



LIBRARY
Theological Seminary.

PRINCETON, N. J.

No. Case,

No. Shelf,

No. Book,

20

7/8

BR 83 .S4 1835 v.3:2
Schleiermacher, Friedrich,
1768-1834.
Friedrich Schleiermacher's
seammtliche werke





Friedrich Schleiermacher's

sämmtliche Werke.

Dritte Abtheilung.

Zur Philosophie.

Zweiter Band.

Berlin,

gedruckt und verlegt bei G. Reimer.

1838.

Dr. Friedrich Schleiermacher's

philosophische

und

vermischte Schriften.

Zweiter Band.

Berlin,

gedruckt und verlegt bei G. Reimer.

1838.

THE UNIVERSITY OF CHICAGO

PHILOSOPHY DEPARTMENT

PHILOSOPHY 101

Inhalt.

Herakleitos der dunkle, von Ephesos, dargestellt aus den Trümmern seines Werkes und den Zeugnissen der Alten.	Seite 1
Abhandlungen gelesen in der Königlichen Akademie der Wissenschaften.	
I. Ueber Diogenes von Apollonia.	— 149
II. Ueber Anaximandros.	— 171
III. Ueber die verschiedenen Methoden des Uebersetzens.	— 207
IV. Ueber die Begriffe der verschiedenen Staatsformen.	— 246
V. Ueber den Werth des Sokrates als Philosophen.	— 287
VI. Ueber die griechischen Scholien zur nikomachischen Ethik des Aristoteles.	— 309
VII. Ueber die Auswanderungsverbote.	— 327
VIII. Ueber die wissenschaftliche Behandlung des Tugendbegriffes.	— 350
IX. Versuch über die wissenschaftliche Behandlung des Pflicht- begriffes.	— 379
X. Ueber den Unterschied zwischen Naturgesetz und Sittengesetz.	— 397
XI. Ueber den Begriff des Erlaubten.	— 418
XII. Ueber den Begriff des höchsten Gutes. (Erste Abhandlung.)	— 446
XIII. Ueber den Begriff des höchsten Gutes. (Zweite Abhandlung.)	— 469

Herakleitos
der dunkle, von Ephesos,
dargestellt
aus den Trümmern seines Werkes
und den Zeugnissen der Alten.

(Aus dem ersten Bande des Museums der Alterthumswissenschaft
von Wolf und Buttmann.)

1808.

Wenn gleich schon mehrere versucht haben die Weisheit dieses Mannes, auf welche allein auch wir uns beschränken wollen, und die unzuverlässigen Erzählungen von seinem Leben, seinen äußern Verhältnissen und seiner Todesart an ihren Ort gestellt sein lassen, ihrem Wesen und Umfange nach darzustellen, so daß es im einzelnen an Vorgängern und zum Theil sehr lobenswerthen nicht fehlt: so muß doch auch dieses neue Unternehmen damit anfangen, seine Ansprüche auf Nachsicht geltend zu machen, für den Fall daß noch nicht über alles ein befriedigendes Licht sollte verbreitet werden. Auch liegen die Schwierigkeiten desselben als solche zu Tage, daß schon ein Verfahren zu entwerfen, Regeln auszumitteln und sich zu entschließen wo man zunächst festen Fuß fassen soll, eine Arbeit ist.

Denn zuerst ist des vorhandenen so wenig, verhältnißmäßig nämlich gegen die durch die würdigsten und größten unter den Alten erregte so große Vorstellung von dem Manne, daß die rühmliche Begierde mehr zu entdecken als wir über ihn wissen nur zu leicht ausartet in eine gefährliche Kühnheit der Muthmaßungen und Verknüpfungen; so daß der Forscher, auch wenn er den ersten Einschnitt mit der größten Behutsamkeit gemacht hat, sich doch immerfort gebunden erhalten muß mit den festesten Ketten an das unmittelbar gegebene, auch dieses seinem verschiedenen Werthe nach vorsichtig abwägend.

Da uns nun nichts irgend zusammenhängendes noch weniger ganzes übrig geblieben ist von den Werken des Mannes, den Briefen aber, welche unter seinem Namen gehen, niemand einigen Glauben beimessen wird, so wenig den in späterem Dialekt geschriebenen, als dem einen und desto unbedeutenderen ionischen: so ist dies vorhandene nur zwiefach, zuerst eine mäßige Anzahl sämmtlich kleiner Bruchstücke, welche als aus seinen Werken an verschiedenen Orten beigebracht werden; und dann die Berichterstattungen und Erwähnungen der Alten von seiner Denkart und Lehre.

