, M. Chaignet pense qu'il s'agit de la nature en général (et non pas de la nature humaine), qui reçoit des choses une impulsion et comme des leçons en même temps qu'elle suit un cours fatal, je ne crois pas qu'une personnification de cette sorte puisse être vraiment attribuée à Epicure.

P. 438. Il est dit de Nausiphane de Téos, disciple de Pyrrhon, qu'il entra plus tard dans l'école d'Epicure, expression singulière, puisqu'il s'agit précisément du maître prétendu d'Epicure (cp. p. 218).

Les quelques incorrections que j'ai eu l'occasion de signaler ci-dessus n'enlèvent, en somme, rien à la valeur de l'ouvrage. M. Chaignet nous promet encore un troisième volume, consacré à la Psychologie de la Nouvelle-Académie, des Eclectiques et des Alexandrins, et devant renfermer les conclusions de tout l'ouvrage. Souhaitons qu'il puisse bientôt accomplir sa promesse; l'œuvre qu'il a entreprise restera un des plus importants travaux qui aient été depuis longtemps accomplis en France sur l'histoire de la philosophie.

Neueste Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

A. Deutsche Litteratur.

Apelt, O., Beiträge zur Gesch. der griech. Philos., Leipzig, Teubner.

Aristotelis, Ἀθηναίων πολιτεία eviderunt G. Kaibel et A. de Willamowitz-Möllendorf, Berlin, Weidmann.

— Staat der Athener, übers. von Poland, Berlin, Langenscheidt.

Arnold, Th., Die griechischen Studien des Horaz, herausg. von W. Fries, Halle, Buchh. des Waisenhauses.

Bartenstein, Zur Beurtheilung des Kaisers Julian, Progr., Bayreuth.

Bauer, Ad., Litterarische u. historische Forschungen zu Aristot. Ἀθην. πολιτ., München, Beck.

Bäumker, Cl., Noch einmal zu Platon's Timaeus 51 E — 52 B, Philos. Jahrbuch Bd. IV, H. 3.

Berendt u. Friedländer, Spinoza's Erkenntnisslehre in ihrer Beziehung zur naturwissenschaftlichen Philosophie, Berlin, Mayer & Müller.

Berger, Fr., Dante's Lehre vom Gemeinwesen, Progr., Berlin.

Bolin, W., Ludwig Feuerbach, Stuttgart, Cotta.

Bondi, G., Das Verhältniss von Haller's philos. Gedichten zur Philos. seiner Zeit, Diss., Leipzig.

Comte, Aug., Katechismus der positiven Religion, deutsch von E. Roschlau, Leipzig, Wigand.

Diels, H., Ueber die Genfer Fragmente des Xenophanes u. Hippon, Sitzungsber. der K. preuss. Akademie, XXXI, Juni 21.

Dimitroff, C., Die Geringschätzung des menschlichen Lebens bei den Naturvölkern, Diss., Leipzig.

Dürr, K., H. Spencers Pädagogik, Progr., Klagenfurt.

Esslinger, R., Die Erkenntnisstheorie Ritschl's, Diss., Zürich, Schulthess.

Feiler, W., Die Moral des Albertus magnus, Diss., Leipzig.

Freudenthal, M., Die Erkenntnisstheorie Philo's, Berlin, Calvary.

Geulincx, Arnoldi Opera philosophica, edidit J. P. N. Land, Haag, Nijhoff.

Giesecke, Alfr., De philos. veterum quae ad exilium spectant sententia, Leipzig, Teubner.

Gomperz, Th., Die Schrift vom Staatswesen der Athener und ihr neuester Beurtheiler. Eine Streitschrift, Wien, Hölder.

Gruber, H., Der Positivismus vom Tode Comte's bis auf unsere Tage, Freiburg, Herder.

Grünwald, M., Ueber das Verhältniss der Kirchenväter zur talmudisch-midraschischen Litteratur, Jungbunzlau, Selbstverlag.

Gundermann, G., Ueber Lucrez, Rhein. Museum Bd. 46, H. 3.

Gutberlet, Wundt's System der Philos., Philos. Jahrb. Bd. IV, H. 3.

Haehnel, Jul., Das Verhältniss des Glaubens zum Wissen bei Augustin, Diss., Leipzig.

Hassbach, W., Unters. über Ad. Smith, Leipzig, Duncker & Humblot.

Heiland, K., Erkenntnissth. und Ethik des Bern. Telesius, Diss., Leipzig.

Herbart's pädagog. Schriften, herausg. von J. J. Wolf, I. Bd., Paderborn, Schöningh.

Herwerden, H. v., Ad Plutarchi Moralia, Mnemosyne 1891, H. 3.

— De locis nonnullis Platonis e libris de republica, ebenda.

Jerusalem, W., Grillparzer's Welt- und Lebensanschauungen, Wien, Eisenstein.

Katsch, J., Entwicklungsgang des Aehnlichkeitsaxioms von Empedokles bis auf Hahnemann, Stuttgart, Metzler.

Kent, G., Die Lehre Hegels vom Wesen der Erfahrung und ihre Bedeutung für's Erkennen. Christiania, Dybwad.

Kiesewetter, C., Geschichte des neueren Occultismus von Agrippa von Nettesheym bis zu Carl du Prel, Leipzig, Friedrich.

Kneer, A., Kardinal Zabarella 1360—1417, Diss., Münster.

Kurtz, E., Zu Plutarch's Moralia, N. Jahrb. für Philol. 1891, H. 7.

Libanii Apologia Socratis recensuit notisque instruxit J. H. Rogge, Amsterd., Joh. Müller.

Lipsius, Ueber Aristoteles' Buch vom Staat der Athener, sächs. Gesellsch. d. Wissenschaften 1891, H. 1.

Littig, Fr., Die Φιλοσοφία des Georgios Pachymeres, Festgruss, Progr., München.

Molsdorf, W., Die Idee des Schönen bei Thomas von Aquin, Diss., Jena.

Pending, Jos., Geschichte der Gesetze von der Erhaltung der Materie und Energie, Progr., Aachen.

Philonis, de aeternitate mundi edidit et prolegomenis instruxit F. Cumont, Berlin, G. Reimer.

Prodnigg, H., Goethe's Wilhelm Meister und die ästhet. Doctrin der alten Romantik, Progr., Graz.

Rackwitz, M., Hegel's Ansicht über die Apriorität von Zeit und Raum und die Kantischen Kategorieen, Halle, Pfeffer.

Raeder, Ueber die behauptete Identität der Metaphern und Gleichnisse bei Shakespeare und Bacon, Progr., Grünberg.

Richter, Arth., Erasmus-Studien, Diss., Leipzig.

Rühl, F., Ueber die von Mr. Kenyon veröffentlichte Schrift vom Staate der Athener, Rhein. Museum Bd. 46, H. 3.

Sandler, N., Das Problem der Prophetie in der jüdischen Religionsphilosophie, Diss., Leipzig.

Scala, R. v., Zur philos. Bildung des Socrates, N. Jahrb. für Philol. 1891, H. 7.

Schanz, Die Atomistik u. die christl. Naturphilosophie, Theolog. Quartalschr. 1891, H. 3.

Schwartz, J., Aristot. u. die Ἀθην. πολιτ., Leipzig, Friedrich.

Seibel, M., Zu Arist. περὶ ποιητικῆς. Progr., München.

Seyrich, G. J., Die Geschichtsphilos. Augustin's, Leipzig, Fock.

Siebeck, H., Beiträge zur Entstehungsgesch. der neueren Psychologie (besonders Buridans), Rectoratsrede, Giessen.

Siemering, F., Die Behandlung der Mythen und des Götterglaubens bei Lucrez, Leipzig, Fock.

Stöckl, A., Gesch. der christl. Philos. zur Zeit der Kirchenväter, neue Auflage, Mainz, Kirchheim.

Türck, H. Fr., Nietzsche u. seine philos. Irrwege, Dresden, Glöss.

Vogels, Joh., Handschriftliche Untersuchungen über die englische Version Mandevilles, Progr., Krefeld.

Weissenfels, O., Cicero's philos. Schriften, Auswahl für die Schule, Leipzig, Teubner.

Wendland, P., Neu entdeckte Fragmente Philo's nebst einer Untersuchung über die ursprüngliche Gestalt der Schrift de sacrificiis Abelis et Caini, Berlin, Georg Reimer.

Windelband, W., Geschichte der Philosophie, 3. Lieferung, Freiburg, Mohr.

Italienische Litteratur.

Bovio, Dante e la Filosofia medievale, Rivista di Filos. scientifica Giugno 1891.

Iordani Bruni Nolani, Opera latine conscripta, vol. III. Curantibus. F. Tocco et H. Vitelli. Florentina 1891.

Chiappelli, Gesù Cristo e i suoi recenti biografi (Nuova Antologia aprile e maggio 1891).

Cicchitti-Suriani, Ottavio Colecchi, filosofo e matematico abruzzese. Aquila 1890.

Dandolo, G., L'anima nelle tre prime scuole filosofiche della Grecia, Rivista di Filosofia Scientifica, Maggio 1891.

Falco, F., Pensieri filosofici di S. Caterina da Siena, Lucca 1890.

— Moralisti toscani del Licento, Lucca 1891.

Ferrari, S., Empedocle, Rivista ital. di Filosofia 1891.

Ferri, L., Il Platonismo nell' Accademia Florentina, Nuova Antologia Luglio 1891.

— Sguardo retrospettivo alle opinioni degl'Italiani intorno alle origini del Pitagorismo, Rendiconti delle R. Accademia dei Lincei, Roma 1890.

Gabotto, L'Epicureismo di Lorenzo Valla, Rivista di Filos. Scientifica Luglio, Novembre, Dicembre 1889.

Le Opere di Galileo Galilei, edizione nazionale Vol. I, Firenze 1890.

Faggi, La Filosofia dell' Incosciente, Contributo alla Storia del Pessimismo, Firenze 1890.

Lastrucci, Pasquale Galluppi, Firenze 1890.

Nagy, A., La cognizione matematica nella filosofia di Platone, Zara 1890.

Pazzi, La Pedagogia di Jacopo Sadoleto, Riv. ital. di Filosofia Novembre 1890.

Tarozzi, Studi sulla Rinascenza italiana — I principi della natura secondo G. Cardano, Rivista di Filos. Scientifica Aprile 1891.

Tocco, F., Scritti inediti di G. Bruno, Rendiconti della R. Accademia dei Lincei 1891.

Zannoni, Scritti inediti di Lorenzo Valla, Rendiconti della R. Accad. dei Lincei, Roma 1890.

Archiv
für
Geschichte der Philosophie.

V. Band 2. Heft.

VII.

Plato's Mittheilungen über frühere und gleichzeitige Philosophen.

Von

E. Zeller.

Unter den Gründen, welchen die platonische Philosophie ihre wissenschaftliche Bedeutung und ihre weltgeschichtliche Wirkung zu danken hat, nimmt nicht die letzte Stelle jene Vielseitigkeit ein, mit der Plato den Untersuchungen seiner Vorgänger und Zeitgenossen nachgieng, um ihre Haltbarkeit zu prüfen, an ihrer Kritik seine eigenen Ansichten zu entwickeln, und alles, was er von ihnen sich anzueignen vermochte, zur Ergänzung und Fortbildung der Gedanken zu benützen, die er im Verkehr mit seinem grossen Lehrer als die unverrückbare Grundlage seiner eigenen Ueberzeugungen gewonnen hatte. Nichtsdestoweniger geben uns die platonischen Schriften über die Lehren der älteren Philosophen doch nicht so vielen Aufschluss, als man wohl erwarten möchte, und ihr Ertrag für die Geschichte der Philosophie, so erheblich er auch ist, lässt sich mit dem der aristotelischen nicht vergleichen. Es beruht diess theilweise allerdings, wie sich nicht verkennen lässt, darauf, dass Plato dem Thatsächlichen als solchem weniger Werth beilegte und weniger Sinn dafür hatte als sein Schüler;

dass es weniger der Gelehrte als der Dichter ist, der sich bei ihm mit dem Philosophen verbindet. Dazu kommt aber als ein weiteres einflussreiches Moment die Form, in der Plato seine Ansichten dargestellt hat. Er setzt sie nicht in eigenem Namen auseinander, sondern er lässt sie sich in Dialogen entwickeln, an denen er selbst nicht theilnimmt. War nun schon dadurch, wenn dem Gespräch seine Natürlichkeit und Lebendigkeit bewahrt bleiben sollte, eine so umfassende Berücksichtigung fremder Lehren und Schriften ausgeschlossen, wie sie Aristoteles sich zur Pflicht macht, so musste diess in doppeltem Masse für Gespräche gelten, deren Mittelpunkt Sokrates auch dann ist, wenn ihre Leitung nicht, wie in den meisten, ihm selbst übertragen wird. Von ihm musste der Staub der Büchergelehrsamkeit, an der es seinem Schüler nicht gefehlt hat, ferngehalten, es musste auch das, was jenem nur durch Schriften bekannt geworden war, sofern er davon Kunde haben sollte, so viel wie möglich auf mündliche Ueberlieferung zurückgeführt werden. Die historischen Mittheilungen mussten überhaupt auf ein bescheidenes Mass beschränkt, und konnten in der Regel nicht in so urkundlicher Form gegeben werden, wie sich diess von dem Schriftsteller erwarten lässt, der über seine Vorgänger aus ihren Schriften berichtet und den Inhalt dieser Schriften seiner Prüfung unterzieht. Wo sich vollends Plato über Erscheinungen zu äussern hatte, die erst seiner eigenen Zeit angehörten, da nötigthe ihn die dialogische Einkleidung seiner Darstellungen, diess nicht direkt, unter Nennung der Personen zu thun, um die es sich handelte, sondern sie und ihre Ansichten in anderer Gestalt, unter irgend einer Verhüllung einzuführen.

Hiedurch ist es nun bedingt, dass Plato die Annahmen anderer Philosophen, die er berücksichtigt, in sehr verschiedener Weise behandelt. Ueber diejenigen, deren Lehren schon Sokrates nur aus ihren Schriften kennen lernen konnte, wird in der herkömmlichen Form der Geschichtserzählung gesprochen: bald ohne Angabe der Quellen, denen der Redende seine Kenntniss derselben verdankt, bald unter ausdrücklicher Verweisung auf ihre Werke, bald aber auch so, dass das, was Plato nur diesen entnommen hat, auf eine angebliche mündliche Ueberlieferung zurückgeführt wird.

Sokrates erwähnt Prot. 343A f. der sieben Weisen und ihrer Denksprüche, Rep. X, 600A der sinnreichen Gedanken und Erfindungen, durch welche sich Thales und Anacharsis bekannt gemacht haben; aber eben nur, wie man etwas allgemein angenommenes anführt. Eine Anekdote über Thales, die Theät. 174A mit einem λέγεται eingeführt wird, scheint Plato Antisthenes entnommen zu haben (vgl. Phil. d. Gr. IIa, 289); ein Wort, das ihm Aristoteles (De an. I, 5. 411a 7) beilegt, hat Plato vielleicht Gess. X, 499B im Auge. Von Thales' Nachfolgern aus der älteren jonischen Schule nennt er keinen. Auch seine Mittheilungen über die Pythagoreer, mit denen er doch in so naher Verbindung stand, sind spärlich genug. Ihr Stifter wird Rep. X, 600A als der Urheber des pythagoreischen Lebens und der Charakterbildung, die es bezweckte, gerühmt; ebd. VII, 530D wird ein Wort als pythagoreisch angeführt, das wahrscheinlich einer Schrift des Archytas (falls diese ächt war) entnommen ist (Ph. d. Gr. I, 434, 1[5]). In Philolaos' bekanntem Werk fanden sich wohl die Aeusserungen über die Unzulässigkeit des Selbstmords, die Sokrates und Kebes im Phädo 62D f. ihm zuschreiben; bestimmter können wir die Lehre „der Alten" vom Begrenzten und Unbegrenzten, die im Philebus 16C, 23C ohne Nennung ihres Urhebers als eine Gabe der Götter gefeiert und von Plato in selbständiger Fortbildung verwerthet wird, auf den Anfang des philolaischen Buches zurückführen. Dagegen legt Plato im Timäus seine Naturphilosophie dem Lokrer dieses Namens, der 20A als ein vollendeter Philosoph geschildert wird, zwar unverkennbar gerade desshalb in den Mund, um ihren Zusammenhang mit den „italischen Philosophen" anzudeuten; aber er unterlässt es, denjenigen von diesen, an den er sich zunächst anschliesst, den Philolaos, zu nennen, so leicht es auch gewesen wäre, ihn mit Timäus, wenn dieser einmal das Wort führen sollte, in Verbindung zu bringen; und er verfährt so gewiss nicht, um seine Abhängigkeit von Philolaos zu verschleiern, sondern eher aus dem entgegengesetzten Grund, um diesem nicht Ansichten beizulegen, von denen allzu augenfällig war, wie weit sie über die seinigen hinausgiengen. Viel eingehender, als über die Phythagoreer, berichtet Plato über die Männer der eleatischen Schule. Xeno-

phanes wird als der Stifter derselben und der Begründer ihrer Lehre von der Einheit aller Dinge bezeichnet (Soph. 242 D). Melissus neben Parmenides als ein Vertreter der Behauptung, dass alles ruhe (Theät. 180 E. 183 E); und diese Behauptung wird mit einer Erwägung begründet, der wir in seinen Bruchstücken begegnen (vgl. Ph. d. Gr. I, 561, 1. 615, 1[5]). Zeno's persönliche Erscheinung wird im Eingang des Parmenides, 127 A ff., beschrieben, und es werden über seine Schrift, die er soeben vorgetragen hat, werthvolle Mittheilungen gegeben. Derselbe wird im Phädrus 261 D als der eleatische Palamedes eingeführt, der so kunstvoll zu reden gewusst habe, dass das gleiche als ähnlich und als unähnlich, als eines und als vieles, als ruhend und als bewegt erschienen sei. Ueber alle anderen Eleaten wird aber Parmenides emporgehoben, durch ausdrückliche Erklärungen (Theät. 183 E. Soph. 237 A) wie durch die Schilderung seiner Persönlichkeit in dem gleichnamigen Gespräch und die Rolle, welche ihm in demselben zugetheilt ist; seiner Lehre von der Einheit und Unveränderlichkeit des Seins (Soph. 242 C f. Theät. 152 E. 180 E. 183 E) und der Unmöglichkeit des Nichtseins (Soph. 237 A. 241 D) wird öfters gedacht; auch sein Gedicht wird erwähnt (Parm. 128 A), und es werden (Soph. 237 A. Theät. 180 D) Verse daraus angeführt. Aus seiner Physik berührt Symp. 195 den Eros. Der eleatischen Behauptung über die Unveränderlichkeit des Seienden wird Heraklit's Grundlehre vom Fluss aller Dinge gegenübergestellt, auf die Plato, bald unter Nennung ihres Urhebers bald ohne dieselbe, häufig zu sprechen kommt (Theät. 152 D f. 160 D. Krat. 401 D. 402 A. 412 D. 439 B ff. 440 C); wenn Theät. 152 D mit ihm Epicharmus zusammengestellt wird, geschieht diess wohl wegen der heraklitisirenden Verse, die uns Diog. III, 11 erhalten hat. Heraklit's διαφερόμενον ξυμφέρεται wird unter Berufung auf seine Worte Soph. 242 D. Symp. 187 A besprochen, der bereits, wie es scheint, sprüchwörtlich gewordene Ἡρακλείτειος ἥλιος Rep. VI, 498 A genannt. Das unwissenschaftliche Treiben der späteren Herakliteer schildert Plato Theät. 179 D ff.; über einen von ihnen, seinen Lehrer Kratylus, erfahren wir einiges aus dem gleichnamigen Gespräch (vgl. Ph. d. Gr. I, 748[5] f.). Worin sich Empedokles in seiner Lehre von den bewegenden Kräften und den wechselnden

Weltzuständen mit Heraklit berühre und von ihm unterscheide, erörtert eine vielbesprochene Stelle des Sophisten (242 D f.); auf die empedokleische Theorie der Poren und Ausflüsse gründet der Meno 76 C f. eine Definition der Farbe. Ueber die Grundlehre des Anaxagoras, den uns Plato, wenn er gewollt hätte, so leicht im Gespräch mit Sokrates hätte vorführen können, und über den mechanischen Charakter seiner Welterklärung äussert sich der Phädo 97 B ff. lediglich auf Grund seiner Schrift; das Urtheil desselben wiederholen, ohne den Philosophen zu nennen, die Gesetze XII, 967 B f. Auf die Lehre vom Nus bezieht sich auch Krat. 400 A. 413 A. Anaxagoras' ὁμοῦ πάντα wird Gorg. 465 C. Phädo 72 C. Gess. X, 595 A berührt; seine bekannten Annahmen über Mond und Sonne Apol. 26 D. Krat. 409 A; den Einfluss seiner Philosophie auf die Redekunst des Perikles rühmt der Phädrus 269 E f. Es gibt mithin unter den namhafteren Vertretern der vorsokratischen Physik nur wenige, deren Plato nicht erwähnte; und auch die Schule, deren Uebergehung man am auffallendsten gefunden hat, die atomistische, wird von ihm (wie Ph. d. Gr. II a, 399, 2 nachgewiesen ist) Tim. 55 C vgl. 31 A, nur ohne Nennung eines Namens, berücksichtigt, und hat auf seine eigene Lehre von der Materie und von der Entstehung der Elementarkörper aus derselben einen Einfluss geübt, den wir nicht allzu gering anschlagen dürfen; denn für jene hat ihr Plato die Gleichstellung des Nichtseienden mit dem Leeren entnommen, für diese die Zusammensetzung der Körper aus untheilbaren Theilen, nur dass diese selbst bei ihm nicht kleinste Massen sind, sondern Flächen. Vgl. Ph. d. Gr. II a, 733. 800 f.

Alle diese Mittheilungen über die älteren Philosophen sind nun als geschichtliche Berichte im eigentlichen Sinn zu betrachten; und das gleiche gilt auch von einem Theil dessen, was Plato über die Männer sagt, welche er uns in seinen Dialogen im persönlichen Verkehr mit Sokrates vorführt. Wenn er einen von diesen einen Grundsatz oder eine Ansicht nicht erst im Laufe der Unterredung selbst aussprechen lässt, sondern auf sie als auf etwas allgemein bekanntes verweist, und sich dabei vielleicht sogar ausdrücklich auf Schriften beruft, so müssen wir annehmen, er wolle sie wirk-

lich für ihre Meinung gehalten wissen. Denn in diesem Fall forderte der Zweck der Verweisungen ihre geschichtliche Zuverlässigkeit: mag nun durch dieselben ein Urtheil über eine gewisse Person begründet, oder mag dem Philosophen, um den es sich handelt, nachgewiesen werden sollen, dass etwas aus seinen eigenen Behauptungen folge oder ihnen widerspreche. Für diesen Zweck sich eines erdichteten oder verfälschten Beweismaterials zu bedienen, wäre ebenso unklug als unerlaubt gewesen. Anders verhält es sich mit den Aeusserungen, welche die Gesprächführenden in dem Gespräche selbst thun. Diese sind so, wie sie vorliegen, eine Erfindung des Verfassers, und wurden auch ohne Zweifel von Anfang an für nichts anderes ausgegeben oder gehalten. Bei ihnen bedarf es daher immer einer besonderen Untersuchung, um zu ermitteln, ob und inwieweit sie die wirklichen Ansichten derjenigen wiedergeben, denen sie in den Mund gelegt sind. Während demnach bei denjenigen Philosophen, deren Plato zwar erwähnt, die er aber in seinen Dialogen nicht selbst auftreten lässt, alles, was er über sie sagt, den Charakter eines historischen Zeugnisses hat, lässt sich bei den andern nur dasjenige unmittelbar als ein solches betrachten, was er in einer solchen Form über sie aussagen lässt, dass er selbst die Verantwortlichkeit dafür übernimmt.

Plato hat sich nun auch über die Philosophen, welche er in seinen Dialogen redend einführt, nicht selten als historischer Berichterstatter geäussert. Seiner Mittheilungen über Parmenides und Zeno wurde bereits gedacht. Die Verehrung, welche Protagoras als Lehrer genoss, wird nicht allein Prot. 310 A ff. u. ö. dramatisch geschildert, sondern auch Rep. X, 600 C. Meno 91 D als bekannte Thatsache erwähnt. Sein Satz, dass der Mensch das Mass aller Dinge sei, wird nebst einem ihn erläuternden Beispiel öfters, unter ausdrücklicher Berufung auf die Schrift, in der er stand, angeführt (Theät. 152 A—C. 160 C. 161 C. 162 C. 166 C f. 170 A. E. Krat. 385 E. 386 C); der Behauptung, dass man nichts falsches sagen könne, Euthyd. 286 C, der bekannten skeptischen Erklärung über die Götter Theät. 162 D, seiner Erörterungen über die τέχναι Soph. 232 D, seiner Anweisungen zum richtigen Ausdruck Phädr. 267 C. Krat. 391 C gedacht. Dass er sich gerühmt habe, sowohl

an unerschöpflicher Fülle der Rede als an Kürze des Ausdrucks alle zu übertreffen, bezeugt der Protagoras 334 E. 335 B. Dagegen gibt Plato selbst Theät. 152 C. 155 C. 165 E ff. zu verstehen, dass die entwickeltere Erkenntnisstheorie, die er S. 152 C—160 E auseinandersetzt, in dieser Fassung nicht Protagoras selbst, sondern einem Späteren angehörte, der auf seinen Grundlagen weiter baute[1]). Von Gorgias, dessen Lehrthätigkeit und Erwerb auch Apol. 19 E erwähnt, wird Meno 70 B. Gorg. 447 C. 448 A versichert, dass er sich erboten habe, auf jede an ihn gestellte Frage zu antworten, und nie um die Antwort verlegen gewesen sei: über Denselben erfahren wir durch Meno 95 B vgl. Gorg. 449 A. 455 C, dass er wenigstens in seiner späteren Zeit auf den Anspruch, Tugendlehrer zu sein, verzichtet und seinen Unterricht auf die Rhetorik beschränkt habe; was er Gorg. 455 D ff. von der Allmacht der Redekunst sagt, wird Phileb. 58 A von Protarchus aus angeblichen Aeusserungen von ihm berichtet und mag sich seinem wesentlichen Inhalt nach in einer seiner Reden gefunden haben. Ebenso werden jene Entlehnungen aus der Physik des Empedokles, auf welche sich Meno 76 C als auf etwas bekanntes bezieht, einer gorgianischen Schrift angehört haben, und dasselbe wird für das, was sein Schüler Meno 71 E f. über die Tugenden der verschiedenen Menschenklassen bemerkt, durch Arist. Polit. I, 13. 1260 a 27 wahrscheinlich gemacht. Von einem andern gorgianischen Schüler, von Polus, führt Gorg. 462 B aus seiner Schrift ein Wort an, das Arist. Metaph. I, 1. 984 a 4 vollständiger mittheilt. Prodikus wird ausser dem Protagoras auch Apol. 19 E. Rep. X, 600 C als angesehener Tugendlehrer genannt; seiner Fünfzigdrachmenrede gedenkt Krat. 384 B, seines Herakles Symp. 177 B; seine Wortunterscheidungen überhaupt werden oft erwähnt (vgl. Ph. d. Gr. I, 1019, 4[4]). Ein Wort von ihm wird Euthyd. 305 E angeführt. Hippias erscheint gleichfalls, sowohl Apol. 19 E als im Protagoras, als einer von den angesehensten Sophisten. Aber die beiden Gespräche, die seinen Namen tragen, (von denen ich aber nur das

[1]) Den näheren Nachweis hiefür gibt im Anschluss an Natorp meine Phil. d. Gr. I[5].

kleinere für ächt halte) geben wohl Anhaltspunkte für Vermuthungen, aber keine direkten Zeugnisse über ihn an die Hand, und auch das, was er Prot. 337 C f. über die Gewaltherrschaft des νόμος sagt, können wir ihm nur desshalb mit grösserer Sicherheit zuschreiben, weil diese Annahme durch unsere sonstige Kenntniss seiner Lehre bestätigt wird. Unter den übrigen Sophisten wird Apol. 20 A. Phädo 60 D über den Parier Euenus, Euthyd. 271 B ff. über Euthydem und Dionysodor, Prot. 315 A über Antimörus einiges persönliche mitgetheilt; Euthydem's erkenntnisstheoretische Grundformel führt Krat. 386 D an. Vom höchsten geschichtlichen Werth ist endlich, wie längst anerkannt ist, jene Uebersicht über die Kunstmittel der bisherigen Rhetorik, durch welche der Phädrus 266 C—267 E die grundlegende Quelle für unsere Kenntniss derselben geworden ist. Die darin besprochenen Rhetoren Theodorus, Euenus, Tisias, Gorgias, Prodikus, Hippias, Polus, Protagoras, Thrasymachus, scheinen alle oder fast alle auf Grund ihrer rednerischen Lehrschriften geschildert zu werden, was dieser Darstellung natürlich einen doppelten Werth gibt.

Plato unterrichtet uns aber über diejenigen Philosophen, welche er in seinen Gesprächen auftreten lässt, nicht blos durch das, was andere mit dem Anspruch geschichtlicher Treue über sie aussagen, sondern auch durch die Reden, mit denen er sie selbst vor uns auftreten lässt. Denn so gewiss auch seine philosophischen Dramen in allen ihren Theilen sein eigenes Werk sind, so war doch die Wirkung seiner Darstellungen selbst dadurch bedingt, dass er in der Schilderung der Personen und der Lehren der Wirklichkeit so nahe blieb, als sich diess mit der philosophischen Abzweckung derselben vertrug, und dass er sich nicht dem Vorwurf aussetzte, er müsse das Bild seiner Gegner erst fälschen, um einen wohlfeilen Sieg über sie davon zu tragen. Und er selbst sagt uns auch bei Gelegenheit (Theät. 165 E ff.), wie vollkommen er sich dieser Verpflichtung bewusst ist. Aber für geschichtliche Berichte, wie es Xenophon's sokratische Dialoge sein wollen, gibt er die seinigen nicht aus: dass er die Personen, welche darin auftreten, nur das sagen lasse, was sie thatsächlich irgend einmal gesagt hatten, konnte niemand von ihm erwarten, und hat man von ihm gewiss noch viel weniger

erwartet, als von den Geschichtschreibern, denen das Recht nicht bestritten wurde, ihren Helden ihre eigenen Worte und Gedanken in den Mund zu legen; von der masslosen Freiheit nicht zu reden, deren sich die Komödie in dieser Beziehung erfreute. Die Personen, welche Plato uns vorführt, sprechen nicht so, wie die Männer, deren Namen sie tragen, wirklich gesprochen haben oder unter den gegebenen Umständen gesprochen haben würden, sondern so, wie sie sprechen mussten, damit jedes Gespräch den Eindruck hervorbringe und die Gedankenentwicklung herbeiführe, die es nach seiner Absicht herbeiführen sollte. Will man daher ihre Reden für die Kenntniss derer benützen, in deren Maske sie auftraten, so darf man sie doch nicht als direkte geschichtliche Zeugnisse behandeln; es fragt sich vielmehr in jedem einzelnen Fall, ob und inwieweit es wahrscheinlich ist, dass Plato bei seinen Schilderungen der geschichtlichen Wirklichkeit näher blieb, dass die Aeusserungen der Sprechenden ihre Denkweise und ihre Ansichten, dass sie vielleicht auch den Inhalt ihrer Schriften mit annähernder Treue wiedergeben. Darüber lässt sich aber nur dann mit einiger Sicherheit entscheiden, wenn wir in der Lage sind, die platonische Darstellung mit anderweitigen Mittheilungen über die betreffenden Philosophen vergleichen und an ihnen prüfen zu können; und andererseits liefert diese Vergleichung selbst den Beweis, dass der Philosoph von dem Rechte des Dichters, über das thatsächlich Gegebene hinauszugehen, in verschiedenen Fällen einen sehr verschiedenen Gebrauch gemacht hat.

Wie es sich nun in dieser Beziehung mit Plato's Schilderung des Sokrates verhält, soll hier nicht untersucht werden; denn diese Untersuchung ist von der geschichtlichen Darstellung des Sokrates und seiner Philosophie nicht zu trennen, mit der ich mich an einem anderen Ort eingehend beschäftigt habe. Gerade in der Behandlung des Sokrates tritt freilich die Eigenart der platonischen Kunst in ihrem vollen Glanz an den Tag, und an ihr lässt es sich besonders deutlich machen, wie ihr Reiz und Eindruck nicht zum wenigsten auf der innigen Verschmelzung des Geschichtlichen und des Idealen, des Persönlichen und des Wissenschaftlichen, des Sokratischen und des Platonischen beruht.

Unter den Philosophen, die sich bei Plato mit Sokrates besprechen, trägt Parmenides[2]) in dem Dialog dieses Namens nicht sein eigenes System, sondern nur solches vor, was in weiterer Verfolgung seiner Ansichten gegen und für die platonische Ideenlehre geltend gemacht wird. In dem, was Zeno eben dort (128 B) über den Anlass und die Abzweckung seiner Schrift sagt, werden wir auch nur eine aus dem Inhalt dieser Schrift abgeleitete Vermuthung Plato's zu sehen haben. — In den Reden des platonischen Kratylus entspricht ohne Zweifel (vgl. Ph. d. Gr. I, 723[5]) der Satz (Krat. 383 A f. 429 B), dass alle Namen nur eine einzige ihnen von Natur zukommende Bedeutung haben, und die damit zusammenhängende Behauptung, dass man nichts falsches sagen könne (429 D f.), der Meinung dieses Herakliteers; was ihm dagegen weiter abgefragt wird, gehört nicht mehr ihm an, sondern dem Verfasser des Gesprächs. — Die mimische Meisterschaft, mit der Plato im Protagoras, im Euthydem, im Hippias und in anderen Gesprächen[3]) die Wortführer der sophistischen Aufklärung, ihr persönliches Auftreten, ihre Vortrags- und Unterrichtsweise, ihre Streitkunst, ihren Stil schildert, ist allgemein anerkannt; aber wie weit er sich dabei an ihren eigenen Vorgang hielt, oder das, was sie ihm an die Hand gaben, mit satirischer Uebertreibung weiter ausmalte, lässt sich im einzelnen, so bald es uns an anderweitigen Nachrichten fehlt, gerade desshalb nicht mit Sicherheit ausmachen, weil wir seiner Kunst zutrauen dürfen, dass sie auch in der freien Dichtung die Eigenthümlichkeit der geschilderten Charaktere festhielt, während andererseits eben dieser Zweck durch die Vermischung des Selbsterfundenen mit solchem, das jenen wirklich angehörte, am sichersten erreicht wurde. Und nicht anders verhält es sich auch mit dem Inhalt der Reden, die jenen Männern zugeschrieben werden. Es ist durchaus zu vermuthen, dass es Plato sich angelegen sein liess, sie so reden zu lassen, wie diess den An-

[2]) Wie ich diess Ph. d. Gr. IIa, 259, 1. 651, 1 zu zeigen versucht habe.

[3]) So Gorg. 448 C. Symp. 194 E ff., wo Gorgias' Schüler Polus und Agathon mit Reden in seinem Geschmack auftreten, Rep. I, 336 B ff. (Thrasymachus) und in den zahlreichen Proben prodiceischer Wortunterscheidungen, die Ph. d. Gr. I, 1019, 4 verzeichnet sind.

sichten entsprach, die sie selbst vorgetragen hatten; und da diese Ansichten ihm doch wohl vorzugsweise aus ihren Schriften bekannt waren, so werden wir auch weiter annehmen dürfen, er habe die letzteren für seine Darstellungen benützt, und lasse vielleicht den Inhalt ganzer Abschnitte von dem Schriftsteller in angeblich freier Rede wiedergeben. Aber zu einem höheren Grade der Wahrscheinlichkeit lässt sich eine solche Vermuthung doch immer nur dann erheben, wenn noch weitere Anhaltspunkte dafür vorliegen, dass der Mann, um den es sich handelt, die Ansicht, welche Plato ihm in den Mund legt, oder eine ihr verwandte, wirklich gehabt hat. So scheint Gorgias, wie bereits bemerkt wurde, manches von dem wirklich gesagt zu haben, was im Gorgias und im Meno ihm und seinem Schüler zugeschrieben wird. So mögen die Unterscheidungen sinnverwandter Ausdrücke, in denen der platonische Prodikus sich zu ergehen pflegt, sich alle oder fast alle in den Schriften des Sophisten gefunden haben; aber beweisen können wir diess nicht, und auch wenn sie alle ihm angehörten, ist doch schwer zu glauben, dass er sie in anderen als sprachwissenschaftlichen Erörterungen so gehäuft haben sollte, wie er diess bei Plato thut. Dass andererseits für Prot. 337 E f. eine von Prodikus wirklich aufgestellte rhetorische Regel verwendet ist, wissen wir nur aus Phädr. 267 B. Die Angaben der beiden Hippias über die Vorträge des Sophisten ihrem eigentlichen Sinne nach auf Schriften desselben zu beziehen, liegt an sich nahe, und was wir sonst von seiner schriftstellerischen Thätigkeit wissen, bestätigt diese Vermuthung (Ph. d. Gr. I, 957, 3[4]). In einer von diesen Schriften mag sich (wie bereits bemerkt wurde) auch die Aeusserung über den νόμος Prot. 337 C f. gefunden haben. Wo dagegen Plato die prahlerischen Reden im kleineren Hippias 368 B f. her hat, und wie es sich mit ihrer Thatsächlichkeit verhält, lässt sich schwerlich feststellen. Thrasymachus' Definition des Gerechten Rep. I. 338 C wird so nachdrücklich als seine Erfindung eingeführt, dass man kaum umhin kann sie ihm wirklich beizulegen; in welchem Fall sie wohl auch in einer Schrift vorgekommen und ebenso, wie dort, erläutert worden sein wird.

Von dem Mythus, den Protagoras Prot. 320 C ff. erzählt,

hat man schon längst vermuthet, er sei einer Schrift des Sophisten, welche diess nun auch gewesen sein mag, entnommen. Da aber dieser Vermuthung auch neuestens wieder von beachtenswerther Seite widersprochen worden ist[4]), will ich die Gründe, die sie mir empfehlen, kurz andeuten. Diese liegen nun zunächst schon in dem Mythus als solchem. In seiner Sprache zeigt er durchaus die Fülle, Klarheit und Anmuth, in seinem Ton die behagliche Würde, durch welche Plato den abderitischen Rhetor charakterisirt; andererseits aber ist sein Inhalt von der Art, dass sich kaum annehmen lässt, Plato würde jenem diese Ansichten zugeschrieben haben, wenn er sie nicht bei ihm gefunden hätte. Plato spricht (Theät. 167 C. 168 B. 172 A) die praktische Consequenz der protagorischen Lehre, nach welcher der Mensch das Mass aller Dinge ist, in dem Satz aus: was jedem Einzelnen und jedem Gemeinwesen gut und recht scheine, sei diess auch für dasselbe, so lange es ihm so erscheine; der protagorische Mythus dagegen lässt 322 C ff. 324 D ff. δίκη und αἰδὼς als die unerlässlichen Bedingungen des gesellschaftlichen Lebens allen Menschen von Natur inwohnen, er kann daher nur von einem solchen herrühren, der aus dem protagorischen Subjektivismus jene Consequenz noch nicht gezogen hatte. Es finden sich aber auch deutliche Spuren davon, dass der protagorische Mythus nicht blos in der platonischen Darstellung vorlag, in zwei Stellen, die für unsere Frage bis jetzt nicht verwerthet worden sind. Aristoteles bemerkt part. an. IV, 10. 687 a 23: οἱ λέγοντες ὡς συνέστηκεν οὐ καλῶς ὁ ἄνθρωπος ἀλλὰ χείριστα τῶν ζῴων (ἀνυπόδητόν τε γὰρ αὐτὸν εἶναί φασι καὶ γυμνὸν καὶ οὐκ ἔχοντα ὅπλον πρὸς τὴν ἀλκήν) οὐκ ὀρθῶς λέγουσιν. Man bezieht diese Worte nun allgemein auf Prot. 321 C, wo es heisst: als Epimetheus den Menschen gebildet hatte, habe Prometheus ihn vorgefunden γυμνόν τε καὶ ἀνυπόδητον καὶ ἄστρωτον καὶ ἄοπλον. Allein wenn nur diese Stelle dem Aristoteles vorlag, wie kommt es, dass er statt ἄοπλον sagt, ὅπλον οὐκ ἔχοντα πρὸς τὴν ἀλκήν? Der Zweck seiner Anführung gab zu dieser rhetorischen Amplifikation des Ausdrucks, der in seiner kürzeren Fassung für eine parenthetische Bemerkung

[4]) Gomperz, Apologie d. Heilkunst S. 112.

geeigneter gewesen wäre, keinen Anlass. Sie wird daher wohl auch nicht von ihm herrühren, sondern er wird sie in der Darstellung, aus der er berichtet, schon vorgefunden haben; in welchem Fall aber diese nicht in unserem platonischen Protagoras, sondern nur in einer von diesem selbst schon berücksichtigten Schrift des Sophisten gesucht werden kann. Auf diese Schrift weist aber auch noch eine zweite Berührung eines Gedankens, den der platonische Protagoras ausspricht. Wenn dieser die Forderung des Sokrates, bestimmte Lehrer der Tugend aufzuzeigen, mit der Behauptung ablehnt: zur Tugend anzuleiten, seien alle berufen, man lerne sie (S. 327 E), wie seine Muttersprache (das ἑλληνίζειν), von Eltern und Angehörigen, so begegnet uns dieselbe Vergleichung in jenen Διαλέξεις ἠθικαί, die nach Bergk's Nachweisung (Fünf. Abhandl. 117 ff.) ein uns unbekannter Sophist in den nächsten Jahrzehenden nach dem Ende des peloponnesischen Kriegs in Cypern verfasst hat. Man lerne — heisst es hier (c. 5. S. 551 a Mull.) bei Erörterung der Frage, ob die Tugend und Weisheit lehrbar sei — nicht blos von den Lehrern (σοφισταί), sondern auch von denen, παρ' ὥνπερ καὶ τὰ ὀνόματα μανθάνομεν . . . ὁ μὲν παρὰ πατρὸς ὁ δὲ παρὰ μητρός, was dann noch weiter ausgeführt wird. Es ist selbstverständlich, dass der armselige Compilator, dessen Werk die Διαλέξεις sind, auch diesen, an sich sehr treffenden Gedanken, wie alles, von einem andern geborgt hat; und diesen haben wir doch wohl weit eher in dem Sophisten aus Abdera, der grossen Auktorität der Partei, zu der jener gehörte, als in ihrem sokratischen Gegner zu suchen, und das Zusammentreffen des cyprischen Sophisten mit dem platonischen Protagoras daraus zu erklären, dass beiden die gleiche Auseinandersetzung des Protagoras zum Vorbild gedient hat.

Auf eine Schrift dieses Sophisten möchte ich auch zurückführen, was derselbe bei Plato Prot. 334 A f. über den Begriff des Guten bemerkt, indem er an zahlreichen Beispielen nachweist, dass das gleiche, was für ein Wesen nützlich ist, für ein anderes schädlich sein könne. Schon die Art, wie Protagoras hier das Gespräch, um sich einer dialektischen Begriffsbestimmung zu entziehen, mit einem wohlgesetzten Vortrag unterbricht, und die Fülle

rhetorischer Beweisführung, die er dabei auskramt, lässt vermuthen, Plato halte sich an eine ihm vorliegende protagorische Darstellung, und zu der Erkenntnisstheorie des Sophisten passte es vollkommen, wenn er darauf aufmerksam machte, dass ebenso, wie dem einen dieses dem anderen jenes sich als wahr darstellt, so auch für den einen dieses für den anderen jenes zuträglich, dass das Gute etwas ebenso relatives sei, wie das Wahre. Mehr als eine Vermuthung ist es aber allerdings nicht, dass er diess in einer Schrift ausgeführt hatte, und dass Plato diese an unserer Stelle berücksichtigt.

War nun Plato diesen Zeitgenossen des Sokrates gegenüber in der Lage, sie im Gespräche mit jenem vortragen zu lassen, was er selbst in ihren Schriften gefunden hatte, so entbehrte er dieses Hülfsmittels, wenn er sich mit Ansichten auseinandersetzen wollte, die erst nach Sokrates' Tod hervorgetreten waren. Auch solche Auseinandersetzungen waren für ihn unentbehrlich, wie für jeden, der neue und eigenartige Ansichten in einer von verschiedenen Geistesströmungen bewegten Umgebung zur Geltung zu bringen sucht. Es genügt in diesem Fall nicht, seine eigenen Ueberzeugungen auszusprechen und zu begründen: man muss auch ihr Verhältniss zu abweichenden Standpunkten klarstellen, Angriffe abwehren, die Berechtigung der eigenen Ansicht durch die Prüfung fremder Meinungen erweisen. Auch Plato war diese Aufgabe nahe gelegt. Schon den Nachzüglern der älteren Physik und den Sophisten seiner Zeit gegenüber konnte er sich ihr schwerlich ganz entziehen; noch viel dringender war aber für ihn die Veranlassung, seine wissenschaftliche Stellung, die Ziele und Methoden seines Unterrichts, denjenigen von seinen Mitschülern gegenüber darzustellen und zu vertheidigen, welche neben ihm in Athen oder in der Nähe von Athen als Lehrer aufgetreten waren, welche aber in ihrer Auffassung der sokratischen Philosophie und in ihren Versuchen zur Fortbildung derselben mehr oder weniger von ihm abwichen, und von denen einzelne durch rücksichtslosen Angriff eine sachgemässe Entgegnung herausforderten. Aber unter Nennung ihrer Namen konnte Plato mit diesen seinen Zeitgenossen in sokratischen Dialogen nur ausnahmsweise einmal verhandeln. Es

blieb ihm daher nur übrig, sie anonym oder unter fremder Maske einzuführen; und wir haben allen Grund zu der Vermuthung, dass er sich dieser Auskunft auch wirklich in ausgiebigem Masse bedient hat.

Schon die Fangschlüsse, welche im Euthydem von den beiden Sophisten, die Etymologieen, welche im Kratylus von Sokrates vorgetragen werden, mögen theilweise Späteren angehören; nur dass es mit unseren Hülfsmitteln (wie schon Bd. IV, 129 bemerkt wurde) nicht möglich ist, die ursprüngliche Herkunft der Materialien, die Plato in diesen Gesprächen mit der Freiheit des Komikers verarbeitet hat, im einzelnen zu bestimmen. Ebenso können für einzelne von den Reden des Gastmahls, wie namentlich die des Pausanias (180 C ff.) Schriften der angeblichen Redner benützt sein, der Phädo 96 B neben älteren Annahmen auch solche aus Plato's Zeit berücksichtigen. Isokrates wird nicht blos in der bekannten Phädrusstelle 278 E genannt, sondern auch, wie sich kaum bezweifeln lässt, Euthyd. 304 D ff. ohne Nennung seines Namens naturwahr gezeichnet; die Worte, welche dort „mit seinen eigenen Ausdrücken" angeführt werden, können wir (wie schon Ph. d. Gr. IIa, 531, 1 bemerkt ist) wahrscheinlich bei ihm nur desshalb nicht nachweisen, weil sie sich in dem verlorengegangenen Mittelstück seiner Sophistenrede fanden. Von besonderem Interesse sind jedoch für uns diejenigen Stellen der platonischen Gespräche, welche Plato's sokratischen Mitschülern gelten. Denn wenn auch von dem, was er Apol. 20 E. 32 E f. 38 B. Krito 45 B. Phädo 59 A ff. 57 A. 89 A f. Theät. Anf. über mehrere derselben, ohne Zweifel geschichtliches, mittheilt, ihre philosophischen Ansichten nicht berührt werden, während wir andererseits von den Reden, welche der Phädo 84 C ff. Simmias und Kebes in den Mund legt, nicht wissen, ob und wieweit diese Männer durch mündliche oder schriftliche Aeusserungen zu dieser Darstellung Anlass gegeben hatten, so scheint sich dagegen eine ganze Anzahl längerer oder kürzerer Stellen ohne Nennung ihrer Namen auf Euklides, Antisthenes und Aristippus zu beziehen.

Dass der erste von diesen nicht blos im Eingang des Theätet und Phädo 59 B genannt, sondern auch Soph. 246 A ff. 248 A ff.

mit den εἰδῶν φίλοι gemeint sei, habe ich Ph. d. Gr. IIa, 251 ff. nach Schleiermacher's Vorgang zu zeigen versucht[5]); ebd. 259, 1. 649 ff. aber auch mit Apelt, dass sich Plato im Parmenides ebenfalls gegen Euklid wendet, und dass die Einwürfe, die der eleatische Philosoph dort der Ideenlehre entgegenhält, oder doch die meisten derselben, in Wahrheit von dem Stifter der megarischen Schule erhoben worden waren. Noch viel häufiger aber sind die Stellen, welche sich auf Antisthenes zu beziehen scheinen, Plato's Mitschüler und Gegner, der ihm in Athen selbst die Führung der sokratischen Schule streitig machte, und der namentlich seiner Grundlehre von den Ideen mit leidenschaftlicher Polemik entgegengetreten war[6]). Genannt hat ihn Plato nur einmal Phädo 59 B, wo er unter den Anwesenden aufgeführt wird, ohne sich doch thätig an dem Gespräche zu betheiligen. Dagegen kann kaum ein Zweifel darüber stattfinden, dass der scharfe Ausfall gegen γέροντες ὀψιμαθεῖς, gegen πρεσβύτεροι ἄνθρωποι, welche ὑπὸ πενίας τῆς περὶ φρόνησιν κτήσεως sophistische Spitzfindigkeiten bewundern, Soph. 251 B f., ihm gilt; während später in der (wie Ph. d. Gr. IIa, 308 f. gezeigt ist) gleichfalls auf ihn bezüglichen Stelle Phileb. 44 B f. zwar seiner δυσχέρεια tadelnd erwähnt, und die τέχνη, die Kunst der wissenschaftlichen Untersuchung, bei ihm vermisst, aber seine φύσις οὐκ ἀγεννής anerkannt wird. In einer seiner Schriften mag sich, im Zusammenhang seiner Polemik gegen unfruchtbare Gelehrsamkeit, jenes Geschichtchen über Thales und die Sklavin gefunden haben, dass Plato Theät. 174 A f. 175 D anführt und mit Ausdrücken, wie ὄχλος, ἀπαίδευτος, abfertigt; vgl. a. a. O. 289, 2. In diesem Fall folgte Aristoteles nur dem Vorgang seines Lehrers, wenn er ihn und seine Schüler Metaph. VIII, 3, 1043b 24 ἀπαίδευτοι nennt. Antisthenes' bekannte Behauptung, dass man keinem Subjekt ein von ihm selbst verschiedenes Prädikat beilegen dürfe, wird von Plato, ohne ihn zu nennen, Theät. 201 E f. angeführt, Soph.

---

[5]) Und was unlängst Appel S. 55 ff. dieses Bandes in entgegengesetztem Sinn, nicht eben neues, vorgetragen hat, scheint mir nicht dazu angethan, meine von ihm nicht berücksichtigte Beweisführung zu entkräften.

[6]) Vgl. Phil. d. Gr. IIa, 296.

251 B—259 E durch eine tiefdringende Untersuchung über die Möglichkeit, die Nothwendigkeit und die Bedingungen der Begriffsverknüpfung widerlegt, während sie der Philebus 14 D f. nur flüchtig als etwas berührt, was längst abgethan sei (vgl. Ph. d. Gr. IIa, 293 f.); die weitere, (vielleicht mit jener) von älteren Sophisten entlehnte Behauptung (ebd. 293, 1. I. 987[4]), dass man sich nicht widersprechen könne, weil die, welche verschiedenes sagen, auch von verschiedenen Dingen reden, wird Euthyd. 285 D f. von Dionysodor vorgetragen und vertheidigt, der auch in diesem Fall Antisthenes vertritt. Dass eben dieser es ist, mit dessen Theorie über die Begriffsbestimmung und dessen hierauf gegründeter Definition des Wissens sich der Theätet von S. 201 C an eingehend beschäftigt, ist längst anerkannt (vgl. a. a. O. 294, 592); dass Plato hiebei eine Schrift des Cynikers berücksichtigt, gibt er deutlich genug zu verstehen, wenn sich Theätet 201 D auf die eigenen Ausdrücke des Philosophen beruft, um den es sich handelt, und 202 C Sokrates von Theätet sich ausdrücklich bestätigen lässt, dass er die Ansichten desselben treu dargestellt habe. Von dem Angriff, den Antisthenes von seinem nominalistischen Standpunkt aus gegen die Ideenlehre eröffnete, scheinen sich nicht blos Euthyd. 301 A sondern auch Parm. 132 B Spuren erhalten zu haben (s. a. a. O. 296, 2. 295, 2): vielleicht bezieht sich aber auch die Erörterung über den Ζεὺς πατρῷος Euthyd. 302 B f., die jedenfalls eine besondere Veranlassung haben muss, auf einen Verstoss, welcher Antisthenes begegnet war, und Plato macht sich das Vergnügen, seinen Gegner darüber zu belehren, wie wenig ihm, dem halbbürtigen Plebejer, der Sprachgebrauch der ächten attischen Ueberlieferung vertraut sei. Die Einwendungen gegen die protagorische Erkenntnisstheorie, welche Sokrates Theät. 161 B ff. vorbringt, um sie sofort 162 D ff. wieder als ungenügend zurückzunehmen, hatte nach Dümmler's (auch von mir a. a. O. 301, 1 gebilligter) Vermuthung wahrscheinlich Antisthenes ihr entgegengehalten; und in demselben werden wir (wie ich ebd. 288, 2. 296 ff., gleichfalls mit Dümmler, annehme) denjenigen Vertreter des Materialismus zu suchen haben, welchen Plato Theät. 155 E. Soph. 246 A ff. zunächst im Auge hat. Seine Gleichstellung des ἀγαθὸν und οἰκεῖον scheint

Plato Symp. 205 E. Charm. 163 C, seine Zurückführung der Tugend auf die Einsicht Rep. VI, 505 B (worüber Ph. d. Gr. IIa. 260. 1) zu berücksichtigen; noch bestimmter aber lässt sich die Phileb. 44 B f. 51 A. Rep. IX. 583 B ff. besprochene Behauptung, dass die Lust nichts positives, sondern nur eine Befreiung von Unlust sei, und desshalb ihr Reiz auf einer Täuschung beruhe, auf ihn zurückführen (Ph. d. Gr. IIa, 308, 1). Wegen der Entschiedenheit, mit der Antisthenes, nach dem Vorgang der Sophisten, dem νόμος die φύσις entgegensetzte (Ph. d. Gr. IIa, 324, 4. 329. 1), und vielleicht auch mit Anspielung auf seinen φυσικός, scheint er Phil. 44 B als μάλα δεινὸς λεγόμενος τὰ περὶ φύσιν bezeichnet zu werden. Auf den gesellschaftlichen Naturzustand, welcher das Ideal der cynischen Schule bildete, scheint die Widerlegung der Vorstellung, als ob die Aufgabe des Staatsmanns mit der eines Menschenhirten zusammenfalle, Polit. 267 C ff., nebst den Schilderungen des Lebens unter Kronos und in dem angeblich unverdorbenen Naturstaat, Polit. 271 C ff. Rep. II, 372 A ff. sich zu beziehen. Vgl. Ph. d. Gr. IIa, 325, 5. 893.

Auch Aristipp's Lehre hat aber Plato ohne Zweifel an mehr als einer Stelle berücksichtigt. Hinsichtlich seiner Ethik habe ich diess schon längst angenommen und in Aristippus den Gegner nachzuweisen gesucht, dessen Hedonismus Protarch im Philebus zu vertreten hat, und auf den auch Rep. VI, 505 B f. IX, 583 C. E zurückblickt; vgl. Ph. d. Gr. IIa, 346, 2 352, 1. 356, 2. 357, 1. 3. Arch. I, 172 ff. Zweifelhafter war mir Schleiermacher's Annahme, dass die Erkenntnisstheorie, welche der Theätet 156 A ff. als die Geheimlehre der protagorischen Schule darstellt und kritisirt, Aristippus angehöre; und auch jetzt noch finde ich, dass sich Aristippus in einen Widerspruch verwickelte, wenn er die Behauptung, dass wir nur von unseren Empfindungen etwas wissen können, nicht von den Dingen, mit Heraklit's Lehre vom Fluss aller Dinge begründete. Ich muss jedoch einräumen, dass wir diesen Widerspruch Aristippus ebensogut zutrauen können als Protagoras, oder wer sonst der Urheber der von Plato a. a. O. geschilderten Theorie sein möchte; diesen aber können wir keinenfalls von ihm freisprechen, da der Satz (160 B f.), dass für jeden seine Wahrnehmung wahr

sei, von den Dingen als solchen dagegen (dem ὂν ἢ γιγνόμενον αὐτὰ ἐφ' αὑτοῦ) nicht gesprochen werden könne, mit dem zusammenfällt, was uns als Aristipp's erkenntnisstheoretisches Ergebniss bezeichnet wird. Und da nun Plato selbst (wie schon oben bemerkt wurde) die hier vorgetragene Erkenntnisstheorie von den eigenen Lehren des Protagoras unterscheidet, ist es mir jetzt gleichfalls das wahrscheinlichste, dass dieselbe in dieser Gestalt nicht ihm angehört, sondern Aristippus.

Alle diese Hindeutungen auf die Philosophie seiner Zeit und ihre Litteratur waren nun ohne Zweifel den ersten Lesern der platonischen Schriften vollkommen verständlich; und auch wir würden mit ungleich grösserer Sicherheit über sie urtheilen können, wenn uns von jener Litteratur mehr erhalten wäre, als die wenigen Ueberreste derselben und die dürftigen Mittheilungen Dritter, auf die wir jetzt für ihre Kenntniss beschränkt sind. Wir würden dann gewiss auch noch viele weitere Beziehungen ähnlicher Art in platonischen Stellen entdecken, welche uns jetzt zwar vielleicht den Eindruck machen, dass sie bestimmte Zeiterscheinungen im Auge haben, deren geschichtliche Deutung uns aber desshalb unmöglich ist, weil es uns an den Mitteln fehlt, diese Erscheinungen nachzuweisen. Aber so nahe die Versuchung liegen mag, auch in solchen Fällen die Personen, Annahmen und Schriften ausmitteln zu wollen, auf die Plato anspielt, so schlüpfrig ist doch die Bahn, auf die man sich bei diesem Versuche begibt, eben desshalb, weil wir mit den Umständen, unter denen Plato's Schriften verfasst wurden, viel zu unvollständig bekannt sind, um überall angeben zu können, welche Ansichten, welche Personen, welche Aeusserungen dieser Personen er im gegebenen Falle berücksichtigt. Auch ephemere Erscheinungen, Vorfälle, deren kein Schriftsteller erwähnt, Worte, die in der Litteratur keine Spur zurückgelassen haben, können Plato bald zu einem flüchtigen Seitenblick bald zu einer eingehenderen Erörterung veranlasst haben; wer wäre da eingebildet genug, um zu meinen, dass es ihm gelingen werde, alle Andeutungen dieser Art aus unserer lücken- und trümmerhaften Kenntniss der Erscheinungen, auf die sie gehen, zu deuten? Aber schon diejenigen Fälle, in denen uns diese Deutung mit Sicherheit,

oder wenigstens mit geschichtlicher Wahrscheinlichkeit möglich ist, reichen aus, um uns zu überzeugen, wie wenig sich Plato als Schriftsteller, und ebenso gewiss auch als Lehrer, auf die einsame Höhe seiner eigenen Spekulation zurückzog, wie er vielmehr mit der vielseitigsten Theilnahme mitten in der geistigen Bewegung seiner Zeit stand, und wie lebhaft er selbst in ihre wissenschaftlichen Kämpfe als eine der streitenden Parteien eingriff.

VIII.

Der Begriff der Dialektik in den Memorabilien.

Von

A. Döring.

Erst nachdem der Bestand der Memorabilien als ein planvolles Ganze gegen willkürliche Athetesen gesichert ist, lohnt sich der Versuch, das so gewonnene Material seinem inneren Zusammenhange nach zu einem System der Lehre des Sokrates nach den Memorabilien zusammenzufügen. Dieser Versuch als Ganzes soll jedoch hier nicht gemacht werden: nur ein einzelner Punkt der Lehre des xenophontischen Sokrates, sein Begriff der Dialektik, soll zur Darstellung gebracht werden. Dieser Punkt hat das doppelte Interesse, einestheils, dass seine eigenartige Gestaltung in unserer Schrift wohl noch nie vollständig hervorgehoben worden ist, anderntheils, dass diese eigenartige Fassung mit den wesentlichen Grundzügen des Systems in engem Zusammenhange steht und daher von einem bestimmten Punkte aus eine Perspective auf das Ganze gewährt. In ersterer Beziehung wird z. B. bei Zeller zwar die grundlegende Stelle IV. 5. 11 f. angeführt, aber nicht ihrer ganzen Bedeutung nach ausgenutzt (S. 94 Anm. 2. 3. Aufl.), und auch die treffende Erörterung über das Verfahren der Begriffsbildung und Beweisführung bei Sokrates (S. 108 ff.) erschöpft doch nicht die ganze Eigenart der sokratischen Dialektik. Wir werden durch die nachstehende Darstellung namentlich zur Einschränkung der landläufigen Vorstellung geführt, als ob die Dialektik des Sokrates weiter nichts sei, als eine nominalistische Vorläuferin der platonischen Ideenlehre und als ob sie gerade das hauptsächlichste Band zwischen Sokrates

und Plato bilde. In letzterer Beziehung aber gewinnen wir einen Begriff, der eine genügend centrale Bedeutung für das sokratische Gedankensystem besitzt, um von ihm aus die wichtigsten Grundzüge desselben überblicken zu können. So ergeben sich zwei Abschnitte.

I.

Die eine Grundstelle für den sokratischen Begriff der Dialektik findet sich IV. 5, 11 f. In diesem Kapitel empfiehlt Sokrates die Enthaltsamkeit als unumgängliche Vorbedingung des sittlichen Handelns in seinem Sinne. Der Mensch wird durch sie πρακτικώτατος. Sie ist Vorbedingung nicht nur für die Kraft und Entschiedenheit des richtigen Handelns, sondern auch für die Sicherheit der Erwägungen, die zu ihm führen. Dem Enthaltsamen allein ist es möglich, die wahrhaft guten Handlungen zu erkennen (σκοπεῖν τὰ κράτιστα τῶν πραγμάτων), indem er die Handlungen nach Wort und That in Klassen sondert (καὶ λόγῳ καὶ ἔργῳ διαλέγοντας κατὰ γένη), um sodann für die guten sich zu entscheiden und der schlechten sich zu enthalten. So — nämlich durch Enthaltsamkeit — wird man im höchsten Masse gut, glücklich und zum dialektischen Verfahren befähigt (διαλέγεσθαι δυνατωτάτους). Es hat nämlich das διαλέγεσθαι seinen Namen erhalten vom gemeinsamen Beratschlagen, indem man die Handlungen nach Klassen sondert. Durch dieses διαλέγειν κατὰ γένη τὰ πράγματα wird man moralisch tüchtig, zur Leitung Anderer befähigt (ἡγεμονικωτάτους) und ein guter Dialektiker (διαλεκτικωτάτους). Somit muss man auch die zu diesem διαλέγειν befähigende Lebensweise, nämlich eben die enthaltsame, eifrig erstreben.

Offenbar findet sich Sokrates hier mit dem nächstliegenden Begriffe der Dialektik (συνιόντας κοινῇ βουλεύεσθαι) nur nebenher ab, legt aber den Hauptnachdruck auf den etymologischen Zusammenhang mit διαλέγειν sondern. Die Dialektik ist ihm hier ihrem eigentlichen Wesen nach eine Kunst des Sonderns der möglichen Handlungsweisen in Gruppen nach ethischem Gesichtspunkte: nur accidentell geschieht dies durch gemeinsame Erwägung.

Das folgende Kapitel handelt von seinem Bemühen als Er-

zieher, die Jünglinge dialektischer zu machen. Hier also müssen wir eine noch genauere Bestimmung des Wesens der Dialektik erwarten. Es stellt sich jedoch heraus, dass in diesem Kapitel der Begriff der Dialektik in viel unbestimmterer und vielseitigerer Bedeutung auftritt. Verfolgen wir daher zunächst das Vorkommen des eben gewonnenen Begriffes an anderen Stellen.

Die lehrreichste Parallelstelle findet sich in der protreptischeristischen Unterredung mit Euthydemos IV. 2. Hier wird § 12 ff. für den Staatsmann die Befähigung gefordert, die zur Gerechtigkeit gehörigen Handlungen, also die Umfangselemente des Begriffs der Gerechtigkeit, richtig aufzeigen und diesen Umfang gegen den entgegengesetzten der Ungerechtigkeit richtig abgrenzen zu können.

Sokrates schreibt zu diesem Behuf auf die eine Seite ein Delta (δικαιοσύνη), auf die andere ein Alpha (ἀδικία) und das διαλέγειν κατὰ γένη beginnt. Lügen, Betrügen, Stehlen, zum Sklaven machen wird vom Schüler unbedenklich der Ungerechtigkeit zugewiesen. Sokrates aber zeigt, dass im Kriege alle diese Dinge zur Gerechtigkeit gehören und es erweist sich als nothwendig, eine weitere Sonderung nach dem Gesichtspunkte des Handelns gegen Feinde oder Freunde vorzunehmen (διορισώμεθα πάλιν § 16).

Aber auch Befreundeten gegenüber gehört die Lüge oft zur Gerechtigkeit, z. B. wenn ein Feldherr durch das vorgegebene Anrücken von Bundesgenossen seine demoralisirte Truppe neu ermutigt; ebenso der Betrug, wenn z. B. ein Vater dem kranken Kinde, das die Arznei nicht nehmen will, diese unter die Speise mischt; desgleichen Diebstahl oder Raub, wenn ein Freund dem in Trübsinn verfallenen Freunde die Waffe wegnimmt, mit der er sich sonst ein Leid anthun würde.

So war auch die Sonderung bloss nach dem Gesichtspunkte der Beziehung auf Feind oder Freund noch ein μὴ ὀρθῶς τιθέναι und der Jüngling ist zum μετατιθέναι genöthigt. Es ergiebt sich als Begriffsbestimmung des ungerechten Handelns: den Befreundeten schaden (§ 18 f.). Diese Bestimmung ist durch fortschreitende Correktur der Umfänge gewonnen.

Wie nahe Sokrates auch sonst, auch wo es sich nicht gerade um ethische Fragen handelt, dies Verfahren der Umfangssonderung

liegt, zeigt § 26 desselben Kapitels, wo die Selbsterkenntniss in das διαγιγνώσκειν dessen, was man zu leisten und nicht zu leisten im Stande ist, gesetzt wird.

Derselbe Begriff kehrt ferner im Schlusskapitel des ganzen Buches noch zweimal wieder. Nach § 4 desselben hat Sokrates sein ganzes Leben damit zugebracht, sich auf die Vertheidigung gegen die Anklage des Meletus vorzubereiten, denn er hat nie etwas anderes gethan, als διασκοπεῖν τά τε δίκαια καὶ τὰ ἄδικα und nach der so gewonnenen Erkenntniss zu handeln. Und im Schlussresumee § 11 wird neben seinen sonstigen Tugenden aufgeführt, dass er φρόνιμος war ὥστε μὴ διαμαρτάνειν κρίνων τὰ βελτίω καὶ τὰ χείρω und ferner ἱκανὸς καὶ λόγῳ εἰπεῖν τε καὶ διορίσασθαι τὰ τοιαῦτα. Es ist zwar nicht ganz unzweifelhaft, ob hier τὰ βελτίω und τὰ χείρω im ethischen, oder im utilitarischen Sinne gemeint ist, ebenso wie eine Zeile vorher in den Worten: ἐγκρατὴς δὲ ὥστε μηδέποτε προαιρεῖσθαι τὸ ἥδιον ἀντὶ τοῦ βελτίονος das βέλτιον im Gegensatze gegen das ἥδιον an sich auch das bloss Nützliche sein könnte; aber wahrscheinlicher ist doch auch hier die ethische Bedeutung. Jedenfalls aber liegt auch hier wieder das dualistische Verfahren vor und zwar wird hier ausdrücklich zwischen dem inneren Urtheil, dem eigentlichen διαλέγειν, und dem Vermögen der Darlegung für Andere in Worten unterschieden, welches Letztere zum Begriffe der Dialektik als nothwendiger und unumgänglicher Bestandtheil gehört. Ersterer Vorgang kann sich vermittelst eines instinctiven Gefühls vollziehen, das für das eigene Verhalten zur Not ausreichen mag; erst die Einkleidung in Worte, die ein gewisses Mass von Analyse und Verdeutlichung voraussetzt, macht den Dialektischen, der ja auch nach IV. 5, 12 als ἡγεμονικώτατος zur Leitung Anderer befähigt ist.

Endlich tritt das Wesen des διαλέγειν mit grosser Deutlichkeit hervor in der Stelle I. 1, 16 f. Nach derselben unterredete sich Sokrates im Gegensatze gegen die Physiker ausschliesslich über menschliche Dinge, indem er untersuchte, was fromm, was unfromm, was καλόν, was αἰσχρόν, was gerecht, was ungerecht, was σωφροσύνη, was μανία, was Tapferkeit, was Feigheit sei. Bei den folgenden Objekten: τί πόλις u. s. w. fehlt die antithetische Anordnung, bei allen aber zeigt das Fehlen des Artikels, dass es sich nicht um

Definition, Inhaltsbestimmung, sondern um Subsumtion handelt. In diese Kenntniss der richtigen Subsumtionen setzte Sokrates, wie Xenoph. ausdrücklich hinzufügt, die Kalokagathie, d. h. doch wohl diejenige Beschaffenheit, die sich im Vollbringen des καλὸν καὶ ἀγαθόν im absoluten Sinne, d. h. im geziemenden Handeln äussert: das Nichtwissen der richtigen Subsumtionen dagegen erschien ihm als ein sklavenartiger Zustand. Genau ebenso besteht ihm IV. 2, 22 die Sklavenmässigkeit im Gegentheil der σοφία im ethischen Sinne, im Nichtwissen der καλὰ καὶ ἀγαθὰ καὶ δίκαια. Wir werden noch auf andre Stellen stossen, wo Sokrates die Bedeutung des ethischen Wissens, also der Fähigkeit zum διαλέγειν, für die Sittlichkeit in einseitiger Weise betont; einstweilen sei hier nur auf das vielbesprochene Paradoxon IV. 2, 19 f. hingewiesen, nach dem eben wegen des Wissens der absichtlich Lügende weniger ungerecht ist, als der unabsichtlich Lügende. Die generelle Entscheidung dieser Frage nach der Bedeutung des Wissens für die Sittlichkeit kann erst später getroffen werden. —

Wir kehren nun zu IV. 6, dem ausdrücklich von der Dialektik handelnden Kapitel, zurück. Hier wird zunächst zweimal ausdrücklich das Wesen des Dialektischen in das Wissen τί ἕκαστον εἴη τῶν ὄντων gesetzt. Wer dies weiss, ist nicht nur selbst vor Täuschung bewahrt, sondern kann auch Andere belehren und richtig leiten. Wir constatiren hier zunächst, dass diese Formel, mag ihr genauerer Sinn sein, welcher er wolle, jedenfalls eine weitere Bedeutung der Dialektik bezeichnet, als die in den Schlussworten des vorhergehenden Kapitels vorliegende; es fehlt jedenfalls die specifische Einschränkung auf das sittliche Handeln; die Beziehung auf ἕκαστον τῶν ὄντων giebt der Dialektik eine universelle Bedeutung. Was sodann den genaueren Sinn der Formel betrifft, so kann sie an sich auf logische Inhaltsbestimmung, Angabe der Merkmale, gehen und dass diese bei Sokrates nicht ausgeschlossen war, zeigt schon § 13 unsres Kapitels, wo die Meinungsdifferenz hinsichtlich der Subsumtion eines Objekts unter einen Begriff, z. B. den des guten Bürgers, durch inhaltliche Bestimmung dieses Begriffs nach seinen Merkmalen gehoben wird.

Ebenso gut aber kann die Frage τί ἐστιν auf Subsumtion und

Umfangsbestimmung gehen und wenn wir uns des τί εὐσεβές u. s. w. I. 1, 16 erinnern, scheint Sokrates diese Bedeutung näher gelegen zu haben, als die inhaltliche. Letztere benutzt er, wie das Beispiel vom guten Bürger zeigt, vornehmlich als Hülfsmittel der Subsumtion. Ja der Umfang ist ihm von so entscheidender Bedeutung, dass er sogar vom Zusammenfallen der Umfangsbestandtheile auf das inhaltliche Zusammenfallen der Begriffe schliesst. So beweist er IV. 4, 13 aus dem Zusammenfallen der Handlungen, die unter den Begriff des δίκαιον und νόμιμον fallen, die Identität dieser beiden Begriffe selbst, was insofern ungenau ist, als die Möglichkeit besteht, dass der eine der beiden Begriffe einen weiteren Umfang hat oder beide teilweise differirende Umfangsbestandteile besitzen.

Welche von beiden Bedeutungen der Formel τί ἕκαστον nun Xenoph. hier vorschwebt, müsste sich ergeben, wenn die von ihm beigebrachten, angeblich nach dem Gesichtspunkte ganz besonders instructiver Deutlichkeit ausgewählten Beispiele in der That diesen instructiven Charakter hätten. Leider ist aber hier eine der Hauptstellen, an denen sich die mangelnde Schärfe des xenophontischen Denkens besonders stark kund giebt. Bei weitem die meisten der hier als Beispiele angeführten Argumentationen des Sokrates dienen offenkundig einem ganz anderen Zwecke, als der Bestimmung des τί ἐστίν. Dies gilt von zwei Gruppen von je dreien der angeführten Beispiele. Die erste Gruppe umfasst die Erörterungen über Frömmigkeit (§ 2—4), Gerechtigkeit (§ 5 f.) und Tapferkeit (§ 10 f.). In allen dreien geht die Tendenz auf den Nachweis, dass das Wissen des Richtigen ein ganz hervorstechendes Element im Wesen der betreffenden Tugend, eine unentbehrliche Bedingung zu ihrem Zustandekommen bildet. Die zweite Gruppe umfasst die Erörterungen über Weisheit und über das ἀγαθόν und καλόν § 7—9. Hier ist die Argumentation auf die Relativität der betreffenden Begriffe, die Unmöglichkeit, hinsichtlich ihrer eine absolute Bestimmung zu geben, gerichtet.

Weisen wir dies zunächst für die erste Gruppe nach.

Fromm ist, wer die Götter ehrt. Aber nicht jede beliebige Weise sie zu ehren ist berechtigt. Es giebt Satzungen darüber. Wer diese weiss, weiss, wie man die Götter ehren muss. Wenn

aber Jemand weiss, wie die Verehrung stattfinden soll, so wird er nicht meinen, sich anders verhalten zu müssen (natürlich die Grundtendenz des guten Willens vorausgesetzt). Wie er aber meint, sich verhalten zu müssen, so verhält er sich. Wer also die Satzung weiss, wird satzungsgemäss verehren. Wer satzungsgemäss verehrt, verehrt geziemend (ὡς δεῖ). Wer geziemend verehrt, ist fromm. Also ist der die Satzung Wissende fromm. Es ist evident, dass hier nur die eine Bedingung der Frömmigkeit, das Wissen, gleichsam tendenziös in künstlicher Isolirung betrachtet, die andere, die dafür an anderen Stellen nachdrücklich hervortritt, ganz ausser Acht gelassen wird.

Die Gerechtigkeit ist ein gewisses Verhalten gegen die Menschen: den zweiten Satz lese ich: οὐκ ἀλλὰ καὶ περὶ τούτους ἐστὶ νόμιμα, καθ' ἃ δεῖ πως ἀλλήλοις χρῆσθαι. Es giebt auch hinsichtlich dieses Verhaltens Satzungen. Wer sich nach diesen Satzungen verhält, verhält sich geziemend, richtig, seiner Aufgabe in der Gesellschaft gemäss, gerecht. Das Gerechte ist nämlich (so muss das δέ am Anfange von § 6 übersetzt werden) das Satzungsgemässe. Ferner: Wer gerecht handelt, ist gerecht. Wer nun die Satzungen nicht weiss, kann nicht ihnen gemäss handeln. Wer dagegen das Geziemende weiss, meint nicht, dass er anders handeln müsse (auch hier die normale Grundrichtung des Willens vorausgesetzt). Niemand handelt anders, als er meint handeln zu müssen. Wer also die Satzungen weiss, handelt und ist gerecht. Also ist Gerechtigkeit — natürlich unter denselben Restrictionen, wie bei der Frömmigkeit — = Wissen der Satzungen in Betreff der Menschen.

Bei der Tapferkeit kommt sogar eine doppelte Art des Wissens in Betracht. Die Tapferkeit ist das richtige Verhalten zu Uebeln und Gefahren. Man muss also erstens wissen, was ein Uebel oder eine Gefahr ist. Wer aus Unkenntniss der Gefahr sich nicht fürchtet, ist nicht tapfer; er mag rasend sein, ja auch ein Feiger meidet die Gefahr nicht, deren Vorhandensein er nicht ahnt. Wer auch das nicht Gefährliche (indem er es irrtümlich für eine Gefahr hält) fürchtet, ist gewiss nicht tapfer. Also ist erste Bedingung Wissen, was Uebel oder Gefahr. Nun besteht aber zweitens die Tapferkeit im geziemenden Verhalten zu solchen Lagen. Jedenfalls wird Jeder

sich so verhalten, wie er es für geziemend hält. (Auch hier ist die richtige Willensdisposition stillschweigende Voraussetzung.) Wenn Einer sich nicht richtig verhält, so ist auf fehlendes Wissen hinsichtlich der Norm des Verhaltens zu schliessen; das unrichtige Verhalten ist Erkenntnissgrund des fehlenden Wissens. Wer dies Wissen besitzt, hat damit eine unumgängliche Bedingung des Könnens und umgekehrt. Also ist das Wissen hinsichtlich des richtigen Verhaltens (gemäss der isolirenden, paradoxen Zuspitzung der ganzen Argumentation) Tapferkeit, das Nichtwissen Feigheit.

Dass die hier stets eingeschalteten Restrictionen berechtigt sind, beweisen unzählige Stellen, an denen Sokrates die Klugheitsmotive des sittlichen Handelns darlegt. In noch weiterem Umfange geht Sokrates über das blosse Wissen als Bedingung der Tugend hinaus in der Erörterung über die Tapferkeit III. 9, 1—3, wo zunächst für die Tapferkeit, sodann aber auch für die übrigen Tugenden φύσις, μάθησις und μελέτη als Bedingungen des Zustandekommens aufgezählt werden. Es ist allerdings begreiflich, wie aus solchen Stellen, in denen Sokrates in paradoxer Einseitigkeit die Bedeutung des Wissens des geziemenden Verhaltens betont, die Meinung entstehen konnte, er setze in unbegreiflicher Verblendung das Wesen der Tugend ausschliesslich in dieses Wissen.

Ich komme zur zweiten Gruppe der Argumentationen. Weisheit ist Wissen. Niemand kann weise sein hinsichtlich eines Objekts, das er nicht weiss. Nun kann kein Mensch Alles wissen. Also ist Weisheit ein relativer Begriff, der immer nur mit der Einschränkung auf das gewusste Object gilt. Es ist klar, dass hier die Weisheit nicht im engeren ethischen Sinne, sondern in ganz universeller Bedeutung genommen ist.

Hinsichtlich des Begriffes des ἀγαθόν (nicht im Sinne der sittlichen Vorschrift, sondern der Güterlehre, als Gut, nicht als das Gute) gilt, wie ausdrücklich hervorgehoben wird, dieselbe Untersuchungsmethode, wie bei der Weisheit. Es giebt kein Nützliches, das Allen nützlich ist. Was dem Einen nützt, schadet dem Andern. Das Nützliche ist aber identisch mit dem ἀγαθόν, also ist auch das ἀγαθόν relativ.

Beim καλόν kann man kein Objekt aufweisen, das zu allen

Zwecken ein καλὸν wäre. Jedes ist ein καλὸν nur zu solchen Zwecken, zu denen es brauchbar (χρήσιμον) ist. Also ist auch das καλόν (im Sinne des für Zwecke Brauchbaren) ein relatives.

In etwas anderer Wendung und ausführlicher sind diese Argumentationen hinsichtlich des ἀγαθόν und καλὸν schon III. 8 vorgekommen.

Correkte Begriffsbestimmungen finden sich unter den hier von Xenoph. vorgeführten Beispielen des dialektischen Verfahrens nur § 12, wo die verschiedenen Arten der Verfassungen bestimmt werden.

Schliesslich (§ 15) rechnet Xenoph. zum dialektischen Verfahren des Sokrates auch noch die Weise, wenn er selbst argumentirte, immer nur das allgemein Zugestandene als Argument zu benutzen.

Wir erhalten also hier kein unzweifelhaftes Resultat, wie Xenoph. die Formel τί ἕκαστον εἴη τῶν ὄντων versteht. Wohl aber sehen wir, dass er unter die Dialektik im weiteren Sinne mancherlei einbegreift: Begriffsbestimmungen, Argumentationen, in denen eine Seite eines Begriffs, wie das Wissenselement der Tugend, in abstrakter Isolirung hervorgehoben, oder eine besondere Eigentümlichkeit eines Begriffs, wie die Relativität, ins Licht gesetzt wird. Endlich rechnet er auch einleuchtende Popularität des Argumentirens zur Dialektik. Im Allgemeinen ist durch die gegebenen Beispiele nicht einmal der Begriff der Dialektik in diesem weiteren Sinne bestimmt abgegrenzt; es bleibt die Möglichkeit, dass auch noch andere, hier unerwähnt gebliebene Verfahrungsweisen unter ihm begriffen werden.

Ich glaube somit gezeigt zu haben, dass der Begriff der Dialektik in doppeltem Sinne vorliegt, einmal in einem engeren hauptsächlich auf ethische Begriffe angewandten Sinne, für den das διαλέγειν, die correkte Umfangsbestimmung und Umfangsabgrenzung gegen entgegengesetzte Begriffe massgebend ist. Sodann in einem weiteren, wo die mannigfachsten Arten des Argumentirens ohne deutliche und scharfe Bestimmung des ihnen als gemeinsame Eigentümlichkeit Zukommenden in ziemlich vager Weise unter ihm zusammengefasst werden.

II.

Das ganze Wirken des Sokrates gipfelt in dem Bestreben, das geziemende Verhalten, das Verhalten des καλὸς καὶ ἀγαθός oder die σωφροσύνη im ethischen Sinne durch rationelle Begründung zu ermöglichen. Zur σωφροσύνη in diesem specifischen Sinne gehört einestheils die σωφροσύνη περὶ θεούς, die Frömmigkeit, anderntheils die περὶ ἀνθρώπους, die Gerechtigkeit. Aber auch die Enthaltsamkeit, obwohl von ihm hauptsächlich als Hülfstugend empfohlen (IV. 5), gehört doch auch direkt und unmittelbar unter den Begriff der σωφροσύνη. Dies beweist IV. 5. 7, wo die Werke der σωφροσύνη und ἀκρασία direkt und unmittelbar, nicht nur wegen der Folgen der Letzteren, in Gegensatz gestellt werden: αὐτὰ γὰρ δήπου τὰ ἐναντία (vielleicht zu lesen: ἐναντία τὰ) σωφροσύνης καὶ ἀκρασίας ἔργα ἐστίν.

Sokrates ist somit Moralist in demjenigen weiteren Sinne, der auch das richtige Verhalten gegen die Götter, das religiöse Wohlverhalten, wie es ebenfalls dem καλὸς κἀγαθός zukommt, einschliesst. Der καλὸς καὶ ἀγαθός ist nicht nur der Moralische im engeren Sinne, sondern der in jedem Sinne nach Sitte und Herkommen unanstössig Wandelnde. Sokrates ist Moralist und Schöpfer einer Vernunftreligion in einer Person.

Diese rationelle Begründung nun besteht in zwei Stücken. Einesteils in der genauen inhaltlichen Festsetzung dessen, was das Geziemende ist, und der Abgrenzung gegen sein Gegentheil. Dies ist die Pflichtenlehre. Anderntheils in der Aufweisung eines Motivs, das die durchaus selbstische Natur des Menschen zur Vollbringung des Geziemenden antreibt. Dies ist die Güterlehre. Die durch diese doppelte Begründung mitgetheilte Erkenntniss ist die σοφία im engeren ethischen Sinne. Auch diese hat somit als ethische Erkenntniss ein doppeltes Objekt. Einesteils ist sie Erkenntniss des Inhalts der Vorschrift, nicht nach vager Meinung, sondern nach deutlicher und sichrer Erwägung. Dies ist die erste Vorbedingung des geziemenden Handelns. Wer nicht weiss, was das Richtige ist, kann es nicht vollbringen. Ohne dies Wissen ist, wie hinsichtlich der Frömmigkeit, Gerechtigkeit und Tapferkeit IV. 6 ausgeführt

wird, jede Möglichkeit des richtigen Verhaltens ausgeschlossen. Dies Wissen ist der erste und wesentlichste Hauptteil der sittlichen Erkenntniss. Es ist offenbar, dass in diesem Stücke der Weisheit die Dialektik im specifischen Sinne des διαλέγειν ihren Sitz hat.

Dies ist aber nicht das einzige Stück der Weisheit. Es ist ein alter Irrthum, als ob Sokrates die sinnlose Lehre verkündigt hätte, zum geziemenden Handeln genüge das Wissen des Richtigen, etwa in der Form exakter Definitionen der Tugenden oder genauer Abgrenzungen der Pflichten. Den Gegenbeweis gegen diese einseitige und schlechthin unverständliche Fassung der sokratischen Lehre bildet zunächst sein ständiges, an allen einschlagenden Stellen mit unfehlbarer Sicherheit wiederkehrendes Verfahren, für das Gute, unbeschadet der vorweg anerkannten Verpflichtung zu seiner Vollbringung, immer wieder und wieder ab utili zu argumentiren. Der Beweis hierfür kann jetzt nicht geführt werden. Aber es giebt auch ganz bestimmte Aussprüche, in denen ausdrücklich die Erkenntniss des Utilitätsmotivs, der Utilitätswirkung des Handelns, zu den Functionen der Weisheit gerechnet wird.

Am deutlichsten und beweiskräftigsten ist hier IV. 5. 6. Die Unenthaltsamkeit trennt den Menschen von der Weisheit und verstrickt ihn in Thorheit, denn sie hindert ihn, nach dem Nützlichen zu streben und es zu erkennen, indem sie ihn zum Angenehmen hindrängt. Sie verwirrt ihn so, dass er, obschon das Heilsame und das Schädliche erkennend, dennoch das Schlimmere dem Besseren vorzieht. (Dieser Gegensatz natürlich nicht im ethischen Sinne, sondern in dem des individuellen Vortheils.) Hier also ist die Weisheit offenbar die Erkenntniss des individuell Vortheilhaften.

Ferner aber gehört hierher diejenige Stelle, die eine centrale Bedeutung für das ganze sokratische Gedankensystem hat, leider aber von Xenoph. in so wenig lichtvoller Weise aufgezeichnet ist, dass nur durch Combinationen und Ergänzungen der volle Sinn gewonnen werden kann, die Stelle III. 9, 4 f.

Dem Sokrates wird hier die verfängliche Frage vorgelegt, ob er die das Geziemende Wissenden, aber entgegengesetzt Handelnden für zugleich weise und unenthaltsam halte. Die Unenthaltsamkeit

figurirt hier nur als Exemplification der Tugend überhaupt; ebenso gut könnte jede andere Tugend stehen, wie denn auch in der That § 5 das gewonnene Material als für Gerechtigkeit und alle übrigen Tugenden in gleichem Masse gültig proklamirt wird. Das Verfängliche der Frage liegt darin, dass seiner oft einseitigen und missverständlichen Identification der zum sittlichen Handeln führenden Weisheit mit dem blossen Wissen des Rechten der häufig genug vorkommende Fall der Verbindung dieses Wissens mit verwerflichem Handeln entgegengesetzt wird. Xenoph. schickt zur Verdeutlichung des Verfänglichen der Frage die Bemerkung voraus: Sokrates pflegte σοφία und σωφροσύνη nicht zu trennen, sondern beurteilte nach dem Vollbringen des Geziemenden auf Grund der Erkenntniss desselben und nach dem Vermeiden des Verwerflichen auf Grund des Wissens desselben den Weisen und Sittlichen (σώφρονα). Er deutet hier leise an, dass Sokrates für das Zustandekommen des geziemenden Handelns das Moment der Weisheit im Sinne des Wissens des Richtigen mit besonderer Vorliebe betonte. Wenn aber freilich seine ganze Moralbegründung in der Pflichtenlehre bestände, so würde ihre Wirksamkeit offenkundig durch die alltägliche Erfahrung Lügen gestraft.

Sokrates antwortet, dass er die unsittlich Handelnden trotz jenes Wissens für unweise halte und zwar mit folgender Begründung. Jeder Mensch thut das, was er für das ihm Nützlichste hält. Ergo ist der verkehrt (im sittlichen Sinne) Handelnde unweise. Hier fehlt offenbar die Hauptsache, der Untersatz, das verbindende Mittelglied. Dasselbe muss lauten: Nun erkennt aber die Weisheit das Geziemende als das wahrhaft Nützliche. So erst kommt der Schluss zu Stande: Ergo ist der verkehrt Handelnde unweise. Daraus folgt aber weiter, dass die ethische Weisheit im Sinne des Sokrates nicht nur im Wissen des Geziemenden, sondern auch in der Erkenntniss desselben als des überwiegend für den Handelnden selbst Vortheilhaften besteht.

Ich muss auf eine erschöpfende Behandlung der überaus wichtigen Stelle verzichten. Ich glaube aber den Beweis erbracht zu haben, dass die ethische Weisheit im sokratischen Sinne eine Doppelfunction hat und dass durch diese Doppelfunction die funda-

mentale Unbegreiflichkeit der Lehre, dass die Tugend ausschliesslich Wissen sei, verschwindet, ferner aber auch, dass die Dialektik im engeren Sinne als Hülfswissenschaft des geziemenden Handelns ihre Stelle in der ersten dieser beiden Functionen besitzt und somit einen Orientirungspunkt für die wesentlichen Grundlinien des sokratischen Systems bildet.

Mit Vorstehendem soll keineswegs der ganze Umfang der sokratischen Lehre durchmessen oder auch nur der centrale Teil derselben in ausreichender Weise erörtert sein. Dazu müsste ein ganz anderes Material beigebracht und ein viel umfangreicherer Bau aufgeführt werden. Es handelte sich für diesen zweiten Abschnitt nur darum, der Dialektik im engeren, vorwiegend auf ethische Bestimmungen bezüglichen Sinne, wie sie sich im ersten Abschnitt ergeben hat, ihre Stelle in diesem Gedankensystem anzuweisen.

IX.

Ariston.

Von

A. Gercke in Göttingen.

Οὐ Χῖος ἀλλὰ Κεῖος.

Die beiden ziemlich gleichzeitig lebenden Philosophen Namens Ariston, der Peripatetiker aus Keos und der Stoiker von Chios, sind viel mit einander verwechselt worden, fast seit ihrer schriftstellerischen Thätigkeit bis auf die neueste Zeit; und da jetzt der Name Ariston oft genannt wird in den seit Kurzem in Mode gekommenen Quellenuntersuchungen zu Horaz und Plutarch, so ist eine neue Behandlung der alten crux philologorum berechtigt und nothwendig als ein Kapitel der Prolegomena zu jenen Arbeiten, die bereits (1891) ins Kraut zu schiessen beginnen.

In älterer Zeit ging man von dem Kataloge der Schriften des Stoikers aus (L. D. VII 163), wo die Notiz beigefügt ist: 'Aber Panaitios und Sosikrates behaupten, ihm gehörten nur die Briefe, die übrigen Werke aber dem Peripatetiker Ariston.' Da die Alten selbst so verschiedener Ansicht waren, und da man die Glaubwürdigkeit der beiden Gewährsmänner eben so gut mit Gründen erhärten wie Hyperkritik des Panaitios anderweitig erweisen kann, so ist es sehr misslich, entweder mit Laertios und seinem Gewährsmanne die sämmtlichen Schriften dem Stoiker zu lassen oder ihm mit den beiden Kritikern alle bis auf eine abzusprechen: hier entscheiden wollen heisst eine vorgefasste Meinung zur Geltung bringen, zumal die antiken Kritiker wie ihre Gegner geirrt haben können und die Wahrheit in der Mitte liegen kann, so dass mehr

oder weniger Schriften dem einen oder dem anderen Ariston zuzuweisen sind. Auch das ist schwer zu sagen, wie die Verwechslung und die Meinungsverschiedenheit entstehen konnte. Da schon wenig Dezennien nach dem Wirken beider Philosophen Zweifel über ihre Schriften entstehen konnten, so können diese, wie die Ethnika der Autoren, vielleicht leicht zu verwechseln gewesen sein: die Philosophen, die sich beide fast ganz auf die Ethik beschränkten, könnten möglicherweise als Kinder einer Zeit sowohl in der allgemeinen Lebensauffassung wie im Stile gewisse Aehnlichkeiten gehabt haben. Darnach könnte man auf den Verdacht gerathen, und er ist wirklich ausgesprochen worden, dass oft schon im Alterthume Schriften und Lehren beider verwechselt seien: allein bei näherem Zusehen habe ich so gut wie keine Bestätigung dieses Verdachts gefunden, wie ich glaube hauptsächlich deshalb, weil von dem einen der beiden Philosophen überhaupt nicht viel mehr als eine Schrift im Umlauf war.

Natürlich können die von Panaitios angezweifelten Titel nicht als Beweismaterial pro oder contra verwendet werden. Nur wo ein Werk genannt wird, das in dem Kataloge des Laertios fehlt, darf es als sicherlich nicht dem Stoiker gehörig angesehen werden.

In allerneuester Zeit hat man zum Ausgangspunkt der Behandlung Aristons dessen Verhältniss zu Bion genommen und dabei den falschen für den richtigen Ariston gesetzt: kein Wunder, da man den Eckstein des ganzen Gebäudes verwarf. Strabon führt 'den peripatetischen Philosophen Ariston, den Nachahmer des Bion von Borysthenes' auf als aus Julis auf Keos gebürtig (X 486). Hieran darf man nicht rütteln. Eratosthenes war Schüler des Stoikers von Chios und kannte bezeugtermassen Bion genau, ohne Zweifel auch den Keer; Eratosthenes ist aber direkt wie indirekt Quelle Strabons, schon deshalb ist dessen Angabe unantastbar.

Wir sind aber noch heute in der Lage, die Richtigkeit dieses Urtheils erweisen zu können durch Eingehen auf die dem Stoiker eigenthümlichen ethischen Lehren und die dadurch ermöglichte Sonderung der Ueberreste von Schriften beider Philosophen.

Den Stoiker lernt man am besten kennen aus Senecas 94. Brief, der zuerst eine kurze Uebersicht über die Lehre enthält (§ 2, 3. 5

bis 17), dass spezielle Moralvorschriften in die Pädagogik, nicht in die Philosophie, gehören, und dann (von § 18 ab) eine Bekämpfung der ausführlicher wiedergegebenen Hauptsätze anfügt. Die ganze Lehre ist eine Einführung in die Philosophie, eine Darlegung ihrer Aufgabe (Zeller IV³ 55 ff.), entspricht also einem λόγος προτρεπτικός (Hartlich, Leipz. Stud. XI 276). Dass diese Lehre dem Ariston 'Stoicus' gehört, sagt Seneca ausdrücklich, und ebenso wird ὁ Χῖος von Sextos Emp. Math. VII 13 genannt, der aus derselben, von Seneca gelegentlich missverstandenen (Bernays, ges. Abh. I 270, 1) Quelle schöpft. Und für die Richtigkeit dieser Benennung zeugt die Lehre: Sen. § 8 (der Lernende brauche keine Ermahnungen im Einzelnen) cum virtutem unicum bonum hominis adamaverit, turpitudinem solum malum fugerit, reliqua omnia, divitias honores bonam valetudinem vires imperia, scierit esse mediam partem nec bonis adnumerandam nec malis, vgl. Sext. καταστρέχοντα δὲ τῶν μεταξὺ τούτων. Dieser rigoristisch-stoische Satz wurde ausschliesslich von Ariston verfochten, wie die zahlreichen Zitate lehren, vgl. Philodem Ind. Stoic. 10. 8 Ἀρίστων Μιλτιάδου Χῖος ὁ τὴν ἀδιαφορίαν τέλος ἀποφηνάμενος, ἐν δὲ τοῖς ἄλλοις ἀκολουθεῖν οἰόμενος τῷ καθηγητῇ (nämlich dem Zenon) und die von Zeller 259, 4 f. gesammelten Stellen. Der Chier wendete sich mit seiner Lehre nicht nur gegen Peripatetiker und Akademiker sondern auch gegen die eigene Schule und ihren Gründer, die eine weitere graduelle Unterabtheilung der ἀδιάφορα zuliessen: die Lehre ist also ganz charakteristisch und giebt uns zugleich Aufschluss darüber, dass und warum Ariston ein Eingehen auf die durch ἀδιάφορα bewirkte Verschiedenheit in Lebenslage und Seelenstimmung, prinzipiell ablehnte und ebensowenig Rath oder Trost bei Verbannung, Armuth, Trauer u. s. w. zuliess wie speziellere Verhaltungsmassregeln im Glücke.

Auf der anderen Seite haben wir von dem Peripatetiker ansehnliche Ueberreste wenigstens zweier Werke, einer Schrift über das Alter und einer Charakterbilder enthaltenden Abhandlung.

Letztere hat Philodem im 10. Buche de vitiis vorgelegen und ihm u. A. die Bilder des Schneidigen, des Eigenwilligen, des Besserwissers, des Ironischen u. s. w. (Kol. 16 ff.) geliefert. Sauppe hat, als er 1853 die Schrift Philodems herausgab, in Kürze den Nach-

weis geführt, dass die Charaktere dem Peripatetiker zuzuschreiben seien, weil sie sich eng an die erhaltene Schrift Theophrasts anlehnen, und weil überhaupt bis auf die Zeit des Poseidonios nur Peripatetiker diese Art Materialsammlung für psychologisch-moralische Untersuchungen gepflegt haben: denn Charaktere gab es im Alterthum von Herakleides Pontikos, Theophrast, Lykon, Ariston und Satyros. Der Schluss auf die Schulstellung ist zwingend, und mir bleibt unverständlich, wie seine Bündigkeit neuerdings von Heinze Rh. Mus. 45, 511, 1 hat angezweifelt werden können: den grundlosen Zweifel würde ein Durchlesen der Schrift Philodems beseitigt haben. Der Epikureer giebt nämlich genau an, in welchem Zusammenhange sein Gewährsmann die Charakterbilder gegeben hat: darnach handelte Ariston über Beseitigung (κουφίζειν) des Hochmuthes, besonders des durch Glücksumstände veranlassten, und Philodem entnahm der Schrift nicht nur die Charaktere sondern auch die moralischen Vorschriften vom Ende der 10. Kolumne an (ἀλλ' ὅμως, εἴ τινα πεισθῆναι ἐλπίς, οὐκ ἂν ἀπεικότως τινὰ πείθοιεν, περὶ ὧν ἀποτόμως κεφαλαιώσομαι, τὰς δυνάμεις αὐτῶν sc. τῶν διὰ τύχην ὑπερηφανούντων). Hier ist der Stoiker ausgeschlossen. Das muss am ersten zugeben, wer wie Heinze 518, 2 zur Unterstützung eine Vermuthung Dümmlers heranzieht, der (Academica Giessen 1888 S. 211 ff.) den Kampf gegen die Annahme eines Zufalls in Plutarchs Schriftchen περὶ τύχης auf Ariston, den Stoiker von Chios, zurückführt[1]): in der

[1]) Wegen der Vielnamigkeit der Tugend 97 E vgl. 440 F: richtig trotz L. D. VII 161. Aber falsch ist erstens, nur einen Gegner der Tyche und des Kallisthenes Theophrasts anzunehmen und Ciceros Angabe Tusc. V 25 'vexatur idem Theophrastus et libris et scholis omnium philosophorum' auf ein Missverständniss oder gar auf ein Missverständniss und eine Textverderbniss aus optimorum = ἀρίστων[ος] zurückführen zu wollen: sonst müsste man auch § 24 'vexatur autem ab omnibus primum in eo libro, quem scripsit de vita beata' beanstanden und schliesslich auch das gerade für Theophrast, nicht für Ariston und die Stoiker eintretende Urtheil Ciceros 'hic autem elegantissimus omnium philosophorum et eruditissimus non magno opere reprehenditur . . .' ins Gegentheil ändern. Zweitens gehört die Anekdote von Nealkes Plut. Kap. 4 nicht den Stoikern sondern den Gegnern, weil sie die Macht der Tyche beweist, und ebenso das letzte (6.) Kapitel mit dem Ausspruche des Iphikrates (Kap. 5), weil hier die äusseren Güter Geltung haben: diese Stücke können

That konnte kein Stoiker, und am wenigsten der Chier, die Macht der Tyche anerkennen, sondern er musste die Handlungen wie die Gesinnung der Menschen aus ihrem Willen und göttlicher Vorsehung erklären. Das steht, auch abgesehen von Dümmlers Vermuthung, fest. Einen Ausspruch Metrodors (Fr. 49 Körte), den man als Negation des Zufalles verstehen konnte oder verstand, führt darum Cicero Tusc. V 27 mit dem Zusatze an 'praeclare, si Aristo Chius aut si Stoicus Zenon diceret, qui nisi quod turpe esset nihil malum duceret (lies ducerent)'. Gerade der Chier befasste sich nur mit Tugend und Laster, ihn interessirte kein ἀδιάφορον, also auch nicht der Zufall, während Philodem, der schon Kol. 5 τοῖς διὰ τύχην ὑπερῃφανοῦσι Unvernunft zuspricht, sich in die Einzelheiten der Materie vertieft. Der Chier hatte aber erst recht nichts mit den detaillirten Vorschriften zu thun, die Philodem am Ende der zehnten Kolumne seinem Ariston zu entnehmen beginnt: ἐάν ποτε συναισθάνηται μετεωριζόμενος, μεταρίπτειν τὴν δ[ιάνοια]ν ἐπὶ τὰς ἔμπροσθε [ταπ]ειν̄ώσεις ὑπὸ τῆς τύχης, εἴ ποτε γεγόνασιν. Seneca und Sextos bezeugen ja, dass der Chier die παραινέσεις und ὑποθέσεις, die Anwendung der philosophischen Dekrete, den Ammen und Schulmeistern überlassen wollte. Und diese Anschauung verdammte natürlich auch die Sammlung und Ausmalung von Charakterbildern seitens ernsthafter Philosophen. Das müsste man schliessen, wenn es nicht überliefert wäre. Senecas Polemik nämlich, die die zweite Hälfte des 94. und den ganzen 95. Brief ausfüllt und wohl auf Poseidonios zurückgeht, von dem in einem Punkte abzuweichen

also wie der als Motto benutzte Vers dem Kallisthenes Theophrasts entlehnt sein. Und möglich ist das auch bei den Beispielen von Philokrates, Lasthenes, Euthykrates und beiden Alexandern, trotz der in stoischem Munde geänderten Tendenz: sie setzen einen zeitgenössischen Autor voraus. Aber es bleibt eine Schwierigkeit: die Gegenüberstellung Alexanders und Paris-Alexanders verräth eine herbe, kynische Kritik (vgl. Plut. de fort. Alex. II 12. Dion Chrys. 64. 16 ff., auch Rede 6. Köler zu Sen. NQ. III praef. 5: vielleicht stand in Plutarchs (97 E) Vorlage καὶ ἀπὸ τύχης ἑκάτερος ἐνέπλησε πολέμου καὶ κακιῶν τοὺς δύο ἠπείρους). Das Schicksal des Kallisthenes und die Verleumdung des Aristoteles durch Olympias reichen schwerlich aus, einen peripatetischen Antialexander glaublich zu machen, den die Politik des Eratosthenes sich wünschte, nicht vorfand. Hier bedarf es noch einer wichtigen Aufklärung.

Seneca 94, 38 ausdrücklich zugiebt ('in hac re dissentio a Posidonio'), diese Polemik beruft sich 95, 65 auf die richtige, Aristons Ansicht entgegengesetzte Lehre folgendermassen: 'Posidonius non tantum praeceptionem . . sed etiam suasionem et consolationem et exhortationem necessariam iudicat. his adicit causarum inquisitionem, etymologiam, quam quare dicere nos non audeamus . . non video. ait utilem futuram et descriptionem cuiusque virtutis; hanc Posidonius ethologiam vocat, quidam χαρακτηρισμόν adpellant, signa cuiusque virtutis ac vitii et notas reddentem, quibus inter se similia discriminentur: haec res eandem vim habet quam praecipere' etc. Also Seneca und Poseidonios stehen auf der Seite der Peripatetiker gegen den Stoiker Ariston, und damit hört die Möglichkeit auf, in dem Stoiker den Gewährsmann Philodems zu sehen.

Wenn aber so gesichert ist, dass die von Philodem benutzte Schrift dem Peripatetiker gehört, so gilt das auch von der Vorlage Ciceros im Cato Maior de senectute, die er selbst deutlich genug bezeichnet § 3 'omnem autem sermonem tribuimus non Tithono, ut Aristo Ceus (parum enim esset auctoritatis in fabula) sed M. Catoni seni'. Mag man Aristons Schrift Τιθωνὸς ἢ περὶ γήρως oder wie immer betiteln, eine Schrift dieses Inhalts wird nicht unter denen aufgeführt, die (auch nur von einigen) dem Stoiker zugeschrieben wurden, und muss schon darum dem Peripatetiker gehören. Ausserdem war sie ein λόγος παραμυθητικός (παραινετικός) und zugleich ein λόγος ποιητικός, und beides vereint sich nicht mit den Prinzipien des Stoikers: er konnte unmöglich von seinem Piedestal heruntersteigen, um Tithonos die vier Gründe prüfen und widerlegen zu lassen, aus denen das Alter elend erscheint (Cic. § 15 unam [sc. causam] quod avocet a rebus gerendis, alteram quod corpus faciat infirmius, tertiam quod privet omnibus fere voluptatibus, quartam quod haud procul absit a morte). Dem Stoischen Weisen genügte die Kenntniss und der Besitz der Tugend, der Peripatetiker dagegen versenkte sich als Philosoph und als Mensch in die ἀδιάφορα, die das Leben erhellen oder verdüstern. Er hielt die Glückseligkeit der Greise für realisirbar, während der Stoiker sie seinem Idealbilde des Weisen reservirte.

Hier möge die Sammlung der ὁμοιώματα Ἀρίστωνος angeschlossen

werden, deren Autorschaft strittig ist: Wachsmuth hat sie 1884 im Index zum Stobaios dem Peripatetiker zugeschrieben, dies aber 1885 in der Anm. zu Timon Fr. 61 aufgegeben, so dass jetzt er, Ritschl, Krische, Zeller, Saal, Hirzel, Weber (Leipz. St. X 185 f.), Hartlich (Leipz. Stud. XI 275), Heinze (512 Anm.), Hense (Rh. Mus. 45, 543, 1) übereinstimmend die ὁμοιώματα dem Stoiker zuschreiben. Trotzdem scheint mir diese Ansicht irrig: der Inhalt einiger Stücke schliesst stoischen Ursprung aus. Joh. Dam. II 83 (Stob. Flor. IV 200 Mein.) ἐκ τῶν Ἀρίστωνος ὁμοιωμάτων· τὸ κύμινον, φασί, δεῖ σπείρειν βλασφημοῦντας, οὕτω γὰρ καλὸν φύεσθαι [l. φύεται]· καὶ τοὺς νέους χρὴ παιδεύειν ἐπισκώπτοντας, οὕτω γὰρ χρήσιμοι ἔσονται. So kann nun und nimmermehr der Chier sich geäussert haben, der unbeirrt auf sein Ziel losschritt, die Menschheit über das höchste Gut aufzuklären. Ebensowenig kann ihm der Ausspruch gehören Stob. Flor. II 39 (I 263 M.) ἐκ τῶν Ἀρίστωνος ὁμοιωμάτων· φήσαντός τινος ᾽λίαν μοι ἐπισκώπτεις᾽ ἔφη· ᾽καὶ γὰρ τοῖς σπληνικοῖς τὰ μὲν δριμέα καὶ πικρὰ ὠφέλιμα, τὰ δὲ γλυκέα βλαβερά.᾽ Mit der schroffen Adiaphorie verträgt sich auch nicht ל Δ 15 (III 193 M.) ὡς τὸν αὐτὸν οἶνον πίνοντες οἱ μὲν παροινοῦσιν οἱ δὲ πραύνονται, οὕτω καὶ πλοῦτον: wie in dieser Beziehung selbst Zenon und Krates den Peripatetikern widersprachen, lehrt am besten die Anekdote vom Protreptikos des Aristoteles bei Teles S. 35 = Ar. Fr. 50. Auch die Lösung, welche Ariston durch Unterscheidung von Gebildeten und Ungebildeten giebt (IV 202 M.), entspricht nicht der stoischen Terminologie, die nur den σοφός oder ἀστεῖος der Menge gegenüberstellt. Schon darum ist stoische Autorschaft auch bei folgendem Ausspruche schwer denkbar: πολλοὶ σοφοὶ γηραιοὶ φιλοζωοῦσι· καὶ γὰρ οἱ ὑψὲ γήμαντες φιλοζωοῦσιν, ἵν᾽ ἐκθρέψωσι τὰ τέκνα, καὶ οὗτοι ὑψὲ ἀρετῆς ἐπήβολοι γενόμενοι ἐφίενται αὐτὴν ἐκθρέψαι. Hinzu kommt, dass für den Stoiker Tugend nicht zunehmen oder abnehmen kann: und dazu entstammt die Sentenz dem Gedankenkreise der Schrift über das Alter. Wenn also einmal (Stob. Flor. Δ 110, I 109 M.) ὁ Χῖος überliefert ist, so ist das entweder in ὁ Κῖος zu ändern oder man müsste annehmen, die ὁμοιώματα hätten Aussprüche beider Philosophen enthalten. Nur eine Sentenz, die Physik und Dialektik verwirft, ist aus irgend welchen Chrieen zu Stobaios gekommen, die sicher von dem Chier stammt:

Ekl. II 1, 24 = Flor. 80, 7. vgl. L. D. VII 160 und VI 103, Sen. Brief 89. Sext. Emp. Math. VII 13: aber Zeller hat IV 36 Anm. (vgl. III 926, 3) sie fälschlich als aus den ὁμοιώματα stammend angegeben: was er sonst als Aussprüche des Stoikers anführt, ist mehr als zweifelhaft.

Somit gehört dem Stoiker der von Seneca und Sextos benutzte Protreptikos, dem Peripatetiker die Schriften περὶ τῶν διὰ τύχην ὑπερηφανούντων, über das Alter und ganz oder zum Theil die ὁμοιώματα. Und damit ist die Grundlage gesichert, auf der sich erst eine Untersuchung der Schreibweise beider und der benutzten Vorbilder aufbauen kann, ohne die auch die neuerdings mit Eifer geführten Quellenuntersuchungen in der Luft schweben. Denn wenn auch Originalschriften von keinem der beiden erhalten sind, so gestatten uns doch die erhaltenen Auszüge und Uebersetzungen, ein hinlängliches Bild von dem Stile beider Philosophen zu entwerfen, um die Angabe Strabons bestätigt zu finden.

Des Stoikers rhetorische Fähigkeit wurde schon im Alterthume öfter gelobt aber nicht durchweg anerkannt. Er bekam den Beinamen 'Sirene' (L. D. VII 160); von ihm wird berichtet ἦν δέ τις πειστικὸς καὶ ὄχλῳ πεποιημένος. ὅθεν ὁ Τίμων φησὶ περὶ αὐτοῦ 'καί τις Ἀρίστωνος γέννην ἄπο αἱμύλου ἕλκων (Fr. 61 Wachsm.[2] L. D. VII 161); ferner geht vermuthlich auf Ariston, schon mit zweifelhaftem Lobe, [τοῖς πολλοῖς?] συνενέπνει μετὰ τῶν λόγων μένος τι κά[ρπι?]μον, ὥσπερ φησὶν ὁ ποιητὴς τὴν Ἀθηνᾶν, ὥσθ' ἕκαστον καθάπερ [ἐνόντα?] μέθαις [, καθὸ καὶ αὐτὸς?] μετέπι[πτε, μεταβαλεῖν?] τὴν [γνώμην . . .] (Philod. Ind. Stoic. 35), und endlich tadelte ihn Zenon Ἀρίστωνος δὲ τοῦ μαθητοῦ πολλὰ διαλεγομένου οὐκ εὐφυῶς ἔνια δὲ καὶ προπετῶς καὶ θρασέως 'ἀδύνατον', εἶπεν, 'εἰ μή σε ὁ πατὴρ μεθύων ἐγέννησεν'. ὅθεν αὐτὸν καὶ λάλον ἀπεκάλει βραχυλόγος ὤν (L. D. VII 18). Diese Urtheile muss und kann man aus dem Briefe Senecas erklären. Und daraus lernt man, dass des Chiers Feder ein alles mit sich fortreissender Wortschwall entströmte, der die grosse Menge zu überreden wohl geeignet gewesen sein mag, im Gegensatze zu den unlesbaren Schriften namentlich eines Chrysipp, aber auch zu den präzisen Darlegungen Zenons.

Aber man hat neuerdings in den antiken Urtheilen und den

von Seneca erhaltenen Schriftresten mehr gefunden: einen Zusammenhang mit der theatralischen Beredsamkeit Bions. Und diese Auffassung leuchtet dem Leser vielleicht ein, so lange ihm nur einige aus dem Zusammenhang gerissene Sentenzen vorliegen. Denn, es ist wahr, Ariston hat seinen Gedanken grössere Fasslichkeit und seinem Stile lebhaftere Färbung zu geben gesucht durch gelegentlich angezogene Parallelen: aber eben diese zeigen im Gegensatze zu der witzigen, dem realen Leben wie der Poesie entnommenen Bildersprache Bions, den komischen Umdeutungen von Sagen und Sagenfiguren, den Parodieen und Travestieen, den überraschenden Einfällen und den formvollendeten Sentenzen — im Gegensatze hierzu zeigen sie die Gedankenarmuth des stoischen Rhetors. Wer wissen will, was Witz ist, der lese etwa Dions 66. Rede, wo Bion nur gegen Schluss für einen 'thörichten' Vorschlag verantwortlich gemacht wird. Und dann vergleiche man damit die §§ 5—17 bei Seneca, um sich zu überzeugen, dass diese Ausführungen einer Sandwüste gleichen. Durch den Stoff war es geboten, auf Trauernde und Verbannte, Ledige, Heirathende und Verheirathete, Arme und Reiche, Hungrige und Dürstende die Rede zu bringen, um durch Ziehen der letzten Konsequenzen von der ganzen Kasuistik abzuschrecken: das sind gar keine Vergleiche. Höchstens leibliche Uebel heranzuziehen und die Philosophie mit der Medizin zu vergleichen, dürfte man als ein Verdienst Ariston zuschreiben, wenn nicht dieserlei Vergleiche zu den abgebrauchtesten der Popularphilosophie überhaupt gehörten, die andere Stoiker wie Chrysippos mit Vorliebe anwendeten und ausführten, und wenn nicht der Uebergang von Armuth zu Hunger und Durst und dann zu Krankheiten allzu nahe gelegen hätte. Also nicht darauf kommt es an, dass Ariston ab und zu einen Vergleich gebraucht hat, sondern darauf, wie er seine spärlichen Vergleiche angewendet und ausgeführt hat: und eben darin zeigt sich ein himmelweiter Unterschied von Bion. Einen Paragraphen (17) füllt die Parallele zwischen dem in Irrlehren Befangenen und dem Geisteskranken oder Melancholiker, über einen Paragraphen (5 und 20) füllt die Parallele zwischen dem geistigen Auge und dem körperlichen. Ich kann auch nicht zugeben, was neuerdings behauptet ist, dass hier eine innere Verwandtschaft mit

Hor. Ep. I 2, 37—39 vorläge (die Tendenz ist eine ganz andere, der Vergleich selbst so abgebraucht, dass er nichts beweist). Wer sich die Mühe nimmt, den langweiligen Vortrag, so weit ihn Seneca wiedergiebt, zu verfolgen, wird sich überzeugen, dass dieser Ariston nicht der Nachahmer Bions gewesen sein kann.

Man wird vielleicht dagegen einwenden, dass der Stoiker auch sonst gelegentlich Bilder gebraucht habe, namentlich den oft angeführten Vergleich des Weisen mit dem guten Schauspieler (L. D. VII 160). Freilich hat diesen Vergleich schon Antisthenes in seinem Dialoge Archelaos aufgebracht: der Indizienbeweis hierfür ist Dümmler (Acad. Kap. 1) völlig gelungen. Das Bild kann also direkt zur Stoa und zu Ariston gelangt sein ohne Bions Vermittlung. Aber was würde überhaupt ein vereinzeltes Bild bedeuten? Man könnte genauere Parallelen sogar aus Bions Fragmenten beibringen, und doch würden sie Ariston nicht als witzig, nicht als Nachahmer Bions erscheinen lassen. Namentlich die Anführung des Chiers bei Eusebios P. E. XV 62, 7 ff. kann entfernt an die Art Bions erinnern. Aber ein Vergleich mit den grösseren Bionstücken bei Teles (vgl. auch Dion Chrys. 64, 14 ff.) lehrt, wie der Stoiker alles verwässert hat, was er etwa aus seiner Lektüre benutzte, der richtige Schwätzer. Auch Zenon, sein Lehrer, liebte Bilder (Hirzel Unters. I 31, 2), und der Chier war doch und blieb ein Kind seiner Zeit. Um die Massen zu überreden bequemte er sich bisweilen dem an, was ihm im Grunde ein Greuel sein musste.

Ein Greuel sage ich: denn mit seinem groben Dreinfahren, seinem extremen Sichverschliessen gegen alle ἀδιάφορα, die nun einmal z. Th. den Erdenbewohnern das Leben erst behaglich machen und dadurch auch wieder Gutes wirken, und deren Berücksichtigung auch auf litterarischem Gebiete ein feiner gebildetes Ohr ungern vermisst, durch Aechten jeder feineren Charakteristik, des Ausmalens menschlicher Eigenheiten und Schwächen, der Schilderung markanter Lebenslagen, wie es Altern, Verbanntwerden oder zu plötzlichem Reichthum gelangen sind, durch alle diese ausgeprägten negativen Grundsätze hat sich der Chier von Bion völlig losgesagt: denn alles dies, was der Stoiker verwirft, das ist das, was Bions Vorzüge ausmacht, ja, worauf die ganze litterarische Thätigkeit

des Sophisten sich beschränkt hat. Wer sich dies einmal klar gemacht hat, der kann nicht mehr länger Wasser und Feuer vereinigen wollen: alle die sichtlichen und bewussten Nachahmungen Bions, die auf Aristons Namen gehen, und die man neuerdings von mehreren Seiten dem Stoiker zuweisen wollte, können ihm nicht gehören. Also gehören sie dem Peripatetiker von Julis auf Keos, wie Strabon bezeugt.

Das lässt sich vollends im Einzelnen sichern durch Nachweis der Art Bions in den von Cicero und Philodem benutzten Schriften, die sicher dem Peripatetiker gehören, und auch in den von Stobaios aufgenommenen Aussprüchen. Aber einige Andeutungen mögen hier genügen.

Dass in der Schrift über das Alter vieles auffallend an Bion erinnert, hat Hense in der Vorrede zur Ausgabe des Teles S. 98 ff. nachgewiesen, und vollends würde die geistreiche Grundschrift zu ihrem Rechte kommen, wenn jemand sie von den Zuthaten Ciceros, den römischen Beispielen, den persönlichen Erlebnissen Catos, dem langathmigen Exkurse über den Landbau (§§ 51—61, selten mit Sententiösem verbrämt) und dgl. befreien wollte. Vielleicht das Charakteristischste ist die Ausführung, dass der Greis sich nach dem Jenseits sehnt: quo quidem me proficiscentem haud sane quis facile retraxerit neque tamquam Peliam recoxerit; et si quis deus mihi largiatur, ut ex hac aetate repuerascam et in cunis vagiam, valde recusem, nec vero velim quasi decurso spatio ad carceres a calce revocari. Die gedrängte Fülle der Bilder zeigt deutlich die gute griechische Quelle. Die komische Hereinziehung der Mythologie erinnert an die Verwendung des Tantalos (Tel. 25, 5. Hor. S. I 1, 68), Agamemnons (Bion bei Cic. Tusc. III 12), Danaos' (Cic. Par. 44), der Höllenstrafe mit löchrigen Eimern (Bion bei L. D. IV 50, noch in der älteren Unbestimmtheit, nicht auf die Danaiden bezogen), des Odysseus (Ariston bei L. D. II 80, vgl. S. 210 f.), der Freier der Penelope (Aristipp, Bion, Ariston (?), Hor. Brief I 2, 28, Philon I 530 M.), Aias' (Tel. 2, 11), des Sieges der Götter im Gigantenkrieg und seiner Folgen (Plut. de superst. 171 D) u. s. w., und diese Beispiele stammen wenigstens z. Th. von Bion. Die Einführung der Gottheit, die gütig ausnahmsweise einen Wunsch der Menschen erfüllen will

und damit keinen Dank findet, entspricht genau der dramatisch belebten Szene bei Horaz S. I 1, 1—22 (besonders 15 'si quis deus 'en ego' dicat . . .'), die auch auf Ariston oder Bion, kaum auf Menippos, zurückgeht. Und das Bild von der Rennbahn, das dort 114 ff. in anderem Zusammenhange wiederkehrt, findet sich genauer entsprechend Ars poet. 412 ff. und Epict. III 15, 2 aus gemeinsamer älterer Quelle. Selbst Bemerkungen, die das Gepräge römischer Einlagen zu tragen scheinen, gehören bisweilen im Kerne der griechischen Vorlage an, wie das Bild vom Theater § 48, wo Cicero den Turpio Ambivius zugefügt hat (etwa an Stelle des Polos), oder die Versinnbildlichung verschiedener Charaktere durch die Adelphen § 65, wo Cicero absichtlich Terenz nicht genannt hat, den die Interpreten allein verstehen: Bion zitirte gern Dichter, ja häufte wohl bisweilen die Zitate so, dass seine Schriften wie die Chrysipps die reinen Anthologieen sein konnten (Tel. 22 ff. vgl. 40 f. Dion Chrys. 64, besonders § 14 ff.); unter den geflügelten Worten befanden sich auch Diamanten wie z. B. ein witziger Ausfall des alten Komikers Arkesilaos gegen die Mantik[2]); dass Ariston darin dem Bion folgte, hat Hense an Menander- und Antiphanes-Versen gezeigt; und dazu kommt: die Verwendung jener Brüder ist genau dieselbe wie die eines Xenophonzitates (Tel. 8, 5 ff.), das wohl auf Bion zurückgeht, von Teles aber musterhaft missverstanden ist[3]); vgl. auch Hor. Briefe I 18, 41 ff.

[2]) Clem. Strom. VII 4, 24 'τί δὲ καὶ θαυμαστόν, εἰ ὁ μῦς' φησὶν ὁ Βίων 'τὸν θύλακον διέτραγεν οὐχ εὑρὼν ὅτι φάγῃ: τοῦτο γὰρ ἦν θαυμαστόν, εἰ, ὥσπερ Ἀρκεσίλαος παίζων ἐνεγείρει, τὸν μῦν ὁ θύλαξ κατέφαγεν. Es ist eine ältere Beobachtung, dass Bion das Ganze überliefert und den Arkesilaos zitiert hat: und wer soll das anders sein als der sonst nur einmal (von Demetrios Magnes bei L. D. IV 45) erwähnte Dichter der alten Komödie? Umgekehrt setzt wieder der Witz, erst müsse der Sack die Maus fressen, auch den ersten Theil der Sentenz voraus, und darin hält sich Bion (vgl. Theophr. Char. 16) fast wörtlich an Komödienverse, die Clemens auch, kurz zuvor, überliefert hat:

ἂν μῦς διορύξῃ βωμὸν ὄντα πήλινον,
κἂν μηδὲν ἄλλ' ἔχων διατράγῃ θύλακον κτλ.

(Kock C Gr F III adesp. 341). Wenn also, wie wahrscheinlich, Bion beide Theile in derselben Vorlage fand, so hätten wir ausser dem Witze auch noch vier Verse des Arkesilaos. Vgl. dazu (nach Kock) Fr. 350.

[3]) In der Quelle des Teles stand etwa ἐάν σοι δείξω κατὰ τὸ τοῦ Ξενοφῶντος

Aehnlich wie mit der Schrift über das Alter steht es auch mit der Bildersprache der ὁμοιώματα: die schlagenden, meist gegen Rhetoren und Dialektiker gerichteten Vergleiche athmen den Geist Bions, stammen also von dem Keer. Und ihm gehören wohl auch die übrigen Vergleiche derselben Art, die ohne Angabe der aristonischen Schrift von Johannes Stobaios überliefert sind. Darum wird man auch kein Bedenken tragen, den Vergleich der dialektischen Trugschlüsse mit den kunstvollen aber nutzlosen Spinnweben Stob. Flor. 82, 15 (III 118 M.) dem Nachahmer Bions zuzusprechen, obwohl Laertios VII 161 ihn als Ausspruch des Chiers anführt: schon in der Vorlage des Laertios hat wohl, wie jetzt noch bei Stobaios, die Unterscheidung gefehlt. Wahrscheinlicher noch wird diese Annahme, wenn Kiessling Recht hat, dass sogar die ὁμοιώματα erst nachträglich aus einer Sentenzensammlung zusammengestellt seien, die auch Sprüche anderer, z. B. des Aristippos, enthielt. Dann ist freilich die Autorität der ὁμοιώματα nicht gross (geschweige der übrigen Apophthegmata): denn dabei konnte es vorkommen, und auf diese Beobachtung stützt sich Kiesslings Schluss, dass ein Bild Aristipps (von den Freiern der Penelope) fälschlich dem Ariston zugeschrieben wurde: freilich bleibt auch die andere Möglichkeit, dass Ariston wirklich das fragliche Bild gebraucht oder zitiert hat, und dass Laertios Diogenes in der Vita Aristipps seine Vorlage missverständlich verkürzt hat oder dass die Schreiber der Laertioshdss. ein Versehen begangen haben (L. D. II 80 τὸ δ' ὅμοιον καὶ Ἀρίστων spricht für denselben Vergleich in ähnlicher Ausführung, aber das

δύο ἀδελφῶν τὴν ἴσην οὐσίαν διελομένων τὸν μὲν ἐν τῇ πάσῃ ἀπορίᾳ τὸν δὲ ἐν τῇ πάσῃ εὐκολίᾳ· οὐ φανερόν, ὅτι οὐ τὰ χρήματα αἰτιατέον ἀλλ' ἕτερόν τι: Xenophon sagt Symp. 4, 35 οἶδα δὲ καὶ ἀδελφούς, οἳ τὰ ἴσα λαχόντες ὁ μὲν αὐτῶν τάρκοῦντα ἔχει καὶ περιττεύοντα τῆς δαπάνης ὁ δὲ τοῦ παντὸς ἐνδεῖται: das hat der Gewährsmann der Teles (Bion?) hypothetisch gesetzt und im Nachsatze mit οὐ φανερόν die Folgerung gezogen. Teles aber giebt das Ganze als Zitat aus Xenophon: οὐκ ἀηδῶς γὰρ Ξενοφῶν ἐάν σοι φησί δείξω δύο . . . τὸν δὲ ἐν εὐκολίᾳ, οὐ φανερόν, ὅτι . . . ἕτερόν τι? Dieses Beispiel von der Benutzung einer Chrieensammlung verdient typisch zu werden. Ungenaue Zitate (Hense Rh. Mus. 45, 546) und Verwendungen in anderem Sinne sind ja nichts Ungewöhnliches. So ist wohl auch der Vergleich mit den Phaiaken Hor. Brief I 2 aufzufassen: Vers 29 als Anlehnung an Homer, 30/1 als Weiterbildung.

folgende τὸν γὰρ Ὀδυσσέα würde nöthigen, nur dies zweite Bild dem Ariston zu geben). Mag nun aber auch das Bild von den Freiern der Penelope mit Recht oder mit Unrecht dem Ariston zugeschrieben sein, schwerlich wird es dem Chier gehören, wie die Wiederkehr bei Bion (Ps. Plut. 7 D) zeigt: bei Stob. Flor. Δ 110 (I 109 M.) ist ὁ Χῖος entweder interpoliert oder wahrscheinlicher verderbt. Die ὁμοιώματα mögen also nicht von Ariston selbst geschrieben sein, sondern Blüthen aus seinen Schriften (z. B. περὶ γήρως, πρὸς τοὺς ῥήτορας, πρὸς τοὺς διαλεκτικούς) enthalten haben: jedenfalls zeigen sie den Geist Bions.

Die Einwirkung Bions, aber noch mehr die Theophrasts, die schon durch den Stoff gegeben war[4]), zeigt sich deutlich in der Schrift über den Hochmuth. Auffallend ist die echt peripatetische Vorliebe für historische Beispiele, wofür der Vorgang Bions in annäherndem Umfange trotz Hense nicht erwiesen ist: wenigstens stören die Diogenessprüche in den Bionstücken bei Teles jedesmal den Zusammenhang, sind also fremde Einlagen. Dagegen zeigt Ariston auch sonst Sinn für Geschichte und Klatsch: Athen. XIII 563 aus den ἐρωτικὰ ὅμοια des Keers, Plut. Arist. 2 (ὁ Κεῖος!) vgl. Themist. 3, Demosth. 10 (zwei Anekdoten, ὁ Χῖος falsch überliefert) und 30. Und dafür, dass Philodem die treffenden, kurzweiligen Beispiele nicht selbst zusammengebracht hat, sondern dass er sich eng an seine Quelle anschliesst, sprechen Analogieen: die Trimeter Apollodors in der Chronik der Akademie und die Placita aus Phaidros' περὶ θεῶν in der Schrift von der Frömmigkeit. Hierin wie in der Anschaulichkeit aller Schilderungen hat die Schrift über den Hochmuth eine grosse Aehnlichkeit mit Horaz, dem Heinze mit gutem Grunde Kenntniss Aristons neben der Bions zugesprochen hat. Hartung hat sogar in einer schwer verderbten Stelle der 11. [bei ihm 12.] Kolumne Horazens Gedanken (Sat. II ⟨3⟩ 28), die Aerzte riefen nur eine Krankheit statt der anderen hervor, wiederfinden wollen. Statt den Spuren Bions nachzugehen dessen Kunst zu

[4]) Und nicht nur der Charaktere. Zu der Erklärung des Salbungsvollen (βρενθυόμενος) von der göttlichen Salbe βρένθος vgl. was Bernays 'Theophrastos Schrift über Frömmigkeit' Berlin 1866 S. 51 ff. auseinandersetzt, auch Plut. de curios. 523 B (ἀλιτήριοι und συκοφάνται).

charakterisiren Hense Teles LIX Anm. (vgl. 2. 9 ff.) behandelt, ziehe ich es vor, gleich auf die Folgerungen namentlich für Plutarch hinzuweisen. Wo der Charakterschilderungen aus Ariston zitiert, müssen sie dem Peripatetiker gehören. Z. B. die des Neugierigen: καίτοι καὶ τῶν ἀνέμων μάλιστα δυσχεραίνομεν, ὡς Ἀρίστων φησίν, ὅσοι τὰς περιβολὰς ἀναστέλλουσιν ἡμῶν· ὁ δὲ πολυπράγμων οὐ τὰ ἱμάτια τῶν πέλας οὐδὲ τοὺς χιτῶνας ἀλλὰ τοὺς τοίχους ἀπαμφιέννυσι, τὰς θύρας ἀναπετάννυσι καὶ 'διὰ παρθενικῆς ἁπαλόχροος' (Hes. Op. 519) ὡς πνεῦμα διαδύεται καὶ διέρπει κτλ. (516 F). Wenn also noch mehr derselben Schrift de curiositate von Ariston stammt (Hense Rhein. Mus. 45, 541—554), so ist damit die Entscheidung gegeben, von welchem Ariston, und ebenso durch die praecepta (Kap. 5 u. ö., Hense 549), die ebenfalls an die Schrift über den Hochmuth erinnern; Einzelnes (z. B. 519 A) schliesst sich auch direkt an Theophrasts Charakteres an.

Diese Art von Charakterschilderungen tragen die Fabrikmarke in sich, so dass man versucht ist, auch wo Bions oder Aristons Name nicht genannt wird, ihre witzigen Uebertreibungen zu finden. Z. B. werden im letzten Theile von Horazens Ars poet. 408 ff., wo die Frage, ob Talent oder Studium oder beides den Dichter mache, sehr abweichend von der sonstigen Darlegung, durch Exempel erörtert wird, drei Charakterbilder sich gegenüber gestellt, der reiche Dilettant, der nur durch Clique und Claque Glück macht, der gewissenhafte Kritiker und das eingebildete Genie; und namentlich das letzte ist sehr drastisch geschildert: 'Wie einen, den böser Aussatz oder Gelbsucht plagt oder Irrsinn und der Artemis Zorn, so fürchtet sich ihn anzurühren und flieht den verzückten Dichter wer bei Verstand ist: die Strassenjungen necken und verfolgen ihn unvorsichtig. Während er im Umherirren erhobenen Hauptes Verse auswirft, wenn er da wie ein Vogelsteller, der nur nach Amseln schaut, in einen Brunnen oder eine Grube fällt, dann mag er noch so weit hin rufen 'zur Hilfe, ihr Bürger,' keiner findet sich, der ihn herauszuholen versucht. Und versucht einer, ihm zu helfen und einen Strick hinunterzulassen, so werde ich zu ihm sagen: 'woher weisst du denn, ob er sich nicht absichtlich hier hinunter gestürzt hat und gar nicht gerettet sein will?' und werde ihm das Ende des Sizilischen Dichters erzählen: 'als

für einen unsterblichen Gott Empedokles gelten wollte, da sprang der frostige Dichter in den glühenden Aetna.' Die Dichter sollen das Recht und die Erlaubniss haben, sich zu vernichten: wer einen wider seinen Willen rettet, der ist so gut wie ein Mörder. Und das hat er nicht zum ersten Male gethan und wird nicht, wenn er heraufgezogen ist, nun ein Mensch werden und ablassen von der Sucht, ruhmvoll zu sterben. Ja, es ist nicht genügend klar, wie es gekommen, dass er Verse schmieden muss: ob er geschifft hat auf das Grab seiner Eltern oder ein unglückliches Blitzmahl umgetreten hat, der Verruchte: sicher ist nur, dass Dichtwuth ihn ergriffen. Und wie ein Bär, dem es gelungen, die Gitterstäbe seines Käfigs zu durchbrechen, treibt in wilde Flucht Gebildete und Ungebildete der ungeniessbare Deklamator; wen er aber gepackt hat, den hält er fest und martert ihn mit Vorlesen: so lässt von der Haut nicht, bis er sich mit Blut vollgesogen, der Blutegel' (453—476). Das Salz Bions ist in dieser Schilderung unverkennbar, aber Bion oder Ariston oder wen sonst? als bestimmtes Vorbild nachzuweisen kaum möglich.

Die Aehnlichkeit Bions und Aristons zu erkennen ist nämlich leichter als den Unterschied, wenn man nicht etwa die historischen Schriften des Peripatetikers heranziehen will, denen wir so Werthvolles wie die Testamente der Peripatetiker verdanken: dafür hat Bion, wie schon angedeutet, kein Aequivalent aufzuweisen. Neuerdings hat man freilich bereits bis ins Einzelne hinein einen Unterschied zwischen Bion und Ariston feststellen wollen, und da man dazu den falschen Ariston nahm, so musste dies bei ihrer gänzlichen Verschiedenheit leicht gelingen. Viel schwerer ist, Bions Nachahmer von ihm selbst zu unterscheiden. Vielleicht liegt der Hauptunterschied darin, dass Ariston sich zu irgendwelchen Schuldogmen bekannte und Bion nicht. Denn der Sophist, der durch fast alle Schulen gegangen war, hatte schwerlich feste Ueberzeugungen: er verspottete alles und scheute sich sicher nicht, einem schlagenden Witz zu Liebe sich selbst zu widersprechen[5]). Gerade

[5]) Nur sein Proletarierstolz blieb sich gleich, denn τὴν δυσγένειαν πονηρὸν ἔλεγεν εἶναι σύνοικον τῇ παρρησίᾳ L. D. IV 51 ist eine (schwerlich richtige) Konjektur von Casaubonus. Ueberliefert ist δυσσέβειαν. Welcker schlug εὐσέβειαν vor, ich vermuthe δυσχέρειαν.

dass er verschiedene Leute, darunter wohl auch sich selbst, in Dialogen sich streiten liess, das ermöglichte ihm, niemals offen Farbe zu bekennen: denn die Dialoge schlossen natürlich nicht mit dem Siege eines Schuldogmas (es müsste denn jedesmal das paradoxeste gewesen sein) sondern mit einem Witze. In einigen Schriften sprach der Kyniker, in einigen mehr der Theodoreer: aber wer will sagen, welche Seele in Bions Brust die wahre gewesen ist? Zog er die kynische Armuth vor oder fürstliche Geschenke? Wir wissen, was er that, aber nicht was er glaubte. Er wird es vielleicht gewusst haben, aber er sagte es nicht deutlich. Vom Antigonos liess er sich zwei Sklaven schenken, und seine Schüler beurtheilte er darnach, wie sie lernten und zahlten: darnach schied er das goldne, das silberne und das kupferne Geschlecht, und das ist ja auch ein gewisser Kynismos, nur nicht der des Diogenes und des Krates. In Plutarchs Schrift περὶ δεισιδαιμονίας wird der ἄθεος auf Kosten des Abergläubischen herausgestrichen, sehr gegen Plutarchs Ueberzeugung, die in gelegentlichen Zusätzen zu Wort kommt. Bion wird dabei nur einmal 168 D/E wegen einer ganz gleichgiltigen Wendung angeführt: aber wer sich die Freiheit bewahrt hat, ihm atheistische Ansichten zuzutrauen, der darf die Frage aufwerfen, ob nicht mehr in dieser witzigen Schrift auf Bion zurückgeht (vgl. Henses index Bioneus zum Teles). Ich glaube, diese Freiheit muss man wahren, sich und Bion.

Dagegen musste Ariston als Peripatetiker eine zwar nicht schroffe aber doch ausgesprochene Schulrichtung vertreten, also namentlich die aurea mediocritas und den Werth der äusseren Güter. Dass er sich innerhalb der Schule nicht nach irgend einer Seite hin dogmatisch hervorthat, lehrt das antike Urtheil: 'concinnus deinde et elegans huius (Lyconis sc. διάδοχος) Aristo, sed ea quae desideratur a magno philosopho gravitas in eo non fuit; scripta sane et multa et polita, sed nescio quo pacto auctoritatem oratio non habet' (Cic. de fin. V 13). Man hat diese Stelle als Urtheil Ciceros gegen Strabons Zeugniss ausspielen wollen: 'so hätte man Bions polternden Diatriabenstil jedenfalls nicht nennen können' [6]),

[6]) Heinze Rh. Mus. 45, 516 Anm., der sich aber selbst widerspricht, wenn er Plut. de tranq. zum grössten Theile auf Ariston zurückführt, dagegen von

als ob Bion ein Denker ersten Ranges und nicht ein Litterat gewesen wäre, und als ob Cicero für Witz und Humor keinen Sinn gehabt hätte. Allein man darf nicht übersehen, dass wir es gar nicht mit einem aesthetischen Urtheile Ciceros zu thun haben, sondern mit der einseitigen Geschichtsdarstellung des Theoretikers Antiochos von Askalon, dem Bion Hekuba war: denn der ganze Abschnitt § 12—14 ist der Versuch des akademischen Philosophen, in den ethischen Lehren des Peripatos eine allmähliche Degeneration nachzuweisen, während der blosse Stil der meisten, auch der Aristons, anerkannt wird. Das Urtheil des Antiochos schliesst aus, dass Ariston etwa ein neues System der Ethik geschaffen oder das alte nach stoischer Seite vertieft habe, aber nicht, dass er in der Vortragsweise Bion folgte. Sonst wissen wir von Aristons Ethik nichts Sicheres. Selbst wie er über Gott und die Unsterblichkeit urtheilte, ist a priori schwer zu sagen bei der Uneinigkeit, die über diese Dogmen innerhalb des Peripatos herrschte. Aber man darf vielleicht aus einer Stelle des Cato Maior den Rückschluss auf Ariston wagen: quod si in hoc erro, qui animos hominum immortales esse credam, libenter erro, nec mihi hunc errorem, quo delector, dum vivo, extorqueri volo: sin mortuus, ut quidam minuti philosophi censent, nihil sentiam, non vereor ne hunc errorem meum philosophi mortui irrideant (§ 85). Da hier die Gegner der Unsterblichkeit, also vielleicht die Epikureer, mit einem Witze abgefertigt werden, darf man diese Fassung des Dilemmas wohl dem Ariston zuschreiben, und ihn vielleicht auch als Vermittler der platonischen Sätze im Cato Maior betrachten.

Wenn somit des Keers Schriften sowohl in den Lehren wie in der Vortragsweise sich scharf von denen des Stoikers unterschieden, so sollte man erwarten, dass Panaitios zuverlässig den Nachlass beider hätte sondern können. Das ist aber nicht geschehen: hier wie bei den Schriften Platons war seine Kritik viel zu generell. Er liess dem Chier nur die Briefe, und doch sind von seinem Protreptikos noch ansehnliche Ueberreste vorhanden, die folglich

Kap. 14—16 sagt: 'Ueberhaupt ist die Sprache dieser Kapitel etwas höher, ich möchte sagen wissenschaftlicher, als die des ersten Theiles der Schrift' (S. 500).

den προτρεπτικῶν β̄ des Kataloges angehören; und auch die Schriften περὶ τῶν Ζήνωνος δογμάτων und πρὸς Κλεάνθην wird man geneigt sein, dem Stoiker zuweisen. Umgekehrt werden διατριβῶν ζ̄ und ἐρωτικαὶ διατριβαί dem Nachahmer Bions gehören, der selbst Diatriben verfasste (L. D. II 77); wohl auch σχολῶν ϛ̄. χρειῶν ιᾱ. ὑπομνημάτων κε̄. ὑπομνήματα ὑπὲρ κενοδοξίας und endlich πρὸς τοὺς ῥήτορας. Es kommt also verhältnissmässig wenig darauf an, ob man die Schrift 'über den Hochmuth in Folge von Glücksfällen' mit den Aufzeichnungen ὑπὲρ κενοδοξίας identifiziert, wie Saal (Progr. Köln 1852 S. 17) und Sauppe wollen und mir einleuchtet, oder bei Philodem etwa 'Αρίστων τοίνυν γεγραφὼς περὶ τοῦ κουφίζειν ὑπερηφανίας ἐπι[στ]ολ[ῶν βιβ]λίον liest (denn auch von dem Keer können Briefe existirt haben), oder wie man sich sonst den Titel der Schrift denkt. Auch Stoiker, wie Kleanthes, Persaios, Sphairos, haben χρεῖαι und διατριβαί verfasst: aber zu den oben geschilderten Prinzipien des Chiers passen sie schlecht. Dass der Keer πρὸς τοὺς διαλεκτικούς und πρὸς τοὺς ῥήτορας geschrieben hat, geht aus den Bioneischen Bildern der ὁμοιώματα hervor. Natürlich kann auch der Stoiker gleichbetitelte Streitschriften und die Duplik πρὸς τὰς 'Αλεξίνου ἀντιγραφάς verfasst haben. Die Schrift περὶ σοφίας ist nicht auch nur mit einiger Wahrscheinlichkeit dem Chier oder dem Keer zuzuschreiben. Mag man aber auch über den einen oder anderen Titel schwanken, so viel ergiebt sich mit Sicherheit: Panaitios' Urtheil ist ein schlechtes Fundament, wenn man die Schriften, Lehren und Vortragsweisen der beiden Philosophen untersuchen will.

Bewährt dagegen hat sich Strabons Zeugnis, dass Ariston von Julis auf Keos Nachahmer Bions gewesen sei; und von dieser Nachahmung können wir uns eine genügende Vorstellung machen, um die gewonnene Erkenntniss auch künftigen Quellenuntersuchungen zu Gute kommen zu lassen.

X.

Deux nouvelles lettres inédites de Descartes à Mersenne,

par

Paul Tannery à Paris.

Avertissement.

En publiant dans ce recueil (IV, 3, pp. 442—449: 4, 529—556) neuf lettres inédites de Descartes à Mersenne, tirées du M. S. fonds français, nouv. acq. n. 5160 de la Bibliothèque Nationale de Paris, je les ai fait précéder d'un préambule où je disais que la collection de ces lettres, formée par Roberval et volée par Libri dans les Archives de l'Institut, comprenait au moins 82 numéros.

J'ai établi depuis, dans le Bulletin des sciences mathématiques[1]) (juin 1891. pp. 111—120), que le nombre des pièces devait être exactement de 83.

J'estimais, d'autre part, dans le préambule précité, à quinze le nombre des lettres inédites de cette collection restant à retrouver. Mes recherches postérieures, que j'ai exposées dans le Bulletin des sciences mathématiques, m'ont fait reconnaître que sur ces quinze une était rentrée à la Bibliothèque de l'Institut et avait été de fait publiée dans le Journal des Savants d'août 1884 (lettre du 31 mars 1641); deux autres sont actuellement à la Bibliothèque Victor Cousin, à la Sorbonne; ce sont celles que je publie aujourd'hui ci-après. Le nombre de quinze lettres à retrouver se réduirait donc à douze; mais une discussion plus complète m'a fait ramener ce nombre à onze pièces. Voici d'ailleurs la nomenclature de ces lettres, dans laquelle le numéro en chiffres arabes mis entre parenthèses () est celui du classement d'Arbogast (ou de dom Poirier) qu'elles doivent, si elles n'ont pas été mutilées, porter en haut de la première page, du milieu à la droite, également entre parenthèses. Le numéro qui suit le précédent ou qui se trouve isolé est au contraire celui qu'elles doivent porter au bas à gauche de la première page. Je n'ai pu d'ailleurs l'indiquer que pour cinq pièces. Le numéro isolé est celui du classement de Lahire (cas des deux premières pièces); pour les trois suivantes, ce dernier numéro est inscrit au troisième rang entre crochets [ ]:

---

[1]) Les articles que j'ai publiés dans ce Bulletin, pour y étudier les lettres en question au point de vue de l'histoire des sciences, seront réunis en une brochure qui paraîtra en 1892 sous le titre: La Correspondance de Descartes dans les inédits du fonds Libri (Paris, Gauthier-Villars).

I. — 1. Lettre incomplète, non classée par Arbogast. De 1629, antérieure au 8 octobre.

II. — 4. Lettre incomplète, non classée par Arbogast. Ecrite entre le 28 décembre 1629 et le 25 avril 1630.

III. — (35) 43 [41] — A Mersenne, du 27 mai 1641.

IV. — (36) 42 [42] — A Mersenne, du 16 juin 1641.

V. — (43) 35 [49] — A Mersenne, du 4 janvier 1643.

VI. — (59) — A Mersenne, du 14 décembre 1646.

VII. — (61) — A Mersenne, du 13 décembre 1647.

VIII. — (62) — A Mersenne, du 31 janvier 1648.

IX. — (64) — A Mersenne, du 4 avril 1648.

X. — (70) — A Mersenne, présumée de 1647.

XI. — (74) — Sujet de la gageure mathématique entre Wassenaer et Stampien, pour laquelle Descartes fut choisi comme arbitre en 1639.

I.

Lettre de Descartes a Mersenne,

d'Egmond, le 5 octobre 1646.

(Bibliothèque Victor Cousin.)

Mon Reu^nd^. Pere

Je ne doute point que vous n'ayez receu la response[2]) que i'auois faite a vostre precedente peu de tems apres auoir escrit vostre derniere du 15 septem. mais pour ce que mes letres ne partent d'Alcmar que le samedy le vent empesche quelquefois qu'elles ne puissent estre a Leyde le lundy assez a tems pour estre donnees au messager de Paris et tout de mesme les vostres arriuent a Leyde le samedy, d'ou ie ne les recoy que le samedy d'apres et n'y puis faire response qu'a 8 iours de la. Je vous ay desia mandé en mes precedentes que puisque le Roberual se fait prier pour m'enuoyer ses obiections ie seray fort ayse de ne les point auoir car cela ne sert qu'a me faire perdre du tems et ie ne fais aucun estat de tout ce qui scauroit venir de luy. Il est ridicule de dire que ie n'ay blasmé que ses suppositions et non point les consequences qu'il en tire, car vous pouuez voir en lisant ce que ie vous auois escrit que ie remarque de tres grandes fautes en l'un et en l'autre, et i'en aurois bien remarqué

[2]) Cette réponse est la Lettre du 7 septembre 1646, publiée dans l'Archiv (IV, 4, page 545).

dauantage si i'auois voulu examiner tout le liure[3]), au lieu que ie n'ay parlé que de ses 4 ou 5 premieres pages, mais il est de ces glorieux qui disent qu'on ne leur a point fait de mal apres qu'ils ont esté batus. Vous me demandez mon opinion touchant les raisons qu'il donne pour les funependules isocrones comme si ie les auois veuës et toutefois ie vous assure que ie n'en ay encore vû aucune. Il s'est bien gardé de les mettre dans son escrit[4]) que monsieur de Cauendissch a pris la peine de m'enuoyer cy deuant, car il s'est douté que i'en descouurirois la foiblesse. Pour la regle qu'il donne pour trouuer les centres de percussion, que vous mettez a la fin de vostre derniere, ie n'y comprens rien, car vous ne me mandez point les raisons sur lesquelles il la fonde, et ie puis raisonner ainsy qu'il a fait cy deuant contre moy, que si sa demonstration ne s'accorde auec la miene elle ne scauroit rien valoir. Mesme i'ay remarqué en cet escrit (fol. I V°) que i'ai vû de lui qu'il y redit auec authorité certaines choses qu'il a apprises de mes letres comme s'il les tiroit de sa teste, et ainsy qu'il ne se pare que de mes plumes, car ie n'y ay trouué aucune chose qui fust de lui qui ne m'ait semblé impertinente. Cela me doit rendre dorenauant plus retenu a escrire affin de ne point instruire mes ennemis a mon preiudice. J'ai vû encore ces iours un liure qui me donne occasion d'estre dorenauant beaucoup moins libre a communiquer mes pensées que ie n'ay esté iusques icy. C'est un liure du Professeur d'Vtrecht Regius, intitulé Fundamenta Physices, ou repetant la plus part des choses que i'ay mises en mes Principes de Philosophie, en ma Dioptrique, et en mes Meteores, il y entasse tout ce qu'il a iamais pû auoir de moi en particulier et mesme tout ce qu'il en a pû auoir par voyes indirectes, et que ie n'auois point voulu lui estre communiqué. Au reste il debite tout cela d'une façon si confuse et y adiouste si peu de raisons, que son liure ne peut seruir qu'a faire iuger ces opinions ridicules, et a donner prise contre moy en deux façons, car ceux qui scauent qu'il a fait cy deuant grande profession d'amitié auec moy, et suiuy aueuglement toutes mes opinions me

[3]) L'Aristarchus Samius de Roberval. Voir Clerselier, III, 94.

[4]) Les Observations imprimées par Clerselier, III, 87.

voudront rendre coupable de toutes ses fautes, et touchant les choses que ie n'ay point encore publiées si ie m'auise iamais de les publier voyant qu'elles auront quelque ressemblance auec ce qu'il escrit, on dira que ie les ay empruntées de luy, mais ce qui est le pis, au lieu qu'en ce qui touche la Physique il a suiui exactement tout ce qu'il a creu estre de mon opinion (en quoy toutefois il s'est fort trompé en quelques endroits) il a fait tout le contraire en ce qui touche la Metaphysique et en 4 ou 5 endroits ou il en parle il prend entierement le contrepied de ce que i'ay escrit en mes Meditations. De quoy i'ay voulu icy vous (fol. 2 V°) preuenir affin que si ce liure tombe entre vos mains vous scachiez le iugement que i'en fais, et que c'est contre mon gré, et sans mon sceu qu'il a esté publié, et que ie ne tiens pas mon ami celui qui l'a composé, et que si vous ne l'auez point encore, vous puissiez espargner l'argent qu'il coustera.

J'ay vû aussy ces iours vn imprimé de demie feuille, d'vn Jacques Bourgeois miroittier et lunetier du Roy qui a sa boutique contre l'Eglise S^t^. Jacques de l'Hospital a Paris, par lequel i'apprens que ce J. Bourgeois a fait des lunetes vulgaires pour porter sur le nez, concaues d'un costé et conuexes de l'autre suiuant ce que i'en ay escrit au commencement du 7e et du 9e discours de ma Dioptrique, ou i'ay auerti que leur figure n'a pas besoin d'estre fort exacte, pource que nous ne scauons pas exactement quelle est celle de l'oeil et qu'il n'est pas inflexible. Je seray bien ayse de scauoir si ses lunetes reussissent mieux que les communes, en cas que vous ayez occasion de vous en enquerir.

Pour ce que vous me demandez touchant les vibrations des triangles suspendus a vostre façon, ie pense vous auoir desia respondu que cela ne peut estre determiné que par l'experience, de quoy ie pense auoir expliqué les raisons en la premiere letre[5]) que i'ay eu l'honneur d'escrire a M^r^. de Cauendissche sur ce suiet, et si on veut iuger de la verité des raisonnemens par les experiences, il me semble qu'on en a assez d'occasion en ce que i'ay des le commencement determiné la façon en laquelle les corps plats deuoient

[5]) Lettre du 30 mars 1646, Clerselier, III, 86.

estre suspendus affin qu'on peut donner une regle certaine de leurs vibrations, et que i'ay dit que tous les triangles suspendus par la baze, comme A B C, sont comme 2 a 1 et tous les rectangles comme D E F G sont comme 3 a 2 et tous les triangles suspendus par la pointe sont comme 4 a 3 au funependule isocrone. Car si on trouue que cela est generalement vray en tous ces cors ainsy suspendus et qu'au contraire leur proportion auec le funependule (fol. 2 V°) doit estre differente lorsqu'ils sont suspendus en l'autre façon [6]), ie ne scay pas ce qu'on peut attendre de plus pour iuger si i'ay vû quelque chose en cete matière.

Je ne puis refuser le commerce par letres que le S^r^. Toricelli veut auoir auec moy, ie tiendray tousiours a honneur d'auoir connoissance auec des personnes de merite et tascheray de me rendre digne de leur amitié en tout ce qui me sera possible. J'ay aussy de l'obligation a M^r^. de Carcaui de ce qu'il me veut enuoyer quelques escrits touchant la Geometrie, mais ie vous diray que ie suis maintenant si eloigné de penser aux Mathematiques que c'est quasi du plus loin qu'il me souuient, et ie voudrois que le S^r^. Roberual peut persuader a tout le monde que ie les ay entierement oubliées.

Je suppose que M^r^. Picot est encore aux chams, si tost que ie scauray qu'il sera de retour ie ne manqueray pas de lui escrire. Je suis

Mon Reu^nd^. Pere

Vostre tres humble et
tres zelé seruiteur
Descartes.

D'Egmond le 5 d'oct. 1646.

Je ioins les 2 encloses auec cete letre pource que ie croy qu'elles n'en encheriront point le port, et ie n'ay rien a escrire a M^r^. de Clairsellier sinon que ie le remercie de ses dernieres du 10 d'aoust et suis son tres humble seruiteur.

---

[6]) Descartes avait résolu le problème de l'oscillation de figures planes suspendues autour d'un axe situé dans leur plan; Mersenne le posait pour le cas d'un axe perpendiculaire au plan de la figure.

II.

Lettre de Descartes à Mersenne,

d'Egmond, le 7 février 1648.
(Bibliothèque Victor Cousin.)

Mon Reu^nd^. Pere

Je n'ay pas grand chose a vous escrire a ce voyasge, car pour l'experience[7]) du tuyau aresté en un lieu il y a deux mois que ie la fais, et ie ne doute nullement de la verité, qui est que ie l'ay vû monter en ce tems la de plus de 15 lignes et neanmoins il n'a pas fait beaucoup de froid cet hyuer. Mais ie ne puis bien m'assurer sur ce que vous m'auez escrit car cy deuant vous me mandiez que la hauteur du vifargent estoit de 2 pieds et pres de 4 pouces, maintenant vous mettez qu'elle approche de 2 pieds et 3/4 de pouce, il fault que ce soit une erreur de plume[8]), ie vous prie d'y prendre garde. Je ne m'estonne pas qu'un tuyau de verre sigillé hermetiquement ait esté trouué plus pesant estant froid que fort chaut, et cela ne vient pas de ce que l'air y est entré, car encore que le verre seroit solide ie croy qu'il doit estre plus leger estant chaut que froid[9]). J'espere voir le liure[10]) du P. Noël lorsque ie seray a Paris et ie remets aussy a ce tems la de vous faire voir ce que i'auois escrit en faueur de Boesset, et a vous dire mon opinion de la demonstration de Steuin de laquelle ie ne puis rien dire icy pource que c'est un liure que ie n'ay point. Je me resiouis de ce que M^r^. de Carcaui a un employ qui l'accomode. il y aura loysir d'estudier. Je suis

Mon Reu^d^. Pere — Vostre tres humble
et tres fidelle seruiteur

Egmond le 7 Feu. 1648. — Descartes.

---

[7]) Il est intéressant de voir Descartes observer régulièrement les variations du baromètre.

[8]) L'erreur n'est pas douteuse: 2 pieds font $0^m,650$: un pouce fait $0^m,027$

[9]) Parce qu'il déplace un plus grand volume d'air. Mais l'effet est trop faible pour que l'on ne doive pas considérer l'expérience de Mersenne comme fautive.

[10]) De gravitate comparata seu comparatio gravitatis aeris cum gravitate hydrargyri. Auct. E. Noel, Parisiis, Cramoisy, 1648 — Descartes ayant retardé son voyage, Mersenne lui envoya ce volume par l'intermédiaire de Huygens, le 9 mai 1648 (Correspondance de Huygens, tome I, p. 91).

Jahresbericht

über

sämmtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie

in Gemeinschaft mit

Clemens Baeumker, Ingram Bywater, Alessandro Chiappelli, Hermann Diels, Wilhelm Dilthey, Benno Erdmann, A. Müller, Andrew Seth, Paul Tannery, Felice Tocco und Eduard Zeller

herausgegeben

von

Ludwig Stein.

V.

Jahresbericht über die nacharistotelische Philosophie der Griechen und die römische Philosophie 1887—1890.

Von

Ludwig Stein und **Paul Wendland.**

IV.

von

Paul Wendland.

Philo.

1) R. Ohle. Die Essäer des Philo. Jahrb. f. prot. Theol. 1887. S. 298—345. 376—394.

2) Ders. Beiträge zur Kirchengeschichte. I. Die pseudophilonischen Essäer und die Therapeuten. Berlin 1888. 78 S.

3) Ders. Die Essener. Eine kritische Untersuchung der Angaben des Josephus. Jahrb. f. prot. Theol. 1888 S. 221—274. 366—387.

4) Ders. Ueber die Essäer in Quod omn. prob. lib. Ebenda S. 314—320.

5) Wendland, Die Essäer bei Philo. Jahrb. f. prot. Theol. 1888. S. 100—105.

6) Jessen, De elocutione Philonis Alexandrini. Hamburg 1889 (Gratulationsschrift des Johanneums zu Sauppes 80. Geburtstag S. 3—12).

7) Ausfeld, De libro Περὶ τοῦ πάντα σπουδαῖον εἶναι ἐλεύθερον. Diss. Göttingen 1887. 56 S.

8) Hilgenfeld. Die Essäer Philos. Z. f. w. Theol. 1888 S. 49—71.
9) Nirschl. Die Therapeuten. Mainz 1890. 56 S.
10) v. Arnim. Quellenstudien zu Philo von Alexandria. Berlin 1888. Philolog. Untersuchungen Heft 11 140 S.
11) Philonis Alexandrini libellus De opificio mundi ed. L. Cohn. Breslau 1889. LVIII und 108 S.
12) Ihm, Philon und Ambrosius, Jahrb. f. kl. Phil. 1890. S. 282—288.

1, 4, 5) Ohle geht in der ersten Abhandlung von der Voraussetzung aus, dass die Unechtheit der Vita cont. wie der bei Eus. erhaltenen Schilderung der Essäer in Philos Apologie der Juden durch Lucius und Hilgenfeld erwiesen sei, dass christliche Mönche des 4. Jahrh. Schilderungen des Mönchstums ihrer Zeit unter der Maske des Essenismus dem Philo untergeschoben hätten. Während er die Schrift Q. o. pr. lib. für echt philonisch hält, will er den Abschnitt über die Essäer als christlich-mönchische Interpolation aus ihr ausscheiden. Erscheinen mir schon die Hypothesen von Lucius und Hilgenfeld bedenklich, so kann ich noch weniger der Beweisführung Ohles beipflichten. Ohle vermisst zunächst jede Verbindung dieses Essäerabschnittes mit dem Thema der Schrift. Aber abgesehen davon, dass die von Ohle S. 304ff. aufgestellte Disposition höchst gekünstelt, vom Autor selbst nirgends klar ausgesprochen ist, so fallen doch auch die zuerst § 11 genannten Magier und Gymnosophisten aus derselben heraus, welche als Vertreter einer Kollektivtugend angeführt werden. Warum das Beispiel der Essäer unpassender ist als das der Magier und Gymnosophisten, ist mir unverständlich. Und der Autor hat doch auch mit den Worten § 12 ἐλεύθεροι πάντες, § 13 ἐξ ὧν ἡ ἀδούλωτος ἐλευθερία βεβαιοῦται, ἐλεύθεροις οὖσιν ἐκ φύσεως eine Verbindung dieses Beispiels mit seinem Thema hergestellt. Hat Ohle diese Stellen denn gar nicht beachtet, als er schrieb: „Vielmehr musste uns gesagt werden, dass sie keine Sklaven sind“ (S. 308, milder Nr. 2 S. 75)? Konkrete Namen ferner brauchte Philo nicht zu nennen (S. 311), da es ihm darauf ankam zu zeigen, wie sich die Tugend selbst im Leben grösserer Massen darstelle. „Endlich ist die Verurteilung der Sklaverei, wie sie hier

ausgesprochen wird, ganz und gar nicht im Geiste des Verfassers von Q. o. pr. l.“ Ich bemerke einmal, dass der Verf. dies Urteil nicht selbst ausspricht, sondern den Essäern zuschreibt, sodann dass dasselbe den Ansichten Philos wenigstens nicht fern liegt. Wenn Philo II 283 Mangey ausspricht καίτοι φύσει θεράποντες μὲν ἐλεύθεροι γεγόνασιν. ἄνθρωπος γὰρ ἐκ φύσεως δοῦλος οὐδείς (S. 321), wenn nach II 322 die Sklaverei der Natur und dem göttlichen Gesetze widerspricht (vgl. II 285. 286. 291), warum konnte er dann nicht die Essäer loben, die mit der Ansicht, dass die Unterscheidung von Herr[1]) und Knecht gottlos und naturwidrig sei, Ernst machten? Ein gläubiger Israelit mochte keinen Grund haben, die Sklaverei geradezu zu verwerfen (S. 321) oder doch für ein notwendiges Uebel anzusehen, wohl aber ein stoisch beeinflusster, den Pitra einmal zu hart einen Iudaeus vix recutitus genannt hat. Und wenn er mit seiner Ansicht von der Sklaverei in der Praxis nicht recht Ernst machen konnte, so mussten ihm die um so mehr imponiren, die es thaten. Direkt verurteilt wurde die Sklaverei übrigens auch in der ältern christlichen Kirche nicht (Möhler Gesammelte Schriften II 81 ff.). Auch die Verachtung der Logik und Physik und die alleinige Pflege der Ethik bei den Essäern berührt sich doch nahe mit der Zurückstellung jener Disciplinen hinter der Ethik bei Philo, wie sie in dem bekannten Gleichnisse (I 302. 589) ihren Ausdruck findet und überhaupt in der Tendenz der spätern Stoa liegt. Von einer verächtlichen Behandlung der Philosophie (S. 324) kann hier gar nicht die Rede sein, und wenn, dann würde dieselbe nicht sowohl dem Autor, der ja freilich den Ansichten der Essäer nahe stehen, aber sie darum nicht in ihrer ganzen Schroffheit billigen muss, als den Essäern zur Last fallen. Es sei ausdrücklich darauf hingewiesen, dass der Autor des Essäerabschnittes ganz wie Philo auf dem Standpunkte der stoischen Moral steht, wenn er auf die Verderbung der Seele durch Umgang mit andern Menschen weist, von den ἀναγκαῖαι χρεῖαι τοῦ βίου (vgl. meine Quaest. Muson. S. 4) dem θεσμὸς φύσεως — nach O. S. 321 Beweis christlicher Interpolation! —, der ἐπιστήμη ἀγα-

[1]) Selbstverständlich können unter δεσπόται hier nur die socialen Herren nicht die politischen Machthaber (S. 321) gemeint sein.

θῶν καὶ κακῶν (stoische Definition der Tugend), den ἀδιάφορα, der αἵρεσις und φυγή redet, das Paradoxon, Bedürfnislosigkeit sei Reichtum, und den stoischen Kosmopolitismus vertritt. Und der Anfang von § 14 hat den Sinn, dass nach Meinung der Stoiker die τέλειαι ἀρεταὶ (auch dies ein stoischer Begriff) sich nicht in den Massen zeigen, sondern nur ein gewisses Fortschreiten und Wachstum im Guten (συναύξης καὶ ἐπίδοσις Synonyma von προκοπή). Dieses durchgehende stoische Kolorit allein lässt für den, der die Beziehungen zwischen Philosophie und kirchlicher Litteratur kennt, die Abfassung unsers Abschnittes um 300, wo der Platonismus in den kirchlichen Kreisen, die überhaupt von der Philosophie sich berühren liessen, längst den Stoicismus abgelöst hatte, unmöglich erscheinen. Die philosophische Bildung des Verfassers ist doch etwas tiefer, vor allem aber ganz verschieden von der μοναχικὴ φιλοσοφία (S. 324).

Antiphilonisch soll die Vorstellung eines Vereins wie des der Essäer sein, zumal sich die „Philosophen jener Zeit zu sehr in ihrer Absonderung gefielen, um sich der Masse auch nur von weitem zu nähern (324. 325)". Das schreibt Ohle von einer Zeit, in der die Philosophen die Rolle von Wanderpredigern, Strassenlehrern, Hofmeistern, Beichtvätern spielten, der es an philosophischen Vereinen nicht fehlte. Dass auch nach Philo ohne Inspiration die heilige Schrift sich nicht verstehen lässt, möge Ohle bei Dähne I 74 nachlesen. Alle diese Einwände hätte ich mir gespart, wenn Ohle die, wie ich glaubte, durchschlagenden, früher von mir dargelegten (Nr. 5) Gründe gegen seine Hypothese anerkannt hätte. Auch diese muss ich ganz aufrecht erhalten trotz der Erwiderung Ohles (Nr. 4 und Nr. 2 S. 44 ff.). Von Verfolgungen ist freilich in § 13 die Rede, aber nichts weist darauf hin, dass unter τοὺς ὑπηκόους Essäer zu verstehen sind. Und diese Auffassung, die O. als kühne Neuerung bezeichnen möchte, teilen, so viel ich sehe, alle Forscher. Denn Lucius, Essenismus S. 36, auf den O. sich sonderbarer Weise beruft, giebt die Stelle dahin wieder, dass einige der Machthaber „die Untergebenen scharenweise hingeschlachtet", und sagt gleich darauf, dass sie „nicht bloss den Essenern nichts anzuhaben vermochten, sondern sich ihnen noch

günstig erwiesen". Ebenso wenig finde ich bei Hilgenfeld, Ketzergesch. 101. 110 aus unserer Stelle eine Essäerverfolgung abgeleitet. Denselben Standpunkt vertritt Zeller, der III 2, 285 bemerkt: „Früher hatten sie auch von dem schlimmsten Tyrannen nichts zu leiden", und, wie es scheint, auch Schürer. Die Auslegung Ohles ist also vielmehr ein kühner Versuch, und es ist mir unbegreiflich, wie er (Nr. 4 S. 315) behaupten kann, dass alle seine Vorgänger aus dem § 13 Verfolgungen der Essäer herausgelesen haben. Das ἀσθενέστεροι § 13 Ende bezeichnet nur einen geistigen Konflikt: Die Tyrannen, die gern ihre Verfolgung auf die Essäer ausgedehnt hätten, mussten solcher Seelengrössen gegenüber sich gefangen geben. Ich hatte ferner das καθάπερ αὐτονόμοις καὶ ἐλευθέροις οὖσιν ἐκ φύσεως προσηνέχθησαν mit „sie sahen die Essäer als wahrhaft autonom und frei an" übersetzt. O. bleibt bei seiner Auffassung: „Sie schlossen sich an" und findet in der Stelle eine Beziehung auf die Bekehrung der Welt zum Christentum. Meine Uebersetzung hält er sogar für sprachlich unmöglich (Nr. 2 S. 46, etwas vorsichtiger Nr. 4 S. 316). Was der Gebrauch von θυσίαν προσφέρειν und die (Nr. 4 S. 316) angeführte Stelle des Ps.-Justin mit unserer Stelle zu thun hat, sehe ich nicht ein. Die von ihm angenommene Bedeutung „sich anschliessen", hat das Wort in der That an einer Stelle des Herodot. Aber jeder Philologe wird dagegen protestiren, den Sinn unserer Stelle nach einem viele Jahrhunderte früher lebenden jonischen Schriftsteller zu beurteilen, bevor man den Sprachgebrauch der spätern Zeit und — da die Unechtheit des Abschnittes doch erst zu erweisen ist — vor allem den des Philo befragt hat. Die von mir angenommene Bedeutung hat προσφ. bei Philo II 285 ὡς μισθωτῷ προσφέρου 291 ὅπως . . οἱ . . δεσπόται τοῖς ἀργυρωνήτοις μὴ ὡς φύσει δούλοις, ἀλλ' ὡς μισθωτοῖς προσφέρωνται. Es stehen mir noch Dutzende von philonischen Beispielen und solchen aus Jos. Plut. Just. zu Gebote, da ich dem Sprachgebrauche genauer nachgegangen bin. Dagegen kann ich versichern, dass προσφ. nie bei Ph. das bedeutet, was O. darin findet. Zum Ueberfluss sei darauf hingewiesen, dass Hilgenfeld Ketzergesch. S. 101. 110 wie in Nr. 8 S. 71 die Stelle gerade so versteht wie ich.

Den Sinn der Worte § 14 τὰς ἐν τοῖς πλήθεσιν ἀρετὰς gab ich wieder mit den Worten „die sich in der Gemeinschaft, in einem grösseren Vereine offenbaren". Den Sinn habe ich damit gewiss getroffen, eine wörtliche Uebersetzung sollte es natürlich nicht sein, und habe ich nicht sagen wollen, dass πλῆθος „Verein" bedeute.

Aus § 12 Παλαιστίνη καὶ Συρία schloss O. (Nr. 1. 335. 312. Nr. 2. 48), dass der Verf. nach der Teilung Syriens unter Severus schrieb. Bereits Schürer Gesch. des jüd. Volkes II 471 hat hier, wie in so manchen philonischen Fragen, das Richtige gesehen, dass ἡ Παλαιστίνη Συρία mit Eus. zu lesen ist. Und so lesen die besten Hss., d. h. Laur. X 20. der auch mit Eus. das einzig wahre δυναστῶν hat, Pal. 248 Laur. LXXXV, 11. Ven. 40 hat καὶ herübergeschrieben. Kehren wir also den Spiess um: Weil der Verfasser nichts von der Teilung Syriens weiss, hat er sicher vor Severus geschrieben.

2) In der bereits vorher öfters berührten Abhandlung sucht der Verf. zunächst die Unechtheit des Essäerabschnittes in Philos Apologie (Eus. Praep. ev. VIII 11) zu erweisen. Ich bemerke dagegen, dass Philo vielleicht einem Anspruche der Essäer nachgebend diese in die Zeit des Moses hinaufdatiren konnte, wenn nicht μυρίους τῶν γνωρίμων ἤλειψεν ἐπὶ κοινωνίαν bildlich zu verstehen ist. Bezeichnet doch Philo I p. 410 auch den Verfasser eines Psalmes als γνώριμος Μωϋσέως, ja seine Zuhörer I 208 als Μωϋσέως γνώριμοι (vgl. II 26).

Wenn Philo mit Abscheu von den Vergnügungen der θίασοι redet, braucht er doch noch nicht alle Vereine — gab es doch auch philosophische — perhorrescirt zu haben. Gröblich missverstanden hat O. die Worte ἔστι δ' αὐτοῖς ἡ προαίρεσις οὐ γένει, wenn er daraus einen internationalen Charakter der essäischen Genossenschaft erschliesst. Die Stelle hat vielmehr den Sinn: Nicht die Zugehörigkeit zu einer Familie, einem Geschlechte, bildet bei ihnen ein Band der Gemeinschaft, sondern allein die Uebereinstimmung im Tugendstreben. τὸ σεμνὸν hat nach dem bei Philo beliebten Sprachgebrauche (De opif. ed. Cohn S. LI) dieselbe Bedeutung wie σεμνότης. Von „einem besonderen Heiligtum" der Essäer ist hier

also gar nicht die Rede; das ἔτι μᾶλλον wäre so ganz sinnlos. Dass Philo die Organisation des essäischen Ordens vielfach nach dem Muster der ihm bekannten griechischen Vereine auffasste, ist ganz natürlich. Die geringschätzigen Aeusserungen über die Ehe erinnern viel mehr an die Art, wie dies Thema seit Simonides v. Amorgos bei Eur., in der neuen Komödie, bei Antiphon, Theophrast, Epikur (s. jetzt auch Fr. 51 der Spruchsammlung) behandelt wird, als an den salbungsvollen Ton mönchischer Virginität (vgl. Jos. Ant. XI 5). S. 13 (18) ist das ὄψεις καὶ ἀκοάς, das vielmehr Objekt zu δελεάσῃ ist, missverstanden.

Den Beweisen für die Identität des Verfassers der zwei dem Philo zugeschriebenen Berichte über die Essäer und der V. C. kann ich im ganzen zustimmen, nur dass ich in den Berührungen mit andern philonischen Schriften nicht Nachahmung dieser, sondern einen Beweis der Echtheit jener Berichte sehe. Wie ist es ferner möglich einen Widerspruch darin zu finden, dass nach der einen Stelle (Eus. Praep. VIII 11 § 1) die Essäer viele Städte und Dörfer bewohnen, nach der andern (§ 5) οἰκοῦσι δ' ἐν ταυτῷ? Beistimmen kann ich O. auch, wenn er gegen Ausfeld den philonischen Ursprung von Q. o. pr. l. aufrecht erhält. Seine Ausführungen treffen zum Teil mit meiner Abhandlung im Arch. 1888 S. 509 zusammen.

3) Ohle dehnt seine Hypothese über die philonischen Essäer auch auf die beiden Schilderungen des Josephus aus. Der Bericht B. J. II, 8 [2]) scheint ihm schon deshalb interpolirt, weil Jos. mit diesem einen bestimmten Zweck verfolgt haben muss. Der einzig denkbare Zweck wäre aber, dass er zeigen wollte, was eine jüdische αἵρεσις sei. Dazu waren die Essäer gar nicht geeignet, weil sie ausserhalb des Mosaismus standen — der νομοθέτης B. J. II, 8, 9 soll nicht Moses sein (S. 238)! — und von der Tempelgemeinschaft ausgeschlossen waren (S. 244). Die Möglichkeit, dass Jos., schlau und gewissenlos, wie er war, die Grundzüge der neuen nach O. auf palästinensischem Boden ganz unmöglichen Religion auf eigene Faust entworfen habe (S. 245), hätte lieber gar nicht auf-

---

[2]) Recht unbequem für den Leser ist das Citiren nach Seiten und Zeilen der Didotschen Ausgabe.

geworfen werden sollen. Grösseren Wert als auf die allgemeinen Erwägungen legt O. auf die Untersuchung über das Verhältnis der Berichte über die Essäer zu den übrigen Schriften des Jos. Was er S. 248 ff. gegen die Sprache dieser Berichte einwendet, ruht zum grossen Teil auf schwachen Füssen. Manche Eigenheiten im Ausdruck erklären sich daraus, dass Jos. eben ganz eigenartige Verhältnisse schildert. Man vgl. ferner die Machtsprüche: „ἀθανατίζω ist kein gutes Wort". Doch braucht es Philo, der besseres Griechisch schreibt als Jos., recht oft. „Das Wort ἀνάθημα hatte in jüdischen Kreisen einen üblen Klang." λαλέω soll von Jos. nur in schlechtem Sinn gebraucht werden, B. J. II 8, 12 ἐν ταῖς προαγορεύσεσιν ἀστοχεῖν ist „haarsträubend" (S. 268). O. hat von der Sprache des nur „nach klassischen Mustern arbeitenden" Jos. zu günstige Vorstellungen. Interessant ist der Nachweis, dass Jos. die Verfassung der griechischen Vereine auf die Essener überträgt (S. 259), falsch die Bemerkung S. 261, dass Jos., weil er die jüdischen Parteien als aristokratische Philosophenschulen zu schildern versuchte, nicht gleichzeitig die essenischen Philosophen als Mitglieder einer verachteten Religionsgenossenschaft hinstellen konnte. Denn nach den Forschungen von Wilamowitz, Usener, Diels waren ja auch die Philosophenschulen als religiöse (natürlich nicht verächtliche) Genossenschaften organisirt. Weitere Bedenken Ohles sind, dass der Bericht in den Ant. wesentliche Ergänzungen zu dem des B. J. giebt, ja als Fortsetzung desselben erscheint, dass die Stellung der andern Parteien zu den Essäern, dass die Ansicht der Essäer über das Schicksal nicht erwähnt werde, dass Jos. nie die essäische Separation vom Nationalheiligtume hätte billigen können. Aus B. J. II 8, 12 τὰ μέλλοντα προγινώσκειν ὑπισχνοῦνται, βίβλοις ἱεραῖς . . . ἐμπαιδοτριβούμενοι geht hervor, dass sie die Kunst des Nachschlagens in der Bibel, die στιχομαντεία übten (S. 269)! ! Jos. meint etwa Traum-, Zauber- und Orakelbücher. Der Bericht über die Essäerverfolgungen soll dem 2. Makkabäerbuche nachgebildet sein.

Den Essenismus (die Essäer sind identisch mit den Asidäern), wie er in den kurzen (echten) Zeugnissen des Jos. erscheint, sieht O. als den älteren Typus des Pharisäismus an, der seine politisch-religiösen Anschauungen gemildert hätte (S. 376). Aus Ant. XV

10, 5 schliesst er ohne Grund, dass die Essener mit den übrigen Juden in die Schule gingen. Der Essener Judas hatte nach B. J. I 3, 5 im Tempel seine Schule aufgeschlagen (S. 379?). Auch weiss Jos. von der Beteiligung der Essäer am jüdischen Kriege. Kurz die Essäer des echten Jos. sind nach Ohles Meinung ganz andere als die des Interpolators.

Der Schluss der Untersuchung Ohles ist noch zu erwarten. Gespannt darf man auf ihn sein, namentlich auf seine Ansicht über Zweck und Alter der Fälschung und ihr Verhältnis zu den vermeintlichen philonischen Fälschungen. Denn die Annahme einer mönchischen Interpolation dürfte sich hier weniger empfehlen, da dieselbe doch erst gegen Ende des 3. Jahrh. denkbar wäre. Aber bekanntlich benutzt Hippolyt schon den Essäerabschnitt des B. J. Auch diese Thatsache scheint O. keine Bedenken zu machen (S. 387). Das Problem der Essäer und Therapeuten muss jetzt an einem andern Ende angefasst werden als bisher. Vor allem gilt es die Authentie der Berichte zu untersuchen. Einen erfreulichen Anfang hat Massebieau gemacht, und ich bin der Ueberzeugung, dass genaue sprachliche Untersuchungen die Echtheit aller Berichte erweisen werden.

6) Erfreulich der modernen Hyperkritik gegenüber ist es, dass Jessen Philos Grundsätze in der Vermeidung des Hiats behandelt und durch die Thatsache, dass in den Schriften Περὶ ἀφθαρσίας κόσμου, D. V. C., Q. o. pr. l. dieselben Grundsätze beobachtet sind, deren Echtheit wahrscheinlich macht.

7) Ueber die Schrift von Ausfeld habe ich mich bereits im Archiv a. O. ausgesprochen.

8) Hilgenfeld sieht in dieser Abhandlung, die von Ohle (Nr. 4 S. 314, Nr. 2 S. 44) in einem recht merkwürdigen Tone abgefertigt wird, die Schilderung der Essäer in Q. o. pr. lib. als Einschaltung Philos in die beträchtlich ältere hellenisch-philosophische Quellenschrift ein, die „als ein nicht verächtlicher Spätling des hellenischen Freiheitsgeistes aus vorrömischer Zeit erscheint“. Weiter scheidet er, meist übereinstimmend mit Ausfeld, dessen Arbeit er nicht kennt, die andern Zuthaten des Ueberarbeiters aus und rekonstruirt so die Urschrift. Er verwirft die von Ohle für

§ 14 ff. aufgestellte Disposition und wendet sich gegen dessen Einwürfe gegen die Echtheit der §§ 12 ff. Ohle hätte in seiner Entgegnung doch erwähnen sollen, dass alle von mir gebrauchten Gründe unabhängig auch von Hilgenfeld (S. 71. 65) geltend gemacht werden, — was doch nicht wenig für ihr Gewicht spricht und Hilgenfelds und meine Auslegung Philos als die natürliche erscheinen lässt.

9) Nirschl beginnt mit einer nicht immer korrekten Uebersetzung der wichtigsten Abschnitte aus D. V. C. Die Uebersetzung von § 4 τὸ σῶμα λιπαίνουσιν κτλ. ist falsch (S. 13, s. meine „Neu entdeckten Fragmente Philos“ S. 44). § 3 παρελθὼν (so die besten Hss. statt προελθὼν δὲ ὁ πρεσβύτατος) heisst „nachdem er aufgetreten“ (nicht „angekommen“ S. 12). Aus einer Uebersicht über die bisherigen Ansichten ergeben sich dem Verf. zwei feste Punkte. Der christliche Charakter der Therapeuten ist ihm durch Lucius, die Echtheit von D. V. C. durch Massebieau erwiesen. Als natürliche Kombination dieser Ansichten ergiebt sich, dass Philo einen christlichen Mönchsorden gekannt hat! Die Berührungen mit dem Christentum, die N. aufzählt, sind meist höchst oberflächlich. „Ein ganz evidenter Beweis für den christlichen Charakter der Therapeuten ist endlich die freiwillige Jungfräulichkeit der meisten weiblichen Mitglieder derselben“ (S. 40). Genauer sollen diese Christen zum Christentum bekehrte jüdische Priester sein, die in Aegypten eine Kolonie gründeten. Sie waren vorsichtig genug, dem aussen Stehenden keinen tieferen Einblick in ihre Lehre und ihr Leben zu gestatten. „Erfuhr nämlich Philo, dass sie . . . Jünger Christi seien, so waren sie keinen Augenblick mehr sicher“ (S. 53). — Die Frage, ob denn eine Genossenschaft mit solchen überwiegend asketischen Tendenzen in der Kirche des 1. Jahrh. überhaupt denkbar ist, existirt für den Verf. nicht. Glaubt er doch, dass Philo im J. 42 mit Petrus in Rom verkehrt habe (S. 20), das Markusevangelium zwischen 42 und 44, das Matthäusevangelium noch früher verfasst sei (S. 35), dass die alexandrinische Kirche von Markus gegründet sei (S. 56).

10) In der ersten Abhandlung versucht der Verf. eine scharfe Scheidung der in der Schrift Περὶ ἀφθαρσίας κόσμου, die er mit

Bernays für unecht hält, benutzten Quellen, einer zwischen Plato und Aristoteles vermittelnden Schrift über die ἀφθαρσία und zweier peripatetischer. Die Frage, ob die vom Autor auf Theophrast zurückgeführte Widerlegung der Gründe gegen die Weltewigkeit wirklich von Th. herrührt, ist bekanntlich von Zeller und Diels verschieden beantwortet worden. v. Arnim hält mit Recht namentlich auf Grund von Philo De prov. I Kap. 5—19 alle vier Gründe für stoisch, nimmt aber nicht sehr wahrscheinlich an, dass nur jene Ueberschriften, die in unmittelbarer Verbindung mit seinem Namen auftreten, dem Theophrast angehören, die Ausführung der zum Teil zu den Ueberschriften nicht passenden Beweise einer peripatetischen Quelle des Philo angehöre. Neuerdings neigt Pearson, The fragments of Zeno and Cleanthes, London 1891 S. 112 zum Zellerschen Standpunkte.

Die zweite Untersuchung zeigt, dass Philo in dem erhaltenen zweiten Buche De ebrietate die bekannten Tropen Ainesidems reproducirt, und zwar in enger Verbindung mit der heraklitischen Lehre vom Flusse der Dinge. Eine ähnliche zugleich skeptische und heraklitisirende Quelle ist auch in der Schrift De Jos. benutzt. Dadurch rückt die angefochtene Ueberlieferung über heraklitisirende Tendenzen Ainesidems in ein ganz neues Licht. Vgl. meine Bemerkungen in der Berl. philol. Woch. 1890 Nr. 20, zum Bilde von der Blindheit und Finsternis (S. 57) Quaest. in Gen. I 11 II 46.

Die dritte Abhandlung führt die Erörterung in der Schrift De plant. über das abstruse Problem εἰ μεθυσθήσεται ὁ σοφὸς auf einen eklektischen Stoiker nach Posidonius zurück, scheidet die verschiedenen dort berichteten Ansichten besonders auf Grund von Sen. Ep. 84 und führt sie, nicht immer mit Sicherheit, auf bestimmte Stoiker zurück.

Im übrigen verweise ich auf meine Besprechung in der Deutschen Lit. Zt. 1890 S. 742.

11) Der Verf. bezeichnet seine Ausgabe als specimen einer künftigen Gesammtausgabe der Werke Philos, welche von ihm und dem Ref. vorbereitet wird und bei G. Reimer erscheinen wird. Die Ausgabe beruht auf einer Benutzung fast aller in Betracht

kommenden Hss. Nur Pal. 248 und Petropolitanus XX Aa 1 wird künftig noch hinzugezogen werden. Mit der Wertbestimmung der Hss., die eine vollständige Bearbeitung der italienischen Hss. mir bestätigte, kann ich mich durchaus, mit der Auswahl der Lesarten fast ausnahmslos einverstanden erklären. Die Prolegomena geben ausser einer sorgfältigen Untersuchung des Hss.-Verhältnisses eine Reihe feiner sprachlicher Beobachtungen. Die philonischen Parallelstellen unter dem Text und eine Sammlung von Quellenbelegen und verwandten Stellen aus der philosophischen Litteratur S. 68—85 fördern das Verständnis des Textes. Ein sprachlicher Index ist beigegeben.

12) Ihm stellt die in Ambrosius' Schrift De fuga saeculi fast wörtlich aus Philos Schrift Περὶ φυγάδων herübergenommenen Stellen zusammen.

Josephus.

1) Poznanski, Ueber die religionsphilosophischen Anschauungen des Flavius Josephus. Diss. Halle 1887. 41 S.

2) Lewinski, Beiträge zur Kenntnis der religionsphilosophischen Anschauungen des Flavius Josephus. Breslau 1887. 62 S.

Der Verf. der ersten Schrift behandelt Josephus Anschauungen über Gott, die Vorsehung, das Verhältnis Gottes zu Israel, die Engel und Dämonen, die Prophetie, das Wesen des Menschen, den Messias, seine mitunter hervortretende allegorische Auffassung der Schrift, seine Sittenlehre. Die Tendenz beider Schriften, den Standpunkt des Josephus als korrekt jüdisch — auch biblisch? — nachzuweisen, halte ich für verfehlt. Die Eigenart des Josephus liegt eben in einer durch seinen Bildungsgang und seine Schicksale, auch durch die Rücksicht auf seine Leser bedingten Verbindung jüdischer und hellenistischer Vorstellungen. Man hat kein Recht dazu, eine künstliche Einheit seiner Anschauung zu konstruiren, indem man die eine oder die andere Reihe von Aussagen in ihrem Werte herabdrückt, und den Josephus sei es zu einem orthodoxen Juden, sei es zu einem hellenistischen Pantheisten zu stempeln. Die Unterscheidung eines formalen und materialen Einflusses hat hier wie bei den Kirchenvätern viel Unheil gestiftet;

so z. B. wenn nach P. die εἱμαρμένη nichts anderes als den Ratschluss Gottes bedeuten soll (vgl. Lewinski S. 37). Meistenteils geht die apologetische Darstellung der Lehre des Josephus Hand in Hand mit einer bereits sehr vergeistigten und unhistorischen Auffassung des A. T. Je mehr man bei den Verteidigern des Josephus als treuen Anhängers des Judentums eine Erklärung darüber, was unter Judentum verstanden wird, zu vermissen pflegt, um so beachtenswerter ist das abfällige Urteil gerade derer, die sich mit der Geschichte des jüdischen Volkes gründlicher beschäftigt haben, über das „Judentum" des Josephus. Ich erwähne z. B. Reuss, die Gesch. der heiligen Schriften des A. T. S. 12. — Mit Recht hält Schürer Theol. Lit. Zt. 1887 S. 419 gegen P. daran fest, dass Josephus B. J. VI 5, 4 die messianische Weissagung auf Vespasian gedeutet hat.

Sehr viel gründlicher und namentlich vollständiger in der Sammlung der Belegstellen als die erste Schrift ist die den gleichen Gegenstand behandelnde Arbeit von Lewinski. Die bereits charakterisirte Grundanschauung derselben, dass Josephus trotz der Berührung mit griechischer Anschauungsweise einen Standpunkt bewahrte, der fast durchweg einen jüdischen Charakter zeigt, dass er die philosophischen Ausdrücke lediglich zur Einkleidung jüdischer Gedanken benutzt hat (S. 14. 10) ist bereits von Schürer a. O. und von mir (D. Lit. Zt. 1888 Nr. 31) bestritten worden. Die Anlehnung des Jos. C. Apion. 1, 2 an Platos Timaeus 22 B durfte S. 6 nicht geleugnet werden. Für die Auffassung der biblischen Anthropomorphismen S. 19 und die Bemerkung, dass die dem Abraham erscheinenden Engel nur dem Anscheine nach gegessen (S. 47), hätte Philo verglichen werden können. Zu der Annahme eines periodischen Wechsels der Geschicke verweise ich noch auf C. Apion. II 11 und v. Scala, Die Studien des Polybios S. 159 ff.

Seneca.

W. Ribbeck, L. Annaeus Seneca der Philosoph und sein Verhältnis zu Epikur, Plato und dem Christentum. Hannover 1887. 92 S.

R. bespricht Senecas praktische Auffassung der Philosophie,

die aber schon infolge seines Intellektualismus eine Wertschätzung der reinen Forschung nicht ganz ausschliesst, seine religiösen Anschauungen, seine Ansicht über das Wesen des Menschen und das daraus sich ergebende Verhalten zu den äussern Dingen, seine Stellung zu den andern Menschen, zu den Sklaven, Feinden, zum Staatsleben, endlich sein Ideal des Weisen und seine Aussagen über den Wert des Lebens. Das Verhältnis zu Epikur, Plato und dem Christentum wird nur gelegentlich berührt, aber richtiger beurteilt, als es oft geschieht. Die Widersprüche einerseits zwischen Lehre und Leben, andrerseits zwischen verschiedenen Aeusserungen des Philosophen, die sich meist daraus erklären, dass ihm „die Philosophie Sache nicht des Kopfes, sondern des Herzens, nicht des objektiven Denkens, sondern der Stimmung war", werden scharf beleuchtet. Wesentlich neue Gesichtspunkte konnten natürlich nicht gewonnen werden; trotzdem wird die Schrift jedem, der sich mit stoischer Philosophie beschäftigt, wegen der übersichtlichen und im ganzen vollständigen Stoffsammlung aus den Schriften Senecas willkommen sein. Auf den Vergleich mit der sonstigen stoischen Litteratur hat der Verf. verzichtet. Ergänzt kann die Darstellung in manchen Punkten werden aus Brolén, De philosophia L. Annaei Senecae Upsala 1880. Nicht richtig ist, dass Seneca den Glauben an den jedem Menschen beigegebenen Schutzgeist aufgegeben habe (S. 16); er hat ihn nur vergeistigt s. S. 31[8]. 32, Bonhöffer, Epiktet und die Stoa S. 81 ff. Bei der Schilderung der Schrecken des Kreuzestodes hat Seneca auf keinen Fall an die Neronische Christenverfolgung gedacht (S. 47), da hier diese Art der Todesstrafe nicht zur Anwendung kam.

Fr. Schinnerer, Ueber Senecas Schrift an Marcia. Progr. der Königl. Studienanstalt. Hof 1889. 19 S.

Der Verf. verlegt mit wahrscheinlichen Gründen die Abfassung der Schrift in die Zeit des Caligula (so auch Br. Bauer, Christus und die Cäsaren S. 93, anders Heikel, Senecas Charakter und politische Thätigkeit, Helsingfors 1886 S. 10). Die Annahme, dass die Schrift während der Verbannung entstanden sein könne, war einfach zu widerlegen durch Hinweis auf Kap. 16, 2, wonach

sie in Rom geschrieben ist. Den Vergleich mit der verwandten Litteratur, namentlich Ciceros Tusc. hätte der Verf. sich wohl gespart, wenn er die sehr viel vollständigeren Sammlungen von Gercke und Buresch gekannt hätte. Endlich unterwirft er einzelne Argumente und die Disposition einer nicht sehr tief gehenden Kritik, bei der Senecas sonstiges Schwanken in dem Glauben an ein Fortleben nach dem Tode zu berücksichtigen war. Sophistik und Phrasenmacherei ist ein Vorwurf, der nicht allein Seneca auf diesem Gebiete trifft.

H. Hilgenfeld, De L. Annaei Senecae epistulis moralibus, Fleckeisens Jahrb. 17. Suppl. Bd. 1890. S. 601—684.

Der Verf. bestreitet die Ansicht Haases, dass die Episteln, wenn auch mit der Absicht künftiger Publikation geschrieben, doch erst nach des Verfassers Tode herausgegeben seien. In einer genauen Besprechung der Ansichten seiner Vorgänger über die Abfassungszeit der Briefe lässt er als äussere Anhaltspunkte nur Ep. 8, 2 die Erwähnung seiner Musse (also nach 62) und Ep. 91 die Beziehung auf die Feuersbrunst in Lugdunum (64/65) gelten.

Er untersucht dann die einzelnen Briefe darauf hin, ob sie wirkliche oder nur fingirte Briefe sind, stellt die Zusammengehörigkeit gewisser Gruppen fest und sucht einen bestimmten Plan in der Anordnung derselben nachzuweisen. Er zerlegt die Briefsammlungen in fünf grössere Bestandteile: I. B. 1—3, Ep. 1—29 Ermunterung zur Beschäftigung mit der Philosophie. II. B. 4. 5, Ep. 30—52 Vorschriften über die rechte Art des Studiums der Philosophie. III. B. 6—13, Ep. 53—88 über das höchste Gut. Diese Gruppe wird in drei Teile, deren erster zeitlich der späteste sein soll, zerlegt. IV. B. 14—20, Ep. 89—124 Behandlung der Ethik. V. Damit aufs engste zusammenhängen sollen die verlorenen Bücher, welche die Götterverehrung behandelten. IV und V zusammen sollen das Werk sein, das Sen. dem Lucilius öfter verspricht (ed. Haase III S. 442 und Ep. 39, 1) und identisch mit den von Lactantius citirten libri moralis philosophiae. Diese Annahme scheint mir ganz unwahrscheinlich; denn die Citate bei Lactanz enthalten nirgends die in den Briefen so häufige Anrede des

Adressaten. Die Abfassungszeit der Gruppen wird annähernd bestimmt, die Anordnung der einzelnen Briefe innerhalb derselben folgt nach H. sachlichen, nicht chronologischen Gesichtspunkten. Zahlreiche Ausnahmen, welche die Ordnung durchbrechen muss auch H. annehmen und erklärt sie zum Teil daraus, dass Seneca früher geschriebene Briefe nicht zurückhalten wollte und auch nicht besser einordnen konnte. Auch scheint mir die kurze Inhaltsangabe öfters durch die Tendenz, das Princip der Anordnung aufrecht zu erhalten, bestimmt. Eine Bestätigung der von ihm angenommenen Ordnung findet H. darin, dass sie im ganzen mit der bekannten Einteilung der Philosophie durch Philo von Larissa stimmt.

Pfennig, De librorum quos scripsit Seneca de ira compositione et origine. Diss. Greifswald 1887. 49 S.

Der Verf. macht auf die auffallende Uebereinstimmung der Disposition II 18 und III 5, 2 sowie zahlreiche Berührungen und Wiederholungen in Buch II und III, seltener auch I und III, I und II, aufmerksam. Die Anordnung des Stoffes in Buch I und III bietet keinen grösseren Anstoss, dagegen giebt Buch II, besonders Kap. 32 ff., auffallende Wiederholungen des früher Gesagten, Kap. 31 eine nicht nachweisbare Rückweisung und zeigt öfters grosse Zusammenhangslosigkeit. Diesen Sachverhalt sucht der Verf. durch die Annahme, dass uns mehrere Recensionen der Schrift oder verschiedene Vorlesungen über den gleichen Stoff erhalten sind, zu erklären. Ohne eine Untersuchung der Quellen lässt sich die schwierige Frage wohl kaum mit einiger Sicherheit entscheiden. S. 36—49 folgen Konjekturen zu verschiedenen Schriften.

H. Ilgen, Animadversiones ad L. Annaei Senecae scripta. Homburg v. d. Höhe 1889. Jenaer Diss. und Programm der Realschule und des Progymnasiums. N. 384. 20 S.

Der Verf. sucht die Unechtheit der Schrift De remediis fortuitorum nachzuweisen, indem er den Sprachgebrauch derselben aufs Sorgfältigste mit den echten Schriften des Philosophen vergleicht, eine Reihe beachtenswerter Abweichungen und Eigentüm-

lichkeiten im delectus verborum und in der Syntax hervorhebt, auf einige spätlateinische Ausdrücke, ἅπαξ λεγόμενα und lästige Wiederholungen hinweist, manche, zum Teil ungeschickte Nachahmungen andere Stellen des Sen., auch der Tusc. Ciceros annimmt. Trotzdem zweifle ich, ob die Unechtheit der Schrift damit erwiesen ist. Die Einkleidung und zum Teile die äussere Form sind natürlich preiszugeben, und in dieser Hinsicht behalten die Nachweisungen des Verfassers ihren hohen Wert. Aber die Anstösse, welche die Schrift bietet, erklären sich wohl auch, wenn man sie für ein Excerpt aus einem echten Werke des Seneca hält. Zu beachten ist, dass doch manche bei Seneca nicht nachweisbare originelle Gedanken begegnen, die aus bester Zeit stammen müssen. Ferner hat Wilhelm De Minucii Felicis Octavio S. 36 — was J. entgangen ist — Benutzung zweier Stellen bei Minucius nachgewiesen. In dieser dürftigen Gestalt kann die Schrift aber auch dem Minucius auf keinen Fall vorgelegen haben. Eine Ueberarbeitung ist also auf jeden Fall zu statuiren. Und was ist natürlicher als an die von Tertullian, dessen Zeugnis J. S. 3 allzu leichter Hand bei Seite schiebt, das aber durch Minucius in ganz neues Licht gerückt wird, erwähnten Fortuita des Seneca als Original zu denken?

S. 18 ff. sucht J. die verschiedene Anordnung der Bücher der Nat. quaest. in den Hss. daraus zu erklären, dass nach Senecas Tode ein Herausgeber die nur zum Teil dem Lucilius zugesandten Bücher ohne Angabe von Buchzahlen — was nicht wahrscheinlich ist bei der sonst üblichen Beobachtung des antiken Buchumfanges — veröffentlicht habe, dass später das Werk in zwei Teilen überliefert (daher die Voranstellung von IVb bis VII im Leidensis) und noch später die Ordnung der ersten Ausgabe wieder hergestellt wurde.

O. Rossbach, De Senecae philosophi librorum recensione et emendatione. Bresl. philolog. Abhandl. II 3. XXXII und 184 S.

Der Arbeit Rossbachs geht eine Untersuchung Studemunds voraus (S. I—XXXII), welcher nach einer genauen Beschreibung des Vat. Pal. 24 eine sorgfältige Abschrift der in dieser Hs. er-

haltenen Stücke Senecas über die Freundschaft und das Leben seines Vaters mitteilt. Der Buchstabenbestand der Hs., die Grösse der Defekte, auch die Unsicherheit in der Lesung mancher Lettern wird klar dargestellt und damit eine feste Grundlage für die Texteskonstitution geschaffen. Es folgt dann der von St. hergestellte Text, der nicht unerheblich von dem der letzten Herausgeber abweicht, nebst einem ausführlichen sprachlichen Kommentar, der zum Teil die Ergänzungen rechtfertigt.

Rossbach beginnt mit einer kurzen Darstellung der Geschichte der Schriften Senecas im Mittelalter. Die Forderung, für die Recension der Dialogi ausser A auch andere Hss. zu benutzen, ist gewiss berechtigt, zumal für einen Teil derselben die Unabhängigkeit von A allgemein anerkannt, die völlige Ausschliessung derselben also inkonsequent ist. Freilich scheint mir mit Recht von anderer Seite (s. unten die Schrift von Müller, Ilgen S. 4, Gemoll Wochenschrift f. klass. Philol. 1888 Nr. 30) darauf hingewiesen zu sein, dass der Wert dieser Hss. von R. überschätzt wird. S. 13 ff. teilt R. die Resultate einer Nachprüfung des für die Schrift De ben. und De clem. massgebenden Vat. Pal. mit, macht auf die Bedeutung anderer Hss., namentlich des Vat. Regin. 1529 aufmerksam. S. 31—84 behandelt R. die handschriftliche Ueberlieferung der Episteln und weist auch hier auf eine Reihe beachtenswerter Lesungen der minderwertigen Hss. hin. So liesst er I 12, 7 Heraclitus, cui cognomen ⟨σκοτεινοῦ⟩ fecit orationis obscuritas (S. 44. 51), nimmt XVIII 4, 11 in den Versen des Cleanthes den durch jüngere Hss. bestätigten Text Augustins duc, summe pater (B duc, o parens) auf, schreibt XX 5, 3 sehr ansprechend infausti ⟨ominis⟩ (homines die jüngeren Hss., fehlt in A B). XIX 4, 20 ist das nur in jüngern Hss. überlieferte Cenare bene bonum est (S. 84) echt stoisch. Nach einigen Vorbemerkungen über die an Seneca anknüpfende Excerptenlitteratur teilt R. neue Kollationen zur Schrift De formula honestae vitae mit, die er für ein Excerpt aus den Exhortationes hält. Es folgt eine auf neuen Kollationen beruhende Ausgabe der Schrift De remediis fortuitorum, die R. für einen um 600 entstandenen Auszug aus der echten Schrift Senecas ansieht. Nach sorgfältigen Zusammenstellungen über Senecas Orthographie

bespricht der Verf. endlich einzelne Stellen. Die Konjektur zu Epist. III 5, 8 wird durch die von Usener Epicurea S. 162, 18 angeführten Parallelen widerlegt.

Fr. Schultess, Annaeana studia. Gratulationsschrift des Hamburger Johanneums zum 350jährigen Bestehen des Strassburger Gymnasiums 1888. 61 S.

Mit Recht bestreitet der Verf. die von G. Müller versuchte Anordnung der Bücher der Quaest. nat. Er weist selbst unserm 1. Buche die letzte Stelle an. In I 15, 4 sieht er eine Rückbeziehung auf Buch VII und hält die sogar in Hss., welche B. I an erster Stelle haben, gebotene Lesart dictum est (st. dicendum est) für die einzig richtige, entfernt III 23 das ex posterioribus, das freilich auf keinen Fall eine Beziehung auf eine spätere Erörterung enthält, durch Konjektur. III 26, 6 und V 14, 1 liest er in primo und bezieht dies auf den Anfang der Bücher. Weniger ansprechend ist die Vermutung, dass II 1, 3 sich auf einen später unterdrückten (weil durch die Specialschrift über Erdbeben ersetzten) Teil des B. II bezieht[3]). Er teilt dann eine reiche Fülle von Konjekturen mit, von denen einige recht scharfsinnig und überzeugend sind, viele wenigstens das Verständnis des Textes fördern, manche aber auch sehr kühn und unwahrscheinlich sind.

Oefters vermisse ich eine Begründung der Vermutungen aus dem Sprachgebrauche Senecas, wenn ich auch mit diesem nicht genug vertraut bin, um sie als ihm widersprechend erklären zu können. Das gilt zum Beispiel von den Aenderungen Nat. quaest. III 30, 3 avaritia auri, VII 30, 1 de sideribus e deorum natura destillatis (auch transitiv gebraucht?), VII 30, 5 omnis secundus, De brev. vitae 3, 2 quantum res, Ad Marc. 19, 1 vide ab his, 23, 1 faecosi ponderis, Ad Pol. 2, 2 continua iuvisse, 3, 5 totus litterarum amor, Ad Helv. 17, 4 capacis ingenii. — Seine Konjektur zu Nat. quaest. V, 18, 5 in mutuum componit exitium wird Sch. wohl zurücknehmen, wenn er z. B. vergleicht Hor. S. I 7, 20

---

[3]) Die Buchfolge in Senecas Quaest. behandelt auch Gundermann Fleckeis. Jahrb. CXLI S. 351—360.

und dazu Bentley. De vita b. 2, 2 (S. 33) scheint mir chlamydatos doch ganz gesichert, ebenda 19, 2 (S. 37) der Gegensatz vestrorum zu aliena unentbehrlich. Ich muss mich hier auf diese Bemerkungen beschränken, die natürlich den Wert der Arbeit nicht herabsetzen sollen. Denn auf das viele Beachtenswerte und Treffende einzugehen, würde hier zu weit führen.

Rein textkritisch sind die Arbeiten:

J. Müller, Kritische Studien zu den kleinern Schriften des Philosophen Seneca. Sitzungsber. der Wiener Akad. 1889. 34 S.

M. hält gegen Rossbach das abschätzige Urteil von Gertz über die schlechteren Hss. der Dialoge aufrecht, verteidigt De ira II 12, 4 omni umore gegen Rossbach S. 10 (vgl. Schultess S. 57) und tritt auch an andern Stellen für die beste handschriftliche Ueberlieferung auf Grund sorgfältigster sprachlicher Beobachtungen ein. Dial. II 9, 3 liest er eorum ⟨dico⟩ qui und giebt wohl mit Recht die Beziehung auf die Stoiker auf. D. III 1, 4 irae rimas agens. IV 10, 7 multi tibi occurrent . . . aspicies, V 31, 1 ingruentis invidiae st. ingentis, VII 7, 4 pervenire cupit st. pervenit, 11, 1 sapiente, cui soli concedimus voluptatem, IX 3, 4 quam tutum gratuitumque bonum, X 9, 1 sensus ⟨inluminare⟩ hominum. Andere nicht weniger wertvolle Vermutungen übergehe ich. Die Arbeit ist besonders ausgezeichnet durch das feine Gefühl, mit der die Gedankenarbeit des Autors dargelegt und manche Unvollkommenheiten des Stils aus ihr erklärt werden.

Hammelrath, Bemerkungen zu den Dialogen und Episteln des L. Annaeus Seneca. Progr. von Siegburg 1888. S. 21—27 und

Matthias in den Comment. philologae, quibus O. Ribbeckio congratulantur discipuli Lipsienses. Leipzig 1888. S. 175 ff. teilen Konjekturen mit.

E. Hermes, Kritische Beiträge zu den Briefen des Philosophen L. Annaeus Seneca. 14 S. Gymnasium Adolfinum zu Moers 1889. Nr. 423.

H. giebt zum grossen Teil überzeugende Konjekturen und wertvolle Mitteilungen über die Lesungen der Bamberger Hs., auf welche der Text in erster Linie zu gründen ist. Für den Vergleich des Lebens mit einem Schauspiele (S. 11) verweise ich auf Teletis reliquiae ed. Hense. S. XCIV ff., Dümmler Akademika S. 6 ff.

M. Zimmermann, De Tacito, Senecae philosophi imitatore. Breslauer philologische Abhandl. V 1. Breslau 1889. 73 S.

Die von Studemund in den Breslauer philolog. Abh. II 3 S. XXV geäusserte Ansicht, dass Tacitus von den philosophischen Lehren wie von der Diktion Senecas stark beeinflusst sei, wird in dieser Schrift genauer ausgeführt. Z. zeigt, dass Tacitus namentlich über Wesen und rechte Verehrung der Götter, die Unsterblichkeit und den Wert des Lebens, den Fatalismus und die Freiheit des Willens, die Monarchie (bei beiden Vergleich des staatlichen Mesokosmos mit dem menschlichen Mikrokosmos) ähnlich denkt wie Seneca, die Farben für die Charakterzeichnung des Agricola zum Teil dem Ideal des stoischen Weisen entlehnt, auch in seinen Schilderungen oft sich charakteristischer Wendungen des Seneca bedient. In seine Reden besonders, aber auch in seine Geschichtserzählung flicht er gern Sentenzen und Lehren, die an Seneca erinnern, ein. Zu Ann. XIII 27, 6 (S. 36) vgl. noch Sen. De ben. 18. Weiter stellt der Verf. die rein sprachlichen Berührungen mit Seneca zusammen und behandelt im Anhange einzelne Stellen.

Epiktet.

R. Asmus, Quaestiones Epicteteae. Freiburg i. Br. 51 S.

H. Schenkl, Die epiktetischen Fragmente. Eine Untersuchung zur Ueberlieferungsgeschichte der griechischen Florilegien. Wien 1888. 106 S.

Beide Arbeiten, die unabhängig von einander entstanden sind — im Anhange berücksichtigt jedoch Sch. die Arbeit von Asmus — sind philologisch-kritischer Natur. Sie untersuchen die äussere Beglaubigung der Bruchstücke Epiktets. Niemand, der sich auch

nur aus philosophischem Interesse mit Epiktet beschäftigt, wird sie ignoriren dürfen, wenn er sich nicht der Gefahr aussetzen will, unechte oder zweifelhafte Stücke als Quellen für Epiktets Lehre anzusehen.

A. zeigt, dass sämmtliche aus der bekannten demokrit-epiktetischen Sammlung in die Parallela und aus ihnen zu Maximus und Antonius übergegangenen Fragmente willkürlich Epiktet zugeschrieben werden und auf Grund zuverlässigerer Quellen sich auf einen andern Urheber zurückführen lassen (vgl. Schenkl S. 17). unterwirft die aus andern Bestandteilen der Parallela stammenden Fragmente, die zum Teil nur, weil ein Fragment Epiktets vorhergeht, diesem zugeschrieben sind, wie auch die bei Stobaeus erhaltenen einer scharfen Sichtung. Durchaus überzeugend ist auch der dann folgende Nachweis, dass alle Fragmente auf den verlorenen Teil der Διατριβαὶ zurückgehen und dass dies Werk auch unter den S. 28 ff. übersichtlich zusammengestellten Titeln zu verstehen ist. Das Resultat seiner Kritik der Parallela stellt der Verf. S. 24 kurz zusammen. Eine Untersuchung der fraglichen Fragmente auf ihre Echtheit aus innern Gründen (vgl. Schenkl S. 8) wäre erwünscht, wird aber vielleicht besser hinausgeschoben werden, bis wir die äussere Bezeugung in einer vollständigen Bearbeitung der Florilegienlitteratur, wie wir sie von Prof. Elter erwarten dürfen, übersehen können.

Schenkl bespricht die Glaubwürdigkeit der bei Epiktet überlieferten Bruchstücke und sucht zu zeigen, dass die bei Stobaeus das Lemma Ἐπικτήτου tragende Sentenzen einer nach sachlichen Rücksichten geordneten Gnomensammlung entnommen sind. Auf die Analyse des Maximus, der ihm verwandten Zweigflorilegien und des Cod. Par. 1168 kann ich nicht näher eingehen. Das Resultat derselben ist, dass das Florileg des Par. 1168, in dem die bei Maximus zusammengearbeiteten Sammlungen sich noch in ursprünglicher Nebenordnung finden, Hauptquelle des Maximus und der verwandten Sammlungen war; was durch die von Elter mir mitgeteilten Philofragmente des Par. bestätigt wird.

S. 69 ff. werden die Konsequenzen für Epiktet gezogen. Auszuscheiden sind die dem 3. Teile des Par., d. h. der demokrit-

epiktetischen Sammlung angehörigen Fragmente. Die dem 2. Teile, d. h. den Excerpten aus Stob. entnommenen haben natürlich nur abgeleiteten Wert. Aus dem 4. Teile des Par. sind bei Max. viele Gnomen hinter die des 2. gesetzt und willkürlich Epiktet zugeschrieben. Der 1. Teil bietet 2 Gnomen Ἐπικτήτου, während Stob. ein richtigeres Lemma hat, und 6 des Moschion, die Stob. dem Epiktet zuweist. — S. 77 ff. ist ein Florileg des Moschion veröffentlicht. — Im übrigen verweise ich auf mein eingehendes Referat über beide Schriften in der Berl. philolog. Woch. 1888 Nr. 44.

Dio Chrysostomos.

E. Weber, De Dione Chrysostomo Cynicorum sectatore. Leipziger Studien X S. 79—268. 1887.

Die vorliegende Arbeit stellt die kynischen Anschauungen des Dio fest, indem sie die gesamte Ueberlieferung, die direkten Quellen, die Apophthegmenlitteratur, die pseudepigraphische Epistellitteratur, die stoische Litteratur, die ja viele ursprünglich kynische Elemente aufweist und in ihren spätern Vertretern dem Kynismus noch näher tritt, auch Lucian in grösster Vollständigkeit zum Vergleiche heranzieht. Sie erweitert sich so fast zu einem Gesamtbilde der kynischen Moral, das freilich dadurch an Klarheit und Uebersichtlichkeit verliert, dass das reiche Material an die Gedankenreihe der Reden Dios angeknüpft wird und man oft über der Fülle des zusammengetragenen Stoffes den Faden der dionischen Erörterung aus dem Auge verliert. W. hat eine sehr günstige Vorstellung über Dio als Quelle des alten Kynismus. In erster Linie soll er ἀπομνημονεύματα über Diogenes benutzt haben. Die Existenz einer solchen Schrift mag wahrscheinlich sein, erweisen lässt sie sich nicht. In wie weit die spätern Zeugen ein zuverlässiges Bild des alten Kynismus, namentlich des Diogenes geben, inwieweit sie die Anschauungen, Allüren, Witzworte des jüngern Kynismus auf Diogenes übertragen, scheint mir oft unmöglich festzustellen. Daraus dass derselbe Zug in mehreren Quellen dem Diogenes zugeschrieben wird, geht auch noch nicht hervor, dass er echt ist. Der erste Teil behandelt die Reden VI, VIII, IX, X, welche die kynischen Grundlehren, das naturgemässe Leben, den

Widerspruch gegen die hergebrachten Vorstellungen und Sitten, die Selbsterkenntnis zum Thema haben. Ich gebe dazu folgende Nachträge: Zu Laert. Diog. VI 75 (S. 96) vgl. Philo Quod omn. prob. lib. 6 εἰ μὴ καὶ τὸν λέοντας ὠνησάμενον δεσπότην φατέον εἶναι λεόντων κτλ. Für die Berufung auf die Tiere als Muster der Einfachheit und Mässigkeit kommen vor allen in Betracht Plut. Gryllos Kap. 8 ff. Philo De animalibus 47 ff. und Porphyrios De abstin. III. Auch die zoologische Litteratur zeigt sich oft von kynisch-stoischen Tendenzen beeinflusst. Für die Berufung auf die νόμιμα βαρβαρικά (S. 127 ff.) verweise ich auf meine Quaest. Muson. 41 ff., auch auf Philo Q. omn. pr. lib. Für die Wertschätzung des πόνος ist eine in meinen „Neu entdeckten Fragmenten Philos" S. 143 ff. behandelte Deklamation Philos von Wert. Zur kynischen Behandlung der Oedipusfabel S. 143 war vor allem Oenomaos zu berücksichtigen. Die Allegorie des Kleanthes bei Cic. De fin. II 69 (S. 169) kehrt wieder bei Themistios Περὶ ἀρετῆς Rh. M. XXVII S. 446.

S. 173 ff. bespricht der Verf. den kynischen Gebrauch der προσωποποιία und der Gleichnisreden, die mit denen Christi einmal systematisch verglichen werden sollten, und die Litteratur der Ὅμοια. Er tritt in diesem Zusammenhange für die Echtheit des platonischen Hippias ein, der gegen Antisthenes gerichtet sein soll. S. 198 ff. wird dann die Art der kynischen Deklamationen behandelt, ihr sophistischer Ursprung, ihr Fortleben im Christentum, die Auffassung des Kynikers als Prophet Gottes und ἐπίσκοπος der Menschheit, die Beredsamkeit eines Diogenes, Krates, Teles, Demonax etc. Auch die Auswüchse des Kynismus, wie sie in Menedemus, Peregrinus, Alkidamas (Crescens, der Gegner Justins, wird nicht erwähnt), hervortreten, kommen zur Sprache.

Ganz im Rahmen dieser Beredsamkeit halten sich Dios Ansprachen. W. scheidet drei Gattungen von Homilieen. Die erste nimmt den Stoff zur moralischen Paränese aus Homer, die zweite geht von dem Worte eines Philosophen aus, das wie eine Art Text der folgenden Predigt zu Grunde gelegt wird, die dritte enthält Beispielreden, wie die euböische und die Diogenesreden. S. 236 ff. sucht W. durch Zusammenstellung der Fragmente des

antisthenischen Herakles und Zurückführung sonstiger Aeusserungen in der kynischen Litteratur auf diese Schrift eine klare Vorstellung von ihrem Inhalte zu gewinnen. Im Anhange teilt er aus einer Wiener Hs. sechs Apophthegmen Aristons mit. Auffallend ist die Aeusserung S. 170: Cleanthes tabulam aliquam pinxit . . nimirum Cebetis πίνακα imitatus.

Oenomaos.

1. Saarmann, De Oenomao Gadareno. Tübinger Diss. Leipzig 1887. 30 S.
2. Ders., Adnotationes ad Oenomai Cynici fragmenta Progr. des Dortmunder Gymn. 1889. S. 25—36.

S. stellt die Nachrichten über Leben und Schriften des Oen. zusammen, erläutert den Titel der Schrift Γοήτων φώρα, handelt S. 19 ff. über Oen. Gewährsmänner und giebt zum Schluss textkritische Bemerkungen zu einzelnen Stellen. Ich verweise auf meine ausführliche Besprechung in der Berl. philolog. Woch. 1888 Nr. 41. Um Oen. recht zu würdigen, wäre es nötig gewesen, die Stellung der Kyniker und späteren Stoiker zum Orakelwesen und die sonstige Litteratur über das Orakelwesen (Plutarch, Lucian), auch Oenomaos' Kritik der stoischen Schicksals- und Weissagungslehre (Praep. ev. VI 7) an der Hand der stoischen Quellen genauer zu untersuchen. Bei dieser Gelegenheit weise ich hin auf die Uebereinstimmung von Oenomaos bei Eus. Praep. ev. V 34, 7 ἵνα καὶ τοὺς πόκτας ὄνους θεοὺς ἐνόμιζες καὶ τοὺς ὀνάγρους τῶν θεῶν τοὺς ἀρίστους (folgt ein fingirtes Epigramm auf den ὄναγρος) κτλ. mit den Versen in Galens Protreptikos XIII 36 αὐτὰρ ἐν ἱστορίῃ πολυπείρῳ γράψεται ὄνος, ὅτι παγκράτιον ἐνίκησέ ποτ' ἄνδρας[4]). Man hat über den Verfasser des μῦθος bei Galen die verschiedensten Hypothesen aufgestellt: ich möchte ihn der kynischen Sillenlitteratur zuweisen.

In der zweiten Abhandlung giebt S. nützliche exegetische und kritische Bemerkungen zum Texte des Oenomaus und stellt in einem Anhange die wichtigsten Aussagen der Kyniker und späte-

[4]) Nachträglich sehe ich, dass diese Stellen auch Crusius Rh. M. XLIII, 464 XLIV, 311 vergleicht.

ren Stoiker gegen das Orakelwesen zusammen. Ich mache noch aufmerksam auf die wichtige Stelle Lucian Dial. deor. 16, 1, Laert. Diog. VI 24 und die Polemik bei Tatian Kap. 8, Clem. Homil. III 12 ff. 14 ψεύστης φωράται 15 ἐγρηγορεύσατο 24 IX 16 Tert. Apol. 22.

Crusius Rh. M. XLIV 309—312 erklärt nach Analogie des mehrfach begegnenden Ausdrucks χρησμὸς αὐτόφωνος, bei dem der Gott die Antwort mit eigener Stimme giebt, den Titel Κυνὸς αὐτοφωνία einer Schrift des Oenomaos als „des Kyon leibhafte Stimme". Er vermutet, dass Oenomaos den Herakles oder den vorbildlichen Hund die wahre Philosophie verkünden liess.

Ueber Oen. Lebenszeit handelt Buresch, Klaros 1889. S. 64 ff.

Lucian.

J. Bruns, Lucians philosophische Satiren Rh. M. XLIII S. 86—103. 162—196.

Der Verf. bestreitet mit Recht die von Bernays angenommene Folge der gegen die Philosophen und speciell gegen die Kyniker gerichteten Schriften Lucians, weist u. a. auf den engen, ursprünglich beabsichtigten Zusammenhang der Βίων πρᾶσις und des Ἁλιεύς, giebt eine feinsinnige Darlegung der innern Entwickelung Lucians und sucht die Chronologie seiner philosophischen Satiren zu bestimmen. Als erstes Produkt des principiellen Kampfes und eine Art Programmschrift erscheint der Bis accus., der freilich schon eine Reihe satirischer Schriften voraussetzt und in dem Luc. zuerst sich als Vertreter der echten Philosophie hinstellt. Eine sehr viel schärfere Tonart schlägt bereits das eben erwähnte Schriftenpaar an, das den Höhepunkt des Kampfes bezeichnet. Zu jener ersten Schriftenreihe vor dem Bis accus. rechnet der Verf. den Hermotimus, der nach Luc. selbst in dem Jahre, wo er die Rhetorik verliess, entstanden ist und auf den Vit. auctio und Piscator mehrfach Bezug nimmt, die Totengespräche, auf die Bis accus. 33, und den Icaromenipp, auf den ausser Bis accus. auch Piscator 22 weise. Die letzte der systematischen Streitschriften sind die Fugitivi.

Einen gewissen Wendepunkt bildet also der Bis accus., vor dem die Schriften anzusetzen sind, die einen uneingeschränkten

Angriff auf alle Philosophen enthalten, während Luc. später mit veränderter Position eine kleine Partei unter den Philosophen für sich hatte.

Derselbe, Lucian und Oenomaus, Rh. M. LXIV S. 375—396.

Der Verf. legt dar, dass die polemische Spitze der beiden Satiren Ζεὺς τραγῳδός und ἐλεγχόμενος gegen die stoischen Ansichten über die Götter, das Fatum, die Mantik gerichtet ist, dass der Ton der Polemik und die Hauptgedanken dieser Schriften sich auffällig mit Oenomaus berühren. Einer der Γοήτων φώρα verwandten kynischen Streitschrift verdankt Lucian jedenfalls die Anregung zu diesen Schriften.

Alexander von Aphrodisias.

J. Bruns, Studien zu Alexander von Aphrodisias, Rh. M. XLIV S. 613—630, XLV S. 138—145. 223—235.

Der Verf. bespricht exegetisch und textkritisch einzelne Stellen der Schrift De fato und der Quaest., welche die stoische Lehre vom Schicksal und den stoischen Begriff des Möglichen betreffen, das Quaest. II 3 behandelte Problem, ob die eigene Natur der Elemente sie in Bewegung setze oder ob erst eine besondere göttliche Kraft die Elemente bilde, die Bemerkungen über die Vorsehung Quaest. I 25.

Einzelne Stellen der Schrift Alexanders über die Mischung behandelt Apelt im Philologus 1886 S. 82—99.

Galen.

Petersen, In Galeni De placitis Hippocratis et Platonis libros quaestiones criticae. Gottingae 1888. 64 S.

Diese Dissertation ist auch für die Geschichte der Philosophie von Bedeutung, weil sie die als Quelle namentlich für die stoische Philosophie so wichtige Schrift Galens auf eine neue handschriftliche Grundlage stellt. Nach einer Uebersicht über die von Iwan Müller benutzten handschriftlichen Hilfsmittel zeigt der scharfsinnige Verf., dass die Florentiner und Pariser Excerpte, weil aus dem Marcianus geflossen, wertlos sind, dass ferner der jetzt in Berlin

(Nr. 270) befindliche Hamiltonianus (H) die Quelle sowohl des Marcianus als auch der Aldina ist, die nur noch für einige in H. fehlende Partieen in Betracht kommen können. Es folgt dann die Kollation von H. Auf Grund der Beobachtung von Diels, dass Galen den Hiat meidet, weist P. viele Konjekturen des letzten Herausgebers zurück, untersucht sorgfältig die Gesetze, nach denen der Hiat gemieden wird, und emendirt die gegen sie verstossenden Stellen, teilt endlich eine Reihe meist überzeugender Konjekturen mit.

Es wäre sehr zu wünschen, dass der Verf. uns mit einer neuen Ausgabe der Schrift beschenken wollte.

Plutarch.

Von der so sehr ersehnten neuen Ausgabe der plutarchischen Moralia liegen jetzt 3 Bände vor (ed. Bernardakis, Leipzig Teubner 1888. 1889. 1891). Leider erfüllt sie gerechte Ansprüche nicht. Den Her. einigermassen zu kontroliren wird erst möglich sein, wenn die verheissene grosse Ausgabe erschienen ist. Nur bei Abweichungen von den Hss. werden deren Lesarten erwähnt. Die von B. benutzten Hss. genügen nicht zur Recension des Textes und scheinen nicht recht ausgenutzt. In einigen Punkten, wo man den Verf. kontroliren kann, sind auch Bedenken gegen seine Sorgfalt und Zuverlässigkeit erhoben worden. Einen Fortschritt gegen Hercher bezeichnet die genauere Berücksichtigung des eigentümlichen Sprachgebrauchs Plutarchs. Von Wert sind die sprachlichen Beobachtungen in der Vorrede des 1. Bandes.

Schmertosch, De Plutarchi sententiarum quae ad divinationem spectant origine. Accedit epimetrum De Plutarchi qui fertur Περὶ εἱμαρμένης libello. Inauguraldiss. Leipzig 1889. 37 S.

In der Schrift De def. orac. Kap. 10 ff. entwickelt Plut. eine Dämonologie, nach der die Dämonen Mittelwesen zwischen Göttern und Menschen sind. Sie verkünden durch die Orakel den Menschen den göttlichen Willen. Aus den guten Seelen der Menschen werden Heroen, aus diesen Dämonen. Diese wieder sind

teils gute Dämonen, die sich im Laufe der Zeit zur göttlichen Natur läutern können, teils böse, denen manche abstossende Mysterien, Menschenopfer etc. gelten, und auf die sich alles Unwürdige bezieht, was die Dichtung von den Göttern aussagt. Von den Gewährsmännern, die Plut. Kap. 17 und De Is. et Osir. 25 für die Dämonenlehre citirt, kann, wie der Verf. zeigt, nur Xenokrates in Betracht kommen, und auf ihn führt auch das Citat Kap. 12, zahlreiche Anknüpfungen an Plato, dessen Lehre aber hier namentlich unter pythagoreischem Einflusse fortgebildet erscheint, vor allem die Uebereinstimmung von Kap. 14. 15. 13 mit De Is. 26. 25, wo Xenokrates citirt wird. Auf diesen wird auch De facie etc. 28 zurückgeführt. Freilich ist die Hauptquelle versetzt mit plutarchischen Zusätzen, die zum Teil der Tendenz einer Ausgleichung mit der stoischen Dämonenlehre entsprungen sind. Zur Dämonenlehre der spätern Zeit ist Buresch, Klaros S. 58 ff. 54 zu vergleichen. Das 2. Kap. S. 17 ff. behandelt die Lehre von der Weissagung, wie sie Lamprias a. O. Kap. 39 ff. entwickelt. Die Grundanschauungen derselben sind stoisch, so ausser dem S. 19 ff. Angeführten auch die Begriffe ἐπιβάλλεται καὶ προτίθεται 432 B (s. Plut. De sollertia anim. Kap. 3, 10. 10, 1 Bonhöffer, Epiktet und die Stoa S. 258), ἡγούμενον 432 C. Die Verbindung stoischer Anschauungen mit aristotelischen und platonischen Lehren, sowie Berührungen mit Cic. De div. machen die Benutzung von Poseidonios wahrscheinlich. In der Schrift De Pythiae oraculis vertritt Plut. die vulgäre Vorstellung über das Orakelwesen und verteidigt sie gegen epikureische und kynische Angriffe. Aus ihr lernen wir den eigenen Standpunkt des Plut., in dem der Dämonenglauben fast ganz zurücktritt, am besten kennen (S. 24 ff.). Im Anhange sucht der Verf. nachzuweisen, dass in der pseudoplutarchischen Schrift über das Schicksal nicht eine zwischen Platonismus und der Stoa vermittelnde Quelle, wie Gercke Rh. M. XLI 266 ff. annahm (vgl. Archiv I 456), zu Grunde liegt, sondern dass Kap. 1—3. 9—11 eine auch in der gemeinsamen Quelle des Nemesius und Chalcidius benutzte, vielfach mit Ansichten des Xenocrates sich berührende platonische Schrift, Kap. 4. 5 eine stoische, Kap. 6—8 eine peripatetische ausgebeutet ist. Bedenklich erscheint es freilich, wenn Schmertosch die durch-

aus stoisch durchgeführte Lehre von der ἀποκατάστασις Kap. 3 und die stoischen Bestimmungen der πρόνοια, εἱμαρμένη, φύσις Kap. 9 schon der alten Akademie zuschreiben will. Aber auch wenn man die Annahme Gerckes für wahrscheinlicher hält, behalten die sorgfältigen Nachweisungen akademischer und aristotelischer Parallelen ihren Wert.

Elias Dassaritis, Die Psychologie und Pädagogik des Plutarch. Erlanger Inauguraldissertation. Gotha 1889. 80 S.

Nur kurz sei diese griechisch geschriebene Arbeit erwähnt, die nichts als eine fleissige Blumenlese aus Plutarchs Schriften ist. Um das Thema wirklich fruchtbar zu behandeln, fehlt es dem Verf. an der nötigen Kenntnis der Geschichte der Philosophie. Als grösste Sonderlichkeit unter manchen andern sei die Ansicht erwähnt, dass Plutarch mit dem Christentum wohl vertraut, ja dass das Christentum ohne Christus sein Glaube gewesen sei und dass er nur, um Traian nicht zu verletzen oder seine angesehene Stellung nicht einzubüssen, es nicht bekannt habe. Als Beweis werden vor allem die ohne weiteres vorausgesetzte Bekanntschaft Senecas mit dem Christentum und einige asketische Aeusserungen des Plutarch angeführt. Zahllose, meist ziemlich weit hergeholte Citate und Vergleiche mit neueren Philosophen mögen eher für den griechischen als für den deutschen Leser ein Interesse haben.

C. Giesen, De Plutarchi contra Stoicos disputationibus. Diss. inaug. Münster 1889. 112 S.

In einigen einleitenden Bemerkungen tritt G. für die Ansicht ein, dass die Schrift ὅτι παραδοξότερα τῶν ποιητῶν οἱ Στωικοὶ λέγουσιν die Ueberarbeitung einer echt plutarchischen sei, und behauptet mit überzeugenden Gründen die Echtheit des Werkes Περὶ κοινῶν ἐννοιῶν. Dann unterzieht er der Reihe nach die Aussagen des Plut., welche die stoische Logik, Physik, Ethik betreffen, einer genauen Erörterung, die auch zu einer kritischen Behandlung des Textes öfters Anlass giebt. — Zu S. 15 bemerke ich, dass auch Chrysipp die φαντασία als τύπωσις bezeichnete, nur die grob materialistische Auffassung dieses Wortes abwies, zu S. 30, dass Plut.

Comm. not. 50, 1, um der Stoa einen Widerspruch vorrücken zu können, mit Unrecht ὕλη und σῶμα gleichsetzt und aus der Bezeichnung der Eigenschaften als Körper ohne weiteres die Konsequenz ableitet, dass sie οὐσίαι sind. Die Gestirne bezeichnet auch Philo De opif. Kap. 50 als Bürger des Weltstaates (zu S. 45). Das Fragment des Chrysipp bei Plut. Rep. 17, 4 (S. 80) hat eine interessante Parallele bei Philo Q. o. pr. lib. § 1, nach dem wohl φάσμασιν (statt πλάσμασιν, Giesen wohl, aus Versehen πλάσματι) ἐοικότα zu lesen ist. Die Stelle Comm. not. 11, 8 (S. 94) beweist, dass dem Gryllus, der zu vergleichen war, in der That eine alte Vorlage zu Grunde liegt (Usener, Epicurea LXXI; mit dem Gryllus ist zu vergleichen Philo De anim. 47 ff. Porphyrios De abst. S. 200 ed. II Nauck). Ueber das Verhältnis der Stoiker zum Staate (S. 101) vgl. meine Bemerkungen in der Berl. Phil. Wochenschrift 1887 S. 1501. Der Wert dieser Dissertation liegt darin, dass die genuinen Anschauungen der Stoa von den falschen und einseitigen Auffassungen des Plut. sowie von den Konsequenzen, die er aus den stoischen Aussagen zieht und, oft stillschweigend, seinen Gegnern unterschiebt, losgelöst werden und das Verfahren des Plut. einer scharfen Kritik unterzogen wird. Wohl boten die stoische Theodicee und die Annahme der Willensfreiheit neben dem Fatalismus, manche unvorsichtige und übertriebene Aeusserungen, die Chrysipp in der Hitze des Gefechtes entschlüpft waren, manche, oft unbewusste Akkommodationen an die hergebrachten mit dem strengen Schuldogma in Widerspruch stehenden Anschauungen dem Plut. berechtigte Angriffspunkte. Im ganzen ist seine Kritik ungerecht und oberflächlich. Er hat seine Gegner nicht nur oft missverstanden, oft ihre Worte aus dem Zusammenhange, in dem sie einen andern Sinn hatten, herausgerissen; er hat sich überhaupt nicht die Mühe genommen den innern Zusammenhang der stoischen Lehren, die grundlegenden Principien des stoischen Systems und seine eigentümliche Terminologie tiefer zu erfassen, weil auch für ihn dies alles von vornherein φάσμασιν ἐοικότα war.

v. Wilamowitz-Möllendorf, Zu Plutarchs Gastmahl der sieben Weisen. Hermes 1890. S. 196—227.

Der Verf. tritt für die Echtheit der Schrift ein, giebt eine feine Charakteristik der Litteraturgattung und Bemerkungen zu einzelnen Stellen.

D. Weiss, De nonnullis Plutarchi moralium locis ab Herwerdeno tractatis. Commentatio adecta gymn. Bipontini annalibus. 1888. 21 S.

Auf Grund genauester Kenntnis des Sprachgebrauches Plutarchs weist W. viele Konjekturen Herwerdens in den Lectiones Rheno-Traiectinae zurück. Zu den Plac. V 5 (S. 17) ist zu vergleichen Diels Doxographi 418, 15.

Larsen, Studia critica in Plutarchi Moralia. Hauniae 1889. 151 S.

Der Verf. spricht sich zuerst über den Wert der Hss. aus, will mit Recht die Erweiterungen in D im allgemeinen als Interpolationen ansehen und schüttet dann aus reichem Füllhorne Konjekturen aus, neben manchen bemerkenswerten viele willkürliche, selbst sprachlich unmögliche, die meist mit grosser Bestimmtheit für sicher ausgegeben werden. De puer. educ. 4 p. 3 B hat βίων ἀγωγή gar nicht die Bedeutung „educatio“ (S. 26) — denn παιδεῖαι geht voran, sondern „Lebensart“, und denselben Sinn hat ebenda βίων. Daher der Zusatz ἀγωγῶν überflüssig. De aud. poetis Kap. 1 p. 15 F wird durch die Konjectur μιγνυμένου νοῦ (S. 33) der Sinn der Stelle verdorben. Denn es handelt sich um die Beimischung der Philosophie zum Mythus; vorher φιλοσοφίαν καταμιγνύωμεν. Warum sollen 43 b einem Jüngling neben ἀλαζονεία und φλυαρία nicht auch ἔρωτες vorgeworfen werden? L. schreibt ἐρωτῶν τις, um dies als Randglosse zu tilgen: vgl. Minucius I 4 in amoribus, das ich für echt halte. S. 60 F macht die L. (S. 67) unverständliche Interpunktion Herchers jede Aenderung unnötig. Die Konstruktion von περιπλέκεσθαι mit dem acc. ist unmöglich (gegen S. 68). De prof. in virt. Kap. 36 p. 74 A lese ich τοιοῦτον γὰρ ἡ θεραπευτικὴ παρρησία ζητεῖ τρόπον, ἡ δὲ προσκοπτικὴ (πρακτικὴ die Hss., ταρακτικὴ L. S. 78 vgl. Sen. Dial. III 15, 1). S. 77 a hätte L. (S. 82) an den Worten τοῦ πνεύματος πληγὰς καὶ τρόμους

λαμβάνοντος nicht Anstoss genommen, wenn er die stoische Pneumalehre berücksichtigt hätte. De inimicor. util. 91 C ist zu lesen εἶτα χρῶνται πρὸς τοὺς φίλους αὐτοῖς (nämlich List und Nachstellung st. αὐτοὶ) ὑπὸ συνηθείας, wenn sie sich nämlich gewöhnt haben diese Mittel gegen Feinde zu brauchen. Zu S. 93 E (S. 102) vgl. Harris, Fragments of Philo S. 12. S. 143 A mag ein anderer die Konjektur ἵνα μηδενὸς μεταλαμβάνωσιν μετ' ἀλλήλων (oder τῶν ἀλλήλων S. 138) verstehen!

Amoneit, De Plutarchi studiis Homericis Inauguraldiss. Königsberg 1887. 49 S.

Von Interesse für uns sind die fleissigen Sammlungen über die theosophische und moralisirende Auslegung (S. 14—29). Recht fruchtbar könnten dieselben freilich erst gemacht werden durch Vergleich mit der stoischen (auch neuplatonischen) Litteratur, der erweisen würde, inwieweit Plut. nur methodisch von der Stoa abhängig ist und wo er ihr auch stofflich folgt. Diels' Doxographi kennt der Verf. zu seinem Schaden nicht.

VI.

Bericht über die neuere Philosophie bis auf Kant für die Jahre 1888 und 1889.

Von

Benno Erdmann in Halle a. S.

Fünfter Teil

von

Hans Vaihinger in Halle a. S.

Aus den Jahren 1888 und 1889 liegen, ausser den 10 schon im vorigen Hefte besprochenen Schriften über Kant, noch einige zwanzig Kantiana vor, über welche im Folgenden berichtet werden soll. Es muss jedoch vorausgeschickt werden, dass dieselben einen vorwiegend systematischen, sei es apologetischen oder polemischen Charakter tragen, so dass der rein historische Ertrag derselben nur verhältnissmässig gering ist. Das Referat über dieselben muss sich desshalb auf das Notwendigste beschränken. Wir beginnen dasselbe am besten mit einer Schrift, welche aus früherer Zeit stammt und sich auf das ganze Kantische System bezieht, und zugleich über dasselbe zu Fichte und Schelling hinausgreift:

1. K. Chr. Fr. Krause. Zur Geschichte der neueren philosophischen Systeme. A. d. handschr. Nachl. d. Verf.'s her. v. Dr. P. Hohlfeld u. Dr. A. Wünsche. Leipzig. O. Schulze. 1889. VIII u. 313 S.

Ein prägnanterer Titel, etwa: Kant und seine unmittelbaren Nachfolger hätte den Inhalt dieses, Eucken gewidmeten, Bandes besser gekennzeichnet, als die von den Herausgebern gewählte etwas

farblose Bezeichnung. Denn das Werk enthält nichts anderes, als eine eingehende Kritik Kants, nebst kritischen Anhängen über Fichte's und Schelling's Weiterbildung der K.'schen Prinzipien. Man braucht durchaus kein Freund der bekannten Sonderbarkeiten Krause's zu sein, um gerne zuzugestehen, dass diese Kritik der K.'schen Philosophie viel formell Scharfsinniges und auch inhaltlich Treffendes enthält, und in mancher Hinsicht an die allerdings viel glänzender geschriebene Schopenhauer'sche erinnert. Insbesondere da, wo sich Kr. auf rein immanente Kritik beschränkt, trifft er häufig den Nagel auf den Kopf. Kr. dringt in das logische Gefüge des K.'schen Gedankenbaues ein, und deckt dessen unbewiesene Voraussetzungen erbarmungslos auf, so S. 26 den Begriff der Erfahrung, S. 27 den Begriff der Erscheinung resp. S. 16, 37 des Dinges an sich, und im Zusammenhang damit S. 29 die „voreilige" Annahme des transc. Idealismus (vgl. S. 31, 35, 44, 105, 108, 128). Auch der Doppelsinn mancher Begriffe bei K. wird berücksichtigt, so S. 34 „Natur", S. 134 „Vernunft". Auch die Ethik, Aesthetik, Teleologie und Rechtslehre K.'s werden S. 49—82 kritisch besprochen. Auf S. 82—209 erhalten wir eine fortlaufende, die einzelnen Sätze der Kr. d. r. V. begleitende Kette von kritischen Bemerkungen über K.'s Hauptwerk, welche ein eingehendes Studium desselben beweisen. Man erkennt, dass Krause's „Erneute Vernunftkritik" (1828—29) auf gründlicher Prüfung seiner Vorlage beruht. Die angehängte Kritik Fichte's (S. 210—295) und Schelling's (S. 296—313), welche rein als Kritik betrachtet, wieder viel Treffendes enthält, zeigt aber auch andererseits Kr. als echten Parteigänger derselben, denn er stimmt mit denselben in dem Hauptpunkte überein, dass K. nur auf dem „Reflexionsstandpunkt" stehen geblieben und nicht zur „Schauung" der „Idee der höchsten Einheit" durchgedrungen sei u. s. w. u. s. w.

Auf K.'s theoretische Philosophie beziehen sich folgende Schriften, in denen einzelne mehr oder minder wichtige Lehrstücke derselben behandelt werden:

2. G. Dieckert. Ueber das Verhältniss des Berkeley'schen Idealismus zur Kantischen Vernunftkritik. Progr. Conitz 1888. 46 S.

3. O. Grundke. Kant's Entwickelung vom Realismus aus nach dem subjectiven Idealismus hin (hauptsächlich nach der 1. Aufl. d. Kr. d. r. V.) Diss. Breslau, Köbner 1889. 59 S.
4. O. Riedel. Die Bedeutung des Dinges an sich in der Kantischen Ethik. Progr. Stolp 1888. 39 S.
5. A. Böhringer. Kant's erkenntniss-theoretischer Idealismus. Progr. Freiburg i. B. 1888. 86 S.
6. R. Manno. Wesen und Bedeutung der Synthesis in Kant's Philosophie. (V. d. philos. Fak. zu Bonn gekr. Preisschrift.) Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik, 94. Bd. S. 29—88 u. 182—210.
7. R. Seydel. Kant's synthetische Urteile a priori, insbesondere in der Mathematik. Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik, 94. Bd. S. 1—29. Wieder abgedr. in: R. Seydel, Der Schlüssel zum objectiven Erkennen. Gegen Kant und F. A. Lange. Halle. Pfeffer 1889. 116 S.
8. W. Reichardt. Kant's Lehre von den synthetischen Urtheilen a priori in ihrer Bedeutung für die Mathematik. Philos. Studien, her. v. W. Wundt, IV, 1888, S. 595—639.
9. Fr. Erhardt. Kritik der Kantischen Antinomienlehre. (Diss. Jena.) Leipzig. Fues 1888. 83 S.
10. F. Thedinga. Der Begriff der Idee bei Kant. Progr. Hagen 1888. 11 S.
11. W. Jansen. Die Theorie der Möglichkeit in Kant's Kritik der reinen Vernunft. Diss. Strassburg. 29 S.
12. J. Witte. Die simultane Apprehension bei Kant. Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik, 94. Band. H. 2.

Die Nummern 2—5 sind verwandt durch das gemeinsame Thema. Nr. 2 ist an sich die am wenigsten bedeutende derselben, verräth aber wenigstens in der vergleichenden Darstellung Kant's und Berkeley's (31—38), sowie in der Kritik beider Systeme (39 bis 46) gesundes Urteil, indem sie sich im Wesentlichen an Ueberweg anschliesst. Nr. 3 kann als Ausführung des bekannten Jacobi'schen Dilemma's bezeichnet werden: K. sei, wie aus Aesthetik, Analytik, Dialektik gesondert nachgewiesen wird, „nicht nur seiner persönlichen Ueberzeugung nach, sondern auch in seinem philo-

sophischen Systeme ausgegangen von der Welt der unabhängig von dem Ich existirenden Dinge" (13), aber er „war nicht im Stande, die Dinge an sich in ihrer von uns unabhängigen Existenz durch sein System fest genug zu begründen" (52, 58) und so sei er durch die Konsequenz seines Systems von seinem ursprünglichen und eigentlichen zweifellosen Realismus zum sceptischen Realismus, resp. zum sceptischen Idealismus getrieben worden; diesen Widerspruch habe dann Fichte durch den subjectiven Idealismus lösen wollen u. s. w. u. s. w. Als eine Ergänzung dazu kann die Abhandlung von Riedel (Nr. 4) bezeichnet werden, welcher schon durch seine Abhandlung: „Die monadologischen Bestimmungen in K.'s Lehre vom D. a. s. 1884" sich vorteilhaft in die Literatur eingeführt hat. Die These seiner neuen Abhandlung ist: „Das D. a. s., welches bereits bei der Trennung von Sinnlichkeit und Verstand unverdächtig mitauftritt und sich als steter Begleiter auf dem langen Pfade der transc. Untersuchung aufdrängt, tritt endlich in der praktischen Philosophie mit erneuter Kraft in den Vordergrund und verlangt die Anweisung seines Platzes in dem kritischen System unter dem Begriff eines Reiches der Zwecke" (36). Dass Kant damit gegen seine eigene Kategorienlehre verstösst (7, 18), hält der Verf. mit Jacobi (3) für ausgemacht, und wendet sich daher auch mit Recht gegen Cohen's Elimination des D. a. s., wogegen er treffend bemerkt: „Durch die Hinwegräumung eines stoffgebenden Prinzips wird das K.'sche System mindestens ebenso schwer bedroht, als durch die Annahme eines D. a. s. selbst" (39). Diese beiden fleissig und sorgfältig gearbeiteten Schriften von Grundke und Riedel bieten zwar kein neues Material und auch keine prinzipiell neue Wendung, aber solche Arbeiten sind doch nicht überflüssig, solange jener seit 100 Jahren immer wieder festgestellte fundamentale Widerspruch immer wieder seine Leugner findet. Zu diesen gehört Böhringer (Nr. 5), welcher, wenn auch mit anerkennenswerter Selbstständigkeit, ganz im Cohen'schen Fahrwasser segelt. In demjenigen Teil seiner Abhandlung, in welchem er die K.'sche Lehre „vom Kriterium der Wirklichkeit" (60—73) und vom D. a. s. (74—86) behandelt, polemisirt der Verf. besonders gegen Zimmermann, E. v. Hartmann, Riehl, B. Erdmann, sowie

speciell gegen den Ref. Er giebt zwar den Jacobi'schen Einwand an sich zu, aber nur um zu behaupten, dass K. diese Inkonsequenz ganz ohne Not begangen habe; denn er habe „weder ein Recht noch eine Pflicht gehabt", sich überhaupt auf die metaphysische Frage nach der Ursache der Empfindungen von seinem rein erkenntnistheoretischen Standpunkte aus einzulassen — die Empfindung sei eben einmal gegeben, und damit Punctum! Allein jene Trennung von Erkenntnistheorie und Metaphysik ist in dem Sinne, welchen B. damit verbindet, historisch ganz unkantisch: Kant hat eben über die erkenntnistheoretischen Probleme metaphysische Hypothesen aufgestellt, und die wichtigste derselben ist eben die Voraussetzung afficirender D. a. s. Auf dem Wege, den B. einschlägt, kommt man schliesslich zu der ungeheuerlichen Behauptung, der Satz: „dass es zwar D. a. s. gäbe, wir aber niemals hoffen dürften, zu ihrer Erkenntnis vorzudringen" — diese Hauptthese K.'s sei garnicht kantisch (68, 84 u. ö.)! Solcher Geistesverfassung gegenüber hilft es weder, sich auf Buchstaben und Geist der K.'schen Philosophie zu berufen — denn jener wird vergewaltigt, dieser verschoben — noch hat es solcher „Methode" gegenüber vollends Wert, auf den Weg entwicklungsgeschichtlicher Forschung zu verweisen, denn genetische Betrachtung wird von jener Seite verschmäht. Kant's Entwicklungsgeschichte lehrt, worauf spec. B. Erdmann aufmerksam gemacht hat, unzweideutig, dass seine D. a. s. nur verschämte Monaden sind. Was hilft's? „Die Vernunftkritik würde dadurch unverständlich, ja sinnlos" (83). Kant's Entwicklungsgeschichte lehrt, worauf ich hingewiesen habe, dass er die Unklarheit bezüglich der Realität der Aussenwelt mit den späteren Leibnizianern teilt, indem auch diesen die räumliche Aussenwelt bald mit der Vorstellung zusammenfällt, bald von ihr unabhängig ist. Was hilft's? „Eines solchen Widerspruches würde sich der grosse Denker wohl selbst bewusst geworden sein" (71). Auf solche Weise wird in der Kantliteratur heute noch immer alle objectiv-historische Forschung wieder verdorben.