Was also die ersten betrifft: so verdanken wir sie größtentheils späteren Schriftstellern, unter welchen vorzüglich hervorragten sowol an Ansehn als an Menge des aufbehaltenen Plutarchos, Sertus der Empiriker und Clemens von Alexandria. Von dem letzteren nun ist leider nicht zu läugnen, daß er auch sonst nicht selten pflegte hintergangen zu sein durch untergeschobene Schriften und Stellen. Von Sertus ferner ist zwar gewiß, daß er das Werk des Herakleitos von der Natur muß in Händen gehabt haben, da er nicht nur Stellen, welche, schon von Aristoteles mitgetheilt, ächt sein müssen, (adv. Math. VII, 132) sondern auch den Zusammenhang, in welchem sie vorkommen, angeführt hat; aber auf der andern Seite erklärt er sich (adv. Math. VII, 5 — 7. IX, 360. X, 233) über wichtige Theile seines Inhaltes so schwankend und nur die Meinungen anderer zusammenstellend, daß man ihm unmöglich eigenes und genaues Studium des Werkes zuschreiben kann, und also immer besorgt bleiben muß, ob er nicht zum Theil wenigstens die von ihm angeführten Worte auch nur aus Anführungen anderer entlehnt, wie es dem Herakleitos besonders häufig ergangen zu sein scheint. Plutarchos giebt uns dagegen allerdings zu viele Kleinigkeiten, als daß er sie nicht in seinen herakleitischen Büchern selbst sollte gelesen haben; ob aber diese Bücher immer ächte gewesen, darüber muß man zweifelhaft werden, wenn man (adv. Colot. II.

p. 1115) lieft, daß er eine Schrift des Herakleitos Zoroastres überschrieben anführt. Nun will man zwar vertheidigend sagen (f. Fabr. Bibl. Graec. Ed. Harl. Vol. II. p. 626), hier sei ein ³¹⁸ jüngerer Herakleitos, ein Peripatetiker gemeint; allein es bleibt wenig wahrscheinlich, daß Plutarchos, der den Ephesier so oft und fast immer, auch noch kurz nach dieser Stelle, ohne Beinamen anführt, einen jüngeren wenig bekannten und sonst unseres Wissens gar nicht von ihm erwähnten auf dieselbe Art und ohne ihn irgend zu unterscheiden sollte genannt haben. Daher man vielmehr fürchten muß, Plutarchos habe einer untergeschobenen Schrift geglaubt; wodurch denn wieder unsicher wird, ob nicht auch manche von ihm angeführte Stellen nur solchen angehören. Sonach würden alle Darstellungen und Folgerungen, die nur auf den Bruchstücken ruhten, nicht frei von Verdacht und nicht hinreichend begründet sein, als nur insofern sie unmittelbar von den wenigen Stellen gehalten werden, die schon Platon und Aristoteles uns überliefert haben.

Darum ist nun freilich vortrefflich, daß zu den Bruchstücken noch hinzukommen vielfältige Zeugnisse und Berichterstattungen der Alten. Nur ist leider auch hier ein wesentlicher Unterschied zu machen zwischen den früheren und späteren Zeugen. Denn bekanntlich ist die stoische Schule dem Herakleitos in vielem gefolgt, und beide werden zu häufig als übereinstimmend genannt, als daß es hiezu einzelner Anführungen bedürfte; so ³¹⁹ daß auch die meisten, welche Diog. Laert. (IX, 15) als Ausleger des Herakleitos namhaft macht, Stoiker gewesen, wie ich denn auch noch immer geneigt bin, auch den an die Spitze derselben gestellten Antisthenes trotz der Stelle VI, 19 für den Kyniker zu halten. Keinesweges aber darf man glauben daß die Stoiker die herakleitische Lehre rein aufgenommen hatten, sondern umbildend; und so mag denn von den Auslegern manches ähnliche aber doch nicht gleiche am leichtesten sein verfälscht und bald mehr bald minder bewußt zur Ungemessenheit mit der spä-