Auch dem Verfasser der im übrigen ganz anders gearteten Abhandlung Nr. 6 (Manno) ist der Vorwurf zu machen, dass er seinen zum Teil scharfsinnigen, wenn auch sehr schwerflüssig dar-

gestellten Untersuchungen dadurch die Spitze abgebrochen hat, dass er „auf eine historisch-genetische Behandlungsweise völlig Verzicht leistet“ (29 u. 52). Das Problem der Synthesis bei K. ist nur zu verstehen, wenn man es erstens im Zusammenhang mit dem Leibniz-Wolfischen Dogmatismus einerseits, dem Locke-Hume'schen Empirismus andrerseits behandelt, und wenn man zweitens seine Entwickelung im Geiste K.'s selbst verfolgt. Indem Manno auf beides „verzichtete“, versperrte er sich selbst den Weg zu einer fruchtbaren Behandlung dieses vielseitigen Hauptproblems, wofür seine, auf Scheidung des Psychologisch-Nachweisbaren und des Speculativ-Hypothetischen in K.'s Synthesislehre ausgehenden, kritischen Untersuchungen kaum eine Entschädigung zu bieten vermögen. Rein kritisch ist auch die Abhandlung Seydels (Nr. 7), welcher als den Hauptfehler der K.'schen Lehre von den synthetischen Urteilen die mangelnde Unterscheidung des Psychisch-Mitgedachten und des Logisch-Mitgesetzten, des Funktionellen und des Inhaltlichen betrachtet; in dieser Unterscheidung eben liege der „Schlüssel zum objectiven Erkennen“. Dasselbe Thema, aber in einem mehr kantfreundlichem Sinne, behandelt auch Reichardt (8): er vertheidigt die Kantische These von der synthetischen Natur der mathematischen Urtheile und von dem Unterschied analytischer und synthetischer Urtheile überhaupt gegenüber den Angriffen von Schleiermacher, Trendelenburg, Sigwart, Grassmann; auch den Angriff von Mill gegen die Apriorität der Mathematik hält er für zuweitgehend, und spricht sich mit Sigwart und besonders im Anschluss an Wundt für einen „ermässigten“ Apriorismus betreffs der mathematischen Urtheile aus; in zwei vorhergehenden Kapiteln wird Kant's Lehre zuerst rein für sich dargestellt, dann in ihrem Gegensatz zur Leibniz-Wolfischen Lehre einerseits, zum Hume'schen Standpunkt andrerseits, sowie in ihrem historischen Werden bei Kant selbst entwickelt — dies alles recht übersichtlich und auch auf Grund eigner Studien, aber alles etwas summarisch. Rein kritisch ist wieder Nr. 9: Erhardt verwirft das künstliche Gebäude der Thesen und Antithesen, hält aber nach Ausschaltung der Antinomien seinerseits an dem transc. Idealismus fest. Rein kritisch ist endlich auch die Abhandlung Nr. 10,

in welcher die Ideenlehre K.'s mit Dühring als wertlose „Mystik“ behandelt wird.

Jener gegen Nr. 5 u. 6 erhobene Vorwurf mangelnder historischer Fundamentirung ist auch gegen Nr. 11 geltend zu machen. Es ist an sich ein sehr verdienstliches Unternehmen, die „Quintessenz der Erkenntnistheorie K.'s um den Möglichkeitsbegriff zu gruppiren“. Aber wenn diese (nebenbei bemerkt seinerzeit noch von Laas als Staatsexamensthema gestellte) Aufgabe gelingen sollte, musste auf die Rolle eingegangen werden, welche Möglichkeit und Beweis aus der Möglichkeit bei Leibniz und Wolf spielen. Hierüber finden sich in Riehl's „Philosophischem Kriticismus“ I, 17 f., 167 ff. einige sehr fruchtbare Winke. Die Hauptarbeit ist also gerade noch zu thun.

Nr. 12 betrifft eine Controverse, welche seit einigen Jahren zwischen Stöhr, Witte und Mainzer schwebt. Stöhr hatte (wie schon Laas 1884) den bekannten, von Kant seinen Analogien d. Erf. zu Grunde gelegten Satz bestritten: „Alles Mannigfaltige wird successiv apprehendirt“; es gebe, wie die neuere physiologische Psychologie beweise, in der That auch eine simultane Apprehension des Mannigfaltigen. Witte wies in seiner bekannten Art Stöhr als „Unkundigen“ von oben herab zurecht: K. lehre allerdings auch, und zwar schon in der Aesthetik eine simultane Apprehension; diese sinnliche, receptive Apprehension, welche eben auch simultan sein könne, sei von der aktiven, spontanen, welche nur successiv sein könne, zu unterscheiden. Hiezu ergriff nun der Kantianer Mainzer gegen den Kantianer Witte für den Antikantianer Stöhr das Wort: im urkundlichen Texte Kant's sei nirgends von einer solchen simultanen Apprehension die Rede, vielmehr schlössen die systematischen Prinzipien K.'s eine solche gänzlich aus. In der in Rede stehenden Abhandlung sucht Witte gegen Mainzer seine Meinung aufrecht zu erhalten. Die von ihm dafür angeführten Stellen beweisen aber seine These keineswegs. Seine These selbst ist jedoch, allerdings in einem anderen Sinne, richtig: Kant hat, worauf übrigens schon Spir und Adickes hingewiesen haben, an manchen Stellen der Kr. d. r. V. (z. B. A 428 = B 456) eine simultane Apprehension angenommen. Durch dieses Zugeständniss

an das thatsächliche Verhalten hat sich K. aber mit jenem seinem so schroff proklamirten „Dogma von der absoluten Successivität des Empfindens" (Stöhr) in hellsten Widerspruch gesetzt. Die historische Voraussetzung jenes K.'schen Dogmas hat leider keiner der 3 Kombattanten untersucht, und doch liegt in ihr der Schlüssel zu den Widersprüchen des K.'schen Apprehensionsbegriffes. Diese Widersprüche hängen zusammen mit den widerspruchsvollen Aeusserungen K.'s über das Zugleichsein als einen Modus der Zeit. Es kann hier an dieser Stelle zur Lösung dieser Widersprüche nur soviel angedeutet werden, dass für Kant die Zeit qua subjective Function von uns nur Succession, aber keine Simultaneität hat, dass derselben aber qua objectiver Form der Erscheinungen auch das Zugleichsein als Modus angehört.

Diesen auf die theoretische Philosophie bezüglichen Arbeiten seien 3 Abhandlungen angereiht, deren eine Kant als Psychologen, deren zweite ihn als Mathematiker schildert, während die dritte seine Stellung zur Descendenztheorie behandelt:

13. N. Bobtschew. Die Gefühlslehre in ihren hauptsächlichsten Gestaltungen von Kant bis auf unsere Zeit historisch-kritisch beleuchtet. Diss. Leipzig 1888. 90 S.
14. E. Fink. Kant als Mathematiker. Diss. Erlangen 1889. 51 S.
15. J. Brock. Die Stellung Kants zur Descendenztheorie. Biolog. Centr.-Blatt 1889, VIII, N. 21, S. 641—648.

Wie schon aus dem Titel hervorgeht, kann die Kantische Gefühlslehre in der allgemeinen (an Wundt sich anschliessenden) Darstellung von Bobtschew nur kurz behandelt sein. Der Wert der Arbeit besteht daher auch nicht in diesem Abschnitt, sondern in der Uebersicht über die Weiterentwicklung der K.'schen Gefühlslehre bei Jacob. Weber, Abicht, über die Reaktion gegen K.'s Sonderstellung des Gefühls bei Maas, Weiss, Krug, über die Erweiterung der Gefühlslehre vom Standpunkt K.'s bei Biunde, Hamilton, Lotze, Bain u. s. w. — Die Abhandlung von Fink hat ein interessantes Thema mit unzulänglichen Mitteln angegriffen. Der Verf. behandelt den beliebten Unterschied K.'s zwischen der discursiven Methode der Philosophie und der intuitiven Methode der Mathematik, unter-

sucht die Gründe der Evidenz der letzteren im Sinne K.'s, und zeigt, wie K. die schwierigeren mathematischen Begriffe (Unendlichgrosses, Unendlich-kleines, Positives und Negatives, Begriff der Zahl u. s. w.) von seinem Standpunkt aus behandelt habe, um mit einer Uebersicht über K.'s eigentliche Kenntnisse in der Mathematik zu schliessen. Der Verf. hätte seine Arbeit, welche im übrigen flott geschrieben ist und manches brauchbare Material enthält, durch eine historisch weitergreifende Methode viel fruchtbarer gestalten können. Mit der Untersuchung über K.'s mathematische Kenntnisse hätte er beginnen müssen; da wären K.'s mathematische Studien bei Knutzen in Betracht zu ziehen gewesen (vgl. B. Erdmann: Martin Knutzen S. 54, 128, 130, 139); über K.'s eigene Vorlesungen über Mathematik und Verwandtes (bis 1763) nach Wolf's Lehrbüchern wären Nachforschungen anzustellen gewesen. Zu K.'s Kenntnissen der Mathematik (deren Professur ihm ja einmal angetragen wurde) würden auch die von R. Reicke herausgegebenen „Losen Blätter" Beiträge liefern müssen, besonders auch die von Rehberg hervorgerufene Abhandlung über $\sqrt{-1}$. Das Verhältnis zu Leibnizens Infinitesimalmethode, zu Newton's Fluxionslehre hätten genauer untersucht werden sollen, wozu selbst Cohen's Schrift über die Infinitesimalmethode einige Winke geben konnte. Der Streit mit Eberhard, so besonders auch die Stelle über Borelli's Ausgabe der Conica des Apollonius ist nicht genügend ausgenützt; auch die neuerdings aufgefundene Abhandlung K.'s gegen Kästner müsste berücksichtigt werden. Auch die Beziehungen K.'s zu Schulz, Beck und anderen Mathematikern böten noch manches Material für eine reichere Lösung der Frage. — Die Abhandlung von Brock ist gegen Häckel gerichtet, welcher in seiner „Natürlichen Schöpfungsgeschichte" (5. A. 89 ff.) behauptet hatte, Kant sei in dem bekannten vielcitirten § 80 der Kritik der Urtheilskraft nicht über ein unklares Schwanken zwischen mechanischer und teleologischer Auffassung der zweckmässig eingerichteten organischen Natur hinausgekommen. Wenn Brock den Versuch macht, diesen Vorwurf von Kant abzuwälzen durch eine andere Interpretation jener Stelle, so ist ihm dies u. E. nicht gelungen; jenes Schwanken Kants entspricht übrigens auch seinem sonstigen durchgängigen widerspruchsvollen Verhalten gegen-

über den letzten Prinzipienfragen der Erkenntnistheorie, Ethik u. s. w. Brock meint, Kant sei bei seiner „berechtigten Zurückhaltung“ nicht als einer der „Begründer der Descendenztheorie“ anzusehen, aber er habe „die Bedingungen, welche eine solche zu erfüllen hätte, mit bewunderungswürdiger Schärfe und Klarheit für alle Zeiten endgültig festgestellt“; auch dies ist viel zu viel gesagt; in einem anderen Aufsatze: „Einige ältere Autoren über die Vererbung erworbener Eigenschaften“ (a. a. O. 491—499) zeigt ja der Verf. selbst, wie a priorisch und anti-inductiv Kant über dieses wichtige Problem aburtheilte, und wie sehr ihm der aristotelische teleologische Speciesbegriff noch fest im Kopfe sass.

Auf K.'s Ethik beziehen sich folgende 4 Arbeiten:

16. K. Vorländer. Die Kantische Begründung des Moralprinzips. Progr. Solingen 1889. 12 S.
17. W. Koppelmann. Kant's Lehre vom kategorischen Imperativ dargestellt und beurteilt. Leipzig, Fock 1888. 36 S.
18. W. Wohlrabe. Kant's Lehre vom Gewissen historisch-kritisch dargestellt. Neue Ausgabe. Halle, Tausch u. Grosse 1888. 39 S.
19. R. Beyrich. Vergleichende Darstellung und Beurteilung der sittlichen Prinzipien bei Plato und Kant. Diss. Leipzig 1889. 53 S.

Nr. 16 bietet, unter durchgängiger Anlehnung an Cohen's Methode und Styl, eine warm geschriebene Wiedergabe der ethischen Prinzipien Kant's. Ebenso warm geschrieben, aber selbstständiger und instructiver ist Nr. 17, dessen theologische Färbung keineswegs unkantisch ist. In Nr. 18 begrüssen wir einen alten guten Bekannten aus dem Jahre 1880 in neuem Gewande (vgl. meine Recension im Lit. Centr.-Bl. 1881 Nr. 18). Die Abhandlung Nr. 19 behandelt den platonischen Charakter der Kantischen Ethik nicht übel; dasselbe Thema hat aber schon Laas viel energischer in Angriff genommen.

Hier schliessen wir am besten zwei Abhandlungen an, welche sich auf K.'s Religionsphilosophie beziehen.

20. F. Matthies. Wie verhält sich Kant's „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“ zu der lutherischen Kirchenlehre? Progr. Neustadt a. d. Orla 1888. 24 S.

Diese Abhandlung bietet nichts als eine konfessionell beengte Nebeneinanderstellung. Viel wertvoller wäre es, den alten pietistischen, preussischen Katechismus von 1732 auszugraben, auf den sich (nach Borowski 171, vgl. B. Erdmann, M. Knutzen 142) Kant bei Abfassung seiner R. i. d. Gr. d. bl. V. bezogen haben soll.

21. G. Frank. Kant und die Dogmatik. Hilgenfeld's Zeitschrift für wissensch. Theologie XXXII, 1889. S. 257—280.

In dieser Wiener Dekanatsrede wird nicht Kant's eigenes Verhältnis zur Dogmatik dargestellt, sondern die Einwirkung seiner Philosophie auf die Dogmatiker dieses Jahrhunderts, speziell der Einfluss der Kantischen These vom Dualismus zwischen Wissen und Glauben. Diese „prästabilirte Disharmonie“ beider wird in lebendiger Schilderung verfolgt bei Fries und De Wette, bei F. A. Lange und Lipsius, bei Lotze und Ritschl, bei denen jener Dualismus wiederkehrt als Gegensatz von Wissen und von Ahnen, vom Standpunkt der Wissenschaft und vom Standpunkt des Ideales, von Erkenntnisurteilen und von Werturteilen. Als Vater dieses modernen „Agnoetentums“ wird eben Kant dargestellt. (Die 4 Artikel von Katzer über „Kant's Lehre von der Kirche in den „Jahrbüchern f. protest. Theologie“ 1889 werden in dem nächsten, die Litteratur der Jahre 1890 und 1891 umfassenden Bericht besprochen werden, da sich dieselben noch in den folgenden Jahrgang hinein erstrecken.)

Auf Kant's Aesthetik beziehen sich folgende 4 Schriften:

22. H. Cohen. Kant's Begründung der Aesthetik. Berlin. Dümmler 1889. 433 S.

23. Fr. Blencke. Die Trennung des Schönen vom Angenehmen in Kant's Kritik der ästhetischen Urteilskraft. Zugleich eine Verteidigung Kant's gegen den Vorwurf, dass er lediglich Form-Aesthetiker im heutigen Sinne sei. (Diss. Strassburg.) Leipzig. Fock 1889. 57 S.

24. W. Nicolai. Ist der Begriff des Schönen bei Kant consequent entwickelt? Diss. Kiel 1889. 100 S.

25. A. Seidl. Zur Geschichte des Erhabenheitsbegriffes seit Kant. Leipzig 1889. 167 S.

Das Werk von Cohen ist unstreitig eine der bedeutsamsten Erscheinungen dieser Jahre. Nachdem in der historischen Einleitung Platon, Aristoteles, Plotin, die Schweizer, Leibniz, Baumgarten behandelt sind, wird bei Winkelmann der Ansatz der „kritischen Aesthetik" gefunden, weil er „den methodischen Begriff des Ideals" einführt (78, 92, 369). Durch Mendelsohn, Lessing, Herder wird jener Ansatz bis zu Kant fortgeführt, welcher „den methodischen Wert des Idealisirens" (369) als das Fundament des ästhetischen Schaffens erkennt. Denn auch beim Schönen, wie beim Wahren und beim Guten handelt es sich für Kant um die „Bethätigung der Seele" (92), um eine gewisse „Erzeugungsweise des Bewusstseins, welche einen eigenthümlichen Inhalt hervorbringt" (94, 95, 101). Jene „Erzeugungsweise" ergiebt die „Gesetzlichkeit des ästhetischen Bewusstseins" (144—221); sie besteht im Aesthetischen, wie im Theoretischen und Praktischen in der Formgebung: „Die Form bedeutet in der kritischen Aesthetik, wie in der transcendentalen Methode überhaupt das Gesetz der Erzeugung des Inhalts" (361). Wie das theoretische Bewusstsein die reinen Gestaltformen in der Anschauung a priori erzeugt, das praktische die reinen Willensformen, so erzeugt das ästhetische die reinen Schönheitsformen, d. h. eben das Ideal (362, 374). Der „Idealismus der Form", der sich für die Form des Naturobjects und für die Form des sittlichen Gegenstandes bewährt hat, ist also auch das Prinzip der kritischen Aesthetik (391). So feiert angeblich „die transcendentale Methodik" auch auf diesem Gebiet ihre Triumphe (104 ff., 149, 182, 214, 344). Aber vergebens sucht man Aufklärung über die wesentlichsten historischen Probleme der K.'schen Aesthetik: so wird die von B. Erdmann aufgeworfene Frage, wie Kant den Begriff der Zweckmässigkeit in seine Aesthetik habe einführen können, 159 einfach auf die Seite geschoben: die Form ist eben gut aristotelisch zugleich der Zweck (183, 193 ff., 395 ff.). Diese ideale und zugleich zweckmässige Form ist sowohl Gesetz als In-

halt jener „Erzeugungsweise“. Dieser ästhetische Inhalt hat zur Voraussetzung das Object der Natur (102—126) einerseits, das Subject der Sittlichkeit (127—143) andererseits, und besteht eben in der aus dem Grunde geschöpften und darum schöpferischen Verbindung Beider zu einem dritten Neuen (99 f.), in der Aufgabe, im Schönen den Naturgegenstand als sittlich frei erscheinen zu lassen. Daraus ergiebt sich „der Inhalt des ästhetischen Bewusstseins“ (222—303). Dabei wird als „Dispositionsfehler“ Kant's gerügt, dass er die Beziehung des Schönen auf das Sittliche nicht in derselben Weise berücksichtigt habe, wie die auf das Natürliche (232 ff.). Ein weiteres Kapitel schildert nach Kant „die Künste als Erzeugungsweisen des ästhetischen Inhalts“ (303—334); die Künste bilden dasjenige objectiv gegebene „Kulturgebiet“, dessen „Möglichkeit“ die Transcendental-Philosophie, wenn sie vollständig sein will, ebenso gut zu erklären hat, wie die Culturfacta der Wissenschaft und der Sittlichkeit (144, 190, 207). Nachdem in dieser Weise die kritische Aesthetik Kant's auf ihre letzten treibenden Prinzipien reducirt worden ist, folgt als letzter und wohl bedeutendster Abschnitt: „Die kritische Aesthetik, ihre Freunde und Gegner“ (335—433). Geistvoll behandelt in ihrem Verhältniss zu K.'s Begriff der Form erscheinen da Fichte, Schelling, Hegel, Vischer, Weisse, Schleiermacher, Solger, v. Rumohr, W. v. Humboldt, Herbart, Schopenhauer, Fries, Goethe und insbesondere Schiller, sowie Semper. Aus diesem Abschnitt, wie aus dem ganzen eigenartigen Werke wird die Geschichte der Aesthetik reiche Anregung schöpfen können.

Eine ähnliche Tendenz wie Cohen im Grossen, befolgt Blencke (Nr. 23) im Kleinen. In sorgfältiger, ansprechender Weise führt er aus, K. habe das Angenehme und Schöne nicht so schroff geschieden, als man ihm gemeinhin vorwerfe, auch sei er nicht der exclusive Form-Aesthetiker, wie ihn Herder, Schasler, Fechner einseitig auffassen. Kant selbst sei aber an beiden Missverständnissen schuldig durch die künstliche formale Symmetrie, welche er in Analogie mit der Kr. d. r. V. in seine Kr. d. Urth. hineingelegt habe. Eine schärfere Tonart schlägt K. gegenüber Nicolai's gediegene, ja in mancher Hinsicht vortreffliche Abhandlung an (Nr. 24). Nicolai (ein Schüler Glogau's) beantwortet die von ihm

aufgeworfene Frage mit einem entschiedenen Nein: K. konnte den Begriff des Schönen nicht consequent entwickeln, aus zwei Hauptgründen: einmal, weil er in der Kr. d. Urth. eine Disposition befolgte, welche ursprünglich nur der Kr. d. r. V. auf den Leib zugeschnitten war, und für jenes Werk daher ganz und gar nicht passen wollte (22 ff.); sodann weil das Schwanken zwischen bedingungslosem und bedingtem Idealismus, das die Kr. d. r. V. inconsequent macht, auch in der Kr. d. U. verhängnissvoll nachwirkt: daher ist Kant zu einer völlig einheitlichen Ueberzeugung über die subjective oder objective Natur des Schönen nicht gekommen (30 ff., 92 ff.). Seidl (Nr. 25) verfolgt die Wirkungen, Bekämpfungen und Weiterbildungen des K.'schen Erhabenheitsbegriffes (speciell bezüglich der fraglichen Stellung des Erhabenen zum Schönen) bis auf die Gegenwart, bei Herder, Schiller, Schopenhauer, Jean Paul; bei Schelling, Schleiermacher, Krause, Solger; bei Hegel, Trahndorff, Weisse, Ruge, Vischer, Bohtz, Kahlert, K. Fischer, Rosenkranz, Zeising, Carrière, Eckardt, Köstlin; bei Lotze; bei Herbart, Trendelenburg, Lazarus, Zimmermann; bei Horwicz, Fechner, Wundt; endlich bei Schasler und E. v. Hartmann. Eine im wesentlichen wieder an Kant selbst sich anschliessende eklektische Definition des Erhabenen (143 ff.) beschliesst die von lebendigem historischem Sinn zeugende interessante Untersuchung, welche nur an einer gewissen Ueberfülle leidet.

Eine letzte Gruppe bilden folgende drei Schriften:

26. Ch. Geil. Schiller's Ethik und ihr Verhältnis zu der Kantischen. Progr. Strassburg i. E., 1888. 34 S.
27. L. Liebrecht. Schiller's Verhältnis zu Kant's ethischer Weltansicht. Heft 79 der Sammlung gemeinverst. wiss. Vorträge, Hamburg, 1889. 36 S.
28. E. Kühnemann. Die Kantischen Studien Schiller's und die Komposition des Wallenstein. Marbnrg, Ehrhardt, 1889. 206 S.

Die beiden Nummern 26 und 27 enthalten keine wesentliche Förderung des vielbehandelten Problems, und vor allem keinen Fortschritt über die treffliche Schrift von Meurer (1880). Nach Liebrecht's harmloser Darstellung will Schiller eben Kant „ergänzen",

nach Geil's formlosen Untersuchungen hat Sch. eine über K. hinausgehende „in sich widerspruchslose“ ethische Weltauffassung; jener verkennt die Momente, welche Schiller mit Kant, dieser diejenigen, welche ihn mit sich selbst in Widerspruch setzen. Beachtenswerth ist Nr. 28, eine nicht unbedeutende Schrift, welche Cohen'sche Einflüsse in günstigem und ungünstigem Sinne verräth. Kühnemann sucht den Unterschied K.'s und Sch.'s im tiefsten Grunde, in der „Methode“: K.'s Methode sei die transcendentale, Sch.'s Methode sei die psychologische; aus letzterer folge dann auch die Auflösung der Kantischen abstrakten Begriffe (Sinnlichkeit Vernunft u. s. w.) in historische Entwicklungsperioden, in eine „Zeitreihe“. Indem Sch. diese ihm eigene, ursprüngliche, psychologische Methode auf K.'s abstrakte Begriffe angewendet habe, sei er zu seinen philosophischen Abhandlungen gekommen; indem er jene abstrakten Begriffe in psychologische Gestalten und Vorgänge „umgesetzt“ habe, sei er zu den Dramen seiner späteren Zeit gelangt, in deren erstem, dem „Wallenstein“, im Einzelnsten der K.'sche Einfluss glücklich nachgewiesen wird; Sch. habe darin den ungeheuren Stoff der K.'schen Begriffe „organisirt“. In Bezug auf das eigentliche, oben berührte Problem hat aber auch Kühnemann nicht die richtige Lösung gefunden; nach ihm hat Schiller nur das „interpretirt“, was Kant „begründet“ hat. Aber so einfach ist das Verhältnis doch nicht, wie das schon die Untersuchungen von Fischer, Drobisch, Tomaschek, Ueberweg, Meurer u. A. gezeigt haben, deren Lösungsversuche freilich auch nicht befriedigen. Es sei noch erlaubt, diejenige Lösung, die wir für die einzig richtige halten, hier in aller Kürze anzudeuten. Schiller hat (insbesondere in den Briefen über die ästh. Erz.) den K.'schen Dualismus von Sinnlichkeit und Vernunft in zweifacher Weise zu überwinden gesucht, und diese beiden Methoden gehen bei ihm ganz unklar neben- oder vielmehr durcheinander. Bald hat er das Schema:

1) sinnlich,
2) ästhetisch,
3) ethisch;

bald aber die ganz anderswerthige Anordnung:

1) sinnlich,

2) ethisch.

3) ästhetisch.

Im ersteren Falle stimmt Schiller in Bezug auf das letzte sittliche Ideal mit K.'s Rigorismus überein, und will nur das Aesthetische als einen Vorbereitungs- und Uebergangszustand zwischen Sinnlichkeit und Vernunft hineinschieben, um den Sprung von jener zu dieser in einen bequemen Schritt zu verwandeln. Im zweiten Falle dagegen stellt Sch. das ästhetische Ideal der schönen Seele über das Kantische des erhabenen Handelns, und will durch das ästhetische Stadium als Drittes und Höchstes den Bruch zwischen Sinnlichkeit und Vernunft, welche in der zweiten Entwicklungsperiode vollzogen worden war, wieder aufheben durch eine Synthese. Das erste Schema enthält eine rein immanente Ergänzung einer Lücke in Kant, das zweite Schema geht dagegen über Kant's Position weit hinaus und ist eine Vorwegnahme Schelling'scher Gedanken und Hegel'scher Methodik. Dass diese beiden Entwicklungsschemata, zwischen denen Schiller's Darstellung unklar hin und her schwankt, einander widersprechen und ausschliessen, dessen ist sich der Dichter nicht bewusst geworden.

VII.

The Literature of Ancient Philosophy in England in 1889—90.

By

Ingram Bywater.

Xenophon. Memorabilia, edited for the use of schools with Introduction, Notes etc. by J. Marshall, LL. D. Edin. M. A. Oxon., Rector of the Royal High School, Edinburgh. — Oxford, Clarendon Press. 1890.

The Introduction with which this volume opens is an Essay of 39 pages on sundry points more or less connected with the teaching and personality of Socrates. It is hard to see what class of readers this Essay is supposed to address: it certainly has an odd appearance in a school-edition of a Greek book, where 'fine writing' and allusiveness of style are surely somewhat out of place. The Commentary, which is written in less pretentious English, has a number of useful notes for the benefit of beginners on the grammatical and other difficulties in the text of the Memorabilia.

Platonis Euthyphro, with Introduction and notes by J. Adam M. A. Edited for the Syndics of the University Press. — Cambridge, at the University Press. 1890.

Mr. Adam, already known among us by his editions of the Apology and Crito, has established a further claim on readers of Plato by giving them the Euthyphro, edited in the same careful and scholarly way. Though professedly only an educational work, the book contains much that deserves the attention of scholars, and augurs well for the edition of the Republic which the Editor

is understood to have in hand. An Introduction of 34 pages discusses the leading motive of the Euthyphro, the definition of Piety in it, the question who Euthyphro himself was, and the genuineness of the dialogue. On this last point the Editor very rightly takes up a conservative position with Bonitz, and shows that there is not much in the doubts which have been recently urged, on behalf of the negative view, by Josef Wagner. As for the Commentary at the end of the volume (p. 27—107), it is a very competent and conscientiously executed piece of work, an especially valuable feature being the abundance of references in it to the literature illustrating the various points under consideration. The text itself is based on Schanz's collation of B and T; the Editor follows these Mss. with commendable closeness, and often has a timely word to say in defence of their readings: thus in 3 A he retains τῶν νέων, in 4 E τὸ θεῖον ὡς ἔχει, in 5 D παντὸς ἐναντίον, and in 5 E ὅτι ταῦτα — γιγνόμενα. On the other hand he brackets the clause ἀλλὰ γὰρ οὐ — θεοφιλὲς ἐφάνη in 9 C for reasons which hardly seem sufficient to warrant such a procedure. I must not omit to mention that he restores ἄλλ' ἄλλους ἀδικεῖν for ἀλλήλους ἀδικεῖν in 8 D, and on 12 A suggests that the τόν θ' ἕξαντα of the Mss. may possibly be a corruption of τὸν θρέψαντα.

The Republic of Plato, Book X. Edited as an Introduction to the study of Plato's philosophy by B. D. Turner, M. A. — Rivingtons, London. 1889.

This is one of the many little books produced with a view to popularizing Plato in our Schools, and as such, it may deserve the credit that attaches to good intentions. The Editor must have underrated the difficulty of the task he was undertaking, for he constantly misses the points on which a reader may reasonably require some help from a Commentary.

Wilson (J. Cook). On the Interpretation of Plato's Timaeus. Critical studies with special reference to a recent Edition. — London, D. Nutt. 1889.

The writer modestly terms his book a pamphlet, but it is really

a considerable volume, of 145 pages, and gives us a full and often an exhaustive discussion of a long series of points connected with the interpretation of the Timaeus. It is the final outcome of a literary controversy, begun in the 'Academy' and 'Classical Review', on the subject of Mr. Archer-Hind's edition of the Timaeus, which was noticed in Vol. III of the 'Archiv'. The language used by the Editor in reference to the work of his predecessors was not always just or appropriate; and it was also apt to convey to ordinary readers a somewhat erroneous notion as to the amount and value of the Editor's own work in his commentary: certain indolent reviewers accordingly in this country hailed the new Timaeus as an original and important addition to our Platonic literature. On this point Mr. Wilson has been moved to set opinion right. He anatomizes Mr. Archer-Hind's book with an unsparing hand, revealing in detail its relations to its predecessors, more especially Stallbaum, Martin and Daremberg, and pointing out a goodly array of errors of varying degrees of importance in matters of interpretation. I should add that the present is only the first instalment of Mr. Wilson's critique, and that it is to be followed by other parts dealing more directly with the scientific and philosophical contents of the dialogue and the treatment of them in the new Edition.

Apart from its personal and controversial discussions the present volume has a value and interest of its own, as the work of one who through his many-sided attainments is singularly qualified to speak on the subject of the Timaeus with its manifold difficulties of thought and language. Mr. Wilson's acuteness in matters of grammar is seen in every page: by way of specimen I may especially note his explanation of αὐτὸ τοῦτο ἐφ' ᾧ γέγονεν in 52 C (p. 108), his remarks on Hyperbaton (p. 97) and 'Binary structure' (p. 104) in Plato, and his very valuable observation on the style of the language placed in the mouth of Timaeus (p. 118). He does good service also by defending the traditional text in sundry places: thus in 39 B he vindicates the reading καὶ τὰ περὶ τὰς ὀκτὼ φοράς (p. 116), in 47 C πρὸς ἀκοήν (p. 110), in 66 E δύ' οὖν (p. 117) — to which may be added his defence of the accusative μηχανωμένους in 18 C (p. 106). His conjecture in 49 E (p. 127), τὴν τοῦ

ὧδε for τὴν τῷδε, is confirmed by the οὕτω in the parallel in Theaet. 183 A. The scientific side of the dialogue, though the formal consideration of it is reserved for the next Part, receives incidentally a good deal of attention. On 54 E for instance Mr. Wilson is able to amend a statement of Martin's by pointing out that the reason for the division of the equilateral triangle into six, instead of two, right-angled triangles is probably that the former division is symmetrical and the latter is not (p. 49). On 38 D — apropos of the motion of Venus and Mars — he shows how very perilous it is to mix up ancient and modern astronomical ideas, and how misleading a diagram, such as the Editor takes from Arago, may be to the reader of Plato. An important suggestion is that in p. 51, where Mr. Wilson, in noticing the difficulty, already observed by Martin, in 57 C as to the size of the elementary triangles, explains it as 'one of those inconsistencies in detail overlooked by Plato, which are to be found in the Timaeus' (p. 51). This is a point which demands further elucidation, and will presumably receive it hereafter, in a subsequent section of these Studies. Meanwhile one can only say that the hypothesis is not improbable in itself, and that Grote made a similar assumption in his account of Plato's doctrine respecting the rotation of the Earth. If I am not mistaken, there are certainly some latent inconsistencies in the Republic. I must not omit to mention that Mr. Wilson has been able to throw some fresh light on sundry passages by pertinent quotations from the literature after Plato's time. Thus, on 24 E he quotes Chalcidius and Tacitus, Agricola X. 6, to illustrate the Platonic idea of the Atlantic (p. 121); for the construction in 67 B he refers to Theophrastus De Sensu § 6, who had this passage in mind (p. 63); for the meaning of 74 A he recalls the language of Aristotle in the description of a joint in De Anima III. 10. 8 (p. 67). Good use has also been made of Galen — who according to Mr. Wilson is wrong on a fundamental point in his interpretation of the Platonic κύρτος in 78 C (p. 79). I think I have said enough to make it clear that Mr. Wilson's 'Studies' are a real contribution to a better and more exact knowledge of the Timaeus, and deserve the serious attention of Platonic students, irrespective of any view

that may be taken of the personal controversy that has called the book into being.

Aristotelis Ethica Nicomachea. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit I. Bywater, Collegii Oxoniensis socius. — Oxonii, e typographeo Clarendoniano. 1890.

This book, which I suppose I must not leave without a notice in these pages, owes its origin to the academical needs of Oxford, where the Nicomachean Ethics are still read and studied as a regular part of the Classical curriculum of the University. It is intended to take the place hitherto occupied by Bekker's edition; and it was an understood condition, at the time when the book was undertaken, that the revised text should deviate as little as possible from the form presented by the manuscript tradition. The Editor accordingly in reconstituting the text has sought to keep within certain limits, his main endeavour being to restore the K^b readings wherever it seemed possible or worthwhile to do so: at the same time he has not felt precluded from adopting here and there a probably reading from L^b, or the medieval version (Γ), or the newly published commentary of Aspasius. The two inferior Mss., O^b and M^b, are throughout ignored, or all but ignored, as of no serious value for critical purposes. Some few conjectures, involving but slight alterations, are admitted into the text itself: others, which did not seem quite so necessary or certain, are merely suggested at the foot of the page in the notes. The adnotatio critica has been reduced to the narrowest possible dimensions, but it will be found to record in all cases the manuscript readings followed by Bekker and also the more important variants in K^b, L^b, and Γ. It should be added that, in accordance with the general principle of this Edition, the text in presented in the form which it has in the Mss., without any attempt to bring it back to a supposed more primitive form by means of bracketings, transpositions, or other rearrangements of the traditional materials. In the matter of punctuation on the other hand the Editor has allowed himself considerable liberty of judgment, but the authority of Aspasius may be quoted for several of the more important changes introduced in this way

into the revised text. The Index verborum with which the volume ends is new, and contains upwards of 6000 references.

Conybeare (F. C.). Specimen lectionum Armeniacarum, or a Review of the Fragments of Philo Judaeus as newly edited by J. Rendel Harris, M. A. — Oxford, 1889 (privately printed).

This little brochure of 15 pages, the first fruits of Mr. Conybeare's studies in the Armenian versions of Greek authors, deals with the Armenian texts of the Philo fragments in Mr. Harris' collection, and of those preserved in Bk. VIII of the Praeparatio Evangelica of Eusebius. The Armenian version, as Mr. Conybeare points out, restores the Greek text in many passages, and in others furnishes interesting variants, which throw no little light on the condition of the manuscripts of Philo as they were previous to the 5th century. The most interesting results are those connected with the Eusebius fragments. Here the version enables us to read, for instance, in 389a 11 ἐσθημάτων ἰδέαι διάφοροι ⟨κάλλει καὶ πλήθει⟩, in 392d 4 ἀνθρώπων γένους ⟨καὶ θεῶν⟩, in 395c 9 αἱ ἀπὸ τῶν κιόνων ἐκπίπτουσαι σκιαὶ τὰ τῆς ἡμέρας μέτρα διασημαίνουσι καὶ τὰς ὥρας (instead of Gaisford's αἱ ἀπὸ τῶν ποδῶν ἐκπίπτουσαι σκιαὶ τὰ μέτρα διασημαίνουσι ταῖς ὥραις), in 398c 3 τῇ ἐκ χειρὸς ἐντρυφᾶν τροφῇ (instead of τῆς ἐκεχειρίας ἐντρυφᾶν). It may not be out of place here to draw attention to the fact that in vol. III. of the Classical Review Mr. Conybeare gives a similar series of notes as to the text underlying the Armenian version of Plato's Apology.

Journal of Philology No. 35. A. Platt: Plato and Geology. Claims for Plato a place in the history of geology on account of the passage in Critias 110 E, where the idea of denudation seems to be anticipated. — No. 36. R. Ellis: Two emendations of Lucretius (IV. 897 and V. 1442).

Hermathena No. XV. T. Maguire (the late): Aristotle's Induction. The only thing quite clear in this article is that the writer dissented from Grote's interpretation of Post. An. II. 23. — T. K. Abbott: On δή after relatives in Plato.

VIII.

The history of modern Philosophy in England 1889—1890.

By

Andrew Seth.

There has not been much English work during the last two years devoted specifically to the history of philosophy. What has been done has been mainly in connection with one or other of this 'Series' which form such a feature of present-day book-making. The Series of Philosophical Classics for English Readers has been enriched by the second volume of Professor Nichol's 'Bacon' and by Professor Campbell Fraser's 'Locke', while in the shorter and more popular Series of 'Great Writers' there have been recently included 'John Stuart Mill' by Mr. W. L. Courtney and 'Schopenhauer' by Professor Wallace.

In his first volume, devoted to Bacon's Life, Professor Nichol had endeavoured, in the course of an independent review of the familiar facts, to be just to the philosopher's memory, avoiding on the one side the hero-worship of Spedding and on the other the tendency to make him „the sport of antitheses". Pope, Macaulay, Dr. Abbott and even Dean Church and M. de Rémusat, Professor Nichol consided to have been less than just. His own view was based upon, or at least was practically identical with, that of Professor Gardiner, the historian. The scope given to this careful review of Bacon's career necessitated a second volume for the discussion of his philosophy, including as this does 'a sketch of the history of previous science and method'. But Professor Nichol has

yielded to bad example in devoting a full third of a small volume on Bacon to a discursive review of all preceding philosophy. A justification may no doubt be found for considerable parts of it in the mediaeval and non-modern character of so many of Bacon's views and theories — a point which Prof. Nichol does not fail to bring out. Although the general tenor of his work is to magnify Bacon against his many detractors in recent times, he admits that Bacon „inherited the mental diseases of those he imagines himself to have slain. His mode of dividing nature is more that of Aristotle than of Galileo". It is a proof, in fact, of the eminent fairness of the book that the frankest admissions follow close upon the heels of the loftiest praise. In reality, although Bacon's philosophy, like his life, may be estimated with a friendly or a hostile bias, the qualifications in either case are so sweeping that the candid reader arrives at pretty much the same result in the end. Bacon's work, as Professor Nichol well puts it, „may be said to consist largely of great introductions". The tangled skein of the Baconian writings is skilfully handled in the book, and the result is a very effective presentation of the chief features of the 'Instauratio Magna'. The traces of Bacon's influence in the concluding chapters are occasionally perhaps somewhat shadowy and the last pages are rather too rhetorically conceived.

Professor Campbell Fraser's „Locke" forms a worthy companion to his volume on Berkeley in the same series, and in my opinion higher praise could not be bestowed upon it. To say this is to say that it is the ripe result of years of close companionship with the author of whom it treats. Locke has been criticised of late in England merely as the starting-point of the sensationalistic development which culminated in Hume. This is the method followed by Green, for example, in his Introduction to Hume. But however valuable such a method may be in studying the evolution of philosophical ideas, it is plain enough that scant justice is done by it to the historical John Locke and his actual „way of ideas". Professor Fraser endeavours to develop this comparatively homely „way of ideas" as a whole in Locke's own spirit, instead of multiplying criticisms which involve a completely different point of view

and belong to another epoch of thought. He is remarkably successful in keeping before us Locke's dominant mood and the dominant motives of his enquiry. His enquiry, it is argued, is at bottom practical: he is not so much ambitious of elaborating an abstract theory of knowledge as anxious te get at „the kind and amount of contingent knowledge that is adapted to our actual human capacities for knowing things". The twofold motive of his philosophy is a revulsion against unverified assumption on the one hand and empty verbalism on the other. It is the first of these which really underlies his extraordinary polemic against innate ideas. The second made him vary his expressions in such a way as almost to court inaccuracy. To these two motives must be added his pervading sense of the limitations of the human mind — the „disproportion", as he calls it, of our understanding to the vast extent of things. With all his sympathetic exposition Professor Fraser, it need hardly be said, is not slow to point out the defects as well as the merits of Locke's philosophizing: but he refuses to judge it by a standard which the author never contemplated. Locke's life is pleasantly interwoven with his philosophy in the volume. Materials collected for an edition of Locke and a Life on a more extensive scale have been utilized, so far as the limits of the series permitted. Happily there is reason to hope that the annotated edition of the 'Essay', here spoken of with hesitation, may before long see the light.

The series to which Professor Wallace has contributed his 'Life of Schopenhauer' is still more tyrannical in its limits, and does not even profess to cater for the philosophical reader. Nevertheless the sketch of Schopenhauer's career and of his leading ideas is wholly admirable. It is very much fuller than its length would seem to indicate and is written with scholarly accuracy throughout. It is compact without sacrificing literary grace and could only have been written by one who had saturated himself with his subject. The philosophical reader will doubtless wish that more space had been given to explicit exposition and criticism of Schopenhauer's position, but in the circumstances that would be to ask too much. Mr. W. L. Courtney's „Mill" in the same series, without being in any way pretentious is as complete an account of Mill as was

possible within the limits prescribed. The life is very gracefully told and brings the man well before us. What is said of his work is more of a sketch, but W. Courtney brings out very successfully the transitional character of many of Mill's positions. His excessively sympathetic nature made him seek to combine views which were really incompatible. It is easy, therefore, to point to inconsistencies in his writings. As Mr. Courtney says: „Receptivity of mind is valuable only so far as, in exposition, it is balanced by certain fixed unalterable points of view. But if the expounder of a system of Logic is at the same time always absorbing theories, even from his enemies, we may admire his character, but we can not always understand his position". This peculiar open-mindedness, however, makes Mill a very interesting study to the historian of thought. It is traceable alike in his Logic, his Ethics and his Political Economy.

Professor Caird's „Critical Philosophy of Kant" is on a different scale from any of the books hitherto mentioned. In these two weighty volumes Professor Caird has practically re-written his earlier work on 'The Philosophy of Kant', which was confined to the 'Critique of Pure Reason' and has completed it by an account of the other two Critiques and the 'Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft'. Nothing of Kant's, indeed, is neglected that could throw light on his main positions or upon the development of his thought, and Professor Caird's work constitutes undoubtedly the most comprehensive survey and evaluation of the Critical Philosophy yet attempted in English. Here it must be sufficient to indicate the standpoint from which the work of interpretation and criticism is undertaken. It is the standpoint of what in England is somewhat loosely called Neo-Kantianism, but is more correctly describable as Neo-Hegelianism. Kant, according to Professor Caird, is the schoolmaster to lead us to Hegel, or at least to a substantially similar form of Idealism, and the duty of Kant's interpreter, it is contended, is „to detect a consistent stream of tendency which, through all obstruction, is steadily moving in one direction". At the same time Professor Caird admits in the fullest way that Kant „did not himself fully understand" this lesson of his philo-

sophy. „Kant himself never quite realised the full bearing of his own work, or the inconsistency of the end of it with the beginning". The difficulties which beset the purely idealistic interpretation of Kant are thus nowise blinked, and though from such a standpoint the realistic elements in Kant necessarily fall into the background, Professor Caird cannot reasonably be accused of unfairness in his presentation. „At each step of Kant's work", he frankly acknowledges, „there is the possibility of a twofold interpretation of it". It is needless to say that the volumes are a monument alike of philosophic power and of laborious study.

In speaking of Kant it would be wrong to omit mention of Professor Mahaffy's 'Critical Philosophy for English Readers' now completed in two volumes with the assistance of Mr. Bernard. Professor Mahaffy did valuable service to the English reader in the early days of Kant-study in this country. In the first of the present volumes the 'Critique of Pure Reason' is 'explained and defended', according to the statement on the title page, and in the second the 'Prolegomena' is translated with notes and appendices.

Dr. Hutchison Stirling's „Philosophy and Theology", originally delivered as the first Gifford Lectures in the University of Edinburgh, is not in strictness a book on the history of philosophy, but it contains many a genial characterisation of this and the other thinker. Special mention may be made of the lecture devoted to Hume's personality and literary activity, where the author's Carlylean gifts of portraiture are allowed freer scope with the best result. The first half of the volume deals with the arguments for the existence of God, especially the argument from design, as these appeared in Greek philosophy; the second half deals with the negative criticisms of Hume, Kant und Darwin. In a philosophical regard, the lectures on Aristotle, in which it is easy to recognise a mind saturated with the author, may perhaps be signalised, while the two lectures on Kant, with their description of his „toy-house" and its a priori machinery, are such as we should expect from the author of the „Textbook to Kant". One of the lectures on Darwin draws an interesting parallel between the views of the great naturalist and the speculations of his grandfather, Erasmus Darwin, the once well-

known author of the „Zoonomia“. The hope may be expressed that Dr. Stirling will carry to their completion the studies on Darwinism of which we have here only an instalment.

Professor Otto Pfleiderer's „Development of Theology in Germany and its Progress in Great Britain since 1825“, as the work of a distinguished German scholar, and now accessible in its German form, calls in this place only for a word of grateful acknowledgment.

Neueste Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

Deutsche Litteratur.

Baeumker, Cl., Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters Bd. I, H. 1 u. 2. Münster, Aschendorff.

Behrens, Fr. W., Deutsches Ehr- und Nationalgefühl in Philosophie und Dichtung (1600—1815), Leipzig, Fock.

Beneke, H. F., Leibniz als Ethiker, Diss., Erlangen.

Buresch, K., Die pseudosibyllinischen Orakel und ihre letzte Bearbeitung, N. Jahrb. für Philol. Bd. 144, H. 8 u. 9.

Christinnecke, C., Causalität und Entwicklung in der Metaphysik Augustins, Leipzig, Fock.

Cloetta, W., Beiträge zur Litteraturgeschichte der Renaissance Bd. II, Halle, Niemeyer.

Dillmann, E., Eine neue Darstellung der Leibniz'schen Monadenlehre, Leipzig, Reisland.

Dotzer, W. J., Ueber Schopenhauer's Kritik der Kantischen Analytik, Diss., Erlangen.

Dümmler, F., Zum Herakles des Antisthenes, Philologus Bd. 50, H. 2.

— Prolegomena zu Platon's Staat, Progr., Basel.

Eucken, Rud., Pierre Bayle, Allgem. Zeitung, Beilage No. 252.

Fogler, Ad., Grillparzers Ansichten über Litteratur und Leben, Stuttgart, Göschen.

Gesche, P., Die Ethik Leibnizens, Diss., Halle.

Geyer, R., Lotze's Philosopheme über die Raum-Anschauung, Skandinavisches Archiv für Philos. u. Geschichte Bd. I, H. 1.

Gilbert, W., Der ethische Gehalt der Oden des Horaz, Festschrift, Schneeberg.

Gutberlet, W., Wundt's System der Philos., philos. Jahrbuch Bd. IV, H. 4.

Haeger, A., Lotze's Kritik der Herbart'schen Philosophie und Psychologie, Diss., Greifswald.

Hauffe, G., Die Wiedergeburt des Menschen (über Lessing's Erziehung des Menschengeschlechts), Borna, Jahnke.

Hegler, A., Die Psychologie in Kants Ethik, Freiburg, Mohr.

Horner, A., Zur Einführung in den Spinozismus, Leipzig, Wigand.

Jülg, H., Studien zur neupythagor. Philos., Progr., Baden.

Kappes, M., Die Erkenntnisslehre des Thom. Hobbes, Zeitschr. für Philos. Bd. 99, H. 2.

Kunze, J., Die Gotteslehre des Irenaeus, Leipz., Dörffling u. Franke.

Leonhard, H., Beitrag zur Kritik der Schopenhauer'schen Erkenntnisstheorie, Diss., Bonn.

Lindroos, C., Quaestiones Platonicae, Diss., Leipz.

Loewy, Th., Der Idealismus Berkeley's, Leipzig, Freytag.

Louis, G., Ueber den Individualism. des Hobbes, Diss., Halle.

Mantegazza, P., Epikur, aus dem Italienischen von B. Teuscher, Jena, Costenoble.

Mehner, C. M., Der Einfluss Montaigne's auf die Pädagogik Locke's, Diss. Leipzig.

Mendl, K., Die platonische Apologie, die wirkliche Vertheidigungsrede des Sokrates, Progr., Kaaden.

Meyer, P., Die aristotelische Politik und die Ἀθηναίων πολιτεία, Bonn, Cohen.

Michel, Die Kosmologie des Maimonides und Thomas von Aquino, Philos. Jahrb. Bd. IV, H. 4.

Millard, J. E., Lucani sententia de deis et fato, Diss., Utrecht.

Montesquieu, Geist der Gesetze, deutsch von A. Fortmann, Leipzig, Breitkopf u. Härtel.

Mostratos, D. G., Die Pädagogik des Helvetius, Diss., Berlin.

Müller, H. de, De Teletis elocutione, Diss., Freiburg.

Natorp, P., Protagoras u. sein Doppelgänger, Philologus Bd. 50, H. 2.

Poppelreuter, H., Die Psychologie des Aristoteles, Theophrast u. Strabo, Progr., Saarbrücken.

Reinhardt, G., Der Tod des Kaisers Julian, Köthen, Bühling.

Rühl, T., Die Aufgabe der Beredsamkeit nach Plato, Diss., Erlangen.

Sexti Phythagorici sententiae cum appendicibus ab E. Elter editae I, Progr., Bonn.

Spielmann, A., die aristotelischen Stellen vom τρίτος ἄνθρωπος, Progr., Brixen.

Spiliotopulus, D., Ueber Pherekydes den Syrer und seine Theogonie, Diss., Erlangen.

Steinthal, H., Geschichte der Sprachwissensch. bei Griechen u. Römern, 2. Aufl., Bd. 2, Berlin, Dümmler.

Staroskiades, A., Achilles Tatius, Diss., Erlangen.

Sudhoff, K., An Hohenheim's Todestag, Deutsche mediz. Wochenschrift, 1891, No. 31.

Tausch, K., Einleitung in die Philosophie, Wien, Konegen.

Thilly, F., Leibnizens Streit gegen Locke in Ansehung der angeb. Ideen, Diss., Heidelberg.

Thilo, Chr. A., Ueber das zweite Buch der allgem. pract. Philos. Herbart's, Zeitschr. f. exacte Philos. Bd. 18, H. 3.

Twardowsky, K., Idee und Perzeption bei Descartes, Wien, Konegen.

Volkmann, L., Der Begriff Hamartia bei Lessing, Jauer, Guercke.

— W., Untersuchungen zu Diogenes Laertes, ebend.

Weigand, Wilh., Essays über Voltaire, Rousseau, Taine, München, Merhof.

Wreschner, A., Ernst Platner's u. Kant's Erkenntnisstheorie mit besonderer Berücksichtigung von Tetens und Aenesidem, Diss., Berlin.

Zenonis Citiensis de rebus physicis doctrinae fundamentum constituit K. Troost, Berlin, Calvary & Co.

Archiv
für
Geschichte der Philosophie.

V. Band 3. Heft.

XI.

Noch ein Wort über die Abfassungszeit des platonischen Theätet.

Von
E. Zeller.

Der Erörterung, welche ich dieser Frage IV, 189 ff. des Archivs gewidmet habe, ist E. Rohde im Philologus N. F. IV, 1—12 mit einer Abhandlung entgegengetreten, deren Prüfung ich mich nicht glaube entziehen zu sollen; wenn dieselbe nicht schon etwas früher erfolgt ist, lag der Grund nur darin, dass mir die fünfte Auflage des 1. Theils meiner „Philosophie der Griechen“ dazu nicht die Zeit liess. Da sich jedoch R. in seiner neuesten Aeusserung noch ausschliesslicher, als in der dort von mir besprochenen, auf einen einzigen von den Punkten beschränkt hat, die meiner Ansicht nach nur in ihrer Gesammtheit eine haltbare Grundlage für die Beantwortung unserer Frage darbieten, so will auch ich mich ihm gegenüber damit begnügen, diesen Punkt auf's neue zur Sprache zu bringen, hinsichtlich aller übrigen dagegen auf meine früheren Untersuchungen verweisen. Dafür mögen aber einige Bemerkungen über eine gleichzeitige Arbeit F. Dümmler's, welcher den Theätet noch später ansetzt als Rohde, hier Platz finden.

Jener einzige Punkt, auf den Rohde a. a. O. eingeht, betrifft die bekannte Stelle 174 E f. über die Leute, die sich ihrer 25 Ahnen rühmen und diese auf Herakles, Amphitryo's Sohn zurückführen. Ausserdem hält er zwar fortwährend daran fest, auch schon aus den Worten 174 D: τύραννόν τε γὰρ ἢ βασιλέα ἐγκωμιαζόμενον beweisen zu wollen, dass der Theätet jünger sein müsse als der Euagoras des Isokrates. Da er aber diesen Beweis schon vor zehn Jahren mit unantastbarer Sicherheit geführt zu haben glaubt, und eine weitere Widerlegung der Einwendungen ablehnt, die von mir und von Andern dagegen erhoben worden sind, so werde auch ich es bei der Verweisung auf diejenigen Auseinandersetzungen[1]) bewenden lassen dürfen, in denen ich schon längst, nach Köstlin's Vorgang[2]), dargethan habe, dass die Aussage des Isokrates Euag. 8 sich mit Plato's Worten auch dann vollkommen verträgt, wenn der Theätet dem Euagoras vorangieng, dass es aber auch durchaus ungerechtfertigt wäre, jedes Wort jener Aussage für baare Münze zu nehmen, während wir selbst doch noch nachweisen können, dass es auch vor dem Euagoras nicht an solchen gefehlt hat, welche „die Tugend eines Mannes zu preisen unternahmen", und dass Isokrates von dem Grundsatz (Bus. 4. 33), der Lobredner brauche sich nicht streng an die Wahrheit zu halten, auch sonst (z. B. or. 5, 11. 15, 61. ep. 9. 17) gerade bei der Selbstanpreisung ohne jedes Bedenken Gebrauch macht. Diesem Urtheil ist auch Natorp Philos. Monatsh. XXVII, 481 f. beigetreten, indem er zugleich für die frühere Abfassung des Theätet mit mir die Polemik gegen Antisthenes geltend macht, welche dieser Dialog mit dem Euthydem und Kratylus gemein hat; und von der Behauptung des Isokrates bekennt selbst Dümmler (Chronol. Beitr. 28), so spät er den Theätet ansetzt, im Hinblick auf die Epitaphien, sie sei nur dann richtig, wenn man sie ganz eng fasse. Von einem Enkomion in diesem engsten Sinn deutet aber Plato nichts an.

Was nun den Mann mit den 25 Ahnen betrifft, in dem Bergk und Rohde einen spartanischen König erkannt haben, so scheint

---

[1]) Sitzungsber. d. preuss. Akad. 1886, 641 ff. Archiv IV, 200 f.

[2]) In Schwegler's Gesch. d. griech. Phil. 3. Aufl. S. 460.

er sich beim ersten Anblick zu einem Stützpunkt für die Entscheidung unserer Frage vorzüglich zu eignen. Als Plato den Theätet schrieb, gab es einen spartanischen König, der sich seiner 25 Ahnen gerühmt und diese auf Herakles zurückgeführt hatte; sehen wir also, welche spartanischen Könige 25 Ahnen seit Herakles zählten, so wird erwiesen sein, dass unser Gespräch unter einem von diesen verfasst ist. Allein so viel dieser Entscheidungsgrund dem Anscheine nach verspricht, so unzuverlässig zeigt er sich bei genauerer Untersuchung. Denn um von ihm Gebrauch machen zu können, müssten erst drei Bedingungen erfüllt sein. Wir müssten 1) wissen, ob der König, um den es sich handelt, wirklich von seinen 25 Ahnen gesprochen und nicht vielleicht nur sich selbst als den 25sten seit Herakles bezeichnet, und erst Plato, der jenen König nicht nennt, und sich desshalb nicht buchstäblich an seine eigenen Worte zu halten brauchte, daraus 25 heraklidische Ahnen gemacht hatte. Wir müssten 2) angeben können, ob unter den 25 Ahnen, die „auf Herakles den Sohn Amphitryo's zurückgeführt" wurden, Amphitryo mitgezählt ist oder nicht. Wir müssten endlich 3) im Besitz derjenigen Ahnenliste sein, die jener König seiner Zählung zu Grunde gelegt hatte. Aber von diesen drei Punkten lässt sich keiner mit voller Sicherheit feststellen. Von den zwei ersten habe ich diess Arch. IV, 201 f. nachgewiesen, und der Hohn, mit dem R. S. 4 an meinen dortigen Bemerkungen vorbeigeht, ist keine Widerlegung; und so hat denn auch Natorp a. a. O. durch die Versicherung: „wer solche Dinge ernsthaft vorbrächte, mit dem würde niemand streiten mögen", sich nicht abhalten lassen, eine Ungenauigkeit Plato's oder dessen, den er bestreitet, denkbar zu finden, durch die jeder auf die Ahnenzahl gebaute Schluss hinfällig würde. Wollen wir aber auch von dieser nahe liegenden Möglichkeit absehen, so fragt es sich noch immer, ob wir aus den uns durch Pausanias und Herodot überlieferten Verzeichnissen der spartanischen Könige dasjenige Verzeichniss herstellen können, welchem der König, den Plato im Auge hat, seine 25 πρόγονοι (falls er wirklich von 25 gesprochen hatte) entnahm; und da geht, wie ich glaube, aus allen bisherigen Verhandlungen hervor, dass auch diese Frage sich weder in dem einen noch in

dem anderen Sinne mit zweifelloser Gewissheit beantworten lässt. Mag sich auch Pausanias bei seinen Angaben an Ephorus, und dieser an die spartanische Ueberlieferung seiner Zeit gehalten haben, so ist doch damit noch lange nicht bewiesen, dass diese Ueberlieferung von derjenigen, welcher Plato und der von ihm getadelte König folgten, an keinem Punkt abwich, zwischen jenem König und Herakles kein Glied mehr oder weniger zählte. Die Vergleichung des Pausanias mit Herodot stellt vielmehr, zunächst für das Haus der Eurypontiden, ausser Zweifel, dass es mindestens zwei verschiedene Königs- und Ahnenverzeichnisse gab, die in einigen für die Zählung der πρόγονοι entscheidenden Punkten einander widersprachen. Denn Herodot gibt (vgl. Arch. IV, 209 f.) für die fünf nächsten Nachfolger des Theopompos andere Namen als Pausanias, und bezeichnet Eurypon nicht, wie dieser, als den Enkel, sondern als den Sohn des Prokles, indem er den von Pausanias zwischen beide eingeschobenen Soos übergeht, den auch Plato Krat. 412 B nicht als spartanischen König zu kennen scheint, und dessen angeblichen Sohn Eurypon Ephorus selbst bei Strabo VIII, 5, 5 S. 366 (anders freilich X, 8, 18 S. 481) den des Prokles nennt. Ob ebenso auch über die Königsreihe aus dem Geschlechte der Agiaden verschiedene in einzelnem von einander abweichende Angaben im Umlaufe waren, wissen wir nicht, weil wir über dieses nur den Bericht des Pausanias besitzen; aber die Möglichkeit, dass es sich auch hier so verhalten haben könne, lässt sich nicht bestreiten. Steht es aber nicht unbedingt sicher, dass das Verzeichniss (bezw. der Stammbaum) der spartanischen Könige, welches der Zählung der 25 πρόγονοι im Theätet zu Grunde lag, mit dem von Pausanias benützten genau übereinstimmte, so wird in demselben Mass auch jede Berechnung unsicher, die auf der Voraussetzung dieser Uebereinstimmung beruht.

Müssen uns nun schon diese Erwägungen abhalten, von der Erwähnung der 25 Vorfahren einen zuverlässigen Aufschluss über die Abfassungszeit des Theätet zu erwarten, so kommt dazu noch die weitere, in meiner letzten Auseinandersetzung mit Rohde ausführlich besprochene Frage, ob der spartanische König, um den es sich handelt, bei der Zählung seiner πρόγονοι einem Stammbaum

oder einem Königsverzeichniss gefolgt ist, ob wir daher (wenn die Identität seines Verzeichnisses mit dem des Pausanias vorausgesetzt, und Amphitryo nicht mitgezählt wird) unter jenem König einen solchen zu verstehen haben, dem bis auf Herakles, diesen selbst mitgerechnet, 25 Ascendenten, oder einen solchen, dem 25 spartanische (bezw. dorische) Könige vorangegangen sein sollten. Rohde hält nur die erste von diesen Annahmen für zulässig; mir erscheint es nicht blos als möglich, sondern sogar als wahrscheinlich, dass in diesem Fall nicht ein Stammbaum, sondern eine Königsliste der Zählung zu Grunde gelegt wurde, dass also der fragliche König, wenn er sich von Herakles an 25 πρόγονοι zuschrieb, diess desshalb gethan hat, weil das Verzeichniss der spartanischen Könige für ihn von ihrem Stammvater, dem dorischen Stammeskönig Herakles an 25 Vorgänger auswies.

Zur Vertheidigung seiner Ansicht schlägt Rohde jetzt einen andern Weg ein als bisher. In seiner vorletzten Abhandlung hatte er, von den πρόγονοι redend, erklärt, die Ahnen im Sinn der direkten Ascendenten seien das, „was jeder, der griechisch gelernt hat, darunter verstehen muss“. Er hatte also behauptet, dass die Bedeutung des Wortes πρόγονος als solche jede andere Erklärung ausschliesse. Jetzt, nach meinen Erörterungen IV, 203 ff. dieser Zeitschrift, versichert er: dass jenes Wort „auch Seitenverwandte früherer Generationen, überhaupt Vorfahren in weitem Umkreis in zahlreichen Fällen bezeichne“, sei „doch nun wirklich allzu bekannt, als dass mir jemals[3]) hätte in den Sinn kommen können, das so im allgemeinen leugnen zu wollen“; nur das leugne er jetzt wie früher, dass jene weitere Bedeutung auf den vorliegenden Fall anwendbar sei. Denn wenn auch πρόγονοι die Vorgänger in der Regierung bezeichnen könnte, was aber nicht der Fall sei, so würde doch kein Unbefangener sich aufreden lassen, dass bei einer in Zahlen auszudrückenden Berechnung des Abstandes eines Herakles-

[3]) Und also auch wohl bei seiner so eben angeführten früheren Behauptung nicht, die dann aber freilich ebenso unbegreiflich würde, wie ihre jetzige Wiederholung S. 9, wo R., des kaum gesagten vollständig vergessend, darauf zurückkommt, dass πρόγονοι die Bedeutung „Vorväter“ „in Wahrheit immer habe“.

nachkommen von Herakles selbst nicht der doch thatsächlich vorhandene und zu einer solchen Berechnung allein geeignete Stammbaum des betreffenden Herakliden verwendet worden sei", sondern statt dessen eine für diesen Zweck ganz ungeeignete Liste der Amtsvorgänger, auch der nicht zu den Ascendenten des regierenden Königs gehörigen. Allein diese ganze Beweisführung steht und fällt mit der Voraussetzung, dass es sich bei der Aeusserung des spartanischen Königs über seine 25 πρόγονοι lediglich um die zahlenmässige Berechnung seines genealogischen Abstandes von Herakles, um die Beantwortung der Frage handle, im wievielten Glied er von diesem Heros abstamme. Wenn es ihm darum zu thun war, musste er natürlich den Stammbaum, so weit er einen solchen besass, nicht die Königsliste als solche zu Rathe ziehen, und wenn diese von jenem abwich, musste er sich an den Stammbaum halten. Aber woher wissen wir denn, dass es sich bei der fraglichen Aeusserung um nichts anderes handelte, als um jene genealogische Berechnung? Die eigenen Worte des spartanischen Königs, die uns allein zu einer sicheren Entscheidung in den Stand setzten, sind uns nicht überliefert; Plato aber spricht Theät. 174 E f. nur von Leuten, welche sich ihrer Abkunft rühmen (τὰ γένη ὑμνούντων), und insbesondere von solchen, welche mit einer Liste von 25 πρόγονοι prunken, die sie auf Herakles zurückführen (ἐπὶ πέντε καὶ εἴκοσι καταλόγῳ προγόνων σεμνυνομένων καὶ ἀναφερόντων εἰς Ἡρακλέα τὸν Ἀμφιτρύωνος). Darin liegt doch schlechterdings nicht mehr, als dass der Betreffende sich gerühmt hatte, 25 πρόγονοι zu besitzen, deren Reihe Herakles eröffne. Dass dagegen alle diese 25 seine direkten Ascendenten seien, würde nur dann darin liegen, wenn dem Wort πρόγονος als solchem keine andere Bedeutung gegeben werden könnte, wie diess R. früher behauptet hatte. Kann es dagegen (wie er jetzt niemals bezweifelt haben will) auch „Seitenverwandte früherer Generationen, überhaupt Vorfahren in weitem Umkreis" bezeichnen, so lassen sich Plato's Worte nicht blos davon verstehen, dass der fragliche spartanische König sich der 25 Ahnen rühmte, die ihn in direkter Abfolge mit Herakles verknüpfen, sondern es ist ebenso möglich, dass es ein anderes Verzeichniss heraklidischer „Vorfahren", und insbesondere ein Königsverzeichniss

war, auf das er verwiesen hatte. Wenn er sich damit brüstete, dass er einem Haus angehöre, das seit seinem Stammvater Herakles dem spartanischen Volke schon 25 Könige gegeben habe, (und als βασιλεῖς Σπάρτης bezeichnet ja auch Herodot VIII, 131, als βασιλεῖς Xenoph. Ages. 1, 2 die sämmtlichen Vorfahren der späteren Könige bis zu Herakles hinauf) so hiess diess doch unstreitig τὸ γένος ὑμνεῖν; und diese Könige sammt und sonders seine πρόγονοι zu nennen, war er gleichfalls vollkommen berechtigt, wenn es wahr ist, dass dieses Wort, wie R. jetzt einräumt, auch Seitenverwandte früherer Generationen bezeichnen kann. Und diess um so mehr, da von jenen 25 weit die meisten, und während der ersten 5 bis 6 Jahrhunderte sie alle, wirklich die direkten Ascendenten ihrer Nachfolger gewesen sein sollten, und da man sich durch diese Voraussetzung daran gewöhnt haben musste, bei der Frage nach den πρόγονοι eines Königs zwischen seinen Vorgängern und seinen Vorvätern nicht zu unterscheiden, unter diesem Namen alle früheren Könige seines Geschlechts ebenso zusammenzufassen, wie man alle Volksgenossen der früheren Generationen zusammenfassend unsere „Vorfahren“ nannte, ohne die auszuschliessen, von denen niemand mehr abstammte. Setzen wir z. B., der König, um den es sich handelt, sei, meiner Vermuthung gemäss, Agesipolis I. gewesen, so waren (vgl. Bd. IV, 212, 1) von seinen 25 Vorgängern seit und mit Herakles 22 seine direkten Ascendenten, von den drei übrigen zwei die Brüder und einer der Bruderssohn eines solchen. Diese aber konnten doch gewiss eben so gut zu den πρόγονοι des Agesipolis gerechnet werden, wie (nach den früher gegebenen Nachweisen) Peleus, Achilleus und Aias zu denen des Euagoras, oder Kimon zu denen des Thucydides, oder Antiochus Epiphanes (bei Posidon. Fr. 14. III, 256 b Müller) zu denen seines Neffen und Nachfolgers Antiochus Sidetes, oder (bei Isokr. Paneg. 61) die sämmtlichen Führer der Dorier, mit Einschluss des Temenos und Kresphontes, zu denen der spartanischen Könige; und wenn der xenophontische Agesilaos alle Vorfahren des Agesilaos Könige nennt, hatte Agesipolis noch viel mehr Berechtigung, alle Könige seines Hauses seine Vorfahren zu nennen und sich dessen zu rühmen, dass schon 25 von seinen πρόγονοι, bis zu Herakles hinauf, Könige

ihres Volkes gewesen seien. Der Begriff eines πρόγονος wurde in diesem Fall noch lange nicht so weit ausgedehnt, wie diess dann geschieht, wenn der Stammvater eines Königshauses als der des ganzen Volkes gefeiert wird[4]), oder wenn Melito die römischen Kaiser des ersten Jahrhunderts die πρόγονοι eines Nachfolgers nennt, der mit keinem von ihnen irgendwie verwandt war, und auch die Kaiser ihrerseits (wie R. S. 6 selbst bemerkt) es ebenso machten. Mag man daher einräumen oder bestreiten, was mir auf Grund von Xenoph. Ages. 1, 2 noch immer wahrscheinlich ist, dass nämlich das Verzeichniss der πρόγονοι, nach dem in Sparta berechnet wurde, der wievielte seit Herakles jeder König sei, nicht ein Stammbaum war, sondern ein Königsverzeichniss, dass es dort überhaupt bis um den Anfang des 5. Jahrhunderts gar keine von den Königsverzeichnissen verschiedene Stammbäume der Könige gab, und dass es sich eben daraus erklärt, wenn aller geschichtlichen Analogie zuwider in den spartanischen wie in den zwei andern uns bekannten Genealogieen heraklidischer Fürstenhäuser die Herrschaft Jahrhunderte lang ausnahmslos vom Vater auf den Sohn übergegangen sein soll, — mag man nun diesen weiteren Vermuthungen zustimmen oder nicht: die platonische Stelle verträgt sich nicht blos mit der Annahme, dass der spartanische König, den sie im Auge hat, von 25 direkten Ascendenten, sondern gerade so gut auch mit der, dass er von 25 Königen seines Geschlechts gesprochen habe, durch die er mit Herakles verknüpft sei. Da nun aber die Zahl der πρόγονοι, welche man bei der ersten Deutung erhält, von der bei der zweiten sich ergebenden gerade in demjenigen von den beiden spartanischen Königshäusern, an das hier allein gedacht werden kann, dem der Agiaden, abweicht, so ist es unmöglich, aus Plato's Aeusserung im Theätet den König, unter dessen Regierung dieses Gespräch verfasst wurde, mit Sicherheit zu bestimmen. Es wäre diess selbst dann unmöglich, wenn es gewiss wäre, dass jener König sich genau 25 πρόγονοι seit und mit „Herakles dem Sohn Amphi-

[4]) Den Beispielen, welche ich hiefür a. a. O. 204 f. gegeben habe, fügt R. selbst S. 5, 4 das des Dionysos bei, der auf Inschriften der ἀρχηγέτης der Gemeinde von Teos genannt wird.

tryons“ beigelegt, dass er Amphitryo unter denselben nicht mitgezählt, und dass er eine Genealogie oder eine Königsliste vor sich gehabt hat, welche von der uns durch Pausanias, und wo uns dieser im Stiche lässt, (bei den Ahnen des Leotychides) von der durch Herodot überlieferten an keinem Punkt abwich. Da aber alles dieses, dem oben bemerkten zufolge, gleichfalls ungewiss ist, so liegt noch deutlicher am Tage, dass sich aus der Stelle des Theätet, diese für sich genommen, die Abfassungszeit dieses Gesprächs überhaupt nicht berechnen lässt, weil jeder derartigen Berechnung zu viele zweifelhafte Voraussetzungen zu Grunde gelegt werden müssen, als dass sie ein zuverlässiges Ergebniss liefern könnte. Sondern es steht so, dass die Stelle des Theätet vielmehr ihrerseits nur nach Massgabe dessen erklärt werden kann, was sich anderen, unzweideutigeren Anzeichen über die Zeit seiner Abfassung entnehmen lässt. Von den verschiedenen an sich möglichen, mit Plato's Worten und dem nachweisbaren Sprachgebrauch verträglichen Vermuthungen über die 25 πρόγονοι und den König, der sich ihrer gerühmt hatte, wird diejenige die grösste Wahrscheinlichkeit für sich haben, welche mit den anderweitigen Merkmalen für die Beantwortung unserer Frage am besten übereinstimmt. Dass aber dieses die Annahme ist, der Theätet sei zur Zeit Agesipolis I, um 391 v. Chr. geschrieben, habe ich in meinen früheren Abhandlungen, wie ich glaube, zur Genüge dargethan.

Noch weiter, als Rohde, will Ferd. Dümmler (Chronol. Beiträge zu einigen plat. Dial. Basel 1890, S. 22—26) den Theätet herabrücken, indem er denselben erst nach 364 v. Chr. mit polemischer Beziehung auf den Archidamos des Isokrates verfasst sein lässt. In seiner Begründung dieser Hypothese schliesst er sich theilweise an Rohde, hauptsächlich aber an Bergk an, welcher die Parekbase des Theätet ebenfalls schon auf Isokrates bezogen, aber die Abfassung des Dialogs, der noch den xenophontischen Agesilaos berücksichtigen sollte, sogar auf 356 v. Chr. heruntergesetzt hatte. Ich glaube aber nicht, dass es ihm gelungen ist, den Beweisen seiner Vorgänger eine grössere Haltbarkeit zu geben und die Einwendungen zu entkräften, die ihnen entgegengehalten worden sind.

Der Mann, der 25 heraklidische Ahnen zählte, soll nicht, wie Bergk gewollt hatte, Agesilaos, sondern dessen Sohn Archidamos sein. Mir ist es aus den früher (Bd. IV, 210 f.) angegebenen Gründen zweifelhaft, ob diesem schon zu Plato's Zeit 25 Ahnen seit Herakles, sei es nun im Sinn der Ascendenten oder der Vorgänger in der Regierung, beigelegt wurden; und auch abgesehen davon ist eine so späte Abfassung unseres Gesprächs ausser allem andern schon durch sein Verhältniss zu den vielen nachweislich späteren Gesprächen und durch die in ihm und im Sophisten enthaltenen Auseinandersetzungen mit den übrigen sokratischen Schulen m. E. unbedingt ausgeschlossen. S. a. a. O. 194 ff. Wenn gegen die Beziehung der Theätetstelle auf Isokrates eingewendet worden ist, dass dieser unmöglich mit denen gemeint sein könne, welche der Theätet 172 C οἱ ἐν δικαστηρίοις καὶ τοῖς τοιούτοις ἐκ νέων καλινδούμενοι nennt, bemüht sich D. S. 23 vergeblich, aus Isokr. or. 15, 2. 30 (π. ἀντιδόσ.) zu beweisen, dass der Rhetor die Worte des Theätet auf sich bezogen habe. In der ersten von diesen Stellen beschwert sich Isokrates, dass gewisse „Sophisten" ihm vorwerfen, er ertheile Unterricht in der δικογραφία, aber der Theätet redet nicht vom Unterricht in der Abfassung gerichtlicher Reden, sondern von der praktischen Thätigkeit des Advokaten. Den Theätet kann daher Isokrates bei seiner Beschwerde nicht im Auge haben; glaubt man vielmehr, was mir zweifelhaft ist, er denke bei derselben überhaupt an eine bestimmte platonische Schrift, so könnte diess nur Euthyd. 305 B sein. Ebenso unerheblich ist es aber auch, dass Isokrates or. 15, 30 die zwei Klassen τῶν περὶ τὰ δικαστήρια καλινδουμένων und τῶν περὶ τὴν φιλοσοφίαν διατριψάντων unterscheidet, und ähnlich Plato Theät. 172 C: οἱ ἐν ταῖς φιλοσοφίαις διατρίψαντες und οἱ ἐν δικαστηρίοις καὶ τοῖς τοιούτοις ἐκ νέων κυλινδούμενοι. Denn von beiden Ausdrücken lässt sich schon aus der Sophistenrede (or. 13, 1. 24) nachweisen, dass sie dem Sprachgebrauch des Isokrates von Anfang an zugehörten, und zwar καλινδεῖσθαι mit einer üblen Nebenbedeutung. Wenn Plato sich dieser Ausdrücke gleichfalls bedient, von denen der eine, διατρίβειν, (und gerade in Verbindung mit der φιλοσοφία) bei ihm, wie bei Isokrates und bei Andern oft vorkommt, so hat diess nichts auffälliges; und wenn er

sie einmal ebenso, wie Isokrates or. 15, 30, in gegensätzlicher Zusammenstellung verbindet, so kann diess ebenfalls ein zufälliges Zusammentreffen sein. Will man aber auch bei Isokrates eine Reminiscenz an die Theätetstelle annehmen, so könnte er doch in keinem Fall sich von dieser verletzt gefunden haben und gegen sie Verwahrung einlegen. Denn er rechnet doch sich selbst immer zu den Philosophen; wenn daher Plato auf den Unterschied zwischen denen aufmerksam gemacht hatte, die sich der Philosophie widmen, und denen, die sich in den Gerichtshöfen herumtreiben, und Isokrates diese Unterscheidung sich aneignet, so kann er diess unmöglich in der Voraussetzung gethan haben, dass Plato mit den Leuten, die sich von Jugend an in den Gerichten umhertreiben, ihn selbst gemeint habe. Auch Dümmler hätte aber Plato eine Behauptung, deren Unwahrheit so stadtkundig gewesen wäre, theils überhaupt, theils insbesondere deshalb nicht zuschreiben sollen, weil Plato selbst anderswo mit grösster Bestimmtheit das Gegentheil sagt. Im Euthydem fragt Sokrates 305 B den Kriton, ob der Ungenannte, in dem sich Isokrates nicht verkennen lässt, ein Redner, τῶν ἀγωνίσασθαι δεινῶν ἐν τοῖς δικαστηρίοις, oder ein ποιητὴς τῶν λόγων, οἷς οἱ ῥήτορες ἀγωνίζονται, sei; und dieser erwiedert: ἥκιστα νὴ τὸν Δία ῥήτωρ, οὐδὲ οἶμαι αὐτὸν πώποτ' εἰς δικαστήριον ἀναβεβηκέναι. Ist nun der Theätet, wie ich annehme, dem Euthydem ungefähr gleichzeitig, so liegt am Tage, dass Plato den Mann, über den er sich so ausspricht, nicht zugleich als einen von jenen Sachwaltern bezeichnet haben kann, die sich seit ihren jungen Jahren in den Gerichtshallen zu schaffen machen; ebensowenig hätte er diess aber thun können, wenn der Dialog, wie Dümmler will, um 27 Jahre jünger wäre und somit einer Zeit angehörte, in der Isokrates selbst der Abfassung von Gerichtsreden für andere schon seit Jahrzehenden entsagt hatte.

Wenn D. weiter S. 24 Bergk's Vermuthung wiederholt, dass der Ausfall des Theätet gegen die Gerichtsredner 172 D f. durch die Erfahrungen veranlasst sei, welche Plato angeblich um 364 im Process des Chabrias gemacht hatte, so habe ich schon längst (Sitzungsber. d. preuss. Akad. 1886, 637 f.), diessmal im Anschluss an Rohde, auseinandergesetzt, dass die einzige Stütze dieser Combination eine sehr schlecht verbürgte und in ihren Hauptbestand-

theilen nachweislich erfundene Anekdote bildet, die aber auch dann nichts beweisen würde, wenn sie weniger fabelhaft wäre; und ich werde mich hier mit der Verweisung auf diese frühere Auseinandersetzung um so mehr begnügen dürfen, da Dümmler seinerseits keinen Versuch gemacht hat, Bergk's Hypothese durch neue Gründe zu stützen. Empfiehlt D. ferner S. 25 seine Vermuthung, dass der Fürst mit den 25 Vorfahren Archidamus III sei, mit der Bemerkung, auch nach Isokr. ep. 9. 1 habe es Enkomien dieses Königs gegeben, in welchen auf die Genealogie Nachdruck gelegt war, so durfte er sich darauf schon desshalb nicht berufen, weil diese Lobreden doch erst durch den Tod des Agesilaos und den Regierungsantritt des Archidamus veranlasst zu sein scheinen, während er den Theätet 6—8 Jahre früher ansetzt. Auch abgesehen davon kann ich aber diesem Umstand kein Gewicht beilegen. Denn welches Enkomion hätte überhaupt die Vorfahren des Gefeierten, und vollends so erlauchte Vorfahren, übergehen dürfen? Beginnt ja doch auch der xenophontische Agesilaos ebenso wie Isokrates' Euagoras, Helena und Busiris, gleich nach dem Eingang mit diesem unerlässlichen Bestandstück jeder Lobrede; und selbst in seinem Mahnschreiben an den spartanischen König (Archid. 3) kann es sich Isokrates nicht versagen, die Skizze der Lobschrift, die er zu schreiben verschmäht, mit einem Preise seiner hohen Abkunft zu eröffnen. Auf welchen spartanischen König sich daher Theät. 174 E beziehen möchte, so müsste die Lobrede auf denselben, wenn hier von einer solchen gesprochen würde, auch seiner Ahnen gedacht haben. Aber Plato's Worte geben uns überhaupt kein Recht, an eine Lobrede zu denken. Denn er redet nicht von einem Dritten, welcher den betreffenden König wegen seiner 25 Vorfahren gepriesen habe, sondern dieser selbst ist es, der sich damit brüstet, und das kann jeder, der so viele Vorfahren zählte, gleich sehr gethan haben.

Glaubt Dümmler schliesslich die σκέψις αὐτῆς δικαιοσύνης τε καὶ ἀδικίας, die σκέψις βασιλείας πέρι καὶ ἀνθρωπίνης ὅλως εὐδαιμονίας καὶ ἀθλιότητος, Theät. 175 C. auf den platonischen Staat beziehen zu sollen, so bemerkt er doch selbst, man könnte auch an den Gorgias denken, da aber die späte Abfassungszeit des Theätet aus andern Gründen feststehe, liege schon wegen der βασιλεία die Be-

ziehung auf den Staat näher. Er legt also selbst diesem Beweis nur subsidiäre Bedeutung bei. Ich meinerseits kann überhaupt nicht finden, dass Plato a. a. O. auf Schriften hinweist, in denen er die bezeichneten Gegenstände früher behandelt habe, sondern er will, wie ich glaube, nur einige Beispiele dafür geben, dass die gleichen Fragen von dem Philosophen in ganz anderem Sinne behandelt werden, als von dem Rhetor: ob diess in Schriften oder in Lehrreden geschieht, ist gleichgültig. Verlangt man aber einen, an sich sehr überflüssigen, Beweis dafür, dass sich Plato auch in der Zeit, in welche ich den Theätet setze, mit Untersuchungen über die Gerechtigkeit und das Königthum beschäftigte, so wäre neben dem Gorgias an die Erörterungen des Euthydem (288 D—292 E) über die βασιλικὴ τέχνη und die an den Theätet sich unmittelbar anschliessende Ankündigung des „Staatsmanns“ Soph. 217 E zu erinnern. Für die Annahme, dass Isokrates im Theätet berücksichtigt werde, dass dieses Gespräch auf Archidamus III anspiele, dass seine Abfassung bis gegen 364 v. Chr. herabzurücken sei, scheint mir Dümmler keinen stichhaltigen Beweis erbracht zu haben.

XII.

Ἐπαγωγή und Theorie der Induction bei Aristoteles.

Von

Max Consbruch in Halle a. S.

Der Aristotelische συλλογισμός verdankt seinen Ursprung durchaus logischen Betrachtungen. Durch das συλλογίζεσθαι καὶ συνάγειν (Rhet. 1357 a 8; vgl. 1396 b 27) wird die zureichende Begründung eines Urteils in der Weise gegeben, dass die beiden im διάστημα „in eins gesetzten“ (430 a 27) ὅροι durch einen dritten, ein μέσον, zusammengeschlossen werden. Für Namen und Bedeutung der ἐπαγωγή giebt Aristoteles bei Gelegenheit ihrer ersten Erwähnung Top. I 12. 105 a 11 ff. eine Erklärung mit den Worten: ἐπαγωγή (ἐστιν) ἡ ἀπὸ τῶν καθ' ἕκαστον ἐπὶ τὰ καθόλου ἔφοδος. Die ἐπαγωγή ist also ἡ ἄνω ὁδός (vgl. An. post. I 20), ihr Wesen durch das Verhältniss des Besonderen zum Allgemeinen bestimmt. Und in der That erscheint allein von diesem metaphysischen Gesichtspunkt aus die ἐπαγωγή als ein einheitlicher Begriff. Damit verbindet sich zur Ausprägung der technischen Bedeutung der ἐπαγωγή — nur um diese handelt es sich hier und die durch den gewöhnlichen Sprachgebrauch hervorgebrachten Schattirungen bleiben billig bei Seite — leicht ein zweites Moment: das ἐπάγειν beim Lehren und Lernen, insbesondere im sokratischen Dialog (Plato Pol. 278 A. Arist. An. post. I 1. Zeller Ph. d. Gr. II a[4] 107. 126. auch Cic. de inv. I 31, 53). Denn aus dem Ziel, das sich Sokrates im ὁρίζεσθαι καθόλου gesteckt hatte, und aus der Form der Gesprächführung entwickelte sich unwillkürlich eine bestimmte Gestalt der λόγοι

ἐπακτικοί: man suchte die vorliegende „unbestimmte Allgemeinvorstellung“ in einen ὅρος umzubilden, indem man die einzelnen Fälle nach ihren Aehnlichkeitsbeziehungen ins Auge fasste (vgl. Top. I 18. 108 b 10 τῇ καθ' ἕκαστα ἐπὶ τῶν ὁμοίων ἐπαγωγῇ). Auch hier also liegt ein ἔφοδος vom καθ' ἕκαστον zum καθόλου vor. — Plato ist nach des Aristoteles Ansicht (vgl. z. B. Met. M 4) mit Unrecht in seiner Auffassung des Begriffs von Sokrates abgewichen, und wenn Aristoteles An. pr. II 21. 67 a 21 seine ἐπαγωγή ausdrücklich an Stelle der Platonischen ἀνάμνησις setzt, so ist doch damit nicht, wie es nach Siebeck (Philolog. 40, 356) scheint, ein blosser Wechsel der Terminologie eingetreten, wenngleich eine Aehnlichkeit beider Prozesse durch die Gleichheit ihres Ausgangs- und Zielpunktes bedingt ist. Vielmehr steht auch hier Aristoteles der Forschungsmethode des Sokrates und der der Sophisten näher als Plato. Sträubt letzterer sich aufs heftigste dagegen, als Erkenntnissquelle und Norm für die Ideen die Sinnendinge anzunehmen, da er in diesen nur eine unvollkommene Nachbildung jener sieht, so existirt nach Aristoteles das Allgemeine nirgend als im Besonderen und kann daher auch nur von diesem aus erkannt werden. Die Aristotelische ἐπαγωγή weicht von der Platonischen ἀνάμνησις genau soweit ab als die Verschiedenheit der Ansichten über Einzelnes und Allgemeines reicht.

Der Aristotelische ἔφοδος ἀπὸ τῶν καθ' ἕκαστον ἐπὶ τὰ καθόλου enthält in sich, nur zum Teil von Aristoteles mit Bewusstsein unterschieden[1]), eine ganze Reihe logischer Prozesse, die wir, um die Bedeutung der ἐπαγωγή klar zu verstehen, herausstellen müssen. Wesentlich von den sokratischen λόγοι ἐπακτικοί aus hat die ἐπαγωγή ✓ ihre Bedeutung bei der Abstraktion und überhaupt im „erfindenden Gedankengang“ erhalten; für uns kommt sie hauptsächlich als Methode der Begründung in Betracht. Sie ist als solche, um gleich das Resultat zu bezeichnen, einmal mittelbare Begründung und umfasst dabei den Schluss vom Besonderen aufs Allgemeine, sowohl wenn das erschlossene Allgemeine gleich der Summe des gegebenen

[1]) Wie Auffindung und Erklärung, Begründung und Verifikation in der ἐπαγωγή vermischt sind, sieht man auch aus Eucken Methode d. Arist. Forschg. S. 167; Sigwart Logik II 358.

Besonderen als wenn es grösser als diese ist, und den jetzt sog. Analogieschluss; als unmittelbare Begründung, bei den ἀρχαί, ist sie der „Hinweis“ als Begründung für Wahrnehmungsurteile (vgl. B. Erdmannn Logik I [1892] § 296); wie es mit den Axiomen steht, ist später zu zeigen.

Wie verhält sich die ἐπαγωγή als Begründung zum συλλογισμός? Aus der Praxis der Gerichtsreden und mehr noch der vielgeübten öffentlichen Disputationen, von deren Technik uns die Topik, nicht zum wenigsten im 9. Buche, ein so anschauliches Bild giebt und deren Bedeutung für die Entwicklung der Erkenntnisstheorie dieser Zeit, speziell für das Hervortreten der Forderung nach zureichender Begründung, nicht hoch genug angeschlagen werden kann, hat sich für Aristoteles zuerst bestimmt und klar die Frage entwickelt: wie kann ich über die Wahrheit eines Satzes überhaupt, abgesehen von seinem wechselnden Inhalt, entscheiden? Die Antwort lautet: als wahr ist er anzusehen, wenn er aus zugestandenen Sätzen mit Nothwendigkeit folgt. Nach dieser Definition ist der συλλογισμός für die gewöhnliche Forschung, die immer schon von angenommenen Sätzen ausgeht, nothwendig die allein mögliche Form der Begründung. Wie auch die πίστις im einzelnen aussehen mag, sie wird immer nur eine Art dieses συλλογισμός bilden. Dieser Auffassung entspricht es nun, dass die ganze Rhetorik und Dialektik darauf abzielen, denjenigen συλλογισμός zu finden, der die Wahrheit des vom Redner aufgestellten oder, da ἔλεγχος τῆς ἀντιφάσεως συλλογισμός ist, die Falschheit des gegnerischen Satzes beweist; vgl. Top. I 1. I 18. 108 b 32. VIII 1. 8. IX 34. Rhet. I 1. 2. Andererseits jedoch nahm dem Aristoteles der συλλογισμός auf Grund näherer Erwägungen über das Wie einer solchen πίστις trotz jener allgemeinen Definition gleich eine bestimmte Gestalt an: es war für ihn der Schluss, der durch ein Mittelglied vom Allgemeinen aufs Besondere führt. Von diesem Standpunkt aus mussten dann die Sokratischen λόγοι ἐπακτικοί und das in der rhetorischen Theorie längst eingebürgerte παράδειγμα, da sie vom Einzelnen ausgingen, als gleichberechtigte Arten der Begründung neben dem συλλογισμός erscheinen. Das führte zu der handgreiflichen Inconsequenz in Top. VIII 1: es komme alles darauf an, den Gegner durch einen

συλλογισμός zu widerlegen, jedoch könne man die προτάσεις jenes συλλογισμός entweder durch ἐπαγωγή oder συλλογισμός gewinnen. In der Rhetorik ist im Anfang, nam. I 2, die ἐπαγωγή der rhetorischen Form des συλλογισμός, dem ἐνθύμημα, durchaus coordinirt, später z. B. 1398 a 33 ff. 1402 b 13 ff. ebenso entschieden subordinirt: im letzteren Falle wird aus der Methode der Begründung vielmehr eine zur Auffindung der Prämissen. Deutliche Coordinirung haben wir dann z. B. An. pr. II 23. 68 b 13 ἅπαντα γὰρ πιστεύομεν ἢ διὰ συλλογισμοῦ ἢ ἐξ ἐπαγωγῆς und so meist: vgl. 81 a 40. 155 b 35. 1356 a 35. 252 a 24.

Konnte dieses, an sich sehr begreifliche, Schwanken in Topik und Rhetorik allenfalls hingehen, so musste doch Aristoteles in der ersten Analytik das Verhältniss dieser beiden Arten der Begründung zu einander eindeutig feststellen. Denn die Aufgabe dieser Schrift besteht eben darin, die von allen Wissenschaften in gleicher Weise angewendete Technik der zureichenden Begründung (vgl. Top. IX 11. 172 a 35. An. pr. I 30 ff.) im Einzelnen zu entwickeln. Durch die verschiedene ἀρχή unterscheiden sich ἐπιστήμη und δόξα, jene in ihrer Eigenthümlichkeit dargestellt in Anal. post., die sich eben darum durchaus mit der προϋπάρχουσα γνῶσις (cap. I 1) beschäftigen, diese in der Topik. Jene hat es mit dem συλλογισμὸς ἐπιστημονικός oder ἀποδεικτικός zu thun, diese mit dem συλλογισμὸς διαλεκτικός, beide aber sind Unterarten des in An. pr. dargelegten συλλογισμός. Allein durch das περὶ ποῖον sind die Unterschiede der ἐπιστήμη und der διαλεκτική bewirkt, von welcher letzteren wieder die Lehre von den ῥητορικαὶ πίστεις nur eine Abzweigung bildet; οὐδὲν δὲ διοίσει πρὸς τὸ γενέσθαι τὸν ἑκατέρου συλλογισμόν (An. pr. I 1. Rhet. I 2. Top. I 1 ff.). Weil die erste Analytik die Einleitung darstellt sowohl zur Erkenntniss von den ἀναγκαῖα als zu den anderen Wissenszweigen, in denen nach Aristoteles nur eine je nach der Natur des Gegenstandes beschränkte Genauigkeit zu erreichen ist, nimmt in ihr die Untersuchung über ἀναγκαῖαι und ἐνδεχόμεναι προτάσεις einen so breiten Raum ein (vgl. nam. An. pr. I 13). Streng hat Aristoteles alles von der ersten Analytik ausgeschieden, was irgendwie auf ontologischen Voraussetzungen beruht. Er definirt in I 1 genau die Begriffe, auf denen sich die erste Analytik auf-

baut: wie verschieden sind diese Definitionen von denen des καθόλου, καθ' αὑτό etc., mit welchen die zweite Analytik I cap. 4 von neuem beginnt! Dort rein auf der allen Denkinhalten gemeinsamen Relation der Zählbarkeit beruhende Verhältnisse (λέγομεν τὸ κατὰ παντὸς κατηγορεῖσθαι, ὅταν μηδὲν ᾖ λαβεῖν τῶν τοῦ ὑποκειμένου, καθ' οὗ θάτερον οὐ λεχθήσεται), hier unter dem Gesichtspunkte des ἀναγκαῖον καὶ ἀεὶ deren Umbildung ins Metaphysische. Συλλογισμός wie ἐπαγωγή sind κοιναὶ πίστεις (vgl. z. B. Rhet. 1393 a 25), sie sind daher an sich κενοί (1358 a 22), und ihre Anwendung in der πρώτη φιλοσοφία geht der in Dialektik oder auch Physik, Ethik etc. vollkommen parallel. Prantl hat leider in seinem Abscheu vor aller „formalen" und „Schullogik" und seiner Liebe für den „schöpferischen Begriff" diese Stellung der Anal. pr. nicht scharf erkannt, und so erscheint bei ihm die Vermischung von Logik und Metaphysik viel stärker als sie bei Aristoteles vorhanden ist. Es ist durchaus unrichtig, dass ein wahrer συλλογισμός immer das διότι, den Realgrund, angeben müsse. Er giebt vielmehr an sich nur den Erkenntnissgrund, und das μέσον kann sehr wohl durch ὕστερα τῇ φύσει gebildet werden (An. post. I 13. I 6. 74 b 15); nur beim ἐπιστημονικός sollen Erkenntnissgrund und Realgrund zusammenfallen; er ist eben ein συλλογισμός δεικτικὸς αἰτίας καὶ τοῦ διὰ τί (An. post. I 24. 85 b 23). Ebensowenig hat die ἐπαγωγή, wenigstens wie sie An. pr. II 23 erscheint, mit einem Schluss von der „Wirkung auf die Ursache" irgend etwas zu thun.

Nicht auf das Verhältniss von Urteilen, sondern auf das dreier Begriffe, der beiden des gegebenen Satzes zu einem dritten zu suchenden hat Aristoteles seine Syllogistik aufgebaut[2]). Dazu führten nicht nur Sprache und Tradition und die in der Sokratik angebahnte Herauslösung und Verselbständigung der Begriffe, sondern auch das vielleicht schon von den Eleaten angeregte, dann namentlich seit Gorgias[3]) viel behandelte Problem „wie man von A etwas anderes aussagen könne als dass es A sei", das auf die Notwendigkeit einer

---

[2]) Vgl. auch Steinthal Gesch. der Sprachwissensch. I² 193. 244. 246—52 und Trendelenburg Log. Untersuch. II 341 ff.

[3]) Zeller I⁴ 987; vgl. auch Apelt Beitr. z. gr. Phil. (Leipz. 1892) S. 199 u. Zeller Ia⁵ 592 Anm.

Vermittelung der beiden ὅροι des Satzes hinwies. Für die Anordnung der Begriffe bot sich das alte Gegensatzpaar des ἓν καὶ πολλά. Plato kennt längst die auf der Subordination der Begriffe beruhende διαίρεσις — als συλλογισμὸς ἀσθενής bezeichnet sie Aristoteles (46 a 32) — und doch ist er über die mit Recht von Aristoteles getadelte unklare μέθεξις der Ideen nicht herausgekommen. Erst Aristoteles setzte an Stelle derselben das κατὰ παντὸς κατηγορεῖσθαι und hat auf diese Umfangsbeziehungen der Begriffe seine ganze Theorie der Aussage und des Schlusses aufgebaut (An. pr. I 23. 25. Erdmann Logik I §§ 168. 257).

Wurde dieses κατὰ παντὸς κατηγορεῖσθαι so rein quantitativ aufgefasst, wie es An. pr. I 1. 24 b 29 ὅταν μηδὲν ᾖ λαβεῖν τῶν τοῦ ὑποκειμένου καθ' οὗ θάτερον οὐ λεχθήσεται und An. post. II 7. 92 a 37 (der ἐπάγων zeige ὅτι πᾶν οὕτως τῷ μηδὲν ἄλλως) geschieht, so war ein doppelter Weg möglich, nämlich nicht nur vom ὅλον zum μέρος, sondern da dieses ὅλον gleich der Summe seiner Teile ist, auch vom μέρος zum ὅλον; s. An. pr. II 23[4]). Anstatt einen dritten, zwischen S und P in der Mitte liegenden Begriff, ein ἄλλο, hinzuzunehmen, kann ich die Verbindung von S und P auch „durch sich selbst" beweisen, indem ich den einen Begriff in die Summe seiner ἄτομα auflöse und vermittelst der einzelnen Arten des Gattungsbegriffs das diesen zukommende Prädicat auf den ganzen Begriff übertrage. Das vermittelnde Glied, das μέσον, bilden dabei die einzelnen Arten des Begriffs, die καθ' ἕκαστα, die doch zugleich, wenn man die Umfangsverhältnisse ins Auge fasst, als Unterbegriff erscheinen müssen. Selbstverständliche Voraussetzung ist dabei, dass die Aufzählung der μέρη vollständig sei[5]), wie beim συλλογισ-

---

[4]) Vgl. dazu auch Trendelenburg a. a. O. II 371. Sigwart Logik II 359. Erdmann Logik I § 577 und nam. Grote Aristotle (Lond. 1872) I 269 ff. Wertvolles und Verkehrtes wunderlich vermischt bei Whewell in The philos. of ind. scienc. (London 1847) II 130 und in Transact. of the Cambr. phil. soc. IX (1851) 63 ff.; Hamilton Lectures on metaph. and logic (ed. Mansel-Veitch. Edinb. and Lond. 1874) IV 365 ff., die von ihm S. 366 adn. β in 68 b 26 verlangte Lesung ist ganz unmöglich, seine Zweifel an der Echtheit des Beispiels völlig unbegründet; ganz unbrauchbar ist Maguire Hermathena VII 15. 1 ff.

[5]) Das allein ist der Sinn des δεῖ δὲ νοεῖν κτλ. 68 b 27; die z. B. von Whewell daraus gezogenen Schlüsse sind durchaus unberechtigt.

μός überhaupt, dass die Aussage wirklich κατὰ παντός geschehe. Natürlich muss auch dieser Schluss in einem der drei σχήματα des συλλογισμός verlaufen (68 b 11. vgl. An. pr. I 23).

Das ist ὁ ἐξ ἐπαγωγῆς συλλογισμός, wie er nach der genau durchdachten und durchgeführten, leider von Brandis arg verkannten, Disposition der An. pr., in An. pr. II 23 behandelt wird. Doch der Text, wie er bei Bekker und Waitz erscheint, enthält einen sinnstörenden Fehler. Denn das dem Obersatz als Begründung hinzugefügte πᾶν γὰρ τὸ ἄχολον μακρόβιον ist der eben zu erweisende Schlusssatz. Wenn Pacius[6]) in Text und Commentar ohne Weiteres für ἄχολον Γ bietet — in der Uebersetzung: omne vacans bile est longaevum! — so kann diese Lesart doch nur den Wert einer, wenn auch vielleicht alten, Conjectur beanspruchen[7]). Es bliebe bei ihr auffallend, dass der unmittelbar aus der Bestimmung der ὅροι sich ergebende Obersatz eine Begründung erführe, während der durchaus nicht von selbst einleuchtende Untersatz einer solchen entbehrt. Doch der Fehler liegt tiefer. Wenn im Untersatz S und P gleichen Umfang haben, derselbe also rein umkehrbar ist, erhalten wir den Satz τῷ B ὑπάρχει τὸ A nach einem Syllogismus der 1. Figur:

X Y Z, einzelne μακρόβια, sind μακρόβια
alle ἄχολα sind X Y Z
———————————
alle ἄχολα sind μακρόβια.

Es folgt der Zusatz δεῖ δὲ νοεῖν τὸ Γ τὸ ἐξ ἁπάντων τῶν καθ' ἕκαστον συγκείμενον. Das muss doch wohl, da oben Γ als τὸ καθ' ἕκαστον A bestimmt ist, heissen, dass Γ durch alle einzelnen μακρόβια gebildet würde. Aber darauf kommt es garnicht an; vielmehr ist es für den Schluss absolut gleichgiltig, ob Γ ein oder alle καθ' ἕκαστα μακρόβια bedeutet, sondern das wird erfordert, dass X Y Z d. h. Γ alle Arten von B, alle ἄχολα, umfasst, wie das z. B. auch Sigwart a. a. O. ausdrücklich ausspricht. Würde Γ alle μακρόβια umfassen, so würde daraus folgen: πᾶν τὸ μακρόβιον ἄχολον

[6]) Ich benutze die Ed. sec. Frankf. 1597.

[7]) Vgl. übrigens über die Lesarten der Ausgaben Whewell in Transact. a. O. S. 70.

d. h. dass B dem A, der Mittelbegriff dem Oberbegriff, zukomme[8]). Die Form des Schlusses bei Aristoteles ist im höchsten Grade seltsam. Er will zeigen, wie wir überhaupt epagogisch begründen (οὕτω γὰρ ποιούμεθα τὰς ἐπαγωγάς) und nachweisen, dass diese Begründung, sofern sie zureichend d. h. wirklich eine πίστις sein soll, in einem σχῆμα des συλλογισμός verlaufen müsse. Dass die ἐπαγωγαί des gewöhnlichen Denkens sich in der Form vollziehen: $X_1X_2X_3 \ldots$ sind Z, alle X sind Z (resp. X ist $Z_1Z_2Z_3 \ldots$, X ist Z überhaupt), lag auf der Hand. Statt dessen giebt Aristoteles den Schluss: $X_1X_2X_3 \ldots$ sind Z, alle Z sind X. Der Obersatz giebt dabei zu der rein umgekehrten zweiten Prämisse nur hinzu, dass einige Z Z sind, nicht, wie wir erwarten, dass einige X Z sind. Auch die ungeschickte Form des Untersatzes mit den καθ' ἕκαστα μακρόβια als Prädicat ist zu beachten. Wir sehen aber überhaupt garnicht, wesshalb Aristoteles den Begriff Γ aus καθ' ἕκαστα des Oberbegriffs zusammengesetzt hat: denn für den Schluss sind diese ohne jede Bedeutung. Die καθ' ἕκαστα, welche den Schluss vermitteln, sind vielmehr καθ' ἕκαστα von B. Und doch wird B garnicht zerlegt, sondern durchaus als Begriffsganzes behandelt und nur bemerkt, dass es mit den einzelnen μακρόβια reciprocabel sein müsse. Auch letzteres stimmt schlecht zu der im vorangehenden Capitel enthaltenen Auseinandersetzung über das ἀντιστρέφειν, auf die doch Aristoteles 68 b 25 ausdrücklich verweist. Sehen wir nun das παράδειγμα in cap. 24 an. Aristoteles sagt 69 a 16, es unterscheide sich von der ἐπαγωγή dadurch, dass ἡ μὲν (sc. ἐπαγωγή) ἐξ ἁπάντων τῶν ἀτόμων τὸ ἄκρον ἐδείκνυεν ὑπάρχειν τῷ μέσῳ ..., τὸ δὲ ... οὐκ ἐξ ἁπάντων δείκνυσιν. Dort ist der Schluss nun aber so:

Ein Grenzkrieg, nämlich der der Thebaner gegen die Phoker, war ein Uebel

---

alle Grenzkriege sind Uebel.

Dabei ist κακόν A der Oberbegriff, B τὸ πρὸς ὁμόρους ἀναιρεῖσθαι

[8]) Diesen Schluss haben in der That trotz 68 b 16. 34 Waitz im Comment. z. d. St. und Prantl in „Entwicklg. der Aristot. Logik" etc. in Abhdl. d. Münch. Ak. VII (1855) S. 181 gezogen; letzterer auch Gesch. d. Log. I S. 318 ganz unklar.

πόλεμον der Mittelbegriff. Die ἄτομα sind also nicht Teile des Oberbegriffs, sondern des Mittelbegriffs, und der Schluss ist nicht wie er bei der ἐπαγωγή war:

ein Grenzkrieg ist ein Uebel
alle Uebel sind Grenzkriege,

sondern in der einzig naturgemässen Form: X_1 ist Z, alle X sind Z. Dieser Sinn ist denn auch nothwendig bei der ἐπαγωγή herzustellen und desshalb 68 b 20 das μακρόβιον als Glosse zu streichen[9]). Es besteht dann das διὰ τοῦ ἑτέρου θάτερον ἄκρον τῷ μέσῳ συλλογίσασθαι darin, dass mit dem Begriff ἄχολον der Begriff μακρόβιον desshalb verbunden wird, weil bekannt ist. dass alle diejenigen Objekte, die ἄχολα sind, zugleich μακρόβια sind. Der Schluss verläuft so:

X Y Z, einige ἄχολα, sind μακρόβια. — Dazu der Zusatz πᾶν γὰρ τὸ ἄχολον μακρόβιον, d. h. die Beobachtung hat gezeigt, dass faktisch alle Tiere, denen eine Galle fehlt, μακρόβια sind.

Zu X Y Z, einigen ἄχολα, ist der Begriff ἄχολον Prädicat. — Ein begründender Satz fehlt hier naturgemäss.

Ist nun der Untersatz rein umkehrbar, sind jene einzelnen ἄχολα wirklich alle ἄχολα, besteht also Γ ἐξ ἁπάντων τῶν καθ' ἕκαστον (sc. ἀχόλων), so folgt, dass dem Begriff ἄχολον der Begriff μακρόβιον als Prädicat zukommt. Der Schluss ist

$X_1 X_2 X_3$ . . . sind Z
$X_1 X_2 X_3$ sind alle X
alle X sind Z.

Wenn man bisweilen angenommen hat[10]), dass bei dem ἐξ ἐπαγωγῆς συλλογισμός das συμπέρασμα gegenüber den Prämissen die

[9]) Dafür spricht auch 69 a 17 und vielleicht auch der Sprachgebrauch. Scheint das zu undeutlich, so kann man auch mit Grote, dessen Ausführungen, wohl wegen der etwas mangelhaften Begründung, leider keine Beachtung gefunden haben und auch mir erst nachträglich zu Gesicht gekommen sind, ἄχολον einsetzen.

[10]) Z. B. Maguire a. a. O. 2; vgl. auch Trendelenburg a. a. O. 371 Anm.

Behauptung hinzufüge, P werde desshalb allgemein von S ausgesagt, weil S die Realursache für P sei, so habe ich schon oben gezeigt, dass derartige metaphysische Gesichtspunkte hier ausgeschlossen sind. Auch An. post. I 13 und 31 weisen darauf hin, dass die von der αἴσθησις und dem καθ' ἕκαστον ausgehende ἐπαγωγή nur die Verbindung zweier Begriffe zu zeigen vermag, ohne über den Realgrund irgend etwas zu sagen. Veranlasst ist jene Meinung an unserer Stelle wohl namentlich durch das von Aristoteles gewählte Beispiel, mit dem man seine Ausführungen in de part. an. IV 10 f. zusammenstellte; 677 a 30 διὸ καὶ χαριέστατα λέγουσι τῶν ἀρχαίων οἱ φάσκοντες αἴτιον εἶναι τοῦ πλείω ζῆν χρόνον τὸ μὴ ἔχειν χολήν κτλ. Allein Aristoteles, der seine Beispiele, wenn es sich nicht um reine Begriffsverhältnisse handelt, meist der Mathematik oder der menschlichen τέχνη oder der Tiergeschichte entnimmt, hat für die ἐπαγωγή aus leicht begreiflichen Gründen grade eine Frage aus der letzteren gewählt und zwar ein Problem, über das damals viel gestritten wurde (676 b 22. 677 a 30; vgl. auch An. post. II 17. 99 b 3 ff.), ohne dass er an unserer Stelle die Frage irgendwie entscheiden wollte.

Traf die obige Auseinandersetzung das Richtige, so werden συλλογισμός und ἐπαγωγή die beiden einzigen Arten der πίστις, der zureichenden Begründung, sein. In der That erscheint auch der dritte mögliche Weg, der vom μέρος zum μέρος (An. pr. I 24. vgl. Rhet. I 2. 1357 b 28), das παράδειγμα, nur als eine Zusammensetzung der beiden früheren[11]). Denn nur in dieser Form konnte Aristoteles das logische Recht desselben zeigen, und diese Auseinandersetzung stimmt auch mit der Darstellung in Topik und Rhetorik durchaus überein. Das ὅμοιον vermittelt den Schluss (vgl. z. B. Rhet. II 25. 1403 a 9), ὅμοια aber sind Objekte ᾗ ὑπάρχει τι αὐτοῖς ταὐτόν (Top. I 17. 108 a 16. vgl. auch Rhet. 1357 b 26—30. 1393 a 28 ff. 1398 b 8. 1402 b 17). Es ist interessant zu beachten, wie Aristoteles meist

---

[11]) Daher sind hier auch 4 ὅροι erforderlich. Grade das παράδειγμα zeigt, dass die auf 3 ὅροι beruhende ἐπαγωγή nicht, wie Trendelenburg a. O. 371 f. meint, eine Verflechtung zweier Schlüsse ist, sondern nur ἀτελής in ähnlichem Sinne, wie alle Schlüsse der 2. und 3. Figur τελειοῦνται διὰ τῶν ἐν τῷ πρώτῳ σχήματι συλλογισμῶν (27 a 1. 16. 28 a 15. 29 a 14).

einen allgemeinen Satz zu gewinnen sucht und diesem dann den fraglichen Fall unterordnet; vgl. Rhet. 1357 b 36. 1392 b 20. 22. 25. 1393 b 8. — Welche Bedeutung dem beizumessen ist, dass hier die ἐπαγωγή nicht διὰ πάντων geschehen kann, ist später zu zeigen.

An das ὅταν ἄμφω ᾖ ὑπὸ ταὐτό, γνώριμον δὲ θάτερον (69 a 15) knüpft der Uebergang zu der in der Mathematik üblichen ἀπαγωγή; es schliessen sich an ἔνστασις, σημεῖον, εἰκός und τεκμήριον, alle vier schon in der rhetorisch-philosophischen Theorie vor Aristoteles entwickelt. Die letzten drei betreffen nur den Grad der Gewissheit des Obersatzes, dem im Untersatz der vorliegende Fall subsumirt wird (Rhet. 1357 a 30, vgl. auch Top. IX 5. 167 b 1 ff.). So hat sie auch Aristoteles folgerichtig Rhet. 1357 a 32 ff. als Arten des ἐνθύμημα charakterisirt, das sich selbst vom συλλογισμός i. e. S. nur dadurch unterscheidet, dass aus praktischen Rücksichten der Obersatz unausgesprochen bleibt. Während das παράδειγμα erst durch Untersuchung des ὅμοιον den Obersatz gewinnt, schliessen jene drei ἐξ ἤδη κεκριμένων (vgl. Ps.-Ar. Rhet. 1422 a 25). Das Verhältniss der drei ὅροι zu einander ist daher auch von dem bei der ἐπαγωγή erforderten vollkommen verschieden. Und trotzdem hat sich grade an die σημεῖα in der Schule Epikurs diejenige Lehre angeschlossen, die man als Theorie der Induction in der griechischen Philosophie zu bezeichnen pflegt. Allein es sind zunächst rein praktische Bedürfnisse, die bei jenen, namentlich in der Justiz, ausserordentlich gebräuchlichen Formen eine festere Begründung des, meist nur inductiv zu gewinnenden, Allgemeinen forderten; in Zusammenhang mit der Aristotelischen Syllogistik, speziell mit dem ἐξ ἐπαγωγῆς συλλογισμός sind sie nie getreten. Wie wenig auch in jener Theorie περὶ σημείων das eigentliche Inductionsproblem zum Bewusstsein gelangt ist, erhellt am besten aus der Lehre von den μοναχά, durch welche die Gültigkeit des Kausalgesetzes, die Voraussetzung der Induction, wieder aufgehoben wird[12]). Freilich hat Natorp[13]) schon Protagoras als den „Entdecker der ersten Grundzüge der Lehre vom Inductionsschluss, auf die noch ein Stuart Mill den ganzen Bau

[12]) Vgl. Bahnsch, Des Epikureers Philodemus Schrift περὶ σημείων. Lyck 1879.

[13]) Forschungen z. Gesch. des Erkenntnissprobl. Berl. 1884. S. 147—154.

der Wissenschaft gründen will," bezeichnet. Aber wenn auch zuzugeben ist, dass Plat. Rep. VII 516c auf bestimmte Methoden angespielt wird, so vermag ich doch darin nichts zu sehen, was über das praktische Bedürfniss der Vorausberechnung der Zukunft hinausgeht. Inductive Schlüsse nehmen im praktischen Denken einen sehr breiten Raum ein, sie „entwickeln sich auf Stufen, denen jedes Bewusstsein des Causalgesetzes fehlt"[14]) und ihre nur problematische Gültigkeit macht sich dabei sehr bald geltend und tritt in dem Maasse mehr hervor, als die immer ausgedehntere Erfahrung zur Verallgemeinerung führt und die Fähigkeit des abstracten Denkens wächst. Gewiss ist das ganze Verfahren der Sophisten, dieser praktischen Lehrer der Lebens- und besonders Staatskunst, im Gegensatz zu Plato ein vorwiegend inductives, aber von einer „Lehre vom Inductionsschluss" kann doch vor Ausbildung der Aristotelischen Theorie der Begründung nicht die Rede sein. Mit mehr scheinbarem Rechte könnte man den Aristoteles auf Grund von Rhet. II 20. 1394 a 8, wo er die Ausführung über die Beweiskraft des historischen παράδειγμα mit den Worten abschliesst: ὅμοια γὰρ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ τὰ μέλλοντα τοῖς γεγονόσιν, als Vater des Mill'schen Satzes der uniformity of nature bezeichnen.

Aber auch Aristoteles hat von dem eigentlichen Inductionsproblem kaum eine Ahnung. Brandis Handb. d. gr. Phil. IIb 1. 215 meint, Aristoteles rede in An. pr. von II 23 an vom Verhältniss der auf Wahrscheinlichkeit gerichteten Folgerungen zu den strengen Formen des Schliessens und auch Zeller IIb 231 scheint dieser Auffassung zuzuneigen. Allein nicht nur fehlt für dieselbe jede positive Andeutung, sondern sie steht direkt im Widerspruch mit c. II 23 Anfang und der ganzen Theorie des συλλογισμός, die oben entwickelt ist. Bei der vollständigen Induction, von der allein in II 23 die Rede ist, folgt der Schluss aus den Prämissen mit genau derselben Nothwendigkeit wie bei jedem Schlusse der 1. Figur. Das Neue, das der Schlusssatz gegenüber den bekannten Prämissen enthält, ist daher auch bei συλλογισμός und ἐπαγωγή ganz dasselbe:

---

[14]) Erdmann in Philos. Aufsätze Eduard Zeller gewidmet (Leipzig 1887) S. 218 f.

nicht so sehr[15]) soll ein neues ἀντικείμενον dem Wissen unterworfen als eine neue Verbindung zweier Begriffe gestiftet und als gültig erwiesen werden. Diese ist jedoch wirklich etwas Neues und Wertvolles, und Aristoteles hebt ausdrücklich hervor, dass man wohl die Prämissen wissen könne, ohne doch den Schlussatz zu wissen[16]).

Zeller sagt IIb 242 „Eine beweiskräftige Induction . . . findet nur dann statt, wenn eine Bestimmung an allen Einzelwesen der Gattung, von der sie ausgesagt werden soll, aufgezeigt ist. Eine schlechthin vollständige Kenntniss alles Einzelnen ist aber unmöglich. Es scheint mithin jede Induction unvollständig . . . bleiben zu müssen. Um diesem Bedenken zu entgehen, muss . . . für die Unvollständigkeit der Einzelbeobachtung ein Ersatz gesucht werden. Diesen findet nun Aristoteles in der Dialektik oder dem Wahrscheinlichkeitsbeweise, dessen Theorie er in seiner Topik niedergelegt hat.“ Es könnte danach scheinen, als wenn Aristoteles das Problem der Induction im Wesentlichen scharf erfasst habe, und die Topik eine Art Theorie derselben enthalte. Aber der Gedankengang des Aristoteles ist doch ein anderer. Die Topik enthält überhaupt nicht eine eigene Theorie des Beweises oder einer besonderen Art desselben. Gleicherweise setzt sie beide, συλλογισμός und ἐπαγωγή, als bekannt voraus und begnügt sich darauf als auf Bekanntes hinzuweisen. Ihre Aufgabe besteht vielmehr darin, Anleitung zur Erforschung zu geben, die τόποι finden zu helfen (εὑρεῖν 183 a 37), von denen aus man nach den Regeln der Analytik über die Richtigkeit eines προβληθέν entscheiden kann (Top. IX 34. An. pr. I 30. 46 a 28). Dass dabei auch mancherlei Hinweisungen darauf vorkommen, wie man aus einzelnen Fällen möglichst einwandfrei auf ein allgemeines schliessen könne, liegt in der Natur der

[15]) Ein gewisses Schwanken ist bei Aristoteles dadurch veranlasst, dass ihm die Frage, ob das Allgemeine erst aus dem Besonderen abgeleitet oder ursprünglich allgemein ist (Erdmann a. O. § 539 ff.), vollkommen fern liegt und so die je nach dem verschiedenen Bedeutungen des συλλογισμός durcheinander gewirrt sind.

[16]) An. pr. II 21. 67 a 32; darauf beruht der sophistische Kunstgriff der κρύψις Top. VIII 1.

Sache. Wenn ferner dort die ἐπαγωγή nur den Charakter des ἔνδοξον trägt, so liegt das nicht daran, dass die Beobachtung unvollständig bleiben muss, sondern dass eine Ableitung aus οἰκεῖαι ἀρχαί in der Dialektik nicht einmal angestrebt wird. Gilt doch aus demselben Grunde das ἔνδοξον in der Topik auch für den συλλογισμός.

Ueberhaupt machte aber seine ganze Schlusslehre für Aristoteles die Erkenntniss des völlig verschiedenen Charakters der vollständigen und unvollständigen Induction unmöglich. Dass ihm beide als wesentlich identisch erschienen, spricht sich deutlich schon darin aus, dass er beide völlig gleichmässig mit dem doch erst von ihm als t. t. geprägten Ausdruck ἐπαγωγή belegt. Er giebt ganz gewöhnlich für allgemeinste Sätze, bei denen an eine Aufzählung aller Fälle auch nicht irgendwie gedacht werden kann, als Begründung an δῆλον δὲ ἐκ τῆς ἐπαγωγῆς. Führt er die ἐπαγωγή näher aus, so zählt er ein paar Fälle auf; ein ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων muss dann über die Unvollständigkeit der Beobachtung hinweg helfen. Recht charakteristisch ist z. B. Top. I 8 ὅτι δὲ ἐκ τῶν πρότερον εἰρημένων (Top. I 4—7) οἱ λόγοι . . ., μία μὲν πίστις ἡ διὰ τῆς ἐπαγωγῆς· εἰ γάρ τις ἐπισκοποίη ἑκάστην τῶν προτάσεων καὶ τῶν προβλημάτων, φαίνοιτ' ἄν κτλ.[17]), und nicht anders steht es mit dem Beispiel da, wo die ἐπαγωγή zuerst eingeführt wird, Top. I 12. — Nicht ganz klar ist die Stellung des, die ἐπαγωγὴ διὰ πάντων direkt ausschliessenden, jetzt sog. Analogieschlusses, von dem bekanntlich die Aristotelische ἀναλογία, das Verhältniss der Proportion, durchaus verschieden ist. Bald wird er unbefangen als ἐπαγωγή angesehen, anderweitig, wie Top. VIII 1. 156 b 10—17, neigt Aristoteles, da jener Schluss doch nicht zum καθόλου, sondern nur zum μέρος führe, dazu, ihm eine Stellung neben der ἐπαγωγή, der er „ähnlich" sei, anzuweisen; gelegentlich wie a. a. O. bezeichnet er ihn auch als Schluss διὰ ὁμοιότητος[18]). Aber zu einer selbständigen Existenz

---

[17]) Genau so wird übrigens gleich darauf der Beweis für die Vollständigkeit der Kategorieen geführt Top. I 9. 103 b 25 πᾶσαι γὰρ αἱ διὰ τούτων προτάσεις κτλ.

[18]) Es scheint hier, wenn auch recht verworren, eine Rücksichtnahme auf den Begriffsinhalt vorzuliegen, wie sie in der von Erdmann a. a. O. § 551 sog.

hat es diese Schlussform bei ihm doch nicht gebracht, sondern wo er den streng logischen Standpunkt einnimmt, kennt er durchaus nur zwei Arten der zureichenden Begründung, συλλογισμός und ἐπαγωγή, καὶ παρὰ ταῦτα οὐδέν (Rhet. I 2. 1356 b 7).

Als er nun vor die Aufgabe gestellt war, die in der Rhetorik üblichen Arten der πίστις mit den beiden, von ihm aus logischen Gesichtspunkten gefundenen Schlussformen in Einklang zu bringen, da erschien ihm das ἐνθύμημα nur als die zu Zwecken der Rhetorik verkürzte Form des συλλογισμός wie das παράδειγμα als das rhetorische Spiegelbild der ἐπαγωγή[19]), ohne dass er bemerkt hätte, wie allerdings das ἐνθύμημα, in dem man nur den Obersatz unausgesprochen liess, weil ihn der Hörer selbst für sich ergänzte (Rhet. I 2. 1357 a 17 ff.), sich logisch in Nichts vom συλλογισμός unterscheidet, während das παράδειγμα, eben dadurch dass die ἐπαγωγὴ διὰ πάντων aufgegeben ist, einen völlig anderen Charakter erhält. Aber die ἐπαγωγή war eben für Aristoteles nicht der „Schluss vom Bekannten auf Unbekanntes", sondern der vom καθ' ἕκαστον ausgehende ἔφοδος. Wo dieser vorlag und die ὁμοιότης der einzelnen Fälle das vermittelnde bildete, da war ihm der Schluss eine ἐπαγωγή, gleichviel ob ein oder alle καθ' ἕκαστα aufgezählt wurden: vgl. An. pr. II 24. 69 a 10. Rhet. II 25. 1402 b 17.

Anders jedoch gestaltete sich die Sache in der Praxis. Freilich ist die ἐπαγωγὴ διὰ πάντων ein absolut zwingender Schluss, aber eben die Sicherheit dafür, dass wirklich alle Fälle aufgezählt seien, war fast nie zu erreichen. Das sah Aristoteles sehr deutlich, und er ermahnt wiederholt zu möglichst vollständiger und umsichtiger Sammlung der Thatsachen und erkennt ausdrücklich an, dass man auch bei der grössten Sorgfalt immer noch entgegenstehende Fälle übersehen könne, vgl. z. B. An. pr. I 30. Top. VIII 2. 158 a 5. IV 3. 123 b 33 ff. Am stärksten trat natürlich dieser problematische

ergänzenden Induction zum Ausdruck kommt; vgl. übrigens über die zum Teil recht widerspruchsvollen Erklärungen über diesen Schluss (vgl. Top. VIII 1. 156 b 16 u. VIII 8. 160 a 36) und sein Verhältniss zur Induction auch Heyder Krit. Darstellg. u. Vergl. der Arist. u. Hegelsch. Dial. (Erlang. 1845) S. 80. 240 ff.

[19]) Rhet. II 20. 1393 a 20 steht damit nicht im Widerspruch.

Charakter der ἐπαγωγή in der dialektischen Discussion hervor. Hier bezeichnet Aristoteles es als Pflicht des einen Satz Vertheidigenden möglichst viele Fälle anzuführen, womöglich auf der Grundlage einer διαίρεσις: der Gegner sei dann verpflichtet, eine ἔνστασις vorzubringen. Thue er das nicht und wolle auch den Satz nicht anerkennen, so weiss Aristoteles nur das Gewaltmittel, die Discussion abzubrechen. Der Gegner handle dann nicht den Gesetzen des ἀγών gemäss und zeige, dass es ihm nicht auf Erforschung der Wahrheit, sondern nur auf sophistische Vertheidigung seiner eigenen These ankomme[20]). Denn, sagt Aristoteles sehr bezeichnend, die höchste Sicherheit, die überhaupt bei der Dialektik angestrebt werde, sei das ἔνδοξον und dafür genüge ein derartiger epagogischer Beweis; vgl. z. B. Top. I 14. 105 b 30, nam. aber An. post. I 19. 81 b 18 ff.

Mit Erreichung des ἔνδοξον kann sich nun freilich die Dialektik zufrieden geben, aber das ἔνδοξον ist nicht überhaupt die höchste Gewissheit, es lässt immer noch der Täuschung Raum (81 b 18 ff.), es enthält noch kein Wissen. Für das wirkliche Wissen ist demnach eine solche epagogische Begründung eben nicht zureichend. Hier also scheint die Forderung einer Ergänzung der Induction aufzutreten. — Da erhalten wir nun zunächst eine für uns höchst befremdende Antwort. Aristoteles behauptet ausdrücklich und in offenbarer Polemik gegen abweichende Forderungen[21]): man dürfe überhaupt nicht für alle Gebiete die gleiche ἀκρίβεια verlangen, sondern der Grad derselben sei verschieden je nach dem Gegenstande. Es ist also die Frage nach der Erweiterung des Wissens aufs engste verknüpft mit den metaphysisch-ontologischen Ansichten über das, was Objekt des Wissens ist; vgl. Erdmann a. a. O. § 583 f.

Die Aristotelische Auffassung des Seienden beruht auf einer Synthese des ideal abstracten, wesentlich durch Plato entwickelten,

---

[20]) Vgl. nam. Top. VIII 2. VIII 8. 160 b 2 ff. (vgl. 161 b 23). III 6. 120 a 35. II 2. 109 b 26—29.

[21]) Gegen wen sich diese Polemik richtet, darüber Vermuthungen aufzustellen, ist nicht schwer: aber einen sicheren Anhaltspunkt habe ich bisher nicht gefunden; die Hauptstellen in Waitz Comment. z. Organ. zu 78 b 32; s. auch 1098 a 28.

Begriffsrealismus und der empirischen Richtung, wie sie namentlich die Sophistik vertrat, zwei Auffassungen, deren Gegensätzlichkeit vielleicht nirgend charakteristischer hervortritt als in dem verschiedenen Wege, den sie zur Erreichung des „besten Staates" einschlagen: Plat. Rep. VII 1 ff. Das Verhältniss der Begriffe zu einander stellte sich dem Aristoteles, wesentlich unter dem Einfluss einmal der Zweckbetrachtung, andererseits der Mathematik[22]), als das der strengen Ueber- und Unterordnung dar, in dem der höhere Begriff den niederen in sich enthält, für ihn Ursache des Daseins und Gesetz des Soseins bildet. Damit verband sich aufs engste die Betrachtung der φύσις, besonders der organischen Natur. Hier traten, namentlich auf Grund der Zeugungsfähigkeit innerhalb der Arten gemäss dem Satze ἄνθρωπος ἄνθρωπον γεννᾷ, eine Anzahl fester Typen heraus, die sich immer durch sich selbst erneuerten, klar und bestimmt von einander abgegrenzt. Jedes einzelne Individuum zeigte nun eine Anzahl Merkmale, die ihm mit den anderen seiner Gattung gemeinsam waren und die so als das Wesen des γένος bildend und allgemein gültig erschienen. Andere Merkmale z. B. die Farbe des Auges wechselten von Individuum zu Individuum, wie es schien regellos und „wie es sich grade traf". Der Zahl nach waren nach des Aristoteles Meinung die Arten freilich begrenzt, die Individuen unbegrenzt (ἄπειρα). Ihre Zahl und räumliche Verteilung schien allein dem Zufall unterworfen, und nur die Arten das Wertvolle und Gesetzmässige darzustellen. Aber auch hier war die Regelmässigkeit nicht ausnahmslos; sie wurde z. B. durch Missgeburten durchkreuzt; vgl. de an. gen. 770 b 10. 771 a 6. 778 a 1 ff. 728 a 3. Die Gesetze, die in den Arten zum Ausdruck kamen, galten also nicht nothwendig, sondern nur ὡς ἐπὶ τὸ πολύ. Zu gleichen Anschauungen führte die Betrachtung der Artefacte; die Gebilde der τέχνη sind bedingt erstens durch den Zweck, zweitens durch die Mittel, den Stoff. Die einzelnen Exemplare zeigten nicht nur wesentliche d. h. durch den Zweck geforderte, sondern auch zufällige d. h. für den Zweck gleichgültige,

---

[22]) Eth. N. I 1. de an. II 3. 414 b 29 ff.; zu der Bedeutung der mathematischen Methode für das Aristotelische System vgl. auch Eucken a. a. O. S. 56 ff.

durch die unberechenbare Natur des Stoffes hervorgebrachte Merkmale. Bisweilen war auch der Widerstand des Stoffes so gross, dass der Zweck nicht rein zur Verwirklichung gelangte. Wie nun Aristoteles einen genauen Parallelismus, zunächst zwischen der „organischen" Natur, dann dem Schaffen der φύσις überhaupt mit dem menschlichen Schaffen durchführt, ist oft dargelegt[23]). Für uns ist vor allem von Wichtigkeit, dass Aristoteles in dem Stoff, der in sich die Möglichkeit zu entgegengesetzten Bestimmungen haben müsse, ein Seiendes und Wirkendes annahm, das überhaupt keinen Gesetzen untersteht. Dieser wurde nun Princip der Individuation und soweit der Stoff reicht, gelten alle Gesetze nur ὡς ἐπὶ τὸ πολύ. Dass es aber auch nothwendige, ausnahmslos geltende Allgemeinheiten gebe, stand für Aristoteles von vornherein fest. Diese mussten sich also dort finden, wo die Formen als solche ins Auge gefasst wurden[24]).

Für das Bedürfniss des Wissens fiel nun zunächst das ganze Gebiet der συμβεβηκότα vollkommen fort. Denn in diesen stellt sich in der That eine Art Chaos dar, ein Geschehen, das auf „Zufall" und nicht auf Gesetzen beruht, und von dem mithin ein Wissen unmöglich ist; denn Wissen ist, wie Aristoteles oft betont, Erkennen des höheren Allgemeinen, des Gesetzes. Das Individuum ist für Aristoteles kein Product reiner Gesetzmässigkeit, also kein Gegenstand des Wissens; die οἰκεία γνῶσις dafür ist das ἐνεργῶς αἰσθάνεσθαι. — Ist die Scheidung zwischen zufälligen und nothwendigen Thatsachen eine sich der naiven Weltbetrachtung unwillkürlich darbietende, so scheint erst Aristoteles das Gebiet des ὡς ἐπὶ τὸ πολύ in dieser Bestimmtheit aufgestellt zu haben. Hier war zwar vom καθ' ἕκαστον aus ein καθόλου zu suchen, aber seine Auffindung enthielt kaum ein Problem. Denn wo nur Geltung ἐπὶ τὸ πολύ angestrebt wird, ist natürlich eine möglichst weit und um-

---

[23]) Ich führe noch besonders an Baeumker Problem der Materie (Münst. 1890) S. 249 ff.

[24]) Vgl. zu diesen drei Klassen noch Met. 1025 a 15. 1026 b 30. Phys. 196 b 10. An. pr. 32 b 4. Eth. N. 1094 b 20. Darauf, dass die Bestimmungen über die συμβεβηκότα vorwiegend negativ sind, hat schon Bonitz zu Met. E 3 hingewiesen.

sichtig geführte Induction hinreichend. Eine ἔνστασις kann einen Satz, der nur Geltung ἐπὶ τὸ πολύ beansprucht, nicht umstossen: Rhet. II 25. 1402 b 21. Das Gebiet, in dem die höchste Allgemeinheit nur ἐπὶ τὸ πολύ gilt, ist aber ein sehr grosses; Met. E 2. 1027 a 8 οὐ πάντα ἐστὶν ἐξ ἀνάγκης καὶ ἀεὶ ἢ ὄντα ἢ γιγνόμενα, ἀλλὰ τὰ πλεῖστα ὡς ἐπὶ τὸ πολύ. In der φύσις reicht es, wie schon gesagt, so weit als die Zusammensetzung aus Form und Stoff. Aber derselbe Irrtum, der den Aristoteles im Stoffe ein δύναμει ὄν suchen liess, das für entgegengesetzte Merkmale die Möglichkeit in sich tragen müsse, führte weiter. Wie Aristoteles dort die subjektive Möglichkeit der Wahrscheinlichkeitsrechnung für objektiv genommen hatte, so kam er in der Rhetorik zu dem Schlusse: Gegenstand der Rhetorik sei das, περὶ ὧν βουλευόμεθα. βουλευόμεθα δὲ περὶ τῶν φαινομένων ἐνδέχεσθαι ἀμφοτέρως ἔχειν (I 2. 1357 a 1 ff.). Da man aber auch nicht über das berathschlagt, was zufällig und völlig regellos eintritt, so folgt, dass es die Rhetorik überhaupt nur mit dem εἰκός zu thun hat (I 2. 1357 a 22 ff.), oder, wie es Eth. N. III 5. 1112 b 8 heisst: τὸ βουλεύεσθαι . . . ἐν τοῖς ὡς ἐπὶ τὸ πολύ, ἀδήλοις δὲ πῶς ἀποβήσεται. Für alle Schlüsse, welche darauf ausgehen zu ermitteln, wie ein Mensch handeln wird, lassen sich nur ἐπὶ τὸ πολύ geltende Regeln geben[25]). Ja, das ἐπὶ τὸ πολύ gilt, wenn wir Eth. N. I 1. 1094 b 11 ff. hinzunehmen, fast für das ganze Gebiet psychischen Geschehens. Damit ist das Problem der Induction für die Aristotelische Forschung fast gänzlich beseitigt: für alle diejenigen Fälle, in denen es grade in seiner eigentümlichen Bedeutung hervortritt, nimmt Aristoteles eben nur eine beschränkte, nicht ausnahmslose Gesetzmässigkeit an. Es kommt hinzu, dass nach Aristoteles die Arten der φύσις ihrer Zahl nach begrenzt und ewig sind: so schien hier bei der optimistischen Ansicht, die Aristoteles von seiner eigenen Philosophie hat[26]) und bei dem verhältnissmässig sehr kleinen Ausschnitt der Welt, der ihm bekannt war, die Forderung des ἐπὶ πάντων nicht so unerfüllbar.

---

[25]) Vgl. noch Rhet. 1394 a 8. 1398 a 33 ff. Für die Behandlung der Schlüsse auf die Zukunft ist besonders interessant II 19. 1392 b 15—1393 a 8.

[26]) Vgl. Sigwart a. a. O. I 217.

Mag vielleicht zur Annahme jener nur ἐπὶ τὸ πολύ geltenden Gesetze die, in der sich erweiternden Erfahrung immer mehr hervortretende, Unsicherheit des epagogischen Schlusses mitgewirkt haben, so zeigt doch jene Auffassung selbst, wie weit Aristoteles noch von einer klaren Einsicht in die Natur jenes Problems entfernt war. Es ist das Verdienst der Stoa, die noch auf der naiven Volksanschauung basirenden Kategorien des συμβεβηκός und ὡς ἐπὶ τὸ πολύ verworfen und in der εἱμαρμένη den Gedanken einer einheitlichen, streng gesetzmässig wirkenden Kausalität aufgestellt zu haben. Dadurch war für eine Reihe Probleme der Boden geschaffen, so vor allem für das der Willensfreiheit. Das der Induction ist auch im Streite mit der Epikureischen Schule nicht über die dürftigsten Anfänge hinausgekommen. — Die Auffassung der Induction im Gebiete des ἀναγκαῖον καὶ ἀεί bei Aristoteles hängt aufs engste mit der Frage nach den ἀρχαὶ ἐπιστημονικαί zusammen und soll den Gegenstand einer bald folgenden Abhandlung bilden.

XIII.

Causa sui, causa prima et causa essendi.

Mit besonderer Berücksichtigung von Schopenhauer's Kritik Spinoza's.

Von

Dr. **B. Seligkowitz** in Berlin.

Keinem geringeren als Schopenhauer, der sonst doch kritisch genug zu Werke geht, ist eine Verwechselung zweier Begriffe unterlaufen, die auch nach ihm noch Manchen auf falsche Bahn gelockt und zu Missverständnissen geführt hat. In seinem „Satz vom zureichenden Grunde“ ergeht er sich in den bekannten Wendungen gegen die causa sui bei Spinoza, welchen Begriff er mit dem so oft genannten der causa prima identificiert. So sagt er daselbst S. 32 (3. Aufl.): „Was nämlich Cartesius nur ideal, nur subjektiv, d. h. nur für uns nur zum Behuf der Erkenntnis, nämlich des Beweises des Daseins Gottes aufgestellt hatte, das nahm Spinoza real und objektiv, als das wirkliche Verhältnis Gottes zur Welt . . . So sehe ich meinerseits in causa sui nur eine contradictio in adjecto, ein Vorher, was nachher ist, ein freches Machtwort, die unendliche Causalkette abzuschneiden . . .“ Auf Seite 51 geht er dann specieller auf diesen Gegenstand ein: „Aber was haben denn unsere . . . deutschen Philosophen für den so teuern kosmologischen Beweis gethan, nachdem nämlich Kant . . . ihm die tötliche Wunde beigebracht hatte? Da war nämlich guter Rat teuer; denn . . . causa prima ist ebenso wie causa sui eine contradictio in adiecto . . . Eine erste Ursache ist gerade und genau so undenkbar wie die Stelle, wo der Raum ein Ende hat, oder der Augenblick, da die Zeit einen Anfang nahm. Denn jede Ursach

ist eine Veränderung, bei der man sich nach der ihr vorhergegangenen Veränderung, durch die sie herbeigeführt wurde, notwendig fragen muss, und so ad infinitum. Nicht einmal ein erster Zustand der Materie ist denkbar, aus dem, da er nicht noch immer ist, alle folgenden hervorgegangen wären. Denn wäre er an sich ihre Ursache gewesen, so hätten auch sie schon von jeher sein müssen, also der jetzige nicht erst jetzt. Fing er aber erst zu einer gewissen Zeit an, causal zu werden, so muss ihn zu der Zeit etwas verändert haben, damit er aufhörte zu ruhen, dann aber ist etwas hinzugetreten, eine Veränderung vorgegangen, nach deren Ursache, d. h. einer ihr vorhergegangenen Veränderung wir sogleich fragen müssen, und wir sind wieder auf der Leiter der Ursachen und werden höher und höher hinaufgepeitscht von dem unerbittlichen Gesetze der Causalität, — in infinitum, in infinitum."

Der Begriff causa sui bei Spinoza birgt bekanntlich noch manche andere Schwierigkeiten in sich, deren Lösung bereits von mehreren Seiten versucht worden ist. Hegel hat diesen Begriff dann weiter ausgebildet und sein System darauf aufgebaut, indem er daraus den Begriff der Entwickelung geschaffen hat. Spinoza jedoch giebt in seiner Definition diesem Begriffe eine ganz andere Bedeutung. Er definiert das causa sui dahin „cuius essentia involvit existentiam". Es kommt also bei der Bestimmung dieses Begriffes hauptsächlich auf die Untrennbarkeit des Wesens von der Existenz an. Nun aber giebt es hinsichtlich der Auffassung des Substanzbegriffes, welcher dieses causa sui zu seiner Wesensbestimmung hat, zwei Möglichkeiten: entweder ist die innere Wesensbestimmung der Substanz eine feste und unabänderliche, nach allen Seiten von Ewigkeit abgeschlossene und demnach jeder weiteren Entwickelung, jeder weiteren Handlung unfähig, oder wir haben sie als eine lebendige entwicklungsfähige zu betrachten. Die erstere Eventualität, welche Spinoza durch die formale Bestimmung seiner Substanz gewählt zu haben scheint, birgt in sich die Schwierigkeit, wie denn die Essenz die Existenz begründen kann, da nach seiner Voraussetzung die Essenz zu keinem Zeitpunkte ohne die Existenz begriffen werden kann. Soll aber die Existenz ein rein mathematisches Folgern sein, dann wäre nicht einzusehen,

wie Spinoza die Essenz, die doch nur ein logischer Grund und demnach eine reine Abstraktion, eine reine Beziehung nach dem mittelalterlichen Realismus ist, objektivieren darf.

Eine fernere Schwierigkeit, die in dieser Auffassung liegt, besteht darin, dass es dann unerklärlich bleibt, wie die Substanz dazu kommt, aus der Unendlichkeit heraus die beiden Attribute der extensio und cogitatio heraustreten zu lassen und in Modi auseinanderzugehen, umsomehr, als doch dieses System keine konsequente Entwickelung zulässt. Diese zweite Auffassung steht aber in offenbarem Widerspruche mit der metaphysischen Auffassung von Spinoza's System. Denn, ist die Substanz unendlich vollkommen und ist in Folge dessen alles Mögliche in ihr enthalten — andernfalls würde sie doch einen Mangel äussern, den sie ergänzen müsste — so bleibt es unerklärt, wie in ihr eine sich verändernde Entwickelung, die wir in der Welt wahrnahmen, vorgehen kann, da jedes Princip zur Veränderung in einer vollkommenen Substanz fehlt, und so kommt die ganze Veränderung des Geschehens in der Welt in Frage.

Diese Schwierigkeiten sind schon, wie Eingangs erwähnt, vielfach als fühlbare Mängel empfunden worden. Schopenhauer, der darauf nicht eingeht, hat nun durch sein Zusammenwerfen der beiden Begriffe von causa sui und causa prima, die Spinoza selbst scharf von einander getrennt hat, eine neue Schwierigkeit geschaffen, indem er die contradictio in adiecto des causa prima auch auf das causa sui bezog.

Ehe wir jedoch darauf näher eingehen, wollen wir uns nochmals die Lehre Spinoza's über das Verhältnis der Substanz und ihrer Attribute zu den einzelnen Modis wie der Modi untereinander, welches für unser Thema von grosser Wichtigkeit ist, vergegenwärtigen; und zwar wollen wir uns der leichteren Uebersichtlichkeit halber an den tractatus brevis halten, in welchem die Lehre Spinoza's namentlich über dies Verhältnis deutlicher ausgedrückt ist. Nachdem Spinoza im ersten Teile des Traktats zur Schlussfolgerung gelangt ist, dass die Natur, die Totalität alles Seienden und die unendliche Substanz wesensgleich sind, und dass — da keine zwei wesensgleiche Substanzen existieren, die eine, ewige

Substanz deus sive natura ist, schliesst er weiter auf die Einheit der Natur. Sie ist nach seiner Lehre die allumfassende, einzige Substanz, in der die Selbständigkeit der beiden Attribute der extensio und cogitatio untergeht, und indem sie so die einzige Trägerin von allem ist, ist alles Besondere nur als Bestimmung, Eigenschaft dieses einen Seins zu denken. Aus dieser Naturauffassung entsteht aber eine Schwierigkeit, auf die er im ersten Dialog näher eingeht. Halten wir die Substanz als Einheit, d. h. als die eine Kraft fest, aus der die einzelnen Modi hervorgehen, so kann sie nicht zugleich das Viele der einzelnen Dinge sein. Ist aber die Substanz als Ursache von den einzelnen Dingen getrennt, dann kommt der Pantheismus in Frage. Diese Schwierigkeit veranlasst ihn nun zur Einführung von causa immanens. Durch den Begriff der causa immanens wird die Vielheit der Dinge zur unendlichen Einheit gebracht. Die causa immanens ist eine solche, welche die Wirkung nicht aus sich entlässt, sondern in sich befasst, das Wesen derselben ausmachend. So wie der Verstand Ursache seiner Ideen ist, sofern sie von ihm abhängen, und zugleich ihre Totalität ausmacht, so ist auch die ewige Substanz einerseits immanente Ursache ihrer Wirkungen, andererseits macht sie ihre Totalität aus.

Das Verhältnis der Substanz zu den einzelnen Modis hat aber noch eine andere Schwierigkeit, auf die Spinoza im zweiten Dialogenfragment zu sprechen kommt. Es wird da die Frage aufgeworfen: Wenn Gott die immanente Ursache der Dinge ist, so müssen auch die einzelnen Dinge der immanenten Ursache gemäss, die unveränderlich ist, unveränderlich und unvergänglich sein. Dagegen spricht aber die Erfahrung; die Dinge entstehen und vergehen und folgen einander im Lauf der Zeit. Es muss also entweder das Wesen der unendlichen Substanzen nicht mehr darin enthalten sein, womit der Pantheismus in die Brüche geht, oder die Dinge müssen unvergänglich und unveränderlich sein. Diese Schwierigkeit veranlasst Sp. zur Unterscheidung zwischen causa efficiens et conditio sine qua non. Die causa efficiens ist die wesentlich hervorbringende Ursache, die den einzelnen veränderlichen Dingen gegenüber ein Allgemeines ist, während die für den einzelnen Fall eintretende Bedingung nur die conditio sine qua non ist. Die eigent-

lich schaffende, hervorbringende Ursache ist überall die unendliche Substanz. Diese schaffende Ursache, dieses absolute, schrankenlose und bedingungslose Sein wird in der Welt der einzelnen Modi durch die Form des Mechanismus zu einer bestimmten Form ihrer Existenz bestimmt. Durch die Trübung des Mechanismus wird das Ewige, an sich Unveränderliche gleichsam rein zeitliches, an einen bestimmten Ort gebundenes, vergängliches Einzelding (S. 33 Siegw. Uebers.). Sp. illustrirt den Unterschied zwischen causa efficiens et conditio sine qua non durch folgendes Beispiel: Um ein Zimmer zu erleuchten, öffne ich ein Fenster, die Oeffnung des Fensters bewirkt aber nun nicht etwa das Licht, sondern macht nur möglich, dass es eindringen kann. Die Sonnenstrahlen sind die causa efficiens, das Oeffnen des Fensters die conditio sine qua non. — Die eigentliche Ursache, dass ein Körper in Bewegung gerät, ist die Bewegung, der Stoss an den Körper nur Bedingung. Aus der Substanz gehen alle eigentlichen Wirkungen oder die causae efficientes hervor, während die conditio sine qua non in den einzelnen Modis liegt. Die einzelnen Dinge haben demnach eine doppelte Beziehung: einmal zu der unendlichen Substanz, von welcher sie ihr wahres Wesen, das zeitlos und unveränderlich ist, erhalten, andererseits zu den andern endlichen Dingen, von denen ihre bestimmte Form, ihr zeitliches Dasein abhängt.

Nach dieser Auseinandersetzung können wir nun an das eigentliche Thema herangehen. Wenn L. Busse (Essenz und Existenz bei Spinoza V. J. Schr. X.) die Essenz und Existenz der Dinge bei Spinoza mit dem Kantischen „Sein an sich“ und den „Erscheinungen“ charakterisiert, glaube ich noch einen weiteren Schritt wagen zu können. Ich behaupte, dass die causa ultima oder conditio sine qua non des Spinoza hinsichtlich der Giltigkeit dieses Begriffs der Kantischen Kategorie der Causalität entspricht, welche nach Kant nur innerhalb des Gebietes der Erfahrung Anwendung und Giltigkeit hat und die zu einer causa prima nie führen kann. Mit dem Unterschiede jedoch, dass nach Spinoza die entfernten Ursachen, oder, in seinen Terminis zu reden, die einzelnen Modi in der unendlichen ewigen Substanz ihren realen Urgrund haben und wirkliche Bilder von ihr sind, während nach Kant die in der Erfahrung

gegebenen Dinge mit dem Dinge an sich nichts Gemeinschaftliches haben. Wenn also Spinoza von den in der Erfahrung gegebenen Dingen oder den einzelnen Modis eine causa prima suchen würde — nach Analogie der gewöhnlichen Vorstellung als die oberste Sprosse einer Leiter —, in welcher die einfache Begründung der Wirklichkeit läge, dann wäre dies allerdings eine contradictio in adjecto und eine Ursache von dieser Kette der Veränderungen ganz ebenso undenkbar, wie die Stelle, wo der Raum ein Ende hat, oder der Augenblick, da die Zeit einen Anfang nahm. Allein Spinoza war sich wohl bewusst, dass wir mit den blossen Beziehungen oder wirkenden Kräften, welche zwischen den sinnlichen wahrnehmbaren Objekten obwalten, in der Erkenntnis des Wesens derselben nicht weit kommen, indem keinerlei Wirkung, welche zwischen den Objekten selbst obwaltet, gebraucht werden kann, um diese Objekte selbst zu konstruieren. Alle Deduktionen, die Materie zu konstruieren, setzen stillschweigend die körperliche Wirklichkeit voraus. So sagt Trendelenburg (Log. Unters.) über Kant's Construktion der Materie aus Attraktions- und Repulsionskräften: „Kant behält Teile, die sich abstossen und anziehen; in diese Vorstellung der Teile schleicht sich die Materie unbegriffen wieder ein als das Substrat jener Kräfte, woran Attraktion und Repulsion gleichsam haften. Die dynamische Ansicht ist also nicht vollzogen, die Kräfte der Bewegung sind von einem unbekannten Dinge getragen, das nicht mehr Bewegung, sondern materieller Natur ist.“ Von demselben Gesichtspunkte kritisiert auch Leibnitz die kartesianische Substanz der Ausdehnung, indem Ausdehnung etwas voraussetzt, was ausgedehnt ist, ohne dies voraussetzende Objekt aber der ganze Begriff der Ausdehnung ein Nonsens ist. Die ganze in der Erfahrung gegebene Kette von Ursache und Wirkung, welche auf die drei primitiven Begriffe: Raum, Stoff und Bewegung reduciert werden kann, kann uns höchstens die Frage beantworten, warum ein Ding gerade zu dieser Zeit an jenem Orte so und so beschaffen sei, nicht aber, warum es überhaupt sei. Spinoza suchte daher nicht die einfache Begründung aller zwischen den einzelner Modis wahrnehmbaren Veränderungen, sondern die ganze solidarisch zusammenhängende Stufenleiter der Seinsentwicklung für die ganze

Welt mit allen ihren Formen und Gestaltungen des Daseins in jedem Augenblicke, ein unendliches, nach allen Dimensionen hin unbegrenztes Wesen als den genannten Urgrund des Seins zu statuieren. In dieser substanziellen Wesensgemeinschaft aller Dinge fand er die Möglichkeit, dass die Zustände des einen Dinges wirksame Gründe für die Zustände des andern sind. Jedes einzelne Ding ist also in doppelter Beziehung zu betrachten: erstens als auf einander bezogen, und von diesem Gesichtspunkte aus hat es eine zeitliche Entwickelung und Veränderung, so dass in jedem Zeitpunkte die Wirklichkeit einen besonderen Stand, ein besonderes Ansehen hat, unterschieden von den früheren Zeitpunkten. Dieser unendliche Verlauf von Beziehungen der Dinge unter einander, diese unendliche Kette von Bedingungen und Bedingtem gehört andererseits in ihrer Totalität der unendlichen Energie des Daseins oder der Substanz an, deren Wirken und Sein, Essenz und Existenz zusammenfällt und weder zeitlich noch räumlich ist: das Wirken der Substanz ist nicht als ein Fortrücken oder Uebergehen von einem Objekt zum andern, noch als ein Fortschritt von einem Zeitpunkte zum andern, sondern als ein unendlich fortwirkendes Sein zu betrachten. In dieser unendlichen Substanz aber haben wir nicht nur die Möglichkeit der Wesensgemeinschaft aller Dinge zu suchen, wodurch Zustände des einen Dinges begründete Bedingungen für die anderen sind, sondern die objektive Wirklichkeit derselben. Diese doppelte Beziehung der Dinge zu einander und zur ewigen Substanz ist im cog. met. I, 2 deutlich ausgesprochen: „Esse essentiae nil aliud est, quam modus ille, quo res creatae in attributis Dei comprehenduntur: esse existentiae est ipsa rerum essentia extra Deum et in se considerata tribuiturque rebus, postquam a Deo creatae sunt.“ Die Essenz der einzelnen Dinge ist als real in der unendlichen Substanz enthalten und demnach zeitlos in aller Ewigkeit wirkend, die Existenz, oder was dasselbe ist, die durch Zeit, Raum und Beschaffenheit bestimmten Dinge sind extra Deum, quasi aus der Substanz herausgefallen. Wenn wir nun das Verhältnis der Substanz zu den einzelnen Modis näher verstehen wollen, so müssen wir nach Spinoza in ihr ein zweifaches suchen. Die Seinsbegründung für die in der Erfahrung gegebenen Objekte und

daneben die unendlich hervorgehende Energie für die zwischen den Objekten zeitlich wirkenden Kräfte, die an sich zu ihrer Vollendung oder Ausführung keines Zeitverlaufes bedarf, indem sie in jedem Zeitaugenblicke vollständig gesetzt ist; nur die conditio sine qua non ist von der Zeit abhängig. Bei der unzähligen Menge von den jedem einzelnen Stoffe anhaftenden Eigenschaften, indem je nach der Umgebung dieselben ein verschiedenartiges Verhalten zeigen, weisen irgend welche bestimmte Stoffteilchen beständig unter den gleichen Bedingungen das gleiche Verhalten auf. Derselbe Stoff in derselben Umgebung hat immer dieselben Eigenschaften; mögen auch die allergrössten Veränderungen dazwischen treten, sobald die früheren Bedingungen eingetreten sind, zeigt derselbe Stoff immer dasselbe Verhalten und bekundet hiermit, dass seine innerste Natur, sein innerstes Wesen, seine Beziehung zur unendlichen Substanz ewig dasselbe bleibt und nie auf eine höhere Stufe der Wirklichkeit hinaufgeführt werden kann. Wer also mit Spinoza unter dem Begriff causa sui nicht die erste der zwischen den in Beziehung stehenden wirksamen Kräfte sieht, sondern die hinter dem wahrnehmbaren Stoffe in der Unendlichkeit wirkende Energie versteht, die erst innerhalb des Mechanismus in Zeit, Raum und Bewegung sich gleichsam auseinanderzieht, der macht sich des Vorwurfes Schopenhauer's keineswegs schuldig.

Genau dieselbe doppelte Beziehung einerseits zu den endlichen Objekten, anderseits zur unendlichen Substanz finden wir in Kant's Lehre von dem empirischen und intellegibeln Charakter.

Der kosmologische Widerstreit zwischen Freiheit und Notwendigkeit besteht nach Kant darin, dass die Notwendigkeit, in welcher jede Ursache die Wirkung einer ihr vorhergehenden ist, zur blossen Form der Erscheinung d. h. der Vorstellung wird, die Freiheit aber dem Dinge an sich, das jenseits der Erscheinung ist, zugeteilt wird. Wäre nun die Notwendigkeit das Reale, so gäbe es keine Freiheit; es bleibt demnach nichts anderes übrig als die Freiheit zum einzigen Realen zu machen und den Causalzusammenhang zum blossen Verhältnis der Erscheinung oder Vorstellung herabzusetzen, welchen die Freiheit als intellegibles Substrat zu Grunde liegt. Erscheinungen als blosse Vorstellungen müssen selbst

noch Gründe haben, die nicht Erscheinungen sind. Diese Gründe liegen in der Freiheit als intellegibler Ursache, welche über der Reihe der Erscheinungen steht. Auf diese Weise will nun Kant Freiheit und Notwendigkeit der Handlungen der Menschen vereinigen. Die Handlungen der Menschen sind notwendig, indem sie durch etwas Vorhergehendes in der Zeit bedingt sind: und wenn wir alle Erscheinungen der Willkür des Menschen bis auf den Grund erforschen könnten, so würde es keine menschliche Handlung geben, die wir nicht mit Gewissheit vorhersagen und aus ihren notwendigen Bedingungen als notwendig erkennen könnten. Aber die Freiheit des Menschen mit dem intellegibelen Charakter steht über der Zeit; in ihr ist kein Vorher und Nachher; sie ist beharrliche Bedingung aller willkürlichen Handlungen, unter denen der Mensch erscheint; sie ist in allen Handlungen des Menschen, bei allen Zeitumständen gegenwärtig und das Sinnenleben hat in Ansehung des intellegibeln Bewusstseins absolute Einheit, und muss nach der absoluten Spontaneität der Freiheit beurteilt werden.

Ist nun die Freiheit etwas anderes als die eine Substanz, welche in der Reihe der notwendigen Erscheinungen der Sinnenwelt sich selbst expliciert und darin die Reihe der Accidenzen hat? Denn so ist zwar jede einzelne Erscheinung, durch vorgehende bedingt, aber sie ist zugleich frei insofern, als sie als Modifikation der Substanz unmittelbar entspringt. Wie nun Kant die Freiheit dadurch rettet, dass er über die Reihe der einzelnen Dinge hinausgeht und sie in die intellegible Ursache verlegt, die über der Reihe der Erscheinungen steht, ebenso rettet Spinoza die substantielle Wesensgemeinschaft der einzelnen Modi oder Accidenzen, dass er über die Reihe der Erscheinungen hinausgeht und sie in der unendlichen Substanz findet, als der absoluten Einheit, die über der Reihe der einzelnen Modi steht. Die Substantialität oder das causa sui kann nicht, wie missverstanden worden, den einzelnen Gliedern der Reihe, sondern nur der absoluten Einheit der Reihe zukommen.

Schliessen wir uns aber gar der Ansicht Trendelenburg's und Erdmann's hinsichtlich der Realität der Attribute bei Spinoza an, wonach die unendliche Substanz in Wahrheit das ens absolutum indeterminatum ist, die Attribute nur Vorstellungs- und Auf-

fassungsweisen des Vorstandes sind und mithin alle Unterschiede in der sinnlichen Welt, die ganze Mannigfaltigkeit der erscheinenden Dinge nur in den auffassenden Verstand fallen (oder wie sich Erdmann ausdrückt „die natura naturata ist die Betrachtungsweise der Imagination, die in ihrer Eigenschaft die Dinge isoliert"), so lässt sich die Grundanschauung Spinoza's hinsichtlich des Ansichseienden der Welt, mit derjenigen Schopenhauer's in ganz nahe Beziehung bringen. Denn da nach Schopenhauer die Kategorie der Causalität, sowie die Formen von Raum und Zeit und somit die nur auf letzterem beruhende Vielheit und Vereinzelung des Seienden nur für die Welt der Erscheinungen Gültigkeit habe, so müsse der Wille als grundlos (ἓν καὶ πᾶν) gedacht werden. Der Unterschied zwischen beiden Grundanschauungen würde nur darin bestehen, dass während nach Spinoza die unendliche Substanz nicht unter dem Gesichtspunkte der Entwickelung begriffen werden darf, da nach ihm die Substanz nie vollkommen werden kann, und demnach die Welt nicht als Entwickelung der Substanz betrachtet werden darf, sondern als mathematische Folge begriffen werden muss, nach Schopenhauer dagegen der Wille ewige Entwickelungsstufen hat, in welchen er sich objektiviert.

Wir wollen nun auf den letzteren Punkt etwas näher eingehen, da wir bei dieser Gelegenheit die eingangs erwähnten Schwierigkeiten, welche hinsichtlich des Verhältnisses der Substanz zu den Modis entsteht, zu lösen gedenken.

Wenn wir mit Spinoza der Substanz jedes Selbstbewusstsein, jede lebendige Persönlichkeit, die auf einen Zweck hinausarbeite, absprechen, so bleiben hinsichtlich des Verhältnisses zwischen Substanz und Welt, wie wir bereits oben gesehen, zwei Möglichkeiten übrig: Entweder die innere Wesensbestimmtheit Gottes ist eine feste unabänderliche, seiner Natur nach von Ewigkeit nach allen Seiten hin abgeschlossen, oder sie ist eine lebendige, bewegliche, entwicklungsfähige. Der erstere Weg, den Spinoza durch seine formale Bestimmung der Substanz gewählt zu haben scheint, würde das Verhältnis zwischen Substanz und Modis lediglich als das ewige Bestehen eines logischen Bandes von Grund und Folge zwischen den Seinsmomenten der Substanz betrachten, und es

würde demnach weder in der Substanz noch in den Modis ein Princip der Veränderung zu finden sein. Denn eine Entwickelung, oder, was dasselbe ist, eine Veränderung können wir uns nur vorstellen als die Entwickelung des minder Vollkommenen zu einer höheren Stufe, oder der blossen Möglichkeit zur Wirklichkeit. Dieses Prinzip der Veränderung ist aber bei der unendlichen vollkommenen Substanz Spinoza's nicht zulässig; denn die Substanz ist ihm der Inbegriff alles Möglichen. — Die zweite Möglichkeit hilft uns zwar über diese Schwierigkeit hinweg, allein sie steht, wie schon erwähnt, mit einer formalistischen Erklärung der Substanz in einem offenbaren Widerspruche mit Sp.'s System.

Nur einen einzigen Mittelweg giebt es, um diesen Widerspruch hinsichtlich des Verhältnisses der Substanz zu den Modis zu beseitigen. Aehnlich wie nach Schopenhauer in dem Willen, welchen wir ebenfalls als die immanente Ursache der ganzen Erscheinungswelt betrachten müssen, jeder Gegensatz von Denken und Ausdehnung verschwindet und der Intellekt nur der Spiegel ist, wodurch der metaphysische Wille, der wieder mit dem Unterschiede von Subjekt und Objekt, noch von Ausdehnung und Denken behaftet ist, in Raum und Zeit und Causalität ausgezogen wird, so wie er den Willen zum schöpferischen Princip der Welt macht, während er an sich das Beharrende und Unveränderliche ist, ebenso ist nach Spinoza der denkende Verstand der Spiegel, durch welchen das ewige, unveränderliche Sein hindurchgeht und dadurch auseinandergezogen wird in viele auf einander folgende und nebeneinanderseiende Existenzformen. Und so erscheint der blossen Imagination das ewige, unveränderliche, jeder Weiterentwickelung unzugängliche Sein der Substanz ein Besonderes, Zeitliches, Veränderliches. Während jedoch Schopenhauer den Schlüssel zum innern Verhältnisse der Natur in unserm eigenen Selbst sucht in der in den willkürlichen Bewegungen hervortretenden Willenskraft und von diesem uns bekannten Willen auf das Ansichseiende der Erscheinungen schliesst, gelangt Spinoza zu seiner Substanz oder causa sui vermittels der adaequaten Ideen oder der Vernunft, indem er von den Formen des Intellektes abstrahiert und so den metaphysischen Urgrund des Seienden gelangt.

II.

Ein weiteres Missverständnis ist Schopenhauer daselbst (S. 32) in seiner Kritik des bei Wolf zuerst vorkommenden Begriffes von causa essendi begegnet. „Principium, sagt er (Wolf) hier ferner, dicitur id, quod in se continet rationem alterius, und er unterscheidet drei Arten desselben, nämlich 1) principium fiendi (causa) das er definiert als ratio actualitatis alterius; e. gr. si lapis calescit, ignis aut radii solares sunt rationes, cur calor lapidi insit. — 2) principium essendi, das er definiert; ratio possibilitatis alterius: in eodem exemplo, ratio possibilitatis, cur lapis calorem recipere possit est in essentia seu modo compositionis lapidis . . . Aus diesem wissen wir, in Beziehung auf Wolf's Beispiel vom Stein, dass Veränderungen als Wirkungen von Ursachen möglich sind, d. h. ein Zustand auf einen anderen folgen kann, wenn dieser die Bedingungen zu jenem enthält: Hier finden wir, als Wirkung, den Zustand des Warmseins des Steins und, als Ursach, den ihm vorhergehenden der endlichen Wärmekapacität und seiner Berührung mit freier Wärme. Dass nun Wolf die zuerst genannte Beschaffenheit dieses Zustandes principium essendi und die zweite principium fiendi nennen will, beruht auf einer Täuschung, die ihm daraus entsteht, dass die auf der Seite des Steins liegenden Bedingungen bleibender sind und daher auf die übrigen länger warten können. Dass nämlich der Stein ein solcher ist, wie er ist, von solcher chemischen Beschaffenheit, die so und soviel specifische Wärme, folglich eine im umgekehrten Verhältnisse derselben stehende Wärmekapacität mit sich bringt, ist eben wie andererseits sein in Berühren mit freier Wärme kommen, Folge einer Kette früherer Ursachen, sämmtlich principiorum fiendi: das Zusammentreffen beiderseitiger Umstände aber macht allererst den Zustand aus, der, als Ursach, die Erwärmung als Wirkung bedingt. Nirgends bleibt dabei Raum für Wolf's principium essendi, das ich daher nicht anerkenne . . .“

Diese Kritik Sch.'s, so einfach und einleuchtend sie auf den ersten Blick erscheint, ist ganz hinfällig, wenn wir das in der Erfahrung gegebene Verhältnis zwischen Ursache und Wirkung in die

Wolfische Sprache übersetzen. In seiner Ontologie lehrt W., dass den einfachen Wesen oder Substanzen, aus denen die Körper zusammengesetzt sind, Kräfte zukommen, welche den zureichenden Grund für die Wirklichkeit einer Thätigkeit enthalten. Jede Kraft aber besteht in dem fortwährenden Streben zu wirken, Veränderungen hervorzubringen, und mithin besteht das Wesen der einfachen Substanz in der Thätigkeit. Diese Krafteinheiten, welche also die Träger der objektiven Realität sind, sind aber, da sie unteilbar und unausgedehnt sind, weder mit der Eigenschaft der Ausdehnung, noch mit der der Bewegung zu identificiren. Wenn sich Wolf auch über das eigentliche Wesen derselben etwas anzugeben nicht getraute, so schreibt er denselben doch wenigstens Activität und Passivität zu (Kosmol. gen. § 196 | Ontol. § 760). Diese Krafteinheiten sind nun nach W. als die Quelle der zwischen den zusammengesetzten Körpern stattfindenden Beziehungen zu betrachten, so dass die zwischen den phänomena substantiata stattfindenden Beziehungen erst eine Folge von den zwischen den Krafteinheiten stattgefundenen sind. Haben wir es nun nach Wolf hinsichtlich des Causalbegriffes mit Krafteinheiten zu thun, welche erst durch die verworrene Vorstellung ihrer Verhältnisse zu einander in uns die Anschauung des räumlich Ausgedehnten, der körperlichen Masse bewirken, dann erklärt sich das Beispiel, welches W. zur Veranschaulichung der causa essendi anführt, folgendermassen: Wenn die Sonnenstrahlen den Stein erwärmen, so ist die Sonne blos ein phänomen substantiatum, d. h. eine Vorstellung in uns, indem die Kraftwesenheiten erst in der Seele vermittelst der vis repraesentativa derselben zur Vorstellung der Sonne und ihrer Eigenschaften werden; ebenso ist der Stein in W.'s Sprache übersetzt, ein Complex von Kraftwesenheiten, welche durch das Zusammentreffen mit der vis repraesentativa der Seele die Vorstellung des Steines hervorrufen. Treffen nun die Sonnenstrahlen mit dem Steine zusammen, so heisst dies: die Kraftwesenheiten der Vorstellung der Sonne treffen mit den Kraftwesenheiten der Vorstellung des Steins in die Form des Zusammenhanges, und es entsteht die Wechselwirkungsform des Warmseins. Hinsichtlich dieser Krafteinheiten selbst lässt sich aber keineswegs von einem Wirkenden

und Bewirkten sprechen, ebensowenig wie von einem Vorhergehenden und Nachfolgenden, sondern sie sind stets gleich gegenwärtig, in steter Beziehung von Aktion und Reaktion zu einander stehend. Es lässt sich, kurz, nach dieser Anschauung niemals von einem rein passiven Verhalten der Wirkung reden; denn dasjenige, was uns in der Sinnenwelt als bewirkt erscheint, ist nichts als eine bestimmte Reaktion der Kraftwesenheit, die von der Individualität der letzteren abhängt. Die Selbständigkeit einer solchen Krafteinheit aber können wir uns nicht anders denken, als in ihrer Abgeschlossenheit gegen andere, d. h. auf die Einwirkung anderer in einer bestimmten Weise reagierend. Eine reine Passivität anzunehmen, wäre überhaupt undenkbar, da jede Aktion auf ein leeres Nichts, d. h. auf ein Ding, welches keinen Widerstand leistet, ein Nichts hervorbringen musste. Dass W. bei seinem Beispiele nicht an die scheinbar mechanische Causalität, sondern an die Krafteinheiten gedacht hat, welche erst die verworrene Vorstellung des Körpers in uns bilden, dafür liefert seine scharfe Trennung der mechanischen von der metaphysischen Causalität einen eklatanten Beweis. So lehrt er bezüglich der Wechselwirkung der Krafteinheiten (Vernünft. Gedank. über Gott und Welt § 598): Die Zustände der einzelnen Elemente oder die Veränderungen dieser Zustände sind mit denen aller anderen so vollkommen verknüpft, dass jede Veränderung in einem Elemente sich aus denen aller anderen erklären lässt, und ebenso liesse sich aus dem gegenwärtigen Zustand jedes Elements der Zustand aller anderen und somit der ganze Weltzustand für alle Zukunft erschliessen. In der Welt der Krafteinheiten giebt es also kein Vorgehendes als Ursache des Nachfolgenden, sondern sie sind stets in jeder Zeit thätig. Dieser metaphysischen Causalität stellt W. die mechanische entgegen, die zwischen den zusammengesetztern Körpern stattfindet und sich auf Gestalt, Lage und Bewegung reducieren lässt. Die eigentliche Aktion und Reaktion findet also nicht in den zusammengesetzten Körpern, die wir nur verworren vorstellen und von deren einzelnen Bestandteilen wir uns nie ein Bild machen können, statt, sondern nur zwischen den in aller Ewigkeit mit einander in Beziehung stehenden Krafteinheiten.

Wir gehen also durchaus nicht fehl, wenn wir behaupten, dass Wolf die specifische Art des Reagierens der Krafteinheit als causa essendi aufgefasst hat. Sie ist die Beschränkung, vis passiva, welche sich eine Krafteinheit in Rücksicht auf die andern auferlegen muss; sie ist die für alle Ewigkeit ihr innewohnende Beschaffenheit, auf die Aktion anderer in einer bestimmten Weise zu reagieren. Diese Beschaffenheit ist aber nicht eine Folge einer unendlichen Reihe von Ursachen und Wirkungen, sondern sie ist an ihr primitiv vorhanden.

Anmerkung.

Der Fehler hinsichtlich der reinen Passivität des Bewirkten zeigt sich auch bei Kant in der Lehre von der Spontaneität des Verstandes und der Receptivität der Sinnlichkeit. Ein Element, welches gar keine Wirkungsweise dem ankommenden Reize entgegenstellt, kann nicht die Eigenschaft der Receptivität besitzen. Eine sinnliche Empfindung, mag sie noch so primitiv sein, kann nicht fertig in uns gelangen. Vielmehr muss in unserer sinnlichen Natur die Bedingung a priori liegen, welche die Möglichkeit des Empfindens und der reinen Anschauung bewirkt.

XIV.

Auffassung und Analyse des Menschen im 15. und 16. Jahrhundert.

Von

Wilhelm Dilthey in Berlin.

Zweite Hälfte.

Die humanistische Bewegung in Italien gehörte den Städten, den Höfen und den oberen Ständen an. Ihre ungestörte Entfaltung hatte den Charakter des Papstthums von Alexander VI., Julius II. und Leo X. zur Voraussetzung. Und die Gegenreformation erwies, dass sie die Tiefe und Breite der Nation nicht ergriffen hatte. Langsam, zähe, die Nationen in ihrer letzten Tiefe erfassend trat nun im Norden Europas bei den germanischen Völkern die reformatorische Bewegung hervor, welche durch die Befreiung von der römischen Priesterherrschaft die äusseren Bedingungen einer unabhängigen wissenschaftlichen Bewegung schuf, durch die Verlegung des Rechtsgrundes der Dogmen in die religiös sittliche Innerlichkeit die Ausbildung einer kritischen Theologie ermöglichte und in ihrem Verlaufe die moralische und religiöse Autonomie der Person zur Grundlage des geistigen Lebens bei uns machen sollte.

Deutschland, von dem diese Bewegung ausging, war damals in einer aufsteigenden Entwicklung seiner Volkskraft und seines Reichthums, der Industrie und des Handels. Seitdem Konstantinopel aufgehört hatte, den Ausgangspunkt der grossen Verkehrsbahnen nach dem Norden zu bilden, ging der Handel von Italien über die gangbar gemachten Alpenpässe, dann über Deutschland

nach der Nord- und Ostsee: nun blühten die deutschen Städte empor. Aus den Grubenwerken vom Erzgebirg und Harz wurde ein Reichthum von Edelmetallen heraufbefördert, der mehr noch als die Zufuhr aus den amerikanischen Gold- und Silberminen die Preisrevolutionen im zweiten Jahrzehnt des 16. Jahrhunderts hervorrief. Hierzu kam, was Macchiavelli 1508 als Hauptgrund für den steigenden deutschen Reichthum hervorhob, die Fortdauer verhältnissmässig einfacher und genügsamer Sitten. „Sie bauen nicht, sie machen für Kleider nicht Aufwand, sie verwenden auf Hausgeräthe nichts; ihnen genügt, Ueberfluss an Brod und Fleisch und eine geheizte Stube zu haben[1]).“ Der deutsche Kaufmann war jetzt auf allen Märkten. Die Augsburger Weltfirmen hatten an allen grossen Plätzen ihre Vertreter. Die strotzende Volkskraft drängte in Kolonisationen und Kriegsdiensten überall hin nach aussen. So erwuchsen nun in diesem noch uncentralisirten Volke, das durch den Gegensatz von Städten, Rittern, Fürsten und Kaiser zu keiner einheitlichen politischen Aktion fähig war, selbständige Mittelpunkte geistiger Bildung ohne Zahl: ein Ueberschwang drängender geistiger Kräfte war da: aus der zunehmenden Verbindung mit Italien entstand ein Zuströmen italienischer Kunstübung und humanistischer Schriften.

Dies ganze Land aber war überzogen von einem Netz kirchlicher Machtwirkungen, die schliesslich alle in Rom ihr Centrum hatten. Das Bild einer Stadt jener Tage zeigt ringsum starke Thore, Gräben und Festungswerke, innen aber die weithin herrschenden Thürme, die Portale mit hochragenden Giebeln und die weitgestreckten Baumassen von Domen, Kirchen und Klöstern. So war auch das geistige Leben der da drinnen eingezwängten Menschen von den festen kirchlichen Begriffen beherrscht. Der Mensch kann sich von der Sinnenlust, der Sünde, dem Teufel und den ewigen Strafen nur durch die geregelte Hilfe der Kirche, durch das genau geordnete System von Sakramenten, Ohrenbeichte, Bussen und frommen Werken lösen; ja über seinen Tod hinaus reichen die religiösen Pflichten der Seinen, ihn aus dem Fegefeuer zu befreien. In diesen Stufengang von Beichte, Sakrament, Ablass, Opfer und

[1]) So in Macchiavelli's Bericht über Deutschland vom Juni 1508.

äusseren Werken hatte sich nun der ganze Tiefsinn der Mystik und der franziskanischen Nachfolge Christi ergossen. Auch waren noch die wissenschaftlichen Begriffe von der Natur in einem gewissen Einklang mit dieser kirchlichen Disciplin. Noch war das Wirken der Natur für den Naturforscher schliesslich aus dem Wirken geistiger Kräfte in ihr zusammengesetzt. Magische Kraftwirkungen wurden auch von hervorragenden Naturphilosophen angenommen. Dem starken Gebetsglauben entsprach als die dunkle Seite dieser Weltauffassung der Teufels- und Hexenglaube. Ebenso bestand noch keine methodisch begründete historische Kritik gegenüber der Summe kirchlicher Traditionen. Es geschahen im Volke plötzliche Ausbrüche von Angst vor diesen überall eingreifenden jenseitigen Kräften, in den Kirchen gab es blutschwitzende Hostien, am Himmel blutige Kreuze und Lanzen, in Stadt und Land eine unermessliche Zahl von Wallfahrern, Flagellanten und Propheten, wunderthätigen Marienbildern und Busspredigern. Man konnte sich im Bauen von neuen Kirchen und Kapellen, sowie in deren Ausschmückung nicht genugthun. Alle diese Einwirkungen des kirchlichen Systems waren nun aber schliesslich wie mit eisernen Klammern in die Verfassung des deutschen Reiches eingefügt.

So ist es gekommen, dass in den deutschredenden Ländern die in Europa von Land zu Land sich fortpflanzende geistige Bewegung einen religiösen Ausdruck erhielt. Und eben darum führte die immer zunehmende, ungeheure religiöse Spannung, die in der ganzen römischen Kirche lange bestand und beständig wuchs, hier zu einer Explosion. Der Fortgang der Civilisation, der Erfindungen, Entdeckungen und Industrie hatte während des 15. Jahrhunderts mit dem Nominalismus zusammengewirkt, welcher der Todtengräber der alten rationalen Theologie gewesen ist. Die theologische Metaphysik des Mittelalters löste sich auf. Eben hierdurch war nun aber innerhalb der kirchlichen Organisation und ihrer Personen die Behandlung des Dogmas als einer Rechtsordnung und die Verstärkung und Ausnützung des kirchlichen Apparates, kurz der Kurialismus, verstärkt worden. Dieser äussere Druck auf die lebendigen religiösen Kräfte hatte aus dem unter dem Boden heimlich glimmenden Sektenglauben das Feuer der Hussitenbewegung aufflammen

lassen. Auch die kirchliche Aristokratie hatte ihrerseits, vergebens freilich, in den drei grossen Concilien des 15. Jahrhunderts den Kampf mit dem Kurialismus aufgenommen und eine Reform der Kirche an Haupt und Gliedern angestrebt. War hiernach der Ruf nach Reform allgemein, so entfaltete sich auch bereits der Kern des Neuen. In der praktischen Mystik war zum Mittelpunkt von Religion und Theologie der innere Process geworden, durch welchen die Einzelperson aus dem Ringen mit ihren Affekten und mit ihren Leiden zum inneren Frieden gelangt. Von Bradwardina und dem vierzehnten Jahrhundert ab hatte man zugleich zum Augustinismus zurückgegriffen, welcher so nun zum zweiten Male das metaphysische Schauspiel der Trinität und Menschwerdung dem friedebedürftigen Menschenherzen näher zu bringen versuchen sollte. Ein Auskunftsmittel auf Zeit. Aber definitiv war die Verlegung des religiösen Interesse aus dem kosmischen Drama in das persönliche Verhältniss zu dem Christus mit den leidensvollen Zügen und zu dem traulicher und näher gefühlten Gottvater. Dies spricht auch aus den Bildern von Giovanni Bellini und Perugino, von Rogier van der Weyden und Memling, aus den Todtentänzen und Stationsbildern dieses fünfzehnten und anhebenden sechszehnten Jahrhunderts, wie aus dessen Predigten. Wohl war die Kurie klug bestrebt, diese Verschiebung des religiösen Interesse äusserlich zu nutzen: innerlich ihm genugzuthun vermochte sie nicht.

Unter diesen Bedingungen wandte sich die Bewegung in den Ländern deutscher Zunge den religiösen und theologischen Problemen zu. Wir betrachten die Bewegung der Reformation, die so entstand, nicht unter dem kirchen- oder dogmenhistorischen Gesichtspunkt, wir verfolgen nicht, wie neue Kirchen sich nun bildeten und Veränderungen im Bestande der christlichen Dogmen eintraten, sondern wir versuchen, diese Bewegung als ein hochwichtiges Glied in der Verkettung der geistigen Vorgänge des 16. Jahrhunderts aufzufassen. Wir möchten erkennen, wie die Menschheit aus der theologischen Metaphysik des Mittelalters so dem 17. Jahrhunderts, der Begründung der Herrschaft des Menschen über die Natur, der Autonomie des erkennenden und handelnden Menschen, der Ausbildung eines natürlichen Systems auf dem Gebiet von Recht und

Staat, Kunst, Moral und Theologie entgegengeschritten ist. Hier ist besonders wichtig, wie ein religiös universaler Theismus am Beginn des 16. Jahrhunderts in ganz Europa siegreich hervordrang, wie sich ihm Luther entgegenwarf, wie dieser Standpunkt aber von Zwingli in gewissen Grenzen aufgenommen und von den Sekten, zumal denen der reformirten Kirche fortgebildet worden ist: mit diesen Sekten und dem reformirten Geiste steht dann an den meisten Stellen die Fortgestaltung dieses Standpunktes während des 17. Jahrhunderts in klar erkennbarem historischem Zusammenhang. Nicht minder bedeutend ist, wie ein neues Lebensideal aus der veränderten Lage der Gesellschaft entsteht, nach welchem das Individuum seinen innerlichen, selbständigen Werth fühlt und dessen Entfaltung frohmüthig im Wirken innerhalb der concreten Lebensverhältnisse sucht, wie Luther und Zwingli diesem Lebensideal in dem kirchlichen Leben selber Raum und Freiheit schaffen, wie auch hier nur schwer gegenüber den Ueberlieferungen das Neue sich durchringt. Wir möchten dann verstehen, wie in den Menschen dieser Reformationszeit, unterschieden von den mittelalterlichen Köpfen und ihrer theologischen Metaphysik, eine neue Art, die höheren Ueberzeugungen über das Verhältniss des Menschen zum Unsichtbaren zu befestigen und zu begründen aufgetreten ist. Wir möchten das Verhältniss dieser Ideen zu der Gesellschaft in seinem Ursprung erfassen: ein Verhältniss, von welchem beinahe zwei Jahrhunderte hindurch alle Veränderungen der europäischen Gesellschaft mitbedingt gewesen sind. Dann ein Letztes. Hier liegt nun auch der Anfang einer Theologie von neuem Charakter: losgelöst von den scholastischen Speculationen, auf das Erfahrbare gegründet, auf den erlebten religiösen Vorgang und auf die christliche Literatur. Denn in der inneren Erfahrung und in der kritischen Geschichte des Christenthums hat bis auf unseren Tag diese neue Theologie ihre Grundlagen gehabt. Durch sie ist erst allmälig eine alle Instanzen berücksichtigende Einsicht in die sittliche Autonomie des Menschen errungen worden.

Erasmus, der Voltaire des 16. Jahrhunderts, hat ein Menschenalter hindurch die Geister beherrscht und die antikirchliche Be-

wegung geleitet. Von seiner Geburt ab war ihm Unglück und Druck von den Mönchen gekommen: dann hatte er dieselben im Kloster gründlich kennen und hassen gelernt. Er wandte sich der aufgehenden Sonne der humanistischen Wissenschaft zu und fühlte im Fortschreiten bald, dass er zum Schriftsteller geboren war. Alle Formen wandte er an, Poesie und Prosa, Dialog, Abhandlung und Brief, überall flüchtig, ein Improvisator; aber jedes seiner Werke ist erfüllt von dem Gefühl dessen, was die Zeit bedurfte. Wie er das neue Latein der Humanisten gebrauchte, ohne Pedanterie, mit unvergleichlichem Sprachgefühl, schmiegte sich diese Weltsprache allen Ideen und Stimmungen der Zeit an. Alles klang in ihm an, was die Zeit Widersprechendes hegte: die Neigung einer überkräftigen, männlichen Generation zum derben Scherz über die Sinnlichkeit, die Freude am Sonnenaufgang der Wissenschaften, der Hass eines ganz unabhängigen Geistes gegen die Kirchen und doch die ernstgemeinte Vertiefung in die theologischen Probleme der Zeit: er war wie ein Dämon mit hundert Angesichtern von ganz verschiedenem Ausdruck und Mienenspiel: und gerade deswegen hafteten an ihm fragend, zweifelnd, bezaubert die Augen der Zeitgenossen. Ein unermessliches Verdienst erwarb er sich durch sein Eintreten für die religiöse Toleranz; es war das eigenste Wesen des zarten, kleinen, immer kränkelnden Mannes mit den halbgeschlossenen blauen beobachtenden Augen, als einzige Waffe im religiösen Streite das Wort anzuerkennen. In politischen Dingen verfocht er die liberalen Ideen der Zeit. Darin lag nun aber das Philosophische und Universelle dieser Natur, dass sie der Prüfung des Denkens Alles unterwarf. Die Freude des selbstgewissen Intellektes an seiner Souveränität durchleuchtet in übermüthigem Witz wie in gelehrtem kritischem Ernst seine ganze Person. Den höchsten Ausdruck findet dies sein Lebensgefühl in seinem genialsten und wirksamsten Werke, dem „Lob der Narrheit“. In diesem erhebt sich Erasmus über seine Vorbilder zu wahrem Humor. Er stellt die Seite des Lebens dar, in welcher leicht eine gute Portion Narrheit gefunden werden kann, Liebe, Fortpflanzung, Heroismus, und ohne welche doch alles höchst Verständige in dieser Welt gar nicht da wäre oder nicht bestehen

könnte. Dies thut er in wahrhaft humoristischer Einkleidung. Frau Narrheit hält eine Lobrede auf sich selbst, und ihre Zuhörer sind auch lauter Narren. Alle Schwächen der Zeit, zumal der Kirche und der Wissenschaften, werden in beispielloser Kühnheit vor das Gericht des Verstandes und Witzes gezogen. Bald leichtfertig, bald schwermüthig spricht diese Schrift das Gefühl von der Zweideutigkeit des Lebens aus. Eine Stimmung, welche gleich der Petrarca's so noch von keinem Modernen geltend gemacht worden war. Lucian ist freilich der Lehrmeister des Erasmus gewesen. Wie reizend ist dann auch mancher Scherz in den Colloquien: man lese den Dialog zwischen einem Jüngling und einem Mädchen, das ins Kloster will. Und nun ward doch auch diesem Voltaire des 16. Jahrhunderts das grosse Problem der Zeit, das wahre Christenthum, zum Mittelpunkt seiner kritischen Operationen. Er wollte das reine Evangelium erfassen. Dieser Aufgabe der Zeit diente seine wichtigste wissenschaftliche Arbeit, die Edition des neuen Testaments; dann die nach Valla's Vorgang auf historisch-kritisches Verständniss gerichteten Annotationen zum neuen Testament und Paraphrasen zu den Briefen und zu den Evangelien des Matthaeus und Johannes; ebenso seine patristischen Leistungen: Anfänge einer Patrologie. Mit all diesen gelehrten Hilfsmitteln suchte er nun aber vorzudringen bis zu „der Philosophie Christi". Die Seele, sagt er im Enchiridion, ihres himmlischen Ursprungs eingedenk, ringt mit der irdischen Stofflichkeit. Und hierbei kommt ihr nun aus dem Glauben Unterstützung, der eben darin besteht, dass sie sich Christus als Ziel vorhält. „Christum vero esse puta non vocem inanem, sed nihil aliud quam charitatem, simplicitatem, patientiam, puritatem, breviter quidquid ille docuit[2])." Und diese einfache Philosophie Christi ist ihm mit der des Cicero, Seneca und Plato im Einklang. Auch sie haben unter dem Einfluss göttlicher Inspiration geschrieben. Cicero war von

[2]) Im Enchiridion Opp. ed. Cleric. V 25. Vergl. die Schilderung des vulgären Glaubens im Encomion Moriae Opp. IV 443, sowie die kundige Darstellung des Verlaufs, in dem die einfache Philosophie Christi zu dem kirchlichen System und Apparat ausgewachsen ist, in Annot. ad Matth. 11, 30, zu den Worten: jugum meum suave. Schon bei Erasmus tritt das Streben nach Simplifikation hervor, das dann Luther leitet.

der Gottheit beseelt. So vertritt schon Erasmus die Lehre von einer Offenbarung oder Inspiration in den edelsten Römern und Griechen. Zugleich hat auch er schon stark empfunden, wieviel Räthselhaftes die biblischen Schriften enthalten, ja wie das alte Testament auch von Anstössigem nicht frei sei. Hier greift er zu dem bereitliegenden Hilfsmittel, wie in den mythologischen Fabeln der Griechen, so auch in den heiligen Schriften Allegorien anzuerkennen. Nähme er die Bücher der Richter oder der Könige wörtlich, so müsste er ihnen den Livius vorziehen. Und zwar sind ihm nicht nur Erzählungen wie der Sündenfall mit seinem Apfel und seiner Schlange Allegorien. In den altchristlichen Vorstellungen selber erkennt er ein Element des Symbolischen an. „Nec alia est flamma, in qua cruciatur dives ille commissator evangelicus; nec alia supplicia inferorum . . quam perpetua mentis anxietas, quae peccandi consuetudinem comitatur."

Nicht ein grosser Schriftsteller, aber ein concentrirt arbeitender Gelehrter, hat dann Reuchlin neben Erasmus an der neuen, auf die Urkunden des Christenthums selbst gegründeten Theologie mitgearbeitet. Besonders indem seine rudimenta hebraica das erste vollständige Lehrgebäude der hebräischen Sprache gaben. „Es ist vor mir keiner gewesen, der sich unterstanden hätte, die Regeln der hebräischen Sprache in ein Buch zu bringen, und sollte dem Neide sein Herz zerbrechen, dennoch bin ich der Erste. Exegi monumentum aere perennius[3])." An vielen Stellen seines Werkes wies er der Vulgata ihre Sprachschnitzer nach.

Aber die von Italien beeinflussten Humanisten in Deutschland sind weit über die Grenzen, welche Erasmus seinen öffentlichen Aeusserungen zog, hinausgeschritten.

Schon Erasmus und Reuchlin sind von dem religiös universalistischen Theismus der italienischen Humanisten stark beeinflusst. Unter diesem verstehe ich die Ueberzeugung, dass die Gottheit in den verschiedenen Religionen und Philosophien gleicherweise wirksam gewesen sei und noch heute wirke. In dem mo-

[3]) Hardt, Historia Ref. p. 49 in Reuchlini Consilium pro libris Judaeorum non abolendis.

ralisch religiösen Bewusstsein jedes edleren Menschen spreche sie sich aus. Ein Satz, der die Idee eines völlig universellen Wirkens der Gottheit durch die ganze Natur hindurch und in dem höheren Bewusstsein aller Menschen zu seiner Voraussetzung hat. So wird er in der Regel mit einer pantheistischen oder panentheistischen Auffassung der Weltordnung verbunden sein. Wie eine solche damals neben der nominalistischen sehr verbreitet war, angelehnt an Platonismus, Stoa und christliche Mystik.

Dieser religiös universalistische Theismus ist aus der Vergleichung der religiös sittlichen Lebenshaltung innerhalb der verschiedenen Religionen bei scharfsinnigen mittelalterlichen Beobachtern entstanden, sonach aus dem Leben selbst und seiner unbefangenen Betrachtung. Die Grundlinien derselben wurden schon in dem Bildungskreise des Staufers Friedrich II. gezogen. In Saladin erblickten schon Boccaccio und andere italienische Novellisten ein Ideal von Stolz, Würde und Edelmuth. In der Erzählung von den drei Ringen ist dieser religiös neutrale Theismus ausgesprochen. In der epischen Poesie der Italiener, welche die Kämpfe zwischen Christen und Muhamedanern verherrlicht, liessen die Dichter öfters Muhamedaner oder die Dämonen einer ausserchristlichen Region aussprechen, was sie nicht in eigner Person hätten aussprechen mögen. So legt Pulci dem Dämon Astarott Betrachtungen über den relativen Werth der Religionen in den Mund. Derselbe Standpunkt ward dann während des fünfzehnten Jahrhunderts aus dem humanistischen Studium der Classiker abgeleitet. Hierbei wirkte die Verehrung der moralischen Grösse der Alten zusammen mit der Aneignung ihres seit der Stoa entwickelten universellen Theismus. Waren doch Cicero's und Seneca's Schriften, in welchen dieser höchste vom Alterthum erreichte Standpunkt ausgedrückt war, die tägliche Nahrung der Humanisten und der ihnen befreundeten gebildeten Italiener. Georgios Gemistos Plethon, der bei dem Concil in Ferrara und Florenz in der Mitte des fünfzehnten Jahrhunderts verweilte, ist religionsgeschichtlich eine sehr wichtige Persönlichkeit. Der still verfolgte Zweck seines Lebens war die Begründung eines religiös universalistischen Theismus als einer neuen, vom Christenthum unterschiedenen Religion. Den Stoff gab ihm Plato, die Namen für Gott und die

göttlichen Kräfte entlehnte er seiner heimischen altgriechischen Mythologie mit Verschmähung der christlichen Bezeichnungen: in so klarer Strenge schied er diesen neuen Glauben von dem christlichen[4]). Dieser in mannichfachen Anpassungen an das Christenthum nun in der platonischen Akademie von Florenz vertretene religiös universalistische Theismus hat seinen vollkommensten Ausdruck in den Hymnen des Lorenzo magnifico gefunden. Von ihnen sind Michel Angelo's Dichtungen beeinflusst. Nach der Ansicht von Jacob Burckhardt war dieser Theismus in den gebildeten italienischen Kreisen jener Tage weit verbreitet. Ihm kam die historische Kritik in der neuen Schule entgegen. Lorenzo Valla bestritt die Echtheit des Briefes von Abgarus an Christus, die Abfassung des apostolischen Symbolums durch alle Apostel, bezeichnete Moses und die Evangelisten als blosse Historiker und zerstörte definitiv die Fabel von der Constantinischen Schenkung. Von einem Bologneser Arzte wurde 1498 vor der Inquisition festgestellt, dass er Christus als natürlich empfangen und mit Recht zum Kreuzestod verurtheilt betrachtete[5]).

Diese Verbindung eines religiös universellen Theismus mit philologischer, theilweise ganz radicaler Kritik der Quellen des Christenthums finden wir nun auch in dem Kreise der Erfurter Humanisten. In sie mischen sich auch hier ein ungestüm lodernder Hass gegen die Mönche, die kirchliche Disciplin und die scholastische Metaphysik, wie er die Italiener und den Erasmus gleichmässig beseelte, und laxe moralische Begriffe, wie sie aus anerzogener Mönchsmoral zusammen mit deren nachträglicher Verwerfung entstehen mussten.

Das geistige Haupt dieser Richtung war der Erfurter Kanoniker Konrad Mudt (Mutianus Rufus). Er war früh nach Italien gegangen; dort war er von dem religiös universalistischen Theismus, in der besonderen neuplatonischen Form desselben bei Pico und Marsilio Ficino, ergriffen worden, wie denn auch andere hervorragende

[4]) Diese Stellung des Plethon hat Fritz Schultze im ersten Bande seiner Geschichte der Renaissance (1874), der Plethon und seine reformatorischen Bestrebungen behandelt, aufgezeigt.

[5]) Jacob Burckhardt, Renaissance II 299 ff.

Theologen deutscher Zunge, unter Anderen Reuchlin und Zwingli von diesem stark beeinflusst worden sind. Nun sass er in seinem Hause hinter der Domkirche zu Gotha in literarischer Friedseligkeit. Ueber dem Eingang stand die Inschrift: beata tranquillitas: innen forderte eine zweite: bonis cuncta pateant, zur Selbstprüfung die Eintretenden auf.. Als ihm in die geliebte Bücherei des Hauses einmal zugleich mehrere schöne Editionen alter Autoren kamen, ist er in Freudenthränen ausgebrochen. Wie er jeder Berufung zu grösserer Wirksamkeit widerstand, so hat er auch nichts veröffentlicht. Aber eine starke Wirkung ging von dieser imponirenden Persönlichkeit nach der nahen Erfurter Universität und weiter in die Ferne durch eine wahrhaft Gleim'sche Gastfreundschaft und durch einen geistreichen, lebhaften Briefwechsel aus. Diese Briefe allein unterrichten uns heute über seine Ansichten. Die grosse religiös universalistische Lehre der italienischen Neuplatoniker von dem unsichtbaren Logos als Träger aller Offenbarungen und Philosophien in der Menschheit verbindet sich auch in diesem stillen Denker mit der zunehmenden philologischen Kritik, die nun auf die altchristlichen Quellen sich erstreckte. In dem berühmten Briefe an Spalatin löst er die Fragen, die sich an die dogmatische Vorstellung von der langandauernden Finsterniss der Heidenwelt bis zu Christi Erscheinen knüpfen [6]), durch die Lehre von der allgemeinen Offenbarung, d. h. die göttliche Beseelung der ganzen Menschheit. Der wahre Christus ist unsichtbar und zu allen Zeiten wie an allen Orten gegenwärtig: die Weisheit Gottes; diese ist nicht blos bei den Juden in einem Winkel Syriens, sondern überall und zu allen Zeiten, bei Griechen, Römern und Germanen wirksam gewesen. Und zwar denkt er sich nun eine Verbreitung der göttlichen Weisheit über die theistischen Religionen und Philosophien der Kulturvölker hin-

---

[6]) Gerson Opp. III p. 1585 erwähnt schon als einen Gegenstand der Debatte, der den Weltleuten ganz geläufig war, warum Gott nicht lieber, statt Einige zu erwählen, Alle gerettet hätte. Rulman Merswin in dem Buch von den neun Felsen 1352 hat folgendes Gespräch zwischen einem Menschen und einer ihn ermahnenden Stimme: „Dass Du sprichst, dass das böse jüdische Volk und das böse heidnische Volk als verloren solle werden, das ist nicht wahr“. Der Mensch: „Ach, wie scheint mir das eine so fremdartige Rede“! Aehnlich Christoph Fürer bei Lochner S. 89.

aus bis in die Mythologien. Dem innigbefreundeten Cistercienserpater Heinrich Urban vertraut er, als ein Letztes, folgende Lehre an. „Es ist Ein Gott und Eine Göttin. Aber wie viele Gestalten, so sind auch viele Namen: Jupiter, Sol, Apollo, Moses, Christus, Luna, Ceres, Proserpina, Tellus, Maria. Doch hüte dich dies auszuplaudern. Es muss in Schweigen gehüllt werden, wie die Mysterien der Eleusinischen Göttinnen. In Religionssachen muss man sich der Decke von Fabeln und Räthseln bedienen. Du, mit Vergunst von Jupiter, nämlich dem besten und grössten Gotte, verachte schweigend die kleinen Götter. Sage ich Jupiter, so meine ich Christus und den wahren Gott[7]." Aus diesem religiös universalistischen Theismus ergab sich ihm, wie seinem Cicero, die Existenz eines natürlichen Sittengesetzes, das durch den höchsten Lehrer in unsre Seelen eingegossen ist. Dagegen verurtheilte er die ganze kirchliche Sittendisciplin, Bettelmönche, Fastenspeisen, Ohrenbeichte, Seelenmessen. Und über die heiligen Schriften liess er zuweilen Andeutungen von höchst verwegenen kritischen Hypothesen vernehmen.

Und wie nun die traurige Komödie des in Köln begonnenen und in Rom fortgesetzten Processes gegen Reuchlin sich abspielte, war mit einem Male eine öffentliche Meinung in Deutschland vorhanden und wirksam, welche für die neue „wahre Theologie" eintrat. In den Briefen berühmter Männer (1514. 1519) wurde über die Schaar der Reuchlinisten Heerschau gehalten, und in den „Briefen der dunklen Ehrenmänner" (1515—1517) wurde die Obskurantenpartei zum Objekt einer populären satyrischen Darstellung gemacht, wie sie im Geiste dieses deutschen 16. Jahrhunderts lag, das nun muthig und gesund allem Abgestorbenen den Krieg machte. Hier ist mit derben Zügen und in manchen unfläthigen Situationen der deutsche theologische Don Quixote des 16. Jahrhunderts hingestellt worden: der

---

[7]) „Est unus deus et una dea. Sed sunt multa uti numina ita et nomina: Jupiter, Sol, Apollo, Moses, Christus, Luna, Ceres, Proserpina, Tellus, Maria. Sed haec cave enunties. Sunt enim occultanda silentio tanquam Eleusinarum dearum mysteria. Utendum est fabulis atque enigmatum integumentis in re sacra. Tu Jove, hoc est optimo maximo deo propitio, contemne tacitus deos minutos. Quum Jovem nomino, Christum intelligo et verum Deum."

grobsinnliche, bornirte, faule, unwissende, tölpische Pfaffe, welcher der neuen Zeit vergeblich sich entgegenstemmt. Hier wird der Ablass vor Luther bekämpft. Und hier wird mit spärlichen Worten, doch darum nicht minder wirkungsvoll auf die neue wahre Theologie hingewiesen, deren Vorbilder Erasmus und Reuchlin sind. Diese Theologie geht auf die Quellen in der Ursprache zurück, sie macht die Kirchenväter wieder zugänglich, und sie vereinfacht die gothisch verschnörkelte Theologie und Kirchendisciplin zu dem Evangelium: wer recht handelt, wird selig.

Im Zusammenhang mit diesem religiös universellen Theismus entwickelte sich nun aber in den deutschredenden Ländern ein neues religiöses Lebensideal.

In Italien war das christlich asketische Lebensideal zurückgetreten hinter der natürlich aus ihren Anlagen entfalteten, in sich vollendeten Persönlichkeit. Hier entwickelte sich im 15. Jahrhundert der uomo universale. In der Selbstbiographie Leon Battista Alberti's, in den grossen Umrissen der Person des Lionardo da Vinci ist er erkennbar. „Für die Thätigkeit," sagt Leon Battista Alberti, „ist der Mensch geschaffen, das ist sein Zweck; Nutzen zu bringen, seine Bestimmung." Diese Menschen ruhen ganz auf sich selbst und streben ihrem natürlichen Wesen die freieste Vollendung zu geben[8]). — Einem verwandten Ideal giebt Rabelais in der Schilderung seiner idealen klösterlichen Genossenschaft im Gargantua Ausdruck. „En leur reigle nestoit que ceste clause: Fay ce que vouldras. Parce que gens liberes, bien nayz, bien instruictz, conversans en compeignies honnestes, ont par nature ung instinct et aguillon qui tousjours les poulse à faictz vertueux, et retire de vice: lequel ilz nommoyent honneur[9])." — Und ebenso hat in England Thomas Morus in seinem gesellschaftlichen Idealbilde, der Utopia (1516), die religiösen Hauptsätze, Unsterblichkeit und Gottesglauben, auf die Vernunft gegründet und als die Bedingungen menschlichen Glückes und menschlichen Zusammenlebens aufgefasst: die Gesetze der Natur sind auch die Gesetze

[8]) Für den näheren Beweis muss auf Jacob Burckhardt's Kultur der Renaissance in Italien, besonders Abschnitt II in I[4] 143 ff. verwiesen werden.

[9]) Gargantua I c. 57.

dessen, der den Christenglauben schenkt; und wahre Religiosität liegt nicht in religiösen Observanzen, sondern in der ehrenhaften Erledigung der täglichen Pflichten.

Auch in Deutschland tritt, wo der Humanismus einwirkt, in das bedeutende Leben kraftvoller Personen nun ein gesteigertes Bewusstsein ihres Selbst, wie es sich überall an der Verehrung der moralischen Grösse der Alten entwickelt hat. Schon in der Mitte des fünfzehnten Jahrhunderts fand sich der damals „gelehrteste und beredteste unter den Deutschen", wie ihn sein Meister Aeneas Sylvius nannte, Gregor von Heimburg, in seinem einflussreichen Wirken mit den Alten eben durch das in diesen waltende Gefühl und Ideal des Lebens verbunden. Sie bestärkten ihn in der unbefangenen Freude am Wirken in der Welt. Dem Dominium der römischen Kirche setzte er die Selbständigkeit des Menschen im Glauben gegenüber. „Nam compulsis et invitis nihil vel modicum prodest fides et quaecunque exhibitio fidei. Constat enim coacta servitia Deo non placere[10]." Ihn belebt die Denkart der männlichen römischen Autoren. Diese tritt zur selben Zeit in einer Vertheidigungsschrift des Sigismund von Oesterreich gegen Pius II. hervor: er beruft sich auf das „jus naturae quod nemo nobis prohibere potest, nec a nobis auferre, quia natura nobis instinxit et nobiscum natum est"[11]).

Als solche Persönlichkeiten standen dann vor den Zeitgenossen im Reformationszeitalter der Ritter Hutten und der städtische Patricier Willibald Pirkheimer. Hutten zumal ist der erste Deutsche, der seine Persönlichkeit mit antikem Selbstgefühl in jeder Wendung seiner Existenz dem Publikum beinahe aufdrängte. Pirkheimer zeigt sich in Dürer's Portrait als stattlich und gross gebauter Mann, vom Gefühl seiner Würde erfüllt, mit ausdrucksvollem Antlitz. Er hatte von den Alten wie Aeneas Silvius und Gregor von Heimburg vor Allem Freude am Leben und Wirken, gesundes Gefühl seiner Person gelernt. Das italienische Ideal des universalen Menschen verkörpert sich hier in einer echt deutschen

[10]) Goldasti Monarchia I 558.

[11]) Goldast II 1581. Hier auch kraftvoll der nationale Gesichtspunkt. „Nostrum est, patriam nostram tutare alacriter."

Natur und einem reichsstädtisch-bürgerlichen Leben. Auch bei ihm finden wir als Kern aller die Person zusammenhaltenden Ueberzeugungen die römische Stoa und deren in sich gefasstes männliches Lebensgefühl. So schreibt er an seine Schwester Charitas. „Solche der wahrhaften Tugend Güter sind viel herrlicher als alle vergänglichen Titel und Ehren, welche nicht im Marmelstein oder Erz, sondern in der ewigen Glorie Monumenten eingeschrieben sind und allen Reichtum weit übertreffen, auch sollen dann alle Ehren glänzen und allen Adel übertreffen und einthun, endlich auch fester, wahrhafter und beständiger sind und bleiben, denn alle äusserliche und zerfliessende Dinge. Sintemal sie nicht allein die Menschen, so in dem Meer dieser Welt hin und wider schweben, wallen und umgetrieben werden, ganz sicher und unverzagt in den Port der höchsten Selig- und Unsterblichkeit leiten und führen können, sondern auch die Kraft haben, alle menschlischen Widerwärtigkeiten, Jammer und Elend heilsamlich zu kurieren. Derowegen die Philosophi Stoici vernünftig und weisslich fürgegeben haben, dass wir leben, solches sei von der Natur; dass wir aber ernst und recht leben, solches sei der Philosophiae zuzuschreiben. Zwar nicht Wunder, dieweil den Menschen von Gott nichts Höheres noch Herrlicheres gegeben ist als ebendieselbe.“ Und ein anderes Mal: „So sollen wir nun mit der Philosophie versehen, bewährt und bewappnet sein und Fleiss hinwenden, dass wir alles Ungemach beherzet und grossmüthig ausstehen.“ Ebenso hebt er im Lob des Podagra hervor: „unerschrocken und nicht im Geringsten furchtsam sein, das Niedrige verachten und nur nach dem Erhabenen und Grossen streben, um der Tugend willen auch das Rauhe und Schwierige ertragen, standhaft bei dem gefassten Vorsatz bleiben“. In der Ermahnung des Kindleins Jesu an die Jünger sagt er:

„Gang nicht müssig, arbeit hier auf Erden,
So magstu reich und selig werden.“

Und indem nun bei uns durchgehends das Denken und Dichten in den festen deutschen Ordnungen und in christlicher Ehrenfestigkeit verbleibt, giebt der Persönlichkeit dies antike Bewusstsein ihrer natürlichen Kraft eine neue Form. Das vom Gefühl für das Gemein-

wesen erfüllte Wirken, zumal in den Städten, findet sich selbst in den Alten wieder. So unbefangen, in naivem Einverständniss, hatten gleichsam zusammen und befreundet mit den Athenern und Römern die Florentiner der grossen älteren Zeit gelebt; nun wiederholte sich das bei den Bürgern von Nürnberg und von den anderen Reichsstädten, bei den Räthen der Reichsregierung, bei ritterlichen Herren und populär wirkenden Schriftstellern. So spricht sich gerade vor Luther's Auftreten im Gegensatz gegen die kirchliche Disciplin und Askese das ruhige und feste Zutrauen des tüchtig wirkenden Mannes auf sich selbst und sein natürliches Verhältniss zu Gott in der ganzen Literatur aus.

Sebastian Brant ist der hervorragendste literarische Vertreter des aufkommenden Bürgerthums in der Generation vor Luther. In seinem Narrenschiff, das 1494 zuerst gedruckt wurde, sagt er:

„Schau den Duckmäuser! . . .
Wir wollen ja doch auch erwerben,
Dass uns Gott lässt in Gnaden sterben,
Wie er, obgleich er Tag und Nacht
Liegt auf den Knien, betet und wacht;
Er will nur fasten und Zellen bauen,
Wagt weder Gott noch der Welt zu trauen!
Gott hat uns darum nicht geschaffen,
Dass wir Mönche werden oder Pfaffen,
Und zumal, dass wir uns sollten entschlagen
Der Welt! . . .

Es ist Gottes Wille und Meinung nicht,
Dass man der Welt so thue Verzicht
Und auf sich ganz allein hab Acht."

Hutten in seiner Satyre auf die Zeiten Julius II., vor Luther's Auftreten noch geschrieben, bekämpft den „Wahn, ein Bandit wie Julius besitze die Schlüssel des Himmels". „Wie? Der menschliche Geist, ein Funke des göttlichen Lichtes, von Gott selber ein Theil, lässt so durch Wahn sich verblenden?"

„Muth, Landsleute, gefasst! Ermannen wir uns zu dem Glauben,
Dass wir das göttliche Reich durch redliches Leben erwerben;
Dass nur eigenes Thun, und nimmer der heiligste Vater
Heilig uns macht[12])."

[12]) In tempora Julii satyra. Schriften III 269 f. Strauss, Hutten (ges. Schr. VII 69).

Im Gegensatz zu den alten Todtentanzbildern, die den Menschen unter dem Druck der dunklen Mächte zeigen, hat Dürer auf der Höhe seines Lebens, 1513, in seinem Ritter, Tod und Teufel die sieghafte Macht des Menschen wie kein anderer Maler dieser Zeit zum Ausdruck gebracht. Daneben hat er Erasmische humanistische weise Friedseligkeit in seinem heiligen Hieronymus hingestellt. Er erzählt von seinem Vater in seinem Tagebuch. Derselbe „wandte grossen Fleiss auf seine Kinder, sie zur Ehre Gottes zu erziehen; denn sein höchster Wunsch war, dass er seine Kinder in Zucht wohl aufbrächte, damit sie Gott und den Menschen angenehm würden. Darum war seine tägliche Rede zu uns, dass wir Gott lieb haben sollten und treulich handeln gegen unseren Nächsten[13])". Wie drückt sich dann sein grosses Gemüth, das in tüchtigem Wirken einfach dem in der Bibel enthaltenen höheren Zusammenhang der Dinge hingegeben ist, in der Stelle seines Tagebuches aus, die über die falsche Nachricht von Luther's Gefangennehmung 1521 niedergeschrieben ist! Er hofft nun, Erasmus werde der Führer sein. „Höre, Du Ritter Christi! reite hervor neben dem Herrn Jesus, beschütze die Wahrheit, erlange die Märtyrerkrone! Du bist doch ohnedies schon ein altes Männchen. Ich habe ja von Dir gehört, dass Du Dir selbst nur noch zwei Jahre zugegeben habest, die Du noch taugest, etwas zu thun."

Pamphilus Gengenbach in seinem Gedicht „Der alt Eidgenoss" von 1514 zeigt den Schweizern seiner Zeit im Bilde der früheren Generation sein Ideal.

„waren from biderb Leut,
Viel Berg und Thal hand sie gerent,
Dess thäten sie sich nähren.
Kein Untreu, Hoffahrt war in ihnen
Und dienten Gott dem Herrn.
Brüderliche Treu war unter ihn',
In ganzer Einfalt zogen's hin
Und hatten Gott im Herzen."

Ein Gedicht gegen die „Todtenfresser" d. h. die Geistlichen, die von den Todtenmessen leben, ist wohl geschrieben bald nach

[13]) Dürer's Tagebuch bei Thausing S. 73.

Luther's sermo de poenitentia. Während die Geistlichkeit vom Papst bis zur Klostermagd sich des guten Lebens aus den Todtenmessen erfreuen, klagen die Seelen der Todten. Da sagt unter Anderen der Bauer:

Von minen Eltern hab ich ghört.
wer sich siner handarbeit nert,
der sei selig und werd ihm wol.

Diese weltfreudige, gerade gewachsene Frömmigkeit fand sich naturgemäss von Luther's Kampf gegen Rom hingerissen. Aber wie zumal im Streit mit Erasmus die Sünden- und Rechtfertigungslehre sich geltend machte, fand eine Secession statt. Die Einen wurden von Luther's mächtiger Person nachgezogen, die anderen fanden sich vorwiegend abgestossen. Pirkheimer's Schwester Charitas findet in ihren Denkwürdigkeiten eben das unerträglich, dass „der Mensch keinen freien Willen hat", „dass Gott ohne Zuthun des Menschen denselben selig oder unselig haben will[14])", und Pirkheimer selbst war mit ihr hierin einig[15]). Besonders klar drückt sich Theobald Thamer aus. „Es ist etwas wahr, nicht deshalb, weil es in der Bibel steht, sondern weil es an sich wahr ist. steht es in der Bibel. Diese kann mit der Wahrheit. wie sie in dem Gewissen und in den Kreaturen sich offenbart, nicht im Widerspruch stehen, sondern sie setzt dieselbe voraus[16])."

So war noch ehe Luther auftrat, von dem Humanismus ein religiös universalistischer Theismus verbreitet worden. Jeder, der damals, befreit von der mittelalterlichen Theologie-Metaphysik, seinen Cicero oder Seneca las, ward in diesem Theismus befestigt. Diesem Standpunkte entsprach ein Lebensideal von Entfaltung der natürlichen Anlagen und von lebensfrohem Wirken in der Welt. In derselben Richtung wirkte der Uebergang aus dem Stadium der

---

[14]) Denkwürdigkeiten der Charitas Pirkheimer, her. v. Höfler. Vorw. XXXVI, aus Lochner, gesch. Studien S. 86.

[15]) Brief an Kilian Leib, ebds. S. XXXVIII, vergl. Döllinger's Reformation I 533.

[16]) In Neanders merkwürdigem Buch über Thamer (1842) S. 25. Vergl. die Stellen über die Autonomie des Gewissens auch der Schrift gegenüber, S. 24: „das Gewissen die geoffenbarte Gottheit selber", S. 28: dasselbe ist der innere Christus oder das lebendige Wort.

kriegerischen Feudalität in das veränderter Waffen und veränderter Kriegführung, der Unterwerfung eines übermüthigen Adels durch die Fürsten und der Entwicklung von Industrie und Handel in den Städten: eine Zunahme der wirksamen geistigen Energie in der europäischen Welt fand statt. Zumal in Deutschland fand man diesen universalistischen Theismus und dies aktive Lebensideal in Einklang mit der echten Theologie, der Philosophie Christi, wie man sie aus der philologisch kritischen Behandlung der Quellen des Christenthums abzuleiten hoffte. Diese gesunde, ehrenfeste, rechtschaffene, weltfreudige Frömmigkeit, welche in der männlichen Einheit wissenschaftlichen Denkens und frommen Glaubens lebte, unterwarf bei uns die verfallenden Ordnungen des Mittelalters, insbesondere aber die heteronome Regulirung des sittlich religiösen Processes durch die Kirche, einer von gesundem Verstand getragenen Kritik. Den religiös sittlichen Process im Menschen zu simplificiren und dem kirchlichen Apparat gegenüber selbständig zu gestalten: das war das Bedürfniss, das bei uns überall sich regte. Und wie später unter dem Schutze von Friedrich, Catharina und Joseph, der französischen Aristokratie jene Philosophie zur Herrschaft in der Literatur gelangte, welche dann von der französischen Revolution ab die Erschütterung der Throne zur Folge hatte, genau so haben die eben dargestellten Ideen sich während des 15. Jahrhunderts und am Beginn des 16. der Ermuthigung oder doch der stillschweigenden Toleranz der Päpste, Cardinäle und Bischöfe zu erfreuen gehabt, welche dann von diesen Ideen bedroht wurden.

Luther kam.

Es giebt in der Menschheit nicht nur eine Continuität der fortschreitenden Wissenschaft, sondern auch eine solche der religiös moralischen Entwicklung. Wie sich ein Mensch fortschreitend im Zusammenhang seiner Lebenserfahrungen auslebt, so auch das Menschengeschlecht selber. Und zwar sind die grossen Veränderungen im sittlichen Leben stets mit denen des religiösen verbunden. Die Geschichte spricht nirgend bisher für das Ideal der religionslosen Moral. Neue aktive Willenskräfte sind, soweit wir sehen, immer in Verbindung mit den Ideen über das Unsichtbare entstanden. Es entspringt nun aber das fruchtbare Neue auf diesem Gebiet immer im

geschichtlichen Zusammenhang selber, auf der Grundlage der Religiosität einer ablaufenden Epoche, wie ein Lebenszustand aus einem früheren hervorgeht. Denn nur indem dem echt religiösen Menschen eben aus dem innigsten, tiefsten religiös sittlichen Erfahren im vorhandenen Verbande auf Grund der veränderten Bewusstseinslage ein Ungenüge entsteht, ist Anstoss und Richtung für das Neue gegeben. So ist es auch in Luther gewesen. Er wollte den Katholicismus reformiren: er wollte das Evangelium erneuern. Wie wir heute das älteste Christenthum kennen, geht sein und seiner Genossen moralischer Begriff des Menschen einen entscheidenden Schritt weiter auf der Bahn der religiös sittlichen Entwicklung auch über das älteste Christenthum hinaus. Aus dem traditionell bedingten und belasteten Bestand seiner Ideen dies Neue auszusondern und auszusprechen, ist die Aufgabe.

Luther hat in sich alle Motive der Opposition gesammelt. Eine ausserordentliche Gabe trat bei ihm hervor, die Bedürfnisse der Zeit nachzufühlen und ihre lebendigen Gedanken zu vereinigen. Zugleich besass er doch in seinem religiösen Genie eine einsame und einseitige Kraft, welche die Zeitgenossen wie mit einer höheren ihnen fremden Gewalt ein Stück Weges oder ganz nach sich zog. Er war zum Handeln und zum Herrschen geboren. In seiner Person lag etwas Selbstherrliches, Souveränes. Seine Invektiven gegen den Herzog Georg als den Apostel des Teufels, gegen den König von England als den Hanswurst, dessen Schrift gegen den Protestantismus er mit dem Schimpfen einer zornigen öffentlichen Dirne verglich, der wilde Humor in der Schrift über die Bulle vom Abendfressen des Allerheiligsten Herrn, des Papstes, sind der Ausdruck des Machtgefühls eines furchtlosen Menschen. Er tröstet einmal Melanchthon in dessen Anfechtungen damit: was denn der Teufel mehr thun könne, als ihn erwürgen? Schon 1516 finden wir den Augustinermönch umdrängt von Geschäften: zwei Schreiber könnte er allein für seine Briefe gebrauchen. Seine dämonischen Augen, die dem Legaten Cajetan schon an dem Jüngling so unheimlich waren, durchdrangen alle Wirklichkeiten dieser deutschen Welt. Und seine tapfere Energie, sein Verständniss der Wirklichkeit, seine Herrschaft über sie beruhte auf dem beständig ihm

bewussten Zusammenhang mit der unsichtbaren Welt. Mögen wir mit der Stoa oder Luther, mit Kant oder Carlyle fühlen: hier ist der einzige Fond heroischen Handelns, und Voltaire's ohne Zahl würden es nur zur Unterwerfung der Klugen unter die Herrschaft der rohen Kraft bringen. Ihm war eine einfache Seele gegeben, bei allem übersprudelnden schaffenden Vermögen und allem genialen Reichthum des Gemüthes. In seinem Glauben waltet das den Willensmenschen Eigene, das von Person zu Person geht. Aus dieser einfachen und doch so reichen Natur heraus vollbrachte er die Reduktion des kirchlichen Wustes, erfasste die Ganzheit des Menschen im Glauben, riss die Nation von Rom los und blieb dem grössten Theil derselben selbst dann noch verständlich und nahe, als die harte Einseitigkeit seiner Auffassung des religiös sittlichen Processes immer mehr sichtbar wurde. Er beherrschte die Menschen seiner Zeit, weil sie ihr potenzirtes Selbst in ihm zu erkennen glaubten. Als der Befreier der persönlichen Religiosität von dem römischen Priesterregiment in einem Kampf auf Leben und Tod hat er die Besten seiner Zeit an sich gezogen. Luther die Bulle verbrennend, dann in Worms, auf der Wartburg: das ist der Luther, den die Nation lieben wird, wenn die persönliche Ausprägung der Religiosität, die ihm hiezu den heroischen Willen gab, längst anderen Formen des Glaubens Platz gemacht haben wird. Neben ihm Zwingli auf der Kanzel des Züricher Münsters und auf dem Schlachtfeld von Kappeln.

Es soll also das ausgesprochen werden, was Luther rückwärts mit der deutschen Mystik, vorwärts mit unserem transscendentalen Idealismus verbindet und wodurch er zugleich den Zeitgenossen der Erneuerer der Gesellschaft auf den tiefsten religiös moralischen Grundlagen war. In den drei grossen Schriften von 1520 ist es enthalten. Von der Freiheit eines Christenmenschen; Sermon von guten Werken; An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung. Doch muss es aus diesen Werken ausgesondert werden; denn es ist in ihnen mit Bestandtheilen härterer und gröberer Art, dem überlieferten Dogma und der Sünden- und Rechtfertigungslehre vermischt. Von diesen Bestandtheilen muss zunächst die Rede sein.

Es ist eines der Gesetze der Religionsgeschichte, dass der menschlische Glaube in der historischen Continuität und in dem religiösen Gemeinschaftsverbande allein kräftiges Leben und Fortentwicklung hat. Luther's kirchenbildende Macht lag eben darin, dass seine Reform diesem Gesetz entsprach. Wenn das erste Edikt des Justinianischen Codex, durch welches der Ertrag der dogmenbildenden Concilien bis zu dem von Nicäa festgelegt wurde, noch zu Luther's Zeit die Basis des öffentlichen Rechtes bildete, so hat Luther auf diesem Rechtsboden gestanden, und auch der innerlich freiere Zwingli hat in dem Marburger Gespräch sich auf diesen Boden gestellt. Das Rückenmark der mittelalterlichen Kirche war der Augustinismus. Die Umformung desselben, wie sie der Augustinermönch aus dem Bedürfniss von Innerlichkeit, Selbständigkeit und Sicherheit des Glaubens vollzog, änderte Form und Begründung der in Nicäa abgeschlossenen Dogmen vermittelst der Aenderung in der Lehre von der Aneignung des Heils. Die Justifikation, welche der mittelalterliche Mensch an sich erfuhr, war ein objektiver aus der transscendenten Welt durch die Menschwerdung in den Kanälen der kirchlichen Institute, Priesterweihe, Sakramente, Beichte und Werke auf die Gläubigen herabfliessender Strom von Kräften, ein übersinnlich regimentaler Vorgang. Die Rechtfertigung durch den Glauben, die Luther erlebte, war die persönliche Erfahrung des in der Continuität der christlichen Gemeinschaft stehenden Gläubigen, welcher die Zuversicht zu der Gnade Gottes aus der durch die persönliche Gnadenwahl herbeigeführten Aneignung der Leistung Christi im persönlichen Glaubensvorgang erfuhr. Musste hiernach eine Veränderung in der Bewusstseinsstellung zum Dogma und in der Begründung des Glaubens an dasselbe eintreten, so berührte dieselbe doch die Materie des altchristlichen Dogma nicht.

Der Glaubensgehalt Luther's, sofern er sich in den Begriffen von Sünde und Gnade, Rechtfertigung und Versöhnung durch den Opfertod Christi, Sakrament und kirchlichem Zusammenhang der Gläubigen auseinanderlegt, ist neuerdings seit Ritschl's bedeutender Darstellung schärfer als früher dargelegt worden, und so darf hier auf diese Darstellungen, besonders auf die meisterhafte von

Harnack verwiesen werden[17]). Es unterliegt keinem Zweifel, dass in Luther wie in Zwingli die Energie des moralischen Urtheils, das sichere Bewusstsein vom Zusammenhang des Menschen durch sein Gewissen mit einem höchsten Richter, die fröhliche Zuversicht, vor ihm gerechtfertigt, als sein Werkzeug in der Welt wirken zu dürfen, einen tieferen Ausdruck als vorher jemals gefunden haben. Gerade dieser mit der grossen Tradition der Kirche einige Glaubensinhalt gab den Reformatoren die heroische Kraft, Apparat und Disciplin der Curie abzuschütteln und kirchenbildend zu wirken. Aber zugleich muss es doch dabei bleiben: dieser Zusammenhang religiöser Begriffe ist nicht der Ausgang des Dogma das „Ende des alten dogmatischen Christenthums" (wenn man nur unter diesem nicht ein in wissenschaftlicher Beweisführung verknüpftes System versteht), sondern hat dieses überall zu seiner nothwendigen Voraussetzung. Er steht und fällt selbst mit dem Dogma. Ja sogar das mönchische, franziskanische religiöse Ideal muss als die Voraussetzung für die Lehre von der Sünde und von dem Unvermögen zum Guten angesehen werden[18]). In dem Maasse, in welchem die Erbsündenlehre von dieser dualistisch motivirten Unterlage losgelöst wurde, musste sie zu einer ganz unhaltbaren Darstellung der Erfahrungen über die Menschennatur greifen. Dann Luther's Lehre von Christus und der Rechtfertigung durch ihn macht allerdings Christi „Amt und Werk, so er auf

---

[17]) Ritschl, christliche Lehre von der Rechtfertigung I[1] 126 ff. Herrmann, Verkehr des Christen mit Gott, 1886. Harnack, Dogmengeschichte III 700 ff. Hiemit sind aber dann die eine andere Auffassung vertretenden Darstellungen von Lommatzsch (Luther's Lehre vom ethisch religiösen Standpunkte aus 1879) und Köstlin zu vergleichen.

[18]) Anders Harnack, a. a. O. 713. Doch nach Conf. August. Art. 2 besteht das peccatum originale keineswegs einfach in dem Unvermögen, Gott zu vertrauen, sondern gleichwerthig in dem: quod omnes homines nascantur sine metu Dei und cum concupiscentia. Auch ist nicht der Zusammenhang mit der Geschlechtslust aufgehoben, sondern die Apologie hebt ausdrücklich aus der deutschen Confession hervor das: „in Sünden empfangen und geboren, das ist von Mutterleib an voll böser Lust", überhaupt die Bedeutung der concupiscentia. Hiermit ist ja doch auch schliesslich Luther's Ansicht von der Ehe in Uebereinstimmung. Das wahre Lebensideal hat im Gegensatz hierzu die Möglichkeit einer ethischen Gestaltung des Trieblebens zur Voraussetzung.

sich genommen hat", zum Kern des Dogma gegenüber den metaphysischen Wesensbestimmungen. Aber eben hierdurch wird der Opferbegriff, dieser dem sittlichen Gefühl härteste Theil des ganzen Dogma, noch entschiedener in den Vordergrund gestellt. Die Einschränkung der zeitlichen und ewigen Seligkeit auf die durch den Opfertod vermittelst des Glaubens Gerechtfertigten und Versöhnten, ein Dogma, das wohl machtvoller und verhängnissvoller in das Fühlen der Menschen eingreift, als jedes metaphysisch geartete, wird einseitiger als je vorher bei Luther festgehalten. Und die nothwendige dogmatisch-metaphysische Voraussetzung dieser ganzen Lehre liegt ja doch in der aus dem sündigen Zusammenhang der ganzen Menschheit losgelösten Natur Christi. Endlich bewahrte Luther's Abendmahlslehre die ganze metaphysische Dogmatik der Gottmenschheit in sich. Alle diese dogmatischen Voraussetzungen sind allerdings in den Dienst einer gemüthsmächtigen Zuversicht des Glaubens gestellt; sie werden hierdurch Theile einer einzigen lebendigen Erfahrung; sie werden der Vernunftreflexion entzogen. Aber sie bestehen fort; die Rechtfertigungslehre selbst existirt nur so lange, als diese ihre dogmatischen Voraussetzungen gelten.

Nun aber wenden wir uns zu dem Neuen in Luther und Zwingli, das über deren Paulinismus und Augustinismus hinausreicht: das innere Fortschreiten der Fassung und Begründung unserer der höheren Ueberzeugungen suchen wir zu ergreifen.

Das griechische Christenthum war in der Bildlichkeit anschaulichen Denkens verblieben. Sein intelligibler, transscendenter Kosmos war das Gegenbild des anschaulich gegebenen Kosmos. Seine Transscendenz überschritt nirgend das anschauliche Denken. Es lebte in dem übersinnlichen Schauspiel der Trinität, der ewigen Zeugung und einer Welt von göttlichen Kräften. Das römische Christenthum war regimental. Der römische Geist konnte den religiösen Process nur als an ein neues geistliches Imperium gebunden denken. Das höhere Leben floss von Gott her nur in der von diesem Gottesstaat geregelten Ordnung und Disciplin auf die Christen nieder. Die Fides implicita war der Gehorsam von Unterthanen. Erst bei den nordischen Völkern tritt der religiöse Process in die

Unsichtbarkeit. Er erfasst seine völlige Verschiedenheit von den anschaulichen Denkvorgängen, wie sie in den Formeln und Beweisen des griechischen Dogma wirksam sind, und er löst sich von dem äusseren Apparat von Mitteln, Disciplin und Werken in einem Gehorsam heischenden geistlichen Imperium los, wie dieser von dem römischen Herrschergeiste geschaffen worden war. Indem Luther dies vollbringt, schliesst in ihm vollends die tiefste Bewegung des Mittelalters, das franziskanische Christenthum und die Mystik ab, und zugleich beginnt in ihm der moderne Idealismus. In der franziskanischen und mystischen Bewegung hatte sich die gänzliche Loslösung des religiösen Vorgangs von allem egoistischen Interesse des Menschen vollzogen. Es musste einmal diese tief wahre, obwohl nur die Eine Seite des religiös sittlichen Processes enthaltende Gemüthsverfassung bis in ihre letzten Consequenzen entwickelt werden. Luther, eines Bergmanns Sohn, in nordischen Bergen, ein Mönch in Nebeln, Schnee und Unbildlichkeit der Natur, ohne einen Schimmer von Kunst in seiner Seele, auch ohne ein stärkeres Bedürfniss nach Wissenschaft, nichts als Unsichtbarkeit alles Höheren um sich, Unbildlichkeit höherer Kräfte und Kraftverhältnisse: Er erst hat den religiösen Process ganz losgelöst von der Bildlichkeit des dogmatischen Denkens und der regimentalen Aeusserlichkeit der Kirche.

Leben ist ihm das Erste. Aus dem Leben, aus den in ihm gegebenen sittlich religiösen Erfahrungen stammt ihm alles Wissen über unser Verhältniss zum Unsichtbaren und bleibt daran gebunden. Und so tritt das intellektuelle Band des Kosmos, das die Vernunftwesen an die Weltvernunft bindet, zurück hinter den moralischen Zusammenhang.

Und blieb auch Luther ablehnend gegenüber dem religiös universalistischen Theismus, unter der Deckung seiner nominalistischen Voraussetzungen: um so entschiedener ergriff der Voranschreitende das Lebensideal der Zeit: überall umgab es ihn: er erfasste es im höchsten Sinne: der innere Glaubensvorgang hat seinen Ausdruck und seine Wirkungssphäre in der Gestaltung der ganzen äusseren Ordnung der Gesellschaft. Wie schrumpfte ihm später dies Ideal ein!

Von dieser Position aus entwickelt der im Oktober 1520 deutsch und lateinisch veröffentlichte Traktat von der Freiheit eines Christenmenschen die Summe eines christlichen Lebens, d. h. den religiösen Process, wie er Luther's Christenthum damals ausmacht. Der Mensch ist in dem religiös moralischen Process als dem Mittelpunkt seines Seelenlebens frei. Mit stoischer Energie erklärt Luther von der Gefangenschaft des Leibes, der Krankheit und dem Schmerz: keines „dieser Dinge reiche bis an die Seele, sie zu befreien oder zu fangen". Und mit dem Idealismus eines Carlyle oder Fichte bezeichnet er heilige Kleider, heilige Orte, Umgang mit heiligen Dingen als gänzlich gleichgültig[19]). Der religiöse Process ist in seinem Kern ein Unsichtbares, dem Verstande ganz Unzugängliches: der Glaube[20]). Die Gegenwart des göttlichen Wortes in der gläubigen Seele ist eine unzerlegbare Erfahrung, deren Kennzeichen die Zuversicht auf Gott ist. „Allein das Wort und Glaube regieren in der Seele. Wie das Wort ist, so wird auch die Seele von ihm: gleich als das Eisen wird glutroth, wie das Feuer, aus der Vereinigung mit dem Feuer[21])." Dieser wirksamste, sprachgewaltigste Schriftsteller unserer Nation trug nun aber zugleich einen Dichter in sich. Mit einer einzigen Kraft der Innigkeit und der herzlichen Poesie kleidet er seine christliche Erfahrung in Symbole. „Ist nun das nicht eine fröhliche Wirthschaft, da der reiche, edle, fromme Bräutigam Christus die arme verachtete böse Seele zur Ehe nimmt[22])?" „Wer mag nun ausdenken die Ehre und Höhe eines Christenmenschen? Durch sein Königreich ist er aller Dinge mächtig, durch sein Priesterthum ist er Gottes mächtig[23])." In diesem Vorgang ist zunächst jenes harte Verhältniss der Erbsünde zu der Rechtfertigung vor Gott durch den Glauben vermittelst

[19]) Freiheit § 3—4.

[20]) Die Funktion des Geistes ist: „unbegreifliche, ewige, unsichtbare Dinge zu erfassen." Magnifikat 1521. — Im Verhältniss zum Glauben kann nach dem „Sermon" auch die Liebe als das Erste gefasst werden. „Denn ich möchte Gott nicht trauen, wenn ich nicht gedächte, er wolle mir günstig und hold sein, dadurch ich ihm wieder hold und beweget werde, ihm herzlich zu trauen."

[21]) § 10.

[22]) § 12.

[23]) § 16.

des Blutes Christi enthalten, welches Luther in Paulus und dem Augustinismus um sich vorfand und seinem grossen Grundgedanken von der Selbstherrlichkeit der gläubigen Person unterordnete. Es ist aber in ihm zugleich auch der tiefere und ursprünglichere Begriff einer Formirung der Seele nach Gott enthalten, der aus den Evangelien und der Mystik stammt[24]). Hieraus ergiebt sich das Verhältniss von Glaube und Werk. „Wie die Bäume müssen eher sein denn die Früchte, und die Früchte machen nicht die Bäume weder gut noch böse, sondern die Bäume machen die Früchte, also muss der Mensch in der Person zuvor fromm oder böse sein, ehe er gute oder böse Werke thut[25])“ „Also fliesset aus dem Glauben die Liebe und Lust zu Gott, und aus der Liebe ein freies, williges, fröhliches Leben, dem Nächsten zu dienen umsonst[26]).“

Die nächste Consequenz dieser Lehre von dem ganz unsichtbaren und innerlichen Vorgang des Glaubens ist die königliche Freiheit des Christenmenschen und das allgemeine Priesterthum. Diese Freiheit ist nicht nur die äussere von der kirchlichen Disciplin, sondern auch die innere von der ganzen Macht der Welt: übereinstimmend mit dem stoischen Begriff von der Freiheit. „Ein Christenmensch wird durch den Glauben so hoch erhaben über alle Dinge, dass er derselben Herr wird geistlich, denn es kann ihm kein Ding schaden zur Seligkeit. Ja es muss ihm alles unterthan sein und helfen zur Seligkeit.“ Die Freiheit des „innerlichen Menschen“ und seine Herrschaft über alle Dinge besteht darin, dass jedes Ding ihm zum Gut wird und er doch keines bedarf[27]). Die Christen sind sonach alle durch ihren Glauben independent. Das Priesterthum ist allgemein. Das geistliche Amt ist nur ein Amt, ein Dienst, eine „Schaffnerei“, und die „weltliche, äusserliche, prächtige, furchtbare Herrschaft“, welche daraus geworden ist, muss verworfen werden[28]).

---

[24]) § 6 und im lateinischen Text, Opp. I 235. Vergl. in Bezug auf die Verneinung des einzelnen zeitlichen Vorgangs, welche an die Fassung Kant's erinnert, die andere Stelle, Opp. II 327.

[25]) § 23.

[26]) § 27.

[27]) § 15.

[28]) § 17.

Der Sermon von den guten Werken wird von Luther selbst als zusammengehörig mit dem von der Freiheit angesehen[29]). Das Verhältniss des Glaubens zu den guten Werken wird in diesem Sermon als das der Gesundheit des ganzen Leibes zu dem Wirken der einzelnen Gliedmassen dargestellt. „Das Leben ruhet nimmer". Die Menschennatur ist immer Aktion: so muss beständig aus dem Glauben das Werk hervorgehen[30]). Die Werke entspringen aber von selber aus dem Inhalt des Glaubens, da der Gläubige in diesem „Christum in sich bildet"[31]). Das Werk des Glaubens allein reichet bis zu Gott[32]). Und hier tritt uns nun das gestaltende Princip der socialen Moral Luther's entgegen. Aus dem Glauben folgt als dessen Aeusserung, „das Werk Gottes wirken in der Welt". Gott „will mit und durch uns sein Werk wirken"[33]). Und nun entwickelt Luther aus dem Reichthum seiner inneren Erfahrung, anschliessend an die zehn Gebote, das gestaltende Wirken des Gläubigen in der Welt. Luthers Macht über die Deutschen beruhte auf den lebendigen Kräften von Umgestaltung der vorhandenen Gesellschaft, welche aus seiner neuen Art das Christenthum aufzufassen erwachsen sind. In einer willensmächtigen, erfinderischen, tiefsinnigen Generation, welche unter neuen Bedingungen stand und diesen gemäss die abgelebten Ordnungen der Kritik des gesunden Verstandes unterwarf und die Verfassung des Reiches endlich ordnen wollte, stand er allen voran. Zumal seine furchtlose Stellung zu den herrschenden Gewalten gewann ihm mehr als irgend etwas alle Besseren. „Es ist leicht zu fechten wider das Unrecht, das Päpsten, Königen, Fürsten, Bischöfen und anderen grossen Hansen widerfährt. Hier will ein Jedermann der frömmste sein." „Wo aber einem armen und geringen Menschen etwas widerfähret, da findet das falsche Auge nicht viel Geniess, siehet aber wohl die Ungunst der Gewaltigen; darum lässt er den Armen wohl ungeholfen bleiben." „Siehe das wäre wohl viel guter Werke vorhanden. Denn das

[29]) Brief an den Freiherrn von Schwarzenberg 1522.
[30]) W. Erl. A. Bd. 20 S. 206. 207.
[31]) Ebds. S. 212.
[32]) Ebds. S. 213.
[33]) Ebds. S. 227.

mehrere Theil der Gewaltigen, Reichen und Freunden thun Unrecht, und treiben Gewalt wider die Armen, Geringen und Widerparten; und je grösser, je ärger[34]).“

Hier greift nun aber wie ein neuer Ring in einer Kette in den Zusammenhang die praktisch mächtigste Schrift Luther's ein. An den christlichen Adel deutscher Nation, von des christlichen Standes Besserung, 1520. Sie handelt von dem Träger der Umgestaltung der deutschen Gesellschaft und von den Hauptmassregeln für eine solche Umgestaltung. Der Träger eines sozialen Wirkens, wie es aus der vertieften religiösen Sittlichkeit sich ergiebt, ist in der politischen Organisation der Gesellschaft gegeben. Der „innere Mensch“, die Unsichtbarkeit des religiösen Processes in ihm, seine Freiheit enthalten in sich keine Verhältnisse von Gewalt und Gehorsam in einem kirchlichen Ganzen: nur der politische Verband ermöglicht die Organisation des sozialen Wirkens. So wird dieser Verband zum Sitz alles Wirkens für das Werk Gottes in der Welt. Die Sphäre der Werke des Glaubens ist die weltliche Gesellschaft und deren Ordnung. Mit diesem Satz ist erst die völlige Auflösung jedes Gedankens von kirchlicher Werkthätigkeit erreicht. In ihm gelangt der harte Kampf Luther's gegen die „Officialbuben“, gegen „die heiligen Gleisner“, gegen Pomp, Macht und Menge der guten Werke, gegen all die „heiligen Kleider“ erst zum Abschluss. In ihm tritt einer der grössten organisatorischen Gedanken, die je ein Mensch hatte, in die Geschichte. Dass es doch Luther nicht gelang, ihn in seiner Reinheit durchzuführen! Der mittelalterlichen Lehre von den beiden Reichen, dem weltlichen und geistlichen, tritt nun der reformatorische Satz gegenüber: „Christus hat nicht zwei noch zweierlei Art Körper, einen weltlich, den anderen geistlich. Ein Haupt ist er, und Einen Körper hat er“[35]). Die weltliche Gewalt ist „gleich mit uns getauft“, d. h. sie wird ebenfalls von christlichen Personen geübt, sie ist sonach ebenfalls „geistlichen Standes“. Da sie nun nach göttlicher Anordnung mit Zwang ausgestattet ist, so erhält durch sie die christliche Gesellschaft des deutschen Volkes

---

[34]) Ebds. S. 225 f.

[35]) An den Adel, in der „Niederlegung der ersten Papiermauer“, am Anfang.

ihre Organisation. Diese umfasst alle sozialen Thätigkeiten. „Schuster, Schmied, Bauer hat jeglicher seines Handwerks Amt und Werk, mit diesem soll jeder dem anderen nützlich und dienstlich sein, in Einer Gemeinde ist also vielerlei Werk gerichtet, Leib und Seele zu fördern: wie die Gliedmassen des Körpers alle eins dem anderen dienen“.[36]) Eben solches Amt und Werk für das Ganze vollbringen nun auch die zu kirchlichen Leistungen Beauftragten, vom Bettelmönch bis zum Papst. Und die Staatsgewalt beherrscht gleichmässig alle Aemter und alles Wirken. „So soll man ihr Amt lassen freigehen, ungehindert, durch den ganzen Körper der Christenheit.“ Indem sie nun aber von den neuen Ideen erfüllt ist, welche doch mit der ganzen Veränderung des europäischen Geistes in Zusammenhang stehen, muss sie der Träger und das Organ von Reformen auf kirchlichem wie weltlichem Gebiete werden. Im Namen des neuen christlichen Geistes fordert Luther eine Umgestaltung der deutschen Gesellschaft in ihren weltlichen und kirchlichen Ordnungen. Dies war die Zeit, in welcher die Worte dieses deutschesten Menschen bald in jeder deutschen Brust nachklangen, und Alles was die Nation vom Reiche und seinem Regiment ersehnte mit Luther's Reform im Einverständniss erschien. Papstgewalt, Cardinäle, geistliches Recht, Annaten, Kaufgelder für das Pallium werden von Luther verurtheilt; überhaupt die Abführung von so viel deutschem Geld nach Rom; wer aus Rom kommt, eine dotirte Stellung sich übertragen zu lassen, sollte ins Wasser geworfen werden; keine Bestätigung eines geistlichen Amtes darf aus Rom eingeholt werden; der Papst soll nur in Glaubenssachen Aufsicht über die Bischöfe führen; überall müsste die schärfste Controle der Finanzgewalt der Kurie stattfinden. Im Kloster zu bleiben oder es zu verlassen, sei in jedes Mönches Belieben, zu heiraten in dem jedes Priesters. Auf weltlichem Gebiete fordert Luther Gesetze gegen den Kleiderluxus, gegen die massenhafte Einführung ausländischer Specereien, den Zinskauf, die grossen Handelsgesellschaften, das alte deutsche Laster unmässigen Fressens und Saufens, die Frauenhäuser: dann all-

---

[36]) Ebds., verkürzt.

gemeine Sorge für den Jugendunterricht. Er verweist auf seine Worte über das Gerichtswesen im Sermon: die Spinnwebe fahen wohl die kleinen Fliegen, aber die Mühlsteine fallen durchhin. Neben dem Krieg erschienen ihm dort als das grösste Uebel die bösen Bestien, als Löwen, Wölfe, Schlangen, Drachen, das sind die bösen Regenten.

Dies waren Luther's Ideen von 1520. Ein neuer Tag schien in ihnen über Deutschland aufzudämmern. Sie entsprangen aus einer Lage, in welcher eine reformirte nationale Kirche unter dem Papste noch möglich erschien. Die Herbeiführung dieser Reform erhoffte Luther damals nicht mehr von einem allgemeinen Concil, wohl aber von dem deutschen Reiche, von Kaiser, Fürsten, Adel und Städten[37]). Als Karl V. damals October 1520 nach Deutschland zu Krönung und Reichstag zog, rief ihm Hutten zu: „Tag und Nacht will ich Dir dienen ohne Lohn; manchen stolzen Helden will ich Dir aufwecken. Du sollst der Hauptmann sein, Anfänger und Vollender, es fehlt allein an Deinem Gebot.“ So bestand im Gemüthsleben der Nation ein inniger Zusammenhang zwischen dem Streben nach einer nationalen, ständischen, starken Reichsregierung, einer inneren Beseelung derselben durch das reine Evangelium und einer Einordnung des neuen Glaubens in sie. Die Denkschrift aus dem Schoos des Wormser Reichstags über die päpstliche Misswirthschaft und die kirchlichen Missbräuche stand schliesslich doch auf gemeinsamem Boden mit Luther's Schreiben an den Adel und mit Hutten's Flugschriften. Wäre eine Verwirklichung dieser Ideen Luther's möglich gewesen? Zu unserem Unglück war unsere kirchliche Reichspolitik von den auswärtigen Verhältnissen zwischen dem Kaiser, dem französischen König und dem Papste bedingt.

Nun trat aber Zwingli neben Luther.