teren Schule umgedeutet worden, zumal der Schriftsteller durch seine Dunkelheit quälte und reizte. Nun ist offenbar, daß die späteren Sammler alle, der Verf. des Buches *de plac. phil.*, Theodoretos und Stobaios, denn ihre Sprache verräth sie, ihre Nachrichten mehr von Auslegern und Commentatoren entnehmen als aus dem Werke selbst, und daher alles bei ihnen zum mindesten doch durch den Einfluß der spätern Sprache entstellt erscheint. Vor den Zeiten der Stoa aber und der andern auch wol mehr allegorisirenden als rein historischen und grammatischen Ausleger des Herakleitos haben wir fast nur Platon und Aristoteles zu nennen, als Zeugen und Gewährsmänner für die Lehre

320 desselben, und auch diese beiden sind wiederum nicht leicht zu gebrauchen. Denn was den Platon betrifft, so sind seiner ausdrücklichen Zeugnisse vom Herakleitos nur wenige, und wo ihm sonst die Lehre des Mannes offenbar vorzüglich vorgeschwebt hat, im Theätetos und Kratylos, da muß man sich sehr hüten, im ersten nicht auf den Herakleitos zu ziehen was nur vom Protagoras gemeint ist, und im letzteren nicht den Meister zu verwechseln mit den Anhängern, die, wie es scheint (Diog. IX, 6 am Ende), nicht aus mündlichem Unterricht, sondern nur aus der Schrift des Mannes geschöpft haben, und daher vielleicht auch übertrieben und mißverstanden. Von Aristoteles aber ist sehr leicht zu sehen daß er kein fleißiger Leser des Herakleitos gewesen, da er sich ungleich und nicht selten widersprechend über dessen Ansichten ausdrückt, da er ihn häufig nicht erwähnt, wo man es doch erwarten muß und grade am neugierigsten wäre den Mann zu vernehmen, und da er zweifelhaft spricht, wo ein genaues Studium ihn gründlich mußte belehrt haben, welches alles die Folge nachweisen wird. Daher Aristoteles anzusehen ist, nicht nur als deren Vorgänger, welche dem Manne nicht beharrliche Anstrengung genug widmen wollten, um sich den Lobnamen delischer Schwimmer (Diog. Laert. II, 22) an seinem

321 Werke zu verdienen; sondern auch, indem er die Lehren des Ephe-

fiers in seine eigene Sprache überträgt, hat er unrühmlich zu späteren Mißdeutungen den Weg gezeigt.

Demohnerachtet nun bilden die Anführungen und die Zeugnisse des Platon und Aristoteles die einzige sichere Grundlage, worauf eine Darstellung herakleitischer Lehre beruhen kann, und das richtige Verfahren scheint zu sein, daß man, lediglich von diesen ausgehend, die übrigen Bruchstücke, welche schon ganz vollständig gesammelt zu haben wir uns nicht anmaßen wollen, sondern gewiß noch manche Nachlese übrig lassen für einen späteren Bearbeiter *), in dem Maaß für ächt anerkenne und benutze, als sie mit jenen zusammenhängen oder wenigstens übereinstimmen, und eben so wiederum den späteren Zeugnissen nicht mehr Gewicht beilege, als sie natürliche Verbindung zeigen mit den so anerkannten Bruchstücken. Wer auf diese Weise aus beiden, Zeugnissen und Bruchstücken, einen Kranz geschickt und bedeutsam zu flechten wüßte, ohne eine hinein gehörige Blume liegen zu lassen, von dem würden wir glauben müssen, daß er uns wahres lehre, und alles wahre, was wir noch wissen können ³²² über die Weisheit des Ephesiers.

II. Nur erregt bei der Ausführung eines solchen Entwurfes wieder neue Bedenken die berühmte Dunkelheit des Mannes, die ihm jedoch erst in späteren Zeiten — und das Buch de mundo z. B. möchte ich schon deshalb dem Arist. absprechen, weil es den Herakleitos (cap. V. p. 374 E. Ed. Casaub.) *σχοτεινός* nennt — den eben erwähnten Beinamen erwarb, welchen auch wir ihm nicht entziehen, sondern ihn lieber als einen trefflich abwehrenden Schild uns vorhalten wollten. Denn diese Dunkelheit muß uns nicht nur mißtrauischer machen gegen jede Auslegung; sondern je weniger uns noch der Zusammenhang vor Augen liegt der vorhandenen Bruchstücke mit dem übrigen, um desto mehr müß-