In Zwingli vollzog sich dieselbe Umgestaltung des Christenthums in die selbständige Innerlichkeit der im Willen einheitlichen Person. War in ihm nicht dieselbe trotzigfeste Originalität, so stand er eben darum mit der ganzen geistigen Bewegung der Zeit

---

[37]) Sermon W. 20, 267.

in umso klarerem Einverständniss. Er nahm den religiös universellen Theismus und das von diesem bedingte Lebensideal auf das entschiedenste in den Zusammenhang des ächten Evangeliums auf, wie er dieses im Sinne des verbreiteten Augustinismus verstand, der ihn auf Paulus zurückführte. Eine erfrischende, männliche Gesundheit lebt in dem wohlgestalteten, heiteren, in seinem republikanischen Staatswesen tapfer wirkenden Manne. und strömt überallhin von ihm aus. In der reinen Luft der hohen Alpen erwachsen, in einer wohlhabenden Familie vom thätigsten und heitersten Gemeinsinn: fast noch als Knabe schon von dem Humanisten Wölflin und dem Theologen Wittenbach mit dem herzlichen Streben nach dem reinen einfachen Evangelium und zugleich mit der Freude an den grossen Alten erfüllt, sodass er später sagen durfte, was wir mit Luther gemeinsam haben, war schon unsere Ueberzeugung, ehe wir seinen Namen kannten: so ist er ohne inneren Kampf mit hellem männlichem Selbstgefühl dazu fortgeschritten, Zürich von dem katholischen Bischof loszureissen, das reine einfache Evangelium herzustellen, sowie eine Verbesserung der Sitten und der republikanischen Ordnungen der Schweiz hierdurch herbeizuführen.

Auch dem schweizerischen Reformator des Christenthums war der Mittelpunkt seines Glaubens die Zuversicht zu Gott, welche auf die Rechtfertigung durch den Glauben gegründet ist. Nur in der Kontinuität der Ueberzeugungen vollziehen sich die grossen sittlich religiösen Fortschritte. Er war früh in der paulinisch-augustinischen Rechtfertigungslehre durch seinen Lehrer Wittenbach gefestigt worden. Aber inmmitten der dem Augustinismus gemeinsamen Formeln tritt doch als ein ihm eigener Grundzug hervor, dass er Gottes Wirken in allem endlichen Geschehen gewahrt und auch der gläubige Mensch ihm eine aktive Kraft, ein Werkzeug Gottes ist. Dass vor Allem die Menschwerdung des Sohnes Gottes und sein Tod im Zusammenhang eines Rathschlusses steht, der mit der Schöpfung eines Menschen, der sündigen musste, begann, und seinen Mittelpunkt in der Offenbarung des Wesens Gottes, nämlich seiner Gerechtigkeit und Güte an die Menschen hatte. Alsdann dass in diesem nothwendigen Zusammenhang der Erlösung jeder einzelne durch die Gnadenwahl zum Glauben determinirt wird. Endlich dass dieser Gläubige

durch die Gnadenwahl zum Werkzeug Gottes, der mit seinem Zweckwirken als das Gute die ganze Welt erfüllt, unfehlbar und ohne Möglichkeit des Rückfalls wird. Eine grandiose Willensstellung! Indem sie den Menschen aller Wahlfreiheit beraubt, giebt sie ihm doch zugleich den höchsten Werth, erfüllt ihn mit einem unermesslichen Selbstbewusstsein und mit der Zuversicht, das bewusste, willentliche und darum freie, von Gott gehaltene Organ des göttlichen Wirkens in der Welt zu sein. Eine lange ernste Reihe heroischer Naturen bis zu Cromwell steht unter dem Einfluss dieser Willensstellung.

Diese evangelische Willensstellung ist aber bei Zwingli in Zusammenhang mit philosophischen Ideen, die er in Plato und und seinem geliebten Seneca fand und für die ihm weiter die Humanisten von der Florentiner Academie und Pico ab bis auf Erasmus, unter ihnen Pico voran, leitend gewesen sind[38]). Das Band, welches die beiden Ausgangspunkte Zwingli's von Anfang verknüpfte, liegt in der Fassung der Aufgabe der Philosophie bei Seneca und bei Pico. Bestimmte doch auch Seneca die Philosophie als Studium virtutis, war ihm doch ihr Ziel, durch die Vertiefung in das Allwirken Gottes, welcher Inbegriff des Guten ist, so-

[38]) Zeller, Zwingli 1853, bes. S. 41 hat auf den Einfluss der Stoiker auf Zwingli mit Recht hingewiesen. Sigwart hat die schöne Entdeckung gemacht, dass insbesondere die Gotteslehre Zwingli's durch Pico von Mirandola bedingt ist (Sigwart, Zwingli 1855, Einleitung). Wenn nun Ritschl, Lehre von der Rechtfertigung S. 151 ff. Zeller vorwirft, „er wolle bei den Reformatoren in erster Linie eine Lehre von der Rechtfertigung entdecken," als ob „die Erkenntniss der reformatorischen Bedeutung von Zwingli und Luther schon durch die Darstellung und Vergleichung ihrer theologischen Systeme erschöpft wäre": so hätte Zeller's Abhandlung Jahrb. 1857 ihn von der Irrthümlichkeit dieser Voraussetzung überzeugen müssen. Das aber, was Ritschl wirklich von seinen Vorgängern trennt, die Aussonderung eines innerkirchlichen Bezirks leitender kirchlicher Personen, die Loslösung dieser Personen vom allgemeinen Zusammenhang der Ideen und die ausschliessende Erfassung der religiösen und kirchlichen Kontinuität in ihrer Arbeit, ist, so höchst fruchtbar auch die Durchführung seines Gesichtspunktes in Fortsetzung des nächstverwandten Neander, der aber für die Organisation in der Kirche und ihrer Lehre zu wenig Sinn hatte, und in Ergänzung der anderen Dogmenhistoriker sich erwiesen hat, doch mit der unbefangenen Interpretation der religionsgeschichtlichen Thatsachen nicht in Einklang.

wie in der freiwilligen Hingabe an ihn, zur beata vita, der Seligkeit zu gelangen[39]). Vermögen wir auch nicht das Verhältniss der bildenden Kräfte in seinem reformatorischen Bewusstsein abzumessen: im Interesse einer wahrhaft geschichtlichen Betrachtung der Reformation muss anerkannt werden, welche durchgreifende Bedeutung der religiös universalistische Theismus für die freiere Gestaltung der reformirten Glaubensstellung gehabt hat. Gott ist Zwingli, im Geiste und vielfach mit den Worten Pico's, panentheistisch das alleinige Sein, das allumfassende Gut oder Gute: summum bonum. Da es nur Ein Unendliches giebt, folgt nothwendig, dass nichts ausserhalb desselben ist. So ist das Sein des Universums der Dinge das Sein Gottes selbst. Zwingli kann sich die Formel der Eleaten aneignen „Alles sei Eines". Bewegte sich etwas aus eigner Kraft, so würde es die Kraft der Gottheit einschränken[40]). Daher hat Plinius Recht, die Natur sei Gott. In Gott ist also alles Endliche gesetzt und determinirt. Die „menschliche Weisheit von dem freien Willen" ist uns von den Heiden eingeflösst. Aus der folgerichtigen panentheistischen Nothwendigkeitslehre ergiebt sich die Determination des Menschen zum Fall wie zum Glauben. Die Gnadenwahl, die vor dem Glauben stattfand, ist nicht dessen Folge, sondern sein Grund[41]). Und die Theodicee liegt so auch hier nur im Zusammenhang des göttlichen Weltplanes. Die stoische Lebensstimmung, an der Lektüre Senecas genährt, drückt sich in dieser Begründung der sittlichen Freiheit auf einen panentheistischen Determinismus aus. Indem der Mensch sich dem göttlichen Willen unterwirft, wird er von allem Aeusseren unabhängig. So zweifelt Zwingli nicht, dass auch

---

[39]) Aus unzähligen Stellen hebe ich hervor epp. mor. 89, 108, dann 16, 110 de providentia vielfach, besonders 1, 4 ff. Für die Freiheit des Christenmenschen bes. de vita beata 4 ff. — Ueber Pico's Auffassung der Philosophie Sigwart, Zwingli S. 16.

[40]) Quum unum ac solum infinitum sit, necesse est, praeter hoc nihil esse. — Esse rerum universarum esse numinis est. — Si quicquam sua virtute ferretur aut consilio, jam isthic cessaret sapientia ac virtus nostri numinis. Zwingli, providentia 85 ff.

[41]) Electio non sequitur fidem, sed fides electionem sequitur. Qui enim ab aeterno electi sunt, nimirum et ante fidem sunt electi. Fid. rat. IV 7 m.

Heiden wie Sokrates und Seneca zum ewigen Leben erwählt worden sind.

Dieser allgemeinen Determination durch Gott entspricht eine universelle Offenbarung Gottes. Religion ist Zwingli das Vertrauen des Kindes zum Vater, dass dieser Sorgen, Uebel und Böses zum Besten wenden werde[42]). Offenbarung ist ihm die innere Erleuchtung durch Gott, die diesen erkennen und nach seinem Willen leben lehrt. Diese Offenbarung ist an nichts Aeusseres gebunden, und sie ist nicht durch die Grenzen der Christenheit eingeschränkt. Haben heidnische Autoren wahr geredet, so hat Gott es ihnen eingegeben, sonst wäre es nicht wahr[43]). Aussprüche des Plato und Seneca sind göttliche Orakel. Diese Heiden haben aus dem Quell Gottes oder der Natur geschöpft. Seneca zumal mag unter den heiligen Schriften citirt werden[44]). Moses, Paulus, Plato und Seneca stehen als Zeugen bei ihm nebeneinander. Alles Wahre, Heilige, Gültige ist göttlich. „Wer die Wahrheit ausspricht, redet aus Gott."

Zwingli hebt weiter entsprechend seinem energischen Gottesbewusstsein, seiner Zuversicht der Gnadenwahl, seinem Glauben an die universelle Offenbarung Gottes viel entschiedener als die deutsche Reformation die ausschliessliche Kausalität Gottes in dem religiös sittlichen Process und dessen hieraus folgende Innerlichkeit hervor. In dem grossen Bewusstsein der Macht Gottes und des Glaubens hat er auch diejenigen äusseren Hilfsmittel des religiösen Leben, an denen Luther's menschlich und ästhetisch reicheres und beweglicheres Gemüth noch hing, verworfen. Nichts als Innerlichkeit, Unsichtbarkeit, Wort, Leben, Energie in dieser

---

[42]) Ea igitur adhaesio, qua Deo, utpote solo bono, quod solum aerumnas nostras sarcire, mala omnia avertere aut in gloriam suam suorumque usum convertere scit et potest, inconcusse fidit eoque parentis loco utitur, pietas est, religio est. De vera et falsa rel. 1525. S. 50.

[43]) Quod si quidam de hoc quaedam vere dixerunt, ex ore Dei fuit, alioqui verum non esset. De vera et falsa rel. 1525. S. 9 f.

[44]) Peregrinum testimonium si adduxero, non protinus ad cujusvis damnationem consternabor, qui nondum perdidicit, literas tum sacras rite adpellari, quum nuncient, quid sancta, pura, aeterna et infallibis mens sentiat. Provid. 93.

lichten, schlichten, hellen Kirche. Wie er fest auf den Bekenntnissen der alten Kirche und der auf sie gegründeten paulinisch augustinischen Rechtfertigungslehre stand, waren ihm Trinität und Menschwerdung die beiden Grundlagen seines ganzen Glaubenslebens. Doch schon in der Menschwerdung überwiegt ihm das sich Aufschliessen der Gerechtigkeit und Güte Gottes. Und bei jeder Erörterung der Trinität gilt es ihm vor Allem, die Einheit des göttlichen Wesens festzuhalten. So ist es tief im Geiste der Kirche Zwingli's begründet, dass aus ihr die Unitarier hervorgegangen sind. Da der Geist oder das innere Wort allein den Glauben erwirkt und ihn auch dort erwirken kann, wohin kein Buchstabe der Schrift gedrungen ist, so wird durch den Geist allein die Schrift aufgeschlossen und ausgelegt. Der christliche Geist in Zwingli lehnt so ein ganzes neutestamentliches Buch, die Apokalypse, ab. Die Beimischung menschlicher Schwäche in der Gemeinde macht die Normirung durch die Schrift erforderlich. Schärfer als Luther gegen die kirchliche Tradition, selbst gegen das Herzliche, Gemüthvolle in ihr, neigt sich Zwingli der Regel zu, dass nur was von ihr durch das innere Wort und die Schrift bestätigt ist, fortexistiren soll. „Der Gloub oder die Salbung empfindt in jr selbs, dass uns Gott mit sinem Geist inwendig sicheret; und dass alle die üsserlichen ding, die von ussen in uns kummend, uns nüts mögend anthun zu der rechtwerdung[45]).“ Der Geist ist selbst Kraft und Wirken: er bewegt Alles: wie sollte er ein Vehikel bedürfen[46])? Den Sakramenten muss Zwingli die übernatürliche Wirkung, sonach auch die übernatürliche Beschaffenheit absprechen: sie sind Zeichen, Symbole. Gottesdienstliches Gepränge, Anrufung der Heiligen, Bilder von Christus oder Heiligen in den Kirchen ziehen das Gemüth ab von dem Unsichtbaren, von der ganz innerlichen aktiven Kraft Gottes in uns.

Diese ganze Welt von Innerlichkeit, Unsichtbarkeit, Wort, Leben, von Seele zu Seele in den bildlosen, dem Wort gewidmeten Bet- oder Predigthäusern sich mittheilend, wird nun aber sichtbar

---

[45]) Fründlich Verglimpfung. 1527 B IV.

[46]) Fidei ratio IV, 10.

und wirksam in den Willenshandlungen der Christen in der Welt und der Gestaltung der menschlichen Gesellschaft nach dem christlichen Ideal. Und hier allein wird sie es. Das neue religiös sittliche Lebensideal, das dem Weltwirken zugewandt ist, spricht sich entschiedener noch als bei Luther in dem von Zwingli geschaffenen Lebenszusammenhang aus, nach welchem der Glaube eine aktive Kraft ist, diese Kraft die Regel ihres Wirkens in dem Sittengesetz hat, und vermittelst ihrer der Mensch zum Werkzeug Gottes in dessen Weltwirksamkeit wird. Das Gesetz ist der Ausdruck des Wesens Gottes, und so ist es als Bestandtheil der frohen Botschaft oder des Evangeliums in den Glauben eingeschlossen. Der gesetzlichere Charakter der reformirten Religiosität, ihre durch ihn bedingte grössere Werthschätzung des alten Testaments und ihre Handhabung der Kirchenzucht treten an ihr überall, in England, Schottland, Nordamerika hervor. Zugleich eine grossartige Energie in der Gestaltung der menschlichen Gesellschaft nach den Principien des Glaubens, des Sittengesetzes, der Schrift: eine wahrhaft sociale Ethik.

Nun macht sich aber hier doch nur um so entschiedener bei Zwingli und den Reformirten eine schon bei Luther wahrgenommene Schwierigkeit geltend. Zwar wird in dem Begriff des Reiches Gottes und seiner wirksamen Glieder eine soziale, die Gesellschaft gestaltende Sittlichkeit gefordert. Aber gerade der religiös einzige Inhalt der Evangelien enthält doch nicht die erforderlichen teleologischen Principien für die Gestaltung der menschlichen Gesellschaft. Der nach diesen Principien lebende Christ müsste nicht nur keinen Zins nehmen, sondern sein Eigenthum an die Armen vertheilen, er dürfte weder Eide leisten, noch das Schwert ziehen oder Kriegsdienste leisten. Auch wurden diese Forderungen rings um Zwingli von den Taufgesinnten im Namen des apostolischen Lebens erhoben. Der Ausweg, den Zwingli einschlug, ist oftmals seitdem verfolgt worden. Zwingli unterschied zwischen einer inneren (idealen) Ordnung der Gesellschaft, die zwischen wahrhaft Heiligen stattfinden könne, und einer äusseren, welche durch unsere Sünden geboten ist. Zumal die Eigenthumsrechte sind an sich unvollkommener als die Gemeinsamkeit des Be-

sitzes, aber in dieser Welt voll Eigennutz sind sie unentbehrlich und wir können uns nur durch Wohlthätigkeit dem vollkommenen Zustande nähern[47]). Dieser Ausweg führt nicht überall zum Ziele. Das Eigenthumsrecht sichert ihre natürliche Sphäre eben jener aktiven Energie unseres Willens, in welcher wir der thätigen göttlichen Kraft auch nach Zwingli ähnlich sind. Der Muth des Handelns, der sich in der Wehrhaftigkeit ausdrückt, ist keine Unvollkommenheit, verglichen mit dem Muth des Duldens, sondern ein Theil des ächt menschlichen Ideals. Das Christenthum hebt eben nur den transcendenten Bezug des Menschen heraus, als verschwände ausser Gott und der Seele alles Wirkliche. Die aus diesem transscendenten Bezug folgenden Begriffe, besonders der von der Brüderlichkeit aller Menschen, von ihrer Gleichheit vor Gott, ihrer Würde durch ihre Gottähnlichkeit können als religiöses Erlebniss nicht überboten werden, ermangeln aber näherer Zweckbestimmungen, die eine Gestaltung des Lebens von ihnen aus ermöglichen würde. So bedarf also die Auffassung der Stellung des Menschen in den Quellen des Christenthums, um die soziale Gestaltung leiten zu können, einer Ergänzung von anderen Gesichtspunkten aus.

Dies bestätigt sich auch durch eine weitere Betrachtung. Darin hat Zwingli die Wahrheit gesehen, dass die Einrichtungen der Gesellschaft in einem christlichen Staatsganzen das Zusammenleben werdender Christen zur Aufgabe haben. Sonach müssen in den leitenden Principien eines christlichen Staates Regeln sein, welche aus diesem umfassenderen Verhältniss entspringen. Auch dies führt auf Principien einer sozialen Moral, in welchen die christlichen Ideen nur einen Bestandtheil bilden. Man kann in dem ausschliesslich transscendenten Bezug der Menschen eine Einseitigkeit des Christenthums finden; man kann die Einseitigkeit aller Religion darin erblicken: jedenfalls haben Luther wie Zwingli vergebens gerungen, das vollere, allseitigere religiös sittliche Lebensideal, von dem sie getragen waren, auszugleichen mit den Quellen des Christenthums. Zwingli war hierin erfolgreicher als Luther. Besonders weil die Ideen

---

[47]) Stellen bei Zeller S. 187.

der Alten und die politische Luft seiner Heimath ihn trieben, die fühlbarste Schranke der apostolischen Zeit zu überwinden. Nie darf die Geschichte Zwingli und der reformirten Kirche vergessen, was sie hierin leisteten. Sie hatten den Muth, auch auf so unzureichenden Grundlagen, trotz all der eben dargelegten Schwierigkeiten, trotz des Unvermögens, diese eben definitiv aufzulösen, für eine Umgestaltung der Gesellschaft und des politischen Lebens aus dem neueroberten christlichen Lebensstande heraus zu wirken. Sie zuerst haben die Sklavenfesseln zerrissen welche die christliche Ueberlieferung von der Cäsarenherrschaft her trug: jene Regel der apostolischen Zeit vom widerstandslosen Gehorsam der stillen Gemeinden im Lande unter einer ihnen gleichsam fremden Obrigkeit. Sie zuerst haben dem neuen christlichen Geiste die Kraft, die staatliche Ordnung zu gestalten, zuerkannt. Sie haben es als die Pflicht der Christen begriffen, mitzuwirken an der Gestaltung der obrigkeitlichen Verfassung. Der Staat bedarf nach Zwingli der im wahren Evangelium enthaltenen höheren Gesinnung: nur der wahre Christ verwaltet ein obrigkeitliches Amt richtig: eine Regierung ohne Gottesfurcht ist Tyrannei: die Absetzung des Tyrannen durch den übereinstimmenden Willen des ganzen Volkes ist berechtigt[48]).

Und hier greifen nun das Vorbild der apostolischen Gemeinden und die schweizerischen Verfassungen rings umher ein, um der reformirten Kirche die Richtung auf eine Gestaltung der politischen Ordnung zum republikanischen Systeme hin zu geben. Erkannte Zwingli in der christlichen Gesinnung die Regel der politischen Gestaltung der Gesellschaft, so ward ihm nun, auf Grund des eben bezeichneten Mangels umfassender Principien sozialer Sittlichkeit, die mit dieser Gesinnung in apostolischer Zeit entstandene Ordnung der Gemeinde zum Vorbild der politischen Ordnung. Ein Anfang von Bewegungen, welche, zumal mitgetragen von dem hinzutretenden naturrechtlichen Gedanken, Europa beinahe zwei Jahrhunderte hindurch erschüttert haben. So wenig sind

[48]) Von Zwingli's Darlegungen sind besonders belehrend de vera et falsa religione 1525, S. 296 ff. und die Predigt von menschlicher und göttlicher Gerechtigkeit. 1523.

Ideen blosse Begleiterscheinungen der politischen Veränderungen. Die Selbstregierung des christlichen Volkes ist nun das Ideal der reformirten Christen bis in das Zeitalter Cromwell's und seiner Geiter geworden und dieses Ideal hat an der Umgestaltung des politischen Systems von Europa noch bis zur Revolution von 1688 mitgewirkt.

Fassen wir noch einmal das Grosse in Luther und Zwingli zusammen, wodurch sie damals Alles mit sich fortrissen. Ein neues sittlich religiöses Lebensideal. Ein in das Unanschauliche, Innerliche, Unabhängige umgewandeltes Verhältniss der Person zu dem Unsichtbaren, das sie umgiebt. Sie erfassen den Glauben als einheitliche, zuversichtliche Willensverfassung der Person, gegründet auf ihren realen Zusammenhang mit dem Unsichtbaren: die äussere Disciplin des alten priesterlichen religiösen Processes, die so lange auf der Menschheit gelastet und ihr ganzes Leben umspannt hatte, thuen sie entschlossen von sich. Aus diesem Glauben quillt eine aktive Energie der ganzen Person, deren Funktion das volle Leben in der Welt, die sittliche Gestaltung aller concreten Lebensverhältnisse, ja die Reformation des gesammten bürgerlichen, politischen und religiösen Lebens der Gesellschaft ist. Und so wird ihnen diese religiös, bürgerlich und politisch geordnete Gesellschaft zum Körper des christlichen Geistes: sie verwerfen die mittelalterliche Theilung des Regimentes über die Welt in die beiden Reiche: die abgelebten Ordnungen werden im Namen der tiefen, neu errungenen christlichen Lebensstellung von ihnen überall erschüttert und theilweise zerstört.

Aber fassen wir auch noch einmal zusammen, warum nun aus dieser neuen Willensstellung des Menschen nicht in gerader Linie die erstrebte Neuordnung der kirchlichen, bürgerlichen und politischen Gesellschaft sich ergab. Die neue religiöse Formation enthielt so wenig, als das Christenthum des apostolischen Zeitalters, auf das sie sich stützte, ausreichende Prinzipien zur Gestaltung der Gesellschaft. Eben aus dem apostolischen Christenthum hatte der römische Herrschergeist das katholische Kirchensystem entwickelt. Er hatte für die tiefinnerliche, weltabgewandte Lebensstellung so eine wirksame Organisation angestrebt, durch welche sie die Herr-

schaft über die Welt gewönne. Ein ungeheurer Widerspruch! Derselbe musste sich in der Verweltlichung dieser geistlichen Organisation geltend machen. Er ward im Innern derselben von den tiefsten Geistern jeder Zeit tragisch empfunden. Die Reformation hebt ihn auf. Aber wird sie nun vermögen, aus sich heraus eine Ordnung der Gesellschaft zu gestalten, die ihr entspricht?

Zunächst erzittert unter dem Einfluss der neuen Ideen der ganze Boden des alten Reiches nördlich bis in die Niederlande und südlich bis in die Schweiz. Gewiss, so wenig als die Ideen der französischen Aufklärung die Revolution hervorgebracht haben, sind durch Luther's und Zwingli's Predigt und Schriften die Bauernkriege und die täuferischen Aufstände herbeigeführt worden. In dem einen wie in dem anderen Falle war es ein unerträglicher Druck, der die revolutionären Kräfte entband. Aber in jedem der beiden Fälle haben die neuen Ideen der Bewegung ein höheres Recht mitgetheilt und ihr die Bahn gewiesen. In dem ersteren Falle überwog in der Bewegung der Kampf um die geistige Selbständigkeit, welchen die Laien gegen die geistliche Klasse führten. In dem anderen Falle überwog der Kampf um die politische Freiheit, welchen das Volk gegen die Fürsten und den Adel führte. In beiden Fällen sind dann unter Berufung auf diese leitenden Ideen Eingriffe in das bestehende Recht ohne Zahl vollzogen worden. Die Reformation kann in Bezug auf die Gewaltakte, die damals in ihrem Namen begangen wurden, auf die krankhaften Zuckungen, die in ihrem Gefolge auftraten, weder einfach verantwortlich gemacht, noch einfach freigesprochen werden. Auch wirkten in diesen revolutionären Vorgängen nicht allein die schlimmen Eigenschaften der menschlichen Natur, die überall auftreten, wo die gewohnten Regeln der Geschäftsführung versagen, der einförmige Gang bürgerlichen Lebens durch das Ausserordentliche unterbrochen wird, Verbannte von Stadt zu Stadt ziehen, rechtlos gewordene Existenzen, wie hier entlaufene Mönche und brotlose Priester auftreten. In den Grundsätzen des neuen Evangeliums selbst lagen erhebliche Gründe für die Ausschreitungen. Diese Grundsätze waren sehr verschiedener Deutung fähig. Sie wurden in Augsburg anders gefasst, als in Basel und in Zürich

anders als in Strassburg. Und unzählige Schattirungen derselben bekämpften einander, zumal in den Reichsstädten. Sie riefen grenzenlose Erwartungen hervor. Aber sie enthielten, wie wir sahen, kein zureichendes Princip, die erhoffte Neuordnung der Gesellschaft in festen Grenzen zu gestalten.

Die neu errungene Lebensverfassung hatte das Christenthum des apostolischen Zeitalters überschritten. Sie fand also in dem Beweis aus der Schrift keine zureichende Grundlage mehr. Sie stand mit dem Neuen in sich auf der Macht und dem Recht der religiösen Erfahrung. Sie hatte mit dem Satze, dass der lebendige religiös sittliche Process des Glaubens nicht etwa nur der Erkenntniss des Unsichtbaren und seiner Bezüge zu uns vorausgehe, sondern eben dies lebendige Wissen in sich fasse, das dann keiner weiteren Aufklärung fähig sei, die Grenzen des bisherigen metaphysischen Standpunktes überschritten. Aber Dunkelheiten umgaben sie nun ringsum. Welches ist das Verhältniss des inneren Wortes zu der dogmatischen Symbolschrift, in welcher die dogmenbildenden Concilien es fixirt haben? In welchem Umfang sind neben den religiösen Formen unseres Bewusstseins vom Unsichtbaren die philosophischen berechtigt? Muss man nicht von der christlichen Gestalt des höheren Lebens auf die Bedingungen derselben in der immer gleichen Menschennatur, in der Psychologie, Selbstbesinnung, Erkenntnisstheorie zurückgehen? Andererseits ergänzende Principien für die Gestaltung der Gesellschaft aus den anderen Kultursystemen derselben entnehmen? Fragen, von denen die Aufklärung und Begränzung dieser neuen subjectiven Lebensverfassung abhing. Noch war die ungeheure Macht subjectiver Selbstgewissheit und Lebenszuversicht in diesem neuen Standpunkt nicht mit der entsprechenden klaren Reife und Gestaltungskraft verbunden. In der protestantischen Gemeinde lag das Princip des inneren Wortes mit dem der Schrift im Streit: die Evangelien mit Paulus: das apostolische Leben mit den Menschen wie sie sind: das christliche Ideal mit der Staatsraison: vor Allem doch das Wort der Bibel mit der in der Reformation fortgeschrittenen Gestalt des religiösen Lebens.

Und nun trat ein neues Moment allgemeiner Unsicherheit, revolutionären Ringens hinzu. In derselben Zeit, in welcher die

neuen Ideen überall in Deutschland siegreich vordrangen, war die einheitliche Aktion des Reiches in Bezug auf dieselben gelähmt.

Ebenso verschärfte sich in der Schweiz der Gegensatz zwischen den Urkantonen und den protestantischen Bezirken und erschien unüberwindlich; auch hier rang man vergeblich nach einer einheitlichen Regelung der Reform in dem Ganzen der Eidgenossenschaft. Die einheitliche Leitung der grossen Bewegung war nicht herbeizuführen.

Dies waren die Bedingungen, unter welchen eine Bewegung, in welcher alle fortschreitenden Kräfte vereinigt gewesen waren, die wie ein glühender Lavastrom nach allen Seiten sich ergossen und Alles mit sich fortgerissen hatte, etwa seit 1524 zu erstarren begann. Die Kirchenbildung war nun in die Territorien verlegt, das Ideal einer das Reich umfassenden religiösen Reform entwich in nebelhafte Fernen. Für die Anhänger des neuen Glaubens war nach der Verneinung der Autorität von Concilien und Päpsten kein Richter und keine Norm der Auslegung von Schrift und Glaubenserfahrung da. Alle Schwierigkeiten, mit denen der Protestantismus bis heute ringt, waren damals sogleich da. Und in dieser freien Mannichfaltigkeit persönlicher Ueberzeugungen hat er doch trotz all dieser Schwierigkeiten sein Leben. Das Nächstliegende wäre gewesen, dass die Bewegung sich mit evangelischer Freiheit in Gemeinden und kleinen Verbänden ausgebreitet hätte. Dies hätte aber die religiöse Gährung permanent gemacht. Es widersprach dem Verhältniss eines religiösen Genius wie Luther zu den glaubesuchenden autoritätsbedürftigen Menschen, wie sie nun einmal sind. Es hätte klare Principien der Fortgestaltung der Gesellschaft in dem evangelischen Glauben vorausgesetzt, denen man sich ruhig anvertrauen konnte. Ich habe dargelegt, dass solche klare Grundsätze aus dem Rückgang auf die Bibel nicht abgeleitet werden konnten. Dem Chaos von Forderungen und Träumen, die auf Grund des ächten Evangeliums von den Täufern, den Spiritualisten in den Städten, den sich erhebenden Bauern auf dem Lande erhoben wurden, trat Luther festen Herzens, doch mit dem äusserlichen und harten Grundsatz vom göttlichen Rechte der mit dem Schwert betrauten Obrigkeit gegenüber, welcher aus dem Dualismus stiller

Gemeinden und einer heidnischen Obrigkeit stammte. Ebenso fehlten dem Protestantismus gemeinsame Grundsätze für die Kirchenbildung, und unvermittelt standen die Ordnung der Kirche aus der Einzelgemeinde, vermittelst der Synoden und durch die obrigkeitliche Kirchengewalt nebeneinander. So entschied Luther's religionsbildende, kirchenbildende Persönlichkeit mit ihrem festen christlichen Gehalt. Er hielt sich an das Nicenum. Er trennte sich von Zwingli. Er sagte sich von Erasmus los. Er überliess die Spiritualisten der Verfolgung. Er gründete in den deutschen protestantischen Territorien seine Kirche.

Die Danaidenarbeit der theologisch-metaphysischen Systembildung begann in dieser Kirche von Neuem. Da sie den religiösen Tiefsinn Luther's in sich barg und diesen nun von Melanchton ab mit der Anerkennung der Alten, dann seit Leibniz mit dem modernen Denken in Verhältniss zu setzen strebte: sind aus diesem Nacherleben der geschichtlichen Standpunkte in ihrer unverkürzten Eigenheit die Geschichtlichkeit des deutschen Denkens, das universalhistorische Verständniss, die Transscendentalphilosophie entstanden. Aber von dieser nun entstehenden Kirche trennten sich Erasmus, Staupitz, Willibald Pirkheimer, Ulrich Zasius, Sebastian Franck und viele andere weniger hervorragende Personen, wie man sie in dem ersten Bande von Döllinger und dann bei Janssen in langem Zuge aufgeführt findet. Dieselbe verengte und verhärtete sich. Und zunächst vollzog sich in Personen, die sich Luther unabhängig gegenüberstellten, sowie in den von Zwingli ausgehenden Kirchen und Sekten, auf Grund des dargelegten intimen Verhältnisses von Zwingli zu der allgemeinen geistigen Bewegung und des von ihm zur Geltung gebrachten Gemeindeprincips, der theologische Fortschritt des 17. Jahrhunderts: an sie schloss sich dann auch die philosophische Bewegung vorwiegend an.

Und zwar sind schon im Zeitalter der Reformatoren aus dem Zusammenwirken der dargestellten geistigen Kräfte die beiden Hauptrichtungen der Theologie entstanden, die sich in den folgenden Jahrhunderten mit der orthodoxen in die Herrschaft theilen sollten: die rationalistische und die speculative oder transscendentale. Die Anfänger dieser beiden Schulen ge-

hörten der deutschen Zunge an, standen aber ausserhalb der Kirche Luther's.

Erasmus ist der Begründer des theologischen Rationalismus. Unter diesem verstehe ich die souveräne Reflexion des Verstandes über den Glaubensinhalt, durch welche dieser in ein Verhältniss von Gott, Christus, Mensch, von freiem Willen und Einwirkungen Gottes, als von lauter einander fremden Selbständigkeiten zerlegt wird. Hiezu tritt dann durchgängig ein starkes Bewusstsein von den Grenzen des Verstandes, welches von Erasmus als sein Skepticismus bezeichnet wird. Dieser theologische Rationalismus entwickelte sich aus der humanistischen Aufklärung, wie sie namentlich von Laurentius Valla und von Ludovicus Vives vertreten wurde. Und sein erstes classisches Werk war die Schrift des Erasmus de libero arbitrio, welche dieser nach längerem Zögern 1524 veröffentlichte. Sie behandelte den Cardinalpunkt der Glaubenslehre Luther's. Dessen Gegenschrift de servo arbitrio erschien im December 1525. Worauf dann wieder Erasmus in Gegenschriften erwiderte, die zu der ersten Darstellung seines Standpunktes nichts erheblich Neues hinzubringen.

Es ist nicht möglich, bei Erasmus das was er in seiner Position, auch in der finanziellen, für erforderlich hielt, von dem zu sondern, was seine Ueberzeugung war. Sicher vermochte Luther dem Vielköpfigen und mit allen Farben Schillernden in diesem Voltaireschen Genie nicht gerecht zu werden, und seine Aeusserungen über ihn gehen fehl, deren schärfste die in den Tischreden ist[49]). „Erasmus ist ein Feind aller Religion und ein sonderlicher Feind und Widersacher Christi, ein vollkommen Conterfeit und Ebenbild Epicuri und Luciani.“ Aber wenn Erasmus von vornherein sein Buch de libero arbitrio dem Richterspruch der Kirche unterwirft, so ist das eine Accommodation des ersten Rationalisten. Diese Accomodation reicht aber weiter. Wenn er die Bibelstellen gegeneinander abwägt und die paulinischen Stellen ganz so gelten lässt als die der Evangelien, so ist die Bevorzugung der Stellen der Evangelien doch merklich: er muss auch gesehen

---

[49]) Tischreden, Förstemann, II 419.

haben, dass hier ein Widerspruch besteht und dass ihm die Stellen der Evangelien günstiger sind. Hebt er doch sonst den Unterschied des allein irrthumsfreien Christus und der zuweilen irrenden Apostel hervor[50]). Die Apokalypse spricht er nicht nur dem Johannes ab, sondern er hat den Cerinth im Verdacht, sie eingeschmuggelt zu haben. Und das Markusevangelium scheint ihm ein Auszug aus dem Matthäus zu sein. In all diesem ist sein enormer Spürsinn auf dem Weg der rationalistischen Kritik. Neben ihm hat Agrippa von Nettesheim in seiner genialen Schrift auf die Mängel unserer Quellenkenntniss des Christenthums hingewiesen: habe doch eine Menge von Evangelien bestanden und sei verloren gegangen. So würde man dem Erasmus Unrecht thun, die Annahme von Gleichwerthigkeit biblischer Stellen nach dem Zuschnitt damaliger dogmatischer Erörterungen bei ihm vorauszusetzen. Er accommodirte sich.

Die Schrift stellt zuerst den leitenden Gesichtspunkt auf, welcher eine vorsichtige praktische Haltung dem Problem gegenüber erforderlich macht. Alsdann erörtert sie den Widerspruch zwischen den biblischen Stellen, welche die menschliche Freiheit behaupten oder voraussetzen und den anderen, welche Gottes ausschliessliches Wirken in dem Beseligungsprocess ausdrücken. Endlich unternimmt sie diesen Widerspruch aufzulösen und die Cooperation der Freiheit und des göttlichen Wirkens festzustellen.

Willensfreiheit definirt Erasmus als die „Kraft des menschlichen Willens, vermöge deren der Mensch sich dem zuwenden kann, was zum ewigen Heil hinführt, oder von demselben abwenden“[51]). „Es kann nun zunächst nicht geleugnet werden, dass in den heiligen Schriften eine grosse Anzahl von Stellen ist, welche den freien Willen des Menschen ganz deutlich zu statuiren scheinen[52]).“ Neben den ganz klaren einzelnen Evangelienstellen hebt er besonders hervor, dass die Vorschriften Christi überhaupt

---

[50]) Zu Matth. II p. 7. Opp. VI p. 610 B.

[51]) de lib. arb. 12. 17. Porro liberum arbitrium hoc loco sentimus vim humanae voluntatis, qua se possit homo applicare ad ea quae perducunt ad aeternam salutem, aut ab iisdem avertere.

[52]) Ebds. p. 27 ff.

Leben und Wirksamkeit verlieren, wenn dem freien Willen keine Kraft gelassen wird[53]). Auf der anderen Seite wird ihm dann schwer, die Beweiskraft der paulinischen Stellen gegen den freien Willen, die er offen anerkennt[54]), wenigstens zu mindern[55]). Die Auflösung dieses Widerspruchs liegt zunächst in der Erkenntniss, dass von der Betonung des moralischen Motivs, zur Selbstthätigkeit anzufeuern und Zutrauen zu erwecken, die Einen Stellen bedingt sind, dagegen die anderen von der Betonung des religiösen Motivs, im demüthigen Gefühl der Abhängigkeit von Gottes Wirken diesem alles Verdienst zuzuschreiben.

Es sind also nur die zwei Seiten desselben Vorgangs, die in diese zwei Classen von Stellen einseitig hervorgehoben werden. Die Existenz des göttlichen Allwirkens leugnet nun Niemand. Aber auch die Thatsache des freien Willens sollte keinem Zweifel unterworfen werden. Erasmus entwickelt das ganz überzeugend und schärft es immer wieder ein: die Begriffe von Vergeltung, Strafe, Verdienst und Gericht sowie die Existenz des Gewissens und der in den heiligen Schriften wie im biblischen Bewusstsein auftretenden Vorschriften, Drohungen, Versprechungen haben allesammt die Freiheit des Willens zu ihrer Bedingung. Ja er zeigt scharfsinnig, dass selbst die specifisch religiösen Begriffe der Hilfe und Unterstützung Gottes, des Verdienstes, des Gebets die menschliche Freiheit fordern. Und Niemand nach ihm hat beredter dargethan, dass die Gnadenwahl denselben Gott, der den Erwählten barmherzig sich erweist, den Ausgeschlossenen gegenüber zu einem grausamen Tyrannen macht. Der Gott, der Gesetze giebt, damit sich erweist, dass der Mensch sie nicht halten kann, ist noch tyrannischer als jener Tyrann von Syrakus, der seine Gesetze gab, um die Uebertreter strafen zu können. Der Beweis, dass der altchristliche Begriffszusammenhang, den die Evangelien geben und der in dem Gewissen der Christen immer wieder erfahren wird, die Freiheit des Willens schlechterdings als Voraussetzung fordert, ist von Erasmus mit siegreicher Kraft Luther gegenüber geführt worden.

---

[53]) p. 35.

[54]) Ebds. p. 66.

[55]) Ebds. p. 66 ff.

Nun aber entsteht die Frage, wie diese Thatsache sich mit der des Allwirkens Gottes in Einklang bringen lasse: und hier macht sich nun das Unvermögen des Rationalisten, diesem Zusammenhang sein Recht widerfahren zu lassen, geltend.

Es findet eine „Cooperation zu dem untheilbaren Werk“ der Wiedergeburt statt. Und zwar so, dass die Gnade die causa principalis ist, die menschliche Freiheit nur die causa secundaria[56]). Dies wird zunächst damit erläutert, dass dem Feuer eine Kraft zu verbrennen einwohnt und dass diese doch zugleich zu ihrer principalis causa Gott hat, welcher durch sein Wirken im Feuer dessen Brennkraft erhält. Aber durchweg läuft es vielmehr auf das auxilium und die mechanisch äusserliche Cooperation Gottes mit dem freien Willen hinaus. Ein Vater zeigt einem Knaben, der noch nicht zu laufen vermag, einen Apfel; der Knabe, der zu ihm hinstrebt, wird von dem Vater mit der Hand vorwärts geleitet: dies ist ein anderes und den Ideen des Erasmus mehr entsprechendes Gleichniss. Kann es aber eine äusserlichere und gröber mechanische Vorstellungsweise geben?

Von dieser mechanischen Betrachtung aus, nach welcher der Wille des Menschen und das Wirken Gottes concurrirende Kräfte sind, können natürlich die ohnehin metaphysisch unlösbaren Probleme des Verhältnisses von Präscienz, Providenz und Allwirksamkeit zur Willensfreiheit schlechterdings nur in sinnlicher Verstandesflachheit behandelt werden. Ein Herr kennt die schlechten Neigungen seines Sklaven und stellt ihn an einen Platz, wo der Sklave diesen gemäss schlecht handelt; so dient sein Fall den anderen Sklaven zum warnenden Beispiel. Ist es möglich, flacher zu reden? Und doch erscheint auch hier der bon sens des Erasmus gegenüber Luther in seiner ganzen Stärke, indem er immer wieder räth, an die Thatsachen der inneren Erfahrung sich zu halten, und jeden Versuch, den Zusammenhang derselben in die unerforschlichen Tiefen des Metaphysischen zu verfolgen, mit dem gesunden Skepticismus abweist, der jenem Zeitalter das kritische Bewusstsein vertrat.

---

[56]) Ebendaselbst p. 81.

Und von diesem rationalistischen, historisch kritisch festgegründeten Standpunkt aus begann nun auch schon Erasmus die Dogmatik zu unterminiren. Vorsichtig, aber mit stillem, hartnäckigem Hass. Er bemerkt, in wie wenig Stellen Christus als Gott bezeichnet werde und dass der heilige Geist nirgend diese Bezeichnung erhalte: so erschütterte er die Trinitätslehre[57]). Und Melanchthon schrieb der stillen Wirkung des Erasmus den Abendmahlsstreit zu[58]). Von Erasmus geht Eine gerade Linie zu Coornhert, zu den Sozinianern und Arminianern, von da zu den Deisten.

Neben die orthodoxe und die rationalistische Theologie trat die speculative oder transscendentale. Das Merkmal derselben liegt darin, dass sie in der Geschichtlichkeit der einzelnen Religion, insbesondere des Christenthums den Ausdruck eines Bewusstseinszusammenhangs sieht, welcher ewig in der Natur des Menschen und der Dinge gegründet ist. Dies ist ihr nur möglich, indem sie als Schlüssel für das Verständniss der religiösen Begriffe von Offenbarung, Inspiration, Gnadenwahl, Rechtfertigung jenen religiös universalen Panentheismus anwendet, dessen Einfluss wir bis hierher verfolgten und der nun auch Luther's positivistischem Tiefsinn gegenüber — sagen wir es heraus! — siegreich vorwärts dringt.

Die moderne speculative Theologie hat sich aus der Mystik entfaltet. Denn das ist nun doch in dieser ganzen kampferfüllten Religionsepoche der Kern alles Ringens gegeneinander: die uralte in der Menschheit unermesslich wirksame Opferidee, welche sich seit Paulus des Christenthums bemächtigt hatte, ist von Luther zwar als Mittelpunkt des Cultus in der Messe sammt dem an ihr hängenden altrömischen Priesterbegriff verneint, aber sie ist doch von ihm noch einmal in jenen Dogmen ersten Grades, der eigentlichen religiösen Bilderschrift, welche der systematischen Theologenarbeit vorausgehen, als Centraldogma herausgehoben worden. Ihr aber tritt nun der mystische Begriff der forma dei im Menschen ent-

---

[57]) Hierfür instruktiv die seine ideale Ueberzeugung nur leicht verschleiernde Vertheidigungsschrift adversus Monachos quosdam Hispanos Opp. 9, 10, 23.

[58]) Corp. ref. I 1083.

gegen. Und ihm gehörte die Zukunft. Kant, Schleiermacher haben ihn zum Siege geführt. Die neutestamentliche Kritik hat die Abwesenheit dieses Opfergedankens im ursprünglichen Christenthum aufzeigen können.

Erfassen wir die Anfänge hiervon. Seitdem eine einheitliche Leitung der religiösen Bewegung nicht mehr von dem Reichsregimente erhofft werden konnte, regten sich die elementaren religiösen Kräfte, die Handwerker in den Städten, die Bauern. Als der Bauernkrieg niedergeschlagen war, treten die evangelischen Taufgesinnten unter den Handwerkern der Städte hervor. Ihr Ursprung ist nicht einfach. Die seit dem Auftreten der Waldenser in verschiedenen Formen fortbestehende, auf apostolisches Leben gerichtete populäre Bewegung, das Wirken der Franziskanerpredigt von der Nachfolge Christi sowie von der Nachbildung seiner Lebensform und nun die alles Weltliche und Geistliche umfassenden Reformideen wirkten zusammen. Indem diese Gemeinden auf das innere Wort und das apostolische Leben zurückgingen, leiteten sie aus der christlichen Gleichheit und Bruderliebe die Gütergemeinschaft und die Aufhebung von Zinsen und Zehnten ab, aus den Worten Christi die Verweigerung von Eid und Kriegsdienst, aus der Lehre vom inneren Worte die Verwerfung der sakramentalen Taufwirkung und sonach der Kindertaufe. In der Schweiz traten diese Täufer zuerst etwa seit 1522 auf, wurden aber von Zwingli niedergeschlagen. Dann erschienen sie unter der Führung von Hubmaier, Denck, Hetzer, Grebel seit 1526 in Oberdeutschland. Sie hatten meist zu den Anhängern Luther's oder Zwingli's gehört, in Augsburg, Nürnberg, Strassburg giebt es von ihnen zu Zwingli und von da zu Luther Schattirungen aller Art, ihre Zahl war ausserordentlich gross und sie mischten sich überall mit den anderen Evangelischen. Die grausame Verfolgung gegen sie durch Zwingli und Luther war eine der Ursachen für den Rückgang der Reformation und bewirkte zugleich den furchtbaren Ausbruch des münsterischen Aufruhrs, den man nur mit der Jakobinerherrschaft während der französischen Revolution vergleichen kann. Die Entscheidung gegen die Taufgesinnten ist durch die äussere politische Macht herbeigeführt worden: eine Nothwendigkeit schon darum,

weil ein Protestantismus ohne Widerstandsrecht und Schwert verloren gewesen wäre!

Diese Bewegung mischte sich vielfach mit den aus der wissenschaftlichen Gährung entstehenden Zweifeln gegen Dogma und heilige Geschichte. Anfang des Jahrhunderts ist in den Niederlanden ein Ketzer, Hermann Rysswick, verbrannt worden, welcher die averrhoistischen Ideen vortrug: zugleich leugnete er, dass Gott dem Moses erschienen und Christus Gottes Sohn sei, erklärte vielmehr Christus für einen Phantasten: „unser Glaube ist ein lauter Tandmär und Fabel“ [59]). Einige Männer aus Antwerpen setzten 1525 persönlich Luther auseinander, der heilige Geist sei nichts als die Vernunft und der Verstand [60]). In Nürnberg suchten neben den Atheisten sich Deisten, welche das ganze positive Christenthum ablehnten, geltend zu machen; in dem höchst interessanten „Process gegen die gottlosen Maler“ Georg Penz, Sebald und Barthel Behaim trat dieser letztere Standpunkt entschieden hervor; so hatte Barthel die evangelischen Erzählungen von Christus mit der Sage über den Herzog Ernst verglichen, der in einen Berg gefahren sein solle [61]).

Welche Revolution in allen ererbten Ideen ringsum im deutschen Lande! Karlstadt, der rastlose Kämpfer gegen die neuentstehende Luther'sche Theologie und gegen Luther's Abendmahlswunder, verworren, genialisch, von Eifersucht gegen den überlegenen Luther erfüllt: schon 1520 war ihm zweifelhaft geworden, ob die Bücher Mose auf diesen als Autor zurückzuführen seien und die Evangelien in ihrer ächten Gestalt auf uns gekommen; er hatte 1521 den Wittenberger Studenten gerathen, die Auditorien zu verlassen und das Land im Schweiss ihres Angesichts zu bebauen, wie Rousseau oder Tolstoi; dann später hat er seinen priesterlichen Ornat ausgezogen, man sah ihn in Bauernkleidung umherziehen. Münzer, ein anarchistischer Gewaltmensch: auch er vertritt gegen

---

[59]) Sebastian Franck, Chronik 1531. Fol. 406f.

[60]) Luther an die Christen zu Antwerpen. De Wette III 60.

[61]) Luther an Brismann 4. Februar 1525 bei de Wette II 623. Aus derselben Zeit Pirkheimer bei Strobel, Beiträge zur Litt. I 496. Der Process bei Baader, Beiträge II 52 ff. und in der Beilage, wo er abgedruckt ist.

Luther die Mystik, das apostolische Leben, dessen Gütergemeinschaft; aber er will mit Blut und Eisen das neue Friedensreich herbeiführen. In der Schrift wider das sanftlebende Fleisch in Wittenberg greift er Luther an seinen schwächsten Punkten an, er verwirft die Selbstverachtung im Dogma von der Sünde und dem unfreien Willen, und er verspottet die neuen logischen Kunstgriffe, durch biblische Stellen von dem göttlichen Rechte der Obrigkeit das arme Volk niederzuhalten. Dann Kaspar Schwenkfeld, Michael Servede, Campanus, Hubmaier, Hetzer: wohin man blickt, eine trübe Flüssigkeit von Grübelei über Trinität, Gottmenschheit, Rechtfertigung, Sakramente, apostolisches Leben. Ueberall aber auch die grosse fortschreitende Tendenz, im Sinne des Luther von 1520 die persönliche Innerlichkeit des religiös sittlichen Vorgangs, das moralische Vermögen des Menschen, die reformatorische Kraft des wahren Glaubens gegenüber der ganzen bestehenden Gesellschaft in ihren weiteren Consequenzen zu entwickeln, auch gegenüber der sich nun bildenden Kirche Luther's: vielfach der Fortschritt in der Erfassung des Christenthums von Paulus zu dem Christus der Evangelien: und vielfach auch das Ringen, den Opfergedanken, welcher von den abgelebten Formen der Religiosität her auf der Menschheit gelastet hatte und nun doch auch in Luthers paulinischem Christenthum wieder eine centrale Stellung besass, endlich abzuschütteln. Dazu machte sich an vielen Stellen die unitarische Richtung geltend.

Diese Bewegung trat nun in einigen Personen von entschiedener Begabung in Verbindung mit humanistischer, mit allgemein wissenschaftlicher Geisteshaltung; insbesondere die Vertheidigung der Freiheit des Menschen durch Erasmus wurde acceptirt: so entstand eine besondere speculative Form des religiös universalen Theismus und der mit ihm verbundenen Lehre von der religiös moralischen Selbständigkeit des Menschen gegenüber jeder kirchlichen Tradition und Heilseinrichtung.

Hans Denck begründet die christliche Ueberzeugung auf die innere Stimme, das Gewissen und das religiöse Gefühl: hierin ist ihm ein Funke des göttlichen Geistes selbst. Dieser Geist ist also unabhängig von der heiligen Schrift überall wirksam. Er wohnt

in allen Menschen. Die Geltung der Schrift kann nur aus ihm erwiesen werden. Aus dem Leben in der Nachfolge Christi kommt aller Glaube. Ungläubig sind die, welche sich selbst suchen. Und zwar geht er von Paulus auf die Evangelien, auf die Worte Christi selbst wie Erasmus zurück, insbesondere auf Johannes. Der Mensch hat nach Dencks Schrift über die Ordnung Gottes in sich den Willen zum Guten, einen Funken des göttlichen Geistes. Er hat einen freien Willen. Indem er sich selbst sucht, entsteht in ihm die Entzweiung mit Gott, die Hölle, der Unglaube. Nun ist sein Wille gefangen, und nur mit der Hilfe Gottes vermag er die Vereinigung seines Willens mit dem göttlichen wieder zu erlangen. Selbstverleugnung, das Verlieren seiner selbst, ist der Weg zu dieser Vereinigung. Aus diesen Gedanken heraus bekämpft er Luther's Rechtfertigungs- und Versöhnungslehre. Die Gesetzeserfüllung Christi hat den Zweck, uns den Weg zur Nachfolge zu bahnen [62]). Er verwarf die ewigen Höllenstrafen, ja scheint auch die Existenz des Teufels, der Luther so viel zu schaffen machte, bestritten zu haben.

Aus diesem revolutionären Chaos erhebt sich ein wahrhaft genialer Denker und Schriftsteller, Sebastian Franck, zu einer geklärteren, geschichtlich weiten Fassung dieses Standpunktes.

Ein Schwabe, etwa 1500 in Donauwörth geboren; er scheint eine sehr mässig geleitete Vorbildung genossen zu haben: doch im Gefühl des angeborenen Berufs wagte er, die Laufbahn des Schriftstellers zu ergreifen. Er begann mit Uebersetzen, Bearbeiten von Vorhandenem in deutscher Sprache, Zusammenstellen, und an dieser Art von Thätigkeit hat er immer festgehalten. Das Theologische stand natürlich im Vordergrund seines Interesses. In Nürnberg, wo Pirkheimer für Geschichte wirkte, wo ihn geschichtliches Leben umgab und er den humanistischen Geist in vollen Zügen einsog, weitete sich ihm die Seele aus. Er entwarf nun den Plan seiner Universalhistorie, diese wurde dann in Strassburg gedruckt, es folgten seine Kosmographie, seine deutsche Geschichte und seine Sprich-

[62]) Vgl. besonders Keller, ein Apostel der Wiedertäufer S. 131. 133 ff. 187 ff. Verwandt in der Opposition (Hagen, Reformation III 267 ff.) der Nürnberger Rathsherr Fürer, (Hagen III 290) Kauz, (Hagen III 306) Bünderlin.

wörtersammlung. Aber darin bestand nun gerade seine Bedeutung, dass er durch die Ideen dieser deutschen Reformzeit Leben und Zusammenhang in den geschichtlichen Stoff der Chroniken brachte und dass ihm dann in diesen universellen Zusammenhang auch das Historische der Bibel sich einordnete: so wurde die heilige Geschichte unter ganz originalen Gesichtspunkten von ihm aufgefasst. Die religiösen Broschüren, in denen er diese Gesichtspunkte entwickelte, voran die genialen Paradoxa, mussten den Konflikt dieser Position zu der sich bildenden Kirche Luther's erweisen. Auch in den religiös freieren Reichsstädten, in Nürnberg, Strassburg, Ulm fand der von den Sekten sich fernhaltende Denker keinen Ruheplatz. Er stand ausserhalb aller christlichen Confessionen, „unparteiisch" wie er sich ausdrückt, darin dem Spinoza zu vergleichen. Von den Methoden der neuen Luther'schen Orthodoxie, unter milden, brüderlichen Worten das in der Kirche eingewohnte Verfolgungsbedürfniss zu befriedigen, wurde ihm, der doch, bei mancher persönlichen Berührung mit Schwenkfeld und den Täufern, ausserhalb des ganzen Parteigetriebes stand, die Seele wundgerieben und das Leben vergiftet. Er ist in frühen männlichen Jahren müde dahingegangen.

Der religiös universalistische Theismus oder Panentheismus, von den Alten, besonders von der in der römischen Stoa vorliegenden letzten und menschlich höchsten Form ihres Denkens getragen, war damals das höchste und freieste Element der europäischen Bildung. Er ist nun auch der Gesichtspunkt, unter welchen Franck die von ihm innerlichst miterlebte deutsche religiöse Bewegung, von Tauler und der deutschen Theologie bis auf Luther, Zwingli und die Täufer, gestellt hat. Die Unsichtbarkeit, Innerlichkeit, Bildlichkeit des moralisch-religiösen Processes, das Streben, ihn von den egoistischen Bestandtheilen der vulgären Religiosität loszulösen, die Erkenntniss der Unverträglichkeit dieses Vorgangs mit jedem kirchlich regimentalen Verbande: diese, wenn man will, spiritualistische Richtung der deutschen Reformationsbewegung wird von ihm mit einer ruhigen Klarheit durchgeführt, die den Sektenhäuptern fehlte. Ihm stand nun eine zwar nicht gründliche, aber ganz umfassende universalgeschichtliche Uebersicht für die Durchführung dieses Stand-

punktes zur Verfügung. So musste die Consequenz desselben in universalgeschichtlicher Richtung deutlicher hervortreten. War der Glaubensprocess das Centrum des persönlichen Daseins, so musste er auch der Mittelpunkt der Geschichte, das Verbindende in ihr sein. War er nur innerlich, in dem Verhältniss des Menschen zu der unsichtbaren Ordnung, bedingt, dann war er auch unabhängig von Zeit und Ort und überall in der Geschichte der Menschheit gegenwärtig. Die unsichtbare Kirche hatte dann ihre Glieder auch in den Zeiten vor Christus und und unter den Glaubensformen der Juden, Türken und Heiden aller Art. Der religiös universale Panentheismus hatte nun also in Franck die Aufgabe zu lösen, als „Bindriemen" der Universalgeschichte und als Kern der biblischen Theologie seine Fruchtbarkeit für diese beiden Wissenschaften zu erweisen.

Wir beginnen mit dem Begriff Gottes. Auch bei ihm ist derselbe nicht philosophisch abgeleitet, sondern aus freier Reflexion gewonnen. Es ist der damals über Europa verbreitete, durch das fortschreitende Naturstudium und die Alten geläuterte Panentheismus. Franck fasst Gott wie Zwingli als das allwirksame Gute. Gott ist willenlos, affektlos, begierdelos, ihm allezeit gleich, durchaus gut[63]). Besonders in der Schrift von menschlicher Kunst und Weisheit entwickelt er diesen Begriff. „Die Natur ist nichts Anderes, denn die von Gott eingepflanzte Kraft eines jeden Dings, Beides, zu wirken und zu leiden. Gott ist allerwegen in der Natur, er erhält die Struktur der Welt mit seiner Gegenwärtigkeit und Innensein. Gleich wie die Luft alles erfüllt und doch an keinem Orte beschlossen ist, wie der Sonne Schein allenthalben ist, den ganzen Erdboden überleuchtet und doch auf Erden nicht ist und doch ist, so gar, dass er alle Dinge auf Erden grünen macht, also ist Gott in Allem und wiederum Alles in ihm beschlossen." „Gott ist eine freiausgegossene Güte, wirkende Kraft, die in allen Kreaturen weset"[64]). Das Wesentliche ist, dass die von der Luther'schen Rechtfertigungslehre geforderte Zerlegung des göttlichen Wesens in

---

[63]) Paradoxon 3 ff.

[64]) Paradoxon 29—31.

Zustände und Seiten von ihm als unvereinbar mit dem gedankenmässig aufgeklärten Gottesbewusstsein erkannt wird. Etiam fulminans Jupiter bonus[65]). Der unbewegliche Gott zürnt über Niemand.

Dies religiöse und philosophische Bewusstsein absoluter Abhängigkeit findet der unbefangene Sinn Sebastian Franck's mit seinem höchst energischen an den Alten bestätigten Bewusstsein von der moralischen Unabhängigkeit des Menschen vereinbar. Dem einseitigen religiösen Tiefsinn der beiden Reformatoren gegenüber macht er mit Erasmus das moralische Bewusstsein geltend. „Wäre kein freier Wille und müsste absolute also Alles geschehen, wie Gott wollte, so wäre keine Sünde, alle Strafe unbillig und alle Lehre vergebens und ein Affenspiel, dass Christus über die Pharisäer trauert u. s. w.“. Die in dem Verhältniss dieser Freiheit zum Allwirken Gottes liegende für den Intellekt metaphysisch unauflösbare Schwierigkeit hat er durch den Begriff einer sich selbst freiwillig einschränkenden, den Willen aus sich in die Freiheit der Wahl entlassenden, aber das äussere Wirken dem Zusammenhang einer teleologischen Ordnung einordnenden Kraft Gottes auflösen zu können geglaubt. „Der Vogel singt und fliegt eigentlich nicht, sondern wird gesungen und in den Lüften dahingetragen. Gott ist es, der in ihm singt, lebt, webt und fliegt. Alle Creaturen thun nur, was Gott will. Diesen Unterschied hat es aber mit dem Menschen, diesem hat er freien Willen gegeben und will ihn mit diesem führen und ziehen[66]).“ Die Gottheit, selber affektlose, zeitlose, wirkende Kraft, wird erst in dem Menschen Wille. In diesem ist die Kraft in der Zeit verlaufend und in Affekten beweglich. Der Wille ist frei in seiner Wahl, aber sein Wirken in der Welt ist durch Gottes Kraft bedingt, die den Weltzusammenhang bestimmt. Und zwar verwendet die Kraft der Gottheit jede Willensentscheidung zum Guten. Die Aufkäufer und Geizigen in den Städten, die von ihrem Egoismus getrieben handeln, dienen doch dem wirthschaftlichen Interesse des Ganzen.

Aus der Wechselwirkung der göttlichen Kraft mit dem freien,

[65]) Paradox. 53.

[66]) Paradox. 264—268, gegen Luther de servo arbitrio gerichtet.

individuellen Menschenwillen entsteht der Zusammenhang der Historie. Ihr Kern und Schlüssel ist der sittlich religiöse Process.

Derselbe beruht auf dem Antagonismus zwischen dem moralischen Prinzip der Menschennatur, das in Gott gegründet ist, und dem Prinzip der Selbstsucht, das aus dem freigelassenen Willen stammt. Dieser Antagonismus wird im Sinne Taulers und der deutschen Theologie von Franck aufgefasst. Wie er von ihm wiederholt dargestellt ist, ist es leicht in einem seiner Bücher eine Darstellung nachzulesen. Ich hebe hier nur den für den Fortschritt entscheidenden Punkt hervor. Es ist das die Stelle des Systems, an welcher es Kant's Religionsphilosophie vorbereitet.

Ich meine seine eigenthümliche Lehre von Christus. Es giebt eine allen Menschen eingeflanzte moralische Anlage. In Uebereinstimmung mit der Stoa und Cicero erklärt Franck es für die nächste Aufgabe des Menschen, der Natur oder Gott zu folgen und erkennt ein „Licht der Natur" (lumen naturale) in Jedem an, welches dies ermöglicht. Dies Licht der Natur ist allen Menschen gemein, dass ein Jeder das Urtheil in seinem Busen stecken hat. So erklärt er auch die Vernunft für einen „Brunnen aller menschlischen Rechte, deshalb über alle geschriebenen Rechte"[67]). Was nun Plato, Seneca, Cicero und alle erleuchteten Heiden das Licht der Natur und die Vernunft genannt haben, das bezeichnet die Theologie als das Wort, als den Sohn Gottes und als den unsichtbaren Christus. Dieser ist so gut in Seneca und Cicero gewesen als in Paulus. Hiernach versteht er unter Christus (Logos) die Immanenz der sittlich religiösen Ideen in Gott und deren Wirken und sich Mittheilen an die Menschen.

Soll dieser unsichtbare Christus in uns zur Herrschaft gelangen, so muss der Adam in uns, die Selbstsucht, überwunden werden. „Als ein Philosoph gefragt wurde, wann er angefangen habe, ein Philosoph zu werden, antwortete er, da ich mir selbst anfing, ein Freund zu werden. Wenn man einen Christen fragte, wann er ein Christ geworden, würde er antworten: da ich mir selbst anfing Feind zu werden."

---

[67]) Paradox. 247. 248.

Der sittlich religiöse Process besteht also darin, dass der Antagonismus von Fleisch und Geist, von Selbstsucht und natürlichem Licht, der in jedem Menschen ist, durch eine als Wiedergeburt in der Schrift bezeichnete Revolution überwunden wird. Dann ist „die Abnegation, Odium sui, Renunciatio“ des selbstsüchtigen Willens von Allem, was er ist und hat, vollzogen, und der unsichtbare Christus zur Form und Regel des Lebens erhoben. Dieser Vorgang ist ganz universell. Er ist gar nicht an die Bedingungen einer temporal und local eingeschränkten äusseren Offenbarung gebunden, sondern allein an die universale Offenbarung in dem Christus, der nichts als die göttlich immanente moralische Anlage des Menschen ist. Die Paradoxie dieses Satzes steigert sich noch. Franck setzt die Formel von einer ganz allgemeinen Rechtfertigung vor Gott durch den unsichtbaren Christus für die eben gegebene ein. Indem er mit Erasmus den Inhalt des Glaubens in das, was Christus durch Wort und mehr noch durch Vorbild lehrt, verlegt, entsteht diese totale Umdeutung der Rechtfertigungslehre aus einem objektiv in Gott stattfindenden in einen subjektiven Bewusstseinsvorgang. In der zeitlosen, affektlosen, dem Wechsel der Zustände entnommenen Gottheit ist die Vergebung der Sünden vor dem Falle enthalten; Gott ist immer gnädig. Der unsichtbare Christus belehrt immer die Menschen und theilt ihnen die Form seines Lebens mit. Das Erscheinen Christi im Fleisch hat nur den Menschen gleichsam den Himmel aufgethan und ihnen den gnädigen Gott gezeigt. Sie hat ihren Irrthum über den Zorn Gottes aufgehoben. Sie hat den inneren unsichtbaren Christus, dessen Wesen die Liebe ist und der in jedem höheren Bewusstsein eines Menschen wohnt, von aussen in Vorbild und Lehre sehen lassen. Eben so universell sonach als der Fall des Menschen in Selbstsucht ist seine Rechtfertigung vor Gott durch Christus.

Aus diesen in der Mystik angelegten, doch erst durch den römisch-stoischen sowie den humanistischen Theismus entbundenen Sätzen leitet nun Franck Consequenzen ab, durch welche er Vorläufer oder Begründer der modernen Religionsphilosophie geworden ist. In hundert Rinnsalen fliessen die Ideen Franck's der modernen Zeit entgegen.

Das Geschichtliche der heiligen Schriften, sofern es ein einmaliges Geschehen enthält, ist der symbolische Ausdruck, der Typus für einen überall und zu allen Zeiten im Menschengeschlechte sich vollziehenden Vorgang, nämlich den religiös sittlichen in jedem einzelnen Menschen. „Vita una et eadem omnibus. Es ist Ein gleich Leben auf Erden. Omnis homo unus homo. Alle Menschen, Ein Mensch. Wer Einen natürlichen Menschen sieht, der sieht sie alle.“ Es ist Alles Adam. Findet man andere Sitten, Sprache und Kleidung, so ist doch das Gemüth, Herz, Sinn und Wille in allen gleich. Der Türke will unter seinem Spitzhut dasselbe als der Deutsche unter seinem breiten Barett. Adam und Christus sind der Ausdruck des Antagonismus in der Menschenatur, der überall derselbe ist. Sündenfall und Erlösung sind der Ausdruck eines ewigen inneren Geschehens. „Die Schrift ist eine ewige Allegorie.“ Denn fasst man sie nach dem Buchstaben, so könnte man eben so leicht Ovids ars amandi vertheidigen. Der Türke beruft sich auf seinen Alcoran, der Jude auf seinen Talmud, der Papst auf sein Dekret, alle auf Schriften, jeder schilt den anderen Ketzer: „darum gedenke ein Jeder, dass die Anderen auch Schrift führen“. Wäre ein in der Mitte der Geschichte aufgetretener Vorgang und seine Aneignung durch die Schrift die Bedingung der Rechtfertigung und Seligkeit, dann wären alle verdammt, an welche das äussere Wort nach den räumlichen und zeitlichen Verhältnissen nicht gelangen konnte. Daher muss die Rechtfertigung der in Adam Gefallenen durch Christus als ein von Zeit und Ort und äusseren Bedingungen unabhängiger innerer, unsichtbarer und universeller Vorgang aufgefasst werden.

Welches Verhältniss zu diesem ewigen Geschehen hat nun der in der heiligen Schrift berichtete Zusammenhang der äusseren Vorgänge? Die ältere allegorische Schriftbehandlung trennt sich hier von der Religionsphilosophie Kant's und seiner Nachfolger. Die Annahme, dass die Schrift einen doppelten Sinn habe, ist streng von der zu unterscheiden, dass ewige Wahrheiten in geschichtlichen Symbolen sich ausdrücken, denen dann keine historische Geltung zukommt. Diese letztere Annahme kann zwar nicht auf die ganze biblische Historie und Theologie angewandt werden, und ist auch

von keinem besonnenen Forscher so angewandt worden. Denn es giebt in derselben genug historische Thatsachen, die kein Zweifel berührt. Nur der Umfang derselben ist streitig. Aber dass sich an diese Thatsachen Symbole d. h. sinnliche Bilder innerer und ewiger Wahrheiten angeschlossen haben, denen keine historische Gültigkeit zukommt, dass es Dogmen giebt, welche innere Wahrheiten zu äusseren objektiviren, dass es Erzählungen giebt, welche ein ewiges Geschehen in die Form eines einmaligen, zeitlichen kleiden: wer darf das heute bestreiten? Und diese Einsicht ist nach manchen einzelnen Aperçus der Humanisten zuerst in umfassender Weise von Sebastian Franck zur Geltung gebracht worden.

Der zeitliche Verlauf von Sündenfall, Zorn Gottes und Rechtfertigung des Menschen vor Gott durch den Opfertod Christi ist für Franck ein Symbol für ein zeitloses. Dieses Symbol lehnt sich an die geschichtlichen Thatsachen der Evangelienerzählung, welche Franck keinem Zweifel unterwirft. Die geltende Rechtfertigungslehre verlegt einen menschlichen Bewusstseinsvorgang, in welchem der Irrthum über Gottes Verhalten zum Menschen sich auflöst, in die Gottheit selber. „Die Historie von Adam und Christo sind nicht Adam oder Christus. Deshalb wie viel in allen Winkeln und Inseln Adam sind, ob sie gleich nicht wissen, dass je ein Adam auf Erden gewesen, also sind auch unter den Heiden zu aller Zeit Christen gewesen, die auch nicht wissen, ob je ein Christus gewesen oder sein wird. Ich glaube, dass beide, Christus und Adam in allen Menschenherzen sei, der äusserliche Adam und Christus ist nur ein Ausdruck des innerlichen inwohnenden Adams oder des ewigen Christi, der in Abel ist getödtet“ [68]).

So steht Franck dicht vor dem Problem der Vorstellungsbildung, in welcher das Unsichtbare und Innerliche jeder Religion und Theologie symbolisch zu Bildern von Objektivem, Aeusserem und Zeitlichem vergegenständlicht wird. Auch hat ihn seine universal-historische Betrachtung schon einzelne tiefe Blicke in die Kräfte thun lassen, aus denen diese Vorstellungsbildung entspringt.

Franck's Universalhistorie ist, wie Bischof im Einzelnen nach-

[68]) Paradox. 231, zusammengezogen.

gewiesen hat, auf der Grundlage der Chronik des Nürnberger Arztes Schedel so aufgebaut, dass ein paar Dutzend Quellen und andere Bearbeitungen zur Ergänzung hinzugezogen sind[69]). Die Hilfsmittel und Methoden der philologisch-historischen Kritik sind ihm unbekannt. Aber sein Buch überschreitet die vorangegangene Historie, weil es das grosse Hilfsmittel der Reformationszeit, das intimste Gefühl für die wirkenden Kräfte der Religionsgeschichte, dazu benutzt, einen inneren Zusammenhang in der Geschichte herzustellen, welcher dem Reformationszeitalter angemessen war und die mittelalterliche Universalhistorie hinter sich liess. Ein weiter, unbefangener Blick, ein männliches, wahrhaft volksmässiges Deutsch, ein muthiges Herz haben seinen historischen Ideen Verständlichkeit und nachdrückliche Wirkung auf die Nation wie auf die nachfolgenden Schriftsteller gegeben.

Franck geht wie die mittelalterliche Universalgeschichte von dem Bewusstsein eines inneren teleologischen Zusammenhangs der ganzen Geschichte aus. Er will „den Haft, Satz, Inhalt, Kern und Bindriemen der Historie anzeigen“, überall das „Eigentliche“ hervorheben und die „Historie mit den Ursachen beschreiben“. Aber dieser Zusammenhang kann ihm nicht in der äusserlichen und zeitlich verlaufenden Oekonomie des Heils gelegen sein: gleichsam in der Längenrichtung der Geschichte. Er liegt ihm in den immer vorhandenen Verhältnissen der inneren Erfahrung zwischen der Selbstsucht, dem unsichtbaren Christus und dem Wirken der Gottheit. Er will erkennen, wie aus diesen inneren Verhältnissen immer dieselbe äussere Form der Welt, Staaten, Fürsten, Sekten, Dogmen, Ceremonien hervorgehen, ihre einzelnen Gestalten „einherstolziren“ und sich auflösen, dabei aber die Gestalt der Welt immer im Grunde dieselbe bleibt. Er betrachtet den Zusammenhang der Geschichte gleichsam in der Tiefenrichtung. Er erforscht, wie in ihm aus den immer wirksamen Kräften die Formen des geschichtlichen Lebens sich gestalten. Wie er in seiner Gesinnung mit Schlosser verwandt ist, so in dieser grossen Intention mit Giovanni Battista Vico.

---

[69]) Bischof, Sebastian Franck und deutsche Geschichtsschreibung. 1857, bes. S. 71 ff.

Gott setzt sich nach seiner Wesenhaftigkeit in der Geschichte durch. Die Sünde ist nur „ein unnützer Conat und die Unterfangung eines Dings, das man gern thäte und nicht thun kann“ [70]). Sie macht sich als Begierde und selbstsüchtige Intention geltend, sonach als freie Ursache; ihre Wirkungen aber sind in den Wirkungszusammenhang, welcher dem Guten dient, aufgenommen. Der Tyrann will, begehrt und handelt frei, in verantwortlich eigener Selbstsucht, aber in seinem Wirken ist er das Werkzeug Gottes. Die Geschichte ist überall von der Selbstsucht und Beschränktheit der Menschen durchwirkt; diese wird überall den inneren religiös sittlichen Process veräusserlichen, dem Herrschaftswillen ihn in äusseren Ordnungen unterwerfen ihn und in Ceremonien versinnlichen. Der Wechsel ihrer grossen Gestalten entsteht aber, indem jede derselben sich nach der in ihr enthaltenen Selbstsucht und Beschränktheit in ihr Nichts wieder auflöst. Die Grundstimmung des Geschichtsschreibers ist tragisch zugleich und satyrisch oder humoristisch, erfüllt von der tiefen Ironie der Weltgeschichte. So sagt er von der ihn umgebenden Gegenwart: „Wer diese Sache mit Ernst ansieht, dem wäre nicht Wunder, dass ihm sein Herz zerbreche vor Weinen. Siehet man's wie Demokrit schimpflich an, sollt einer vor Lachen zerknallen. So gaukelt die Welt.“ „Wir sind alle Gelächter, Fabel und Fastnachtspiel vor Gott.“ Luther wirft ihm sein eiferndes Schelten vor, wie man es Schlosser vorgeworfen hat. Er nennt wohl die Welt nicht nur ein wüstes Babylon, sondern einen Saustall. Er empfindet tief die tragische Ironie, wie Gott die einzelnen Gestalten der Welt, die nicht aus ihm kommen, „hoch aufsteigen lässt“ und dann „vor ein spöttliches Ende bringt“. „Die Römer haben ihren Lauf, Sieg und Zeit gehabt, darinnen ihnen Niemand hat können widerstehen und sie alles gebeugt und unter sich gebracht. Sobald sie ausgedient hatten, ist beides, Herz und Reich — und alles hingegangen wie her [71]).“

In diesem Zusammenhang steht nun seine universalhistorische Ansicht von der Religion. Das innere Licht ist in Plotin, Diogenes,

[70]) Paradox. 31.
[71]) Kosm. 163a.

Plato, Orpheus, Sophokles und den Sybillen so gut als in den biblischen Personen. Aber eben so universell ist, aus dem Eigenwillen des Menschen und seiner Eingeschränktheit, ja seiner Narrheit entspringend: die Veräusserlichung des Innern, der Herrschaftswille über das Freie in äusseren Ordnungen, die Zerspaltung der Einen religiösen Wahrheit in Sekten und deren Religionsbegriffe und die Versinnlichung des unsichtbaren Vorgangs in Ceremonien. Und zwar sind der Bösen und der Narren mehr als der Frommen, die letzteren sind in der religiösen Gesellschaft nur spärlich unter die anderen gemischt. „Man mach es — dies ist der tiefste schwermüthige Ausdruck seiner Lebenserfahrung — wie man wolle, so muss die Welt ein Papstthum haben, denn sie weiss sonst nicht wo aus und was sie thun soll. Die Welt will und muss einen Papst haben, dem sie zu Dienst wohl alles glaube, und sollte sie ihn stehlen oder aus der Erde graben, und nehme man ihr alle Tage einen, sie sucht bald einen anderen.“ Aus derselben Menschennatur entspringt, dass „die Welt von keinem anderen Gottesdienst weiss, als dem äusseren ceremonischen, Singen, Wallen, Beten, Kirchengehen, Fasten, Bildern“.

So gehen ihm nun auch grosse Ansichten darüber auf, wie die Epochen der Religionsgeschichte von einander abhängig sind. So geht er dem nach, wie die päpstliche Kirche aus den Institutionen des Imperium hervorgewachsen. „Die römischen Pfaffen hatten auch einen Papst, den sie pontifex maximus nannten.“ „Bei den Heiden hatte jeder Gott seinen Pfaffen; Flamines, Vorsteher und Tempelknechte, die die Götzen ausputzten, die Kirchen zierten, der Lichter warteten, die heiligen Zeiten und Feste verkündigten“ [72]). Dieselben Tempel, Priester und Ceremonien gehen durch die ganze Religionsgeschichte in einer Continuität, die er bis auf die Egypter im Einzelnen rückwärts verfolgt. Alles Schatten und Figuren des inneren Wortes.

Und er selbst? Der Geschichtsschreiber, der dies Gaukelspiel der Welt unparteiisch betrachtet? Auf dem dunklen Hintergrund all dieser Verfolgungen, Torturen und Hinrichtungen von Täufern

---

[72]) G. B. 494a.

und Spiritualisten, der officiellen Lügen protestantischer und katholischer Kirchenhäuptlinge, der Enttäuschungen über den Gang der Reformation erhebt sich der moralisch religiöse Pessimismus des Sebastian Franck: wie ein schwermüthiges und doch tief beschauliches Antlitz, dessen Augen sich einzubohren scheinen in dies Meer von Gram und Unrecht. Dieser Mann ist einsamer noch als nachher Spinoza. Er fühlt sich innerlich losgelöst von allen Sekten, in welche die Eine Wahrheit zerrissen ist, daher gehört er keiner gegenwärtigen und wartet keiner neuen äusseren Kirche. Ein Glied der unsichtbaren Gemeinde, der schon Sokrates und Seneca angehörten. Zu ihr gehören alle „gottfrommen gutherzigen Menschen", ohne Ceremonien und äusseren Gottesdienst. „In und bei dieser Kirche bin, zu der sehne ich mich mit meinem Geist, wo sie zerstreut unter den Heiden und Unkraut umfähret" [73]). Wer denkt nicht an Lessing's einsames Ende in Wolfenbüttel, an das Christenthum seines Testamentes Johannis und seiner Erziehung des Menschengeschlechtes?

---

[73]) Paradox., Vorrede.

Jahresbericht

über

sämmtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie

in Gemeinschaft mit

Clemens Baeumker, Ingram Bywater, Alessandro Chiappelli, Hermann Diels, Wilhelm Dilthey, Benno Erdmann, A. Müller, Andrew Seth, Paul Tannery, Felice Tocco und Eduard Zeller

herausgegeben

von

Ludwig Stein.

IX.

Jahresbericht über die nacharistotelische Philosophie der Griechen und die römische Philosophie 1887—1890.

Von

Ludwig Stein und **Paul Wendland.**

V.

von

Paul Wendland.

Der Neuplatonismus und seine Vorläufer.

Numenius.

Cl. Baeumker, Eine angebliche Schrift und ein vermeintliches Fragment des Numenius. Hermes 1887. S. 156—159.

B. zeigt, dass ein nach Miller in einem Escurialensis erhaltenes Stück des Numenius περὶ ὕλης in der That sich in Plotins Enneaden nachweisen lässt, dass ein anderes Stück des Numenius im Pal. Vat. 209 aus Eusebios Praep. ev. stamme. Excerpte aus der Praep. ev. sind übrigens in den Hss. sehr häufig.

Göttsching, Apollonius von Tyana. Inaug.-Diss. Leipzig 1889. 126 S.

Etwas weitschweifig bespricht G. zunächst die bisherige Litteratur und das in Apollonius dargestellte Ideal, um dann das Werk des Philostratus einer Kritik zu unterwerfen. Das Resultat derselben ist, dass die Darstellung des Phil., für sich betrachtet, viele Widersprüche und Ungereimtheiten aufweist, dass der histo-

rische Hintergrund nicht immer mit den bekannten Thatsachen stimmt, die geographischen Angaben zum Teil auffällig und nicht mit einander vereinbar sind, dass das Werk den Sophisten und Rhetor verrät und mit keinem andern Massstabe als die oft ähnliche Motive zeigenden andern Schriften des Phil. gemessen sein will. An der Echtheit der Damisquelle hält G. fest, hätte aber auch die Frage genauer behandeln sollen, ob dieser Autor wirklich Reisebegleiter des Phil. war oder sich nur dafür ausgab. Letzteres scheint mir das Wahrscheinliche. Denn mag man auch dem Genossen des Ap. die abenteuerlichsten Wundergeschichten zutrauen, so würde man doch von ihm und von dem von ihm abhängigen Phil. wenigstens ein klares geographisches Bild der Reise erwarten. Und war die Damisquelle apokryph, so fragt sich weiter, ob Phil. sich düpiren liess oder an dem Schwindel beteiligt ist. Sehr frei hat Phil. auf jeden Fall seine Quelle bearbeitet, und auffallend ist, dass echt philostratische Gedanken uns selbst in Abschnitten begegnen, die auf Damis zurückgeführt werden. — Weiter zeigt G. überzeugend, dass die Idee einer religiösen Reform der Kaiserin Julia fern lag und auch nicht die Tendenz des philostratischen Werkes bildet. Mit Recht bestreitet er auch die durch Baur fast herrschend gewordene Ansicht, dass die Apolloniusbiographie eine Parallele zu Christus sein soll. Nur wünschte ich hier noch mehr den Gesichtspunkt hervorgehoben, dass die Züge, die von Christus übertragen sein sollen, meist weit verbreitete mythologische Vorstellungen betreffen, dass man hier wie in der mythologischen Forschung überhaupt in der Annahme eines mechanischen Zusammenhangs sehr vorsichtig sein muss. Sehr viel in dieser Hinsicht kann man lernen von Useners religionsgeschichtlichen Untersuchungen (z. B. S. 70 ff. 62).

v. Arnim, Quelle der Ueberlieferung über Ammonius Saccas. Rh. M. XLII S. 276—285.

Zeller hat bekanntlich den Bericht des Nemesius über Ammonius Saccas verworfen. Der Verf. unseres Aufsatzes geht davon aus, dass ein Satz des ammonianischen Abschnittes bei Nemesius Kap. 3 fast wörtlich mit einem bald darauf folgenden Citate aus

Porphyrios Σύμμικτα ζητήματα stimmt. Die Vermutung, dass diese Schrift die Quelle des Nemesius für die Lehre des Ammonius war, wird dadurch bestätigt, dass Priscians Solutiones I p. 558 Nemesius Kap. 3 ziemlich genau entsprechen. Nun nennt auch Priscian in seinem Quellenverzeichnis die erwähnte Schrift des Porphyrios. Wenn vor ihr die Collectio Ammonii scholarum eines Theodotos genannt wird, so war dies wahrscheinlich die Quelle des Porphyrios; wie Priscian auch sonst Bücher, die er in seinen direkten Quellen citirt fand, in jenes Verzeichnis aufnahm. Als Zeitgenosse des Ammonius wird erwähnt ein Theodotos als Diadoche der platonischen Schule in Athen und ein Theodosios, Schüler des Ammonius. Einer von beiden wird unter dem Theodotos des Priscian zu verstehen sein, wenn nicht beide zu identificiren sind. Nach der überzeugenden Argumentation v. Arnims wird man also künftig wenigstens das 3. Kap. des Nemesius ohne Anstand für die Würdigung des Ammonius benutzen dürfen.

Plotin.

Textkritische und exegetische Bemerkungen giebt

H. von Kleist, Zu Plotinos. Enn. IV 3 und 4. Progr. Leer 1888. Nr. 311. 20 S.

Julian.

G. Schwarz, De vita et scriptis Juliani imperatoris. Bonn 1888. Inaug.-Diss. 43 S.

Der Verf. dieser tüchtigen Diss. giebt eine chronologische Tabelle mit den Belegstellen in Klammern und behandelt einzelne Punkte, wo die Angaben ungenau oder widersprechend sind, in Exkursen. Er wendet sich gegen die Echtheit der an Jamblich gerichteten Episteln und des Briefes (67) an Sopater. Der sachliche Grund, dass in jenen nur der berühmte Jamblich gemeint sein kann, ein Briefwechsel Julians mit diesem aber aus chronologischen Gründen ausgeschlossen ist, ist beweiskräftiger als die fleissigen sprachstatistischen Sammlungen, die z. T. sich auf indifferente Punkte beziehen und, um recht zu überzeugen, doch namentlich auf den delectus verborum hätten ausgedehnt werden

müssen. Ausserdem werden die Briefe 8. 19. 32. 54. 68. 73 und die von Papadopulos Rh. M. XLII 15—27 veröffentlichten aus rein sprachlichen Gründen angefochten. Die viel besprochene Angabe des Suidas in einem Citate aus Julian, dass Musonius βαρῶν ἐπεμέλετο darf jetzt wohl als irrtümlich betrachtet werden, da der Text Ep. 3 bei Papadopulos S. 24, 19 ἐπεμέλετο Γυάρων giebt (S. 31). Zum Schluss bespricht der Verf. das Verhältnis der Hss. und die Zeit der ersten Veröffentlichung einer Briefsammlung.

Die handschriftliche Ueberlieferung der Werke Julians mit Ausnahme der Episteln und einzelne Stellen behandelt

Klimek, Zur Würdigung der Hss. und zur Textkritik Julians. Progr. von Leobschütz 1887/88. Nr. 182. 8 S.

Proklos.

Nachträglich weise ich auf die im Jahresberichte für 1886 nicht erwähnte Ausgabe des bisher unedirten zweiten Teiles von Proklos' Kommentar zu Platos Staat (ed. Schöll Berlin 1886). Schöll hatte seine Ausgabe auf eine Abschrift Holstens aus einer Hs. gegründet, die, seitdem sie Mai benutzt hatte, sich nicht wieder auffinden liess. Inzwischen hat Reitzenstein das vatikanische Original, das zu mancherlei Berichtigungen des Textes Anlass geben wird, entdeckt. Einen weiteren Teil dieses Kommentares, der von Pitra auf Grund eines Vat. herausgegeben war, legt Reitzenstein unter Benutzung einer Abschrift Mais, der oft richtiger gelesen hat, in sorgfältiger Ausgabe vor (Bresl. philolog. Abh. IV 3. 31 S.).

Freudenthal, Ueber die Lebenszeit des Neuplatonikers Proclus, Rh. M. XLIII. S. 486—493.

Proklos ist nach der Biographie des Marinus Kap. 37 ein Jahr nach der Sonnenfinsternis 484, also 485, gestorben und muss, da er nach der wiederholten Angabe desselben Gewährsmannes 75 Jahre alt geworden ist, 410 geboren sein. Das von Marinus mitgeteilte genaue Horoskop des Proclus passt aber nach den bisherigen Berechnungen, die durch Mitteilungen des Prof. Galle bestätigt werden, nur auf das Jahr 412. Freudenthals Auskunft, dass die

Nativität erst nachträglich berechnet wurde und dabei leicht sich Fehler einschleichen konnten, löst aufs einfachste den Widerspruch.

A. Jahn, Πρόκλου ἐκ τῆς χαλδαϊκῆς φιλοσοφίας. Accedit hymnus in deum platonicus. Halle 1891. 77 S.

Aus dem Vat. 1026 und einer danach gefertigten Abschrift L. Holstens giebt der verdiente Gelehrte grössere Bruchstücke aus der bis jetzt nur durch einige Citate bekannten Schrift des Proklos heraus. Der Herstellung des Textes wird man fast ausnahmslos (doch die Abkürzung 2, 14 ist sicher aufzulösen φανταστίᾳ) beistimmen können, die Worte der Orakel sind durch gesperrten Druck hervorgehoben. Dankenswert ist der ausführliche Kommentar; denn das Verständnis der Schrift ist nicht leicht, besonders dadurch erschwert, dass der von Pr. kommentirte Text nicht erhalten ist, sich auch aus Pr. nur sehr unvollkommen rekonstruiren lässt. Neuplatonische Sprache und Begriffe werden im Kommentar durch reichhaltige Zusammenstellungen erläutert.

S. 49 ff. schreibt J. einen unter den Werken des Gregor v. Naz. (Bd. 2 S. 286 Migne) gedruckten ὕμνος εἰς θεὸν dem Proklos zu. Trotz mancher Berührungen mit Gregor vermisst man jeden christlichen Gedanken. Nächst verwandt mit ihm ist ein in Olympiodors Kommentar zu Platos Gorgias öfters citirter Hymnus. Diesen möchte ich aber weder für identisch mit unserm Hymnus noch für eine abweichende Recension desselben halten; denn die Verse jener Citate weichen teils erheblich ab teils finden sie sich gar nicht in unserm Hymnus. Die Autorschaft des Proklos ist weder durch den neuplatonischen Inhalt noch durch die Thatsache, dass eine Münchener Hs. (übrigens auf einem anderswoher genommenen Blatte) vor der Theologie des Proklos unsern Hymnus bietet, erwiesen. Neuplatonisch und nichtchristlich scheint er mir freilich zu sein.

Die Schrift leidet an einer gewissen Breite. Warum werden uns z. B. vier verschiedene Uebersetzungen des Hymnus gegeben, diese oft nochmals in dem sehr verdienstlichen Kommentare neben einander aufgeführt? Warum wird endlich am Schlusse eine zweite

Ausgabe und eine fünfte Uebersetzung als Resultat der δευτέραι φροντίδες mitgeteilt?

Busse, Der Historiker und der Philosoph Dexippus. Hermes 1888. S. 402—409.

B. setzt den Tod des Historikers Dexipp um 273 an. Anhaltspunkte für die Zeitbestimmung des Philosophen sind, dass er Schüler des Jamblich genannt wird und in seinem Kommentar zu den Kategorieen des Aristoteles Jamblich citirt und in einer Weise ausschreibt, wie es nur nach dessen Tode (um 330) möglich war, dass er endlich den Kommentar bereits in vorgerücktem Alter geschrieben hat. Jedenfalls ist also der Philosoph beträchtlich jünger als der Historiker, und Mai hat mit Unrecht aus den Worten, die Eunapios S. 11 Boissonade vom Historiker braucht ἀνὴρ ἁπάσης παιδείας τε καὶ δυνάμεως λογικῆς ἀνάπλεως geschlossen, dass dieser beide zusammengeworfen habe.

Heitz, Die angebliche Metaphysik des Herennios, Sitzungsber. d. preuss. Akad. d. Wiss. 1889. S. 1167—1190.

In einer übersichtlichen Tabelle zeigt der Verf., dass das Werk nichts ist als eine Reihe fast wörtlicher, öfters ausserhalb des ursprünglichen Zusammenhanges unverständlicher Excerpte aus Philo, Alex. Aphr., Proklos in Plat. Parm., Damascius de princ. Weist schon diese Arbeitsweise auf eine spätere Zeit, als die, in welche man bisher den Herennius anzusetzen pflegte, so führt der Nachweis, dass im Kap. 1. 2 der von Georgios Pachymeres verfasste, bisher nur in lateinischer Uebersetzung bekannte Abriss der aristotelischen Philosophie ausgeschrieben ist, noch weiter. Demnach ist die Schrift sicher nicht vor der Mitte des 14. Jahrh., wahrscheinlich erst beträchtlich später verfasst und mit dem Namen des Schülers des Ammonius versehen worden. Als philosophiegeschichtliche Quelle ist sie überhaupt zu streichen. Beachtenswert bleibt höchstens die in die philonischen Excerpte eingestreute Polemik gegen die Skeptiker, deren Quelle nachzuweisen H. nicht gelungen ist.

Laertius Diogenes.

W. Volkmann: Quaestionum De Diogene Laertio cap. I: De Diog. Laertio et Suida. Jahresber. des Gymn. zu St. Maria-Magdalena in Breslau 1890. 13 S.

Von Wilamowitz und ausführlicher noch Usener haben gezeigt, dass die grosse Verwirrung in der wichtigen Quellenschrift des Laert. sich zum grossen Teile daraus erklärt, dass er sein Werk nicht selbst redigirte, sondern die ganze Excerptenmasse den Abschreibern übergab, die oft die Randnoten des Kompilators (oder Zettel) an falscher Stelle einordneten, Zusammengehöriges auseinanderrissen, Scholien, die gar nicht zur Aufnahme in den Text bestimmt waren, einrückten, übrigens nicht selten durch höchst ungeschickte Uebergänge die Entstehungsart der Kompilation deutlich verraten. Diesen für die Benutzung des Laert. so bedeutungsvollen Gesichtspunkt verfolgt die Arbeit von V. mit Geschick und Scharfsinn weiter und legt wieder einmal ein erfreuliches Zeugnis ab, wie die bescheidene und nüchterne philologische Forschung die wichtigsten Resultate für die Geschichte der Philosophie hervorbringen und manche Probleme lösen kann, an denen sich die geistreichste Kombination vergebens versucht hat. Ich stelle wegen ihrer Bedeutung die Resultate kurz zusammen: VI 1. 2 (Antisthenes) erkennt der Verf. drei mit ὅθεν beginnende Zuthaten. II 65 ist καὶ Πλάτων — εἰρήκαμεν ein auf III 36 bezüglicher Zusatz. I 25 οὗτος — θεωρίας ist eine auf Pythagoras, nicht Thales, IX 50 ἐκαλεῖτό τε Σοφία eine auf Demokrit, nicht Protagoras bezügliche Note. Die Bemerkung IX 57 τοῦτον . . . διὰ μέγαν φθόνον μικροῦ κινδυνεῦσαι Ἀθήνησιν gilt dem Anaxagoras, nicht Diogenes von Apollonia. Auch IV 40 καὶ τί γὰρ ἄλλο ἢ ἕτερος Ἀρίστιππος sieht V. als Zuthat des Laert. an, wodurch dann freilich Wilamowitz' Ansicht, der das Stück auf Aristipp Περὶ παλαιᾶς τρυφῆς zurückführt, erschüttert wäre. In VIII, 55 sind durch Versehn die Worte τὸ δ' αὐτὸ — κωλυθῆναι hineingeraten, welche vielmehr das καθὰ καὶ Πλάτων § 54 erläutern sollten.

An einem Vergleiche des Lebens des Thales bei Laert. und Hesych (Suid. und Scholia Platon. p. 420 Becker) zeigt V., dass letz-

terer hier nicht Laert., sondern dessen Quelle benutzt hat, weist aber an andern Beispielen überzeugend nach, dass er auch Laert. gekannt hat. Denn die bei Laert. II 16 ursprünglich als Randbemerkung zu Ἀναξαγόρου gedachten Worte οὗτος — Ἀθήναζε kannte er und bezog sie natürlich falsch auf Archelaus. Ebenso steht es mit II 3 ἔνιοι δὲ καὶ Παρμενίδην φασὶν ἀκοῦσαι αὐτοῦ (sc. Anaximandri), wie wohl Laert. selbst geschrieben hatte. Im Leben des Protagoras hat Suidas den echten Hesych, wie wir ihn aus Schol. Plat. p. 421 kennen, aus Laert. IX 53. 54 erweitert. Abhängigkeit des Hesych von Laert. wird weiter daraus erschlossen, dass jener mit Laert. Nachrichten gemeinsam hat, die dieser dem zur Schwindellitteratur gehörigen Lobon verdankt, und Bemerkungen über Aristipp und Xenophon, die V. auf Favorin zurückzuführen sucht. Auch für das Leben des Stoikers Zeno und des Pythagoras wird Laert. als Quelle des Suidas erwiesen.

Einfluss der Philosophie auf die sonstige Litteratur.

G. Busolt, Diodors Verhältnis zum Stoicismus. Jahrb. f. kl. Phil. 1889. S. 297—315.

In Diodors Einleitung (I 1, 3) erinnert an die Stoa der kosmopolitische Gedanke, die Idee der πρόνοια, die moralisirende Geschichtsbetrachtung. Stoisch ferner ist die Ansicht, dass die Handlungen nach der damit verbundenen Absicht, nicht nach dem Erfolge (XXVI 24, 2, ἐπιβολή übrigens stoischer Terminus) zu beurteilen sind, die Auffassung der τύχη (vergl. von Scala, Studien des Polybios S. 159 ff.), die starke Hervorhebung der menschlichen Schwäche und der Humanität, die Theodicee, der Unsterblichkeitsglaube, die gelegentliche Polemik gegen Epikur. Diodor glaubt mit der Stoa an die Mantik und schreibt mit Poseidonios bei Cic. De div. I 30, 63 namentlich den Sterbenden eine natürliche Fähigkeit zum Weissagen zu, meint, dass die Helden der Vorzeit durch ihre Verdienste um die Menschheit Götter oder Heroen würden, gestattet unter Umständen den Selbstmord. Zum Teil will B. die stoischen Ansichten des Diodor auf Poseidonios zurückführen, so auch den Exkurs über Charondas und Zaleukos.

K. Maier, Darstellung des philosophischen Standpunktes des Horaz. Progr. des Königl. deutschen Staatsgymn. in Kremsier 1888. S. 1—33.

M. bespricht die zwischen epikureischen, stoischen und volkstümlichen Anschauungen schwankenden Ansichten des Dichters über die Götter, die epikureische Darlegung über die Entwickelung des menschlichen Geschlechtes in Sat. I 3, 99 ff., den Verzicht auf die Unsterblichkeit, die epikureische Aufforderung zum Genusse des Augenblicks. Für die ethischen Ansichten des Horaz sind dem Verf. gerade die schlagendsten Parallelen aus der philosophischen Litteratur entgangen. Sehr viel Gründlicheres findet man in Kiesslings Kommentar, in Useners Epicurea (s. den Index), bei Heinze De Horatio Bionis imitatore, Hense, Teletis reliquiae. Zu vergleichen ist zu S. 16 Epicurea fr. 204 (s. auch Sat. II 6, 95). Epikur a. O. ist Original von Epist. I 11, 23 neu dulcia differ in annum, wodurch die Lesung der epikurischen Spruchsammlung Nr. 14 σὺ δὲ ἀναβάλλῃ τὸ γαῖρον (statt τὸν καιρόν) bestätigt wird. Höchst interessant ist die Uebereinstimmung von Hor. Sat. II 2, 79: Die Schwelgerei affigit humo divinae particulam aurae und Philo De animalibus 47: reputamus nosmet ipsos, ut poetae dicunt, diis proximos factos fuisse semine et propinquos generatione; verum a cibo exiguo potuque superati humi iacemus ab alto caelo cadentes.

Fr. Oettl, Lucans philosophische Weltanschauung. Brixen 1888. Progr. des F. B. Privat-Gymnasiums. 21 S.

Die philosophische Weltanschauung Lucans, für welche die bei ihm so beliebten langatmigen Exkurse, Reden, Sentenzen ein beträchtliches Material liefern, wird hier m. W. zum ersten Male gründlicher untersucht. Zur Sprache kommt der stoische Pantheismus, die Weltentstehung aus dem Feuer und ihre Auflösung im Weltenbrande, der Fatalismus, der Vorsehungs- und Weissagungsglaube, die Psychologie der Stoa und ihr eigentümlicher Unsterblichkeitsglaube, neben dem wie bei Sen. und Epictet sich skeptische Aeusserungen finden, die Anordnung der Elemente, die Ernährung der Gestirne aus dem Wasser, die von Seneca übernommenen physikalischen Theorieen, das naturgemässe Leben, die

Freiheit von Affekten, das κατόρθωμα, die Gesellschaftstheorie und der Kosmopolitismus, der Selbstmord.

Neues Material wird freilich kaum aus Lucan für die Lehre der Stoa zu gewinnen sei, ausser vielleicht für die Eschatologie und den Weissagungsglauben (S. 4. 12 ff.). Aber jedenfalls zeugt der stoische Dichter für den gewaltigen Einfluss, den der Stoicismus, der fast Religion der Gebildeten geworden war, auf die Gemüter ausübte.

Genauer hätte untersucht werden sollen, in wie weit die stoischen Gedanken Lucans aus den Schriften seines Oheims herzuleiten sind. Jedenfalls erklärt sich Lucans Stoicismus nicht nur aus dieser literarischen Abhängigkeit, sondern auch aus dem Bündnis, das diese Philosophie mit der aristokratischen Oppositionspartei einging. Catos ablehnendes Verhalten gegen Befragung des Orakels (S. 1) hat seine Parallele bei Epiktet D. II, 7. Zu der Gleichgiltigkeit der verschiedenen Todesarten (S. 4) s. Sen. Ep. 92, 34. De remed. fort. V, 2, zur Episode über die Nilüberschwemmungen (S. 12) Diels, Ber. der preuss. Akad. 1886.

Secundus.

1) J. Bachmann, Secundi philosophi Taciturni vita ac sententiae secundum codicem aethiopicum etc. Berlin 1887. 44 S.
2) Ders., Die Philosophie des Neopythagoreers Secundus, linguistisch-philosophische Studie. Berlin 1888.
3) P. Cassel, Mischle Sindbad, Secundus-Syntipas, edirt, emendirt und erklärt. Einleitung und Deutung des Buches der sieben weisen Meister. Berlin 1888.

Der Verf., der in seiner Dissertation (das Leben und die Sentenzen des Phil. Sek., Halle 1887) den äthiopischen Text der Sekundus-Fabel mitteilt, giebt in der ersten Arbeit eine genaue lateinische Uebersetzung des Lebens und des ersten Teiles der Sentenzen aus dem Aeth., in der zweiten S. 23 ff. eine deutsche Uebersetzung des zweiten (christlichen Teiles) der Sentenzen. In dieser letzten zusammenfassenden Schrift erörtert er zunächst die Frage nach dem Grundtext der Fabel, geht von dem Nachweis aus, dass die Sentenzen erst später mit der Vita, deren griechischer Ursprung

feststeht (vgl. De vita S. 9 ff.), verbunden wurden, zeigt dann aber auch, dass nach den griechischen, rein heidnischen Sentenzen, deren Text S. 17—22 mitgeteilt wird, erst die christliche arabische Ueberarbeitung zurechtgemacht ist (aus ihr floss die äthiopische Version). In der That machen die griechischen Sentenzen, die wohl wie die Biographie im 2./3. Jahrh. (S. 44) entstanden sind, soweit ich ohne Kenntnis der orientalischen Texte urteilen kann, durchaus den Eindruck des Originals; ich weise besonders hin auf ἄνθρωπος . . τύχης παίγνιον und auf die nur auf griechischem Boden verständliche 17. Frage τί ἐστι μονομάχος (so die schöne Konjektur Bachmanns st. μόναχος), welche an die philosophische Abneigung gegen das Athletenwesen (Quaest. Muson. 7) erinnert. Die Art der Aneinanderreihung verschiedener Definitionen in Bildersprache erinnert z. B. an einen Nilus zugeschriebenen Traktat De octo vitiis. Die allgemeine asketische Tendenz, auch der reine Gottesbegriff, der in den Sentenzen hervortritt, war so allgemein verbreitet, dass mir ein Zusammenhang mit dem Neupythagorismus (S. 45 ff.) doch mit Zeller keineswegs notwendig erscheint. Warum der Secundus der Sage nicht eine Ausgestaltung des Secundus Ἐπίουρος (nicht Ἐπίθουρος S. 47) bei Philostratus und Suid. sein kann, sehe ich nicht ein. Dieser wird Ἀθηναῖος genannt. Die Fabel des griechischen Textes spielt hauptsächlich in Athen, im äth. wird Sekundus nach Athen studiren geschickt. Im 1. Anhang giebt B. den arabischen Text der in den Secundus übergegangenen Milchmädchenfabel aus Sindbad, im 3. Anhange vier neue lateinische Versionen des Sekundus. Dankenswert ist auch die Uebersicht über die reiche neue Sekundus-Litteratur S. 64 ff.

3) P. Cassel sieht S. 313 ff. die Sekundussage, für die interessante Parallelen angeführt werden, als manichäische Verarbeitung und zum Teil Verzerrung der in ihrem ursprünglichen Sinne gar nicht mehr verstandenen Sindbadsage an. Sekundus „war ursprünglich ein Buddha, ein Çramana oder Bhikku, der durch Schweigen die Apate überwindet — und im Weibe das Bild der Apate darstellt“ (S. 332). Die Gründe für diese Ansicht haben mich ebenso wenig überzeugt wie die Annahme eines Zusammenhangs des Pythagoras (S. 31 ff.), Heraklit (S. 81. 88. 97) Demokrit (S. 81) mit

buddhistischer Lehre. S. 319 werden gar die bekannten weiberfeindlichen Verse griechischer Dichter „aus der krassen Selbstgerechtigkeit orientalischer Weltanschauung“ abgeleitet. S. 348—353 giebt der Verf. einen leider nicht sehr korrekten Abdruck der griechischen Sekundus-Vita.

Florilegien.

Eine alphabetisch geordnete, mit dem 3. Teile des Florilegium Monacense und der von Wachsmuth edirten Wiener Sammlung eng zusammenhängende, aber sehr viel reichhaltigere Apophthegmensammlung veröffentlicht Sternbach, Wiener Studien IX. X. XI. Der Werth dieser Publikation liegt ausser in einer Reihe neuer Apophthegmen, auch von Philosophen, darin, dass die Zeugnisse aus der gesammten sonstigen Litteratur gesammelt und so auch eine bequeme Uebersicht über die sich oft widersprechenden Lemmata geschaffen ist. — H. Schenkl giebt Wiener Studien VIII 262—281 das Original der von Gildemeister Hermes IV 81 ff. in syrischer Uebersetzung edirten pythagoreischen Sprüche, Wiener Studien XI, 1—41 ein aus Apophthegmen und Gnomen gemischtes Florileg (Ἄριστον καὶ πρῶτον μάθημα) heraus, bespricht dessen Ueberlieferung und Quellen. Im Programm des Wiener akad. Gymn. 1888 veröffentlicht derselbe das Florileg φιλοσόφων λόγοι.

Nachtrag.

v. Scala. Die Studien des Polybios. Stuttgart 1890.

Der Verf. will die gesammte Geistesbildung und Weltanschauung des Geschichtsschreibers sowie die Bedingungen und Einflüsse, unter denen sie zu Stande gekommen ist, darlegen. Ein grosser Teil dieses ersten Bandes behandelt das Verhältnis des Pol. zur Philosophie, zu Heraklit, Plato, Aristoteles, der Stoa. Ausser zwei direkten Citaten des Heraklit — mit Recht hält der Verf. XII 27, 1 an den Namen des Heraklit, den Herodot reproducirt, fest — finden sich bei ihm manche wohl durch die Stoa vermittelte Anklänge an die Lehre von den Gegensätzen und vom ewigen Fluss der Dinge. Interessant sind auch die S. 90 hervorgehobenen Berührungen mit der Schrift Περὶ διαίτης. Von besonderem Wert

sind die Ausführungen über die Quellen des 6. Buches; nur wäre hier die Mischung platonischer, peripatetischer, stoischer Ideen, die in besonderen Abschnitten zur Sprache kommen, besser im Zusammenhange und im engen Anschluss an die Gedankenfolge des Textes des Pol. zur Darstellung gekommen. Platonisch ist z. B. der Gedanke des Wechsels im Staatenleben (S. 104), platonisch und peripatetisch die Annahme grosser Wasser- und Feuerverheerungen und eines neuen Anfangs der Kultur (108 ff. wichtig auch Macrobius in Somn. Scip. II 10) — auf die Frage nach dem Ursprung des Menschengeschlechts geht Pol. nicht ein —, der Vergleich der Menschheit mit der Herde (S. 110). Die Lehre von den drei Verfassungen und ihren Abarten, die Auffassung vom Königtum und von den Rechten einer guten Aristokratie, die Darlegung der Ursachen für den Sturz des Königtums und der Aristokratie weisen mannigfaltige Beziehungen zu Aristoteles auf (S. 136 ff.). Dennoch sind hier die platonischen und peripatetischen Gedanken vielfach so eigenartig umgewandelt, mit spätern, besonders stoischen Anschauungen (so die Ausführung über die Entstehung der Pflicht Kap. 5. 6) so untrennbar verbunden, dass wir diesen ganzen Ideenkreis und also auch die Benutzung der beiden Philosophen bereits der philosophischen Quelle des Pol. zuschreiben müssen. Es gelingt nur dem Verfasser in den Fragmenten des Hippodamos bei Stob. eine aus ganz ähnlichen Elementen gebildete Staatslehre aufzuweisen. Namentlich die Lehre vom Kreislauf der Verfassungen, welche eine Reihe von Begriffen der Behandlung des kosmischen Problems entlehnt, wie wir sie namentlich bei Okellos (nach Kritolaos S. 243) lesen, berührt sich eng mit Pol. Der Grundton auch dieser Quelle scheint stoisch zu sein. Durchaus stoisch ist auch bei Hippodamos (Stob. 43, 94) der Gegensatz λύπη und πόνος — ἡδονή, und der Gedanke ἐργατεύοντι δὲ τοὶ μὲν πόνοι τὰ ἀγαθὰ τοῖς ἀνθρώποις, ταὶ δὲ ἡδοναὶ τὰ κακά. Aus diesen Beziehungen sowie aus der Uebereinstimmung mit stoischen Quellen, besonders Cic. de off. scheint mir erwiesen, „dass aus dem Gedankenkreise der mittleren Stoa, deren Hauptvertreter Panaitios ist, die Quelle des Pol. hervorgegangen ist“. Freilich möchte ich mir die Abhängigkeit des Pol. von seiner Quelle ziemlich frei denken; denn Pol.

war augenscheinlich von der stoischen Weltanschauung stark beeinflusst, hatte sich diese auch in persönlichem Verkehr mit Panaitios innerlich teilweise angeeignet, wie mir doch die vielen stoischen termini (z. B. ἐπιβολή) bei ihm zu beweisen scheinen. Er brauchte nicht alle seine stoischen Ideen aus litterarischen Quellen zu entnehmen, er konnte sie auch aus sich selbst heraus reproduciren. Jedenfalls scheint mir die Fassung der Gedanken selbst in den am meisten übereinstimmenden Stellen bei Pol. und Hipp. zu verschieden, um geradezu von einer gemeinsamen Quelle reden zu können.

S. 153 ff. macht der Verf. die Bekanntschaft des Pol. mit Schriften des Demetrius von Phaleron wahrscheinlich. Einen grossen Einfluss auf ihn scheint besonders die Schrift Περὶ τύχης geübt zu haben, die er ausdrücklich citirt und der er die namentlich in den ältern Teilen seines Werkes vorherrschende Schicksalsidee zu verdanken scheint. Die Grundgedanken der Schrift des Demetrius sucht v. Scala aus Plut. Cons. ad Apoll. c. 4—6 zu gewinnen. Doch lässt die auch durch die reichen Sammlungen v. Scalas erwiesene weite Verbreitung und Volkstümlichkeit der Schicksalsidee oft fraglich erscheinen, ob die Uebereinstimmung zwischen Pol. und Plut. zur Annahme einer Abhängigkeit von Demetrius berechtigt.

Nur die wichtigsten Teile des an fruchtbaren Anregungen reichen Werkes konnte ich hier berühren und verweise im übrigen auf meine Besprechung in der Berl. phil. Woch. 1890 No. 14.

X.

Bericht über die neuere Philosophie bis auf Kant für die Jahre 1888 und 1889

Von

Benno Erdmann in Halle a. S.

Sechster und letzter Teil

Auf die deutsche Philosophie zwischen Wolff und Kant sowie auf Rousseau beziehen sich folgende Schriften und Abhandlungen:

1. Al. Nicoladoni. Christian Thomasius. Ein Beitrag zur Geschichte der Aufklärung. Mit dem Bildnisse des Thomasius. VIII u. 104 S. 8°. Berlin, Stuhrsche Buchhandlung, 1888.

Nicoladonis Buch ist eine lebendig geschriebene Skizze des Lebens und der Meinungen von Chr. Thomasius. Anschaulich hebt sich die Gestalt des in seinen Leipziger und seinen ersten Hallenser Jahren unruhigen Neuerers von dem Hintergrunde der Zeitströmungen ab, für dessen Entwurf die Schilderungen Julian Schmidts und Paulsens die hauptsächlichen Umrisse geliefert haben. Im Einzelnen verrät sich allerdings mehrfach der Mangel an selbständigen Studien; so in der Charakteristik des späteren Pietismus und des Zustandes der Universität Halle in den ersten Jahrzehnten ihres Lebens. Aus gleichen Gründen ist manches falsch gezeichnet, was die Entwicklungsbedingungen der philosophischen, speciell der naturrechtlichen Meinungen des vom Mysticismus zum Empirismus schwankenden Eklektikers darstellen soll. Besser ist es dem Verf. gelungen, den Tatbestand dieses Eklekticis-

mus selbst zu veranschaulichen. Denn eine frische Veranschaulichung, keine eindringende Analyse ist, was wir im dritten und vierten Kapitel über Thomasius als Philosophen und Juristen lesen.

2. Jak. Minor. Christian Thomasius. Vierteljahrsschrift für Litteraturgeschichte, hrsg. von B. Seuffert. I. 1888, S. 1—9.

Warme und treffende Worte über die Bedeutung von Chr. Thomasius, insbesondere für die Entwickelung der deutschen Prosalitteratur. Die philosophische Stellung von Thomasius wird nur gestreift.

3. Karl Jakoby. Die ersten moralischen Wochenschriften in Hamburg vom Anfange des siebzehnten Jahrhunderts. Progr. des Wilhelm-Gymnasiums in Hamburg 1888, 48 S. 4°.

Die sorgsame Arbeit, welche wesentlich für die litterarhistorische Spezialforschung Bedeutung hat, lässt erkennen, dass die ersten deutschen moralischen Wochenschriften, deren sich Hamburg, nicht Zürich rühmen darf, für die wissenschaftliche Entwicklung der philosophischen Probleme ohne Bedeutung sind. Für die pädagogische Bewegung am Anfang des vorigen Jahrhunderts bieten diese vergessenen Schriften einiges Material. Das Schlussverzeichnis von 99 in Hamburg erschienenen Zeitschriften des vorigen Jahrhunderts ist bibliographisch wertvoll.

4. Johannes Dembrowski. Studien über Lessings Stellung zur Philosophie. Erster Theil. Progr. des Wilhelm-Gymnasiums in Königsberg i. Pr. 1888, 72 S. 4°.

Soll zugleich mit dem zweiten Teil, der mir noch nicht vorliegt, besprochen werden.

5. R. Wahrenholtz. Jean-Jacques Rousseau. Leben, Geistesentwicklung und Hauptwerke. VI u. 176 S. 8°. Renger'sche Buchhandlung. Leipzig 1889.

Die Arbeit des um die Erforschung der neueren französischen Litteratur verdienten Verfassers will „eine auf die Hauptsachen beschränkte und allgemein verständlich gehaltene Biographie“ geben.

Obgleich sie auf Quellenstudien beruht und auch die neuere Litteratur über Rousseau berücksichtigt, bringt sie über die philosophischen, naturrechtlichen und pädagogischen Gedanken Rousseaus und ihre Einordnung in die mannigfachen Gedankenströmungen der französischen Aufklärung nichts wesentlich Neues.

6. P. J. Möbius. J.-J. Rousseau's Krankheitsgeschichte. VIII u. 192 S. 8°. Leipzig, C. F. W. Vogel, 1889.

Eine psychiatrische Monographie eines Neurologen über Rousseaus oft erörterte Krankheit. Möbius erklärt: „Rousseau war eine neuropathische Natur und litt in der zweiten Hälfte seines Lebens an der als kombinatorischer Verfolgungswahn zu bezeichnenden Form der Paranoia."

Die schwierige Begründung dieser Charakteristik ist, soweit ein Laie dies zu beurteilen vermag, dem Verf. wol gelungen. Er beobachtet als wolwollender, unbefangener Sachverständiger Rousseau auf seinem ganzen Lebenswege. In Folge gründlicher Kenntnis und einsichtsvoller Würdigung der biographischen Litteratur erliegt er den lockenden Gelegenheiten, von seinem Thema abzuschweifen, nirgends. Den Untergrund der Ereignisse, an denen Rousseaus Wahn sich betätigte, schildert er überall hinreichend. Mit der Zurückhaltung des Kundigen hat er das Material der Schriften und Briefe Rousseaus auf die Belege für seinen Zweck geprüft, und dadurch manches bei Seite geschoben, was der Unorientirte geneigt sein möchte, den Symptomen der Krankheit zuzurechnen. Andrerseits hat er schärfer als seine Vorgänger das Bezeichnende gesehen. Was er aus den Briefen und Selbstschilderungen Rousseaus wörtlich anführt, erweckt nirgends den Eindruck unnötiger Breite.

In Rousseaus Brief an Hume vom 10. Juli 1766 findet der Verf. die ersten Spuren der Paranoia, die den vereinsamenden Schwergeprüften trotz aller Zustände, in denen sie scheinbar aufhört, nicht mehr verlässt.

Auch der Philosoph, der Rousseaus Gesamtleistungen zu würdigen unternimmt, darf die Kenntnisnahme der lehrreichen Arbeit nicht unterlassen; sie ist ungleich besser als die frühere Abhand-

lung von J. Hildebrand. Die neuere Arbeit von Châtelain (Paris 1890) habe ich nicht gesehen.

7. Karl Schneider. Rousseau und Pestalozzi. Zwei Vorträge. 4. Aufl., 63 S. 8°. Berlin, Gaertner, 1889.

Die historischen Beziehungen, die Rousseau in die Philosophie der Aufklärung eingliedern, sowie diejenigen, welche Pestalozzi einerseits mit Fichte, andrerseits mit Herbart verbinden, fallen aus dem Rahmen feinsinniger Charakteristik der Gesamtleistungen beider Persönlichkeiten, der die Vorträge begrenzt, begreiflicher Weise heraus.

8. Petru Garbovicianu. Die Didaktik Basedows im Vergleiche zur Didaktik des Comenius. 82 S. 8°. Leipziger J. D. Bucarest 1887.

Eine fleissige Zusammenstellung ohne philosophischen Gehalt.

9. M. Keyserling. Moses Mendelssohn. Sein Leben und Wirken. Zweite vermehrte und neu bearbeitete Auflage. X u. 548 S. 8°. Leipzig, Hermann Mendelssohn 1888.

Die wissenschaftlichen Fragen, welche Mendelssohns Lehre, ihre Entwicklung und ihre Einwirkung auf die Psychologie, Ethik und Aesthetik, in den letzten Schriften auch auf die Metaphysik, an den Geschichtsschreiber der Philosophie stellt, treten in der anziehenden Schilderung des Verfassers zurück. Das Buch, das nach 25 Jahren aufs neue wesentlich umgearbeitet erscheint, sollte eine möglichst populäre Darstellung sein.

10. Otto Ziegler. Joh. Nik. Tetens' Erkenntnistheorie in Beziehung auf Kant. 66 S. J. D. Leipzig, G. Fock 1888.

Eine umfassende Würdigung von Tetens, zu der die zahlreichen, in der Kieler Universitätsbibliothek vorhandenen Schriften desselben eine reiche litterarische Grundlage bieten, fehlt uns noch immer. Was die Forschung unserer Zeit bisher auf ihn zurückgeführt hat, war einerseits sein Verdienst um die Entwicklung der Psychologie seiner Tage, andrerseits die Beziehung seiner erkenntnistheoretischen Lehren zu dem Kriticismus Kants.

Der Verf. erörtert hauptsächlich Tetens' Beziehungen zu Kant, sowol das Verhältnis der Tetens'schen Lehren zu Kants kritischem Rationalismus in der Dissertation von 1770, als die Beziehung der späteren kritischen Ansichten Kants zu den Lehren von Tetens. Er behandelt in dieser Weise die Lehrmeinungen über Sinnlichkeit und Verstand ausführlich, kürzer die über das Kausalitätsgesetz, über den Gegenstand als Erscheinung, über Raum und Zeit und über die drei Grundvermögen der Seele.

Der Verf. stützt sich bei dieser Untersuchung, wie auch die früheren Bearbeiter des gleichen Themas, ausschliesslich auf Tetens' Hauptwerk. Er hat dasselbe sorgfältig und mit verständigem Urteil durchgearbeitet. Neue Ergebnisse erreicht er jedoch nicht. Seine Ausführungen decken sich im Wesentlichen mit den mehrfachen kürzeren und ausführlicheren Darlegungen, die in der interpretatorischen Litteratur über Kant vorhanden sind. Allem Anschein nach hat er unterlassen, von diesen Kenntnis zu nehmen.

Zu einem sicheren Urteil über die sachlichen Beziehungen der Problemlagen bei Tetens und Kant werden wir erst gelangen, wenn die mannigfachen Ansätze zu erkenntnistheoretischen Untersuchungen, die in der deutschen philosophischen Litteratur der Wolffischen Schule und ihrer Zersetzungsprodukte bis um 1780 vorhanden sind, zusammengefasst und kritisch diskutirt werden.

Die subjektive Bedeutung der Entwicklungen von Tetens für die Problemgestaltung bei Kant pflegt, so gering sie angesetzt wird, in Folge einer im Grunde belanglosen Aeusserung Hamanns überschätzt zu werden. Festere Ausgangspunkte gewähren die vom Verf. nicht verwerteten eigenen Urtheile Kants über Tetens (Reflexionen Kants 236, 232). Charakteristisch ist überdies, dass wir in den Reflexionen Kants kaum irgendwo einer Auseinandersetzung mit den Untersuchungen von Tetens begegnen.

11. Sigmund Auerbach. Ueber die bildende Nachahmung des Schönen von K. Ph. Moritz (Deutsche Litteraturdenkmale des 18. u. 19. Jahrhunderts, in Neudrucken hrsg. von Bernh. Seuffert, Nr. 31; XLV u. 45 S. 8°. Gebr. Henninger, Heilbronn, 1888).

12. Max Dessoir. Karl Philipp Moritz als Aesthetiker. Berliner I.-D., 57 S. 8°. Naumburg 1889.

Die beiden tüchtigen Abhandlungen stehen in charakteristischem methodischen Gegensatz.

Auerbach geht von einer Skizze der künstlerischen und ästhetischen Entwicklung von Moritz aus, erörtert sodann im Anschluss an die (gleichfalls abgedruckte) Abhandlung von 1785 die Beziehungen des Philosophen zu Mendelssohn, analysirt darauf, nach kurzen Hinweisen auf das Verhältnis von Moritz zu Fichte, eingehend die Hauptabhandlung von 1788, bespricht weiter ihre Aufnahme besonders in den Weimarer Kreisen, und schliesst mit kurzen Bemerkungen über das Programm von 1795.

Dessoir holt weiter aus. Er verweist im Anfang kurz auf die zweifellosen Abhängigkeitsbeziehungen von Moritz zu Goethe und besonders zu Herder, die wahrscheinlichen zu Winckelmann und Shaftesbury, bespricht darauf die Verwandschaft der ästhetischen Auffassungen der drei letztgenannten, und skizzirt sodann mit vielseitiger Litteraturkenntnis die ästhetischen Auffassungen der Zeitgenossen von Moritz bis 1787 über „Kopie oder Ideal“, „die Schönheit der Natur“, „das Kunstwerk“, „die Natur des Genius“ und den „Geschmack“. Darauf folgt (S. 28—38) eine psychologische Analyse der Persönlichkeit von Moritz, und endlich eine Charakteristik seiner ästhetischen Ansichten, in speziellem Anschluss an die Thesen des nachgelassenen Programms.

Beide Abhandlungen ergänzen unser Wissen um die Entwicklung der ästhetischen Fragen im vorigen Jahrhundert in einem vom Strom der Tradition überspülten, jedoch nicht unwesentlichen Punkt. Zu vollständiger Aufhellung des historischen Zusammenhanges fehlt der analytischen Untersuchung Auerbachs allerdings eine hinreichend breite Grundlage, dem synthetischen Verfahren Dessoirs die nur auf analytischem Wege erreichbare bestimmte, specielle und klare Einordnung der Gedanken von Moritz in den Problembestand seiner Zeit. Gegen die Ueberschätzung des Einflusses von Goethe auf Moritz, die in den Weimarer Kreisen vorhanden war, erheben beide Verf. berechtigten Widerspruch.

XI.

Rassegna.

Delle opere pubblicate in Italia sulla storia della filosofia antica negli anni 1888—1889.

Per

Alessandro Chiappelli.

Gli studi sulla filosofia antica che dettero tanto splendore al periodo umanistico del nostro Rinascimento, non furono mai negletti in Italia, e, anche nell' ultimo ventennio, dopo i diligenti lavori del Bertini, le traduzioni dei dialoghi platonici del Bonghi, del Ferrai e dell' Acri, della Psicologia d'Aristotele del Barco, le memorie storiche del Labriola, del Tocco, del Masci e di altri dimostrarono che la gloriosa tradizione non si era smarrita. Negli ultimi anni, questi studi sembra abbian preso maggior vigore e larghezza, aiutati dalla critica filologica applicata anche ai testi dei classici filosofici, della quale anche l'Italia ha dati ottimi esempi, nell' edizione del Filopono del Vitelli, del Protreptico di Giamblico del Pistelli, e dei frammenti dell' Etica d'Epicuro del Comparetti, ben note anche in Germania.

Nei due anni 1888—89, gli studi risguardanti la filosofia greca sono stati in Italia assai numerosi e degni di considerazione. La maggior parte di essi riguarda alcuni punti particolari del periodo più antico delle filosofia greca, dai quali, perciò, comincio, seguendo l'ordine storico dei loro argomenti.

R. Pasquinelli, Le Nozioni del Diritto e dello Stato nella civiltà e nella filosofia dei Greci prima di Socrate (Rivista ital. di Filosofia anno IV. 1889).

È una esposizione semplice e chiara dei concetti morali dell' antica civiltà ellenica, e dei filosofi presocratici; nella quale, non apparisce pretesa alcuna di novità scientifica. Ma poichè anche una esposizione elementare di tal natura occorre sia fondata sopra una esatta conoscenza delle fonti e dei resultati della critica recente, convien dire che per questo rispetto l'A. non dimostra una sufficiente preparazione. Se così non fosse, non avrebbe dimenticato tra i filosofi ionici Anassimandro, nè avrebbe posto sulla stessa linea degl' ionici antichi Archelao; e nel cenno che dà dell' etica Pitagorica, non avrebbe attribuito a Pitagora la dottrina dell' unità e della dualità, e una dottrina teologica; ciò che non è più lecito dopo le osservazioni dello Zeller e di altri. E nemmeno avrebbe attribuito, senz' altro, alla scuola di Pitagora il così detto Carme Aureo. In generale poi l'A. sa dire degli antichi filosofi molto più di quello che non apparisca dei loro frammenti.

S. Cognetti-De Martiis, L'Istituto Pitagorico (atti della R. accademia delle Scienze di Torino. vol. XXIV. 1889).

Questo scritto non è che un capitolo d'una vasta opera che l'A. ha consacrato allo studio del Socialismo Antico (Torino 1888), nella quale ha avuto occasione di trattare alcuni punti delle dottrine economiche e sociali di Platone e d'Aristotele, e di discutere alcune questioni relative ai rapporti storici e letterari della Repubblica platonica. All' A., che è ben noto come economista e latinista in Italia e fuori, non fa certo difetto, anche in questa memoria, nè l'estesa erudizione nè l'acutezza. Giova anzi notare come egli abbia saputo trarre abilmente partito dai frammenti dei poeti comici del quarto secolo, dove si allude ai Pitagorici del tempo; frammenti che, per questo rispetto, meriterebbero forse di essere più considerati di quel che sono. Ma quanto all' antico Pitagorismo anteriore a Filolao, le affermazioni dell' a. non sono sempre esatte, nè i risultati delle suo ricerche, persuasivi. Dove parla dei più antichi scrittori greci che alludono a Pitagora (p. 25), non si vede perchè parli d'Eraclito prima che dei noti versi di Senofane, e perchè citi solo il fr. 17 (Byw.) non il fr. 16; e parlando dei luoghi erodotei, non citi il luogo così controverso

II, 81, del quale ha così egregiamente trattato di recente lo Zeller (Sitzungsber. der Berlin. Akademie XLV, 1889 p. 10 e segg. dell' estr.). Anche l'espressione di Callicratide (Fragm. philos. II. 29 M.) che egli cita a p. 22 non pare rettamente interpretata dall' autore. Al quale avremmo augurato di non mettere la sua vasta dottrina e il suo ingegno a servigio d'una tesi così infelice com' è quella dello Schroeder sulle relazioni del Pitagorismo coll' India. Certa l'A. non manca di aggiungere alle analogie e alle assonanze rilevate dal critico tedesco, dei ravvicinamenti suoi ed originali, i quali, in ogni modo, giovano sempre ad illustrare la storia del pensiero e delle dottrine. Ma oltrechè queste non dimostrano più che le prime una vera dipendenza storica del Pitagorismo dalla cultura indiana, l'A. tralascia di approfondire le ricerche di quei termini medi storici che avrebber reso possibile quella relazione. La questione sul' influsso dell' oriente sulle origini della filosofia greca, se anche non si vuol risolvere ammettendo l'assoluta autoctonia di questa, non può limitarsi ragionevolmente che alla Persia o all' Egitto, coi quali soltanto si può dimostrare fossere in rapporto le colonie greche dell' Asia Minore al sorgere della scienza greca. L'a. all' incontro sembra respingere, come lo Schroeder, ogni rapporto del Pitagorismo antico colla religione egiziana, sebbene ammetta pure, come di recente il Cantor, il Gomperz ed altri, la possibilità del viaggio di Pitagora nell' Egiteo.

Qui mi corre l'obligo, non gradito, di accennare brevemente ad alcuni miei scritti, che pel loro argomento si riferiscono a questo periodo della filosofia antica.

1° Zu Pythagoras und Anaximenes (nell' Archiv. I. 4. 1888).

2° Sulla Teogonia di Ferecide di Syros (Rendiconti della R. accademia dei Lincei vol. V. 1889. p. 230—242).

3° Di una epigrafe sepolcrale latina e della sua derivazione da un epigramma attribuito ad Epicarmo (Rendiconti ss. vol. V. 1889. p. 586—589).

4° Sopra una opinione fisica di Senofane (Ib. vol. IV. 1888. p. 89—95).

Nella seconda di queste memorie ho cercato di rilevare le difficoltà che incontra l'opinione sostenuta dal Diels (Archiv I, 1887. p. 14 ss.) e accolta dal Kern (De Theogon. 91 ss.) che nei frammenti del mitografo di Syros si debba ravvisare come un riflesso della grande intuizione di Anassimandro sulla posizione centrale della terra come isolata nello spazio dell' universo; ricercando quali sieno i punti di contatto fra la cosmologia di Ferecide a la teogonia orfica ed esiodea. Il che mi apriva la via a stabilire con maggiore verosimiglianza i momenti del processo cosmogonico rappresentato nei miti di Ferecide, i sui probabili rapporti colla ipotesi cosmogonica di Talete, come anche le affinità che colla sua cosmologia presentano alcune intuizioni dell' antico Pitagorismo.

3. Questa nota non si collega alla storia della antica filosofia se non in quanto l'epigramma che porta il nome di Epicarmo (Schol. Hom. Il. x. 144. Lorenz, Leben und Schriften der Koers Epich. p. 299), di cui l'epigrafe latina pubblicata dal Gatti (Bullett. della comm. Archeol. Municip. 1887 p. 150) non è che una delle varie riproduzioni, se non è d'Epicarmo è però molto antico, e presenta una affinità non solo con altri frammenti epicarmei, ma anche con alcune intuizioni di Eraclito.

4. Scopo di questa nota è di mostrare come nel fr. 12 (Karsten) mentre Senofane riproduce l'intuizione Esiodea e Ferecidea della terra inferiormente perlungata all' infinito, non afferma punto, come communemente credono gli storici, che tale sia anche l'aria al di sopra della terra. L'aria o il cielo incombe sul disco terrestro come un emisferio, e la terra è sferica (secondo la notizia di Teofrasto circa Senofane) nel senso di circolare o discoide; onde l'intuizione di Senofane è molto vicina a quella di Anassimene, e si spiega l'estinzione dei soli e delle lune che a lui attribuisce una notizia doxografica (Doxogr., 355). Così già nella intuizione fisica di Senofane si trovava quella opposizione di finito e d'infinito che il Pseudo-Aristotele (De Mel.) gli attribuisce in forma d'antinomia dialettica. Convien però riconoscere che dai frammenti di Senofane trovati a Ginevra, illustrati ora dal Diels (Sitzungsber. der Berlin. Akademie XXXI, 1891, p. 1—4 estr.), trasparisce

una intuizione fisica alquanto diversa, e più vicina a Talete, come io stesso avevo accennato nelle memoria precedente su Ferecide (v. pag. 238 n. 3).

Si riferisce pure a Senofane il breve scritto di

S. Fimiani, Alcune considerazioni sulla teoria della Conoscenza in Senofane (Rivista italiana di Filosofia vol. II, 1888 p. 293 bis 300).

L'a. combatte le spiegazioni date dagli storici della filosofia, come lo Zeller, Cousin, Ueberweg, Kern, della contradizione fra l'apparente scetticismo di alcuni versi e frammenti di Senofane e il tono dogmatico delle sue dottrine teologiche e cosmologiche. Ma quella che egli sostituisce e propone ci sembra assai più oscura e meno accettabile delle altre. „Il germe della contradizione Senofanea, egli dice, si protrebbe ritrovare nella genesi stessa del suo sistema. Posto tra il Politeismo e il Monoteismo, tra il naturalismo jonico e l'idealismo eleatico, Senofane nè sa ritornare indietro, nè sa spingersi oltre nel suo sistema. Egli rappresenta il filosofo della transizione". I dubbi elevati dal Freudenthal a proposito del Monoteismo di Senofane sono ignoti, come sembra, all' autore: il quale avrebbe dovuto tener conto della affinità fra Senofane e Parmenide e della sua antitesi fra l'ἀλήθεια e la δόξα. Poichè questa tendenza antitetica, che è così caratteristica della scuola eleatica (Diels, Philos. Aufsätze Zeller gewidmet. 248 ss.), sembra già apparire in Senofane (fr. 18 Diog. L. VIII, 36 Karsten, 16), il quale forse per questo fu chiamato ἀμφοτεβόβλεπτος da Timone.

Maggior valore ha l'altra nota dello stesso autore

Su la relazione tra il νοῦς e la ψυχή nella dottrina d'Anassagora (Rivista ital. di Filos. vol. I 1889. p. 66—89).

Quivi discute brevemente ma con singolare acume la questione se si possa ammettere la identificazione della mente coll' anima attribuita ad Anassagora da Aristotele, e dietro di lui da tutti gl' interpreti e storici più autorevoli, come il Trendelenburg e lo Zeller. L'autore non crede soltanto che non si abbia diritto a questa affermazione, ma nemmeno che così possano interpretarsi i

luoghi aristotelici (De an. I 2, 404 b 1, 405 a 14), ciò che è ben diversa questione. Ora che vi sia „indecisione e oscillazione“ nell' esposizione aristotelica della dottrina d'Anassagora, niuno lo nega. Ma è Aristotele stesso che ci dice da che essa derivi, cioè della indecisione stessa di Anassagora; nel cui pensiero è innegabile la tendenza a distinguere l'anima dalla mente come una sua parte, in quanto, dunque, non è coestensiva alla mente, poichè questa oltre ad comprendere in sè tutti gli esseri viventi (ἐν ἅπασι αὐτὸν ὑπάρχειν τοῖς ζῴοις) si estende a tutti gli esseri dell' universo. E pure se la mente come principio conoscitivo puo distingerrsi, a stretto rigore, dall' anima, in quanto è principio di movimento e d'ordine si confonde col' anima (Met. I 3, 984 b 8).

Al periodo seguente si riferisce la mia memoria, per la storia della Sofistica Greca (Archiv III, 1. 2) sostanzialmente riprodotta negli Atti della R. Accademia di Scienze Morali e Politiche di Napoli, 1889.

L. Rossi, Le facoltà dell' anima secondo Platone nella Repubblica (Rendiconti della R. Accademia dei Lincei 1888 vol. VI p. 138—147, p. 151—160.)

È un lavoro fatto con diligenza e amore, ma con uno spirito eccessivamente scolastico, cioè il meno atto a intendere Platone, e senza una sufficiente conoscenza della recente letteratura platonica. L'autore espone con fedeltà la dottrina delle parti e delle funzioni dell' anima secondo alcuni libri della Repubblica (IV, V, VI), senza ricerca propria, e senza preoccuparsi della forma in cui questa dottrina apparisce in altri dialoghi platonici, come il Timeo, il Fedro o anche le Leggi, e senza proporsi la difficoltà, che costituisce uno dei più curiosi problemi per la critica platonica, se e come, cioè, la tripartizione dell' anima esposta nel IV e V libro, possa accordarsi colla unità dell' anima quale apparisce nel X libro della Republica e nel Fedone. La critica platonica non ha, in una parola, da imparar nulla da questo studio.

V. Poggi, Il suicidio in Platone (Riv. ital. di Filos. vol. II, 1889 p. 164—188).

In questa diffusa memoria, l'a. riprende in esame un problema già da me discusso altravolta (Atti della R. Accademia dei Lincei, 1885), sul vero senso del luogo del Fedone, ove il Socrate platonico sembra far divieto del suicidio, e sulle ragioni per cui la tradizione antica collega a quel dialogo platonico il suicidio di Catone, e di Cleombroto. Su tutti i punti discussi, l'a. riproduce le stesse mie conclusioni, senza aggiungere fatti nuovi e osservazioni originali, che meritino d'essere rilevate.

Lo stesso possiamo dire quanto alla breve nota di

A. Nagy, Il Nyàya e la logica aristotelica (Riv. ital. di Fil. vol. II, 1889 p. 288—291).

L'a. vuol ravvivare la questione dei rapporti storici fra il sistema nyâya e l'organo aristotelico, ed inclina ad ammettere una dipendenza di questo da quello, senza però fare un tentativo di dimostrazione.

S. Ferrari, L'Etica d'Aristotele riassunta, discussa ed illustrata. Torino 1888 pag. VII—426.

Non è molto che il recensente, a proposito della edizione delle opere aristoteliche nella collezione Teubneriana (Riv. di Filolog. class. XVII, 1888 p. 136), augurava che si riprendesse in Italia l'antica e gloriosa tradizione degli studi aristotelici e che si moltiplicasse anche fra noi il numero degli studiosi d'Aristotele. Questo voto non sembra sia andato perduto, e il ricco lavoro qui sopra annunciato è di per si una lieta promessa per gli studi aristotelici; onde bene a ragione con voto che onora l'autore dell' opera, la R. Accademia dei Lincei propose gli fosse conferito il premio Ministeriale. Le ultime due parti di questo lavoro furono pubblicate già in un volume (Mantova 1887) di cui rese largamente conto il Tocco Archiv I 3, p. 472 ss.). Ma nella nuova pubblicazione il proposito dell' a. è di dare un lavoro compiuto, nel rispetto filologico critico e nel rispetto filosofico, sulla morale aristotelica; tale cioè che comprenda tutti le questioni che riferiscono all' autenticità delle fonti, secondo i resultati della critica più recente, alle relazioni che corrono fra le varie fonti a al loro respettivo valore; e che in

secondo luogo, essendo il lavoro più specialmente d'indole filosofica, esponga fedelmente le idee morali d'Aristotele, vedute nelle attinenze loro colle parti del sistema aristotelico, cogli antecedenti storici a cui si collega, e nel loro successivo svolgimento fino ai nostri giorni. A quest' ultima ricerca si collega poi naturalmente una discussione critica sul loro valore scientifico, delle quale non è qui luogo il parlare[1]). Il disegno del libro è ben concepito, se anche non in tutto originale, poichè ricorda il noto lavoro del Grant, del quale poi l'a. avrebbe dovuto meglio valersi nei particolari. Che l'esecuzione di questo disegno sia in ogni parte egualmente condotta, non sarebbe esatto il dire; poichè si vede chiaro che in alcune parti l'a. ha posto più amore, più studio, ed ha maggiore competenza che in altre. Ma torna, a ogni modo, a lode dell' autore l'aver sentita la necessità di collegare il pensiero aristotelico a quello dei suoi predecessori, per coglierne più esattamente il significato. Nella quale ricerca senza dubbio lo avrebbero aiutato molto i lavori dello Schmidt, Ziegler e Köstlin sull' Etica greca, e gli studi sul testo dell' Etica aristotelica del Jackson, del Wilson, del Susemihl e di altri, apparsi prima del 1888, che l'autore non sembra conoscere, o dei quali non ha saputo almeno trar partito per la sua esposizione. Sembra anzi che egli non conosca la critica posteriore al Ramsauer (1878). Ma non possiamo fargliene troppo grave carico, se pensiamo alle difficoltà che incontrano ancora in Italia questi studi, e all' insufficiente suppellettile delle biblioteche che erano a disposizione dell' autore; il quale, anzi, dimostra non poca diligenza nel ricercare e nell' informarsi della ricca letteratura moderna intorno ad Aristotele.

Questi pregi innegabili del lavoro c'impongono di rilevare alcuni dei punti nei quali non è lecito consentire col' autore, nella misura che ci è consentita dalla natura di questa rassegna. Da quello che l'a. scrive intorno al titolo dell' Etica nicomachea (p. 4 s.) appare ch'egli l'intenda nel senso di un' opera dedicata a Nicomaco, interpretazione oramai insostenibile. Nè si comprende come l'a. adduca come prova che i libri etici d'Aristotele sieno

[1]) Si veda la mia recensione in Riv. ital. di Filos. 1889. a. IV. p. 106 ss.

stati conosciuti dai successori di Teofrasto, la testimomanza di Cicerone, contemporaneo e amico di Tirannione e contemporaneo alla recensione di Andronico. Il giudizio poi contenuto nel luogo De Finib. V, 5, non ha alcun valore in sè stesso, tanto più che si riferisce alla Nicomachea per una dottrina che non vi si trova; ciò che fa credere che Cicerone ne parli per sentito dire, ma solo in quanto dimostra che nel tempo della recensione d'Andronico, o poco dopo, Cicerone sentiva parlare dell' Etica di Nicomaco come di un' opera reputata di Aristotele. Nè si puo più dire risolutamente col Ritter, come fa l'a. (p. 11) che l'ordine delle dottrine cirenaiche appartiene al giovane Aristippo (cfr. Zeller II[4] 234, 1), e che Aristotele solo per questo dovesse riguardare come rappresentante della dottrina del piacere come sommo bene, soltanto Eudosso.

Nel rilevare le diffirenze stilistiche fra le tre opere morali, l'a. nota al principio dell' I 6 dell' Eudemea che il χρώμενον dovrebbe mutarsi secondo l'uso d'Aristotele nel dativo plurale χρωμένοις (? χρωμένους); mutazione della quale non sappiamo veder la ragione: così nelle caratteristica che l'a. dà (p. 54) dello stile della Morale Grande si protrebbero facilmente trovare delle lacune. Più numerose osservazioni potremmo fare sulla parte ove si discute dei tre libri comuni alle due Etiche: poichè in generale la questione se essi originariamente appartengano all' una o all' altra, oggi non puo esser posta, non potendo le loro molte e singolari particolarità essere spiegate nè dall' una nè dall' altra ipotesi. Il loro nucleo sembra bensi aristotelico, nonostante l'opinione contraria non solo del Fischer, Fritsche e Grant, come crede l'a., ma anche dello Schleiermacher e del Jackson; i quali lo rivendicano all' Eudemea, salvo alcune parti, come la discussione sul piacere VII, 12—15, che appartengono ad Eudemo. Così pure nel libr. VI i due luoghi VI, 1, 1138 b 34 e 1141 b 21—1242 a 11, appartengono certamenti all' Etica Eudemea. Del che l'a., il quale he sostanzialmente seguito lo Spengel, sembra non abbia tenuto conto.

Dopo una esposizione generalmente fedele della morale Nicomachea, l'a. considera le relazioni delle idea morali d'Aristotele con tutto il sistema (p. 186—242). Questa ricerca però è presentata in modo da apparire piuttosto come una nuova esposizione

delle idee morali, anzi che come una indagine sul nesso di queste coll' insieme della dottrina aristotelica. Sopratuttto conveniva porre in chiaro le attinenze dell' Etica coi principi fondamentali della Metafisica, studiare più accuratamente che l'a. non abbia fatto, gli elementi psicologici della volontà e la teorica della ragione pratica. E ciò tanto più perchè l'a. stesso riconosce che la psicologia della volontà ebbe da Aristotele un grande incremento (p. 324). E così nella parte che riguarda il pensiero etico prima d'Aristotele, l'a., sebbene segua sostanzialmente lo Zeller, non si mostra sufficientemente informato delle recenti ricerche intorno a questo periodo. Nel parlare della morale Democritea, la cui inportanza del resto non è degnamente posta in rilievo, l'a. non dissute i dubbi che furono elevati sull' autenticità dei frammenti etici di Democrito, e a proposito della sofistica esce in affermazioni (p. 264), difficilmente accettabili. Quanto poi scrive l'a. sulle idee morali dei tragici, ricerca che ha pur tanta importanza, è insufficiente ed oscuro; oltre che non si vede perchè non accenni alla lirica pindarica che rappresenta un momento così importante nello svolgimento della coscienza etico-religiosa prima di Socrate.

Per quel che riguarda le attinenza della morale aristotelica col pensiero morale moderno, il lavoro è condotto con maggiore accuratezza e cognizione del soggetto. E in ordine appunto a questo merito, ci sia lecito qui fare due sole osservazioni che si riferiscono a ciò che v'ha di essenziale in questa discussione. Qualunque giudizio si voglia fare dell' ideale etico che scaturisce della coscienza religiosa cristiana, è debito d'ogni storico imparziale il discuterne il valore e la estesa efficacia nella formazione della coscienza morale dei nostri tempi. Nè dell' Etica Kantiana si puo discutere il significato, se non si ne pongano in chiaro le intime e vitali attinenze coll' idea morale qual' è uscita dal grande moto del Cristianesimo. Ora sembra che, secondo l'a., fra Aristotele e Kant non interceda alcun grande avvenimento storico che abbia spostato il centro della coscienza morale; che il profondo rinnovamento operato dal Cristianesimo non sia mai avvenuto nella storia. E nemmeno accenna allo svolgimento delle dottrine morali dopo Aristotele, e specialmente dello Stoicismo che portò così vitali ele-

menti nell' etica cristiana. In secondo luogo, sebbene l'a. ponga in rilievo con notevole accume i difetti e l'insufficienza dell' etica aristotelica, si vede chiaro. nell' ultima parte, il deliberato proposito, che conduce l'a. a far talora violenza al pensiero aristotelico, di trovare già nell' Etica d'Aristotele quelli aspetti del problema morale che costituiscono la originalità e la parte imperitura dell' Etica Kantiana, e i germi di tutte le più importanti intuizioni della morale evoluzionistica contemporanea.

J. Cicchitti-Suriani, Della dottrina degli affetti e delle passioni secondo la filosofia stoica e cristiana. Aquila 1889 pag. 133.

Sebbene l'a. lo intitoli „Saggio storico", il carattere di questo lavoro non è propriamente storico, ma piuttosto comparativo e dottrinale, come giustamente s'esprime il Prof. Ferri nella bella e nobile lettera premessa a questo volume. Il quale ci presenta uno studio delle dottrine degli affetti in alcuni rappresentanti della filosofia stoica, segnatamente Seneca, paragonata con quella di alcuni dottori della chiesa, specie Tommaso e Bonaventura, per riuscire a mostrarne la sostanziale affinità. Questi limiti in cui l'a. ha circoscritto il lavoro, e questo sua indole comparativa e teoretica nei suoi resultati, ci dispensano da una revisione critica più particolareggiata in questa rassegna d'indole storica. Ci basta osservare che all' autore non fa difetto la dottrina, assai vasta e copiosa, ma il metodo nella trattazione, l'ordine nel distribuire le parti dell' opera e il sentimento delle loro proporzioni. L'erudizione quindi vi apparisce, ma saltuaria e indisciplinata. La discussione principale si perde di vista in mezzo ad altre estranee al soggetto proprio del lavoro, mentre avrebbe giovato al fine stesso dell' autore, il trattare della dottrina delle passioni nello Stoicismo greco, da Zenone a Posidonio, per dimostrar poi se e in qual modo fu modificata degli stoici latini, che l'a. sembra soltanto conoscere.

L. Credaro, Lo scetticismo degli Accademici. Parte Prima. — Roma 1889. p. 262.

Un giudizio definitivo sul merito di questa opera non si puo portare finchè essa non sia compiuta; finchè. cioè, al volume

pubblicato non ne segua un altro in cui si esponga e si discuta nei suoi particolari la dottrina dei nuovi accademici, sopratutto considerata nel suo svolgimento storico, come l'autore promette. Ma, pur così com' è, il libro dimostra une larga conoscenza del soggetto e una cognizione poco meno che compiuta dei resultati della critica, specialmente tedesca, intorno questo oscuro periodo della storia del pensiero greco. Già la scelta opportuna dell' argomento fa fede di un fine accorgimento nell' autore, il quale muove da una giusta osservazione dello Zeller (III[3] Vorwort) „la filosofia greca dopo Aristotele offre un campo esteso e non infecondo di lavori monografici, i quali debbono servire di fondamento ad ogni storia generale". A quest' appello dell' illustre storico hanno risposto i lavori dell' Hirzel e dello Stein sullo Stoicismo, dell' Usener sull' Epicureismo, del Brochard e del Natorp sullo Scetticismo pirroniano ed accademico. Ed ecco che il Credaro si aggiunge alla nobile schiera, prendendo a studiare una singolare manifestazione del pensiero postaristotelico, e dandone un esposizione certo meno brillante e vivace di quella del Brochard e meno originale di quelle dell' Hirzel e del Natorp, ma condotta sopra uno studio accurato delle fonti, con serena temperanza di giudizio e con ottimo metodo critico.

Alla buona scelta dell' argomento risponde in generale la buona trattazione. Nella critica delle fonti, fra le quali con molta ragione dà la preferenza a Sesto Empirico, l'a. dimostra une non comune perizia nel valersene e non manca talora di giunger a resultati nuovi di qualche importanza, come quando nelle seconde Academiche di Cicerone riesce a discernere il punto di divisione fra le obbiezioni di Arcesilao e quelle di Carneade contro il Sensismo stoico (Acad. II. 87); osservazione che, per quanto ricordo, non era stata fatta da alcuno. Avremmo invece desiderato dall' a. ch'egli tenesse conto dell' importante scritto di Plutarco contro Colote (su cui ha giustamenta richiamata l'attenzione il Natorp), dell' Index Academicus Hercul. pubblicato dal Buecheler, del Contra Academicos di S. Agostino, per discuterne il respettivo valore come testimonianze storice. Poichè a spiegare l'origine della scepsi academica non basta la precedenza dello Scetticismo di Pirrone (del quale avrebbe

pur dovuto parlare l'a.) il Credaro ha giustamente sentito il bisogno di cercarne le ragioni intime nella storia dell' Accademia. Or questo giusto concetto doveva condurlo non solo a riprodurre la storia esterna dell' accademia, com' egli fa, troppo diffusamente, sull' orme del Wilamowitz, dell' Usener e dell' Heitz, ma anche a ricercare nell' antica Accademia i segni precursori della scepsi posteriore. E così avrebbe giovato a meglio delineare lo svolgimento dell' accademia, se l'a. avesse tenuto conto della letteratura consolatoria che, sorta già con Crantore nell' antica accademia, si continua nella nuova, ed è una dello forme nella quale più chiaramente s'esprime poi l'Ecletticismo degli ultimi accademici.

Dei rapporti fra lo scetticismo di Pirrone e quello dei nuovi accademici, tocca qua e là, ma non insiste di proposito, per determinarne le differenze e le somiglianz e la reciproca azione; studio che l'a. promette di fare nel secondo volume. Sembra però che l'A. inclini all' opinione dell' Hirzel, modificata dal Brochard, sulle origine diverse delle due forme di Scetticismo. Così nelle seconda parte aspettiamo di trovare, oltre la trattazione del problema etico, e la storia dell' accademia dopo Carneade, nelle quale si mantiene ancora une vena di scetticismo, un giudizio sulla tradizione assai antica d'un supposto insegnamento segreto e dogmatico degli accademici.

Ma limitandoci alla parte pubblicata, la coscienziosa dligenza che vi mostra l'a. nell' uso delle fonti e nella conoscenza della recente letteratura, ci avrebber fatto desiderare che non gli fosse sfuggito il lavoro del Mayer sul De Nat. Deorum, e del Thiaucourt sulle fonti di Cicerone (tanto più che con questo critico spesso si trova d'accordo); e che p. e a pag. 51 non avesse citato il Timeo platonico (90 A) a proposito d'un concetto estraneo a quel luogo.

E. Passamonti, Porfirio-Isagoge o Introduzione alle Categorie di Aristotele, tradotta per la prima volta in italiano e annotata, Pisa 1889 p. XVI—90.

Della Isagoge che Porfirio scrisse alle Categorie d'Aristotele, è ben noto quale fosse la reputazione nelle ultime scuole greche dei commentatori aristotelici e nell' antichità latina fino a Boezio,

e come poi rimanesse come un manuale di diallettica per tutto il medio Evo. La singolare importanza storica di questo breve scritto ha suggerito all' a. l'idea di renderlo noto ai lettori italiani, offrendone ad essi una traduzione, e corredandola di note dichiarative. Per questo lavoro, oltre alle antiche edizioni e a quella accademica del Brandis, si è saputo giovare della recente del Busse (Comm. in Ar. graeca 1887), dalla cui prefazione alla Isagoge ha tratta la maggior parte di ciò che dice nella sua introduzione intorno allo scritto porfiriano, ai commentatori greci, latini, arabi, e ai codici più importanti che ne rimangono. Alla prefazione ha fatto seguire tradotta la vita di Porfirio scritta da Eunapio, con erudite note illustrative e poi la versione della Isagoge, alle quale segue un esteso e diligente commentario.

Nel suo insieme il lavoro merita, senza dubbio, non poca lode, ed attesta della diligenza dell' a. e dell' amore che porta al soggetto suo. Al quale amore si dove attribuire la persuasione ch'egli mostra d'avere (Pref. p. VI) che lo scritto Porfiriano, oltre al suo grande valore storico, abbia anche un pregio intrinseco grandissimo: mentre non è nel suo fondo, come è noto, che una assai ordinata compilazione della logica aristotelica, nè mostra originalità di pensiero, e se non possiamo dirlo una riproduzione mnemonica di dottrine platoniche (p. 6, 15 ed Busse cfr. Phileb. 16 C e qualche altro raffronto), presenta invece tracce non dubbie delle dottrine di Plotino (cfr. Enn. VI, 1—3) che l'A. ha tralasciato di notare.

Le copiose informazioni intorno alla vita di Porfirio che dà l'a., sono, in generale, esatte; ma poichè spesso sono attinte a storici antichi, sebbene all' a. non sia ignota la recente letteratura, talora l'erudizione fa ingombro e le discussioni appariscono superflue, come quanto dice a p. 10—11 sulla patria di Porfirio. Le citazioni anche delle opere recenti non vi sono sempre esatte.

Queste e altre piccole mende, che qui non è il luogo di rilevare, non tolgono gran fatto alla bontà e alla diligenza dell' utile lavoro.

Neueste Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

A. Deutsche Litteratur.

Baumann, Joh., Zu Platon's Politikos, Abhandl. W. v. Christ gewidmet, München, Ackermann.

Besobrasof, M., Zur Geschichte der Philosophie in Russland, Diss., Bern.

Bullinger, A., Aristoteles' Metaphysik erläutert, München, Ackermann.

Busch, W., Die Erkenntnisstheorie F. H. Jacobi's, Diss., Erlangen.

Cantor, M., Vorlesungen über Geschichte der Mathematik, Bd. I, Leipzig, Teubner.

Dittmeyer, L., Textkritisches zu Aristot. Thiergeschichte, Abhandl. W. v. Christ gewidmet.

Duboc, J., Aus L. Feuerbach's Nachlass, Nord u. Süd, März 1892.

Elter, A., Neue Bruchstücke des Joannes Stobaeus, Rhein. Mus. Bd. 27, H. 1.

Felsch, C., Der Causalitätsbegriff bei Descartes, Diss., Bern.

Gerhardt, C. J., Leibniz und Pascal, Sitzungsber. Berl. Akademie, Dez. 1891.

Goebel, Weitere kritische Bemerkungen über Arist. Metaphys., Progr., Soest.

Huygens, Chr., Oeuvres Complètes, Tome IV, Haag, Nyhoff.

Joachim, H., de Theophrasti libris περὶ Ζώνων, Diss., Bonn.

Joel, K., Julius Duboc, Nord und Süd, März 1892.

Kaatz, H., Die Weltanschauung Fr. Nietzsche's, Dresden, Pierson.

Kuntze, J. E., G. Th. Fechner (Dr. Mises), Leipzig, Breitkopf & Haertel.

Lietz, H., Die Probleme im Begriff der Gesellschaft bei Comte, Diss., Jena.

Lotze, H., Kleine Schriften, 3 Bde., Leipzig, Hirzel.

Meiser, K., Ist Platon Verf. des Dialogs Kriton? Abhandl. W. v. Christ gew.

Moeltzner, A., Sal. Maimon's erkenntnissth. Verbesserungsversuche Kant's, Leipzig, Fock.

Offner, M., Die pythagoreische Lehre vom Leeren, Abhandl. Christ gew.

Poppelreuter, H., Die Erkenntnisslehre Zeno's u. Kleanthes', Progr., Coblenz.

Preger, Th., Zum aristotelischen Peplos, Abhandl. v. Christ gew.

Rocholl, R., Der Platonismus der Renaissancezeit, Zeitschr. für Kirchengesch. Bd. XIII, H. 1.

Schmeckel, A., Die Philosophie der mittleren Stoa, Berlin, Weidmann.

Schühlein, Frz., Zu Posidonius Rhodius, Progr., Freising.

Seligkowitz, B., Platner's wissensch. Stellung zu Kant, Vierteljahrsschr. für wissensch. Philos. Bd. XVI, H. 1.

Spitzner, R. A., Natur und Naturgemässheit bei Rousseau, Diss., Leipzig.
Susemihl, Fr., Geschichte der gr. Litteratur in der Alexandrinerzeit, Bd. II, Leipzig, Teubner.
Stadler, H., Theophrast und Dioscorides, Abhandl. Christ gewidmet.
Thomas, E., Studie zu den epikureischen Sprüchen, Hermes Bd. 27, H. 2.
Tollin, H., Thomas v. Aquin als Lehrer Servet's, Zeitschr. für wissensch. Theol. Bd. 35, H. 3.
Warmbier, A., Studia Heraclitea, Berlin, Mayer & Müller.
Wellmann, M., Alexander von Myndos, Hermes Bd. 26, H. 4.
Wending, E., de Peplo Aristotelico quaest. selectae, Diss., Strassburg.
Wendland, P., Die philos. Quellen Philo's in seiner Schrift über die Vorsehung, Progr., Berlin.
Zahlfleisch, V., Zur Nikomachi'schen Ethik des Aristot., Zeitschr. für österr. Gymnas. Bd. 42, H. 12.

B. Französische Litteratur.

Buisson, F., S. Castellion, sa vie et son oeuvre, Paris, Hachette.
Espinas, A., Histoire des doctrines économiques, Paris, Colin.
Guardia, J. M., Philosophes Espagnols de Cuba, Revue philosoph., Févr. 1892.
Picavet, F., Le mouvement Néo-Thomiste en Europe, Revue philos., Mars 1892.
Rodier, La physique de Strabon de Lampsaque, Paris, Alcan.
Weber, A., Histoire de la philos. européenne, V éd., Paris, Fischbacher.

Notiz.

Die Königl. dänische Akademie der Wissenschaften stellt soeben folgende philosophiegeschichtliche Preisfrage:

Question de Philosophie.

(Prix: la Médaille d'or de l'Académie.)

Tandis que les œuvres de Kant et son rang dans l'histoire de la pensée philosophique ont été, durant ce dernier quart de siècle, le thème de travaux dont le nombre est même colossal, Hume, dont la philosophie a discuté les plus importants des problèmes qui ont occupé Kant, n'a point, à beaucoup près, été autant étudié, ni en ci qui concerne l'intelligence de sa doctrine même, ni pour son classement dans l'histoire. Or, il faut admettre comme l'un des plus importants parmi les résultats des investigations qui ont été faites sur Kant, le fait que Hume, soit comme précurseur de Kant, soit comme lui faisant pendant, a une importance positive beaucoup plus considérable qu'on ne lui en a généralement reconnu autrefois; car l'élément dogmatique de Kant est aujourd'hui défini d'une manière plus nette et plus saillante qu'auparavant. Le désir de l'Académie est donc de voir entreprendre

une étude approfondie de la philosophie de Hume et de son importance pour l'évolution de la théorie de la connaissance, celle de la psychologie et de l'éthique, et l'on désire que l'attention soit spécialement appelée sur les rapports entre Hume et l'école anglaise qui refleurit dans notre siècle.

Les réponses aux questions peuvent être en langue danoise, suédoise, anglaise, allemande, française ou latine. Les mémoires doivent être écrits lisiblement et marqués, non point du nom de l'auteur, mais d'une épigraphe, et accompagnés d'un billet cacheté,

contenant le nom, profession et adresse de l'auteur avec la reproduction de l'épigraphe à l'extérieur. Aucun membre danois de l'Académie ne peut concourir pour un des prix proposés. A défaut d'autre prix désigné, c'est la médaille d'or de l'Académie (valeur: 320 couronnes) qui sert de récompense pour la solution satisfaisante des questions posées.

Excepté les solutions des questions de paléontologie et des questions pour les prix *Thott* et *Classen*, dont le terme expire le 31 octobre 1894, les concurrents doivent faire parvenir leurs réponses avant la fin d'octobre 1893 au secrétaire de l'Académie, **M. H.-G. Zeuthen,** professeur à l'Université de Copenhague. Le jugement est porté durant le mois de février suivant, après quoi les auteurs peuvent retirer leurs réponses.

Archiv
für
Geschichte der Philosophie.

V. Band 4. Heft.

XV.

Miscellanea.

Von
E. Zeller.

1. Das 8. Fragment des Anaxagoras, b. Simpl. Phys. 156, 13 ff., sagt über den Nus: νοῦς δέ ἐστιν ἄπειρον καὶ αὐτοκρατὲς καὶ μέμικται οὐδενὶ χρήματι ἀλλὰ μόνος αὐτὸς ἐφ' ἑαυτοῦ ἐστιν. Vollständiger jedoch lauteten die Anfangsworte nach S. 164, 24: τὰ μὲν ἄλλα παντὸς μοῖραν μετέχει, νοῦς δέ ἐστιν ἄπειρον καὶ αὐτοκρατὲς u. s. w. Nur um so auffallender wird aber dadurch das ἄπειρον als Prädikat des Nus. Dass es Simplicius in seiner Handschrift des anaxagorischen Buches gelesen hat, steht allerdings ausser Zweifel: nicht blos weil es fünfmal (156, 14. 164, 25. 174, 16. 176, 33. 301, 5) ohne jede Variante wiederkehrt, sondern auch weil Simpl. 174, 14 f. eine Bemerkung über den Sinn macht, in dem der Nus so genannt werden könne. Aber doch ist diese Bezeichnung desselben sehr befremdend. Denn könnte man sie sich auch für sich genommen vielleicht nothdürftig zurechtlegen (hierüber Phil. d. Gr. I [5], 992, 1), so konnte doch nicht gesagt werden: „alles übrige enthält Theile von allem, der Nus dagegen ist unbegrenzt.“ Dieses beides bildet ja gar keinen Gegensatz, es sollen vielmehr unserem Philosophen zufolge (wie a. a. O. 984, 2

nachgewiesen ist) der Stoffe, in denen Theile von allem sind, gleichfalls unendlich viele, ihre Masse eine unbegrenzte sein. Das ἄπειρον in unserer Stelle kann daher unmöglich von Anaxagoras herrühren. Was dieser in Wirklichkeit geschrieben hat, verräth uns Aristoteles, wenn er De an. I, 2. 405 a 16 über Anax. bemerkt: μόνον γοῦν φησὶν αὐτὸν (den Nus) τῶν ὄντων ἁπλοῦν εἶναι καὶ ἀμιγῆ τε καὶ καθαρόν. Dass sich diese Angabe auf unser Bruchstück bezieht, welches jedenfalls die eingehendste, wenn nicht die einzige Beschreibung des Nus enthielt, ist zum voraus wahrscheinlich. Wir finden aber auch in demselben von den drei Prädikaten, welche Anax. nach Aristoteles dem Nus beigelegt hatte, das zweite und dritte, das ἀμιγὲς und das καθαρόν: jenes bei Simpl. 156, 14 (μέμικται οὐδενὶ χρήματι, was nach dem folgenden und nach Fr. 7 vgl. Ph. d. Gr. I[5], 986, 2. 994, 5 nicht bedeutet, er sei keinem Ding beigemischt, sondern es sei ihm nichts beigemischt, er sei mit nichts vermischt), dieses ebd. Z. 19: πάντων χρημάτων καθαρώτατον. Nur das ἁπλοῦς findet sich weder in dem simplicianischen Text unseres Bruchstücks noch in einem andern von den Fragmenten. Und doch ist auch nach Metaph. I, 8. 989b 14 ff., wo es uns gleichfalls neben ἀμιγὴς und καθαρὸς als Eigenschaft des Nus begegnet, anzunehmen, Aristoteles habe es wirklich in seinem Text unseres Fragments gelesen. Was liegt da näher als die Vermuthung (Ph. d. Gr. I[5], 992, 1), eben dieses Wort, der einfachste und genaueste Ausdruck für den vom Zusammenhang verlangten Gegensatz zu dem παντὸς μοῖραν μετέχειν, habe ursprünglich an der Stelle des unpassenden ΑΠΕΙΡΟΝ gestanden, welches aus ΑΠΛΟΟΝ sehr leicht entstehen konnte?

2. In der Stelle aus Eudemus' Physik, welche Simpl. Phys. 97, 9—99, 6 mittheilt (Fr. 7 Sp.) sagt dieser S. 98, 1: Πλάτων τε γὰρ εἰσάγων τὸ δισσὸν (was sich nach S. 97, 25 f. 99, 20 ff. 242, 28 ff. auf den Nachweis — Soph. 255 C ff. — bezieht, dass demselben Gegenstand in verschiedener Beziehung verschiedene Prädikate zukommen, andere z. B. an sich selbst als im Verhältniss zu einem andern) πολλὰς ἀπορίας ἔλυσε πραγμάτων (oder wie 243, 2 wohl richtiger steht: ἔλυσεν ἐπὶ τῶν πραγμάτων) ὧν νῦν οἱ σοφισταὶ καταφεύγοντες ὥσπερ ἐπὶ τὰ εἴδη, καὶ πρὸς τούτοις τοὔνομα τῶν

λόγων ἀφώρισε (er unterschied — Soph. 262 A ff. — zwischen den Worten und der Wortverbindung, der Aussage). Dass nun hier die gesperrt gedruckten Worte verderbt sind, liegt am Tage. Die Handschriften gewähren keine Hülfe, denn das καταφεύγουσι der Aldina, welches Spengel wiederholt, reicht zur Herstellung eines erträglichen Sinnes nicht aus; und auch die Vermuthungen, durch welche man die Stelle zu heilen versucht hat, befriedigen mich nicht. Diels bemerkt, wenn man das νῦν beibehalte, müsste hinter σοφισταὶ ein ἅπτονται oder ein ähnliches Zeitwort ausgefallen sein. Indessen blieben auch dann die Worte καταφ. . . . εἴδη unverständlich. Er schlägt daher statt ὧν νῦν vor: ὃ (sc. τὸ δισσὸν) ἠγνόουν οἱ σοφισταὶ, indem er die letzteren auf die Megariker bezieht. Auf dieselben deutet sie Apelt, Beitr. z. Gesch. d. griech. Phil. 92 f., nur zieht er für ὧν νῦν „ὃ ἀνένευον" vor. Allein der Megariker wird weder in der aristotelischen Stelle erwähnt, die Eudemus erläutert (Phys. 185b 25ff.), noch geschieht diess in der platonischen, in der das δισσὸν aufgezeigt wird (Soph. 255 E ff.); sondern jene richtet sich gegen Lykophron und ähnliche Sophisten, diese gegen Antisthenes. Auch lautet das καταφ. ὥσπερ ἐπὶ τὰ εἴδη sehr seltsam. Ich möchte eher glauben, dass Eudemus mit den „Sophisten" eben die Leute meine, von denen Aristoteles a. a. O. spricht, Lykophron und Genossen, und mit dem, wozu sie ihre Zuflucht nehmen, die schon von ihm gerügten Künsteleien, durch welche im Ausdruck der kategorischen Urtheile das ἐστὶ umgangen werden sollte. Wir erhielten diesen Sinn, wenn wir setzten: πολλὰς ἀπορίας ἔλυσεν ἐπὶ τῶν πραγμάτων ὧν ἠμέλουν οἱ σοφισταὶ καταφεύγοντες ὥσπερ Λυκόφρων (ebenso bei Arist. a. a. O.) ἐπὶ τὰ εἰκῇ (sc. λεγόμενα), oder noch passender: ἐπὶ τὰ λεξείδια. Beweisen kann ich allerdings nicht, und also auch nicht behaupten, dass Eudemus wirklich so geschrieben hat, und ich halte es überhaupt kaum für möglich, eine Textverderbniss durch Conjecturen mit Sicherheit zu heilen, die so tief geht, und deren Ursprung vermuthlich weit über die Zeit des Simplicius hinaufreicht. Denkt man sich aber in der Vorlage, nach welcher die von Simplicius gebrauchte Handschrift angefertigt wurde, unsere Stelle beschädigt, so dass einzelne Wörter und Silben unleserlich geworden waren

und in Folge davon theils ausgelassen theils falsch ergänzt wurden, so wird man wenigstens die Möglichkeit einräumen müssen, dass unser gegenwärtiger Text aus einem solchen entstanden sein könne, wie ich ihn im Anschluss an die von Eudemus berücksichtigten Worte des Aristoteles versuchsweise angenommen habe.

3. Philodemus berichtet in seinem Ind. Stoic. 35 von einem ungenannten Stoiker, nach Gercke's Vermuthung (Arch. V, 205) Aristo von Chios: συνενέπνει μετὰ τῶν λόγων μένος τι κα . . . μον, ὥσπερ φησὶν ὁ ποιητὴς τὴν Ἀθηνᾶν. Als Ergänzung der defekten Silben schlägt G., wenn auch zweifelnd: κάρπιμον vor. Diess ist nun wohl unmöglich. Das richtige gibt eine von den Homerischen Stellen, aus denen Philodem's Angabe zusammengeflossen ist: Il. V, 2. XX, 110. 174. Aus der ersten von diesen stammt Athene, von der es dort heisst, dass sie Diomedes δῶκε μένος καὶ θάρσος; aus der zweiten, in der Poseidon dem Aeneas ἔμπνευσε μένος μέγα, das ἐνέπνει, und aus der dritten (ὣς Ἀχιλῆ' ὤτρυνε μένος καὶ θυμὸς ἀγήνωρ) das μένος καὶ θυμὸν, welches Philodemus an die Stelle des μένος καὶ θάρσος Il. V, 2 gesetzt hat, und wir an die Stelle seiner verstümmelten Worte zu setzen haben.

4. Von Leucippus bezeugt Stob. Ekl. I, 1104, d. h. Aëtius Plac. IV, 9: οἱ μὲν ἄλλοι φύσει τὰ αἰσθητὰ, Λεύκιππος δὲ Δημόκριτος καὶ Διογένης νόμῳ, τοῦτο δ' ἐστὶ δόξῃ καὶ πάθεσι τοῖς ἡμετέροις, was dann noch weiter im Sinn der Atomenlehre, aber theilweise in peripatetischen und stoischen Ausdrücken (wie συμβεβηκότα und καταληπτὸν) ausgeführt wird. Wenn diese Angabe Glauben verdient, ist sie sehr wichtig, indem sie beweist, dass ein so eingreifender Folgesatz der atomistischen Physik, wie die Lehre von der blossen Phänomenalität der sinnlichen Qualitäten der Dinge, schon von dem ersten Begründer derselben aufgestellt worden war. Dass dem aber auch wirklich so ist, dafür sprechen drei Gründe, die ich theilweise auch schon Phil. d. Gr. I[5], 864, 1. 960, 1 geltend gemacht habe. 1) nämlich lässt sich kaum bezweifeln, dass die Angabe des Aëtius aus Theophrast's Geschichte der Physik stammt: theils weil Aëtius, bezw. die Quelle, der er zunächst folgt, diesem Peripatetiker überhaupt alle seine Mittheilungen über die vorsokratischen Philosophen bis auf wenige

entnommen hat, deren epikureischer, stoischer oder neupythagoreischer Ursprung sich unschwer erkennen lässt, theils insbesondere noch desshalb, weil kein Schriftsteller nach Theophrast Leucipp's Schrift als die seinige benützt, und das, was er in ihr fand, ihm und nicht Demokrit zugeschrieben hat, unter dessen Namen sie seit Epikur's Zeit als Demokrit's μέγας διάκοσμος im Umlauf war; weil daher seitdem nur diejenigen, welche aus Aristoteles oder Theophrast geschöpft haben, Leucippus noch ausdrücklich neben Demokrit zu nennen pflegen. Wenn ferner 2) Aëtius die leucippisch-demokritische Lehre, dass die αἰσθητὰ blos νόμῳ seien, auch Diogenes von Apollonia zuschreibt, so lässt sich nicht annehmen, dass diess aus der Luft gegriffen sei, sondern es wird sich ebenfalls bei Theophrast gefunden haben; hat aber Diogenes etwas der Art gesagt, so kann er sich darin nicht an Demokrit, sondern nur an Leucipp angeschlossen haben, dessen Einfluss auf ihn auch sonst feststeht; vgl. Ph. d. Gr. I[5], 273 ff. Dazu kommt 3), dass die Ansicht, welche Aëtius Leucippus beilegt, diesem Philosophen nicht allein durch den Vorgang seines Lehrers Parmenides nahe gelegt war, sondern sich auch auf seinem Standpunkt kaum umgehen liess. Denn wenn alle Atome qualitativ gleichartig sind und sich nur durch ihre Grösse und Gestalt von einander unterscheiden, wie diess nachweislich schon Leucippus gelehrt hat, so ist es ganz unmöglich, den Sinnen Glauben zu schenken, wenn sie uns die Dinge als qualitativ verschieden darstellen. Die Angabe des Aëtius wird daher in diesem Falle durch innere und äussere Gründe unterstützt, deren Gewicht wir nicht gering anschlagen dürfen.

5. H. II, S. 169 dieses Bandes hätte unter den Stellen, in denen Demokrit von Plato berücksichtigt wird, auch Tim. 62 C ff. genannt werden sollen, wo der Philosoph die Meinung bestreitet, dass es zwei Orte in der Welt gebe, τὸν μὲν κάτω, πρὸς ὃν φέρεται πάνθ' ὅσα τινὰ ὄγκον σώματος ἔχει, τὸν δ' ἄνω, πρὸς ὃν ἀκουσίως ἔρχεται πᾶν. Denn Leucipp und Demokrit sind unsers Wissens die einzigen unter den vorsokratischen Physikern, welche behaupteten, dass alle Körper als solche schwer seien, d. h., dass sie alle das Streben haben, sich nach unten zu bewegen, und nur durch äussere Gewalt nach oben getrieben werden können, während

alle andern, deren Ansicht über diese Frage uns bekannt ist, Heraklit, Empedokles, Diogenes, Anaxagoras, Archelaos, dem Feuer und dem Warmen überhaupt ein natürliches Streben, aufwärts zu steigen, zuschrieben. (M. vgl. über jene: Ph. d. Gr. I[5], 859 f. 876. 878; über diese: ebd. 679 f.; 776, 2. 787, 3; 265; 1003. 1035.) Dass aber Demokrit von Plato nicht genannt wird, kann nicht auffallen, da der Timäus überhaupt keinen von den früheren Philosophen nennt: vgl. Ph. d. Gr. IIa, 399, 2.

6. Wenn Xenophon's Darstellung der sokratischen Philosophie seit Schleiermacher und Dissen mit der Behauptung bestritten worden ist, der Philosoph, dem Plato sein ganzes System in den Mund legt, könne sich unmöglich auf eine so trockene Moral beschränkt haben, so wird diese Behauptung neben anderen Gründen nicht zum wenigsten durch die Thatsache widerlegt, dass auch Plato an solchen Stellen, welche den Eindruck einer wesentlich treuen geschichtlichen Schilderung machen, als die Aufgabe, die sich Sokrates gestellt hatte, und als den Hauptgrund seines Erfolgs eine moralische Einwirkung auf seine Umgebungen bezeichnet, welche ihrem allgemeinen Charakter nach mit derjenigen übereinstimmt, über die Xenophon berichtet. Den Belegen, die ich hiefür Ph. d. Gr. IIa, 184 f. aus dem Gastmahl und der Apologie beigebracht habe, schliesst sich Lach. 187 E an, wo Nicias erklärt, wer sich mit Sokrates in ein Gespräch einlasse, der komme nicht eher von ihm los, als bis er über sein ganzes sittliches Leben gründliche Rechenschaft abgelegt habe; wo also der Mittelpunkt der sokratischen Reden gleichfalls darin gefunden wird, dass die Menschen über ihre moralischen Zustände und Aufgaben aufgeklärt werden. Namentlich gehört aber hieher der Euthydem. Da dieses Gespräch den Zweck hat, den Gegensatz der sophistischen und der sokratischen Erziehungsmethode an's Licht zu stellen, und vermittelst dieser Parallele dem Antisthenes seinen Abfall von der ächten Sokratik und seinen Rückfall in die Sophistik vorzuhalten, so hatte Plato allen Anlass, und er macht es sich auch unverkennbar zur Pflicht, die sokratische Unterrichtsweise ohne Einmischung seiner eigenen weitergehenden Spekulationen ihrem thatsächlichen Charakter entsprechend zu schildern. Was er uns aber

hier über sie mittheilt, liegt ganz in der Richtung der Reden, welche Xenophon seinem Lehrer beilegt. Wie Sokrates diesem zufolge (Mem. I. 4, 1) ein Meister in der Kunst war, προτρέψασθαι ἀνθρώπους ἐπ' ἀρετήν, so sind auch im Euthydem die προτρεπτικοὶ λόγοι (282 D), die προτρεπτικὴ σοφία (278 C), das προτρέπειν εἰς φιλοσοφίαν καὶ ἀρετῆς ἐπιμέλειαν (275 A. 307 A) dasjenige, was Sokrates nach dem Versprechen der Sophisten, ἀρετὴν παραδοῦναι (273 D), zunächst von ihnen erwartet, und wovon er selbst ihnen eine Probe geben will. Und diese besteht nun durchaus in Erörterungen, welche den von Xenophon berichteten ihrem Inhalt nach verwandt sind, so weit sie auch dieselben an Schärfe der Begriffe und an Sicherheit der methodischen Gedankenentwicklung übertreffen. Sokrates fragt (278 E — 282 D), wie man zum εὖ πράττειν gelange, und darauf wird zunächst geantwortet: durch den Besitz des Guten, und es werden nun die Dinge aufgezählt, die gewöhnlich für etwas Gutes gehalten werden: Reichthum, Gesundheit, Schönheit u. s. w., ferner Tugend und Weisheit und schliesslich die εὐτυχία. Im weiteren Verlauf zeigt es sich nun aber, dass die letztere durchweg eine Folge der Weisheit ist, dass aber auch den übrigen Gütern nicht ihr Besitz als solcher einen Werth gibt, sondern nur ihr richtiger Gebrauch, den seinerseits allein das Wissen verbürgt, dass also dieses die Bedingung der εὐπραγία wie der εὐτυχία ist, alle jene vermeintlichen Güter dagegen an sich selbst weder ἀγαθὰ noch κακὰ sind, und dass somit das Streben nach Weisheit, die Philosophie, der einzige Weg zur Glückseligkeit ist. An dieses Ergebniss knüpft dann S. 288 D bis 292 E die Untersuchung der Frage an, was für ein Wissen es ist, welches uns die Güter richtig gebrauchen lehrt, und nach einer recht populär gehaltenen Durchmusterung verschiedener Fächer zeigt sich, es sei diess die βασιλικὴ oder πολιτικὴ τέχνη, wo dann aber wieder die Verlegenheit entsteht, dass das Gute, welches wir dieser zu verdanken haben, anscheinend in dem gleichen Wissen bestehen müsste, in dem sie selbst besteht, dass wir somit in einen augenscheinlichen Zirkel geriethen. So gewiss aber diese Erörterung als solche Plato's Werk ist, so vielfach trifft sie doch mit dem zusammen, was Xenophon als sokratische Lehre überliefert.

Den Unterschied der εὐτυχία und εὐπραγία bespricht dieser Mem. III, 9, 14; die βασιλικὴ τέχνη in ihrem Verhältniss zu den anderen Künsten IV, 2, 10 f. vgl. 22; dass die vermeintlichen Güter an sich selbst weder Güter noch Uebel seien, sondern je nach den Folgen, die ihr Besitz für den Menschen herbeiführt, das eine oder das andere werden, setzt er ebd. 31—35 auseinander. Wir haben keinen Grund, diese Uebereinstimmung von einer Benützung der xenophontischen Schrift durch Plato oder der platonischen durch Xenophon herzuleiten; es bleibt also nur übrig, sie daraus zu erklären, dass beide Gedanken ihres Meisters, wenn auch mit ungleichem Geschick und Verständniss, wiedergeben.

7. Schliesslich mögen hier noch als Nachträge zu der fünften Auflage des 1. Theils meiner Phil. d. Gr. zwei Angaben Raum finden, auf die mich Herr Vitelli aufmerksam gemacht hat. S. 849, 3 war für Demokrit's Δὲν auch auf Philop. Phys. 110, 10 f. zu verweisen, wo Vitelli das ἓν der Trincavellischen Ausgabe aus Cod. K zweimal durch δὲν ersetzt hat; S. 1019, 4 auf die von Gomperz (Nachlese zu d. Bruchst. d. griech. Tragiker. Wien 1888. S. 14) besprochene Stelle des Philodemus π. ποιημάτων, der zufolge der Anaxagoreer Metrodorus nicht allein (wie man schon durch Hesychius wusste) Agamemnon auf den Aether, sondern auch Achilleus auf die Sonne, Helena auf die Erde, Paris auf die Luft, Hektor auf den Mond deutete, und ähnlich noch andere Heroën, von den Göttern Demeter auf die Leber, Dionysos auf die Milz, Apollon auf die Galle.

XVI.

Sur la Logique des Stoïciens

par

Victor Brochard à Paris.

La logique formelle des stoïciens a été jugée sévèrement par les historiens. Prantl et Ed. Zeller s'accordent a lui refuser toute originalité: ils lui reprochent de s'être bornée à repéter, dans une sorte de catéchisme, ce qu' Aristote avait dit, et d'avoir sans utilité, substitué une terminologie nouvelle et moins exacte à celle dont s'était servi le fondateur de la logique. La science logique a selon eux plus perdu que gagné à cette transformation. La logique stoïcienne n'est qu'un vain et stérile formalisme. Quelque jugement que l'on doive définitivement porter sur cette partie du système stoïcien, il faut commencer par reconnaître que Prantl et Zeller l'ont étudiée avec un soin extrême, qu'ils l'ont exposée avec une lucidité méritoire: la présente étude n'a à aucun degré la prétention d'apporter des éclaircissement nouveaux sur les détails de la logique des stoïciens. Nous voudrions seulement, en nous appuyant sur les travaux de ces savants, présenter sur l'interprétation de l'ensemble, quelques réflexions qui serviront peut-être à montrer sous un autre aspect le vrai sens et la portée de la logique stoïcienne, à marquer ses rapports avec la logique d'Aristote, à déterminer sa place dans l'histoire de la philosophie.

Un premier point sur lequel il est inutile s'insister, parce que tout le monde est d'accord, c'est qu'aux yeux des stoïciens, fidèles à la tradition d'Antisthènes, les idées générales, les concepts, les ἐννοήματα ne sont que des noms. Il n'existe en réalité que des

individus: le général n'existe pas (Simplic. Cat. 26. ε, οὔτινα τὰ κοινὰ παρ' αὐτοῖς λέγεται . . . ὁ γὰρ ἄνθρωπος οὔτις ἐστίν, οὐ γὰρ ἐστι τίς ὁ κοινός (cf. Diog. VII. 61). Le λεκτόν est incorporel (cf. Stein, Psychol. der Stoa, t. II, p. 290, seq.). L'opposition entre le point de vue des stoïciens et celui des socratiques est bien marquée dans ce passage de Sextus (P. II, 219: ἐι μὲν ἐννοήματα εἶναι τὰ γένη καὶ τὰ εἴδη λέγουσιν . . . . . εἰ δὲ ἰδίαν ὑπόστασιν αὐτοις ἀπολείπουσι . . .). Il est vrai que cette question des λεκτά a soulevé dans l'école stoïcienne d'interminables discussions (Sext. M. VIII, 262). Prantl signale (p. 421) la difficulté que présente l'interprétation des textes. Mais, si nous comprenons bien les passages de Sextus, la discussion ne portait pas sur l'existence réelle, objective, comme nous disons aujourd'hui, de choses correspondantes aux λεκτά; c'est un point sur lequel il semble impossible que des stoïciens se soient trouvés en désaccord; ce qui est en question, c'est l'existence même de ces λεκτά (Sextus discute ce point en cherchant s'il existe des signes) M. VIII, 218, 336, τὰ λεκτὰ εἰ ἔστι ζητεῖται. Faut il dire qu'il y en a? (ὕπαρξις); quelle en est la nature (261), et quelle est cette φύσις ἀσώματος (268). Ce que niaient les dissidents (Basilides nommé par Sextus, 258, n'est probablement pas le maître de Marc Aurèle, mais le stoïcien cité dans l'Index Hercul. C. 51, cf. Zeller, IV, p. 570), c'est qu' il y eut, même dans notre esprit, des λεκτά (οἱ ἀνῃρηκότες τὴν ὕπαρξιν τῶν λεκτῶν): poussant le nominalisme à l'extrême. ils ne reconnaissaient comme les épicuriens, que des sons, φωναί. La différence entre le nominalisme des stoïciens et celui d'Epicure (analogue à celle du nominalisme de Stuart Mill et du nominalisme de Hobbes) était justement que ces derniers n'admettaient que des φωναί (Sext. M. VIII, 13 δύο μόνον ἀπολείποντες, σημαῖνον τε καὶ τυγχάνον . . . περὶ τῇ φωνῇ τὸ ἀληθὲς καὶ ψεῦδος ἀπολείπειν. Cf. P. II, 107, M. VIII, 336 Plut Adv. Col. LXXII) tandis que les stoïciens entre l'objet réel τυγχάνον et le son qui le désigne, σημαῖνον, tenaient compte de la signification du nom, laquelle est une chose, πρᾶγμα, et ne peut être comprise par les hommes qui ne parlent pas la même langue. (Sext. M. VIII, 12, σημαῖνον μὲν εἶναι τὴν φωνήν, οἷον τὴν Δίων, σημαινόμενον δὲ αὐτὸ τὸ πρᾶγμα τὸ ὑπ' αὐτῆς δηλούμενον . . .).

C'est cet intermédiaire, qui est le λεκτόν, que Basilides voulait écarter, pour s'en tenir uniquement à ce qui est corporel.

Quoi qu'il en soit de ce point particulier, le nominalisme des stoïciens est hors de doute: c'est déjà une différence, et des plus considérables, entre leur logique et celle d'Aristote. Si les stoïciens sont conséquents avec eux mêmes, s'ils n'ont pas usurpé cette réputation qu'ils ont toujours eue, d'avoir constitué un des systèmes les mieux liés dans toutes ses parties, de s'être montrés les plus habiles dialecticiens de l'antiquité, ils ont du construire une logique purement nominaliste. Et c'est ce qu'ils ont fait.

Dès le premier abord, quand on examine les textes, à la vérité trop peu nombreux, qui nous ont été conservés, on s'aperçoit que la division des êtres en genres et en espèces ne tient que fort peu de place dans leur philosophie, et qu'elle n'en tient aucune dans leur logique. Sans doute, ils n'ignorent pas cette division: il leur arrive de la mentionner (Diog. VII, 60. Sext. P. I. 138). Dans leur liste des catégories, ils admettent un genre suprême, γενικώτατον. Mais il est aisé de constater que ces classifications n'ont rien à voir avec la logique proprement dite. La logique n'a pas à s'occuper des ἐννοήματα (Simplic. Cat. 3. τὸ περὶ ἐννοημάτων καθ' ὃ ἐννοήματα λέγειν οὐ λογικῆς, ἀλλὰ τῆς περὶ ψυχῆς ἐστὶ πραγματείας). Prantl (p. 629) a d'ailleurs bien montré le caractère nominaliste de la théorie des catégories. Dans un système tel que le leur, il ne saurait être question de l'essence, ou de la forme telles que l'entendaient les péripatéticiens. S'ils parlent de l'οὐσία, ils entendent par là cette matière sans forme, ἄποιος, ἄμορφος, qui ne peut ni croître ni diminuer, et qui, loin de distinguer les différents êtres, est la même chez tous. Ce qui constitue la nature propre de chaque être, ce n'est pas un élément commun à plusieurs êtres compris dans une même classe, c'est au contraire un ἰδίως ποιόν, une qualité individuelle et concrète, et par la, il faut entendre quelquechose de corporel, une certaine détermination de la matière, si bien que cette matière, qui est la qualité, s'ajoute à cette autre matière sans qualité qui est l'essence, et qu'il y a, à la lettre, en tout être, deux sujets ou deux matières (Plut. com. not., 44, 4. ὡς δύο ἡμῶν ἕκαστος

ἐστιν ὑποκείμενα, τὸ μὲν οὐσία, τὸ δὲ (ποιὸν), cf. Dexipp. in Categ., 12, 15). En d'autres termes, il peut bien y avoir deux individus semblables: il n'y a nulle part identité. Il n'y a que des individus. La difficulté si grande que nous trouvons à concilier les deux propositions essentielles de la philosophie d'Aristote: Il n'y a de science que du général: l'individu seul existe réellement, a été résolue d'une façon tres simple par les stoïciens: ils ont supprimé la première proposition. Ils n'ont gardé que la seconde, en quoi ils sont bien d'accord avec une partie tres importante du système d'Aristote, mais non pas à coup sûr la partie du système où se trouve la logique. S'il n'y a dans la réalité que des individus, le science, et en particulier la logique, ne doit avoir affaire qu'à des individus. On peut dire avec Trendelenburg (Hist. Beitr. I, p. 322) que le ποιόν joint à l'οὐσία correspond à l'εἶδος d'Aristote comme principe formel: mais il n'a plus rien de commun avec l'idée, avec le concept, tel que l'avaient admis tous les socratiques. L'opposition des deux théories est bien indiquée par Sextus, P. II. 212. Aussi voyons-nous, que dans la théorie de la définition, telle que l'ont formulée Chrysippe (Diog. 60, ἰδίου ἀπόδοσις) et Antipater (λόγος κατ' ἀνάλυσιν ἀπαρτιζόντως ἐκφερόμενος) il n'est plus question de genre, ni d'espèce, ni d'essence. La définition est l'énumération des caractères propres à chaque être. Elle n'indique pas la différence spécifique: elle compte les différences. Elle exprime séparément ce que le nom exprime en totalité (Simplic. categ. 16, β.), c'est à dire qu'elle est toute nominale. Elle reste d'ailleurs une proposition convertible (Bekk. Anecd. p. 643). Au τὸ τί ἦν εἶναι d'Aristote on substitue avec Antisthènes τὸ τί ἦν (Alex. Top. 26). L'homme est défini ζῶον λογικὸν θνητὸν νοῦ καὶ ἐπιστήμης δεκτικόν (Sext. P. II, 211, M. VII, 226). Et la théorie de la division est toute semblable. Il n'y a pas de division qui soit fondée sur la classification des êtres: c'est pourquoi les stoïciens admettent tant de sortes de division (Zeller, IV, p. 90, 2).

La théorie de la proposition présente cette particularité fort significative qu'il s'agit presque toujours de propositions composées, conditionnelles ou disjonctives (mais ces dernières se ramènent aisément aux premières); la proposition par excellence aux yeux des

stoïciens, est le συνημμένον. Et il est aisé de comprendre pourquoi. D'abord leur nominalisme leur fait une loi de faire le moins possible usage de ces notions générales qui ne correspondent à rien. S'il est vrai que les êtres individuels sont seuls réels, et si la proposition doit exprimer la réalité, il ne faudra pas la considérer comme un rapport de convenance ou de disconvenance entre deux idées, ou entre un individu et une idée. La proposition conditionnelle a le mérite de dire clairement que si tel être concret possède telle qualité, il en possède aussi une autre ou que si un fait est donné, un autre est donné en même temps. S'il fait jour, il y a de la lumière; si Socrate est homme, il est mortel. Ensuite, ces propositions ont l'avantage d'être par elles-mêmes des inférences. Les propositions simples et catégoriques ont leur utilité dans la vie, et on les mentionne à leur place dans la logique stoïcienne: mais elles n'ont pour aussi dire aucun rôle dans la logique proprement dite. Elles constatent des réalités directement perçues: or la logique va du connu à l'inconnu, du visible à l'invisible: elle est une science d'inférences. Les propositions conditionnelles sont la forme la plus naturelle et la plus simple de l'inférence: c'est avec elles que commence la logique.

Il suit de là une première conséquence fort importante: c'est qu'il n'y a plus lieu, en logique de tenir compte de la quantité des propositions. Nous voyons bien que pour faire des descriptions exactes, les stoïciens ont distingué des ὡρισμένα, des ἀόριστα, des μέσα (Sext. M. VIII, 96. Diog. 70): mais nous voyons aussi que cette distinction n'est d'aucun usage dans leur logique. Pour la même raison, ils ont modifié la terminologie d'Aristote sur l'opposition des propositions, entendu autrement que lui l'opposition des contradictoires et des contraires, donné un autre sens aux mots ἀντικείμενα et ἐναντίον (Sext. M. VIII, 89. Diog. 73).

C'est encore pour la même raison que dans la logique stoïcienne, le syllogisme conditionnel remplace ordinairement le syllogisme catégorique. Par la manière dont ils formulent leurs raisonnements, les stoïciens ont échappé à la nécessité de résoudre une question qui a embarassé les logiciens de toutes les époques, celle de savoir si le syllogisme doit s'interpréter en compréhen-

sion ou en extension. Faut il dire que l'attribut est compris dans le sujet, ou que le sujet est contenu dans la classe d'êtres représentés par l'attribut? Ni l'un, ni l'autre, répondent Zénon et Chrysippe. Il ne s'agit point de genres qui contiennent des espèces ou de concepts définis par des différences spécifiques. Le raisonnement porte uniquement sur des individus et des groupes de qualités liés selon certaines lois. Si Socrate présente les qualités exprimées par le mot homme il devra présenter la qualité exprimée par le mot mortel. Par suite, il n'y a pas lieu de s'occuper des modes et des figures du syllogisme. Les stoïciens ont tenu cette gageure de constituer toute une logique sans Baroco ni Baralipton. Galien (de Hipp. et Plat. plac. t. II, p. 224) reproche à Chrysippe de n'avoir jamais eu recours à ces syllogismes, et de les avoir négligés. Ce n'est ni par oubli, ni par crainte de la subtilité, on peut le croire, que Chrysippe a laissé de côté cette partie de la logique: c'est de propos délibéré, et par une conséquence légitime de l'idée qui lui sert de point de départ. Aux yeux d'un stoïcien conséquent, les classifications et réductions de syllogismes dont Aristote avait donné le modèle, et où se complaira plus tard la scolastique, ne sont plus qu'un vain exercice d'esprit, sans utilité et sans raison d'être: ne peut-on conjecturer que c'est à ces formes de syllogismes que Chrisippe faisait allusion quand il écrivait trois livres sur les συλλογιστικοὶ ἄχρηστοι (Ps. Gal. Εἰσαγ. διαλ. 58).

Tout ce qu'il est possible et légitime de faire, c'est de ramener tous les syllogismes possibles à un petit nombre de types élémentaires de forme conditionnelle, ou disjonctive. C'est précisément ce que les stoïciens ont fait en distinguant cinq syllogismes irréductibles ou ἀναπόδεικτοι (Diog. 79, Sext. P. II, 157). On peut, comme dans la logique d'Aristote, représenter les termes par des lettres ou mieux encore par des chiffres (Sext. M. VIII, 227) afin sans doute de bien marquer qu'il s'agit, non de relations de concepts, mais d'un ordre de succession entre des choses concrètes. Toute la théorie du syllogisme se réduit donc à des formules très simples, bien plus simples en tout cas que les modes concluants de la syllogistique classique: (Sext. M. VIII, 227. Diog. 79—81). 1. Εἰ

τὸ πρῶτον, τὸ δεύτερον· τὸ δέ γε πρῶτον· τὸ ἄρα δεύτερον. — 2. Εἰ τὸ πρῶτον, τὸ δεύτερον· οὐχὶ δέ γε τὸ δεύτερον· οὐκ ἄρα τὸ πρῶτον. — 3. Οὐχὶ καὶ τὸ πρῶτον καὶ τὸ δεύτερον· τὸ δέ γε πρῶτον· οὐκ ἄρα τὸ δεύτερον. — 4. Ἤτοι τὸ πρῶτον ἢ τὸ δεύτερον· ἀλλὰ μὴν τὸ πρῶτον· οὐκ ἄρα τὸ δεύτερον. — 5. Ἤτοι τὸ πρῶτον ἢ τὸ δεύτερον· οὐχὶ δὲ τὸ δεύτερον· πρῶτον ἄρα ἐστίν. — A la vérité, la réduction des syllogismes complexes à leurs formes simples, l'analyse, comme on l'appelait, n'était pas toujours aisée. On en a la preuve dans le long exemple que Sextus (M. VIII, 234—244) reproduit d'après Enésidème, et ou manifestement le sceptique s'amuse à reproduire les subtilités stoïciennes. Si nous possédions les écrits perdus des stoïciens, nous aurions probablement d'autres exemples analogues. Nous y verrions qu'il y avait place aussi dans cette logique pour de vaines recherches, comme dans l'autre, qu'on savait aussi y perdre son temps, qu'elle pouvait elle aussi donner naissance à une scolastique. Mais encore faut-il reconnaître que la logique ainsi conçue n'est pas, comme on l'a dit tant de fois, une simple reproduction, ni même une simplification de celle d'Aristote. Elle est autre chose. Elle est orientée dans une autre direction: elle est animée d'un autre esprit.

C'est ce qu'on voit plus clairement encore peut-être si on cherche à résoudre la question, difficile en tout système de logique, de savoir sur quel principe repose le raisonnement syllogistique. Il ne peut-être ici question du dictum de omni et nullo; et pas davantage de la contenance des termes, s'enveloppant les uns les autres; on de la convenance des termes s'appliquant les uns aux autres. Le principe de la logique des stoïciens, c'est que si une chose présente toujours certaine qualité, ou certain groupe de qualités, elle présentera aussi, la qualité ou les qualités qui coexistent toujours avec les premières: ou, comme on disait au moyen âge, nota notae est nota rei ipsius. Le mot qui exprime la relation du sujet et de l'atttribut n'est plus ὑπάρχει ou ἔνεστι: c'est ἀκολουθεῖ ou ἕπεται. — Un rapport de succession constante ou de coexistence est substitué à cette existence substantielle, impliquant l'idée d'entités éternelles et immuables, admise par tous les socratiques. En d'autres termes,

l'idée de loi remplace l'idée d'essence. Nous trouvons presque la formule moderne de l'uniformité du cours de la nature. En faisant table rase de ces entités à l'aide desquelles Aristote expliquait encore la diversité des êtres, les stoïciens ont gardé l'idée de l'ordre invariable dans lequel se succèdent les événements: il le fallait bien pour que la sience fût possible. La raison qui anime et gouverne l'univers demeure toujours d'accord avec elle-même, puisqu' elle est la raison, puisqu' elle agit toujours en vue du meilleur: elle est donc la nécessité. Ainsi à l'idée de l'universel se substitue celle du nécessaire: et la formule socratique: Il n'y a de science que du géneral, est remplacée par celle-ci: Il n'y a de science que du nécessaire.

Il resterait à examiner de près cette idée de la nécessité, et à chercher comment les stoïciens la justifient. Malheureusement, les renseignements que nous avons sur ce point sont bien fragmentaires et incomplets.

La logique des stoïciens, on l'a vu ci-dessus, ne s'occupe guères que de la proposition conditionnelle, du συνημμένον. Le συνημμένον marque le premier degré de l'inférence: il exprime déja un rapport nécessaire. D'où vient cette nécessité? En quoi consiste-t-elle et comment la connaissons-nous? Tel est le problème que les stoïciens se posaient sous cette forme: quel est le critérium du συνημμένον ὑγιές. Nous savons par le témoignage de Sextus (M. VIII, 112) et de Cicéron (Ac. II, 47, 143. In hoc ipso quod in elementis dialectici docent, quomodo judicare oporteat verum falsumne sit, si quid ita connexum est ut hoc: Si dies est, lucet; quanta contentio est! Aliter Diodoro, aliter Philoni, Chrysippo aliter placet) que de grandes discussions s'étaient élevées à ce sujet parmi les stoïciens. Il n'est pas très facile de savoir comment ils résolvaient la difficulté.

Tout le monde accorde que le συνημμένον est correct (Sext. M. VIII, 112) ὅταν ἀκολουθῇ τῷ ἐν αὐτῷ ἡγουμένῳ τὸ ἐν αὐτῷ λῆγον. Mais quand et comment y a-t-il un lien nécessaire entre l'antécédent et le conséquent? Selon Philon (cf. Sext. P. II, 104—113) la condition, nécessaire et suffisante, c'est que le συνημμένον ne commence pas par une proposition vraie pour finir par une

fausse. Sur les quatre cas qui peuvent se présenter, il y en a trois où le συνημμένον sera correct et un où il sera faux. Le συνημμένον sera vrai s'il commence par le vrai pour finir par le vrai, s'il fait jour, il y a de la lumière; — s'il commence par le faux pour finir par le faux: si la terre vole, elle a des ailes; — s'il commence par le faux pour finir par le vrai: si la terre vole, la terre existe. Il sera faux, si commençant par le vrai il finit par le faux: s'il fait jour, il fait nuit. Cette théorie avait le tort de confondre la vérité réelle, et la liaison logique, ou comme disent les modernes, la logique de la conséquence et la logique de la vérité. Diodore n'eut pas de peine à montrer l'insuffisance du critérium de Philon. D'après ce critérium en effet, cette proposition: S'il fait jour, je discute sera vraie, au moment ou je discute, car elle commence par une vérité et finit par une vérité. Cependant, elle est fausse à d'autres moments. Bien plus, ce συνημμένον: S'il fait nuit, il fait jour, faux selon Philon, sera vrai quand il fait jour, puisque commençant par une proposition fausse, il finit par une vraie. Aussi faut-il, selon Diodore, modifier le critérium de Philon, et dire qu'un συνημμένον est correct quand il n'est pas, et n'a jamais été possible que commençant par une proposition vraie, il finisse par une fausse.

Dans cette critique, on voit que Diodore joue sur le sens du mot ἀκολουθῇ, qui peut signifier soit une simple consécution empirique, soit une connexion nécessaire. Au vrai, c'est dans ce dernier sens, les exemples invoqués par lui en sont la preuve, que Philon l'entendait. Mais la formule employée par lui avait le tort de s'appliquer aux simples successions dans le temps: c'est ce que Diodore fait justement remarquer. Il ne suffit pas que deux propositions soient vraies, ou fausses, ou l'une fausse et l'autre vraie pour qu'il y ait entre elles la liaison qui constitue le συνημμένον. Il faut un lien plus étroit: il faut une véritable nécessité.

La correction de Diodore semble fort raisonnable. Nous voyons pourtant par le texte de Cicéron déjà cité (Ac. II, 143) que Chrysippe ne s'en était pas contenté. Il n'est peut-être pas fort diffi-

cile de deviner pourquoi. La théorie de Diodore sur le συνημμένον se rattache très vraisemblablement à sa doctrine des possibles, et nous savons que Chrysippe l'a vivement combattue (Zeller, IV, p. 108, 3). La possibilité, selon Diodore, ne se distingue pas de la réalité. Tout ce qui n'arrive pas n'a jamais été possible. En d'autres termes, il règne dans l'univers une nécessité absolue. La possibilité ou l'impossibilité d'un événement est rigoureusement déterminée en soi, mais sans que nous puissions toujours la connaître. Par suite la nécessité qui lie l'antécédent et le conséquent d'un συνημμένον est une nécessité objective, impliquant un ordre universel de la nature, une loi qui la gouverne. Il ne s'agit pas ici, comme pour Philon, de la compatibilité et de l'incompatibilité des idées dans notre esprit, mais de la compatibilité et de l'incompatibilité des choses dans la nature. Une telle doctrine menait droit à la négation de toute liberté: et c'est pourquoi Chrysippe l'a combattue. Mais en laissant même de côté ce point de vue, le critérium de Diodore devait lui paraître insuffisant puisque nous ne sommes pas juges de ce qui est possible ou impossible: le critérium ne serait applicable, que si la science était achevée, ou si nous étions des Dieux.

Quelle théorie Chrysippe a-t-il substituée à celle de Diodore? C'est ce que les textes ne nous disent pas expressément. Mais il résulte du passage de Sextus (P. II, 111) que pour trouver la pensée de Chrysippe, nous avons à choisir entre la συνάρτησις et l'ἔμφασις. La συνάρτησις, prise strictement, est un lieu si étroit entre l'antécédent et le conséquent d'un συνημμένον que la contradictoire du second est incompatible avec le premier. Dès lors, les seuls συνημμένα vrais seront ceux qui sont composés de propositions identiques, comme s'il fait jour, il fait jour: καθ' οὓς τὰ μὲν εἰρημένα συνημμένα ἔσται μοχθηρά, ἐκεῖνο δὲ ἀληθὲς, εἰ ἡμέρα ἐστίν, ἡμέρα ἐστίν.

On voit le chemin parcouru. Tout-à-l'heure avec Diodore, la nécessité était dans les choses mêmes: à présent elle n'est plus que dans notre esprit. En langage moderne, toutes les propositions vraies étaient nécessaires a posteriori: pour les nouveaux stoïciens, il n'y a plus de vraies que les propositions analytiques, et même les propositions identiques.

Outre cette συνάρτησις ainsi entendue, Sextus nous parle, mais très brièvement et d'une façon assez obscure, de l'ἔμφασις: un συνημμένον est vrai lorsque le conséquent est contenu en puissance dans l'antécédent οὗ τὸ λῆγον ἐν τῷ ἡγουμένῳ περιέχεται δυνάμει. Sextus ajoute: καθ' οὗς τὸ εἰ ἡμέρα ἐστὶν, ἡμέρα ἐστὶν, καὶ πᾶν διφορούμενον ἀξίωμα συνημμένον ἴσως ψεῦδος ἔσται, αὐτὸ γὰρ ἐν ἑαυτῷ περιέχεσθαι ἀμήχανον, ce qui semblerait vouloir dire à première vue que des stoïciens, aussi intrépides dans leurs déductions que les éléates eux-mêmes, refusaient de tenir pour vraies même les propositions identiques, sous prétexte qu'une chose ne pouvant être contenue en elle-même, le sujet ne peut renfermer l'attribut qui lui est identique. Mais on peut interpréter autrement le texte de Sextus. Il s'agit probablement d'une réflexion qui lui est personnelle, d'une objection, ou d'une réduction à l'absurde qu'il oppose aux partisans de l'ἔμφασις en même temps qu'il expose leur doctrine: l'objection est bien dans sa manière habituelle, et l'emploi du mot ἴσως semble bien indiquer qu'il parle en son propre nom.

Si cette interprétation est exacte, l'ἔμφασις ne serait qu'une autre forme de la συνάρτησις, ou plutôt la συνάρτησις elle-même ne serait que l'ἔμφασις. Il y aurait συνάρτησις entre le sujet et l'attribut d'une proposition, l'antécédent et le consequent d'un συνημμένον non seulement lorsque le second serait identique au premier, mais lorsque le second serait contenu implicitement, δυνάμει dans le premier, analytiquement, comme nous dirions aujourd'hui. Nous n'avons pas d'exemples cités directement par les textes, de la συνάρτησις ainsi entendue. Peut-être cependant peut-on en trouver un dans le passage de Sextus M. VIII, 254 τὸ περιεχόμενον τῷ τοιούτῳ συνημμένῳ "εἰ καρδίαν τέτρωται οὗτος, ἀποθανεῖται οὗτος": la blessure au coeur implique la mort, à-peu-près comme le triangle implique l'égalité des trois angles à deux droits: et cela directement, sans recours immédiat à l'expérience, de même que le signe est défini, P. II, 100 ὃ μὴ συμπαρατηρηθὲν τῷ σημειωτῷ. En tout cas, le fait que Plutarque (De εἰ ap. Delph. p. 387) ne distingue pas la συνάρτησις et l'ἔμφασις, le fait aussi que Sextus lui-même, lorsque dans le II. μαθημ. VIII, 117 il rencontre le même sujet,

ne fait plus allusion à cette distinction, semblent indiquer qu'elle n'avait pas une très grande importance.

On peut donc croire que Chrysippe s'est prononcé pour la συνάρτησις entendue au sens large. Un συνημμένον est vrai quand le conséquent est implicitement contenu dans l'antécédent. Et nous savons qu'il y est implicitement contenu soit lorsqu'il lui est identique, soit lorsque l'expérience, et surtout l'expérience accumulée, les θεωρήματα (Cic. De fato VI, 11) nous l'a appris. Ainsi la cicatrice implique la blessure. Par là, Chrysippe pouvait admettre une partie des opinions de Diodore, dire par exemple qu'il y a une συνάρτησις entre ces deux propositions Non et natus est quis oriente canicula, et is in mari morietur (Cic. De fato, VIII, 15) parce que l'expérience nous a appris cette liaison, en vertu d'un θεώρημα. Mais en même temps, il pouvait ne pas étendre cette conception à tous les cas possibles: hoc Chrysippo non videtur valere in omnibus (Ibid. VII, 14). En tous cas, on voit que les stoïciens avaient bien vu l'importance du problème, si on ne peut affirmer qu'ils l'aient complètement résolu à propos du συνημμένον en général.

La même difficulté devait se présenter devant eux plus pressante encore, à propos de ces συνημμένα particuliers qu'ils appellent les signes ou les preuves. C'est, sous un autre nom, le problème de l'induction.

Il est assez surprenant que divers historiens aient pu exposer la logique stoïcienne sans presque faire mention de cette théorie: c'est cependant le coeur du système. La logique stoïcienne est essentiellement une sémeiologie. Elle précède logiquement la théorie de la démonstration qui ne peut s'établir sans elle. Sextus, dans sa critique, lui assigne la même place; et nous voyons que dès l'époque d'Enésidème les sceptiques s'étaient acharnés sur cette partie de la doctrine, sentant bien qu'elle détruite, tout le reste s'écroulait.

La théorie des signes n'a pas d'analogue chez Aristote: où plutôt elle correspond à la théorie des vérités immédiates, des premiers principes connus intuitivement par le νοῦς. C'est elle qui rend compte du contenu de chaque science, car il est clair

qu'on ne pouvait aller bien loin avec des principes purement formels, tels que εἰ τὸ πρῶτον καὶ τὸ δεύτερον. Seulement, il n'y a pas ici d'intuition intellectuelle: il faut expliquer autrement la connaissance des vérités primordiales.

On connaît la définition stoïcienne du signe (Sext. P. II, 104. M. VIII, 24) σημεῖον εἶναι ἀξίωμα ἐν ὑγιεῖ συνημμένῳ προκαθηγούμενον, ἐκκαλυπτικὸν τοῦ λήγοντος. Entre le signe et la chose signifiée que le signe a pour office de découvrir, il y a donc un rapport de nécessité. C'est d'ailleurs ce que les stoïciens affirment avec une extrême énergie. Les mots ἀκολουθία, συνάρτησις, ἕπεσθαι ont bien cette valeur, et ils reviennent sans cesse dans les textes. Le signe, par sa nature propre, par sa constitution intime ἐκ τῆς ἰδίας φύσεως κατασκευῆς (Sext. P. II, 102, M. VIII, 201) révèle la chose signifiée. Entre le signe et la chose signifiée, le lien est si étroit que si la seconde disparaît le premier s'évanouit aussitôt: c'est l'ἀνασκευή (Sext. M. VI, 4. VII, 214) qui paraît avoir été surtout défendue par les stoïciens récents dans leur polémique avec les épicuriens (Natorp, Forschungen p. 244).

Mais comment cette nécessité nous est-elle connue? Ce ne peut être uniquement par les sens: malgré leur sensualisme, les stoïciens voient bien qu'il sont ici insuffisants. Aussi disent-ils que le signe est intelligible, νοητόν (Sext. M. VIII, 179) et ils se séparent sur ce point des épicuriens, plus fidèles peut-être à leurs principes communs. Cependant il serait absurde de supposer que l'expérience ne soit pour rien dans la connaissance des signes. Les exemples ordinairement invoqués sont au contraire empruntés à l'observation; si cette femme a du lait elle a enfanté; — la cicatrice atteste une blessure; — la fumée est le signe du feu; — la sueur prouve l'existence des pores de la peau (Sext. P. II, 99. M. VIII, 252). Sans doute une distinction s'est établie entre le signe commémoratif, ὑπομνηστικόν, simple consécution fondée sur l'expérience, et le signe indicatif, ἐνδεικτικόν (Sext. P. II, 100). Ce serait une question de savoir si cette distinction a été connue des premiers stoïciens, ou si au contraire elle n'a pas été aperçue plus tard, précisément en raison des difficultés que signalaient les adversaires du stoïcisme. Mais ce n'est pas ici le lieu de

discuter ce point de détail. Parmi les signes indicatifs, nous trouvons des exemples qui manifestement supposent l'expérience: Sext. M. VIII, 252 εἰ γάλα ἔχει ἐν μαστοῖς ἥδε, κεκύηκεν ἥδε — εἰ καρδίαν τέτρωται οὗτος, ἀποθανεῖται οὗτος. Même quand il s'agit de signes concernant les choses invisibles (Sext. P. II, 101 αἱ περὶ τὸ σῶμα κινήσεις σημεῖά ἐστι τῆς ψυχῆς), on ne peut dire que l'expérience et ses analogies soient entièrement absentes. En tout cas, il ne saurait être question de connaissance a priori: l'idée de l'a priori telle que nous l'entendons aujourd'hui, est étrangère à la pensée antique.

Il semble que quand les stoïciens parlent de la nécessité, ou de l'impossibilité de concevoir une chose, de son inintelligibilité, d'accord en cela avec les épicuriens (Natorp, Forsch. 250 κατακλείειν εἰς τὸ ἀδιανόητον) ils se réfèrent à une sorte de sens commun, à une accumulation d'expériences faites par tout le monde, à des axiomes empiriques consacrés par l'usage, la tradition, surtout par le langage, et comme par le consentement universel. C'est au fond à-peu-près de la même manière qu'Aristote conçoit l'induction quand il essaie de la justifier (Zeller, III, p. 242). L'expérience passée et commune garantit en quelque sorte l'expérience actuelle de chacun: et contester les résultats obtenus par cette expérience, c'est se mettre en opposition avec des vérités évidentes, et des certitudes acquises: c'est se contredire, et se mettre dans l'impossibilité de penser et de parler. Il y a ainsi à la base de la science une sorte d'induction grossière et instinctive, une induction per enumerationem simplicem, faite sans ordre et sans méthode, mais dont les résultats paraissent certains parce qu'ils sont incontestés, et que d'ailleurs on ne voit pas le moyen de s'en passer.

Cependant, il était impossible que l'insuffisance de cette conception échappât à des critiques aussi pénétrants que l'étaient les adversaires du stoïcisme. Les sceptiques ne manquèrent pas de signaler le cercle vicieux impliqué par la théorie stoïcienne du syllogisme. Pour arriver à cette conclusion: il y a de la lumière, le stoïcien s'appuie sur cette majeure: s'il fait jour, il y a de la lumière. Mais d'où sait-il que cette majeure est vraie, si ce n'est

en s'appuyant sur la conclusion? Ne faut-il pas qu'il ait constaté directement et sans preuve que la lumière accompagne le jour? et si cette proposition elle-même a besoin d'être prouvée, peut-on dire qu'il y ait dans aucune démonstration la moindre preuve? (Sext. P. II, 178, 165.) Plus voisins à bien des égards des stoïciens, les épicuriens ne les attaquaient pas avec moins de force. Le traité de Philodème π. σημείων καὶ σημειώσεων nous montre avec quelle subtilité et quelle profondeur les questions relatives à l'induction avaient déjà été traitées par les disciples de Zénon de Sidon (v. Bahnsen. Philippson, et surtout Natorp, Forschung. p. 244, seq.). Les épicuriens professaient une théorie très savante sur la τοῦ ὁμοίου μετάβασις. Nous y voyons qu'ils prenaient les stoïciens à partie précisément sur leur théorie de la nécessité, et sur cette ἀνασκευή qu'ils admettaient eux aussi, mais en l'expliquant autrement. Nous n'y voyons pas ce que les stoïciens répondaient à tant de difficultés si habilement signalées. Peut-être se bornaient-ils à dire qu'il faut affirmer la nécessité sous peine de faire disparaître la science, réponse qui ne pouvait satisfaire ni les sceptiques, puisqu'ils niaient la science, ni les épicuriens, puisqu'ils la fondaient autrement.

Deux passages curieux de Sextus nous indiquent bien un moyen de sortir d'embarras. Il y est dit que les stoïciens avaient recours à l'hypothèse (Sext. M. VIII, 367): ἀλλ' οὐ δεῖ, φασί, πάντων ἀπόδειξιν αἰτεῖν. τινὰ δὲ καὶ ἐξ ὑποθέσεως λαμβάνειν, ἐπεὶ οὐ δυνήσεται προβαίνειν ἡμῖν ὁ λόγος, ἐὰν μὴ δοθῇ τι πιστὸν ἐξ αὐτοῦ τυγχάνειν. D'autre part, on nous dit que la vérité des hypothèses se confirmait par les conséquences qu'on en tirait (Set. M. VIII, 375): ἀλλ' εἰώθασιν ὑποτυγχάνοντες λέγειν, ὅτι πίστις ἐστὶ τοῦ ἐῤῥῶσθαι τὴν ὑπόθεσιν τὸ ἀληθὲς εὑρίσκεσθαι ἐκεῖνο τὸ τοῖς ἐξ ὑποθέσεως ληφθεῖσιν ἐπιφερόμενον· εἰ γὰρ τὸ τούτοις ἀκολουθοῦν ἐστὶν ὑγιὲς, κἀκεῖνα οἷς ἀκολουθεῖ ἀληθῆ καὶ ἀναμφίλεκτα καθέστηκεν. Il est difficile de contester qu'il y ait une curieuse analogie entre cette doctrine, et la conception moderne de la méthode expérimentale, qui fait une si large place à l'hypothèse, à condition qu'elle soit vérifiée par l'expérience. On peut, si l'on veut, louer les stoïciens d'avoir rencontré cette idée. Mais il ne semble pas qu'elle ait

été admise par l'école tout entière. Nous ne savons pas à quels philosophes Sextus fait allusion: il s'agit peut-être d'un expédient de quelques stoïciens isolés. C'est ce que sembleraient confirmer le peu d'importance que le sceptique attache à cet argument, et la réfutation sommaire qu'il en fait. Enfin il faut avouer qu'elle ne s'accorde guères avec l'esprit du système, avec l'orgueil de ces dogmatistes qui avaient la prétention de tout démontrer, ou au moins d'appuyer toutes leurs démonstrations sur des vérités inébranlables.

En résumé, il ne paraît pas que les stoïciens aient répondu d'une manière claire et distincte à la question de savoir comment la nécessité s'introduit dans les jugements conditionnels, ou dans les signes. Ou plutôt, la question ne se posait pas pour eux comme elle se pose pour nous. Ils savaient, ou croyaient savoir, en vertu de leur métaphysique, que les lois de la nature sont immuables et nécessaires parce qu'elles sont l'oeuvre et la manifestation d'une raison souveraine et parfaite. Connaître ces lois telles que l'expérience nous les révèle, c'était les connaître telles qu'elles sont, c'est-à-dire nécessaires. En les apercevant, notre raison se retrouve elle-même dans la raison universelle, si bien que les données des sens ne sont en quelque sorte que l'occasion à propos de laquelle elle s'exerce. Si on trouve cette conception insuffisante, il conviendrait peut-être de rappeler que le principe sur lequel repose le système d'Aristote, son réalisme, la doctrine des essences et des formes, celle de l'intuition intellectuelle, ne sont pas non plus sans présenter quelques difficultés assez graves. On pourrait ajouter que chez les modernes, les solutions du problème capital de la logique présentées par Hume, par Stuart Mill et même par Kant ne sont pas encore passées à l'état de vérités définitivement acquises. Au reste, il ne s'agit pas ici de défendre la cause des stoïciens, mais seulement d'indiquer ce qu'a été leur logique, et quelles solutions elle donnait des principaux problèmes qu'elle soulève.

La logique des stoïciens est purement nominaliste; et elle reste, du commencement jusqu'à la fin, rigoureusement fidèle à son principe. Par là, elle diffère profondément de celle d'Aristote.

Elle n'est pas, comme on le lui a reproché, une simple reproduction, une imitation affaiblie de cette dernière. Elle n'en est pas même une simplification. Elle est tout autre et même opposée. Elle est une réaction contre la logique d'Aristote, de même que la physique et la morale des stoïciens peuvent être regardées comme une réaction contre la philosophie d'Aristote. Ou plutôt, pour parler plus exactement, la logique des stoïciens est un essai de synthèse entre la doctrine de la science, telle que les socratiques l'avaient élaborée, et le nominalisme qu'Antisthènes et les Cyniques opposaient déjà à Platon. Conserver la certitude, la démonstration, la vérité inébranlable et immuable, tout en déclarant que nos concepts ne sont que des noms, puisque aussi bien il n'existe que des êtres individuels et corporels, puisque tout est matière, voilà la tâche que s'est donnée le stoïcisme.

Il est impossible, en examinant la logique des stoïciens, de ne pas penser à une autre logique avec laquelle elle présente des analogies qui sautent aux yeux: je veux dire la logique de Stuart Mill. A coup sûr, Mill ne s'est pas inspiré de Chrysippe: la rencontre à un si grand intervalle de temps, entre ces deux grands esprits n'en est que plus remarquable et significative. Comme la logique du Portique, celle de Mill repose tout entière sur ce principe qu'on ne pense pas par concepts, que les idées générales ne sont que des noms, ou du moins qu'elles ne sont rien sans les noms. Mill aurait sans doute accepté la division stoïcienne entre le σημαῖνον et le σημαινόμενον. En définissant la logique la science de la preuve, Mill exprime la même idée qu'ont eue les stoïciens lorsqu'ils distinguaient les vérités immédiatement évidentes de celles qui sont connues indirectement à l'aide des signes ou preuves, et lorsque ils faisaient commencer la logique avec ces propositions conditionnelles qui sont déjà, comme le dit Mill (Syst. of Log. I, 4, 3) de véritables inférences. Comme les stoïciens, il soutient que nos jugements portent, non sur des idées, mais sur des choses, sur des réalités individuelles et concrètes. Quand il remplace la compréhension et l'extension de l'ancienne logique par la connotation et la dénotation, s'il ne renonce pas radicalement, comme les stoïciens, à la distinction des classes et des genres,

il se refuse du moins à les considérer comme se contenant, se convenant, ou se subordonnant les uns aux autres. Comme les stoïciens, et pour les mêmes raisons, Mill considère la définition comme toute nominale (Syst. of Log. I, 8, 5), comme exprimant les propriétés constantes, les marques distinctives des différents êtres: il renonce à determiner les essences et il abandonne les différences specifiques: il énumère les propres (Syst. of Log. I, 8, 1): „Homme est toute chose qui possède tels et tels attributs; homme est toute chose qui possède corporéité, organisation, vie, raison, et certaines formes extérieures.“ — Cf. Ibid. 7: „Le philosophe choisira autant que possible les differentiae qui conduisent au plus grand nombre de propria importants: car ce sont les propria qui mieux que les qualités plus obscures et plus cachées dont souvent ils dépendent, donnent à une agglomération d'objets cet aspect général et le caractère d'ensemble qui désignent les groupes dans lesquels ils tombent naturellement.“ Dans la théorie du raisonnement, le principe formulé par Mill (Philos. of Ham. ch. XIX) „le signe du signe est le signe de la chose signifiée“ rappelle, même dans les mots, la doctrine stoïcienne des σημεῖα. Les stoïciens n'ont pas dit et ne pouvaient pas dire que les majeures des syllogismes ne sont que des registres d'expériences passées, des memoranda qui résument un grand nombre de faits observés: mais ils ont été amenés par la force des choses à donner dans leur doctrine une place distincte, et une grande place, à la théorie des signes qui est, sinon une théorie de l'induction, du moins une sorte de solution du problème de l'induction: et cette solution, ils ont bien vu, comme Mill, qu'elle doit précéder la théorie de la démonstration, dont elle est la condition. La logique stoïcienne tendait à devenir une logique inductive: elle s'est arrêtée en chemin: ce sont les épicuriens qui ont développé cette conséquence naturelle et peut-être nécessaire du sensualisme et du nominalisme.

Il ne faudrait pas pousser trop loin cette comparaison que nous ne faisons d'ailleurs ici qu'esquisser: il y a certainement de notables différences entre la logique de Mill et celle du Portique. Mais il n'est pas téméraire d'affirmer que les ressemblances l'em-

portent sur les différences. L'identité des principes, comme il fallait s'y attendre, a engendré la ressemblance des conclusions. Peut-être Mill a-t-il été plus conséquent avec lui-même en subordonnant résolument le syllogisme à l'induction et à l'expérience. Mais Chrysippe ne reprend-il pas l'avantage si on songe qu'il a laissé de côté toute considération de classes et de genres pour s'attacher uniquement à l'idée de succession nécessaire, ou de loi? Et si Stuart Mill avait connu la logique des stoïciens, qui sait s'il ne se serait pas enhardi à simplifier comme eux la théorie du syllogisme, à supprimer les distinctions de quantités, et s'il se fût donné tant de peine pour conserver, en les conciliant avec son point de vue nouveau, les anciennes distinctions et les formules mêmes du Moyen-Age? Il n'est pas sûr qu'il ne soit pas tombé lui-même dans cette faute qu'il signale si ingénieusement, quand il dit (Syst. of log. II, 2, 2). „Il suffit souvent qu'une erreur qui semblait à jamais réfutée et délogée de la pensée soit incorporée dans une nouvelle phraséologie pour être la bienvenue dans ses anciens domaines, et y rester en paix pendant un autre cycle de générations. . . . . Bien que rejetée nominalement, cette doctrine (de la réalité des universaux) déguisée, soit sous les idées abstraites de Locke, soit sous l'ultra-nominalisme de Hobbes et de Condillac, ou sous l'ontologie des Kantistes, n'a jamais cessé d'empoisonner la philosophie.“ Un stoïcien rigoureux dirait que Chrysippe avait déjà guéri la philosophie, et qu'il reste encore trop de ce poison dans le système de Mill. Ce n'est pas la moindre des curiosités que nous présente la logique des stoïciens que de dépasser, par certains côtés, la logique nominaliste de Stuart Mill lui-même, et de rejoindre celle de M. Herbert Spencer. Elle pourrait sans trop de difficulté s'accommoder de la théorie des syllogismes à quatre termes (First. Princ. VI, ch. 6, 296).

Si les considérations qui précèdent sont exactes, nous sommes en droit de conclure que la logique des stoïciens à son caractère, sa physionomie propre, son originalité et même une valeur fort supérieure à celle qu'on lui attribue d'ordinaire. Elle s'oppose à celle d'Aristote, bien plutôt qu'elle ne la continue. La constatation de ce fait n'est peut-être pas moins

importante pour la philosophie elle-même que pour l'histoire de la philosophie: c'est une preuve ajoutée à tant d'autres, que dans son évolution ou dans son progrès, la pensée antique a parcouru à-peu-près les mêmes étapes que la pensée moderne. Enfin il n'est peut-être pas sans interêt pour l'histoire de la logique de montrer que les plus grands dialecticiens de l'antiquité ont été de purs nominalistes.

XVII.

Encore trois lettres inédites de Descartes à Mersenne,

par

Paul Tannery à Paris.

Avertissement.

M. Ludovic Lalanne a eu l'extrême obligeance de m'informer de la rentrée à la Bibliothèque de l'Institut de six pièces de la collection volée par Libri et, comme ces six pièces renferment trois lettres inédites de Descartes à Mersenne, il m'est permis d'ajouter aujourd'hui trois numéros à la série de onze lettres que j'ai déjà publiées dans ce recueil (IV, 3, pp. 442—449; 4, 529—556; V, 2, 217—222). De ces trois numéros (XII, XIII, XIV), deux figurent dans la liste des onze pièces inédites de la collection que j'ai indiquées (V, 2, p. 218) comme restant à découvrir. Ce sont la lettre XIII du 4 janvier 1643, 43° du classement d'Arbogast, 49° de Lahire (cote 35 c); et la lettre XIV du 4 avril 1648, 64° du classement d'Arbogast, cote 10, c. a. d. 74° de Lahire). Quant à la lettre XII, je dois expliques comment je ne l'ai pas comprise dans la liste précitée.

Cet autographe porte la cote 2, c'est à dire était la 82e pièce de la collection Lahire. Or l'annotateur anonyme de l'exemplaire de l'Institut des Lettres de Descartes publiées par Clerselier, renvoie à ce n° 82 pour la lettre latine III, 15, adressée par Descartes au P. Bourdin, et il ne donne aucune indication complémentaire. Le fait est que la lettre française écrite à Mersenne est suivie, sur le second feuillet, d'une copie faite par Descartes lui-même pour son correspondant de la dernière lettre qu'il avait adressée au P. Bourdin. Je pouvais d'autant moins supposer que le n° 82 de Lahire correspondît de fait à une lettre entière de Descartes à Mersenne qu'il reste encore inexplicable pour moi comment ce n° a été exclu du classement d'Arbogast; si ce dernier a en effet systématiquement laissé les fragments en dehors, il a admis d'autres pièces non datées, comme l'est celle dont il s'agit.

Mais il importe davantage de relever une erreur de date commise par Cousin (VIII, 333) à propos de la lettre au P. Bourdin. Il ressort du contexte qu'elle a été écrite un 7 septembre, mais l'année n'est pas indiquée. Cousin

a admis 1640: c'est supposer que les mots „quemadmodum ego tuum scriptum quale acceperam, nullâ cum syllabâ omissâ, simul cum meis notis edi curavi“ se rapportent à la Vélitation de P. Bourdin contre la Dioptrique et à la réplique de Descartes (III, 10), que ce dernier aurait fait imprimer sans qu'on en ait d'autre indice. La lettre XII ci-après permet d'établir qu'il n'en est rien.

Si en effet on cherche à déterminer la date de cette lettre, il est aisé de reconnaître que Descartes y fait une allusion expresse dans la lettre à Mersenne du 20 octobre 1642 (Clers. II, 107, omise par Cousin):

„Pour ceux qui reprennent les figures de ma Dioptrique, ie vous ai desia mandé il y a 8 iours ce que i'en pensois, etc.“

Notre lettre XII est donc du 13 octobre 1642, la lettre au P. Bourdin est du 7 septembre 1642, et dans le passage rapporté plus haut, Descartes parle des Septièmes objections aux Méditations. Le 20 octobre, il demandera à Mersenne des nouvelles de l'effet produit à Paris par la publication de ces Septièmes objections avec les répliques et la lettre au P. Dinet.

Dans notre lettre XII, la mention des dialogues de Mundo nous reporte d'autre part à la lettre Clers. III, 120 à Mr. *** c'est à dire à Zuylichem (Constantyn Huygens père: Cousin VIII, p. 632), supposée du 8 octobre 1642, d'après les annotations anonymes de l'exemplaire de l'Institut. Mais si le 13 octobre (lundi), Descartes n'a reçu les dialogues en question que depuis trois ou quatre jours, la lettre à Zuylichem ne peut être antérieure au 10, et elle a probablement été envoyée le jour même où Descartes écrivait également à Mersenne.

Il est à remarquer qu'il n'y a, avant notre lettre XIII, du 13 octobre 1642, aucune lettre connue de Descartes à Mersenne postérieure à celle Clers. II, 60, supposée du 10 mars, et que pour la période intermédiaire on n'a que quatre lettres (à Regius ou concernant les démêlés avec Voetius) I, 93, 94, 95, III, 106. L'accident survenu aux papiers de Descartes avant la publication de Clerselier semble dès lors avoir occasionné une lacune sensible.

XII.

Lettre de Descartes a Mersenne,

[du 13 octobre 1642.]

Bibliothèque de l'Institut.

Mon Reuerend Pere

depuis que ie me suis pleint a vostre messager qu'il m'apportoit des letres ouuertes il ne le fait plus mais en recompense il les retarde, car ie n'ay receu vos 3 dernieres que cete semaine, et mesme i'auois peur que vous ne fussiez indisposé a cause que vous m'auiez mandé auoir eu la fieure et i'en eusse eu encore plus de peur sinon que i'auois receu depuis une letre de vous ou vous n'en

parliez point. J'ay maintenant receu les 2 liures des iardins, il y a enuiron un mois que Mr. de Zuylichem m'enuoya le premier qu'il me mandoit n'auoir pû retrouuer plutost entre les liures de Mr. le Prince[1]), et l'autre est aussy arriué par mer depuis 8 iours, ie vous en remercie tres humblement.

J'ay receu aussi depuis 3 ou 4 iours par Mr. de Zuylichem les dialogues de Mundo[2]) que i'ay parcourus, ie iuge que l'autheur a beaucoup d'esprit, et il a diuerses choses principalement en ce qui regarde la Metaphysique dont ie suis d'acord auec luy, mais il en a aussy beaucoup d'autres ou nous differons toto coelo comme generalement en tout ce qui regarde le flux de la mer et les mouuemens des planetes. Au reste i'ay rougi en lisant un endroit ou il a fait metre mon nom a la marge, car il y parle de moy beaucoup plus auantageusement que ie ne merite, ie vous prie si vous le voyez de lui faire compliment pour cela de ma part, et que ie le remercie tres humblement de l'exemplaire que i'ay receu, au moins si c'est luy qui me l'enuoye car vous ne me l'auez point mandé. Je suis extremement marry de la nouuelle que vous m'apprenez de Monsieur d'Igby[3]), qu'il est aresté par le parlement d'Angleterre, car les affaires de ce royaume la vont fort mal. l'ami auquel i'auois enuoyé la letre ou vous me parlez de Riuet[4]) me l'a renuoyée il y a longtems, et il ne lui en fera rien scauoir, il m'en a enuoyé encore une autre du mesme Riuet qui ne luy mande rien de mal de moy, c'est a cause qu'il ne le iuge pas disposé a en croyre, et c'est pour le mesme suiet qu'il ne vous en escrit plus. Ce sont

---

[1]) Le stathouder Frédéric-Henri, prince d'Orange. — Dans la lettre Clers. II, 108, du 23 février 1643, Descartes remerciera de même Mersenne pour l'envoi, par l'intermédiaire de Zuylichem, des dessins des jardins des Tuileries et du Luxembourg.

[2]) Voir l'Avertissement qui précède.

[3]) Dans la lettre Clers. II. 107, Descartes annonce, le 20 octobre, avoir appris la mise en liberté de Digby.

[4]) André Rivet, protestant français, né à St. Maixant (Poiton) était professeur de théologie à l'Université de Leyde. On pourrait induire de ce passage que ce correspondant de Mersenne est celui qui lui écrivait de Hollande en 1639 que la philosophie de Descartes a bien aidé à troubler la cervelle (Clers. II, p. 187) ou que Descartes allait au prêche des calvinistes (II, p. 190).

les plus lasches medisans qui en usent de la sorte. Le secret pour scauoir le point de la coniunction de la lune ne merite pas qu'on y pense, car il est sans apparence. Ceux qui reprenent les figures de ma Dioptrique et Geometrie sont aussy ridicules, et ne font paroistre qu'une ignorance ou malignité puerile car pour la figure de l'oeil elle vaut beaucoup mieux comme elle est, que si elle representoit un oeil d'homme tel qu'il se peut voir au naturel, a cause qu'elle en distingue mieux les parties; Et en la figure de la page 19 si l'angle est plus grand qu'il ne doit c'est aussy affin qu'on le voye mieux; Et en la page 17 i'ay parlé de la proportion double a cause qu'estant plus simple que les autres elle est plus facile a conceuoir, au lieu que la figure en exprime vne autre qui approche plus de ce qui se void par experience, affin de monstrer que ce mesme discours se doit entendre de toute sorte de proportions. Et de vouloir page 331 qu'on marquast tous les poins ou la ligne droite coupe l'hyperbole c'est vouloir une chose impertinante a cause que ces intersections ne seruent de rien au suiet, et l'hyperbole estant une figure sans fin on ne la peut iamais tracer toute entiere. le discours de la page 342 ne se raporte pas seulement a la figure qui y est mais aussy aux deux suiuantes dans lesquelles est la ligne AB que vous cherchiez et il n'y a rien en tout cela qui n'ait esté fait avec dessein ny que ie voulusse changer en faisant r'imprimer le liure. Au reste si vous m'en croyez vous ne desirerez point faire le voyasge d'Italie, car ie ne croy pas que ce soit un païs qui vous soit propre, et vous n'y trouuerez assurement rien de nouueau ny qui égale l'opinion que vous en avez.

J'ay dit au Maire[5]) qu'il mist sur mon conte l'exemplaire de ma Dioptrique que vous avez pris de Joli c'est pourquoi vous ne luy deuez point. Je vous prie d'enuoyer les encloses au messager de Renes et de Tours. Puisqu'il me reste du papier ie metray icy la copie de ma derniere letre au P. Bourdin affin que s'il fait imprimer quelque chose contre moy sans y ioindre les raisons qu'il

---

[5]) Jean Maire, le libraire qui imprima à Leyde le premier volume de Descartes. — Joli, celui qui imprima les Meditations à Paris.

a pour prouuer l'existence de Dieu, ou qu'il y deguise la verité de l'histoire vous scachiez que ce n'est pas faute que ie ne l'aye bien auerti qu'il ne le doit pas faire. Je suis

Mon Reu^nd^. Pere.

Vostre tres humble et
tres obligé seruiteur
Descartes[6]).

XIII.

Lettre de Descartes à Mersenne.

du 4 janvier 1643.
(Bibliothèque de l'Institut).

Mon Reuerend Pere.

Je vous remercie de la letre[7]) que vous auez voulu prendre la peine d'escrire a mon occasion, mais vous y parlez si avantageusement de moy que ie ne l'ay pû lire sans honte, et ie n'aurois garde aussy pour ce suiet de la faire imprimer, encore que i'en pourrois tirer copie de celuy a qui elle s'adresse, ce que ie ne croy pas que personne pust obtenir de luy. Ce que i'ay pensé est de l'enuoyer a M^r^. Zuylichem, et le prier de dire qu'il l'a receuë de vous, et laisser a sa discretion de la fermer et l'enuoyer tout droit a Voetius, ou bien de la faire voir auparauant a diuerses personnes, et ie m'assure que c'est ce qu'il fera. Car ie ne pense pas qu'il ayme Voetius, au moins n'en a-t-il pas de suiet. et ie ne croy pas qu'il y ait aucun mal s'il dit que vous lui auez enuoyé cete

---

[6]) Suit au verso du feuillet suivant sous le titre. „Copie de ma dernière lettre au P. Bourdin" le texte de la lettre Clerselier, III, 15.

[7]) Il s'agit de la lettre de Mersenne à Voetius, dont une version française a été imprimée par Clerselier en tête de son deuxième Volume des Lettres de M^r^. Descartes. Dans la lettre apologétique de D. aux Magistrats de la Ville d'Utrecht, contre M. M. Voetius père et fils, écrite en juin 1645 (Clers. III, p. 5) on lit: „je diray encore icy que ce sage Religieux m'enuoya sa réponse ouuerte, en laissant à ma discretion d'eu faire ce que ie voudrois, et que ie l'adressay fidelement moy-mesme à Gisbert Voëtius, apres que ie l'eus leuë et fermée". D'après la Lettre à Mersenne (Clerselier II, 109 p. 513), Descartes avait demandé l'envoi de l'epître à Voëtius dans le dessein de la faire imprimer.

letre ouuerte affin qu'il vist en quels termes vous escriuez de moy et mesme qu'il l'enuoye ainsy ouuerte a Voetius, ce qui vaudra autant ou plus que si elle estoit imprimée, car on en tirera copie et tous ceux qui la voudront voir la verront, et Voetius ne peut se plaindre en cela de vous. Quand vous verrez ce qu'il fait imprimer[8]) vous admirerez qu'un homme si impertinent ait passé icy pour docte; son liure ne sera pas meilleur que ce Pentalogos[9]) que vous avez vû il y a un an ou deux. mesme il sera pire a cause qu'il sera beaucoup plus gros. i'en ay desia vû une partie et ie ne crains autre chose sinon qu'il ait quelque ami qui luy conseille de le supprimer auant qu'il soit acheué, et ainsy qu'il me face perdre 5 ou 6 feuilles de papier que i'ay desia brouillées non pour luy respondre car il ne dit rien qui merite response, mais pour faire connoistre sa probité et sa doctrine.

La letre que vous m'avez enuoyée vient du P. Dinet qui me mande qu'il est heureusement arriué a Rome, qu'il a fait voir ma derniere letre[10]) au P. Charlet qui me cherit et estime, que cete

---

[8]) Descartes entend ici l'Admiranda Methodus Philosophiae Novae Renati Descartes, qui parut en 1643 à Utrecht sous le nom de Martinus Schoockius. On sait que les épreuves furent communiquées à Descartes au fur et à mesure de l'impression et qu'il fit paraître presque en même temps sa réplique à Amsterdam chez Elzévir: Epistola ad celeberrimum virum D. Gisbertum Voëtium in qua examinantur duo libri nuper pro Voëtio Vltraiecti simul editi, primus de Confraternitate Mariana, alter de Philosophia Cartesiana, réplique dont il existe une version en flamand, datée du 6 juillet 1643 et également imprimée à Amsterdam.

[9]) Voir Clerselier, II, p. 292.

[10]) Epistola ad Patrem Dinet S. J. per Franciam praepositum generalem, pièce publiée par Descartes en 1642 en même temps que les Réponses aux septièmes objections (du P. Bourdin) sur les Méditations. — Baillet, dans la Vie de Descartes, II, p. 159 a fait mention de ce passage da le lettre que nous publions, et dont il a eu connaissance:

„Dans le temps des étrennes de l'année suivants (Descartes marqua à Mersenne) aux termes du P. Dinet l'estime que le P. Charlet faisait de ses études et de l'affection qu'il avait pour sa personne, croyant que ce Père n'attendait à se déclarer ouvertement pour sa philosophie que la publication de ses Principes".

On verra que Descartes n'a pas montré une confiance aussi absolue que l'affirme Baillet.

letre est digne de moy et de ma generosité, et que le P. Charlet m'escrira ses sentimens touchant mes estudes et mes affections pour luy et pour eux. voyla tout ce qu'elle contient et pour ce qu'elle n'est accompagnée d'aucune letre du P. Charlet, ie iuge qu'ils ne se veulent point declarer ny pour ny contre iusques a ce que ma Philosophie soit publiée. en quoy ie les louë.

Je vous remercie de vostre experience[11]) et ie veux bien croyre que vous l'auez faite fort iustement, mais il y a beaucoup de choses a considerer auant que d'en pouuoir deduire la proportion qui est entre la pesanteur de l'air et de l'eau. il faudroit peser une lame de cuiure aussy grande que vostre poire, mais qui ne fust point creuse et voir si estant esgalement chaudes leur pesanteur demeurera égale. car si cela est l'air enfermé dans la poire ne pese rien au moins qui soit sensible, et en effect ie voudrois que vous m'eussiez mandé la pesanteur de cete poire car elle ne peut ce me semble estre si legere que la difference d'un grain ou deux s'y puisse remarquer. Il faut aussy prendre garde en la chauffant qu'il ne s'y attache point de cendres qui la rendent plus pesante et le principal est que la chaleur de cete poire eschauffant aussy tout autour l'air du dehors qui l'enuironne le rend plus rare au moyen de quoy elle est plus pesante. ce que ie n'ose toutefois bien assurer sans examen car cet air montant en haut en l'autre air semble ne faire qu'un cors avec elle et ainsy la rendre legere. Il faudroit que Mr. le Cardinal[12]) vous eust laissé deux ou 3 de ses milions pour pouuoir faire toutes les experiences qui seroient necessaires pour descouurir la nature particuliere de chasque cors, et ie ne doute point qu'on ne pust venir a de grandes connoissances qui seroient bien plus vtiles au public que toutes les victoires qu'on peut gaigner en faisant la guerre. l'obseruation que vous auez faite que la poire estant fort chaude, ne tire point d'eau iusques a ce qu'elle se soit rafroidie iusques a certain degré, est fort notable et

---

[11]) Comparer la lettre Clerselier II, 109, qui est composée de deux pièces distinctes: la première (48e de Lahire) du 7 décembre 1642; la seconde (49e de Lahire) du 2 février 1643 commence au premier alinéa de la page 514. La présente lettre (49e de Lahire) comble la lacune entre ces deux pièces.

[12]) Le cardinal de Richelieu était mort le 4 décembre 1642.

merite d'estre reiterée et mesme peut estre qu'on trouuera qu'estant fort chaude au lieu de tirer de l'eau qu'il en sortira un peu d'air au commencement qu'elle se rafroidira, ainsy que l'eau qui se condense a mesure qu'elle se rafroidist quand elle n'est pas encore paruenue iusques a certain degré de froideur, se dilate par apres en se rafroidissant dauantage auant que de se glacer comme i'ay escrit en mes Meteores. Pour vostre doute scauoir si la poire ne tire point plus d'eau qu'il n'est sorti d'air il est aysé a soudre, car si elle en tire trop il en resortira de soy mesme incontinant apres et ie croy bien que cela pourroit arriuer si on la faisoit rafroidir fort promptement en la ietant l'hyuer dans de l'eau bien froide et l'en retirant iustement au point qu'elle cesseroit d'attirer l'eau en sorte qu'on l'en verroit resortir, mais en la laisant refroidir tout doucement, ie ne croy pas que cela soit sensible. Je ne croy point aussy que cete inuention puisse seruir pour la medecine, car si l'empeschement de l'vrine ne peut estre osté par le moyen de la canule qu'on met dans le conduit il ne le pourra estre non plus par cete attraction, et i'ay ouy dire qu'ouurant les cors de ceux qui sont morts de cete sorte, on leur a quelque fois trouué la vessie toute vuide, en sorte qu'ils meurent plutost a cause que l'vrine ne peut entrer en la vessie qu'a cause qu'elle n'en peut sortir[13]). Je suis

Vostre tres obeissant seruiteur Descartes.

du 4e iour de l'an 1643
que ie vous souhaite heureux

(Adresse)

Au Reuerend Pere
Le Reuerend Pere Mersenne
a Paris.

---

[13]) Après avoir lu cet alinéa, on doit se dire que Descartes eût dirigé un laboratoire de recherches physiques avec autant de supériorité qu'il en montra en Géométrie.

XIV.

Lettre de Descartes à Mersenne,

d'Egmond, le 4 avril 1648.

(Bibliothèque de l'Institut).