*) Als solchen hat sich schon angekündigt Greuzer, und es ist keinesweges unsere Meinung, seine Arbeit zurückdrängen oder entbehrlich machen zu wollen, sondern vielmehr sie hervorzulocken.

sen wir auch zweifeln, ob wir den Sinn derselben recht getroffen, oder nicht vielmehr falsch gegriffen haben in dieser Dunkelheit. Darum muß uns vorzüglich daran gelegen sein, zu wissen von welcher Art sie eigentlich gewesen; und es ist für keinen geringen Vortheil zu achten, daß sie selbst wenigstens uns hell genug ist, und wir ziemlich sicher entscheiden können, was für eine Bewandniß es damit eigentlich gehabt habe, daß sie nämlich nur eine grammatische gewesen sei, im ersten Anfang der philo-
 323 sophischen Prosa höchst natürlich und verzeihlich. Neuerlich freilich scheinen auch Männer welche sich vorzüglich mit diesen Gegenständen beschäftigt haben, vielmehr zu der Meinung derjenigen späteren unter den Alten sich zu neigen, welche den Herakleitos beschuldigen, er habe absichtlich so sehr als möglich seine Lehre zu verhüllen gesucht. Nur verehren jene unsrigen den Mann zu sehr, um dies der Eitelkeit oder dem Eigensinn zuzuschreiben, sondern suchen es in anderen heiligeren Bewegungsgründen, weshalb sie aber auch freilich ihre Ansicht auf eine eigene und neue Weise zu rechtfertigen haben. Wir wenigstens haben bei den Alten nur jenes gefunden. So beschuldiget ein Tatianus (Orat. ad Graec. Ed. Oxon. p. 11) ihn des eitlen Hochmuthes, und „will ihn nicht loben, daß er sein Gedicht ge-
 „heimnißvoll in dem Tempel der Artemis verborgen, damit es
 „später von dort aus erschiene.“ Fast als ob Herakleitos es angelegt hätte auf die schlechte Fabel, welche Tatianus hernach erzählt, daß nämlich Euripides das ganze Werk in dem Artemistempel allmählig auswendig gelernt und so nach Athen gebracht habe. Wer weiß nun, wen der Mann anerkannt hat als solche
 οἷς μέλον ἐστὶ περὶ τούτων, und wer diese Fabel ausgesponnen hat aus der früheren Erzählung, die wir bei Diog. Laert. II,
 324 22 und IX, 11 finden, oder aus welchem Verunglimpfer er, wie er selbst verunglimpfen wollte, jene Beschuldigung genommen haben mag! Eben so denken einige freilich nicht genannte bei Diog IX, 6 „er habe absichtlich dunkler geschrieben, damit nur

„die stärkeren Geister sich dem Buche nahen möchten, und es „nicht allverbreitet und deshalb gering geschätzt würde.“ Als ob damals auch das verständlichste philosophische Werk so leicht in aller Hände gekommen wäre, und ein Schriftsteller der sich auszeichnen wollte, hätte zur Dunkelheit und Schwerefälligkeit fliehen gemußt. Wer erkennt hier nicht die Mißdeutung einer späteren Zeit, in welcher die früheren seltenen Bücher einen großen Werth hatten, in Vergleich mit den späteren zumal in gemeine Leserei übergegangenen Productionen der sokratischen Schulen. Und läuft es nicht ebenfalls auf eine Beschuldigung der Eitelkeit hinaus, was Plotin sagt, (Enn. IV, 8, 1) Herakleitos habe vernachlässiget seine Rede bestimmt genug vorzutragen, weil er vielleicht gewollt, man solle sich mit ihm mühen, wie er sich selbst bemüht habe um die Lehre zu finden? Anders, recht wie im Mißmuth, und als wäre er durch übelgelungene Bemühungen erbittert, sagt Cicero (de fin. II, 5. de nat. deor. I, 26. besonders aber eben daselbst III, 14) dem Herakleitos auf den Kopf zu, er sei zu dunkel und absichtlich dunkel, und habe nur nicht 325 gewollt verstanden sein; eben wie wir es oft einem, dem wir Talent genug zutrauen, als Eigensinn sich nicht herabstimmen zu wollen auslegen, wenn es ihm nicht gelingt sich uns verständlich zu machen. Das sei nun dem vornehmen Römer verziehen seiner Bequemlichkeit wegen, da er sich nicht gern verreden wollte über das Verhältniß der herakleitischen Meinung vom Feuer zu der stoischen. Clemens (Strom. VI. p. 676) erwähnt der Dunkelheit des Herakleitos freilich in Verbindung mit mehreren Schriftstellern, von denen manche wol absichtlich dunkel oder wenigstens versteckt geschrieben haben. Aber sein Zweck, die allegorisirenden Auslegungen der heiligen Schriftsteller durch eine ähnliche absichtliche Dunkelheit derselben, die er voraussetzen will, zu rechtfertigen, macht ihn verdächtig, für eine schwache Sache, wie es zu geschehen pflegt, auch unpassende Beispiele zusammengerafft zu haben. Deutlich aber sagt schon er nirgends,

die Dunkelheit des Herakleitos sei absichtlich gewesen. Sertus (adv. Math. I, 301) führt sie auf eine solche Weise an, daß das Beispiel für seinen Zweck nur dann recht brauchbar wird, wenn die Dunkelheit nicht eine absichtlich veranstaltete ist, sondern ihren Grund hat in der Natur der Sache oder in dem Zustande der Sprache. Auf letzteres nun weist, ohne irgend eines andern Grundes auch nur zu erwähnen, er der solche beiläufige Erwähnungen nicht scheut, Aristoteles ganz deutlich hin, indem er (Rhet. III, 5) die Schreibart des Herakleitos als auf eine eigene Art fehlerhaft anführt, weil nämlich schwer sei zu interpungiren, indem man gar oft nicht wisse, ob ein Wort zum vorigen zu ziehen sei oder zum folgenden, wozu er bald vom Anfange des Werkes her ein Beispiel beibringt. Grade so urtheilt Demetrios (de elocut. §. 192. p. 78) daß Herakleitos größtentheils dunkel werde durch den Mangel an Verbindung, so daß man nicht wisse, wo jeder Satz anfangen und endigen. So wie nun der Verfasser dieser Schrift offenbar als einer urtheilt der es selbst versucht hat, so können auch wir noch jetzt nicht nur auf diese Zeugnisse gestützt, sondern auch aus eigener Erfahrung behaupten daß die Dunkelheit des Herakleitos wirklich größtentheils hierin ihren Grund hat. Denn das Zeugniß dieser beiden Männer wird ganz augenscheinlich bestätigt durch die Beschaffenheit der meisten noch vorhandenen Bruchstücke, indem nicht nur viele derselben uns ähnliche Schwierigkeiten darbieten, sondern auch in solchen, wo offenbar von den Hauptlehren des Herakleitos die Rede ist, kein Unbefangener ein Bestreben bemerken kann diese verhüllen zu wollen; sondern unumwunden, was er angeschaut hat, giebt er uns wieder. Auch kann man von demjenigen welcher gesagt „den Unverstand sei es besser zu verbergen“ wol vielleicht bezeugen müssen, es sei ihm schwer geworden die Weisheit aus dem Licht zu bringen, nicht aber darf man von ihm vernünftigerweise glauben, er habe es in der That für bes-

ser angesehen, auch sie zu verhüllen. Und darum siehe dieses zuerst hier unter allen seinen Bruchstücken.