Mon Reu^nd^. Pere

toutes vos experiences du vif argent[14]) ne m'estonnent point, et il n'y en a point que ie n'accorde fort facilement auec mes principes, au moins en tant qu'elles sont vrayes, car pour celles que vous auez des autres elles sont en partie falsifiees par les imaginations de ceux qui les font, comme entre autres celle cy, qu'un pouce d'air fait baisser le vif argent d'uu pouce, et 2 pouces le font baisser de 2 pouces etc. Car cela depend du degré de chaleur plus ou moins grand par lequel cet air est rarefié. et affin que vous scachiez que ce n'est point l'air enfermé dans le tuyau, ny aussy la chaleur qui fait hausser et baisser le vif argent selon les tems ie vous diray que i'ay eu plus de six semaines durant deux tuyaux l'un ou il n'y auoit point d'air pour tout et qui estoit en lieu froid en vne chambre haute, l'autre ou il y auoit un peu d'air et qui estoit dans un poesle ou on faisoit continuellement du feu et que neanmoins le vif argent de ces deux tuyaux haussoit et baissoit a mesme mesure lorsque le temperament de l'air du dehors se changeoit, en sorte qu'au 12 de Mars et derechef vers la fin de Mars le vif argent a monté plus haut que 2 pieds et 4 pouces et entre ces deux tems il a esté plus bas que 2 pieds 3 pouces; mais cela n'empesche pas qu'en chauffant extraordinairement le tuyau ou il y a de l'air cela ne face aussy baisser le vif argent ainsy qu'au termometre. Au reste[15]) ie n'ay pû lire sans quelque indignation ce que vous me mandez avoir escrit au S^r^. Schooten touchant ma

---

[14]) Comparer la lettre à Mersenne du 7 février 1648 que j'ai publiée dans l'Archiv (V_2. p. 222). — La présente donne de nouveaux détails intéressants sur les observations barométriques de Descartes.

[15]) Dans une lettre de Mersenne à Constantyn Huygens, du 7 mars 1648 (Correspondance de Huygens, n° 46), on lit:

„Si vostre Archimede (Christian Huygens) vient avec vous, nous luy ferons voir l'un des plus beaux traitez de Geometrie qu'il ayt iamais vû, qui vient d'estre achevés par le jeune Paschal. C'est la solution du lieu de Pappus ad 3 et 4 lineas qu'on (Roberval) pretend icy n'avoir pas esté resolu par M^r^. Des-

Geometrie[16]) et vous m'en excuserez s'il vous plaist. i'admire vostre credulité, vous avez vû plusieurs fois tres clairement par experience que ce que le Roberual disoit contre mes escrits estoit faux et impertinent, et toutefois vous supposez que i'y doy changer quelque chose en ma solution du lieu ad 3 et 4 lineas, comme si les visions d'un tel homme deuoient estre considerables. Ma Geometrie est comme elle doit estre pour empescher que le Rob. et ses semblables n'en puissent medire sans que cela tourne a leur confusion. car ils ne sont pas capables de l'entendre, et ie l'ay composée ainsy tout a dessein en y omettant ce qui estoit le plus facile, et n'y mettant que les choses qui en valoient la peine. Mais ie vous auouë que sans la consideration de ces esprits malins ie l'aurois escrite tout autrement que ie n'ay fait, et l'aurois renduë beaucoup plus claire, ce que ie feray peut estre encore quelque iour, si ie voy que ces monstres soient assez vaincus ou abaissez. ce qui est cause que ie n'ay point voulu voir la version de Schooten encore qu'il l'ait desiré, car si i'eusse commencé à la corriger ie n'eusse pû m'empecher de la rendre plus claire qu'elle n'est, ce que ie ne desire point. ie m'assure que la version sera bien obscure et qu'il y aura peut estre des equiuoques qui donneront des pre-

---

cartes dans toute son estendue. Il a fallu des lignes rouges, vertes et noires, etc. pour distinguer la grande multitude de considerations(?)

Pour son livre du vuide (Nouvelles expériences touchant le vuide faites dans des tuyaux avec diverses figures, par Blaise Pascal, Paris, Margot, 1647), on commence icy a croire que ce n'est pas vuide, a cause qu'une vessie applatie et toute vuide d'air estant mise dans ce vuide, s'y enfle incontinent. Et ie ne scay comme quoy les positions de M.r Descartes soudront ce noeud de vessie, lequel ie luy ai mandé affin qu'il y pense."

Descartes, dans la lettre que nous publions, n'a pas répondu à cette dernière question de Mersenne: peut-être avait-il écrit une lettre intermédiaire entre la présente et celle du 7 février 1648. Quant à la question du lieu ad 3 et 4 lineas, il n'y a pas attaché d'importance à son point de vue, sachant très bien que Roberval avait dès longtemps reconnu le point capital, à savoir que ce lieu est formé par l'ensemble de deux coniques, dont une seule est considérée dans la Géométrie.

[16]) Schooten, professeur de Mathématiques à Leyde, préparait de la Géométrie de Descartes la traduction latine avec commentaires, dont la première édition parut en 1649.

textes de cauillation à ceux qui en cherchent, mais on ne pourra me les attribuër a cause que mon latin n'est point du tout semblable au sien. i'espere respondre bientost de bouche aux autres articles de vostre letre et ie suis.

Mon Reu^d. Pere

Vostre tres humble
et tres obeissant seruiteur
Descartes.

d'Egmond le 4 auril 1648.

(Adresse)

Au Reuerend Pere
Le Reu^d. Pere Mersenne
Religieux Minime
a Paris.

XVIII.

Das natürliche System der Geisteswissenschaften im siebzehnten Jahrhundert.

Von

Wilhelm Dilthey in Berlin.

Als das theologisch metaphysische System, welches während des Mittelalters mit der kirchlich feudalen Gesellschaftsordnung verknüpft gewesen war, im 15. und 16. Jahrhundert durch die humanistische und reformatorische Bewegung erschüttert worden war und nun doch aus der reformatorischen Bewegung Ein einmüthiges Bekenntniss und Eine einmüthige Kirche nicht hervorgingen, vielmehr Spaltungen, Sekten und Religionskriege Europa erfüllten: da entstand aus den realen Bedürfnissen der Gesellschaft im 17. Jahrhundert, auf dem neuen Boden einer mündig gewordenen Wissenschaft, welchen Humanismus und Reformation bereitet hatten, ein wissenschaftliches System, welches allgemeingiltige Prinzipien für die Führung des Lebens und die Leitung der Gesellschaft gewährte: es war im Einklang mit der fortschreitenden Bewegung: es focht den Gegensatz mit dem alten theologisch metaphysischen System aus, das eben damals von den romanischen Ländern, Spanien und Italien, aus sich zu erneuern strebte. Dies System gestaltete als natürliche Theologie und als Naturrecht die Ideen und Zustände Europas etwa vom dritten Dezennium des 17. Jahrhunderts ab um, es machte sich ebenso in den anderen Geisteswissenschaften geltend, das wirthschaftliche Leben, die Moral und die Kunst wurden von seinen Gesichtspunkten aus beeinflusst. Sein einheitlicher Charakter und seine Einwirkung auf die Vorgänge des

17. und 18. Jahrhunderts machen es zu einer der merkwürdigsten Erscheinungen des menschlichen Geistes.

Von der niederländischen Rebellion ab bis zur französischen Revolution und der Aufklärungsregierung Friedrichs des Grossen ist es in allen grossen historischen Veränderungen mitwirkend gewesen. „Bewundert viel und viel gescholten", ist es doch der grossartige Ausdruck der nunmehr erreichten Mündigkeit des menschlichen Geistes in Religion, Recht und Staat. Wo ein Angriff auf die kirchlich feudalen Ordnungen in diesen beiden Jahrhunderten mit nachhaltiger Kraft gemacht worden ist, von Miltons Unterstützung der englischen Revolution bis auf Rousseau's Vorbereitung der französischen, da hat es mitgefochten. Und wo die neue Ordnung der Dinge zu fester Gestalt hat gebracht werden sollen, von der Errichtung der selbständigen niederländischen Föderation bis zur Ausarbeitung des Landrechtes Friedrichs des Grossen, da hat dieses System an dem Bau mitgeholfen. Für den Geschichtsschreiber der Philosophie ein Phänomen von ganz besonderer Anziehungskraft! Denn es bestätigt einleuchtend zugleich den grossen gesetzmässigen Gang des menschlichen Geistes und die Macht philosophischer Ideen über die spröde Wirklichkeit. Für den Politiker eine Lehre! Die Abwendung des heutigen Beamtenthums und unserer Bourgeoisie von den Ideen und ihrem philosophischen Ausdruck mag sich so vornehm geberden als sie wolle: sie ist nicht ein Zeichen des Thatsachensinns sondern der Geistesarmuth: nicht nur naturmächtige Gefühle, sondern auch ein geschlossenes Gedankensystem geben der Socialdemokratie und dem Ultramontanismus vor den anderen politischen Kräften unserer Zeit ihr Uebergewicht.

Und zwar entsprang dies System des Naturrechts, der natürlichen Moral und der natürlichen Theologie aus dem unwiderstehlichen Bedürfnisse der damaligen Gesellschaft, zur Konsolidation in allgemeingültigen Ideen und vernunftgemässen Verhältnissen zu gelangen. Hierbei schloss es sich den protestantisch religiösen Ideen an, führte sie weiter, und setzte sich doch zugleich denselben entgegen. Es liegen nach diesem System in der Menschennatur feste Begriffe, gesetzliche Verhältnisse, eine Gleichförmigkeit, welche überall dieselben Grundlinien von wirthschaft-

lichem Leben, rechtlicher Ordnung, moralischem Gesetz, Schönheitsregeln, Gottesglauben und Gottesverehrung zur Folge haben muss. Diese natürlichen Anlagen, Normen und Begriffe in unserem Denken, Dichten, Glauben und gesellschaftlichen Handeln sind unveränderlich und vom Wechsel der Kulturformen unabhängig. Sie beherrschen alle Völker, sie wirken in allen Gegenden. Die Autonomie des Menschen ist in ihnen gegründet. Sofern die Menschheit dieselben sich zum Bewusstsein bringt und zur Richtschnur ihres Handelns macht, sofern sie allen vorhandenen Glauben und alle bestehenden Institutionen vor das Tribunal des aus ihnen abgeleiteten Systems bringt, tritt sie in das Stadium der Mündigkeit und der Aufklärung. Vor diesem Tribunal haben sich nun alle Institute der Gesellschaft und alle Dogmen der Kirchen zu verantworten. Kein grösserer und langwierigerer Process ist jemals geführt worden. Er zieht sich beinahe durch zwei Jahrhunderte. Unzählige Advokaten sind in ihm für die beiden Parteien aufgetreten. Heute liegen auch seine Akten zum grossen Theil verstaubt und nicht allzu oft schlägt noch ein Gelehrter oder Liebhaber Spinozas theologisch politischen Tractat, das Völkerrecht des Grotius oder den Socialcontract Rousseaus auf.

Die Uebereinstimmung dieses natürlichen Systems der Geisteswissenschaften mit der anderen grössten intellektuellen Erscheinung des 17. Jahrhunderts, der Grundlegung der modernen Naturwissenschaften, fällt in die Augen. Dasselbe stolze Bewusstsein der Autonomie menschlicher Vernunft war in Galilei, Descartes, Leibniz und Newton wirksam, als sie den Massen im Weltraum die Gesetze ihrer Bewegungen gleichsam nachschaffend vorschrieben und so die Herrschaft des menschlichen Intellektes über die Natur begründeten. Von der Uebereinstimmung zwischen der Naturforschung Galilei's und dem natürlichen System der Geisteswissenschaften sind dann auch die metaphysischen Konstruktionen des 17. Jahrhunderts ausgegangen.

Aber schon hier deuten wir auf das Doppelantlitz dieser grossen Erscheinung hin, sowol in Rücksicht auf ihren systematischen Werth als in Rücksicht auf ihre historische Wirkung. Comte hat in seiner Charakteristik des 16. und 17. Jahrhunderts den Charakter der

Negation und der Auflösung in allen geschichtlichen Vorgängen seit der Reformation hervorgehoben. Diese seine Auffassung war von seinem romanisch katholischen regimentalen Grundgedanken bedingt, durch welchen er dem von Turgot und d'Alembert schon formulirten Positivismus auf das gesellschaftliche Leben Wirkung zu geben hoffte. So war sie höchst einseitig. Die niederländischen Rebellen, die Oranier, die Hugenotten, Gustav Adolph und die Seinen, Cromwell und Milton, der grosse Kurfürst, all die ungebrochen gewaltigen Repräsentanten des protestantischen Heldenzeitalters sind eben darum in ihrer Heldengrösse so unvergleichlich, weil eine gewaltige und doch einfache Positivität in ihnen wirkte: der von Gott getragene, den Menschen gegenüber independente Glaube, der sein Wirken als Dienst Gottes weiss. Solche Sicherheit des Glaubens spricht sich auch bei vielen schlichten Menschen der Zeit darin aus, dass sie für ihre Ueberzeugungen Verlust ihres Eigenthums, Verbannung, ja Tod in den Flammen zu übernehmen bereit waren. Alles Heldenthum beruht auf einer wahrhaftigen Positivität in der Seele. Dieselbe ungebrochene Ganzheit, Festigkeit und Positivität ist dann in dem moralischen Rationalismus des 17. Jahrhunderts. Was er an concreter religiöser Wirklichkeit verliert, ersetzt ihm wenigstens theilweise die Universalität und Allgemeingiltigkeit seiner Ueberzeugungen. Und die Grundstellung zu Gott und Menschen bleibt dieselbe als in dem protestantischen Religionsglauben. An die Stelle der Gnadenwahllehre, dieser Religion der Glaubenshelden, welche den Gläubigen furchtlos und fatalistisch gegen die feindlichen Colonnen vorwärts gehen lässt, wie ein geblendetes Pferd, tritt unter veränderten Lebensbedingungen die Lehre von der Würde und pflichtmässigen Verantworlichkeit des Menschen, der sich im Dienste Gottes weiss. Aber Comte irrt nicht völlig; auch das andere Antlitz dieses moralischen Rationalismus müssen wir betrachten. Das Verfahren, in welchem dieses natürliche System entstand, war das einer Abstraktion, die sich ihres Verhältnisses zu der concreten Wirklichkeit des Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte nicht bewusst blieb. Diese Methode suchte allgemeingiltige Thatsachen, welche eine Construktion ermöglichten. Sie ging aus von dem Menschen als einer

selbständigen und innerlich rational bestimmten Ganzheit. Und indem sie vorwärts schritt, fand sie sich von den atomistischen und mechanistischen Grundvorstellungen des Naturerkennens gefördert. Die Verführung war zu gross, durch Uebertragung der mechanischen Begriffe dem natürlichen System der Geisteswissenschaften mit Einem Schlage systematischen Zusammenhang und Uebereinstimmung mit der Naturwissenschaft zu geben. So entstand die falsche Abstraktion, die Unwirklichkeit, ja die mechanische Unmenschlichkeit dieses Systems. Wovon dann die nothwendige Folge sein negatives Verhalten zu Allem, was aus seinen Voraussetzungen nicht gerechtfertigt werden konnte, gewesen ist.

In der Entstehung dieses natürlichen Systems wirken drei sehr heterogene Ideenkreise vornemlich zusammen: die religiösen Ideen, die römische Stoa und die neue Naturwissenschaft. In meiner Darlegung werde ich besonders eingehend aus den Quellen den Einfluss der römischen Stoa darzuthun bemüht sein, da ein solcher Nachweis bisher niemals gegeben worden ist und derselbe doch die Continuität in der philosophischen Entwicklung an einem neuen und wichtigen Punkte erweist. Die Abhängigkeit von der römischen Stoa reicht tief in die Psychologie und Politik von Hobbes und Spinoza, in den Pantheismus von Spinoza und Shaftesbury. Aber diese so verschiedenen geistigen Kräfte haben ihren Zusammenhang und ihre einheitliche Macht in der Richtung auf die Ausbildung des natürlichen Systems doch erst aus den religiösen und politischen Bedürfnissen der Zeit erhalten.

I.

Der erste und mächtigste Beweggrund für die Ausbildung dieses natürlichen Systems der Geisteswissenschaften lag in der zunehmenden Zersplitterung der Kirche in Sekten, dem immer anwachsenden Streit der Glaubens- und Denkformen und dem so entstandenen kriegerischen Zustande Europas. Schon der Zusammenstoss des christlichen Abendlandes mit den Muhamedanern hatte den theologischen Gesichtskreis durch die Anschauung einer zweiten Weltreligion erweitert. Dann wurde durch den Humanismus die Gleichwerthigkeit der antiken Kultur mit der christlichen zur Anerkennung

gebracht. Hierauf erschütterte die Reformation von innen die Autorität des katholischen Glaubens; indem nun aber nur die Kirche Luthers und die Zwingli-Calvins zu fester Gestalt gelangten, beide umspült gleichsam von den ruhelosen Wellen formloser religiöser Ueberzeugungen: ist damals ein Zustand äusserster Zersplitterung der religiösen Ideen entstanden. Aus Deutschland ergoss sich die wiedertäuferische Bewegung in die Schweiz und die Niederlande. Die italienische Religionsverfolgung von den vierziger Jahren ab trieb über die Grenzen humanistisch gebildete, verstandesstarke Italiener: quibus nulla religio placet, quando papistica iis incepit displicere, wie von ihnen ein Zeitgenosse sagte[1]): sie durchirrten Europa: in Graubünden und zuletzt in Polen fassten sie Fuss und bildeten die socinianische Lehre aus. In England und Schottland entstand aus der Discussion über Kirchenverfassung, Kultus und sittliche Zucht ebenfalls eine Zersplitterung der protestantischen Glaubensform in Sekten, die sich dann nach Amerika verbreitete.

Welche innere Zwietracht! Die Tradition der katholischen Kirche enthielt andere Glaubensätze als die Bibel. Die Bibel bedurfte zu ihrer Interpretation des inneren Lichtes oder der Vernunft. Das Ergebniss der Auslegung nach diesen Massstäben war ein anderes bei dem Reformirten als bei dem Lutheraner, bei dem Wiedertäufer oder dem Quäker ein anderes als bei dem philologisch geschulten Arminianer. In den grossen Centren der religiösen Bewegung, in Nürnberg, Strassburg, Basel, Zürich, London sassen Haus an Haus die verschiedenen Glaubensweisen und Sekten neben einander. In manchem Rath einer freien Stadt hatten sie Sessel an Sessel neben einander Platz genommen. Es lässt sich nicht sagen, welche Unruhe in Folge hiervon sich der Gemüther bemächtigt hat. Wandernde, Flüchtende gingen von Stadt zu Stadt. Bald arme, einfältige Taufgesinnte, bald geistesstolze Italiener. Und hinter diesen religiösen Ruhestörern her die Dämonen der Zeit, Richtschwert und das brennende Holzscheit in den Händen: die katholische Inquisition und das Glaubensgericht der zwei grossen protestantischen Kirchen. Es

---

[1]) Bei De Porta p. 496.

geschah zuweilen wie in dem entsetzlichen Process des genialen Spaniers Servede, dass gleichzeitig die katholische Inquisition und das protestantische Glaubensgericht die Arme nach einem solchen Manne ausstreckten. Es bekam Servede schlecht, dass er sich zu Calvin grösserer Milde versah als zu den katholischen Inquisitoren. Man muss anerkennen, dass Calvin und Luther um die Existenz der protestantischen Kirche kämpften. Man muss noch viel mehr den heroischen Glauben der Opfer bewundern. Man begreift aber auch, welche Sehnsucht entstand, aus dem Irrsal dieser ringenden Kirchen und Sekten zum Frieden zu gelangen.

Und dieses Bedürfniss wurde durch die blutigen Religionskriege verstärkt. Noch ganz anders als heute die Menschen unter der Kriegsrüstung der bis an die Zähne gewappneten Nationalitäten seufzen, litt und duldete damals ein grosser Theil des Erdtheils unter den Kriegen zwischen den grossen katholischen und protestantischen Föderationen, dem Bürgerkrieg, den grossen Gewaltakten und kleinen Quälereien, den Hinrichtungen, Confiscationen und Verwüstungen. Keine Feder hat die Kraft, die Unsicherheit des Lebens und des Eigenthums, welche so entstand, die furchtbare Härte des: cujus regio ejus religio einem heutigen Menschen fassbar zu machen. Die Griechen hatten Thukydides, der das unermessliche Unglück ihres grossen Krieges wie mit der Schwertspitze aufzeichnete: kein Geschichtschreiber des damaligen Europa hat von der Noth der Völker im Kleinen ein Gemälde uns hinterlassen, das den romanhaften Bildern des Simplicissimus an belehrender Kraft gleichkäme. Ein Mensch von selbständigem Wahrheitsdrang musste damals täglich zu flüchten oder zu sterben bereit sein. Dies sind die Umstände, unter welchen sich ein unbeschreibliches Verlangen nach Verständigung über die religiösen Fragen, nach dem Ende dieser Blutabzapfungen, mindestens nach einer Moderirung der Kriegsfurie geltend machte. Und diese geschichtliche Lage enthielt nun auch das Motiv, das in erster Linie die Umwälzung der Denkweise von der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts ab zur Folge gehabt hat. Nur Unwissende können über den heiligen und frommen Klang spotten, welchen für die Menschen jener Tage die Worte: natürliche Religion, Aufklärung, Toleranz und Humanität

gehabt haben. Das Aufathmen einer unter dem Druck der Confession erliegenden Welt ist in ihm.

Der erste Schriftsteller, welcher nach dem einsamen Sebastian Franck diesem Gefühl der Sehnsucht nach Frieden und der durch dasselbe bedingten Hingabe der Geister an die gemeinsame moralische Grundlage aller Confessionen einen wirksamen Ausdruck gab, war der Niederländer Coornhert. Er wurde 1522 in Amsterdam geboren. Er hat den Gang der niederländischen Rebellion von jenem Jahr 1567 ab miterlebt, in welchem Albas Truppen und mit ihnen die spanische Inquisition den niederländischen Boden betraten. Er hat als Schriftsteller und Staatsmann für die Selbstständigkeit seines Landes, das Recht des Protestantismus und die religiöse Freiheit gewirkt. Ein gediegener, gesunder, lebensfroher und für das Gemeinwohl lebender Niederländer: insbesondere Erasmus, Zwingli und die römische Stoa, welche vom niederländischen Humanismus damals erneuert wurde, wirkten auf ihn. Der von da stammende grosse und ruhige Glaube an die moralische Würde des Menschen, die in einer höheren Ordnung der Dinge gegründet ist, verbreitet sein ruhiges und mildes Licht über seinen Charakter und seine Schriften.

Jeder will über das Gewissen des Andern herrschen. Warum haben wir unser Blut vergossen? Um die religiöse Freiheit zu erobern. Lasst Jedem das Recht, frei zu sagen, was er über die Religion denkt, wie über alles Andere[2]). „Jede Confession ruft an der Pforte der Tempel: ich bin die wahre Kirche, ich besitze die wahre Lehre, bei mir ist Jesus Christ und die wahre Stadt Gottes“[3]). Das Abendmahl das uns vereinigen sollte, ist eine Quelle der Zwietracht geworden[4]). Der Katholik behauptet, dass er die Wahrheit besitzt und die anderen Confessionen im Irrthum sind; dasselbe sagt der Reformirte; wem soll man nun glauben?

Auf Grund dieses Thatbestandes verwirft er nun zunächst

---

[2]) Coornhert, Werken, über den Heidelb. Katechismus T. I fol. 224. Ich übersetze hier und im Folgenden aus den niederländischen Schriften von Coornhert, Koolhaes und anderen, öfters frei und zusammenziehend.

[3]) Ebds. Coornh. W. I fol. 46.

[4]) Coornh. W. I fol. 354 (Consistorie, Voorr.).

jeden Glaubenszwang seitens dieser streitenden Sekten, deren keine ja doch ihren Glaubensinhalt den anderen beweisen kann. Er fordert wie der von Schiller in Coornherts Zeit und Welt hineingedichte Marquis Posa Gedankenfreiheit, Toleranz. Diese zuerst von den deutschen Sekten erhobene Forderung wird von ihm in den Niederlanden vertreten. „Das Wort Ketzerei findet sich in der heiligen Schrift gar nicht. Der Christ hat strenge Worte gegen die Pharisäer, aber fordert er ihren Tod? Er will nicht den Tod des Sünders, er will den Tod der Sünde. Er sagt zu seinen Aposteln, dass sie Verfolgungen zu erdulden haben werden, er sagt nicht, dass sie Verfolger sein sollen“ [5]). Berufen die Gegner der Gewissensfreiheit sich auf das Gebot des Mose im Deuteronomium, die Ketzer zu tödten, so ist dieses wie viele andere Gebote des Moses nicht mehr bindend [6]). Der Irrthum ist kein Verbrechen, wir alle irren, und das einzige Mittel gegen den Irrthum ist die evangelische Wahrheit [7]). Auch haben Gewaltthaten gegen Andersgläubige noch nichts gefruchtet, die Anstrengungen Karl V. und Philipp II. waren umsonst, ja die Verfolgung der Protestanten hat die Ausbreitung ihrer Lehre nur gefördert [8]). Nicht am wenigsten durch den Einfluss solcher Männer wie Coornhert wurden die Niederlande das Mutterland der Gewissensfreiheit und der Pressfreiheit. Denn die Toleranz ist nirgend und niemals von der Geistlichkeit ausgegangen; sie ist immer nur im Gegensatz gegen sie durchgeführt worden. Dagegen hat jede weitblickende Politik, und so auch die in den Niederlanden von Coornhert bis Oldenbarneveldt ein Interesse an dem Frieden und der Duldung unter den kirchlichen Parteien gehabt.

Coornhert wurde durch seine Erfahrungen über die Forderung der Toleranz hinausgeführt. Konnte keine der christlichen Sekten ihren Anspruch beweisen, so erschien es gerathen, auf das ihnen

---

[5]) Coornh. W. I fol. 470 (vom Zwang des Gewissens), II fol. 82 (Process), II fol. 36 ff. 42 (Synodus).

[6]) Hierüber und in dieser ganzen Materie ist der auch heute noch lesenswerthe Traktat über den Zwang des Gewissens, ein Zwiegespräch, 1579, nachzulesen.

[7]) Coornh. W. I fol. 65.

[8]) Coornh. W. I fol. 466.

Gemeinsame zurückzugehen. Dieses aber erwies sich dem verwandt, was auch die Weisen nichtchristlicher Völker als Wahrheit erkannt hatten. Das für den Lebenswandel und die Aussichten des Menschen Wichtige lag eben in diesem Gemeinsamen. So taucht vor den Menschen dieses Zeitalters in noch unbestimmten Umrissen die Anschauung einer allen frommen Menschen gemeinsamen Wahrheit auf, welche in der Lehre Christi ihren reinsten Ausdruck gefunden hat und deren Probe im Lebenswandel liegt. Und aus dieser lebendigen Anschauung ist dann der Begriff einer aufgeklärten, rationalen oder natürlichen Religion und Theologie hervorgegangen. Derselbe entsprang also nicht aus einem wissenschaftlichen, sondern aus einem Lebensvorgang. Coornhert spricht als sein Ziel aus, alle Menschen zur Eintracht zu führen[9]). „Verständen wir einander recht, so würden wir finden, dass wir nicht so fern voneinander sind als wir meinen“[10]). Auf die perfide Anforderung, doch eine Kirche für den von ihm vertretenen Glauben zu gründen, erwiderte er, es gebe der Kirchen schon zu viel, und es gelte jetzt vielmehr, ihre Zahl zu mindern, indem man sie vermittelst der Principien der Liebe und der Freiheit vereinige[11]). In einer Conferenz zu Leyden mit zwei reformirten Geistlichen erkannte er alle frommen Leute als seine Brüder an, welche an Jesus Christus glaubten, seien sie Priester, Mönche, Anabaptisten, Reformirte oder Lutheraner[12]). Er möchte die Beredsamkeit von Demosthenes und und Cicero vereinen, um diesen Frieden herbeizuführen[13]). Hierbei hält er sich aber weder an Sekten noch an Väter, sondern allein an das Wort Gottes. Und zwar an das Wort Christi selber, an die Religion Christi. Hier und überall klingt Erasmus, wie ein Grundtext durch, der Vater des niederländischen moralischen Rationalismus. „Jesus Christ ist der einzige und wahre Arzt der Seele; so ist sein Wort die wahre Lehre, auch die einzige und wahre Medizin der Seelen. Darum wird seine Lehre auch mit Recht eine gesunde Lehre genannt.

---

[9]) Coornh. W. I fol. 415 (Vry Reden).
[10]) Ebendaselbst.
[11]) Coornh. W. II fol. 581.
[12]) Brandt, Hist. I 262.
[13]) Ebendaselbst.

Denn sie macht die Seelen gesund"[14]). Diese simplificirte Lehre Christi fasst er augenscheinlich in der Hauptsache als moralische Kraft und Vorschrift, welche durch das Bewusstsein der Kindschaft zu Gott getragen ist. Denn sie ist ihm von der Kenntniss selbst des Namens Christi unabhängig.

An diesem Punkte verbindet sich der schlichte religiöse Vorgang, wie er in den stillen Taufgesinnten stattfand, welche ein so wirksames Ferment in der niederländischen religiösen Entwickelung bildeten, mit dem religiös universalen Theismus, wie er die humanistisch Gebildeten erfüllte.

Coornhert war Humanist. Er hat Cicero's Officien übersetzt. Seneca ist sein schriftstellerisches Ideal, Erasmus beherrscht ihn. Als der Stoiker Justus Lipsius Coornherts Lebenskunst, sein litterarisch vollkommenstes Werk las, sprach er lebhaft sein Bedauern über ihren alten Zwist wegen der Toleranzfrage aus und pries den Tractat als „scharfsinnig und voll Weisheit." Schliesst sich doch das berühmte niederländische Prosawerk vorwiegend an die römische Stoa an: ihre Lebensstimmung ist auch die des philosophischen Staatsmanns: So liegt diese Lebenskunst in der Linie zu Spinozas Ethik. Die Glückseligkeit beruht auf der Tugend; das Vermögen richtiger Lebensführung ist dem Menschen angeboren; das „Gemoedt" empfängt wie ein Sternchen sein Licht von der göttlichen Sonne. Der Mensch ist frei. Niederwärts liegt sein Vermögen zu begehren und von sich abzuwehren; aus ihm erwachsen vermittelst der Gemeinschaft mit dem Körper die vier Grundaffekte, Hoffnung und Freude, Furcht und Traurigkeit. Und aus diesen „vier Fontainen" fliessen viele Bäche, an Art verschieden, wie Liebe, Freundschaft, Barmherzigkeit, Feindschaft, Neid. Das Ziel des sittlichen Thuns ist, die Herrschaft über die Affekte herbeizuführen. Dies Ziel schildert Coornhert auch sehr schön in einem Trostbrief an einen jüngeren Freund Spieghel, den Verfasser des Herzensspiegels, der gleich ihm selber in den Classikern und in der Philosophie lebt. „Lasst Euch nicht leid sein, dass mir euer erneutes Leid nicht

---

[14]) Coorn. W. I fol. 72 (Unterschied zwischen der wahren und der falschen Lehre).

leid ist. Sollte ich an Eurer Zunahme von so seltsamem Gleichmuthe nicht Freude empfinden? Ich sage seltsam, denn die thörichten Menschen meinen, dass solche Betrübniss nothwendig sei. Es ist Weisheit, mit der geringsten Qual zu leiden, was zu vermeiden nicht möglich ist.“ An nichts dürfte der Mensch sein Herz hängen. Das sage auch Seneca, er freue sich, wie auch Spiegel sich mit diesem bekannt gemacht habe, und wünsche, dass sie ihn noch bisweilen zusammen lesen könnten[15]).

Aber Coornhert war zugleich Christ, reformirter Christ. Wir kennen das Band, das in Zwingli Humanismus und Christenthum verknüpfte. Coornhert schliesst beide noch fester zusammen. Christi Predigt ist in den Propheten enthalten, deren Lehren aber sind mit dem Gesetz der Natur identisch, das die Heiden geübt haben: man kann dem Gesetz Christi folgen ohne auch nur seinen Namen zu kennen[16]). So vertritt er die universelle Gnade Gottes im Gegensatz zu der Gnadenwahl des Augustin und Calvin. Die Gnadenwahlslehre dieser Männer macht aus Gott einen schlimmeren Tyrannen als Nero oder Phalaris waren[17]). Calvin's Gott gleicht einem Arzte der nach Willkür die einen Kranken heilt, dagegen die anderen tödtet. Er gleicht einem Tyrannen, der seine Unterthanen zum Essen und Trinken auffordert, aber gegen eine Bezahlung, für die er nur einer Anzahl derselben das Geld in die Hand giebt: einem Herrn, der einen an den Füssen gefesselten Sklaven straft, weil er nicht gehen kann: kraftvolle Bilder, welche mit denen genau übereinstimmen, in denen Erasmus dasselbe Verhältniss darstellte. Und diese Gnadenwahlslehre schiebt die ungeheuerlichen und unauflöslichen Widersprüche, welche durch sie zwischen des Menschen sittlicher Verantwortung und Gottes Erlösungsplan entstehen, nur in Adam zurück: in ihm

---

[15]) Coornhert, Wellevens Kunste, in W. I fol. 271 ff., daraus obiger kurzer Auszug. Die Vermaninghe tot gelijck-moedigheyd int sterven ist aus W. III fol. 96.

[16]) Coornh. W. II, fol. 456 ff.

[17]) Coornh. W. I fol. 431. Das Nachfolgende ist durchgehends aus der ebenfalls im ersten Bande der Werke enthaltenen Schrift: Oorzaken ende middelen van der menschen zeligheid ende verdoemenisse.

werden sie gleichsam aufgehäuft. Die von der Gnadenwahlslehre vorausgesetzte Erbsünde und Erbschuld lässt Gott als einen Richter erscheinen, welcher den Mörder laufen lässt und dafür dessen Kinder straft. Diesem Allem setzt Coornhert den schlichten Glauben gegenüber, welcher dem religiös universellen Theismus entsprach. Gott hat die Welt nicht um seiner Ehre willen, sondern um der menschlichen Seligkeit willen geschaffen. Und zwar will er die Seligkeit aller Menschen. Diese zu erlangen ist der Mensch durch Freiheit, Vernunft und Gewissen ausgestattet.

So zeigt Coornhert, wie sich in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts aus dem Kampf der Sekten, aus der Sehnsucht nach Frieden mit einer ungemeinen Gewalt die Anschauung einer allen Confessionen gemeinsamen, ja den Kern aller Religion enthaltenden Wahrheit erhob. Diese Anschauung hatte in der Tendenz des genialen Erasmus gelegen, aber wenigstens über das, was er in seinen Schriften zu sagen für gerathen hielt, ging sie entschieden hinaus. Sie bereitete den Begriff einer natürlichen Religion vor, wie ihn dann Herbert auf die angeborenen moralischen und religiösen Anlagen des Menschen begründet hat.

Und Coornhert besass das schriftstellerische Vermögen, um für diese Lehre in den Niederlanden Anhänger zu gewinnen. Er war eine künstlerische Natur von vielseitigster Begabung. Aus vermögenden Verhältnissen, hatte er zuerst aus Neigung die Kupferstecherkunst betrieben, dann aber, enterbt wegen einer unpassenden Ehe aus Liebe, hatte er auf diese Kunst seine Existenz gegründet. Er liebte die Musik, er fühlte sich als Dichter, und noch heute geniessen seine Dramen in seiner Heimath Ansehen. Aber es bestimmte nun sein Leben, dass er von den religiösen Fragen ergriffen wurde. Um ihretwillen lernte er im 30. Lebensjahre Latein; Cicero und Seneca wurden seine Lieblinge. An ihnen hat er auch übersetzend seine Sprache gebildet: er und sein literarischer Genosse Marnix von Adelgonde waren die ersten Prosaschriftsteller der damaligen Niederlande, die literarischen Hauptvertreter der protestantischen Denkart. Ueber ihm liegt der Hauch römischer Geistesart und republikanischen Wesens. Er war ein erfahrener Politiker; seit 1564 war er Secretair der Stadt Harlem

und unterstützte den Oranier, darauf kam er in Haft und musste flüchten, wurde dann aber 1572 als Staatssecretair der holländischen Stände zurückgerufen. Es lag in der Natur der Dinge, dass gerade Staatsmänner besonders entschieden die Nothwendigkeit und den Segen einer Vereinigung der streitenden Religionsparteien empfanden. Als „Libertiner" bezeichnete man diese überlegenen Geister, die sich über die Confessionen stellten. Und die Prädikanten haben Coornhert als „Prinzen der Libertiner" gescholten. Auch ihm verbitterten die religiösen Streitigkeiten den Abend seines Lebens. Mit der Feder in der Hand ist er gestorben.

Neben und nach ihm breiten sich unter dem Zwang der Verhältnisse diese Ideen aus. Sein Zeitgenosse Koolhaes erklärte: „Calvin ist für uns nicht gestorben; er hat auch kein Zeugniss von Gott, dass er nicht hätte irren können. Desgleichen auch Luther, Zwingli, Melanchthon, Beza. Auch weist uns Gott nicht auf ihre Schriften. Wir müssen keine Schrift der Menschen für Autorität halten, sondern nur das Wort des Herrn"[18].) „Ein Jeder hat sich die Merkmale der rechten Lehre besonders zugeeignet und sich vor Anderen auf seine Sendung berufen; da es nun aber nur eine rechte Lehre giebt, so muss das Urtheil dem Geiste überlassen werden, welcher einem Jeden in seinem Gewissen Zeugniss giebt"[19]). Denn die synodalen Entscheidungen haben keine bindende Kraft. „Die Vielheit von Personen giebt keine Ueberlegenheit, denn die Wahrheit kann nicht aus der Vielheit ihrer Anhänger bewiesen werden"[20]). Und die Bibel bedarf selbst des Kriteriums der Auslegung. „Jeder Haufe und jede Sekte hat Gottes Wort für sich[21])."

Im letzten Drittel des 16. Jahrhunderts hielt Hubert Duifhuis, Pfarrer am Jacob in Utrecht dort zweierlei Gottesdienst; wenn er sein: ite, missa est gesprochen hatte und die Katholiken mit ihrem: Deo gratias geantwortet, zogen sich diese zurück und machten den Reformirten Platz, welche nun ihren Gesang an-

[18]) Koolhaes Apologie 1580, bei Rogge, I 165f.
[19]) Rogge, I 235.
[20]) Rogge, I 237.
[21]) Rogge, I 141.

stimmten: „Erheb' das Herz, thu auf den Mund". Er erklärte die Bibel für seinen einzigen Katechismus, er besuchte Kranke aller Sekten. Von den Dogmen sprach er fast niemals. Den Hauptwerth legte er auf die Ausübung der Liebe und der anderen Tugenden.

Um 1596 wurde in Amsterdam ein armer vergrübelter braver Handwerker, der sich mit der Bibel in den zwei Ursprachen herumschlug, angeklagt. Er war dazu gekommen, Jesus für einen blossen Menschen zu halten. In seiner Vertheidigungsrede für diesen armen Mann sprach sich der Bürgermeister von Amsterdam Peter van Hooft folgendermaassen aus. „Ich höre, dass er wegen seiner Meinungen excommunicirt ist. Die Kirche hat sich mit dieser Excommunication zufrieden zugeben, ohne weiter gegen den armen Mann vorzugehen. Es ist gewiss, dass Jemand, der in seinem Hause aus- und einging, seine Frau und seine Kinder vor den Mahlzeiten auf den Knien zu Gott betend fand. Und das beweist doch, dass er sie in der Furcht des Herrn erzogen hat, so weit eben seine Einsicht reichte. Ich glaube, dass das Leben des Menschen nicht von den Subtilitäten der Gelehrten abhängen darf". Von Irrthümern zu reden habe man kein Recht, da jene sogenannten Häretiker von der Wahrheit ihrer Lehre ebenso überzeugt seien als die Reformirten. Es wäre also viel vernünftiger und vortheilhafter für das Vaterland, Niemand der Religion wegen zu beunruhigen und sich gegenseitig zu unterstützen, damit sie eine vollständige Union unter sich aufrichten und einmüthig gegen den gemeinsamen Feind handeln könnten [22]).

Der vollendete Repräsentant dieser Ideen der niederländischen Republikaner war der grösste Staatsmann, welchen hinter dem grossen Oraniergeschlecht die Niederlande gehabt haben: der Kanzler Oldenbarneveldt. Durch ihn kamen diese Ideen nun auch zu kirchenpolitischem Ausdruck; dem Verlangen der Prädikanten nach einer allgemeinen nationalen Synode gedachte er nachzugeben, wenn diese sich eine dem Frieden dienende Revision der Glaubensbekenntnisse zum Ziel setzten. Indem Moritz von Oranien diese

[22]) Brandt, Hist. de la Ref. des Pays-bas I 331 ff.

kirchenpolitische Stellung Oldenbarneveldt's benutzte und an die Spitze der strengen Calvinisten trat, hat er die Hinrichtung Oldenbarneveldt's, die Gefangenschaft des Hugo de Groot und den Sturz der republikanischen Partei herbeigeführt.

Dies war nun aber nach einer verhängnissvollen Verwicklung dadurch bedingt, dass Arminius in Leyden die grosse Friedenstendenz Coornhert's und die von ihr ausgegangenen Bewegung in eine engere theologische Bahn geleitet hatte. Er war ein Schüler Beza's und hatte unternommen Coornhert zu widerlegen, aber sein ehrlicher Geist war von der Wahrheit dieses Standpunktes überwunden worden. Wie er ihn theologisch durchführte, trocknete demselben die Seele ein; die schlichten Begriffe des Wohles der Menschheit als des Zielpunktes göttlicher Regierung und der Freiheit des Menschen erscheinen in ihrer Anwendung auf die tiefsinnigen Theologumena der Menschheit höchst armselig. Wenigstens den Kern des Errungenen hielt doch Arminius fest: die Würde und Freiheit des Menschen, die universale Gnade sowie die Unterscheidung zwischen den gemeinsamen fundamentalen Lehren und denen, welche den Confessionen zu überlassen sind. Und zwar war die fundamentale Lehre nach ihm eingeschränkt auf wenige Hauptpunkte, die allein nothwendig sind, gewusst und geglaubt zu werden, um das ewige Leben zu erhalten[23]). Und

---

[23]) „Inter Pyrrhoneam ἀκαταληψίαν sive Scepticam ἐποχήν et Dogmaticam αὐθάδειαν veluti inter Scyllam et Charybdim medium cursum tenere tutissimum arbitramur. Qui intra necessaria et utilia ad salutem firmiter sese continet et valere iussis omnibus non necessariis recta grassatur per pietatis, caritatis et tolerantiae tramitem ad gloriosam immortalitatem, is nobis omne punctum tulisse videtur. Dissentientes commiseratione, non cruce vel odio dignos putamus.“ Praef. ad Lect. christ. zu Acta et script. Dordr. 1620. In unseren Schriften, heisst es weiter, „affectus omnes procul esse iussimus, utpote examinantium remoras et iudicantium compedes . . Ambages omnes vitavimus . . Terminos omnes scholasticos metaphoricos et philosophicos, quantum potuimus, evitavimus. Etsi enim non negemus eorum usum aliquem in scholis esse posse, tamen . . officiunt rerum ipsarum naturae luci ac claritati, adeo ut cum res ipsae facillime saepe capiantur . . soli termini saepe pomum Eridos sint, quo dissensiones aluntur ac foventur,“ ebendaselbst, und Brandt: Hist. d. la Réf. des Pays-Bas. I, 363. „Il croyait que l'on pouvait avoir des sentiments différents sur divers articles, sans se condamner mutuellement et que l'on devait

Episcopius, der Vertreter der Arminianer auf der Dortrechter Synode sprach den wichtigen Satz aus: „Wenn wir die ältesten Ueberlieferungen der Kirche ansehen, so war das Ziel und die Absicht derjenigen, welche Symbole, geistliche Canones, Confessionen und Glaubensbekenntnisse aufstellten, kein anderes, als dadurch nicht etwa zu bezeugen, was man glauben müsse, sondern nur, was sie selbst glaubten“[24]).

Diese niederländische Bewegung hat alsdann auch England ergriffen. Sie fand dort einen günstigen Boden. Von dem Eindringen des Protestantismus unter der Königin Elisabeth ab hat der männliche, praktische und vom Humanismus erfüllte Geist des damaligen England den Schriften der hervorragendsten Theologen den Charakter des Raisonnements und des bürgerlichen Interesse gegeben. Dies kann an Hooker's Schrift über Kirchenverfassung von 1594 gesehen werden. Er beruft sich auf Billigkeit und Vernunft, nicht auf Autoritäten, für seinen Hauptsatz[25]), dass nur mit Beistimmung der Laien und der Regierung in einem christlichen Gemeinwesen ein geistliches Gesetz aufgestellt werden könne. Er ist ein Feind der theologischen Controversen und fühlt tief ihre nachtheiligen Wirkungen. Und er will die Entscheidung über dieselben der Vernunft und der Gelehrsamkeit, „dem Urteil der ernstesten weisesten und gelehrtesten Fachmänner“ überlassen wissen. Die nächste Generation stand dann schon unter dem Einfluss des arminianischen Streites und der Erregung, welche die unerträglichen Beschlüsse der Dortrechter Synode von 1618 und 1619 hervorgerufen hatte. John Hales hatte dieser Dortrechter Synode mit beigewohnt. Eine Predigt des arminianischen Führers Episcopius hatte einen grossen Eindruck auf ihn gemacht. Er wollte von da ab von der Verdammung anderer christlicher Bekenntnisse nichts wissen. Er legte sich nun aus-

---

accorder sur cela une liberté raisonnable à ceux qui reconnaissaient les vérités essentielles. Il ajoutait que cela était le vrai moyen de prévenir les schismes, de diminuer le nombre des sectes et de rétablir la paix de la chrétienté“.

[24]) Episc. Epp. II, p. 71 ff. bei Tulloch Rational Theology I, 30.

[25]) Eccles. polity III. S. 326.

drücklich die Frage nach einem Kriterium vor, welches zwischen den streitenden Parteien entschiede. Und er konnte ein solches nur in sich selber, in seinem Gewissen und seiner Vernunft, finden. Falkland[26]) erklärt sich entschieden gegen Religionsverfolgung und für das Recht der selbstständigen Forschung, sowie für die Geltung der universellen Gnade[27]). Und sein Freund Chillingworth hat diesen Ideen den vollkommensten schriftstellerischen Ausdruck gegeben. Sein berühmtes apologetisches Werk über die Religion der Protestanten erschien 1637. Er wies ohne jeden Rückhalt der Vernunft die Entscheidung in Glaubenssachen zu. „Gott hat uns unsere Vernunft gegeben, Wahrheit von Unwahrheit zu unterscheiden. Wer nicht von ihr diesen Gebrauch macht, vielmehr Dinge glaubt, ohne zu wissen warum, der glaubt nur zufällig etwa die Wahrheit und nicht mit Auswahl, und ich fürchte, Gott wird dieses Narrenopfer nicht an-

---

[26]) Die Stellen über diesen und seine Geistesverwandten entnehme ich dem anziehenden, jedoch diese Richtung sehr überschätzenden Werke von Tulloch: Rational Theology and Christian Philosophy in England during the 17. century. Nach den widrigen Eindrücken, die Falkland von den Dordrechter Streitigkeiten erhielt „it forced upon him the general question of the value of theological dogmatism, and the grounds, on which men seek, to control each other's opinions and beliefs". Tulloch I, 191. In seiner Schrift: On Enquiry and Private Judgment in Religion sucht er nach dem wahren Grunde der Infallibility. „An infallibility there must be; but men have marvelously wearied themselves in seeking to find, where it is. Some have sought it in general councils .. Some have tied it to the Church of Rome and to the bishop of that see. Every man finds it or thinks he finds it accordingly as that faction or part of the Church, upon which he is fallen doth direct him. .. We see many times a kind of ridiculous and jocular forgetfulness of many men, seeking for that which they have in their hands; so fares it here with men who seek for infallibility in others which either is or ought to be in themselves, as Saul sought his father's asses, whilst they were now at home." Tulloch I, 243 f.

[27]) „Grant the Church to be infallible, yet methinks he that denies it and employs his reason to seek, if it be true, should be in as good case as he that believeth it and searcheth not at all the truth of the proposition he receives. For I cannot see why he should be saved because by reason of his parents' belief or the religion of the country, or some such accident, the truth was offered to his understanding, when, had the contrary been offered, he would have received that."

nehmen". Auch kann Gott über die Gewissheit des Beweises hinaus unmöglich Glauben verlangen. Der Mensch kann jedem Schluss nur mit derjenigen Gewissheit beistimmen, welche die Prämissen verdienen[28]). Die Streitschrift in Folio hatte einen ungeheuren Erfolg. Aus dieser Schule kam der grösste religiöse Schriftsteller, welchen England gehabt hat, Jeremy Taylor, in welchem die Macht einer Shakespearischen Phantasie sich mit der des Raisonnements verknüpft[29]). Nach Jurien's Schilderung nahmen die Latitudinarier „die heute sogenannte gesunde Vernunft"[30]) zu ihrer Führerin; „Rien ne peut être vrai que ce qui est conforme aux notions communes"; sie erstrecken die Lehre der universellen Gnade selbst auf Atheisten. Und gerade das gab ihnen ihre Macht, dass sie wie die deutschen Aufklärungstheologen innerhalb der Kirche selbst ihren Platz behaupteten.

Von einem ganz anderen System aus gelangten zu derselben Forderung der Gewissensfreiheit die Independenten. Kein Gedanke an Einheit der Sekten findet sich bei ihnen. Sie sondern die bürgerlichen Angelegenheiten und das kirchliche Leben. Die scharfe Ausprägung der einzelnen Kirchen verletzt sie nicht. Eine gemeinsame, christliche Wahrheit suchen sie nicht. Milton tritt für völlige Freiheit der Presse ein; die christliche Wahrheit ist nach ihm wie der Leib des Osiris unter alle Sekten zerstreut; sie alle haben daher Anspruch auf Duldung, nur nicht der abgöttische Katholicismus. Aus den blutigen Verfolgungen und der bürgerlichen Zwietracht entspringt dann einigen von ihnen die Forderung der Unabhängigkeit der bürgerlichen Stellung und Rechte des Individuums von seinem religiösen Glauben oder Unglauben. Diesen Standpunkt vertritt der in Amerika wirkende Independent Roger Williams in seiner Schrift: „Die blutige Lehre der Verfolgung wegen Gewissensfragen" 1644. Heiden, Juden, Türken und Antichristen sind in Bezug auf die bürgerlichen Angelegenheiten und Rechte jeder christlichen Konfession gleich-

---

[28]) Rel. of Protest. p. 66, p. 133.

[29]) Eine schöne Schilderung seiner Bedeutung giebt Taine in seiner Geschichte der engl. Litteratur l. 2 c. 5.

[30]) La religion latitudin. Vergl. bes. p. 4f., 9f, 16, 19, 21.

berechtigt. Ein Beamter empfängt keinen Zuwachs von Macht durch sein christliches Bekenntnis. Ein gläubiger Beamter ist um nichts mehr ein solcher, als ein ungläubiger. Schulen und Universitäten sollten als Anstalten behandelt werden, welche die Bürger gleichmässig für Sprachen und Künste tüchtig machen. Diese Schrift vertrat zuerst die radikale und negative Lehre von der Gewissensfreiheit, welche aus der falschen Trennung des Inneren des Menschen von seinen bürgerlichen Leistungen, gleichsam der Seele des Staatsganzen vom Körper erwuchs. Diese Trennung entseelt den Staat. Sie liegt auch Spinoza's theologisch politischem Tractat zu Grunde.

In keinem Lande wurde die Misere der religiösen Zwietracht so tief erfahren als in Deutschland, welches an derselben beinahe verblutete. Nirgend waren Religionsgespräche so häufig. Und nirgend hatte die Erreichung ihres Friedenszweckes geringere Aussicht. Denn nirgend war der dogmatische Geist und die theologische Zänkerei in einer so ausserordentlichen Stärke wirksam. Aus dem Gefühl der Unerträglichkeit dieses Zustandes entstand doch auch hier in Calixt die Idee eines gemeinsamen Lehrbegriffs, in welchem die Confessionen sich vereinigen könnten. Calixt hatte auf Reisen die Welt kennen gelernt; er empfand die Verkümmerung des kirchlichen Lebens in den Confessionen. So glaubte er in dem Rückgang auf die ökumenischen Symbole und Satzungen der ersten fünf Jahrhunderte eine Basis für die Vereinigung aller christlichen Kirchen auf dem Boden des gemeinsamen Christlichen gewinnen zu können. Das Streben nach Reunion der in Katholiken und Protestanten getrennten Kirchen und nach Union der protestantischen Confessionen trat dann in Leibniz zu der natürlichen Theologie in Beziehung[31]).

---

[31]) Ein sehr frühes und merkwürdiges Zeugniss in Bezug auf die Forderung der Gewissensfreiheit in Deutschland enthält ein Brief von Maximilian II. (1564—76) an Lazarus Schwend bei Brandt: Histoire de la Réform. des Pays-Bas. Haag 1726 Tom I, 252, den ich aus dem Französischen zusammenziehe. „Ihr sagt sehr richtig, dass religiöse Angelegenheiten nicht durch das Schwert entschieden werden dürfen. Wer nur einen Funken Tugend und Frömmigkeit oder nur etwas Liebe zu Frieden und Eintracht besitzt, sollte diesen Grundsatz nicht missbilligen. Jesus Christus und seine Apostel

Von dieser allgemeinen, lange andauernden und unwiderstehlichen Bewegung waren nun alle hervorragenden Theorien der natürlichen Religion und natürlichen Theologie geleitet. Das zunehmende Gefühl der Unerträglichkeit des Streites der Confessionen führte zu der Anschauung eines Gemeinsamen, in welchem der Friede gefunden werden könne, und diese Anschauung führte dann zu dem Begriff der natürlichen Religion. Dies belege ich durch einige Beispiele.

Thomas Morus veröffentlichte seinen Staatsroman von der neuen Insel Utopia 1516, also noch vor der Kirchenspaltung. Er hatte nur den Unterschied der grossen Religionen vor sich. In Bezug auf diesen gab er seiner Insel das Gesetz der Religionsfreiheit, und er liess auf ihr die Verschiedenheit abergläubischer Meinungen mit jedem Tage abnehmen und sich in eine einzige Religion auflösen, welche allen positiven Glaubensweisen an Vernünftigkeit überlegen sei. Er machte natürlich dem Katholicismus seine Kniebeugung, was zu seiner Zeit nicht vermieden werden konnte[32]). Jean Bodin lebte inmitten der bürgerlichen Unruhen Frankreichs. Er hatte als Abgeordneter des dritten Standes für seine Heimatprovinz im Gegensatz gegen die Anhänger des Herzogs von Guise sein Leben gewagt, im Interesse des religiösen Friedens. Als er 1577 sein Werk vom Staate veröffentlichte, rechtfertigte er dies durch die von den religiösen Bürgerkriegen ge-

---

haben uns nicht das Gegenteil gelehrt; sie hatten kein anderes Schwert als das Wort Gottes und ein den Vorschriften des Heilandes entsprechendes Leben. Wir sollten ihrem Beispiel nachahmen, wie sie demjenigen Christi nachgeahmt haben. Uebrigens sollte diese tolle Generation nach so langer Erfahrung eingesehen haben, dass diese Sache nicht durch grausame Strafen beendigt werden kann und dass das nicht eine Krankheit ist, die sich durch Brennen und Schneiden heilen lässt. Kurz diese Prozeduren missfallen mir sehr, und ich werde sie nie billigen, ich müsste denn die Vernunft verlieren. Mögen die Spanier und Franzosen thun, was ihnen beliebt, eines Tages müssen sie für alle ihre Handlungen Gott, dem gerechten Richter, Rechenschaft ablegen. Ich für meine Person werde immer mit Gottes Gnade ehrenwert, christlich, gerecht und treu handeln, überzeugt, dass Gott mich zu seinem Ruhme wird arbeiten lassen, um dem Menschengeschlecht in all meinen Plänen und Handlungen nützlich zu sein.“

[32]) Morus, im letzten Kapitel von den Religionen Utopiens.

schaffene Notlage, in welcher jeder nach seinem Vermögen Rat und Hilfe leisten müsse. Sein religiöses Testament aber war das Colloquium heptaplomeres. In Venedig unterhalten sich Vertreter der verschiedenen Religionen. In diesen Gesprächen giebt er mit bitterem Humor ein Abbild der endlosen unauflöslichen Streitigkeiten zwischen den positiven Glaubensweisen. Dass die Ansicht des Vertreters der klassischen Völker, Senamus, welcher in jeder partikulären Religion die allgemeine und wahre erkennt und verehrt, auch ein Bestandtheil der seinigen ist, beweist sein merkwürdiger Brief an Botru, nach welchem Gott zu bestimmten Epochen in gewissen Personen die höchste Tugend wirksam erweckte: unter ihnen waren Pythagoras, Sokrates, die Scipionen: als eine noch heiligere Gestalt ist Christus gekommen. Bacon findet in der Beimischung des Aberglaubens zur Religion ein unwiderstehliches Agens, durch welches die Menge als Inhaberin des Aberglaubens wirkt und die Vernünftigen mit sich fortreisst. Religion dagegen ist einfacher Gottesglaube. Dieser ist auf die Ordnung und Schönheit der Welt gegründet. Auf ihm beruht das Bewusstsein unserer höheren Würde. Der so entstehende Begriff der natürlichen Theologie ist eng begrenzt. Die Welt erweist als ein Kunstwerk den Ursprung in einem Künstler, aber dessen Werk giebt uns nicht das Abbild seines Wesens. Doch möchte ich nicht zweifeln, dass Bacon sich mit diesem „Funken des Fünkchens“ für seine Person begnügt hat[33]). Auf demselben unerträglichen Gefühl des Zwiespaltes der Religionen beruht das Werk des Herbert von Cherbury über die Wahrheit. Eben dadurch ist es epochemachend, dass es gleichsam das Problem einer Erkenntnistheorie der Religion stellt. Es entwickelt die Criterien, welche inmitten der widersprechenden Religionen die eine Wahrheit in denselben festzustellen gestatten. So wird es zum ersten vollständigen System der natürlichen Religion (1624). Ebenso war das ganze Leben des Hugo de Groot von dem Streben erfüllt, den religiösen Frieden durch die Aufstellung allgemeiner Rechtssätze und einer simplificirten, generellen christlichen Theologie zu befördern. Von Hobbes aber ist bekannt,

---

[33]) Bacon, essays 1597, 16 u. 17, de Augm. Scient. 1623 l. III. c. 2.

in welchem Grade sein ganzes politisches System durch die religiösen Bürgerkriege Englands bestimmt gewesen ist.

Zwischen der Anschauung von einer allen Religionen gemeinsamen Wahrheit, wie wir dieselbe bei Coornhert, Arminius u. a. kennen lernten, und dem Begriff einer natürlichen Theologie, wie ihn hier More, Bodin, Bacon, Herbert vertreten, ist nun augenscheinlich eine Lücke. Es muss nach einem Mittelglied gesucht werden. Dieses Mittelglied ist der Gedanke von der Rationalität des gemeinsamen Kernes aller wahren Religion. Und diese Rationalität fordert den Begriff natürlicher Anlagen, angeborener moralischer und religiöser Begriffe. Annahmen solcher Art waren niemals in Europa ausgestorben, und sie konnten ebenso gut bei Thomas von Aquino, als bei Melanchthon oder Calvin gefunden werden. Aber das war nun entscheidend, dass sie mit der religiösen Ueberzeugung davon in Verbindung traten, dass gerade in dem gemeinsamen aller Religionen das für die Beseligung des Menschen Notwendige enthalten sei. Eine Ueberzeugung, deren Entfaltung aus dem Kampf der Confessionen wir soeben dargestellt haben. Hier greift in diesen weltgeschichtlichen Zusammenhang eine wichtige Potenz ein. Das ist die im Humanismus wirksame und in der niederländischen Philologie culminirende Erneuerung der römischen Stoa. Ihre Lehre von den allen Menschen gemeinsamen Begriffen, von den natürlichen moralischen und religiösen Anlagen, und ihre hierauf gegründete natürliche Theologie sind das entscheidende Mittelglied in der Verkettung dieser grossen Ideen. Wie wir denn in der Ausbildung dieses natürlichen Systems überall das entscheidende Mitwirken der römischen Stoa nunmehr werden nachzuweisen haben.

XIX.

Wandlungen in der pythagoreischen Lehre.

Von

A. Döring.

Der ursprüngliche Pythagoreismus ist kein auf wissenschaftliche Begründung Anspruch machendes philosophisches System, sondern eine autoritativ auftretende, auf Seelenrettung abzweckende Ordenslehre. Schon Herodot bezeugt im Allgemeinen diesen Charakter, wenn er II. 8 den Pythagoreismus mit der orphischen und bacchischen Lehre unter der Bezeichnung ὄργια zusammenfasst. Für das autoritative Auftreten der Ordenslehre ist ein Zeugnis das zuerst von Cicero Nat. D. I. 5. 10 bezeugte αὐτὸς ἔφα, das am natürlichsten nicht auf philosophische Theorieen, sondern auf die mystische Bundeslehre bezogen wird. Auch Diog. Laert. berichtet ähnliche Züge, z. B. VIII. 8 und 21: das αὐτὸς ἔφα bezieht er ibid. 46 in etwas unklarem Zusammenhange auf einen Zakynthier Pythagoras. Hinsichtlich der inhaltlichen Beschaffenheit dieser Lehre sind die spärlichen Nachrichten von Zeller 449 ff.[1]) zusammengestellt. Aber auch wenn wir Anstand nehmen, die in meinem Aufsatze über die eschatalogischen Mythen bei Plato[2]) als einheitliche Conception nachgewiesenen Vorstellungen auf die pythagoreische Ordenslehre zu beziehen, dürfen wir doch diese als einen düstern Fanatismus bezeichnen, der als einzige der Bemühung würdige Angelegenheit die Rettung der Seele aus den Banden der Leiblich-

---

[1]) Die Citate aus Zeller beziehen sich, wenn nichts Anderes bemerkt, auf I, fünfte Auflage 1892.

[2]) Noch nicht veröffentlicht.

keit, vor den Schrecken jenseitiger Strafgerichte und vom Fluche der neuen Geburten anerkannte.

In befremdlicher Verbindung mit dieser weltscheuen Geistesrichtung, die, sollte man sagen, mit den Dingen dieser Welt notwendig auch die Erkenntnis derselben verachten musste, finden wir nun aber von Anfang an im Pythagoreismus ein starkes und mannigfaltiges wissenschaftliches Streben, das sich im Verlaufe der Entwicklung erstarkend, mehr und mehr von jenem düstern Urgrunde loslöst, sich verselbständigt, verweltlicht, ja in entscheidenden Punkten in diametralen Gegensatz gegen die mystische Weltanschauung tritt, aus der es hervorgegangen ist. Wie ist diese Erscheinung zu erklären?

Zunächst lässt sich constatiren, dass offenbar in der Geistesart und dem Bildungsgange des Stifters selbst dieser Dualismus der Interessen vorgebildet und begründet war. Als vollgültige Zeugen für die wissenschaftliche Neigung und Bildung des Pythagoras stehen Heraklit und Herodot da, beide, wie Pythagoras selbst seiner Herkunft, seinem Bildungsgange und wahrscheinlich auch seiner frühesten Lehrthätigkeit nach, Städten des jonischen Bundes angehörig, Heraklit, geboren um 535, auch zeitlich ihm nahe, Herodot zwar fast ein Jahrhundert jünger als Pythagoras (geb. 484), aber durch seine Uebersiedelung nach Thurii 444 dafür räumlich auch dem unteritalischen Hauptwirkungskreise desselben nahe gerückt. Von Heraklit sind zwei Fragmente erhalten, in denen er, offenbar vom Standpunkte seines Rationalismus aus den empiristisch gedachten Forschereifer des Pythagoras schilt. Möchte man das eine derselben (ἱστορίην ἤσκησε ἀνθρώπων μάλιστα πάντων) noch mit Zeller (S. 436) geneigt sein, auf das mystisch theologische Gebiet einzuschränken, so scheint doch das andere, in dem Pythagoras neben Hesiod, Xenophanes und Hekatäus als Beweis des Satzes πολυμαθίη νόον οὐ διδάσκει aufgeführt wird, einer solchen Einschränkung durchaus zu widerstreben. Und Herodot nennt ihn IV. 95 mit einem Zeugma Ἑλλήνων οὐ τὸν ἀσθενέστατον σοφιστήν, wo σοφιστής noch ganz die alte, später abgekommene Bedeutung des gelehrten Forschers hat.

Ferner aber lässt sich vermuten, dass Pythagoras mit dem

allen starken Persönlichkeiten eigenen Drange nach Einheitlichkeit des inneren Lebens die beiden ihn beherrschenden Interessen in einen innern Zusammenhang zu bringen wusste, und zwar so, dass er die wissenschaftliche Forschung unter die Mittel des Erlösungsstrebens aufnahm, dass ihm neben den cultischen, moralischen, und den sonstigen leiblich und seelisch diätetischen Mitteln der Reinigung der Seele von den leiblichen Einflüssen auch die wissenschaftliche Thätigkeit als ein seelisch-diätetisches Reinigungsmittel galt (vergl. Zeller 473).

Eine zwar schwache, jedenfalls aber wohl noch nicht hervorgehobene Hindeutung auf diesen Zusammenhang bietet die bekannte, aus Heraklides Ponticus stammende Erzählung von der Unterredung des Pythag. mit dem Tyrannen von Phlius, Cic. Tusc. V. 3, 8 f., Diog. Prooem. 12, VIII, 8. Die hier in Betracht kommende Spur findet sich nur in der ausführlichen Relation bei Cicero. Pythag. vom Tyrannen nach seinem Beruf gefragt, erklärt sich für einen Philosophen und erläutert diesen neuen und befremdlichen Ausdruck durch das Bild der griechischen Festspiele. Auf diesen erscheinen die Einen, um als Sieger Ruhm, die Andern, um als Händler Gewinn zu erlangen; die Edelsten aber kommen nur um zu schauen. So sind auch wir aus einem andern Leben, einer andern Welt in dies Leben gekommen (sic in hanc vitam ex alia vita et natura profectos; Diog. VIII. 8 hat, an dieser Stelle Sosikrates als Gewährsmann nennend, nur: οὕτως ἐν τῷ βίῳ οἱ μέν . . . φύονται). Die Einen trachten nach Ruhm, die Andern nach Erwerb; einige Wenige achten alles Uebrige für nichts und schauen eifrig die Natur der Dinge an. Dies sind die nach Erkenntnis Strebenden, die Philosophen. Die hier noch erforderliche Rechtfertigung des Namens φιλόσοφος im Gegensatze gegen σοφός oder σοφιστής fehlt bei Cicero; diesen Gedanken allein bringt, und zwar unter Berufung auf eine bestimmte Schrift des Heraklides, die Stelle Diog. Prooem. 12. Vielleicht war hier in der pythagoreischen Quelle des Heraklides, oder auch noch bei diesem selbst — denn unsre Berichte sind schon durch eine Anzahl von Händen gegangen — der Zusammenhang zwischen der Erlösung aus dem körperlichen Leben als höchster Angelegenheit und

dem Erkenntnisstreben als Mittel schärfer hervorgehoben, als der abgeblasste Bericht bei Cicero erkennen lässt. Jedenfalls enthält die ganze Erzählung nicht das mindeste Unwahrscheinliche, wenn auch sonst Heraklides bei Diog. (VI, 6; VIII. 72) als Phantast und Schwindler im Leben und in seiner Schriftstellerei erscheint und sich durchweg (z. B. VIII, 4, 40, 60 f., 67 f.) als Träger der Legende zeigt. Insbesondere bringt die Bezeichnung des von gemeinbanausischem Interesse freien Wahrheitsforschers als φιλόσοφος nur ein neues, bezeichnendes Wort für eine in der milesischen Schule längst vorhandene Sache, auf die schon die den Thales betreffenden Anekdoten vom Hineinfallen in die Cisterne (Plato Theätet) und von den Oelpressen (Arist. Polit. I. 11) hindeuten. Eine merkwürdige Bestätigung und sachliche Erläuterung erhält sie durch die Nachricht bei Suidas, dass der Eleat Zeno eine Schrift πρὸς τοὺς φιλοσόφους geschrieben habe. Vielleicht ist dies (nach Zeller 587) nur einer unter mehreren Titeln, unter denen die einzige von Zeno verfasste, nämlich die von Plato im Parmenides charakterisirte Schrift bekannt war. Und zwar macht gerade dieser Titel den Eindruck grosser Altertümlichkeit. In Zeiten, wo das Wort Philosoph die Bedeutung des Erkenntnisstrebens ohne Einschränkung in sich schloss oder gar jede etymologische Beziehung verloren hatte, konnte einem Manne, den man, wie Zeno selbst zu den Philosophen rechnete, ein solcher Titel im polemischen Sinne nicht untergeschoben werden. Er muss sich eines Gegensatzes gegen eine besondere Art des Erkenntnisstrebens, die er angreift, bewusst gewesen sein. Dies passt aber ganz genau auf den Empirismus und Realismus, von dem die Pythagoreer wenigstens ihren Ausgangspunkt nahmen, wenn sie auch sehr bald rationalistische Motive einfliessen liessen, wie überhaupt die erkenntnistheoretischen Gegensätze in dieser ältesten Phase zwar im Princip vorhanden sind, in der Durchführung aber nicht rein erhalten werden. Wie Heraklit blickt Zeno mit Verachtung auf das empiristische Gebahren und der neugebackene Ausdruck dafür reizt seine Spottlust. Er richtet seine Streitschrift gegen die „Erkenntnisstreber“ in Anführungszeichen, nämlich gegen die Empiristen. Dass dadurch die milesische Schule mitgetroffen werden sollte,

ist nicht ausgeschlossen, doch lag diese örtlich und zeitlich Zeno ferner, während der in Unteritalien in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts, nicht so gar lange nach dem Tode des Pythagoras, sich wissenschaftlich manifestirende Pythagoreismus ihm in beiden Beziehungen unmittelbar nahe lag. So würden wir in diesem Titel nicht nur das älteste Zeugnis für den Gebrauch des Philosophennamens, sondern auch eine Bestätigung der Heraklideischen Erzählung wenigstens insoweit haben, dass diese Bezeichnung bald nach dem Tode des Stifters in der pythagoreischen Schule üblich war und die enge Verbindung bezeichnete, in der die empiristische Arbeit an der Erkenntnis der natura rerum mit der centralen Angelegenheit des Ordenslebens, der Rettung der Seele, ihnen stand. Die Einführung des Namens Philosophie durch Pythagoras bezeugt übrigens auch Aetius (Diels 280f.).

Von diesem Punkte aber konnte sodann eine Verweltlichung des Ordensgeistes durch Verselbständigung des wissenschaftlichen Interesses wenigstens bei einem Teile der Ordensglieder ihren Ausgang nehmen, wodurch nicht ausgeschlossen ist, dass bei anderen der düstre Fanatismus der Seelenrettung ausschliesslich herrschend blieb und dass in mannigfachen Nüancen und Abstufungen sich Zwischenglieder zwischen beiden Extremen bildeten. Zweck der gegenwärtigen Arbeit ist, an einigen Beispielen diese schon beim Stifter des Ordens der Möglichkeit nach angelegte, in verschiedenen Richtungen sich vollziehende Fortentwicklung nachzuweisen. In den drei von mir gewählten Beispielen stellen sich diese Richtungen als eine Skala der geringeren oder grösseren Entfernung vom ursprünglichen Grundinteresse dar. Zuerst fortschreitende wissenschaftliche Forschung ohne Notwendigkeit eines Bruches mit dem ursprünglichen Interesse. Dies Fortschreiten der Forschung würde sich gewiss auf manchen Gebieten nachweisen lassen, wenn unsere Nachrichten nicht so spärlich und verworren wären. Vielleicht gelingt es mit der Zeit dem kritischen Blicke, die Stufen dieser Fortentwicklung auch noch auf andern Gebieten zu reconstruiren; ich wähle als evidentestes Beispiel die Wandlungen der kosmologischen Theorie. Sodann aber wird, indem das gewonnene Erklärungsprincip für die Natur der Dinge, die Zahl und Harmonie,

auch auf das Wesen der Seele angewandt wird, die der Seelenwanderungslehre zu Grunde liegende naiv dogmatische Vorstellung von der Substantialität der Seele untergraben und so ein Bruch mit der Ordenslehre herbeigeführt. Die Seele wird zur Function des Körpers; die Unsterblichkeit wird verneint. Endlich aber fällt, nachdem dies geschehen, selbstverständlich die Seelenrettung als höchste Angelegenheit und Triebfeder des ganzen Ordenslebens einschliesslich der wissenschaftlichen Thätigkeit. Ein andrer höchster Lebenszweck muss aufgestellt werden und was liegt näher, als dass eben die so mächtig erstarkte Forschung selbst aus der untergeordneten Stellung eines Mittels zum Zweck zur höheren Dignität eines Selbstzweckes vorrückt und höchste Angelegenheit oder in der Sprache der späteren Jahrhunderte τέλος wird. So werden wir an drei Specialpunkten in concreter Ausführung das Urteil Zeller's (S. 474 f.) bewahrheiten können: „Dieses System ist, so wie es vorliegt, das Werk verschiedener Männer und Zeiten . . . die Spuren dieses Hergangs haben sich auch in unserer unvollständigen Ueberlieferung über die pythagoreische Lehre nicht ganz verloren."

I. Die Wandlungen der kosmologischen Theorie.

Es wird hier meist von dem am sichersten, nämlich durch Aristoteles, bezeugten Weltbilde der Pythagoreer der Ausgangspunkt genommen. Es erscheint jedoch thunlich und ist jedenfalls methodisch richtiger, wenigstens einmal den Versuch einer Reconstruction des gesammten Wandlungsprocesses in streng genetischer Abfolge auf Grund der vorhandenen Zeugnisse und nach innerer Folgerichtigkeit zu machen. Ist doch allseitig anerkannt (um nur einige neuere Zeugen anzuführen, von Schiaparelli, die Vorläufer des Kopernikus im Altertum, deutsch von Curtze, Leipzig 1876, S. 4, von Sartorius, die Entwicklung der Astronomie bei den Griechen bis Anaxagoras, Zeitschrift für Philos. Bd. 82, 2 und 83.1, Separatabdruck, Halle 1883, S. 45, von Berger, Geschichte der wissenschaftlichen Erdkunde der Griechen Abteilung II, Leipzig 1889, S. 15, von Zeller S. 431, 432 f., 475, 479,) dass das von Aristoteles an den Hauptstellen bezeugte Weltbild nicht das älteste ist.

Nehmen wir also unsern Ausgangspunkt von dem mutmasslich Pythagoras selbst Ueberkommenen. Neanthes von Kyzikos (Zeller 299, 1) nennt Anaximander als den Lehrer des Pythagoras. Dies ist zeitlich nicht unmöglich, da Anaximander um 546 64 Jahre alt war. Zeller (485) will auch gewisse kosmologische Lehren der Pythagoreer durch Pythag. selbst auf Anaximander zurückführen. Dies ist aber sehr unsicher, so lange nicht die vorstehend bezeichnete genetische Reconstruction mit einiger Sicherheit gelungen ist. Dagegen finden wir in einem sehr eigenartigen und zugleich fundamentalen Punkte eine Uebereinstimmung des Altpythagoreismus mit Anaximenes vollkommen sicher bezeugt, nämlich in der Lehre vom Ein- und Ausatmen der Welt. Die Zeugnisse für das frühe Vorhandensein dieser Vorstellung bei den Pythag. sind von Chiappelli (zu Pythagoras und Anaximenes, Archiv I, 4 S. 583f.) vollständig zusammengestellt; der Hauptzeuge ist Aristoteles. Hinzuzufügen ist nur, dass sich durch diesen Zusammenhang mit Anaximenes wenigstens ein Anstoss erledigt, den Zeller S. 417, 1 an dem angeblichen Philolaosfragment Stob. Ekl. I. 420 nimmt. Die Worte desselben ἀπὸ τᾶς τὸ ὅλον περιεχούσας ψυχᾶς verlegen nämlich wohl nicht, wie Zeller will, die (Welt-) Seele im Anschluss an Plato und Aristoteles in den Umkreis der Welt, sondern sie scheinen nur, wie die vorhergehenden Worte ὁ κόσμος . . . φύσι διαπνεόμενος beweisen, die anaximenische Vorstellung von der unendlichen, die Welt umgebenden Luft, aus der diese ihren Atem zieht, zu reproduciren. Diese atmende Welt nun hängt, wie auch Chiappelli a. a. O. S. 588 trefflich nachweist, mit dem Centraldogma des Anaximenes auf's Engste zusammen. Die Grundlehre des Anaximenes, wie sie in dem erhaltenen Fragmente in höchst prägnanter Weise zum Ausdruck kommt, beruht einesteils auf der Gleichsetzung von Atem und Seele (ἡ ψυχὴ ἀὴρ οὖσα συγκρατεῖ ἡμᾶς), andernteils auf der Gleichsetzung des kosmischen Processes mit dem des organischen Lebens (καὶ ὅλον τὸν κόσμον πνεῦμα καὶ ἀὴρ περιέχει. Die Prägnanz beruht namentlich auf dem Wechsel der Prädikate, in deren jedem zugleich das andere mitgedacht werden muss. Die Seele, die unseren Organismus zusammenhält und lenkt (συγκρατεῖ), ist gleich der umgebenden Luft, und die den Kosmos

umgebende Luft ist zugleich das durch Aufnahme ihn innerlich Beseelende und Zusammenhaltende. Die weitere Ausführung des Princips liegt offenbar in der Lehre von der stufenweisen Verdichtung, die dem Einatmen, und Verdünnung, die dem Ausatmen gleichgesetzt wurde.

Wenn nun aber Chiappelli im Anschluss an Tannery, La science hellène I. 1887 aus dieser centralen Verwandtschaft die Abhängigkeit des Anaximenes von Pythagoras ableiten will, so würde der einzige zwingende Grund dafür die von Chiappelli behauptete Geburt des Anaximenes um 546 sein. Ich halte jedoch mit Diels und Zeller (239 253,2) an dem unmittelbaren Zusammenhang desselben mit Anaximander und der Geburt um 586 fest und damit ergiebt sich die Originalität und Priorität des von ihm mit solcher Energie durchgeführten, vom ἄπειρον des Anaximander aus entwickelten Weltprincips gegenüber dem annähernd um ein Decennium jüngeren Pythagoras. Auch die Polemik des Xenophanes (ca. 570—470) gegen das Einatmen der Welt Diog. IX. 19 passt dazu ganz gut, da er ohnedies als Gegner des Pythagoras bekannt ist (vergl. auch Diog. IX. 18).

Ist aber im Centralpunkte die Abhängigkeit des Pythagoras von Anaximenes gesichert, so ist es wahrscheinlich, dass auch in der kosmologischen Conception dieser seinen Ausgangspunkt bildete. Der hervortretende Zug im Weltbilde des Anaximenes ist die tischplattenartige Flachheit der Erde, die fast einen ganzen Durchmesser der Weltkugel bildet. Nun wird zwar Pythagoras mehrfach die Kugelgestalt der Erde beigelegt, ein zwingender Grund dafür aber tritt im Pythagoreismus erst dann ein, als die Erde unter die um das Centralfeuer sich bewegenden Planeten versetzt wurde.

In der That hatte nach Diog. VIII, 48, vergl. IX, 21 Theophrast die Entdeckung der Kugelform der Erde dem Parmenides zugeschrieben. Das Zeugnis des Aetius über diesen Punkt fehlt; in den nur auf Pseudoplutarch beruhenden Daten περὶ σχήματος γῆς (Diels 377) fehlt sowohl Pythagoras wie Parmenides. Ein indirektes Zeugnis für die Annahme der Kugelgestalt durch Pythagoras würde es sein, wenn die Uebertagtung der Zoneneinteilung.

die für den Himmel Aetius dem Pythagoras zuschrieb (Diels 340), auf die Erde, die Pseudoplutarch (Diels 378) ebenfalls dem Pythagoras beilegt, in der That diesem selbst beizulegen wäre. Diese Uebertragung konnte aber erst stattfinden, nachdem die Kugelform der Erde angenommen war, und in der That legt derselbe Pseudoplutarch an einer andern Stelle (Diels 377) die Uebertragung auf die Erde dem Parmenides bei.

Ob Pythagoras ferner schon die Erleuchtung des Mondes durch die Sonne kannte, ist zweifelhaft. Zwar wird diese ihm von Aetius in Gemeinschaft mit Thales und Anderen (Diels 358) beigelegt, dagegen wird die Angabe des Stobäus Ekl., dass nach Anaximenes und selbst noch nach Parmenides der Mond ein feuriger Körper sei (Diels 356), von Joh. Lydus (ib. 357) ausdrücklich auch auf Pythag. übertragen.

Auch die Fünfzahl der Planeten kann er noch nicht gekannt haben. Dies folgt zwar nicht aus dem ganz unzutreffenden Argument, durch das Sartorius (a. a. O. S. 60) beweisen will, dass hierüber selbst noch Anaxagoras ungewiss gewesen sei, wohl aber daraus, dass selbst die Identification des Morgen- und Abendsterns, die Diog. (VIII. 14) auf unbestimmtes Zeugnis hin entweder dem Pythag. oder dem Parmenides beilegt (zur Lesung der verdorbenen Stelle vergl. Diels 492, 7), von Stobäus Ekl. (Diels 345) ausdrücklich für Parmenides in Anspruch genommen wird. Die Unbekanntschaft mit der Fünfzahl der Planeten ist aber deshalb wichtig, weil wir dann auch die Sphärenharmonie noch nicht dem Pythag. selbst beilegen dürfen.

Als wirkliche Leistung des Pythag. erscheint bei Aetius (Diels 340) in enger Verbindung mit der Zoneneinteilung des Himmels die Schräge des Tierkreises, für welchen Punkt auch noch ein zweites Zeugnis des Pseudoplutarch (Diels 353) eintritt.

Ein Motiv zur Ausbildung einer neuen, der ältesten specifisch pythagoreischen Weltvorstellung, tritt erst auf, nachdem einesteils die fünf Planeten entdeckt, anderenteils die Zurückführung der Intervallen der Tonleiter auf Zahlenverhältnisse gelungen war. Erst jetzt konnte durch Combination der beiden neuen Thatsachen und durch Uebertragung der Zahlenverhältnisse der Intervallen auf

Abstand und Geschwindigkeit der kreisenden Sphären die Lehre von der Sphärenharmonie ausgebildet werden. Schon Aristoteles de coelo II. 9 legt diese den Pythagoreern bei (291 4, 8) und bezeugt die Abhängigkeit der eine Tonleiter bildenden Töne der Sphären von Abstand und Geschwindigkeit (ὑποθέμενοι... τὰς ταχύτητας ἐκ τῶν ἀποστάσεων ἔχειν τοὺς τῶν συμφωνιῶν λόγους, ἐναρμόνιόν φασι γίνεσθαι τὴν φωνὴν φερομένων κύκλῳ τῶν ἄστρων (290b, 21 ff.). Wenn, wie Zeller nach Böckh, Philolaus annimmt (433), den Pythagoreern „bis über Philolaus herab" nur die sieben Töne des Hextachords bekannt gewesen sind, so muss der Fixsternhimmel von der Hervorbringung eines Tones ausgeschlossen gewesen sein. Dies ergiebt sich auch in der That aus den Nachweisungen bei Zeller 430, 2, nach denen erst Cicero (Somn. Scip. c. 5) den Fixsternhimmel mittönen lässt, in Consequenz dieser Veränderung aber Venus und Mercur den gleichen Ton zuweist. Das Tönen des Fixsternhimmels ist hier wohl eine Anpassung an Plato Rep. X, 617 B, wo die Sphärenharmonie ausdrücklich aus acht Tönen besteht, also den Fixsternhimmel mit umfasst. Dass die Erde auch bei dieser Conception noch im Mittelpunkte ruht, ist evident; ein Grund, zur Annahme ihrer Kugelform überzugehen, lag auch in ihr noch nicht; einige andere, mit grösster Wahrscheinlichkeit dieser älteren Conception des Weltbildes zuzuweisende Züge werden sich erst an späterer Stelle ergeben.

In der Ausbildung der Zahlenlehre und der Betonung der Zehnzahl als der Zahl der Welt, sowie in der Schätzung des Feuers liegt sodann der doppelte Impuls zu der gewaltsamen und wie Aristoteles (de coelo II. 13. 293a 25; met. I. 5, 986a 6ff.) mit Recht hervorhebt, von aller Empirie sich lossagenden Umwälzung der kosmischen Theorie, aus der das nach der Darstellung des Aristoteles (an den beiden genannten Stellen) mit der pythagoreischen Schule geradezu identificirte System hervorging, das wir kurz das dekadische nennen können.

In der Metaphysikstelle führt Arist. im Anschluss an die Darlegung des Princips, dass die Elemente der Zahlen die Elemente aller Dinge und das Weltgebäude Harmonie und Zahl sei, nur

beispielsweise und kurz an, wie aus diesem Prinzip eine kosmologische Theorie abgeleitet worden sei. Da die Zehnzahl das Vollendete sei und die ganze Natur der Zahlen umfasse, so müsse es auch zehn Himmelssphären (φερόμενα κατὰ τὸν οὐρανόν) geben und da uns nur neun sichtbar seien (Erde, die sieben Planeten einschliesslich Mond und Sonne und der Fixsternhimmel), so hätten sie als zehnte die Gegenerde dazu erfunden. Dass die Erde jetzt bewegt gedacht wird, kann man hier nur zwischen den Zeilen lesen, ein anderes wichtiges Denkmotiv dieser Umwälzung, das im Centralfeuer seinen Ausdruck findet, bleibt hier völlig unerwähnt.

Genauer ist die Darstellung de coelo II. 13. Hier werden verschiedene Ansichten über Lage, Bewegung und Gestalt der Erde dargelegt. Hinsichtlich der Lage lehren die Pythagoreer, dass in der Mitte der Welt ein Feuer und die Erde eins der Gestirne sei, das durch Kreisbewegung um die Mitte Tag und Nacht hervorbringe (dieser letzte Passus bezeugt, dass die Erde ihre Bahn täglich innerhalb 24 Stunden, zurücklegt: der Wechsel von Tag und Nacht wird nicht aus einer, nicht vorhandenen, Rotation, sondern aus der Revolution der Erde abgeleitet). Sie nehmen ferner eine andere, der unserigen entgegengesetzte Erde an (ἐναντίαν ἄλλην ταύτῃ κατασκευάζουσι γῆν), die sie ἀντίχθων nennen. Hier wird ἐναντίαν wohl am einfachsten erklärt: von der von uns bewohnten Seite abgekehrt, im Gegensatze gegen die übrigen Himmelskörper, die in Folge ihrer grösseren Entfernung von der Mitte der von uns bewohnten Seite der Erde, die stets dem Umkreise zugewandt bleibt, zugekehrt sind. Hier folgt nun Z. 27 ff. bei Arist. eine von Zeller (414, 3) ausgelassene, aber sowohl für die vorliegende Conception, als auch für die Beurteilung der später zu besprechenden Zeugnisse überaus wichtige Stelle. „Auch viele Andere (offenbar ausser den Pythagoreern) möchten wohl die Ansicht teilen, dass der Erde ihr Platz nicht in der Mitte angewiesen werden dürfe“. Hierfür werden zwei Gründe angeführt, von denen erst der zweite als der speciell für die Pythagoreer massgebende bezeichnet wird. 1. Das Wertvollste muss den wertvollsten Platz einnehmen, das Feuer ist aber wertvoller als die Erde. Andrerseits ist das Ende wertvoller als das Zwischenliegende (τὸ δὲ πέρας τῶν μεταξύ scil. τιμιώ-

τερον), πέρας ist aber das ἔσχατον und μέσον. 2. Ferner verwerfen speciell die Pythagoreer (ἔτι δὲ οἵ γε Πυθαγόρειοι) die Stellung der Erde in der Mitte, weil das Wichtigste im All am meisten geschützt werden muss. Ein solcher geschütztester Platz aber sei die Mitte, die sie die Wache des Zeus (d. h. offenbar den Wachtplatz oder Wirkungsmittelpunkt der welterhaltenden Potenz) nennen. Das diesen Platz einnehmende Feuer sei gleichsam die Mitte schlechthin, indem es sowohl räumlich (τοῦ μεγέθους) als sachlich und der Natur nach das Mittlere sei. Ich interpungire hier folgendermassen: τὸ δὲ μέσον εἶναι τοιοῦτον, ὃ Διὸς φυλακὴν ὀνομάζουσιν. τὸ ταύτην ἔχον τὴν χώραν πῦρ (scil. εἶναι) ὥσπερ τὸ μέσον ἁπλῶς λεγόμενον, καὶ τὸ τοῦ μεγέθους μέσον καὶ τοῦ πράγματος ὂν μέσον καὶ τῆς φύσεως.

Hier tritt nun das Denkmotiv der Zehnzahl gar nicht hervor, sondern ausschliesslich das andere der Wichtigkeit des Feuers, das in der Metaphysikstelle gar nicht erwähnt wurde. Von Bedeutung ist ferner, dass Arist. die Lehre von den zwei wertvollsten Stellen der Welt, die zugleich die beiden κέρατα sind, nämlich ἔσχατον und μέσον, von der in Rede stehenden Conception der Pythagoreer ausschliesst. Nach dieser muss das Wichtigste im All den geschütztesten Platz haben und dieser ist die Mitte. Es scheint unzweifelhaft, dass Arist. von der in Rede stehenden pythagoreischen Conception, die vom Gedanken der grösstmöglichen Sicherung des Feuers als des μέσον schlechthin und μέσον τοῦ πράγματος und τῆς φύσεως ausgeht, die andere, die zwei wertvollste Stellen, Mitte und Peripherie, kennt und also auch wohl beide dem Feuer wird zuweisen wollen, unterscheidet, wie sie denn auch inhaltlich völlig unvereinbar sind. Will man auch die Letztere den Pythagoreern zuweisen, so hätten wir hier die früheste Spur des harmonistischen Strebens, das die neue Theorie und ihre Wertschätzung der Weltmitte mit der älteren, die Peripherie höher schätzenden in Einklang zu bringen bemüht war.

Auf den zweiten Punkt, die Bewegung der Erde, übergehend (293 b 19ff.) wiederholt Aristot. nur das schon Gesagte: die die Erde aus der Mitte Rückenden lassen sie, ebenso wie auch die Gegenerde, sich um die Mitte bewegen. Wenn er hier fortfährt,

dass Einige vermutungsweise noch andere, ähnlich wie die Gegenerde durch das Vorliegen der Erde unseren Blicken entzogene (also ebenfalls zwischen Centralfeuer und Erde liegende) Körper annehmen und dadurch die im Verhältnis zu den Sonnenfinsternissen häufigeren Mondfinsternisse erklären, so brauchen diese Einigen ebenso wenig Pythagoreer zu sein, wie der gleich darauf für die Axendrehung der Erde angeführte platonische Timäus es ist. Jedenfalls lässt diese Ansicht das Princip der Zehnzahl als der Zahl der Welt ausser Acht. Die hier Z. 25 sich anschliessende Bemerkung, dass uns wegen des geringen Durchmessers der Erdbahn die Himmelsphänomene ebenso erscheinen als ob wir im Mittelpunkte wären, ist zunächst, wie γάρ Z. 25 und οἴονται Z. 27 zeigt, nur im Sinne dieser ἔνιοι gesagt, an sich aber hat sie auch auf die Hauptconception ihre Anwendung. Wollten wir sie aber auf diese direkt und ausschliesslich beziehen, so müsste eine Verderbnis angenommen werden, was sehr wohl möglich ist.

Beim dritten Punkte, die Ansichten über die Gestalt der Erde betreffend, wird von den Pythagoreern nichts angeführt. Eine weitere Notiz des Aristot., die zu dieser kosmischen Theorie zu gehören scheint, hat aus dem 2. Buche der Schrift über die Pythagoreer Simplicius im Commentar zu de coelo erhalten (175 b, 31). Darnach teilten die Pythagoreer das ganze Weltall (οὐρανός) in einen oberen und unteren Teil; der untere ist der rechte (also gemäss der höheren Dignität der rechten Seite die Mitte), der obere der linke. Wir befinden uns in dem unteren Teile. Damit steht nicht in Widerspruch die de coelo II. 2, 285 b, 25 erwähnte Lehre der Pythagoreer, dass wir uns auf der oberen und rechten Seite der Erdkugel befinden, da es sich nach dem Zusammenhange hier nicht um die Lage der gesammten Erdkugel im Weltall, sondern um die Frage handelt, ob die nördliche oder die südliche Erdhemisphäre für die obere und rechte oder für die untere und linke zu halten sei.

Es bleiben auch bei dieser Conception, wie bei der vorigen, viele Fragen unerledigt; wir werden die weiter anzuführenden Angaben nach innerer Folgerichtigkeit der einen oder andern Theorie zuzuweisen haben.

Wir kommen zu Philolaos, dem annähernd gleichaltrigen Zeitgenossen des Sokrates. Die ihm zugeschriebenen kosmischen Lehren finden sich teils in den bei Stobäus erhaltenen, meist im dorischen Dialekt geschriebenen, angeblichen Fragmenten der Schrift des Philolaos, theils gehören sie einfach zu der auf Aetius zurückgehenden Doxographie. Erstere Stücke finden sich bei Meinecke S. 2f., S. 97, S. 116f. und 127ff. In der Stelle S. 2 wird emphatisch die δύναμις ἅτις ἐστὶν ἐν τᾷ δεκάδι gepriesen. Diese Gewalt der Zehnzahl ist gross, Alles vollendend, Alles bewirkend, Ursprung und Führerin des göttlichen, himmlischen (d. h. im Weltall vorhandenen) und menschlichen Lebens u. s. w. Ferner gehört hierher der Schluss der letzten Stelle, Meinecke S. 129: τὸ πρᾶτον ἁρμοσθὲν τὸ ἕν ἐν τῷ μέσῳ τᾶς σφαίρας ἑστία καλεῖται. Die Stelle S. 97 ist teilweise verdorben (Zeller 439), doch wird auch in ihr die Mitte der Welt als der wichtigste Teil derselben, nämlich als ihre Ursprungsstätte bezeichnet. Stimmen nun diese Auslassungen vollständig zur dekadischen Theorie, wie wir sie aus Aristoteles kennen gelernt haben, so steht damit in Widerspruch die Stelle 116f. Es ist das die bereits als Zeugnis für das Athmen der Welt angeführte Stelle. Sie wird von Zeller (S. 288, 371, 3, 417, 1) einesteils wegen der Lehre von der Ewigkeit der Welt, anderenteils wegen der Weltseele, verdächtigt, aus ersterem Grunde mit Recht, aus letzterem insofern mit Unrecht, als, wie wir gesehen haben, hier die primitive anaximenisch-pythagoreische Lehre vorliegt. Diese steht freilich zum Feuer als dem Wertvollsten und zum Centralfeuer als dem schöpferischen Ausgangspunkte der Welt in Widerspruch. Auch die hier vorliegende Einteilung der Welt in einen unveränderlichen und veränderlichen Teil, deren ersterer sich „von dem das Ganze umgebenden Hauche bis zum Monde“ erstreckt, während der letztere vom Monde bis zur Erde reicht, steht mit der dekadischen Theorie in Widerspruch. Denn erstens wird hier die Erde offenbar im Mittelpunkte gedacht, weil sonst die Gegenerde und das Centralfeuer zu keinem von beiden Teilen gehörte; zweitens deutet der Gegensatz des Veränderlichen und Unveränderlichen auf eine Schätzung der Teile der Welt hin, die der der dekadischen Theorie diametral entgegengesetzt ist.

Die aetianischen Angaben über die Lehre des Philolaos bilden einen Mischmasch, aus dem wir teils wertvolle Ergänzungen zum dekadischen Weltbilde entnehmen können, dessen Züge wir aber theilweise der älteren, durch die Sphärenharmonie charakterisirten Conception zuweisen müssen. Nach der ersten Angabe unter der Rubrik: ποῦ ἔχει τὸ ἡγεμονικὸν ὁ κόσμος verlegte Philol. (Diels 332) dies ἡγεμονικόν in das μεσαίτατον πῦρ, das wie ein Schiffskiel oder Fundament (τρόπις) dem ganzen Weltbau zu Grunde liege.

Unter der Rubrik περὶ τάξεως τοῦ κόσμου lehrt Philol. (Diels 336f., die Stelle nur bei Stobäus) ebenfalls das Feuer um den Mittelpunkt der Welt, Heerd des All, Haus des Zeus, Mutter der Götter, Altar, Halt und Maass der Natur. Dann folgt: καὶ πάλιν πῦρ ἕτερον ἀνωτάτω τὸ περιέχον, doch sei das mittlere von Natur das erste. Um dasselbe kreisen zehn göttliche Körper, der Himmel (οὔρανος, hier der Fixstern-Himmel), die Planeten, Sonne, Mond, Erde, Gegenerde. Hier erscheint das Feuer zu oberst des Weltumfangs verdächtig. Es widerspricht der Lehre, dass das Feuer als das wichtigste die Mitte als die gesichertste Stelle in der Welt einnehmen müsse, und erinnert einesteils an die Lehre von den zwei πέρατα, anderenteils an die anaximenische Theorie von der umgebenden Luft. Noch weniger aber stimmt die nachfolgende Dreiteilung zur dekadischen Conception. Der oberste Teil des Weltumfanges, in dem die εἰλικρίνεια τῶν στοιχείων ist, heisst Olymp, der Raum unterhalb desselben, in dem die fünf Planeten nebst Sonne und Mond sich befinden, Kosmos, der Raum unter dem Monde um die Erde (περίγειον μέρος), in dem die Erscheinungen des Veränderung liebenden Werdens, οὔρανος. Um die geordneten Himmelskörper, (also im Kosmos) waltet die Weisheit, um die γενόμενα τῆς ἀταξίας (also im οὔρανος) die Tugend, jene vollkommen, diese unvollkommen. Hier weist schon die doppelte Bedeutung von οὔρανος, einmal in der Aufzählung der zehn Körper im Sinne von Fixsternhimmel, sodann in der Aufzählung der drei Weltregionen als Bezeichnung der sublunarischen Region, auf eine Zusammenschweissung von Verschiedenartigem hin. Ferner setzt der Ausdruck περίγειον μέρος die centrale Lage der Erde voraus. Würde ja doch auch, wenn man bei dieser Stelle die dekadische Conception zu Grunde legen

wollte, der Widersinn herauskommen, dass der Heerd der Welt in die Sphäre der Unordnung fiele. Ueberhaupt aber steht der letzte Teil dieser Stelle durch die von der Peripherie zur Mitte abnehmende Wertbestimmung im schroffsten Gegensatze zu der in der ersten Hälfte vorgetragenen dekadischen Theorie. Sie scheint eher der durch die Sphärenharmonie charakterisirten Conception zugewiesen werden zu müssen und bildet alsdann eine wertvolle Ergänzung der früheren Angaben über dieselbe.

Die dritte Stelle findet sich unter der Rubrik περὶ οὐσίας ἡλίου (Diels 349f.). Die Sonne ist glasartig, nimmt den Widerschein des Feuers in der Welt auf (τοῦ ἐν τῷ κόσμῳ πυρὸς τὴν ἀνταύγειαν), lässt zu uns Licht und Wärme durch (διηθοῦντα). Es giebt daher gewissermassen zwei Sonnen, das Feurige am Himmel und das von demselben stammende Feurige im Spiegelartigen, wenn nicht jemand noch als dritte rechnen will den vom Spiegel aus durch Zurückwerfung zu uns sich ausbreitenden Glanz.

Hier tritt eine wichtige Ergänzung der bisherigen Berichte über die dekadische Theorie auf. Wir erfahren, welche Rolle nach derselben die Sonne im Weltsystem hat. Leider aber ist die ursprüngliche Nachricht, um sie mit dem „Feuer des Umkreises“ in Einklang zu bringen, harmonistisch zu einem widerspruchsvollen, unvorstellbaren Mischmasch verdorben. An Stelle des Centralfeuers ist der unbestimmte Ausdruck „Feuer in der Welt“ getreten, der sich auf beide Feuerquellen deuten lässt. Demgemäss wird die Beschaffenheit und Function der Sonne durch zwei einander widersprechende Reihen von Ausdrücken bezeichnet; die eine Reihe beruht auf der ursprünglichen Vorstellung vom Centralfeuer als Lichtquelle, die andere auf der einer peripherischen Lichtquelle. Die Sonne ist einmal spiegelartig und wirft die Strahlen (nämlich des Centralfeuers) zurück: ἀνταύγεια, ἐσοπτροειδές, ἔσοπτρον, ἀνάκλασις. Daneben ist sie glasartig und lässt Licht und Wärme des jenseits befindlichen Feuers durch. Von den späteren Zeugen hat Achilles die letztere Vorstellung ausschliesslich und widerspruchsfrei durchgeführt; Theodoret lässt den Widerspruch in abgeschwächter Form bestehen (Diels a. a. O.). Es darf hier wohl die auf den Mond bezügliche Notiz des Aetius (Diels 357) heran-

gezogen werden: Πυθαγόρας κατοπτροειδές σῶμα. Dazu passt auch die verderbte LA bei Theodoret: ὁ δὲ Πυθαγ. πετρῶδες σῶμα. Dass diese Notiz mit Pythagoras nichts zu tun hat, ergiebt sich schon aus dem oben angeführten Zeugnis des Johannes Lydus, nach dem Pythagoras wie Anaximenes und Parmenides den Mond für einen feurigen Körper hielt. Sie passt genau in das dekadische System und ist ein Zeugnis, dass nach ihm das Centralfeuer die ausschliessliche Licht- und Wärmequelle war. Consequenter Weise musste dann freilich die spiegelartige Beschaffenheit auch von den fünf Planeten und den Fixsternen behauptet werden, worüber jedoch keine Zeugnisse vorliegen.

Die vierte Stelle (Diels 361) handelt vom Gesicht im Monde, womit die Frage gleichgesetzt wird, warum er erdartig erscheint. Einige der Pythagoreer, darunter Philolaos, führten nach dieser Stelle die Erdähnlichkeit des Mondes auf seine Bewohntheit zurück. Und zwar seien Tiere und Pflanzen dort grösser und schöner als bei uns, die Thiere speciell fünfzehnmal so gross als bei uns und ohne Ausscheidungen, der Tag fünfzehnmal so lang. Diese Vorstellung passt nicht zur Erleuchtung durch das Centralfeuer, da der auf der einen Seite von diesem, auf der andern durch den Reflex der Sonne erleuchtete Mond immer Tag haben müsste. Sie passt aber auch nicht zur geocentrischen Conception der Sphärenharmonie, bei der aller Wahrscheinlichkeit nach der Mond feurig gedacht wurde. Sie passt zur Vorstellung von den drei Vollkommenheitsstufen; im Uebrigen bleibt die Einreihung dieser Angaben in eins der pythagoreischen Weltbilder zweifelhaft.

Die fünfte Stelle περὶ θέσεως γῆς (Diels 377) lässt nach Philolaos auf das Centralfeuer, den Weltheerd, zuerst die Gegenerde, dann die Erde folgen und zwar diese, ἐξ ἐναντίας κειμένην τε καὶ περιφερομένην τῇ ἀντίχθονι, daher auch die Bewohner der Letzteren von uns nicht gesehen werden könnten. Lassen wir hier den seltsamen Ausdruck τοὺς ἐν ἐκείνῃ als vielleicht verderbt oder auf einer Nachlässigkeit des Gedankens und Ausdrucks beruhend bei Seite, so liegt das Neue in dem Passus ἐξ ἐναντίας. Derselbe wird ähnlich zu erklären sein, wie der in de coelo II, 13, nur dass an letzterer Stelle der Standpunkt auf der von uns bewohnten Erdseite, hier

dagegen auf der Gegenerde genommen ist. Von Letzterer aus ist, wenn man vom Centralfeuer aus rechnet, die Lage der Erde ebenso eine entgegengesetzte, nämlich nach aussen gerichtete, wie von der Erde aus, wenn man von der Peripherie aus rechnet, die Lage der Gegenerde eine entgegengesetzte, nämlich nach innen gerichtete.

Die letzte auf Philol. zurückgeführte Angabe (Diels 378) lässt die Erde in gleicher Richtung mit Sonne und Mond sich in schrägliegendem Kreise um das Centralfeuer bewegen. Dies ist eine wichtige Ergänzung der bisherigen Angaben über die dekadische Theorie; sie zeigt die Anpassung derselben an die von Pythagoras gelehrte schräge Lage des Tierkreises. Nachdem die Erde ein Wandelstern geworden ist, muss auch sie in schrägliegender Bahn, wie Sonne und Mond, den Tierkreis durchmessen.

Wir müssen hier noch zwei aetianische Stellen heranziehen, die zwar nicht auf Philol. zurückgeführt werden, aber das dekadische System voraussetzen und ergänzende Züge zu demselben bringen. Nach der ersten derselben (Diels 360) erklären „Einige der Pythagoreer“ — Zeuge ist die Ἀριστοτέλειος ἱστορία und die ἀπόφασις des Philipp von Opus — die Mondfinsternisse durch Vortreten bald der Erde, bald der Gegenerde. Dass wir uns hier auf dem Boden der dekadischen Theorie befinden, beweist schon die Erwähnung der Gegenerde. Dass aber die Verfinsterung des Mondes durch Erde und Gegenerde stattfindet, beweist, dass er sein Licht ausschliesslich vom Centralfeuer erhält und ist ein weiteres Zeugnis für die spiegelartige Beschaffenheit des Mondes und indirekt auch der Sonne und der übrigen Gestirne und gegen die Durchsichtigkeit der Sonne und die Peripherie als Lichtquelle. Dass aber die Verfinsterung des Mondes bald durch die Erde, bald durch die Gegenerde stattfindet, beweist, dass diese beiden Körper als durchaus nicht immer in demselben Radius und mit proportionaler Geschwindigkeit um das Centralfeuer sich bewegend, sondern hinsichtlich ihrer Umlaufszeit und -geschwindigkeit als völlig unabhängig von einander gedacht werden. Die Unsichtbarkeit der Gegenerde für uns ist dadurch gewahrt, dass die bewohnte Seite der Erde während des ganzen Umlaufs der Peripherie der Welt zugekehrt, also das ganze centrale Gebiet der Welt unter allen Um-

ständen unserm Blicke entzogen gedacht wird. So auch Simplic. im Commentar zu de coelo II. 13: ἡ δὲ ἀντίχθων κινουμένη περὶ τὸ μέσον καὶ ἑπομένη τῇ γῇ οὐχ ὁρᾶται ὑφ' ἡμῶν διὰ τὸ ἐπιπροσθεῖν ἡμῖν ἀεὶ τὸ τῆς γῆς σῶμα, wobei freilich das ἑπομένη im Sinne einer Bewegung im gleichen Radius ausgelegt werden könnte.

Die andere Stelle (Diels 364f.) giebt drei pythagoreische Erklärungen der Milchstrasse. Die beiden ersten, die übrigens schon Arist. Meteorol. I. 8, 345a, 15ff. als pythagoreisch erwähnt werden, kommen hier nicht in Betracht. Nach der dritten ist die Milchstrasse das Spiegelbild (κατοπτρικὴ φαντασία) der Sonne, die ihre Strahlen gegen den Himmel (d. h. den Fixsternhimmel) wirft (τὰς αὐγὰς πρὸς τὸν οὐρανὸν ἀνακλῶντος. In diesem letzten Worte liegt eine Hindeutung auch auf die spiegelartige Beschaffenheit der Sonne, so dass wir genauer übersetzen müssten: die ihre zurückgeworfenen Strahlen auf den Himmel fallen lässt). Aehnlich entsteht der Regenbogen durch das Auffallen der Sonnenstrahlen auf die Wolken. Hier wird die Beleuchtung der Sonne durch das Centralfeuer vorausgesetzt. Wir sehen die Milchstrasse, wenn die Erde auf ihrem 24 stündigen Umlauf um das Centralfeuer von der Sonne abgewandt ist; die Milchstrasse besteht aus den von der Sonne zurückgeworfenen Strahlen des Centralfeuers, die die entgegengesetzte Seite des Fixsternhimmels treffen.

Ich habe bei dieser Untersuchung der aetianischen Aussagen über Philolaus, wie überhaupt durchweg in dieser Abhandlung, die Auseinandersetzung mit entgegenstehenden Auffassungen unterlassen nicht aus Fahrlässigkeit oder Unkenntnis, sondern um nicht die Darstellung zu verwirren und übermässig zu schwellen. Bei den Aetiusstellen kam zu diesem allgemeinen Grunde noch der besondere hinzu, dass sämtliche bisherige Darstellungen diese Angaben als ein in sich einheitliches Ganzes angenommen haben. Nach meiner Darlegung sind in denselben drei Auffassungen ineinandergearbeitet. Die zum Uebrigen am wenigsten stimmende derselben ist die geocentrische, mit der die Dreiteilung in Olymp, Kosmos und Uranos und die nach der Peripherie zunehmende Vollkommenheit der Welt zusammenhängt. Diese ist vorab auszusondern und hat die höchste Wahrscheinlichkeit für sich, unphilolaisch zu sein

und mit der Sphärenharmonie zusammenzuhängen. Die beiden anderen sind, wenn das Wort erlaubt ist, pyrocentrisch; sie haben das Centralfeuer, die Zehnzahl der Sphären und als vornehmlichen hier ausschliesslich bezeugten Zug das Nichtselbstleuchten der Sonne gemeinsam. Sie sondern sich aber in eine consequente, nach der sämtliche leuchtende Körper spiegelartig sind und die einzige Lichtquelle das Centralfeuer ist und eine inconsequent harmonistische, deren erste Spur sich schon de coelo II. 13 in der Theorie von den beiden πέρατα zeigte, und die namentlich die Verwirrung in der Vorstellung der Sonne bald als Sammellinse, bald als Spiegel angerichtet hat. Welche von diesen beiden Ansichten wir für die echt philolaische halten wollen, lässt sich dokumentarisch nicht ausmachen und hängt davon ab, ob es wahrscheinlicher ist, dass der erste zur schriftlichen Darstellung greifende Pythagoreer ein lahmer und zahmer Harmonist oder ein consequenter Denker war.

Ueber die auf das dekadische System folgenden Wandlungen muss ich mich kurz fassen. An demselben scheint besonders die Gegenerde, ferner aber auch das Centralfeuer und die Sonne als nicht selbstleuchtender Körper anstössig gewesen zu sein. Auf einen Beseitigungsversuch hinsichtlich der ersten Anstössigkeit deutet die vereinzelte Notiz bei Simplic. Commentar zu de coelo II. 13 hin: ἀντίχθονα δὲ τὴν σελήνην ἐκάλουν οἱ Πυθαγόρειοι. Eine gründliche Beseitigung beider Inconvenienzen nahm, wenn die von Cicero Akad. II. 39, 123 unter Berufung auf Theophrast gegebene Nachricht richtig ist, der Pythagoreer Hiketas von Syrakus vor, indem er lehrte, Fixsternhimmel, Sonne, Mond und Planeten (auch die Reihenfolge ist hier eine andere geworden!) stünden still und alle Himmelserscheinungen würden ausschliesslich durch die Axendrehung der Erde bewirkt. Bei Pseudoplutarch dagegen (Diels 376) erscheint Hiketas als Vertreter der Gegenerde; dieselbe Notiz findet sich wörtlich übereinstimmend bei Euseb. praep. ev. XV. 55, nur ist der Name in Ἱκαίτης entstellt; bei Diog. VIII. 85, was damit stimmt, ist er Rivale des Philolaos in der Annahme einer Kreisbahn der Erde. Die Lehre von der Axendrehung der Erde wird von Pseudoplutarch (Diels 378) mit dem Euseb. praep. ev. XV. 58

wörtlich übereinstimmt. und Hippolytus (ib. 566) dem Pythagoreer Ekphantos beigelegt, von Ersterem auch dem Heraklides Ponticus. Die Frage wegen der vielfach wechselnden Weltconceptionen Platos, so wie der Lehre des Heraklides Ponticus, des Aristarch von Samos und des Seleukos lasse ich Kürze halber und weil wir hier zwar durchweg pythagoreische Einflüsse, aber nicht mehr Lehren der pythagoreischen Schule vor uns haben, bei Seite (vergl. besonders Schiaparelli, a. a. O. Kap. II—IV, Bergers Geschichte der wissenschaftlichen Erdkunde der Griechen. Abteilung II. 1889). Der am Ende des 2. vorchristlichen Jahrhunderts lebende Pythagoreer endlich, über dessen ὑπομνήματα Diog. VIII. 24ff. nach Alex. Polyh. berichtet (vergl. Zeller III. 2_3 S. 88ff.) huldigt einem geocentrischen System mit ausdrücklich bezeugter, übrigens damals selbstverständlicher Kugelform der Erde. Ob mit Axendrehung und Stillstand der himmlischen Körper, wird nicht gesagt, ist jedoch unwahrscheinlich, da die Gestirne Götter sind (27). Die Erde ist ringsum bewohnt; es giebt Antipoden, denen, was uns unten, oben ist, eine Bemerkung, die wohl nur auf die Lage der himmlischen Körper zu beziehen ist.

II. Die Seele und ihr Schicksal.

Hier besteht die Wandlung darin, dass durch Anwendung des wissenschaftlichen Grundprincips, nach dem Alles Zahl und Harmonie ist, auf die Seele eine Leugnung der Unsterblichkeit und somit ein vollständiger Umschlag durch Beseitigung der Grundvoraussetzung der Ordenslehre herbeigeführt wird.

Ueber die Details der älteren Ordenslehre sind wir, wie schon bemerkt, nur unzureichend unterrichtet (Zeller 453). Eine formulirte Lehre über das Wesen der Seele lag wohl überhaupt nicht im Sinne der Ordenslehre als autoritativer Ueberlieferung.

Ob der ältere wissenschaftliche Pythagoreismus schon, wie später Plato, das Wesen der Seele wissenschaftlich zu bestimmen und die Unsterblichkeit wissenschaftlich zu begründen versuchte, ist ebenfalls nicht auszumachen. Aristot. de an. I. 2, 404a 16 kennt für die Pythagoreer nur die Angabe, dass die Sonnenstäubchen, weil sie angeblich sich auch bei Windstille be-

wegten, von einigen für Seelen, von anderen für von Seelen bewegte Körper gehalten wurden und folgert daraus, dass die Pythagoreer die Seele als etwas Bewegendes angesehen hätten. Die Tradition aus Aetius, vertreten durch Pseudoplutarch und den von ihm abhängigen Theodoret, hat über die Unsterblichkeit Widersprechendes, indem einesteils berichtet wird, Pythagoras und Plato erklärten die Seele für unsterblich, anderenteils, sie erklärten nur den vernünftigen Seelenteil für unsterblich, den unvernünftigen aber für vergänglich (Diels 392f.). Ausserdem finden sich hier einige zwar auf Pythagoras selbst zurückgeführte, in Wirklichkeit aber ihrem Alter nach zweifelhafte Angaben über Wesen und Teile der Seele (die Seele sich selbst bewegende Zahl, Diels 386, Dreiteilung der Seele ib. 389f. 391f.).

Ein besonderes Interesse nimmt die Lehre des Philolaos in Anspruch, der nach Boeckh, Philol. allgemein, aber wie mir scheint, mit Unrecht als Vertreter der alten Unsterblichkeitslehre angesehen wird. Ihm legen Clem. Al. Strom. III. 433 und Theodoret Gr. aff. cur. V. 14 den (dorisch angeführten) Satz bei: „Es bezeugen aber die alten Theologen und Seher, dass zu einer Art Strafe die Seele mit dem Körper verbunden und wie in einem Grabmal in ihm bestattet ist.“ Hier haben wir, die Echtheit des Fragments vorausgesetzt, das älteste Vorkommen des Wortspiels σῶμα—σᾶμα. Dass dies aber die eigene Ansicht des Philolaos war, geht aus der Stelle ebenso wenig hervor, wie aus Gorg. 493Aff. Hier will Sokrates „von einem der Weisen“ gehört haben, dass wir jetzt tot sind und unser Leib (σῶμα) uns ein Grabmal (σῆμα) ist. Von diesem Weisen aber ist durchaus verschieden der unmittelbar darauf angeführte μυθολογῶν κομψὸς ἀνήρ, ἴσως Σικελός τις ἢ Ἰταλικός, der den vernünftigen Seelenteil mit einem Fasse verglichen habe. Dieses Fass sei bei den nicht von der Vernunft Beherrschten durchlöchert, womit die Unersättlichkeit im Begehren bezeichnet werde. Mit einer anderen Wendung des Bildes und Anspielung auf das Schicksal der Danaiden wird sodann die Seele der Unverständigen mit einem durchlöcherten Siebe verglichen, mit dem sie im Hades — dieser wird hier spielend für das ἀειδές, d. h. wohl für das Gebiet des höheren Erkennens, gesetzt — in ein ebenfalls durchlöchertes Fass

schöpfen. Das durchlöcherte Sieb soll hier, wie ausdrücklich beigefügt wird, die Zerfahrenheit (ἀπιστία) und Vergesslichkeit einer solchen Seele bezeichnen. Hier könnte nun höchstens der „Weise" mit Philol. identificirt werden, wofür aber nach dem obigen die Verwandtschaft mit dem Citat bei Clem. nicht angeführt werden kann. Die feierliche Art der Anführung passt auch eher auf einen orakelnden Theologen, als auf einen Mann der Wissenschaft, wie Philolaos. Bemerkenswert ist auch Kratyl, 400 BC, wo „τινές" σῶμα von σῆμα im Sinne von Grabmal ableiten, die Orphiker dadagegen von σώζεσθαι, weil die Seele in ihm als in einem Gefängnisse für begangene Vergehungen aufbewahrt werde. Die Bezeichnung μυθολογῶν κομψὸς ἀνήρ scheint mir gar nicht auf Philol. zu passen; μυθολογῶν scheint auf das Bildliche, κομψός auf die forcirten Wortspielereien der Stelle zu deuten und auch das ἴσως Σικελός τις ἢ Ἰταλικός scheint nur ironisch und spöttisch wegen des gezierten, dem gorgianischen ähnlichen Stils der ganzen Stelle gesagt zu sein. Ueberdies ist in diesem Teile der Ausführung, da der Hades nur bildlich gebraucht wird, von einem jenseitigen Leben durchaus nicht die Rede (vergl. Zeller 450, 4).

Mehrfache unzweifelhafte Beziehungen auf Philol. enthält dagegen der Phädon. Hier fragt 61 D Sokrates die Thebaner Kebes und Simmias, ob sie bei ihrem Verkehre mit Philol. nichts über die Unstatthaftigkeit des Selbstmordes gehört hätten. Kebes antwortet, er habe sowohl von Philol., als dieser in Theben verweilte, als auch von einigen Anderen, die Unstatthaftigkeit versichern hören, doch ohne genauere Begründung (61 C). Von den beiden Gründen, die hierauf (62 B) Sokr. gegen die Statthaftigkeit mit verschiedenem Masse der eigenen Billigung anführt, — wir befinden uns in einem Gefängnisse und wir sind Eigentum der Götter — wird der erstere als der Geheimlehre (ἐν ἀπορρήτοις) entstammend, zu deren Gedankenkreise vom Körper als Kerker und der Erde als Strafort er ja auch genau passt, der andere ohne Bezeichnung der Herkunft aufgeführt, keineswegs aber dem Philol. zugeschrieben. Böckh im Philol. zeigt sich hier ebenso wie bei der Gorgiasstelle (S. 178 und 183) als ein etwas voreingenommener Ausleger.

Sehr auffällig ist es dagegen, dass diese beiden thebanischen

Schüler des Philol. im weiteren Verlaufe in sehr eigenartiger Weise als Vertreter der Vergänglichkeit der Seele auftreten. Zunächst führt Kebes (70 A, 77 B) als allgemein menschliche Ansicht an, dass die Seele beim Tode wie ein Hauch oder Rauch zerstiebe. Sodann bringt (85 E) Simmias die echt pythagoreische Vergleichung der Seele mit der an den Saiten der Lyra haftenden und mit ihr zu Grunde gehenden Harmonie in ausführlicher Darstellung vor. Aehnlich der Spannung der Saite sei im Körper gleichsam eine Spannung der Gegensätze, des Warmen und Kalten, Trocknen und Feuchten, und die Seele sei die Ausgleichung (κρᾶσις) und Harmonie dieser Gegensätze (86 BC). Diese κρᾶσις τῶν ἐν τῷ σώματι aber müsse nach diesen Voraussetzungen im Tode zuerst untergehen (D).

Der hier zu Grunde liegende Begriff von Harmonie als Ausgleichung einer Spannung nun stimmt aber aufs Genaueste überein mit der bei Nikomachos Arithm. II (Böckh. Philol. 60f.) aufbewahrten authentischen Definition des Philol. Nikomachos sagt im Sinne des Philol.: ἁρμονία δὲ πάντως ἐξ ἐναντίων γίνεται. Dann folgen die dorischen Worte: ἔστι γὰρ ἁρμονία πολυμιγέων ἕνωσις καὶ διχᾶ (dor. = δίχα) φρονεόντων σύμφρασις. Hier scheint in πολυμιγέων ἕνωσις schon die Anwendung auf das Verhältnis der Seele zu den Gegensätzen im Körper als Lehre des Philol. selbst vorzuliegen. Dieselbe Auffassung der Harmonie als Ausgleichung der Gegensätze, jedoch ohne die Anwendung auf den Körper, liegt im philolaischen Fragment bei Stob. Ekl. I Meinecke 127ff. vor, wo es S. 128 u. A. heisst: τὰ μὲν ὦν ὅμοια καὶ ὁμόφυλα ἁρμονίας οὐθὲν ἐπεδέοντο, τὰ δὲ ἀνόμοια μηδὲ ὁμόφυλα μηδὲ ἰσολαχῆ ἀνάγκα τᾷ τοιαύτᾳ (τὰ τοιαῦτα?) ἁρμονίᾳ συγκεκλεῖσθαι, εἰ μέλλοντι ἐν κόσμῳ κατέχεσθαι.

Anscheinend mit Bezug auf die Phädonstelle sagt Arist. de an. I. 4 (407b, 28ff.), eine von Vielen gebilligte Ansicht über die Seele, die auch schon in veröffentlichten Untersuchungen gleichsam Rechenschaft abgelegt habe, bezeichne sie als eine Art von Harmonie; καὶ γὰρ τὴν ἁρμονίαν κρᾶσιν καὶ σύνθεσιν ἐναντίων εἶναι, καὶ τὸ σῶμα συγκεῖσθαι ἐξ ἐναντίων. Aristot. nennt den Urheber dieser Lehre nicht; er scheint seine Kenntnis derselben nur der Phädonstelle zu verdanken.

Die hier vorgetragene dynamische Ansicht von der Seele als

einer blossen Function ist wesentlich verschieden von der rein materialistischen. nach der die Seele mit der Stoffmischung selbst identificirt wird und bei der das durch κρᾶσις ausgedrückte Moment der Ausgleichung einer vorhergehenden Spannung fehlt. So in der bei Diog. IV, 29 dem Eleaten Zeno zugeschriebenen Definition: κρᾶμα ἐκ τῶν προειρημένων (dem Warmen und Kalten, Trocknen und Feuchten) κατὰ μηδενὸς τούτων ἐπικράτησιν. Diese scheint als niedere Vorstufe der von Simmias vertretenen Ansicht zu Grunde zu liegen; durch Hinzutritt des Begriffs der Harmonie als Ausgleichungsfunction einer Spannung wird diese auf eine höhere Stufe erhoben. Als blosse Mischung aus den vier Elementen und den beiden aktiven Principien Liebe und Hass erscheint die Seele auch bei Empedokles nach Arist. de an. I. 2, 404 b, 11, doch mit dem Zusatz, dass schon jedes dieser Principien für sich eine Seele sei.

In unserer Phädonstelle nun scheint Plato der von Simmias vertretenen Theorie ein ungleich grösseres Gewicht beizulegen, als der zweiten, gleich darauf 87 von Kebes vorgetragenen von den verschiedenen Körpern, die wie Gewänder die Seele nach einander abtragen kann, bis sie endlich selbst dem Untergange anheimfällt — einer Theorie, in der wir eine Abschwächung der Seelenwanderungslehre und eine Mittelstufe zwischen ihr und der radikalen Theorie des Simmias vor uns haben. Nicht nur wird die Widerlegung der ersteren mit mächtigem Anlauf und grossen Vorbereitungen in Angriff genommen (89ff.), sondern es unterbricht auch hier Echekrates, der Empfänger des Berichts, den Phädon mit der Bemerkung, dass die Theorie von der Seele als Harmonie, wie sie ihm schon früher als wahr erschienen sei, so auch jetzt wieder ihn wunderbar anspreche, so dass sein Zutrauen zum Standpunkt des Sokr. wieder erschüttert werde (88 D). Ihm ist also diese Theorie schon vorher bekannt gewesen. Dieser Echekrates nun wird Diog. VIII. 46 als Schüler des Philolaos und auch von Cicero fin. V. 87 als Pythagoreer und Lehrer des Plato bezeichnet (Zeller 339, 1).

Die aetianische Ueberlieferung schweigt über die Seelenlehre des Philol. vollständig; eine Spur dieser Quelle bietet vielleicht die Notiz des Macrobius Somn. Scip. I. 14, dessen Angaben Diels (312f.) wenigstens teilweise direkt auf die Placita velusta zurück-

führt. Derselbe sagt in einer langen Liste von Ansichten über die Natur der Seele: Pythagoras et Philolaus harmoniam. Es scheint hiernach eine überwiegende Wahrscheinlichkeit dafür zu sein, dass die von Simmias vorgetragene Ansicht die des Philolaos ist. Hierzu stimmt auch die Notiz Diog. IX. 38, dass Demokrit einen Pythagoreer gehört habe, die auf Glaukos von Rhegium, einen Zeitgenossen des Demokrit zurückgeht, und die andere, dass er zu Philolaos in einem Schülerverhältnis gestanden habe (συγγεγονέναι). Letztere ist nicht auf den Chronographen Apollodor, wie Zeller Sitzungsbericht der Berliner Akademie 1889 S. 996 thut, sondern auf Apollodotos von Kyzikos, der nach Clem. Al. Strom. II. c. 21 offenbar ein Demokriteer war, zurückzuführen (So Usener, Epicurea S. 399).

Diese Ueberzeugung erhält noch einen weiteren Anhalt, wenn wir das weitere Hervortreten dieser Lehre verfolgen. Sie findet sich nach Cic. Tusc. I. 19 und 41 bei Aristoxenus. Dieser erklärte die Seele für ipsius corporis intentionem quandam; velut in cantu et fidibus quae harmonia dicitur, sic ex corporis totius natura et figura varios motus cieri. Diese Formulirung ist gegenüber der platonischen, auf die Cic. unmittelber darauf § 20 als dieselbe Lehre betreffend hinweist, offenbar sehr abgeblasst; an Stelle der elementaren Gegensätze im Körper, in deren Ausgleichung die Seele als Harmonie besteht, treten hier die unbestimmten Ausdrücke corporis natura et figura und intentio und § 41 membrorum situs et figura corporis. Dieser Aristoxenus aber hatte nach Diog. VIII, 46 noch die letzten Pythagoreer Xenophilus (den „Musiker", wie er mehrfach genannt wird) und Echekrates, die Schüler des Philol., gekannt (οὓς καὶ Ἀριστόξενος εἶδε) und über Xenophilus Verschiedenes berichtet. So zeigt sich hier ein Zusammenhang, der auf Philol. zurückweist. Das Nähere bei Zeller 339. 1.

Eine ähnliche, jedoch nach Ciceros Darstellung (Tusc. I. 21, 41, 77) der Bezugnahme auf die Harmonie entbehrende Ansicht über die Seele lehrte der Aristotelesschüler Dicäarch von Messana, nach Cic. a. a. O. § 41 aequalis et condiscipulus des Aristoxenus.

Nach Aetius (Diels 387) bezeichnete jedoch auch er die Seele

als ἁρμονία τῶν τεττάρων στοιχείων, was nach seiner Herkunft und engen Verbindung mit Aristoxenus nicht unglaubhaft ist. Ueberdies wird diese Angabe durch Hermias (Diels 651), wo vielleicht zu lesen ist: οἱ δὲ τῶν τεττάρων στοιχείων ἁρμονίαν [Δικαίαρχος], Stobäus Ekl. Mein. 226 (Δικαίαρχος ἁρμονίαν τῶν τεττάρων στοιχείων) und Nemesius, de nat. hom. S. 18 (Δικ. ἁρμονίαν τῶν τεσσάρων στοιχείων. was so viel sei, wie κρᾶσις und συμφωνία τῶν στοιχείων, näher harmonische Mischung des Warmen und Kalten, Feuchten und Trocknen, Zeller II. 2, 890. 3) vollständig bestätigt. Insbesondere die letzte Stelle stimmt aufs Genaueste mit der von Simmias im Phädon entwickelten Ansicht überein und bildet indirekt auch für Aristoxenus ein dem ungenauen Bericht bei Cic. weit vorzuziehendes Zeugnis. Ueber des Nemesius Abhängigkeit von Aetius vergl. Diels 49; in unserm Falle scheint er die Worte desselben am vollständigsten erhalten zu haben.

Ich glaube hiermit den Beweis geliefert zu haben, dass die Böckh'sche Beweisführung für Philol. als einen Vertreter der altpythagoreischen Seelenlehre nur auf hinfälligen Combinationen beruht und dass Philol. vielmehr der Träger der Umgestaltung der Lehre ist, die das Princip consequent auf die Seelenlehre anwandte. Allerhöchstens könnte man sich durch die von Böckh Philol. 29 u. 177 beigebrachten Stellen aus Claudius Mamertus zu der Annahme bestimmen lassen, dass Philolaos neben der im Phaedon von Simmias vertretenen Ansicht auch die von Kebes vertretene als discutabel aufgestellt habe.

III. Die Lehre vom höchsten Gut.

Die hier auftretende fundamentale Wandlung ist wiederum eine notwendige Consequenz der Veränderung in der Lehre von der Seele. Nachdem die Unsterblichkeit der Consequenz des wissenschaftlichen Princips hatte Platz machen müssen, hörte natürlich die Erlösung der Seele vom Lose der Einkerkerung in den Leib und den Schrecken des Jenseits auf, die höchste Angelegenheit zu sein. Ebenso natürlich ist es aber, dass jetzt das wissenschaftliche Streben, das schon unter den Mitteln der Erlösung einen immer bedeutenderen Platz eingenommen hatte, und zwar in der speci-

fischen Form der pythagoreischen Lehre, in die leergewordene Stelle der höchsten Angelegenheit des Menschen einrückte.

Dieser Hergang nun findet durch eine wertvolle Nachricht bei Clem. Alex. und Theodoret seine volle Bestätigung.

Clemens Strom II. c. 21 berichtet: Πυθαγόραν δὲ ὁ Ποντικὸς Ἡρακλείδης ἱστορεῖ τὴν ἐπιστήμην τῆς τελειότητος τῶν ἀρετῶν τῆς ψυχῆς εὐδαιμονίαν εἶναι παραδεδωκέναι. Hier ist ein vertrauenswürdiger Gewährsmann, Heraklides Ponticus; aber die Nachricht selbst ist sinnlos. Die Eudaimonie soll ins Wissen von der Vollkommenheit der Tugenden der Seele gesetzt worden sein! Glücklicherweise scheint sich die richtige Lesart bei dem diesen Abschnitt des Clemens excerpirenden Theodoret erhalten zu haben. Bei Theodoret Ἑλληνικῶν θεραπευτικὴ παθημάτων XI. 8, Gaisford S. 416 lautet die Stelle: Ὁ δὲ περιθρύλητος Πυθαγόρας τὴν τελεωτάτην τῶν ἀριθμῶν ἐπιστήμην ἔσχατον ὑπέλαβεν ἀγαθόν.

Heinze, der Eudämonismus in der griechischen Philosophie I. (K. sächs. Gesellsch. der Wiss. hist. philol. Klasse VIII. 1883) 689, 7 hält es für zweifelhaft, welche von den beiden Lesarten die ursprüngliche sei, da dem Pythagoras in späterer Zeit die eine wie die andere Definition der Eudaimonie habe beigelegt werden können. Er setzt also voraus, es handle sich um eine dem Pythagoras angedichtete Erfindung späterer Zeit. Aber auch eine solche musste doch Sinn und Bedeutung haben. Die Notiz in der Form bei Theodoret ist aber viel zu treffend, wenigstens für den späteren Pythagoreismus, und viel zu eigenartig um als blosse Erdichtung gelten zu können. Spätere unter dem Einflusse des Neupythagoreismus stehende Autoren würden viel eher auf eine mit der Reinigungsidee zusammenhängende Bestimmung verfallen sein.

Wir haben überhaupt in den Abschnitten der beiden Kirchenschriftsteller, denen die Stelle entnommen ist, unzweifelhaft den Rest einer alten ethischen Doxographie vor uns, die zwar uniformirend auch die alten Denker den Kategorieen der späteren Lehrsysteme anpasste, dabei aber gewiss überlieferte authentische Aussprüche zu Grunde legte. Es würde hier zu weit führen und muss einem andern Zusammenhange vorbehalten werden, zu zeigen, wie in diesen beiden Abschnitten inhaltlich bedeutsame Nachrichten

über die Werturteile der älteren Philosophen, wenn auch in modernisirter Fassung, überliefert sind. Ich erinnere nur an die hier allein überlieferte εὐαρέστησις des Heraklit, die εὐθυμία des Demokrit, die θεωρία τοῦ βίου καὶ ἀπὸ ταύτης ἐλευθερία des Anaxagoras, die überaus treffende ἀτυφία des Antisthenes. Dazu kommt, dass die Angabe ausdrücklich auf Heraklides zurückgeführt wird. Das ἔσχατον ἀγαθόν des Theodoret ist natürlich als Anachronismus preiszugeben; hat doch Clemens dafür blos εὐδαιμονία! Dass aber die dem mystischen Aberglauben der Ordenslehre entwachsenen wissenschaftlichen Pythagoreer gerade im Betriebe ihrer Specialwissenschaft, die für sie zugleich die Centralwissenschaft, der Schlüssel zum Verständniss der Welt war, volle und ausschliessliche Befriedigung fanden und dies auch aussprachen, ist vollkommen glaubhaft. Mir scheint ein solcher Gedanke schon dem Philolaos, wie wir ihn kennen gelernt haben, vollkommen zuzutrauen. Doch kommt ja auf diese nicht zu entscheidende Personenfrage nichts an; die Bestimmung selbst aber scheint mir volle innere Glaubwürdigkeit zu haben. Ist ja doch Erkenntniss auch für Anaxagoras, Plato, Aristoteles und später in ausdrücklicher Formulirung für den Stoiker Herillus das Höchste! —

Durch Vorstehendes hoffe ich einige Punkte in der Entwickelungsgeschichte des Altpythagoreismus in ein schärferes und richtigeres Licht gestellt und dadurch einen Beitrag zu einer genaueren Auffassung dieser verschollenen wissenschaftlichen Bestrebungen geliefert zu haben.

Jahresbericht

über

sämmtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie

in Gemeinschaft mit

Clemens Baeumker, Ingram Bywater, Alessandro Chiappelli, Hermann Diels, Wilhelm Dilthey, Benno Erdmann, A. Müller, Andrew Seth, Paul Tannery, Felice Tocco und Eduard Zeller

herausgegeben

von

Ludwig Stein.

XX.

Die deutsche Litteratur über die sokratische, platonische und aristotelische Philosophie. 1890. 1891.

Von

E. Zeller.

Erster Artikel.

Ehe ich mich den Schriften zuwende, welche einzelnen Erscheinungen aus unserem Gebiete gewidmet sind, will ich zunächst einige umfassendere und mit einem Theil ihres Inhalts über dasselbe hinausgreifende besprechen.

1. Eucken, R., Die Lebensanschauungen der grossen Denker. Leipzig, Veit & Co. 1890. VIII. 496 S.

Das gedankenreiche, auf umfassender Vorarbeit beruhende Werk, dem der Verf. den obigen Titel gegeben hat, will die Ansichten der „grossen Denker“ über den Gehalt, den Werth und die Aufgaben des menschlichen Daseins, „in ihren inneren Zusammenhängen vorführen“; und gerade die letzteren sind es unverkennbar, um die es dem Verf. vorzugsweise zu thun ist, während er die Einzelheiten der Systeme nur nach ihrer Bedeutung für die leitenden Gesichtspunkte der Lebensauffassung berücksichtigt, auf die quellenmässige Begründung seiner Darstellung, die nicht blos für Gelehrte bestimmt ist, an diesem Orte fast durchaus verzichtet. Von den drei Theilen, in welche diese Darstellung, abgesehen von Einleitung und Schlusswort, zerfällt, bespricht der erste S. 15—134 „die

Lebensanschauungen des nationalen Griechenthums", d. h. Plato und Aristoteles. Die Systeme dieser Philosophen werden nach ihren hieher gehörigen Zügen geschildert, ihre Verwandtschaft und ihr Unterschied an's Licht gestellt, ihr bleibender Ertrag wie andererseits ihre Mängel und Widersprüche untersucht, eine Würdigung der Lebensanschauung, deren Vertreter sie sind, gegeben. Ref. findet weit das meiste, was Verf. in allen diesen Beziehungen sagt, richtig und zutreffend. Gewünscht hätte er, dass der Darstellung der platonischen und aristotelischen Lehren eine solche der Veränderung vorangeschickt worden wäre, welche in der Denkweise des hellenischen Volkes einerseits durch die Aufklärung der sophistischen Periode andererseits durch Sokrates' Versuch einer wissenschaftlichen Begründung des sittlichen Lebens hervorgerufen wurde; die geschichtliche Stellung eines Plato und Aristoteles und ihr Verhältniss zu dem Geistesleben ihres Volkes tritt erst in diesem Zusammenhang vollständig an's Licht. Der zweite Theil unserer Schrift führt den Gesammt-Titel: „Das sittlich-religiöse Lebensideal der Menschheit", und gibt in seinem ersten Abschnitt: „Der Ausgang des Alterthums" (S. 135—153) eine Uebersicht über die ethischen und religiösen Lehren Epikur's und der Stoa, Philo's und seiner griechischen Geistesverwandten, in der namentlich die Bedeutung anerkannt wird, welche die Stoa durch ihre Begründung einer selbständigen, gemeinmenschlichen Moral und ihren Kosmopolitismus für ihre Zeit und die Folgezeit gewann. Den zweiten Abschnitt: „Die christliche Welt und die Lebensanschauung Jesu" (S. 154—206) eröffnet eine eingehende allgemeine Betrachtung, welche als die charakteristische Leistung des Christenthums die Schöpfung einer neuen, auf der absoluten Persönlichkeit ruhenden Innenwelt bezeichnet. Von S. 188 an gibt sodann der Verf. an der Hand der synoptischen Evangelien ein warm und ansprechend entworfenes und in den Grundzügen, wie ich glaube, auch treues Bild der Lebensanschauung Jesu. Zur vollen geschichtlichen Ausgestaltung dieses Bildes hätten jedoch meines Erachtens neben den allgemein menschlichen Zügen, auf denen seine Idealität beruht, auch die nationalen gehört, die sich mit ihnen für das Bewusstsein jener Zeit untrennbar verschmolzen und für das Verständniss der

weiteren Entwickelung unentbehrlich sind. Denn so gewiss es ist, dass die junge Gemeinde messiasgläubiger Israeliten nicht über die Schranken einer jüdischen Sekte hinausgekommen wäre, wenn nicht die Kraft einer Persönlichkeit in ihr gewirkt hätte, welche durch die Grösse, die Lauterkeit und die Innigkeit ihres sittlich-religiösen Lebens die jüdische Auffassung der Religion und der Moral nicht blos überschritten, sondern thatsächlich durch ein ganz neues Princip ersetzt hatte, so wurden doch diesem Princip die Wege für seine weltgeschichtliche Wirkung nur dadurch eröffnet, dass in jener Persönlichkeit der längst ersehnte Messias, in dem Glauben an ihn die Bedingung für die Theilnahme am „Himmelreich" anerkannt wurde. An den Messiasglauben hat sich dann jene ganze Reihe dogmatischer Schöpfungen angeschlossen, in welchen die Christengemeinde das steigende Gefühl ihrer Bedeutung durch immer höher gesteigerte Vorstellungen über ihren Stifter zum Ausdruck brachte: seine Erhebung zum „himmlischen Menschen", zum fleischgewordenen Logos, zum wesensgleichen Sohn des ewigen Vaters; und andererseits war es für die Bildung der Kirche von der höchsten Wichtigkeit, dass die messiasgläubigen Juden und Heiden sich von Hause aus als Bürger eines religiösen Gemeinwesens, des Gottesreichs betrachteten, dessen Oberhaupt täglich und stündlich erwartet wurde, um seinen Thron zu besteigen. Im dritten Abschnitt seines 2. Theils, „die Ausgleichung des Christenthums mit dem Griechenthum", (205—307) bespricht Eucken zuerst S. 206—231 „die älteren Kirchenväter": die Apologeten, die Alexandriner, namentlich Origenes, die älteren Lateiner; einen weiteren dankbaren Stoff würde ihm die Entwicklung dargeboten haben, welche mit der Dogmatik auch die Lebensauffassung schon im ersten nnd vor der Mitte des zweiten Jahrhunderts in der paulinischen und der auf Johannes zurückgeführten Theologie erfuhr. Weiter handelt E. S. 231—258 über Plotin, dessen Bedeutung er in vollem Mass würdigt, und kürzer über Gregor von Nyssa und den Areopagiten, um sich dann S. 258—295 Augustin zuzuwenden. Die Darstellung seines Systems und der verschiedenen Elemente, die sich in ihm kreuzen, ohne doch eine widerspruchslose Ausgleichung zu finden, gehört zu den belehrendsten Partieen

des vorliegenden Buches. Unter jenen Elementen hätte wohl der Einfluss des Manichäismus, namentlich aber der (vom Verf. nicht übersehene) des kirchlichen Interesses noch stärker hervorgehoben werden dürfen. Denn der Kirchenmann und Kirchenfürst in Augustin ist es doch am Ende, der alle Kräfte seiner reichen Natur sich unterwirft und sie in seinen Dienst zieht; und namentlich sein Auftreten gegen Pelagius und der eigentliche Sinn seiner Lehre von der Sünde und Gnade, die ihrer letzten Abzweckung nach der auf sie zurückgehenden unserer Reformatoren diametral entgegensteht, lässt sich nur von hier aus verstehen[1]). Ein kurzer Blick auf das Mittelalter (S. 295—307), unter dessen Vertretern Abälard, Thomas von Aquino, Eckhard, Duns Scotus, Thomas von Kempen hervorgehoben werden, schliesst diesen Abschnitt.

In seinem 3. Theil: „Das Kulturideal der Menschheit", untersucht E. zuerst (S. 308—326) „die Gesammtart der Neuzeit". Ihre bezeichnendsten Merkmale findet er einerseits in dem „Streben, das ganze Dasein auf eine höhere Stufe zu bringen," andererseits in einem „gegen alles Frühere scharf abgegrenzten Wollen"; jenes nennt er das Neue, dieses das Moderne, unterscheidet in dem letzteren eine auf naturalistische und eine auf idealistische Gestaltung der Wirklichkeit ausgehende Richtung, und betrachtet nach diesen Gesichtspunkten das Verhältniss der Neuzeit zum Alterthum und zum Christenthum und den Gang ihrer Entwicklung, deren Kern nichts anderes sei, als „ein Sichselbstsuchen des Geistes". In dem zweiten Abschnitt: „Der Beginn der Neuzeit", welcher S. 326—343 „die Lebensanschauung der Renaissance" an Nikolaus von Kues und Gi. Bruno, S. 343—359 die der Reformation an Luther, S. 359—380 „die Lebenskunst des Individuums" an Montaigne und Bacon zur Anschauung bringt, verlohnte es sich, wie mir scheint, und wie auch aus den eindringenden Ausführungen Dilthey's S. 367ff. dieses Bandes hervorgehen wird, auch die reformirte Form des Protestantismus und insbesondere Zwingli für die Würdigung desselben beizuziehen. Die epochemachende Bedeutung der Reformation für die Lebensführung und

[1]) Einiges weitere hierüber Theolog. Jahrbb. XIII (1854) 310ff.

Bildung der Gegenwart wird von E. natürlich durchaus nicht verkannt; aber doch kann ich nicht unbedingt zustimmen, wenn er (S. 344) zwar ausdrücklich und mit vollem Rechte verlangt, dass in ihr keine partikular-religiöse Bewegung, sondern die Folge „einer veränderten Lage des Menschheitslebens“ gesehen werde, wenn er aber trotzdem S. 349 die Ansicht äussert, der Einfluss der Reformation auf die allgemeine Kultur sei nur indirekter Art. Mir scheint er mit ihrem innersten Lebensprincip in einem so engen Zusammenhang zu stehen, dass jeder Versuch, diesen zu unterbinden, ein Abfall von jenem Princip war und noch ist. Das Mittelalter ist über den Gegensatz des Geistlichen und des Weltlichen, des Heiligen und des Profanen, der Kirche und des Staats, gerade desshalb nicht hinausgekommen, weil der Masstab, nach dem es den Werth und die Berechtigung der menschlichen Lebensthätigkeiten bestimmte, lediglich von dem kirchlichen, oder im besten Fall dem religiösen Charakter der Leistung hergenommen war. Diesem Dualismus machte die Grundlehre von der Rechtfertigung allein durch den Glauben ein Ende. Denn in dieser Lehre liegen, wenn auch noch in dogmatischer Verpuppung, die drei grossen Gedanken: dass der Werth des Menschen sich ausschliesslich nach seiner sittlich-religiösen Gesinnung bestimme; dass diese Gesinnung, wenn sie von der rechten Art ist, sich nothwendig in unermüdlicher sittlicher Thätigkeit äussere; dass aber der Stoff und Gegenstand dieser Thätigkeit ihren Werth nicht bedinge, sondern alle Thätigkeiten gleich berechtigt seien, wenn sich die gleiche Gesinnung in ihnen verkörpert. Damit war nicht blos jeder Bevorzugung gewisser Leistungen, wie Cölibat, Klostergelübde u. s. w., der Boden entzogen, nicht blos der Standesgegensatz von Geistlichen und Laien in dem Gedanken des allgemeinen Priesterthums und der gemeinsamen Christenpflicht ausgelöscht, sondern es war auch die Gesammtheit der menschlichen Lebensthätigkeiten für die Form erklärt, in welcher, die Gesammtheit des Wirklichen für den Gegenstand, an welchem die Früchte des Glaubens sich zu erweisen haben. — Der dritte Abschnitt des 3. Theils (S. 380—436) führt uns „die Höhe des modernen Schaffens“ vor: die Grundlegung durch Descartes; „das Weltleben

der Spekulation", in Spinoza und Leibniz theils verwandte theils entgegengesetzte Wege einschlagend; die naturalistische Aufklärung der Engländer und Franzosen, jene durch Locke und A. Smith, diese durch Rousseau vertreten; der vierte „die Epoche der Kritik": Kant; Fichte, Schelling und Hegel; Schopenhauer; (Lessing, Herder, Schleiermacher, Herbart werden nicht ausdrücklich besprochen;) die Utilitarier Bentham, Marx und Lassalle; den Darwinismus und Comte's Positivismus. Indessen muss ich es hier bei dieser knappen Uebersicht über den reichen Inhalt unserer Schrift und dem wenigen bewenden lassen, was ich ihr von eigenen Bemerkungen über einzelne Punkte beigefügt habe. Die richtige Vorstellung von einem solchen Buch erhält man doch immer nur wenn man es selbst zur Hand nimmt.

2. Bäumker, Cl., das Problem der Materie in der griechischen Philosophie. Münster, Aschendorff, 1890. XV. 436 S.

Der erste Abschnitt dieser gründlichen Monographie ist schon S. 87 ff. des gegenwärtigen Bandes angezeigt worden; einige Punkte, in deren Auffassung ich mit dem Verf. nicht übereinstimme, habe ich in der 5. Auflage des 1. Theils meiner Ph. d. Gr., die Gründe, aus denen ich jetzt der Beziehung von Theät. 156 A ff. auf Aristippus beitrete, Arch. V, 182f. berührt. — Der zweite Abschnitt, S. 110—209, enthält eine mit grosser Sorgfalt ausgeführte Untersuchung über Plato's Lehre von der Materie, welcher die umfassende Berücksichtigung der antiken wie der modernen hergehörigen Litteratur noch einen besonderen Werth gibt. In seinen Ergebnissen stimmt B. zu meiner Freude fast durchaus mit den meinigen, im einzelnen da und dort auch mit solchen Bemerkungen überein, welche erst die neueste Auflage meines Bd. IIa bringt, die ihm noch nicht vorlag. Wenn er S. 197 geneigt ist, im Philebus ein dem Timäus nachfolgendes Werk und in seiner Lehre vom ἄπειρον den Beginn jener Erweiterung des Begriffs der Materie zu sehen, die uns in Aristoteles' Aussagen über die „Materie der Ideen" vorliegt, so steht dieser Ansicht, wie ich glaube, ausser allem andern als ein entscheidender Gegenbeweis der Umstand entgegen, dass die vielen (Ph. d. Gr. IIa, 531, 2 verzeichneten)

Stellen, in denen sich die Republik mit dem Philebus berührt, durchweg diesen als das frühere Werk erscheinen lassen. Wir werden daher an der Lehre des Timäus vom Raume als der Grundlage der Körperwelt nicht eine Vorstufe für die Lehre des Philebus vom Unbegrenzten, sondern eine bestimmte Anwendung dieser Lehre zu sehen haben. Vgl. Ph. d. Gr. IIa, 723. — Der dritte Abschnitt, einer von den werthvollsten Bestandtheilen unseres Werkes, gibt S. 210—293 eine genaue und lichtvolle Darstellung der aristotelischen Lehre von der Materie, welche dieselbe in ihrem Zusammenhang mit dem Ganzen des Systems durch alle ihre Wendungen verfolgt, den Gedanken, aus denen sie entsprungen ist, nachgeht, aber auch die Unklarheiten und Widersprüche, die sich in ihr verbergen, nicht übersieht. Mit meiner Darstellung trifft B., so selbständig er seinen Gegenstand behandelt, in allen wesentlichen Ergebnissen zusammen; ist aber der Aufgabe einer monographischen Untersuchung dadurch gerecht geworden, dass er manche Punkte, die ich in zusammenfassender Kürze besprechen musste, zum Zweck einer eingehenderen Erörterung auseinanderhält. Seine Erklärung von Metaph. VII. 8. 1033 b 18 (S. 283, 2) muss ich als richtig anerkennen. Unter den Peripatetikern (S. 294 bis 300) wird am ausführlichsten über Alexander von Aphrodisias berichtet. — Der vierte Abschnitt behandelt S. 301—325 die epikureïsche, S. 326—370 die stoische Lehre über die Materie. Beide sind sehr sorgfältig dargestellt. Wenn Verf. über Epikur nicht viel neues sagen konnte, ist dies nicht seine Schuld: dieser Philosoph hat eben wirklich Demokrit's Theorie, die er in den Dienst seiner Aufklärungstendenz stellt, aber weder nach naturwissenschaftlichen noch nach metaphysischen Gesichtspunkten weiterzubilden versucht, ausser der berüchtigten willkürlichen Deklination der Atome nichts erhebliches beigefügt. Dass uns nämlich bei ihm „zum erstenmal diejenige Auffassung der Materie begegne, welche in ihr die allgemeinen Gattungsmerkmale des Körpers befasst“ (B. 313), möchte ich nicht sagen: schon Leucipp und Demokrit legen ja den Atomen als ihre einzigen Eigenschaften genau dieselben bei, wie Epikur, und ebenso hat auch schon Demokrit alle Veränderungen auf räumliche Bewegungen zurückge-

führt. Mit mehr Grund bemerkt Verf. S. 313 mit Natorp, dass Epikur den sinnlichen Qualitäten der Dinge eine objektivere Geltung zuschreibe als Demokrit: auch seine Erklärung der Mischung (B. 317) geht über Demokrit hinaus. — Dankbarer war die Aufgabe, welcher sich B. mit Erfolg unterzogen hat, die Gedanken nachzuweisen, die sich in der stoischen Lehre von der Materie zusammenfinden. Er zeigt treffend und in's einzelne eingehend, wie sich hier der aristotelische Dualismus von Form und Stoff mit dem Materialismus des Heraklit und Antisthenes und beide mit dem stoischen Begriff der Kraft oder des τόνος zu einer eigenartigen aber von Widersprüchen nicht freigehaltenen Theorie verbinden. — Im fünften Abschnitt werden die Neuplatoniker und ihre Vorläufer besprochen; unter diesen (S. 371—402) natürlich am eingehendsten (und zwar in dieser Anordnung) Plutarch, Philo und die Neupythagorer. Die letzteren betreffend, räume ich B. bereitwillig ein, dass wir in Simpl. Phys. 231, 5 ff. nach dem jetzt durch Diels festgestellten Text einen Bericht über Moderatus zu sehen haben, welcher sich mit dem uns sonst als neupythagoreisch bekannten verträgt: wogegen ich die ausgeprägt neuplatonische Darstellung ebd. 230, 36 ff. nach wie vor nur auf Porphyr zurückzuführen weiss. Einige andere Einzelheiten, worin seine Auffassung der genannten Philosophen von der meinigen abweicht, lasse ich unberührt. Durch die sorgfältige Auseinandersetzung über die Lehre der Neuplatoniker von der Materie (S. 402—428) werden die bisherigen Darstellungen da und dort ergänzt; bemerkenswerth ist der Nachweis S. 422 f., dass schon Proklus die γεωμετρικὴ ὕλη, also den Raum, aus der anschauenden Phantasie, (aber allerdings nicht, wie Kant, aus der menschlichen, sondern aus der der Weltseele) ableitete, da sich die geometrischen Gebilde einerseits durch ihre Vielheit von den Begriffen, denen sie entsprechen, noch unterscheiden, andererseits aber diese wegen der Genauigkeit der mathematischen Figuren und der apodiktischen Gewissheit der mathematischen Sätze nicht von der sinnlichen Wahrnehmung abstrahirt sein können. In der instructiven Erörterung S. 419, 2 stört ein Druckfehler: Proklus sagt in Tim. 117 D (nicht F) von Jamblich nicht, dass er die οὐσιότης von der ὑλότης, sondern dass er diese von jener ableite.

3. Steinthal, H., Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern, mit besonderer Rücksicht auf die Logik. 2. Auflage. Berlin, F. Dümmler. 1890. 1891. 2 Bände. XVI. 374. XII. 368 S.

Ueber den Inhalt eines Werkes, das seit seiner ersten, 1863 f. erschienenen Auflage so bekannt und anerkannt ist, wie Steinthal's Geschichte der Sprachwissenschaft, brauchen unsere Leser durch die gegenwärtige Anzeige nicht erst unterrichtet zu werden. Sie hat nur anzugeben, inwieweit der Bestand der früheren Auflage in der neuen vermehrt oder verändert worden ist. Diess ist aber gerade in den Abschnitten, welche die Geschichte der Philosophie als solche angehen, nur in beschränktem Umfange geschehen. Der Verf. hat sein Werk neu durchgesehen und im einzelnen namentlich auch durch Berücksichtigung der neueren Litteratur vielfach ergänzt. Aber seine Auffassung und Beurtheilung der geschichtlichen Thatsachen hat sich an keinem Punkte von einiger Erheblichkeit geändert. Es gilt diess namentlich von dem ersten Theil, welcher die Sprachphilosophie der Sophisten, Plato's, Aristoteles' und der stoischen Schule behandelt. Dieser ist denn auch gegen die 1. Ausgabe nur um 10 S. angewachsen, während der zweite, hauptsächlich durch M. Guggenheim's Betheiligung an seiner Bearbeitung, trotz der Weglassung der Erörterungen über das Neugriechische, um 20 Seiten vermehrt worden ist. Da aber dieser ganz den Grammatikern gewidmet ist, fällt er nicht in den Rahmen unseres Berichts.

4. Apelt, O., Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie. XIII. 401 S. Leipzig, Teubner. 1891.

Von den acht Abhandlungen, welche diese Sammlung enthält, sind zwei, die erste und sechste, schon 1879 und 1885 erschienen; doch ist jene mit erheblichen Zusätzen bereichert worden. Ich berichte über sie in der vom Verf. gewählten Reihenfolge. 1. In den „Untersuchungen über den Parmenides des Plato“ (S. 3—66) sucht A. durch eine eindringende Analyse der dialektischen Erörterungen, welche den zweiten Theil dieses Gesprächs bilden, darzuthun, dass dasselbe seiner nächsten Abzweckung nach gegen

Euklides gerichtet sei, von dem die Einwürfe des ersten Theils gegen die Ideenlehre herrühren, und dem durch die Erörterungen des zweiten gezeigt werden solle, dass gegen seine eigene Ansicht eben so starke und noch stärkere Einwendungen erhoben werden können. Durch diese Annahme wird wirklich, wie ich glaube, und wie ich diess auch schon Ph. d. Gr. IIa, 651f. anerkannt habe, unser Verständniss des schwierigen Werkes erheblich gefördert. Dagegen kann ich A. fortwährend nicht beitreten, wenn er nicht allein seinerseits die Unhaltbarkeit vieler von den Schlüssen, durch welche der zweite Theil des Parmenides seine Ergebnisse gewinnt, überzeugend nachweist, sondern wenn er auch der Ansicht ist, Plato selbst habe diese Unhaltbarkeit gleichfalls durchschaut und jene Schlüsse nur zur Bestreitung des Gegners als dialektische Fechterkünste verwendet. Ich kann es mir nicht denken, dass Plato dem Philosophen, dem er von allen andern, ausser Sokrates, die höchste Verehrung bezeugt, Schlussfolgerungen in den Mund gelegt hätte, welche er diesen zwar (auch nach Parm. 135 Cff.) mit vollem wissenschaftlichem Ernst vortragen lässt, von denen er selbst aber sich bewusst gewesen wäre, dass sie nicht viel mehr werth seien, als die Klopffechtereien eines Euthydem und Dionysodor. Es ist mir vielmehr weit wahrscheinlicher, dass Plato mit jenen „Sophismen“ die eleatisch-megarische Einheitslehre wirklich glaubte ad absurdum führen zu können, und dass er ihr im Eifer der Polemik manchen Einwurf entgegenhielt, den er wohl zu lösen gewusst hätte, wenn er sich gegen ihn selbst richtete, wie es ja Aristoteles, der Dialektik gewiss nicht weniger kundig, ihm gleichfalls gemacht hat. Oder ist etwa der Schluss, mit welchem die Megariker Soph. 248 D kurzer Hand widerlegt werden, bündiger als die des Parmenides? — 2. Eine Fortsetzung dieser Erörterungen ist nun „die Ideenlehre in Plato's Sophistes“ S. 67—99 nebst den Zusätzen Vorr. VI—XII. A. sucht nachzuweisen, dass die bekannte Zurückführung des ὄν auf die δύναμις 247 D für Plato „nur die Bedeutung eines dialektischen Kunstgriffs habe“, ja dass es ihm mit dieser Definition (nach S. 74. 78) überhaupt nicht Ernst sei. Gelungen ist ihm dieser Nachweis, wie ich glaube, allerdings nicht. Um behaupten zu können, dass es Plato mit

einem Satze nicht Ernst sei, den er mit solchem Nachdruck eben als seine eigene Definition des Seienden einführt (λέγω δὴ ... τίθεμαι γὰρ ὅρον ὁρίζειν τὰ ὄντα), und auf dem er seine ganze Widerlegung des Materialismus, die ihm doch gewiss ernstlich am Herzen lag, aufbaut — um dies zu behaupten, müsste man die allerzwingendsten Gründe haben, während die hier gebotenen, selbst wenn ihnen kein solches Bedenken entgegenstände, nicht einmal für einen unsicheren Wahrscheinlichkeitsbeweis ausreichen würden. A. macht (S. 72) für sich geltend, dass die angeführte Definition gerade auf die Ideenwelt nicht anwendbar sei, „denn nur καθόσον γιγνώσκεται κατὰ τοσοῦτον κινεῖται διὰ τὸ πάσχειν". Allein von diesem „nur" steht nichts bei Plato: er schliesst 248 E vom Erkanntwerden der οὐσία auf ihr πάσχειν und von diesem auf ihr κινεῖσθαι, aber er sagt nicht, dass ihr Leiden und Bewegung nur insofern zukommen, wiefern sie erkannt wird, sondern er hält es nach S. 248 Ef. auch an sich selbst für unmöglich, sich das παντελῶς ὄν ohne Leben und Bewegung zu denken. A. beruft sich weiter darauf, dass Plato 247 E mit den Worten: ἴσως γὰρ ἂν εἰξύστερον ἡμῖν τε καὶ τούτοις ἕτερον φανείη seine Definition des ὄν „als einen blofsen interimistischen Nothbehelf kennzeichne" (S. 74), wovon ich meinerseits nichts darin zu finden weiss; und dass Aristoteles die Definition, die er Top. 146 a 23 anführt, nicht für platonisch halte (S. 75), was aber weder daraus folgt, dass er Plato hier nicht nennt, noch daraus, dass er Top. 148 a 18 nicht an unsere Definition erinnert; denn wenn er auch beides thun konnte, wird doch niemand beweisen können, dass er es thun musste, wogegen es ganz unglaublich ist, dass Arist. Plato abgesprochen haben sollte, was dieser in einem ihm wohl bekannten Gespräch mit solcher Bestimmtheit behauptet. Wenn ferner die Stoiker in der Folge die platonische Definition sich aneigneten, (S. 76, wo aber die Angabe nicht richtig ist, dass sie bei Plut. c. not. 30, 2 bestritten werde), so folgt doch daraus nicht, dass Plato sie nicht im Ernst vorträgt; und ebensowenig würde diess daraus folgen, dass er sie von Hippokrates entlehnt hätte. Indessen hat A. die Stellen, aus denen er das letztere beweisen will, entschieden missdeutet. Galen sagt zwar in Hipp. de nat.

hom. XV. 102 K., Hippokrates untersuche (in der unächten Schrift π. φύσιος ἀνθρώπου) die οὐσία der Elemente unseres Körpers, τουτέστιν ἥντινα δύναμιν ἔχει πρὸς τὸ παθεῖν ὑπό τινος ἢ δρᾶσαι; diess ist aber nicht ein Citat aus Hippokrates, sondern eine Erläuterung Galen's, bei der sich dieser an Plato Phädr. 270 C anschliesst, und Plato seinerseits gibt als hippokratisch nicht, wie A. voraussetzt, das, was von den Worten ἆρ' οὐχ ὧδε an steht, und was durchaus platonisch lautet, sondern nur das vorher angeführte, dass zur Kenntniss des menschlichen Leibes eine umfassende Naturkenntniss erforderlich sei. Mit der Definition des ὄν im Sophisten hat diess nichts zu thun. Wenn daher Plato wiederholt und mit aller Bestimmtheit erklärt, dass dem Seienden als solchem das Vermögen zukomme zu wirken und zu leiden, und dass diess auch von den εἴδη gelte, so ist es verlorene Mühe, das Gewicht dieser Erklärung durch Erwägungen, wie die so eben besprochenen, abschwächen zu wollen; und das gleiche gilt hinsichtlich der κίνησις, die A. S. 79 den Ideen gleichfalls abspricht, weil jede eigentliche Bewegung „selbstverständlich" räumliche Bewegung sei, zu der aber Plato und Aristoteles bekanntlich jede Veränderung rechnen, und die jener Soph. 248 E f. dem παντελῶς ὄν auf's entschiedenste zuschreibt. Anders stellt sich A. zu der Behauptung (Soph. a. a. O.), dass dem wahrhaft Wirklichen Leben, Seele und Denken zukommen müsse. In dieser wird von ihm nicht allein Plato's ernstliche Meinung anerkannt, sondern er glaubt sogar (S. 80 f.), den Ausgangspunkt der platonischen Weltansicht, die von seiner Dialektik wohl zu unterscheiden und früher als sie sei, bilde nicht Sokrates' Lehre von den Begriffen, sondern die Ueberzeugung, dass das wahre Wesen der Dinge in einer höheren Welt liege; wovon Aristoteles freilich, auf den er sich beruft, Metaph. VII, 16. 1040 b 27 in Wirksichkeit nichts andeutet, während er Metaph. I, 6 Anf. XIII, 4. 1078 b ff., und Plato selbst Phädo 99 E die Ideen ausdrücklich von den sokratischen Begriffen herleitet. Jene höhere Welt nun soll sich Plato (nach S. 80 ff. Vorr. VI ff.) aus geistigen Wesen bestehend gedacht haben, die er Ideen nannte, denen er auch Erkenntniss und Erkennbarkeit beilegte, die er aber nicht als wirkende Ursachen, und daher auch nicht eigentlich als Kräfte, sondern nur

als Zweckursachen betrachtete, und aus denen er nur die Idee des Guten oder die Gottheit als die wirkende Ursache hervorhob; denn sie allein ist es nach Plato, wie A. diesen versteht, welche die Dinge den Ideen nachbildet. A. scheint dieser seiner Auffassung sehr sicher zu sein; sollen aber auch wir uns von ihrer Richtigkeit überzeugen, so müsste vor allem nachgewiesen werden, dass und wie sie sich mit der Lehre von der Theilnahme der Dinge an den Ideen verträgt. Denn was Plato unter der Theilnahme versteht, ist doch nicht blos das, worauf A. sie beschränken will, dass die Dinge mit den Ideen, als Abbilder derselben, eine grössere oder geringere Aehnlichkeit haben; sondern er behauptet fortwährend und auf's unzweideutigste, dieselben seien alles, was sie sind, nur durch die Gegenwart der Ideen, er will mit der Theilnahme ein reales Verhältniss bezeichnen, die Eigenschaften der Dinge davon herleiten, dass die ihnen entsprechenden Ideen einen Bestandtheil derselben bilden. Wenn die Dinge Abbilder der Ideen sind, ist diess nach Plato eine Folge ihrer Theilnahme an den Ideen, aber diese besteht nicht blos hierin. Nur aus dieser Auffassung des Verhältnisses von Idee und Erscheinung erklärt sich auch die Hypostasirung der Ideen. Um in diesen die Musterbegriffe zu sehen, denen die Dinge von der Gottheit nachgebildet seien, hätte es genügt, sie zu Gedanken Gottes zu machen. Aber Plato will sich in ihnen an erster Stelle dasjenige zur Anschauung bringen, was das Wesen alles Veränderlichen ausmacht und seinerseits von der Unvollkommenheit und dem Wechsel desselben ebensowenig berührt wird, wie unsere Begriffe von der Unvollkommenheit und dem Wechsel der Bilder, in denen sie uns sinnlich erscheinen; und dieser Aufgabe können sie, wie er glaubt, nur dann genügen, wenn ihnen ein reales, ewiges und unveränderliches, von allem andern unabhängiges Sein zukommt. Wenn aber dieses, so entsteht sofort auch die Frage: wie wir uns neben diesem Fürsichsein der Ideen ihre Gegenwart in den Dingen zu erklären haben. Eine wirklich befriedigende Beantwortung dieser Frage war der Natur der Sache nach unmöglich, wie diess Aristoteles seinem Lehrer scharf genug vorgerückt hat; es ist daher ganz begreiflich, wenn Plato's Versuche, sie zu beantworten, von Schwankungen, Unklarheiten und

Widersprüchen nicht frei sind. Im Timäus hilft er sich damit, dass er in ähnlicher Weise, wie später Aristoteles, die verschiedenen Causalbeziehungen, in welchen die Dinge zu ihren idealen Faktoren stehen, an verschiedene Ursachen vertheilt: die Ideen als Urbilder, den Demiurg, die den Dingen theils als mathematische Mass- und Gestaltsbestimmung theils als Seele inwohnenden Formen und Kräfte. Aber in der Republik ist die Idee des Guten allein der letzte Grund alles Seins und aller Vollkommenheit, sie ist also (wie auch A. annimmt) die höchste wirkende wie die höchste formale und Endursache, wo dann aber kein Grund abzusehen ist, wesshalb die übrigen Ideen, die ihr doch als solche ihrem allgemeinen Wesen nach gleichartig sein müssen, keine wirkenden, sondern nur Zweckursachen sollten sein können; im Phädo 100 B ff. 98 B ff. erklärt Plato die Ideen, weit entfernt ihre Wirksamkeit (wie A. S. VII behauptet) „geradezu abzuweisen", für das einzige[2]), was durch seine Gegenwart die Dinge zu dem mache, was sie sind, für die wahren Ursachen derselben (98 D. 99 B) und diejenigen, mit denen er sich beschäftige (100 B), was nach dem Zusammenhang gleichfalls bedeutet, mit deren er sich allein beschäftige; oder wie diess Aristoteles (Metaph. I, 9. 991 b 3. XIII, 5. 1080 a 2. gen. et corr. II, 9. 335 b 9) ausdrückt: er bezeichnet sie als αἴτια καὶ τοῦ εἶναι καὶ τοῦ γίγνεσθαι, ohne uns freilich zu sagen, wie ihre Gegenwart in den Dingen zu Stande kommt; im Philebus müssen die Ideen, deren mit dieser Bezeichnung nicht erwähnt wird, unter dem Begriff der αἰτία, der weltbildenden Vernunft, mit befasst sein; und im Sophisten wird, wie wir gesehen haben, mit der Seele und Vernunft auch das Vermögen zu wirken und zu leiden dem παντελῶς ὄν, zu dem die Ideen jedenfalls gehören, mit einer Bestimmtheit beigelegt, der sich nichts abdingen und die sich nicht wegdeuten lässt. Tritt diese Auffassung der Ideen in der Folge gegen die ontologische entschieden zurück, um schliesslich im Timäus und in der von Aristoteles beglaubigten letzten Form der Ideenlehre ganz zu verschwinden, so kann man

---

[2]) Das Schöne, heisst es, sei schön οὐ δι' ἓν ἄλλο ἢ διότι μετέχει ἐκείνου τοῦ καλοῦ ... οὐκ ἄλλο τι ποιεῖ αὐτὸ καλόν u. s. w.

daraus nur schliessen, Plato habe mit ihr zwar aus dem Satze, dass die Ideen allein das ὄντως ὄν seien, eine Folgerung gezogen, die an sich ganz richtig ist, und die er auch später nicht ausdrücklich zurücknahm, er sei jedoch dabei auf Schwierigkeiten gestossen, die ihn von der weiteren Verfolgung dieses Weges abhielten; aber man hat nicht das Recht, zu bezweifeln, dass er eine Ansicht, die er im Sophisten mit der grössten Bestimmtheit vorträgt, in der Zeit, welcher dieses Gespräch angehört, wirklich gehabt hat. Diese Zeit selbst wird nun gegenwärtig bekanntlich nicht selten in Plato's letzte Lebensperiode herabgerückt, und auch Apelt ist der Meinung, die er S. 55 ff. 89 ff. näher begründet, dass der Sophist und der Theätet ziemlich spät und jedenfalls später entstanden seien als der Parmenides, in dem er (S. 58 f.) am liebsten eine Jugendschrift sehen möchte, die vielleicht ursprünglich ohne den ersten Theil niedergeschrieben und erst später von Plato überarbeitet und herausgegeben worden sei; auf sie möge sich eigentlich beziehen, was Parm. 128 C f. über Zeno's Buch gesagt ist. A. beruft sich für diese Datirung neben anderem auch auf die sprachstatistischen Ergebnisse C. Ritter's, die aber ganz andere sind als die seinigen, denn Ritter hält den Parmenides nicht blos für später als Theätet und Sophist, sondern sogar für unächt; ich meinerseits habe Arch. II, 676 ff. die Unsicherheit jener Ergebnisse nachzuweisen versucht, und es kann mich in dieser Ansicht nur bestärken, wenn zwei Gelehrte, wie Ritter und Apelt, aus den gleichen Daten so widersprechende Folgerungen ableiten. Die spätere Abfassung des Parmenides scheint mir neben dem, was ich über das Verhältniss seiner dialektischen Erörterungen zu denen des Sophisten schon anderswo bemerkt habe, und hier nicht wiederholen will, namentlich daraus hervorzugehen, dass sowohl die Lehre des Euklides als Plato's Stellung zu derselben sich im Parmenides unverkennbar in einer späteren Gestalt zeigt als in den zwei andern Gesprächen. Im Theätet findet sich von einem Gegensatz zwischen den beiden Sokratikern noch keine Spur; was Plato Aristippus und Antisthenes entgegenzuhalten hat, wird Euklides zugeeignet, indem es von ihm nach sokratischen Berichten aufgezeichnet sein soll, und wenn schon dadurch ausgesprochen ist,

dass Euklides mit dem Inhalt dieser Erörterungen einverstanden sein werde, so bezeugt er diess auch ausdrücklich, indem er diese λόγοι 142 C μάλα ἀξίους ἀκοῆς nennt. Im Sophisten beginnen die Wege der beiden Philosophen sich zu scheiden: ist ihnen auch noch die Ueberzeugung gemeinsam, dass die εἴδη ἀσώματα die ἀληθινὴ οὐσία seien, so hat doch Plato gegen Euklid's Bestimmungen über die nähere Beschaffenheit dieser εἴδη und ihr Verhältniss zur Körperwelt erhebliches einzuwenden. Im Parmenides ist dieser Gegensatz wesentlich erweitert. Euklides ist der platonischen Ideenlehre mit eindringenden Einwürfen entgegengetreten und spricht seinerseits nicht mehr von einer Mehrheit unkörperlicher Begriffe, sondern nur noch von dem Einen Seienden, mit dessen dialektischer Prüfung der zweite Theil des Gesprächs sich beschäftigt. Wie lässt sich diess anders als daraus erklären, dass der Parmenides eben später verfasst wurde als der Theätet und der Sophist? Ihn dem Theätet voranzustellen, halte ich für ganz unmöglich: theils weil sein Inhalt weit über die elementaren Untersuchungen des Theätet hinausgeht, und weil in der Abfassungszeit des letzteren, um 391, die Ideenlehre wohl kaum schon eine so ausgereifte Gestalt hatte, wie sie gehabt haben muss, als Parm. 128 E ff. niedergeschrieben wurde, theils und besonders, weil ich mir nicht denken kann, dass Plato die Einleitung des Theätet noch geschrieben haben könnte, nachdem der Gegensatz zwischen ihm und seinem Mitschüler sich schon so weit entwickelt und solche Erörterungen hervorgerufen hatte, wie sie im Parmenides vorliegen und vorausgesetzt werden. Den Parmenides zwischen den Theätet und den Sophisten zu setzen, wäre schon an sich misslich, da dieser an jenen unmittelbar anknüpft, und mit der Gestalt, welche die megarische Lehre und Plato's Verhältniss zu derselben in den beiden Gesprächen zeigt, würde es sich nicht vertragen. Es bleibt daher nur übrig, den Parmenides für die jüngste von den drei Schriften zu halten. Was ich in dieser Beziehung schon früher (Ph. d. Gr. II a[4], 259, 1. 547, 1. Arch. IV, 194) bemerkt habe, hat Apelt allerdings nicht überzeugt. Ich glaube jedoch nicht, dass der Ausweg, den er einschlägt, ein gangbarer Weg ist. Wenn ich in der Ansicht, die Plato im Sophisten den „Ideenfreunden“

beilegt, eine Zwischenstufe sehe, welche die megarische Philosophie beim Uebergang von der sokratischen Begriffslehre zur eleatischen Einheitslehre durchschritt, sieht A. (S. 89ff.) in derselben vielmehr eine spätere Form der megarischen Metaphysik, einen „Abfall von der Alleinslehre", zu dem wenigstens ein Theil der Megariker gerade durch Plato's Parmenides veranlasst worden sein möge. A. stützt diese Annahme auf zwei Zeugnisse: die Aeusserung des Eudemus über die „Sophisten", welche Seite 442f. dieses Jahrgangs besprochen ist, und die Angabe des Diogenes II, 119. (Ph. d. Gr. IIa, 256, 2) dass Stilpo die Gattungsbegriffe (ἄνθρωπος, λάχανον) von den ihnen entsprechenden Dingen nicht habe prädiciren lassen wollen, weil das Einzelding nicht dasselbe sei, wie die Gattung. Allein in der Stelle des Eudemus ist sowohl der Text als seine Erklärung, wie ich a. a. O. gezeigt habe, viel zu unsicher, um irgend einen Beweis auf sie gründen zu können; um die Megariker handelt es sich in derselben wahrscheinlich überhaupt nicht. Was Stilpo betrifft, so wird gerade von ihm berichtet (Aristokl. b. Eus. pr. ev. XIV, 17, 2), er habe mit den Eleaten gelehrt, dass das Seiende nur Eines, das ἕτερον dagegen, also alles andere ausser diesem Einen, nicht sei. Es ist also nicht daran zu denken, dass er gerade von der eleatischen Einheitslehre zu einer Mehrheit substantieller Begriffe zurückgegangen sein sollte. Wenn er daher als Eristiker von der allgemeinen Voraussetzung ausgieng, dass es verschiedene Arten von Dingen gebe, so ist diess nur die gleiche Anbequemung an die herrschende Vorstellungs- und Ausdrucksweise, oder die gleiche Inconsequenz, der sich auch ein Parmenides und Zeno, ein Heraklit und Spinoza und hundert andere nicht entziehen konnten; hätte man ihn dagegen gefragt, was denn der Mensch, der Kohl u. s. f. an sich sich selbst seien, so hätte er folgerichtig nur antworten können, was Euklid wirklich auf eine ähnliche Frage antwortet: es seien Namen für das Eine Seiende, sofern dieses in dieser oder jener Beziehung betrachtet werde. Indessen handelt es sich für uns nicht um Stilpo, sondern um Euklides, den einzigen, auf den sich Plato's Bestreitung der megarischen Lehre beziehen kann. Von ihm aber steht es ausser Zweifel, dass er als wirklich nur das Eine gelten lassen

wollte, welches mit dem Guten zusammenfalle, und für welches der Nus, die Einsicht, die Gottheit und vieles andere nur verschiedene Namen seien (Ph. d. Gr. II a. 260f.). Wird nun eben dieses zugleich als die gemeinsame Lehre der megarischen Schule bis auf Stilpo herab bezeichnet, und stimmt damit auch die Tugendlehre Euklid's und seiner Nachfolger überein, so liegt am Tage, dass es diejenige Lehrform ist, die von Euklid auf seine Schule übergieng, also die abschliessende Gestalt seiner Lehre: und wenn uns im Sophisten eine Form dieser Lehre begegnet, in der erst die vielen Begriffe auftreten, das Eine Gute dagegen noch nicht, so kann diess nicht ihre spätere, sondern nur ihre frühere Form sein, und auch Plato's Verhältniss zu Euklides kann nur die Entwicklung genommen haben, welche sich uns meiner Ansicht nach in seinen Schriften darstellt: im Theätet noch wesentliche Uebereinstimmung; im Sophisten Auseinandergehen der euklidischen und der platonischen Bestimmungen über die Begriffe; im Parmenides, Philebus und Staat die beiden Standpunkte, der Ideenlehre auf der einen, der megarischen Einheitslehre auf der anderen Seite, in geschlossenen Systemen sich gegenüberstehend.

3. In dem dritten Stück unserer Sammlung, S. 101—216, unterzieht A. „die Kategorieenlehre des Aristoteles“ einer Besprechung, welche unter Berücksichtigung der ganzen aristotelischen Logik und Metaphysik alle Seiten derselben sorgfältig und scharfsinnig erörtert. Im Gegensatz zu Bonitz sucht er zu zeigen, dass das ὄν, welches in den Kategorieen eingetheilt wird, nichts anderes sei als „das ἐστι der Kopula“, die Kategorieen mithin die „Arten der Aussagen im Urtheil“. (S. 126. 128. 146 u. o.) Andererseits bezeichnet er sie aber auch nicht selten (z. B. S. 120. 123. 125. 184) als die „Gattungen der Prädikate“. Dieses beides ist aber nicht, wie er vorauszusetzen scheint (vgl. S. 127 u. ö.), dasselbe: dort ist die Frage, welche verschiedene Arten der Prädicirung, der Verknüpfung eines Prädikates mit seinem Subjekt es gibt, denn nur diese Verknüpfung ist es, deren Ausdruck die Copula ist; hier die, welche verschiedene Arten von solchen Begriffen es gibt, die einem Subjekt als Prädikat beigelegt werden können. Nur die letztere Frage beantwortet aber Aristoteles mit

seinen Kategorieen. Die Copula hat er, wie auch A. bemerkt, noch gar nicht als einen eigenthümlichen Bestandtheil des Urtheils vom Prädikat unterschieden, und die Kategorieen beziehen sich (Cat. 2) auf τὰ ἄνευ συμπλοκῆς λεγόμενα, nicht auf die verschiedenen Arten der συμπλοκή. Als Leitfaden für die Ableitung der Kategorieen weist A. S. 155 ff. die grammatischen Unterschiede der Wörter mit Recht ab: seinem eigenen Versuch aber, den Gesichtspunkt, von dem Aristoteles bei der Aufstellung der 10 Kategorieen ausgieng, zu bestimmen, und diese selbst logisch zu rechtfertigen, (S. 147 ff.) kann ich, so beachtenswerth er ist, doch nur theilweise beistimmen. Es ist mir jedoch hier nicht möglich, auf denselben näher einzugehen, und ebenso muss ich mich begnügen, auf manche weitere Partieen unserer Abhandlung, wie die überzeugenden Auseinandersetzungen über das τόδε τι und das τί ἐστιν (S. 137 ff.), über das Verhältniss der Kategorieen zu den metaphysischen Grundbegriffen (162 ff.), über die Schwierigkeiten (171 ff.) und den Werth (180 ff. 195 ff. 208 ff.) der aristotelischen Kategorieenlehre, kurz zu verweisen. —

4. Zur Metaphysik des Aristoteles (S. 217—252). S. 987 b 4 dieser Schrift gibt A. dem τοιοῦτον die Bedeutung: „aus folgendem Grunde“; mir scheint es sich auf die unmittelbar vorher erwähnten sokratischen Begriffsbestimmungen zu beziehen. S. 988 a 6 werden die σημεῖα richtig von Punkten (nicht Sternbildern) erklärt; 1004 b 13 nach A[b] gelesen: ἀλλ' εἰ δὴ οὕτως θεωρεῖ φορτικῶς u. s. w.; zu 1003 b 12 f. wird bemerkt, dass entweder für τῶν λεγομένων beidemale „τὰ λεγόμενα“ stehen müsste, oder für ἐπιστήμης ἐστὶ θεωρῆσαι μιᾶς, wenn diese Worte nicht ganz zu streichen seien: „ἐπιστήμη ἐστὶ μία“. 1003 b 20 f. übersetzt A. richtig: „es ist Sache einer Wissenschaft, das γένος und die εἶδη, sowie die εἶδη τῶν εἰδῶν zu betrachten;“ 1003 b 28 versteht er davon, dass in dem einfachen ἄνθρωπος sowohl das ὢν ἄνθρ. als das εἷς ἄνθρ. schon enthalten sei. 1005 b 1 ff. nimmt A. an dem ἀκούοντας Anstoss; ich möchte mit Christ glauben, die ganze Stelle, die aber m. E. ächt aristotelisch lautet, sei anderswoher hieher verschlagen worden. 1010 b 33 zieht A. die Worte: καὶ ἄνευ αἰσθήσεως zu dem Relativsatz: ἃ ποιεῖ τὴν αἴσθησιν. Man kann aber

auch erklären: „dass aber die Gegenstände, welche die Wahrnehmung erzeugen, nicht auch ohne sie (unabhängig von ihr) existiren sollten, ist undenkbar“. und diese Erklärung ist nicht blos die natürlichste, sondern sie wird auch durch 1010 b 30 und die platonische Stelle, die Arist. hier zu berücksichtigen scheint, Theät. 156 A ff., empfohlen. Die Entstehung der Interpolation ῥητὸν und ῥητῶς 1017 b 1 f. wird 225 f. besprochen, 1017 b 7 f. wohl ohne Noth eine Interpolation vermuthet. 1019 a 1 f. will A. die Worte: ᾗ διαρέσει ἐχρήσατο Πλάτων auf Tim. 34 D beziehen; was sich mir allerdings viel weniger empfiehlt, als die von ihm bestrittene Deutung derselben auf das πρότερον und ὕστερον in den Idealzahlen. Dagegen stimme ich seinen Bemerkungen über V, 15 (S. 229 f.) und seiner Emendation von 1021 a 5 bei, wo er, meist nach A^b, liest: ὁ γὰρ ἀριθμὸς σύμμετρος (wofür aber auch — ον stehen bleiben kann) κατὰ μὴ συμμέτρων δὲ ἀριθμοὶ οὐ λέγονται. 1026 a 15 vertheidigt A., schwerlich mit Recht, das ἀχώριστα der HSS gegen Schwegler's und Christ's χωριστά. Von 1026 b 10 f. gibt er eine Erklärung, welche die bisher gewöhnliche berichtigt; wogegen mir 1027 a 29 ἄνω für ἄνευ bedenklich und auch entbehrlich erscheint: wenn wir ἄνευ beibehalten, sagt Aristoteles, es gebe Ursachen, die entstehen oder aufhören können, ohne doch wirklich zu entstehen und aufzuhören (wie z. B. ein Willensakt als Ursache eines bestimmten Erfolgs). 1037 a 17 vermuthet A. sinnreich aber doch schwerlich ganz befriedigend: ὡδὶ μέντοι κινεῖται τὸ πῦρ. 1037 a 9 will er mit A^b καὶ vor σῶμα weglassen; aber sollte wohl Arist. gesagt haben: ἡ ψυχὴ σῶμα τόδε? 1041 a 14 ff. wird richtig erläutert; 1047 a 9 schlägt A. statt „ἔτι ὄν“ vor: ἔστιν ὡς οἴονται; mir genügt fortwährend das schon Arch. II, 262 empfohlene ἔτι ὡς des Cod. T, zu dem natürlich πέφυκε zu ergänzen ist. Das folgende wird von A. gut erläutert; ebenso 1049 a 27 f., wo καθ' οὗ statt καθόλου eine augenscheinliche Verbesserung ist. Weniger einverstanden bin ich mit A.'s Erklärung von 1051 a 21—33 und mit dem Vorschlag, Z. 31 statt διὰ „ἰδίᾳ“ zu setzen, kann diess aber hier nicht näher begründen. 1054 b 21 f. vermuthet A.: ἢ γὰρ ἓν ἢ οὐχ ἓν πέφυκε ὅσα ὄν καὶ ἕν; vielleicht ist aber auch πεφυκὸς—ἓν ein missverständlicher Zusatz. 1056 b 3 ff. scheint mir

auch A., namentlich Z. 31 f. betreffend, nicht alle Schwierigkeiten zu beseitigen: das ἁπλῶς πολὺ mag ein ungenauer Ausdruck für das sein, was uns auch dann den Eindruck einer grossen Anzahl macht, wenn wir es mit keiner bestimmten andern Zahl vergleichen, das was schwer zu zählen ist, wie ja (Phys. 204 a 5) unendlich auch das genannt wird, was nur schwer zu durchmessen ist. 1062 a 15 setzt A. statt τοῦτο mit Recht ταὐτό. Auch seine Bemerkungen über 1081 a 12 ff. 1082 b 34 ff. 1089 a 20 ff. und die Ersetzung des ἐκ 1087 b 24 durch καὶ halte ich für richtig. — 5. Es folgen S. 253—286: die Widersacher der Mathematik im Alterthum". A. stellt die Nachrichten über dieselben übersichtlich zusammen, bespricht ferner eingehend die Lehre des Plato und Xenokrates über die untheilbaren Linien, und knüpft hieran eine Uebersetzung der pseudoaristotelischen, bekanntlich von ihm herausgegebenen Schrift über dieselben an. —

6. Die stoischen Definitionen der Affecte und Posidonius. S. 287—337. In dieser lesenswerthen Abhandlung bestreitet A. die Annahme, dass die stoischen Definitionen der Affekte als δόξαι, welche sich bei dem angeblichen Andronikus π. παθῶν und in den Tusculanen finden, von Posidonius, und nicht vielmehr von Chrysippus herrühren, indem er aus Galen und Nemesius, (der ebenso, wie dieser, wenigstens mittelbar, aus Posid. geschöpft habe) nachweist, dass und wie dieser Stoiker die Affekte, seiner platonisirenden Psychologie entsprechend, auf das θυμοειδὲς und das ἐπιθυμητικὸν zurückführte. Dieser Nachweis ist ihm auch, wie ich glaube, gelungen; nur gegen seine Erklärung der S. 302 ff. vgl. 314 ff. besprochenen Stelle aus Galen De Hipp. et Plat. 463 habe ich Bedenken. Möglich, dass hier, wie so häufig in dieser Schrift, der Text nicht in Ordnung ist; unter der Voraussetzung, dass mit den ψευδεῖς ὑπολήψεις, welche aus der παθητικὴ ὁλκὴ entspringen sollen, nur die mit den Affekten verbundenen falschen Werthurtheile gemeint seien, könnte man darin statt θεωρητικῷ „ὀρεκτικῷ" oder „ὁρμητικῷ" vermuthen. — 7. „Die Idee der allgemeinen Menschenwürde und der Kosmopolitismus im Alterthum, S. 339—365, ist ein Vortrag, der dieses Thema in gemeinverständlicher Form übersichtlich aber gut behandelt, und

der namentlich Zeno und der Stoa gerecht wird. — 8. Der Sophist Hippias von Elis, S. 367—393, gleichfalls ein Vortrag, aber mit mehr Quellenbelegen ausgestattet, verwerthet die uns überlieferten Angaben über H. zu einem anschaulichen Bilde dieses Mannes. Die Vermuthung S. 375, dass Plathane, die Frau des Isokrates, von Suidas nur durch ein Versehen aus der Tochter des Hippias zu seiner Witwe gemacht werde, halte ich für richtig; zweifelhafter ist mir, ob (nach S. 382) Hippias' angeblicher Lehrer Hegesidamos aus dem Milesier Hippodamos verschrieben ist.

XIII.

Jahresbericht über die abendländische Philosophie im Mittelalter. 1890.

Von

Clemens Baeumker in Breslau.

Zweiter Artikel. Darstellendes.

Die Bedeutung des „Archivs für Geschichte der Philosophie" als einer Centralstelle historischer Forschung zeigt sich auch darin, dass es, wie für die alte und neue, so auch für die mittelalterliche Philosophie eine längere Reihe von Artikeln beigesteuert hat. Durch die Hersetzung der Titel sei der Inhalt ins Gedächtnis zurückgerufen.

1. H. Siebeck, Zur Psychologie der Scholastik. I, S. 375—390; 518—533; II, 22—28; 180—192; 414—425; 517—525; III, 177—191.
2. L. Rabus, Zur Synderesis der Scholastik. II, S. 29—30.
3. L. Stein, Antike und mittelalterliche Vorläufer des Occasionalismus, II, S. 193—245 (S. 224—231: Richard von St. Victor).
4. J. Freudenthal, Zur Beurtheilung der Scholastik. II, S. 22—49.
5. H. Siebeck, Ueber die Entstehung der termini natura naturans und natura naturata. III, S. 370—378.

Der ausgezeichneten und auf mühsamster Quellenforschung beruhenden Artikelreihe von Siebeck, die an neuem Material, wie an werthvollen neuen Gesichtspunkten so vieles bringt, thut es keinen Eintrag, dass die Darstellung der Psychologie Eines Mannes in der des gegebenen Form nicht haltbar ist. Die Uebersicht über die Lehre Constantinus Africanus nämlich ist weitaus zu ihrem grösseren

Theile auf die Schrift de animae et spiritus discrimine gestützt, welche in der Gesammtausgabe von Constantin's Werken, Basel 1536, 1539 im I. Bande S. 308—316 abgedruckt ist. Schon im Jahre 1866 aber hat M. Steinschneider in einer Siebeck, wie es scheint, unbekannt gebliebenen lehrreichen Abhandlung über Constantinus Africanus und seine arabischen Quellen[1]) darauf aufmerksam gemacht[2]), dass wir in der vermeintlichen Schrift Constantin's vielmehr die von Johannes Hispanus aus dem Arabischen ins Lateinische übersetzte Schrift des christlichen Arztes und Philosophen Costa ben Luca (864—923) vor uns haben, welche seitdem unter dem richtigen Autornamen von Barach neu herausgegeben wurde[3]). Auch von Wüstenfeld[4]) ist der wahre Sachverhalt hervorgehoben. Nach Steinschneider's sehr wahrscheinlicher Vermuthung entstand der Irrthum dadurch, dass statt Costa ein Abschreiber Consta las und dieses zu Constantinus ergänzte. Uebrigens kann trotz des unhaltbaren Fundamentes doch Manches von Siebeck's Darstellung stehen bleiben; denn auch Constantin trägt in seinen eigenen Werken, bezw. aneignenden Bearbeitungen fremder Werke, Aehnliches vor, wie bei der Gleichartigkeit der Quellen nichts anders zu erwarten[5]).

Von sonstigen Schriften und Abhandlungen zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters nenne ich zunächst einige allgemeinere Darstellungen.

6. Baumann, Geschichte der Philosophie nach Ideengehalt und Beweisen. Gotha 1890.

---

[1]) M. Steinschneider, Constantinus Africanus und seine arabischen Quellen. Archiv für pathologische Anatomie und Physiologie, hrsg. v. Rud. Virchow. Bd. XXXVII. Berlin 1866. S 351—410.

[2]) a. a. O. S. 404—405.

[3]) Bibliotheca philosophorum mediae aetatis, hrsg. von C. S. Barach. Bd. II. Innsbruck 1878. S. 117—139.

[4]) F. Wüstenfeld, Die Uebersetzungen arabischer Werke in das Lateinische seit dem XI. Jahrhundert. Aus d. XXII. Bde. der Abhandl. d. Königl. Ges. d. Wissensch. zu Göttingen. Göttingen 1877. S. 33.

[5]) Vgl. für diesen Zweck besonders die Schrift de oblivione, in: Opera omnia Ysaac (d. h. Isaac ben Salomon). Lyon 1515. fol. 209 f. Aehnliches auch pantechn. theor. l. IV, c. 10.

7. Costa-Rosetti, Die Staatslehre der christlichen Philosophie. Philos. Jahrbuch, hrsg. v. Gutberlet u. Pohle. Bd. I, Fulda 1888, S. 396 ff. II, 1889, S. 113—150. III, 1890, S. 64—78; 153—167.

8. Costa-Rosetti, Abriss eines Systems der Nationalökonomie im Geiste der Scholastik. Christlich-sociale Blätter. Bd. XIX. Neuss 1886. S. 289—296; 321—330; 385—397; 417—432; 577—590; 673—684. Bd. XX. 1887. S. 38—53; 129—142; 321—332; 513—525.

Baumann's Uebersicht über die „Hauptpunkte der Scholastik" (S. 183—215, wozu noch einiges aus dem folgenden Abschnitt: „Die Uebergangszeit von der mittelalterlichen Philosophie zur neuern") kann natürlich nur eine summarische sein. Scotus Ierugena, Anselm, Bernhard von Chartres, Wilhelm von Champeaux, Abaelard, die Victoriner, Peter der Lombarde, Johann von Salisbury und die Pantheisten Amalric und David von Dinan[6]) in der ersten Abtheilung, die Araber (besonders Ibn Tofail, Averroes, Algazel — Avicenna ist nicht behandelt, obwohl dessen Metaphysik für die Entwicklung der Scholastik nahezu ebenso wichtig war, als die Commentare des Averroes) und Juden (Avencebrol, Maimonides) als Einleitung, dann Thomas von Aquin (Bonaventura's Fortsetzung der Augustinischen Richtung wird übergangen), Duns Scotus, Raymundus Lullus, Roger Bacon, von den Mystikern Eckhart in der zweiten Abtheilung, Occam und Buridan in der „Uebergangszeit" finden eine gedrängtere oder ausgeführtere Charakterisierung. Die knappen thatsächlichen Angaben sind zumeist zutreffend, verständig ausgewählt und zu einer ersten Orientierung geeignet. Vermisst wird eine klare Zeichnung der Gesammtentwicklung, die freilich bei solcher Beschränkung vielleicht überhaupt nicht möglich war. Was dafür geboten wird, allgemeine culturhistorische Begründungen, befriedigt wenig. Was soll z. B. die Ableitung des Gegensatzes von Nominalismus und Realismus aus den beiden Seiten des germanischen Grundgefühls, der freien und kraftvollen

[6]) Baumann schreibt: David von Dinanto, was, wenn es auch von andern gesagt werden mag, doch geradeso unzulässig ist, als wollte man etwa Heinrich von Gent als Heinrich von Gandavo bezeichnen.

Persönlichkeit, und dem Zuge, einem Idealen zu dienen (S. 192), gegenüber der Thatsache, dass der gleiche Gegensatz unabhängig von allem germanischen Grundgefühl sich bei Antisthenes und Plato, den Stoikern und Neuplatonikern findet, und dass derselbe sich auch im Mittelalter nicht aus den Tiefen der Volksseele heraus, sondern aus der Beschäftigung mit antiken Autoren — es brauchte nicht gerade die bekannte Stelle des Porphyrius zu sein — entwickelt hat?

Nr. 7 und 8 seien hier angeführt, da die Scholastik die betreffenden staatswissenschaftlichen und nationalökonomischen Fragen im Rahmen der Philosophie zu behandeln pflegte, und beide Abhandlungen auch mehrfach historische Darlegungen bieten. Nr. 7 weist in historischer Beziehung freilich wenig Neues auf. Doch sind bei der Darstellung der Lehre von Franz Suarez über die Entstehung des Staates und der Staatsgewalt mehrere zumeist wenig oder gar nicht beachtete Stellen herangezogen. Reichere Ausbeute liefert Nr. 8. So in der Darstellung der Lehre der Scholastik vom gerechten Preise, in der ausser Thomas besonders Molina († 1600) und De Lugo († 1660) behandelt werden (XX, 41—53). Interessant ist der Nachweis, dass Duns Scotus den gerechten Preis einer Sache allein durch die auf dieselbe verwendeten Kosten bedingt sein lässt, während die Mehrzahl der andern mit De Lugo und Molina dem widerspricht, letzterer auch schon die Bedeutung des Verhältnisses von Angebot und Nachfrage hervorhebt. Eingehend wird behandelt, was Thomas über die Fruchtbarkeit des Geldes bemerkt (XX, 517—519); wobei mich freilich die Ausführungen über die Erlaubtheit des vielberufenen Titels „lucrum cessans“ nach Thomas (a. a. O. S. 519 Anm. 3) historisch nicht überzeugt haben [7]).

An dieser Stelle möge auch einer Schrift kurz gedacht werden, die zwar zunächst der Geschichte der Litteratur angehört, kurze Erwähnung aber auch in dem Archiv für Geschichte der Philosophie beanspruchen kann:

9. Wilhelm Hertz, Aristoteles in den Alexanderdichtungen des

[7]) Nicht zugegangen ist mir:
M. F. Picavet, De l'origine de la philosophie scolastique en France et en Allemagne. Paris, Leroux, 1889.

Mittelalters. Aus den Abhandlungen der k. bayer. Akademie der Wiss. I. Cl. XIX. Bd. I. Abth. München 1890. Verlag der k. Akademie, in Commission bei G. Franz. 103 S. 4.

Die von umfassender Belesenheit zeugende Arbeit verfolgt die Entwicklung der sagenhaften Berichte über das Verhältniss des Aristoteles zu Alexander in der spätgriechischen, in der mittelalterlich lateinischen, französischen, englischen, deutschen, spanischen Litteratur, bei Juden, Persern und Arabern, mit besonderer Berücksichtigung der poetischen Darstellungen. Wenn sich dabei zeigt, dass der Stagirit in diesen Sagen, die übrigens auf die mittelalterlichen Philosophen keinen Einfluss hatten, ausser seiner eigenen Person auch die des Zeichendeuters Antiphon, des Anaximenes von Lampsakus, des Juden Papas vertritt: so hat diese Weitherzigkeit der Ueberlieferung über die Person ihr Gegenstück in der Kritiklosigkeit, mit der innerhalb der litterarischen Ueberlieferung die Autorschaft des Aristoteles für Werke arabischer und jüdischer[8]) Philosophen, ja selbst des Sextus Empiricus[9]), in Anspruch genommen wurde.

Wenden wir uns zu den Schriften, welche einzelne Vertreter der Scholastik behandeln.

Die Vorscholastik betrifft ein Werk, das schon in meinem ersten Artikel hätte besprochen werden können, aber hier Platz finden möge, da es erst nach Vollendung desselben einlief:

10. Walafridi Strabonis liber de exordiis et incrementis quarundam in observationibus ecclesiasticis rerum. Textum recensuit, adnotationibus historicis et exegeticis illustravit, introductionem et indicem addidit Dr. Aloisius Knoepfler, ss. theologiae in universitate Monacensi prof. p. o. München, Stahl, 1890. XVII u. 114 S.

Die um 841 verfasste Schrift des fleissigen Abtes von Reichenau liegt hier in einer recht brauchbaren Ausgabe vor, eingeleitet durch

---

[8]) Vgl. A. Loewenthal, Pseudo-Aristoteles über die Seele. Eine psychologische Schrift des 11. Jahrhunderts und ihre Beziehungen zu Salomo ibn Gabirol (Avicebron). Berlin 1891.

[9]) Vgl. dieses Archiv, Bd. IV (1891), S. 574—577.

litterarische und biographische Prolegomena[10]), erläutert durch reichhaltige historische Bemerkungen und Quellennachweise, in ihrem Text gestützt auf cod. Sangall. n. 446 aus dem Ende des IX. oder Anfang des X. Jahrh., unter Beiziehung zweier werthloser späterer Münchener Handschriften, statt derer man freilich lieber die Wiener und die Bamberger Handschrift, beide aus dem X. Jahrh. und unschwer zu erreichen, benutzt sähe. Ihr Inhalt bezieht sich vorwiegend auf Geschichte der Liturgie. Von einigem philosophiegeschichtlichem Interesse sind die religionsgeschichtlichen Ausführungen in cap. 2. und 3. Natürlich müssen dieselben nach dem Maassstabe ihrer Zeit gemessen werden. Sonst würden geschichtliche Bemerkungen, wie die c. 2. (S. 8): „Sicut Deus, ut destrueret opera diaboli, quaedam sibi voluit a cultoribus suis, quae daemones prius persuaserunt errantibus, ita cultum a deo institutum maxime in sacrificiorum et ceremoniarum multiplicitate sibi deinceps daemones exposcebant“ ebenso naiv erscheinen, wie die Ankündigung c. 7 (S. 18): „Dicam tamen etiam secundum nostram barbariem, quae est theotisca, quo nomine eadem domus Dei appelletur, ridiculo futurus latinis, si qui forte haec legerint, qui velim simiarum informes natos inter augustorum liberos computare.“

Einen besonders seit Lessing's Schrift vom Jahre 1770 viel umstrittenen Autor behandelt

11. Jos. Schnitzer, Berengar von Tours, und seine Lehre. Ein Beitrag zur Abendmahlslehre des beginnenden Mittelalters. München, Stahl, 1890. XVI u. 415.

Die umfängliche, J. Silbernagl gewidmete Schrift — ursprünglich eine Münchener Doctor-Dissertation — behandelt eingehend das Leben Berengar's und seine, wie seiner Gegner, theologische Lehre. Was in seiner Abhandlung philosophiegeschichliches Interesse bietet, ist nur verhältnismässig kurz berührt (S. 246 ff., 306 ff.,

[10]) S. X, Anm. 4 durfte unter den Belegen für die nicht-adlige Abstammung Walahfrid's nicht seine Selbstbezeichnung im Dedikationsgedicht als pauper hebesque angeführt werden. Wie der Zusammenhang lehrt, geht der Bescheidenheitsausdruck auf geistige Begabung.

411). Gern hätte man ein näheres Eingehen auf die logischen Ausführungen gesehen, hinsichtlich derer sich meines Erachtens sehr wohl neue Resultate über Prantl hinaus gewinnen lassen; es auch gewünscht, dass statt des blossen Citates aus Bach's Dogmengeschichte des Mittelalters (S. 307) dessen beachtenswerther Gedanke über Berengar's Stellung in der Entwicklung des Substanzproblems — ich möchte den sich entwickelnden Gegensatz mit dem der stoischen und der Platonischen Lehre von der οὐσία vergleichen — selbständig weiter geführt wäre.

An Thomas von Aquin hat sich eine ziemlich beträchtliche Litteratur angeschlossen. Historisch darstellend ist dieselbe indes nur zum geringern Teil. Meist wiegen sachliche Gesichtspunkte vor. Wenn ich auch auf einige Schriften der letztern Classe eingehe, so kann ich dabei selbstverständlich nur die philosophiegeschichtlichen Momente berücksichtigen. Den durch die Stellung meines Referates gebotenen Grenzen entsprechend, werde ich mich übrigens hier wie dort auf die in Deutschland erschienenen Schriften beschränken [11]).

12. J. Frohschammer. Die Philosophie des Thomas von Aquino, kritisch gewürdigt. Leipzig, Brockhaus, 1889. XX u. 537 S.
13. Tilm. Pesch, Institutiones Logicales secundum principia S. Thomae Aquinatis. Pars II[1], XXII u. 644 S., Pars II[2], XVI u. 555 S. Freiburg i. Br., Herder, 1889—1890.

---

[11]) Von der ausserdeutschen Litteratur über Thomas von Aquin aus dem Berichtjahre seien wenigstens die Titel angeführt.

G. Crolet, Doctrine philosophique de S. Thomas d'Aquin. Resumé d'après le Dr. Stoeckl. Paris 1890.

Sebast. Olivieri, Tractatus de ideologia ex operibus Divi Thomae Aquinatis depromptus. Genua 1890.

Eman. Zorzoli, L'ideologia umana, studiata sull'antropologia. Turin 1889.

C. Piat, Quid divini nostris ideis tribuat divus Thomas. Paris 1890.

Pietro Montagnani, Rosmini, S. Tommaso e la Logica. Bologna 1890.

W. H. Nolens, De leer van den h. Thomas van Aquino over het recht. Utrecht 1890.

Ein Wiederabdruck ist:

Divi Thomae Aquinatis totius Summae theologicae conclusiones, auctore J. Hunnaeo. Paris 1890.

14. Nic. Kaufmann, Die Erkenntnislehre des hl. Thomas von Aquin und ihre Bedeutung in der Gegenwart. Philos. Jahrb., hersg. von Gutberlet u. Pohle, Bd. II. Fulda 1889. S. 22—51.
15. Mathias Schneid, Naturphilosophie im Geiste des hl. Thomas von Aquin. 3. Aufl. Paderborn 1890. XI u. 432 S.
16. Späth, Die Körperlehre des heil. Thomas von Aquin. Katholik, N. F., Bd. 57. Mainz 1887, 1. S. 167—188; 253—270; 369—383.
17. Victor Lipperheide, Thomas von Aquino und die platonische Ideenlehre. München, Rieger, 1890. 131 S.
18. Gundis. Feldner, Die Lehre des hl. Thomas über den Einfluss Gottes auf die Handlungen der vernünftigen Geschöpfe. Dargelegt von Sr. Eminenz Cardinal Josef Pecci. Kritisch beleuchtet von Gundis. F. Graz, Moser, 1889. 103 S.
19. Gundis. Feldner, Die Lehre des heil. Thomas von Aquin über die Willensfreiheit der vernünftigen Wesen. Graz, Moser, 1890. VIII u. 274 S.
20. Basil. Antoniades, Die Staatslehre des Thomas von Aquino. Leipzig, Robolsky. VI u. 127 S.
21. Victor Cathrein, Das jus gentium im römischen Recht und beim hl. Thomas v. Aquin. Philos. Jahrb., hrsg. v. Gutberlet u. Pohle. Bd. II. 1889. S. 373—388.

Frohschammer's umfangreiches Werk (Nr. 12) gehört nur mit einem Theile seines Inhalts hierher, da es sich nicht so sehr eine genetische, historisch-kritische Darstellung des Thomistischen Systems zur Aufgabe macht, als vielmehr eine sachliche Kritik desselben aus modernen Gesichtspunkten, speciell von dem vielfach an Schelling erinnernden Standpunkte des Verfassers aus. Ich glaube mich deshalb in der Hauptsache auf eine Inhaltsangabe beschränken zu sollen. — Nach einer weitausholenden, mit den alten Ioniern anhebenden Einleitung behandelt der erste Abschnitt die Thomistische Erkenntnisslehre. Getadelt wird besonders die Fassung der sinnlichen Empfindung als eines blossen Leidens[12])

[12]) Unberücksichtigt lässt Frohschammer Stellen wie sent. I. d. 40, q. 1, a. 1, ad 1: Sentire quantum ad ipsam receptionem speciei sensibilis nominat

(S. 19 ff.), die schroffe Entgegensetzung von sinnlicher Erkenntnissfähigkeit und Intellekt (S. 22. 25 f. 68 u. ö.), an deren Stelle eine allmähliche Steigerung stets innerlicher werdender lebendiger Kräfte zu setzen sei (S. 25); die Thomistische Universalienlehre, welche die göttlichen Ideen als lebenslose unwirksame Bilder betrachte, wie nach Aristoteles die Platonischen Ideen beschaffen sein sollten[13]), welche ferner den Unterschied zwischen blossen abstrakten Allgemeinbegriffen und den über der Wirklichkeit als deren Ziel stehenden Idealen — dem wahren Objekt der Philosophie nach Frohschammer (S. 57 f.) — übersehe (S. 31 ff.), welche endlich auch die Universalia in re zu starren, unveränderlichen Formen mache, was durch Naturwissenschaft und Wissenschaftsgeschichte widerlegt werde und durch eine genetische Erklärung zu ersetzen sei, welche „an Stelle todter Formen und Formeln ein bildendes, schaffendes Grundprincip" biete, „das sich aus der ursprünglichen Einheit in die unendliche Fülle verschiedenartiger Gestaltungen (Gattungen und Arten) entfaltet", „die weltimmanente secundäre Schöpfungskraft oder die schöpferische Weltphantasie, die in den Arten insbesondere als Generationsmacht und lebendiges Gestaltungsprincip sich bethätigt" (S. 35). Ausführlich wird das Unzureichende der Aristotelisch-Thomistischen Lehre[14]) vom in-

---

passionem ...; sed quantum ad actum consequentem ipsum sensum perfectum per speciem nominat operationem, quae dicitur motus sensus (wobei sich Thomas auf Aristot. de an. III 7, p. 431 a 6—7 bezieht). Freilich tritt die letztere Seite bei Thomas sehr zurück.

[13]) Es ist das nicht ganz historisch. Wie bei Philo und im spätern Platonismus (vgl. Zeller, Phil. d. Gr., III. a³, S. 76. 187), so sind auch bei Thomas die Ideen — natürlich nicht abgetrennt vom göttlichen Willen (sent. I, d. 38, q. 1, a. 1 ad 1) — zugleich als wirkende Kräfte gefasst. So de pot. q. 3, a. 1, ad 13: cum idea sit forma factiva; quodl. VIII, q. 1, a. 2: formae autem exemplares intellectus divini sunt factivae totius rei (vgl. sent. II, d. 18, q. 1, a. 2. cont. gent. I, c. 66, n. 2; de verit. q. 2, a. 5; q. 8, a. 8, ad 1). Diese schon aus dem Alterthum übernommene, von Frohschammer übergangene Doppelstellung tritt deutlich in einem häuslichen Streit der späteren Anhänger des Aquinaten hervor, der in der Sprache der Scholastik so lautete: ob die causa exemplaris auf die causa formalis, wie die Bañezianer wollten, oder mit Franz Suarez auf die causa efficiens zurückzuführen sei.

[14]) Auf die vielen historischen Fragen über den Sinn der Aristotelischen Lehre und das Verhältniss der Thomistischen zu ihr geht die ganz am Allge-

tellectus agens und intellectus possibilis für die Erklärung des thatsächlichen Hergangs der wissenschaftlichen Begriffsbildung dargethan (S. 43 ff.). Wie ein Klang aus verschwunden geglaubter Zeit muthet freilich an, was Frohschammer dafür setzt. Die Erklärung der Begriffsbildung sei darin zu suchen, dass im geistigen Leben der Menschheit ein Vermögen walte, „das wesentlich thätiger, bildender Art ist, die Begriffe aus wesentlichen Merkmalen gestaltend, in subjektiver Weise ähnlich wirkend, wie die objektive Phantasie oder allgemeine Gestaltungskraft objektiv wirkt; eine bildende Kraft, deren wesentliche Potenz demnach auch als Phantasie bezeichnet werden kann, und die den sogenannten intellectus possibilis und intellectus agens zugleich in sich schliesst" (S. 68). Von demselben Standpunkte aus wird die Lehre von den Principien der Erkenntniss kritisiert (S. 68f.). Thomas ist bei einer Vielheit der Principien stehen geblieben; „ein allgemeines, specifisch philosophisches, weltimmanentes Princip", „ein Princip, das sachlich also Seins- und Werdeprincip wäre und zugleich Erkenntnissprincip für die Welt und die philosophische Weltauffassung" — wie Frohschammer's „Weltphantasie" dies sein soll — liege der Thomistischen Philosophie so wenig als der Aristotelischen zu Grunde (S. 74). Der gleiche Vorwurf mangelnder Einheit wird auch gegen die Methode der Thomistischen Philosophie erhoben, die weder durchgängig deduktiv, noch induktiv, weder durchaus analytisch, noch synthetisch, weder vollständig apriorisch, noch aposteriorisch sei (S. 76). — Der zweite Abschnitt behandelt das Verhältniss von Philosophie und Theologie bei Thomas (S. 104 ff.). Den Hauptangriff richtet der Verfasser gegen die Unterscheidung natürlicher und übernatürlicher Wahrheiten bei Thomas. Weder seien die von Thomas als solche hingestellten Vernunftwahrheiten durchweg demonstrativ erweisbar (S. 107ff.), noch entzögen sich die angeblichen reinen Offenbarungswahrheiten jedem Beweise (S. 112 ff.), wie z. B. die Trinität des göttlichen Lebensprocesses dadurch erwiesen werde,

---

meinen sich haltende Darstellung nicht ein. Brentano's scharfsinniger, wenngleich verfehlter Versuch, die Thomistische — übrigens bereits anderweitig vermittelte — Deutung als zutreffend zu erweisen, ist ebenso bei Seite gelassen, wie dessen Widerlegung durch Zeller.

dass „die Schöpfung wirklich im sinnlichen wie im geistigen Gebiete allenthalben die Spur einer Dreiheit in der Einheit an sich trage", indem „jede Realität im Dasein durch eine Dreiheit von Momenten in ihrer Einheit constituirt ist" (S. 114). — Die philosophische Gotteslehre bildet den Gegenstand des dritten Abschnitts (S. 160 ff.). Der Verfasser tadelt es, dass Thomas, befangen in der Aristotelischen Unterscheidung des An-sich-Bekannten und Für-uns-Bekannten, mit dem ontologischen Gottesbeweise Anselm's, den Descartes mit Recht wieder aufgegriffen habe, nichts Rechtes habe anzufangen gewusst (S. 172). Hierauf werden die fünf Gottesbeweise bei Thomas[15]) entwickelt (S. 173 ff.). Nach Frohschammer sind sie im Wesentlichen dem Aristoteles entlehnt (S. 173), was zwar für den ersten richtig ist, wohingegen der dritte auf Avicenna, bezw. Alfarabi, der vierte auf Anselm (im Monologium) und Augustin zurückgeht, während der fünfte (der teleologische) bei antiken Philosophen wie bei griechischen und lateinischen Kirchenvätern Gemeingut in der populären Darstellung bildet.

An die Kritik dieser Beweise schliesst sich eine solche der Thomistischen Lehre vom Wesen und den Eigenschaften Gottes (S. 188 ff.). Bei der Darstellung der Thomistischen Lehre von der Schöpfung (S. 227) wird besonders gegen Thomas der Satz verfochten, den Frohschammer beim Beginn seiner schriftstellerischen Laufbahn in einer eigenen Schrift[16]) vertheidigt hatte, dass die Schöpfung des Endlichen keineswegs, wie Thomas wolle, Gott allein, sondern in secundärer Weise auch dem Geschaffenen zukomme (S. 236 ff.). Im Uebrigen ist eine historische Ableitung hier so wenig wie sonst versucht, selbst nicht bei Sätzen, wie bei dem von Frohschammer mit einem Rufzeichen versehenen (S. 231): „Je allgemeiner ferner eine Wirkung ist, desto höher muss die Ursache stehen." Und doch lag hier die Erinnerung an den liber de causis[17]) und damit

---

[15]) Nach S. theol. I, q. 2, a. 3.

[16]) J. Frohschammer, Ursprung der menschlichen Seele. München 1854.

[17]) Liber de causis, §. 1. (Bardenhewer, Die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute, bekannt unter dem Namen liber de causis. Freiburg i. Br. 1882. S. 163).

indirekt an Proklus[18]) so überaus nahe. — Das Charakteristische der Aristotelischen und Thomistischen Naturphilosophie, mit der der vierte Abschnitt (S. 267 ff.) sich beschäftigt, besteht nach Frohschammer „hauptsächlich darin, dass sie von der Naturwissenschaft nicht geschieden, dass sie in dialektischer Erörterung von Principienfragen und in descriptiver Darlegung verläuft. Ausserdem aber wird die Natur und das Einzelne in ihr als fix und fertig Gegebenes betrachtet, und wird daher die eigentliche Genesis und Entwickelung derselben wenig oder so gut wie nicht berücksichtigt, während die moderne Naturphilosophie und -Wissenschaft gerade diese vorzugsweise ins Auge fasst“ (S. 273). — Das Referat über die Thomistische Psychologie, mit welchem der fünfte Abschnitt anhebt (S. 349 ff.), ist wenig durchsichtig und sticht in seiner vielfach zerhackten Darstellung unvorteilhaft ab von der ruhigen und klarfliessenden Darstellung, wie sie z. B. Siebeck giebt. Die Kritik wendet sich besonders gegen die principielle Gegenüberstellung intellektueller und sensitiver Erkenntniss bei Thomas (S. 379 ff.), gegen die Thomistische Begründung der Willensfreiheit, welch letztere vielmehr darauf zu stützen sei, dass „in der Natur, ihrem Wesen und ihrer Erscheinung nach, sich ein freies Moment bethätigt, ein mit einer gewissen, mehr oder weniger merkbaren Willkür gestaltendes Bildungsprincip, trotz der starren Naturgesetze“, „die Weltphantasie“ (S. 404). Als ein Hauptmangel wird ferner bezeichnet, dass Thomas das Gemüth „als dritte Grundpotenz des menschlichen Geistes nicht kenne (S. 409), trotzdem doch schon die Physiologie, die zu Thomas' Zeiten freilich sehr unvollkommen gewesen, drei Arten von Nerven: Empfindungs-, Sinnes- und motoriche Nerven (!), unterscheide[19]) (S. 411). Ebenso wenig sei das Selbstbewusstsein bei ihm genügend beachtet (S. 412)[20]). — Der

[18]) Proklus, στοιχείωσις θεολογική, §. 56. 70. Vgl. Zeller, Philos. d. Griechen, III. b³, S. 791.

[19]) Mit Unrecht behauptet Frohschammer, dass nach Thomas alle Gefühle „in das Gebiet des niedern Begehrungsvermögens versetzt werden“ (S. 409). Thomas spricht an mehreren Stellen ausdrücklich von einem amor intellectualis; vgl. S. theol. II 1, q. 16, a. 1; II 2, q. 27, a. 2 u. 5.

[20]) Wohingegen Siebeck (Gesch. d. Psychol. I b, S. 458) gerade in den

sechste Abschnitt: Ethik und Politik des Thomas (S. 435), bezieht sich hauptsächlich auf ausserphilosophische Dinge und kann daher hier übergangen werden. — Die Auswahl der Thomistischen Lehren, welche bei Frohschammer zur Darstellung gelangen, ist vielfach wenig glücklich. An die Einsicht in den Gesammtzusammenhang welche die beiden bekannten, in der Werthung des Thomistischen Systems freilich einander entgegengesetzten, kurzen Schriften von Eucken[21]) und Adeodatus[21]) aufweisen, reicht er nicht entfernt heran. — Unangenehm berührt bei Frohschammer das fortwährende Selbstcitieren und die den Ton sachlicher Erörterung sehr häufig verlassende Leidenschaftlichkeit des Tones.

Der erste Band der Arbeit von Tilman Pesch (Nr. 13) hat bereits früher (III, 626 f.) Besprechung gefunden. Wegen ihrer gutgewählten Citate aus Thomas von Aquin — nicht nur bei Gemeinplätzen der scholastischen Logik, sondern auch bei verwickelteren Fragen — können die vorliegenden beiden Bände dem Historiker gute Dienste leisten.

Nr. 14 nichts Neues.

Das Werk von Schneid (Nr. 15) bildet die dritte, erweiterte Auflage der Schrift des Verfassers: „Die scholastische Lehre von Materie und Form und ihre Harmonie mit den Thatsachen der Naturwissenschaft", welche zuerst im Jahre 1873 erschien. In historischer Beziehung bietet sie nichts sonderlich Bemerkenswerthes. Wo einmal der Versuch zu eindringenderer Exegese gemacht wird, wie S. 97 über den „appetitus materiae" — Giovanni Francesco Pico da Mirandola, Giovanni Pico's Neffe, hat über diesen merkwürdigen Begriff eine ganze Monographie geschrieben[22]) —, S. 108 ff. über die „eductio formae e potentia materiae", S. 355 ff. über die Denkbarkeit einer ewigen Weltschöpfung, führt derselbe nicht sonderlich weit. Zu einer historisch-genetischen Ableitung der Tho-

---

Ansichten über das Selbstbewusstsein die selbständigste Leistung der thomistischen Erkenntnisstheorie erblickt.

[21]) Rud. Eucken, Die Philosophie des Thomas v. A. und die Cultur der Neuzeit. Halle 1886. — Aurel. Adeodatus, Die Philosophie und Cultur der Neuzeit und die Philosophie des h. Thomas v. A. Köln 1887.

[22]) Abgedruckt in Ioannis Pici opera, Basel 1601, Bd. II, S. 106—114.

mistischen Anschauungen aus den zeitgenössischen Bewegungen wird kein Ansatz gemacht; was indes wohl auch nicht in der Absicht des Werkes lag. Umdeutungen Thomistischer Lehren, meist dadurch vermittelt, dass dieselben ihres konkreten Untergrundes entkleidet werden, sind nicht selten. So soll beispielsweise Thomas die Fortpflanzung des Lichtes durch die Annahme eines Aethers, das Licht selbst durch Bewegung, und zwar, wie es scheine, undulierende Bewegung erklären (S. 227). Und doch ist de anima II, lect. 15, der für das Erste citierten Stelle, nur auf gut Aristotelisch von dem „Durchsichtigen", nirgendwo vom Aether die Rede. An der für das Zweite citierten Stelle de pot. q. 5, a. 7, ad. 19 aber[23]) sagt Thomas zwar: Sol est causa caliditatis — nicht luminis! — per motum, versteht dies indess nicht von irgend welcher „undulierenden Bewegung", sondern, wie die Berufung auf Arist. de cael. II 7, p. 289 a 32 beweist, davon, dass die Sonne, bezw. ihre Sphäre, bei ihrer Umdrehung durch Reibung an der unterhalb befindlichen Luft diese erhitzte und so die Wärme hervorrufe. Im Uebrigen ist der Hauptinhalt der Schrift sachlichen Fragen gewidmet. Der Verfasser nimmt es sich freilich dabei sehr leicht. „Die Philosophie" meint er S. 136, „geht wohl von der Erfahrung aus, aber nicht von der Erfahrung, wie sie durch Instrumente und sorgfältige, oft angestellte Beobachtung gewonnen wird, sondern von der Erfahrung, welche die fünf Sinne und das Selbstbewustsein tagtäglich jedermann bieten." Bei einem solchen Standpunkt begreift es sich, dass in dieser Naturphilosophie an mehr als einer Stelle Worte die Sachen erklären sollen, hypostasierte Gattungsbegriffe die reale Entstehung dessen, was unter dieselben fällt — wohingegen die Scholastik selbst, von ihrer spätern Zeit abgesehen, sich ehrlich bemüht hat, nach Maassgabe der ihr zu Gebote stehenden Naturkenntnis vermittelst der Aristotelisch-Galenischen Lehren von den Qualitäten der Elemente, den Eigenschaften der „humores" u. s. w. zu zeigen, wie die Formen es denn nun eigentlich machen, um alles das zu bewirken, was ihnen zuge-

---

[23]) Weshalb daneben noch de an. II, lect. 14 citiert ist, verstehe ich nicht, da dort von der Sache überhaupt nicht die Rede ist.

muthet wurde. Um von Seltsamkeiten zu schweigen, wie von diesen: dass Molekule in der Naturwissenschaft „die kleinsten, wenigstens durch das Mikroskop noch wahrnehmbaren Theile genannt würden“ (S. 26), dass das Chinin nicht nur dieselben Elemente, sondern auch ebenso viel von ihnen enthalte, wie das Strychnin[24]) (S. 210) u. s. w.

Die Artikel Späth's (Nr. 16) zeichnen sich aus durch Reichhaltigkeit des Materials und Klarheit der Darstellung. Die hinzugefügten kritischen Bemerkungen richten sich besonders gegen den Begriff einer Materie, die nichts Wirkliches ist und deren Fähigkeit in blossem Leiden besteht.

Eine treffliche Arbeit, lobenswerth wegen der emsigen Sammlung des weitschichtigen Materials, wie wegen der Schärfe in der Bearbeitung und Ausnutzung desselben, ist Lipperheide's Werk über Thomas von Aquino und die Platonische Ideenlehre (Nr. 17). Hinsichtlich dieser befand sich Thomas in einer eigentümlichen Lage. Auf der einen Seite stand Aristoteles, dessen Anschauungen gegenüber dem Andrange des Neuplatonismus möglichst durchzuführen gerade die Dominikanerschule energisch sich bemühte, auf der andern Augustin, der, wenn auch nicht ganz in dem Maasse wie bei der Franziskanerschule, den ursprünglichen Grundstock der Metaphysik doch auch bei jener lieferte; dort volle Verwerfung, hier nahezu bedingungslose Anerkennung der Ideenlehre. So kann es denn nicht Wunder nehmen, dass, je nach den durch den Zusammenhang gebotenen Impulsen, die Stellungnahme des Aquinaten zu Plato's Grundanschauung, eine wechselnde ist, so dass Lipperheide in seinen Aeusserungen über Thomas mit Recht zwei Gruppen unterscheidet: den Aristotelischen, tadelnden, die Mängel aufdeckenden und das Verfahren missbilligenden, und den Augustinischen, zustimmenden Theil, welche beide nur durch einen schwachen Faden mit Mühe in Zusammenhang gebracht sind (S. 131). Für die historische Klarheit bei dem Nachweis dieses Verhältnisses würde

---

[24]) War ein solcher Irrthum im J. 1856 — Schneid bezieht sich auf eine in diesem Jahre erschienene Rede — begreiflich, so hätte derselbe doch im J. 1890 nicht von einem, der überhaupt chemische Formeln zu lesen versteht, wiederholt werden sollen.

es fördersam gewesen sein, wenn Lipperheide seine im übrigen sehr lichtvolle und gründliche Darstellung nicht so ausschliesslich auf Grund der sachlichen Entwicklung des Problems gegliedert hätte. Jetzt kommen einige Punkte nur andeutungsweise und zum Theil nur in den Anmerkungen zur Sprache, die man gern mehr in den Vordergrund gerückt sähe. So vermisst man eine gründliche Untersuchung darüber, ob Thomas für seine Beurtheilung der Platonischen Ideen auch den Timaeus aus eigener Kenntnissnahme verwerthet habe, dessen Haupttheil dem Mittelalter ja durch die lateinische Uebersetzung des Chalcidius zugänglich war und der im voraufgehenden Jahrhundert manchen unter den Scholastikern tiefgehende Anregungen gegeben hatte. Der Verfasser scheint eine solche Benutzung für die vorliegende Frage anzunehmen (S. 58), obwohl er mit der Bemerkung „Thomas citiert offenbar aus dem Gedächtnisse (ebend. Anm. 3) selbst auf die geringe Beweiskraft seines Citates aufmerksam macht; aber weiter verfolgt hat er die Sache nicht. So bemerkt er auch nichts darüber, dass Thomas den Unterschied zwischen der ursprünglichen Form der Platonischen Ideenlehre, an die Augustin — abgesehen von den neuplatonischen Elementen bei ihm — sich hält, und der späteren, in den Aristotelischen Berichten vorliegenden Form derselben nicht kennt. Ebenso wenig ist auseinandergehalten, was Plato und was den Platonikern beigelegt wird. Wenigstens wäre zu untersuchen gewesen, ob Thomas zwischen beiden einen Unterschied macht oder nicht. Dabei würde sich sofort die Frage erhoben haben, ob, und welche Schriften von Platoniker ihm vorlagen. Der Versuch, diese zu beantworten, würde aber den Verfasser auf die weitere Frage gebracht haben, ob in den historischen Anschauungen des Aquinaten sich nicht eine Erweiterung nachweisen lasse. Denn in der That lässt sich darthun, dass Thomas in seiner späteren Zeit mit der Originalschrift eines Platonikers sehr genau bekannt wurde, mit einer Abhandlung des Proklus nämlich. Nicht mit der Abhandlung de malorum subsistentia, welche L. selbst zweimal zur Erläuterung heranzieht (S. 76, 4 und 104, 1 — merkwürdiger Weise beidemal nach der kurzen Inhaltsangabe in Fabricius Bibl. Graec., obwohl doch längst der Druck von Cousin vorliegt); denn deren Uebersetzung durch

Wilhelm von Moerbeke wurde erst im Februar 1280 beendet, fast 6 Jahre nach Thomas' Tode[25]): wohl aber mit der στοιχείωσις θεολογική, deren Uebertragung derselbe Uebersetzer im Mai 1268 zu Viterbo abschloss[26]). Auf diese Schrift, die Thomas auch als Quelle des liber de causis richtig erkannte, geht z. B. manches zurück, was in der Abhandlung de substantiis separatis als Lehre der Platoniker hingestellt wird (u. a. die „unitates" c. 1); sie scheint aber auch sonst benutzt zu sein[27]).

Nr. 18 ist eine Gegenschrift gegen das Archiv III, S. 625 f. besprochene Werk. Die historische Unhaltbarkeit der Grundanschauung des letztern wird überzeugend dargethan.

Weiter und allseitiger durchgeführt wird der Gegenstand von demselben Verfasser in Nr. 19. Bekanntlich bestanden unter denen, die sich nach ihrem Anschluss an die Lehre des Aquinaten als „Thomisten" bezeichneten, seit Alters her mannigfache häusliche Differenzen. Ueber keine wurde mit grösserer Heftigkeit gefochten, als über das Verhältniss der willensfreien Handlungen zu der Wirksamkeit der ersten Ursache. Dabei suchte jede der Parteien die Auktorität des hl. Thomas für sich in Anspruch zu nehmen. Der

---

[25]) Vgl. Cousin in: Procli opera inedita. Paris 1864. S. 267 Anm. 2.

[26]) Vgl. Creuzer, Init. phil. ac theol. ex Plat. font. ducta, Bd. III. Frankfurt 1822, S. XIV, Anm. 3, S. XII Anm. 1, dessen Angaben sich leicht noch vermehren lassen.

[27]) Natürlich ist hier Vorsicht in der Forschung nöthig. Dass z. B. im Sentenzencommentar (I, d. 3, a. 4, obj. 1) der „Paternus intellectus" erwähnt wird, beweist nichts für die Bekanntschaft mit Proklus (§. 151) schon zur Zeit der Abfassung desselben: denn diesen kannte Thomas, wie er selbst S. theol. I, q. 32, a. 1, ad 1 angiebt, aus Macrobius (somn. Scip. I, 14, 6; p. 528, 24 Eyssenhardt), konnte ihn auch aus Augustin. de civ. dei X, c. 28 entnehmen. — Etwas leichthin ist von Lipperheide S. 2 und 56 Eustratius als Gewährsmann für Thomas von Aquin hingestellt: denn die lateinische Uebersetzung des Feliciano, auf die beidemal hingewiesen wird, ist doch erst eine Arbeit der Renaissance. Uebrigens existierte in der That schon zu Thomas' Zeit eine lateinische Uebersetzung dieses Commentars zur Ethik, mag auch die von Jourdain (Recherches², 180) angezogene Handschrift der Pariser Nationalbibliothek n. 6458 erst aus dem XIV. Jahrh. stammen. Auch Bonaventura beruft sich in den 1273 gehaltenen Collationes in Hexaemeron (VI, n. 2) auf diesen Commentar, und zwar gerade auf jene Vertheidigung der Platonischen Ideen gegen Aristoteles (fol. 12r f. der Aldina, 1536).

Streit wurde auf theologischem, wie auf philosophischem Gebiet geführt. Zum Austrag bringen sollte ihn die „Congregatio de auxiliis divinae gratiae“, welche, durch Clemens VIII. einberufen, im J. 1598 ihre Berathungen begann, aber resultatlos 1607 wieder auseinanderging. In den beiden letzten Decennien ist der Streit sowohl nach der theologischen, wie nach der philosophischen Seite hin unter den katholischen Theologen mit grosser Lebhaftigkeit wieder aufgenommen. In G. Feldner haben die sog. strengen Thomisten einen Hauptanwalt, der in dem vorliegenden Werke hinsichtlich der historischen Frage nach dem wahren Sinne der Thomistischen Lehre die Sache seiner Partei mit grosser Belesenheit, begrifflicher Schärfe und dialektischer Gewandtheit führt.

Nr. 20 giebt eine ziemlich vollständige und wohlgeordnete, im ganzen zuverlässige[28]) Zusammenstellung des auf Thomas' Staatslehre bezüglichen Materiales. Anzuerkennen und als ein entschiedener Fortschritt zu bezeichnen ist es, dass der Verfasser, entgegen Baumann's Verfahren, den für Thomas' eigene Anschauungen wenig beweisenden Commentar zur Politik des Aristoteles möglichst bei Seite gelassen hat, wenn seine Benutzung auch nicht immer zu umgehen war (z. B. S. 30 ff.). Mit Recht tritt der Verf. (S. 6) der heutzutage wohl von keinem mehr bezweifelten Ansicht von der Unechtheit der zweiten Hälfte des Commentars bei, die absolut sicher bezeugt ist. Wäre ihm von Hertling's Aufsatz „Zur Geschichte der Aristotelischen Politik im Mittelalter“ (Rhein. Mus. f. Philol. N. F. XXXIX, 446—457) nicht entgangen, so würde er sich überzeugt haben, dass die Handschrift des XIII. oder XIV. Jahrhunderts, welche Thomas' Antheil an dem Commentar schon mit dem 8. Kapitel des III. Buches schliesst, durch die

[28]) Dass der Herrscher von den jüdischen Unterthanen für das bonum commune auch im voraus Geld „erpressen“ dürfe (S. 70), steht in dem Briefe an die Fürstin von Brabant nicht; „exigere“ ist der gewöhnliche Ausdruck für das Einziehen von Abgaben. Antoniades hat noch das kurz vorher stehende extorquere im Sinn, das dort von der wucherischen Thätigkeit der Juden selbst gebraucht wird, die, wie die Adressatin behauptet hatte, in ihrem Lande stattfände, und die Thomas im Folgenden dadurch vermieden sehen will, dass man, wie in Italien, die Juden nicht auf die Geldgeschäfte beschränke, sondern ihnen das Handwerk freigebe.

grossen stilistischen Verschiedenheiten des auf diesen Einschnitt folgenden Theils, sowie durch Anderes, eine sehr erhebliche Stütze erhält. Doch wie dem auch sei: darüber ist sich Antoniades klar, dass das V. Buch nicht von Thomas herrühre. Wie konnte er dann aber (S. 44 f.) den diesem Buche entnommenen hässlichen Satz: Sed si ista concurrerent, quod haberent (die Unterthanen) iustam causam et potentiam et non esset detrimentum boni communis, moverent seditionem rationabiliter, et peccarent si non facerent[29]) als eine „weit über Aristoteles hinausgehende Ansicht" dem Thomas selbst zuschreiben?[30])

Die beachtenswerthe Abhandlung von Cathrein (Nr. 20) behandelt den für Thomas' Lehre vom Eigenthum wichtigen Doppelsinn, den der Ausdruck „jus" bei ihm hat, und der macht, dass er das „jus gentium" bald zum Natur-, bald zum positiven Rechte zieht.

Weit geringer als die Thomistische Litteratur ist die Zahl der über Bonaventura erschienenen Bücher und Abhandlungen. Ausser zwei italienischen Werken[31]) sind zu nennen:

21. C. Bram, Der hl. Bonaventura als Mystiker. Katholik, N. F. Bd. 58. Mainz 1887, 2. S. 83—92; 183—197; 301—317.
22. Jos. Krause, Quomodo s. Bonaventura mundum non esse aeternum, sed tempore ortum demonstraverit. Braunsberg 1890. 21 S. 4.

Nr. 21 ist eine sinnige Arbeit, die, wenn auch nicht für die Philosophie Bonaventura's, so doch für seine Gesammtcharakteristik einige Bausteine liefert. — Nr. 22 entwickelt die Beweise, durch

---

[29]) Die Sperrung rührt vom Verfasser her.

[30]) An die in diesem Archiv V 147 von P. Tannery mit Recht wieder getadelte Unform „Gassendi" erinnert es, wenn wir S. 4, Anm. 8 und S. 5 den Untersuchungen „von Bernardi de Rubeis" begegnen. — Deutsch ist es nicht, zu sagen: „zweifeln an die Aechtheit" (s. 7 Z. 1).

[31]) Es sind:

Bonav. da Sorrento, San Bonaventura e la sua dottrina. Neapel 1890.

E. Zorzoli, La Questione di s. Bonaventura „de cognitionis humanae suprema ratione", commentata e difesa contro le Rosminiane interpretazioni di S. Casara. Turin 1890.

welche Bonaventura im Commentar zum zweiten Buche der Sentenzen die Undenkbarkeit einer ewigen Weltschöpfung darzuthun sucht. Bekanntlich teilt Thomas von Aquin diese Auffassung nicht, ist vielmehr mit Maimonides der Ansicht, dass in dem Begriffe einer ewigen Schöpfung kein Denkwiderspruch liege, sondern dass es sich hier um eine Thatsachenfrage handele. Um diesen Gegensatz dreht sich die Erörterung in Krause's Abhandlung. Doch kann ich auf dieselbe nicht näher eingehen, da sie in erster Linie die sachliche Erörterung, nicht die historische Frage, ins Auge fasst.

Die spätere Zeit der Scholastik hat in Deutschland zu keinen Arbeiten Anlass gegeben[32]).

Auf das wenig bearbeitete Gebiet der byzantinischen Philosophie führt uns

23. Johannes Dräseke, Zu Michael Psellus. Zeitschr. für wissenschaftl. Theologie, hrsg. v. Hilgenfeld, XXXII (1889), S. 303—330.

Im Anschluss an die verdienstvollen Prologe von K. N. Sathas zum IV. und V. Bande seiner Μεσαιωνικὴ βιβλιοθήκη (1874. 1875) zeichnet Dräseke im Umriss die philosophische und theologische Stellung des gelehrten Mönches und Staatsmannes. Namentlich den Platonismus des Psellus lässt er scharf hervortreten. Auf die zwischen Pranle, Thurot u. a. verhandelte wichtige Streitfrage nach dem Verhältniss des Psellus zur lateinischen Scholastik, insbesondere zu den Summulae des Petrus Hispanus, in der meines Erachtens der Standpunkt Thurot's der richtige ist, ist Dräseke nicht eingegangen.

Die Geschichte der mittelalterlichen Mystik hat nur kleinere Arbeiten aufzuweisen.

24. Ernst Fiebiger, Ueber die Selbstverleugnung bei den Hauptvertretern der deutschen Mystik des Mittelalters. I. Teil. Progr. des Königl. Gymn. zu Brieg, 1888/89. II. Teil, 1889/90. (Leipzig, Fock). 22 und 46 S. 4.

[32]) Eine italienische Arbeit sei wenigstens erwähnt:
Fil. Cicchitti-Suriani, Sopra Raimundo Sabunda, teologo, filosofo e medico del secolo XV. Aquila 1889.

25. Richard Bindel, Die Erkenntnislehre Hugos von St. Victor. Ein Beitrag zur Geschichte der Theologie des 12. Jahrhunderts. Progr. des Realgymnasiums zu Quakenbrück. 1889. 17 S. 4.

26. Bernh. M. Mauff, Der religionsphilosophische Standpunkt der sogenannten ‚Deutschen Theologie'. Dargestellt unter vornehmlicher Berücksichtigung von Meister Eckhart. Rudolstadt, Dabis. 1890. 48 S.

27. Gustav Hofmeister, Bernhard von Clairvaux. Zweiter Teil. Progr. der Charlottenschule zu Berlin. 1880. 28. S. 4.

Ohne Werth ist die erst nach Schluss meines ersten Artikels eingelaufene und daher hier eingereihte biographische Skizze in Nr. 27. — Nr. 25 ist eine Arbeit aus zweiter und dritter Hand. — Als fleissige und auf tüchtigen Studien beruhende Materialsammlung aus Eckhart, Tauler, dem früher Tauler mit Unrecht zugeschriebenen Buch von der geistlichen Armuth, aus der „Theologia deutsch" und der „Imitatio Christi" ist Nr. 24 auch für den werthvoll, welcher den eigenen, durchweg theologisch gehaltenen Ausführungen des Verfassers manchen Widerspruch entgegensetzen möchte. Nur hätte für Eckhart's Ansichten nicht auch die unechte Tendenzschrift der Schwester Katrei herangezogen werden sollen. — Nr. 26 ist mir nicht zugegangen.

Neueste Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

A. Deutsche Litteratur.

Aristotelis Ἀθηναίων πολιτεία edid. Fr. Blass, Leipz., Teubner.

Bernstein, Ed., Zur Würdigung Fr. Alb. Lange's, Neue Zeit S. 29—31.

Bergmann, J., Geschichte der Philosophie I, Philos. vor Kant, Berlin, Mittler & Sohn.

Beyer, A., Die Philosophie Fr. H. Jacobi's nach seiner Schrift über Hume, Progr. Bremen.

Böhmer, O., Die Pädagogik bei Kant und Herbart, Progr. Marburg.

du Bois-Reymond, E., Maupertuis. Sitzungsber. der preuss. Akad. 1892, XXV.

Bruns, J., de Dione Chrysostomo et Aristotele critica et exegetica, Progr. Kiel.

Busse, A., Die neuplaton. Ausleger der Isagoge des Porphyr, Progr. Berlin.

Cron, Zu Platôns Enthydem, Ber. der Münchener Akademie 1891, H. 4.

Dienstfertig, M., Die Prophetologie in der Religionsphilosophie der ersten nachchristl. Jahrhunderte, Diss. Erlangen.

Duemmler, F., Die Ἀθηναίων πολιτεία des Kritias, Hermes Bd. 27, H. 2.

Dumdey, Herbart und die englischen Psychologen, Zeitschr. für exacte Philos. Bd. XIX, H. I.

Elter, A., Epicteti et Moschionis sententiae, Progr. Bonn.

Erdmann, M., Der Athenerstaat, eine aristot. Schrift, Leipzig, Neumann.

Falkenberg, R., Geschichte der neueren Philosophie, zweite Aufl., Leipzig, Veit & Co.

Falkenheim, H., Kuno Fischer und die litterarhist. Methode, Berlin, Speyer & Peters.

Fischer, Kuno, Kleinere philos. Schriften, Bd. II und III, 2. Aufl., Heidelberg, Winter.

Friesenhahn, L. J., Worin stimmen Comenius und Baco überein? Progr. Euskirchen.

Geulincx, Arn., Opera philosophica Vol. II, recogn. J. P. N. Land, Haag, Nyhoff.

Hachez, K., Lucrez als Dichter, Progr. Eutin.
Hense, O., Bion bei Philon, Rhein. Museum, Bd. 47, H. 2.
Hoffmann, E., Die Psychologie Trendelnburgs, Diss. Greifswald.
Keferstein, H., Die philos. Grundlage der Physik Kants, Progr. Hamburg.
Knauer, V., Die Hauptprobleme der Philosophie von Thales bis Rob. Hamerling, Wien, Braumüller.
Koch, K., Platons Gorgias, Progr. Braunschweig.
Lehmann, R., Schopenhauer und die Entwicklung der monistischen Weltanschauung, Progr. Berlin.
Liebhold, K. J., Zu Xenophons Hellenika, N. Jahrb. für Philol. Bd. 145 H. 2.
Ludewig, S. J. C., Der Substanzbegriff bei Cartesius, Philos. Jahrbuch V, 2.
Michaelis, C. Th., Zur Entstehung von Kants Kritik der Urtheilskraft I. Theil, Progr. Berlin.
Nissen, H., Die Staatsschriften des Aristot., Rhein. Mus. Bd. 47, H. 2.
Pace, Edw., Das Relativitätsprinzip in Spencers Entwicklungslehre, Diss. Leipzig.
Rohmer, Fr., Sein Leben und Entwicklungsgang von R. Seyerlen, 2 Bde, München, Beck.
Rolfes, E., Die aristot. Auffassung vom Verhältniss Gottes zur Welt. Berlin, Meyer & Müller.
Rossignol, J. E., The ethical Philosophy of Sam. Clarke. Diss. Leipzig.
Rühle, Fr., Der Staat der Athener und kein Ende, N. Jahrb. für Philos. 18. Suppl. H. 2.
Schoultz von Ascheraden, genannt M. de Terra, Die Erkenntnisslehre Spinozas, Diss. Marburg.
Simon, Th., Darstellung der Seinslehre Lotze's in ihrem Verhältniss zu Herbart, Diss. Leipzig.
Soden, H. v., Die Ethik des Paulus, Zeitschr. für Theol. u. Kirche, Bd. II, H. 2.
Sommer, R., Grundzüge einer Geschichte der deutschen Psychologie und Aesthetik von Wolf bis Schiller. I. Liefer. Würzburg, Stahel.
Spitzner, R. A., Natur und Naturgemässheit bei Rousseau, Diss. Leipzig.
Steiner, R., Die Grundfrage der Erkenntnisstheorie nach Fichte's Wissenschaftslehre, Diss. Rostock.
Thilo, Chr. A., Ueber die Psychologie Platons, Zeitschr. für exacte Philos. Bd. 19, H. 1.
Thiemann, K., Die platon. Echatologie in ihrer genetischen Entwicklung, Progr. Berlin.
Uhl, Jos., Hume's Stellung zur engl. Philos. II, Progr. Prag.
Velculoscu, J., Locke's Unterrichtslehre, Diss. Leipzig.
Wetzstein, Die Wandlung der stoischen Lehre unter ihren späteren Vertretern, Progr. Neustrelitz.
Windisch, E., Ueber den Sitz der denkenden Seele bei Indern und Griechen, Progr. Leipzig.
Witte, E., Amianus Marcellinus quid judicaverit de rebus divinis, Diss. Jena.
Wolff, J., Lotze's Metaphysik, Fortsetzung, Philos. Jahrb. Bd. V, H. 2.

Wreschner, A., Platners und Kants Erkenntnisstheorie mit Rücksicht auf Tetens und Aenesidem, Zeitschr. für Philos. Bd. 100, H. 1.
Ziegler, Theob., Geschichte der christl. Ethik, 2. Aufl., Strassburg, Trübner.
Zimmels, B., Leone Hebreo, Neue Studien, Wien, Waizner.
Zingerle, A., Zur Ἀθηναίων πολιτεία des Arist., Zeitschr. für österr. Gymnasien, Bd. 43 H. 3.

B. Französische Litteratur.

Chaignet, histoire de la psychologie des Grecs, Tome IV. L'école d'Alexandrie, Paris, Hachette.
Combarieu, La musique d'après Herb. Spencer, Revue philos., Juli 1892.
Dewaule, L., Condillac et la psychologie anglaise contemporaine, Paris, F. Alcan.
Fontegrive, G., L'inconaissable dans la philosophie moderne, Revue philos., Juli 1892.
Lalande, Sur quelques idées du Baron d'Holbach, Revue philos., Juni 1892.
Letourneau, L'évolution réligieuse dans les diverses races humaines, Paris, Alcan.
Séailles, G., Leonard da Vinci, l'artiste et le savant, Paris, Perrin.
Sorel, G., Essai sur la philosophie de Proudhon, Revue philos., Juni und Juli 1892.
— —, Les fondements scientifiques de l'atomisme, Paris, Rayer et Chernoviz.
Spuller, E., Lamennais, Paris, Hachette.

C. Englische Litteratur.

Bosanquet, B., History of Ethics, London, Sonnenschein.
Burnet, J., Early greek Philosophy, London, Adam & Block.
Calderwood, H., Herb. Spencers Animal Ethics, The philosophical Review, Vol. I, 3.
Eastwood, A., Lotze's Antithesis between Thaught and Things, Mind, No. 3 Juli 1892.

D. Italienische Litteratur.

Asturaro, Gl'ideali del Positivismo, Genova, Martini.
Bobba, R., Di alcuni Commentatori italiani di Platone, Rivista di filosofia, VII, 1, Juni 1892.
Ciambelli, C., Gli studi Aristotelici e la dottrina d'Antioco, Torino, Loescher.
Faggi, A., La religione secondo E. Hartmann, Firenze 1892.
Ferri, Luigi, L'Accademia Platonica di Firenze, Nuova Antologia, Vol. XXXIV, Serie III.
Giuliani, G., Prolegomeni alla storia della filos., Trani 1892.
Morselli, E., Il Darwinismo e l'Evoluzionismo, Milano 1891.
Nitri, J., I Caratteri di Teofrasto, Lucca 1892.

DEPT. JUN 15 1961

Archiv für Geschichte der Philosophie

University of Toronto
Library

DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET

Acme Library Card Pocket
LOWE-MARTIN CO. LIMITED