1. Ἀμαθίην γὰρ ἄμεινον, ὡς φησιν Ἡρόκλειτος, κρύπτειν. ἔργον δὲ ἐν ἀνέσει καὶ παρ' οἶνον. (Plut. Sympos III. Ed. Froef. T. I, p. 644) Die letzten Worte nämlich, wiewol sie ähnlich aus einer andern Schrift des Plutarchos (de erod. mulier.) Stobaios anführt ἀμαθίαν, ὡς φησιν Ἡρόκλειτος, καὶ ἄλλως κρύπτειν ἔργον ἐσὶν, ἐν οἶνῳ δὲ χαλεπώτερον (Serm. XVIII. Ed. Lugd. p. 165) halte ich nicht für herakleitisch, sondern für eine Wendung, welche Plutarchos dem Spruche giebt seinem Zwecke gemäß, wie er ihn anderwärts (de audit. T. II. p. 43. Τάχα μὲν γὰρ οὐδὲ ἀμαθίαν κρύπτειν ἄμεινον, ὡς φησιν Ἡρόκλειτος, ἀλλ' εἰς μέσον τιθέναι καὶ θεραπεύειν) nur anführt, um ihm, in einem weiteren Sinne vielleicht, zu widersprechen. Und zwar ist diese Anführung vollständiger, wenn man anders, wie ich 328 wol möchte, dem Stobaios trauen darf, der an einer Stelle, wo mehr herakleitisches zusammen steht, Serm. III, p. 48 den Spruch auch ionischer so anführt Κρύπτειν ἀμαθίην κρέσσον ἢ εἰς τὸ μέσον φέρειν. „Unverstand ist besser zu verbergen als zur Mittheilung zu bringen.“ — Ganz ohne Zusatz hat noch einmal Plutarchos dasselbe (quod virt. doe. poss. p. 439) Ἀμαθίαν γὰρ Ἡρόκλειτός φησι κρύπτειν ἄμεινον. Allein den Vorzug, wörtlicher angeführt zu haben, muß man doch wol dem späteren Sammler zugestehen, der grade hier aus einer guten Quelle scheint geschöpft zu haben.

Eben so wenig schicken sich ja zu einer absichtlichen Dunkelheit seine häufigen Klagen über die Unfähigkeit zu verstehen, welche sich bei den meisten Menschen finde, wenn er doch selbst gesonnen war, seine Leser nach Vermögen in den Fall des Nichtverstehens zu setzen; nicht viel besser die Aufmunterungen sich anzustrengen, und auch um kleinen Gewinnns willen große Mühe zu übernehmen, am allerwenigsten aber die Drohungen gegen

diejenigen welche falsches in Umlauf setzen. Und so mögen diese gleich zu seiner Rechtfertigung hier mit einander folgen. So klagt Herakleitos, daß die Menschen mit sehenden Augen nicht sehen.

329 2. *Οὐ γὰρ φρονέουσι τοιαῦτα πολλοὶ, ὁκόσοι ἐγκυρσεύουσιν, οὐδὲ μαθόντες γινώσκουσιν, ἑαυτοῖσι δὲ δοκέουσι, κατὰ τὸν γενναῖον Ἡράκλειτον.* Clem. Strom. II, 2. p. 432. Nach ὁκόσοι ist entweder *μοι* ausgefallen, oder man muß mit Gataker *ὁκόσοις*, dann aber auch *ἐγκυρσεύωσι* schreiben. An dieser sonst nicht vorkommenden Form aber wage ich ohne Autorität nicht zu rühren. Das *τοιαῦτα* auf einen eben dargestellten wesentlichen Punkt seiner Lehre bezogen, wäre dann das Ganze so zu fassen. „Solches aber ist nicht „die Gesinnung oder Einsicht der meisten, wie viele mir auf „stoßen“ oder „auf wie vielerlei Dinge sie auch stoßen; noch „auch erkennen sie es, wenn man es ihnen vorträgt, sondern „dünken es sich nur.“

Und Clemens redet hier gerade davon, daß man den Unreinen nicht das Heilige vorwerfen müsse; wenn nun diese Worte bei Herakleitos eben so wären gemeint gewesen, und Clemens hätte also bei ihm nicht nur die Gründe für seine Regel gefunden, sondern auch die Regel selbst, warum sollte er sie nicht mit angeführt haben? Ferner

330 3. *Ἄλλὰ γὰρ ἀτεχνῶς οἶμαι ἀρμόττει τοῖς ὁμοίως ὑμῖν ἀντιλέγουσιν, ἄπερ Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος εἶρηκεν, Ἀξύνετοι ἀκούσαντες κωφοῖς ἐοίκασι· φάτις αὐτοῖσι μαρτυρεῖ παρεόντας ἀπειῖναι.* Theodoret. Vol. IV, p. 712 Ed. Hal. aus welchem Clemens zu verbessern, der Strom. V, 14. p. 718 dasselbe hat, nur daß er ganz unverständlich statt *ἀπειῖναι* liest *ἀπιέναι*. „Unverständlich hōrende gleichen tauben: von ihnen giebt Zeugniß der Spruch, „daß auch Anwesende abwesend sind.“

Die gewöhnlichen kleinen Tonismen fehlen hier an beiden Orten;

ob diese aber da sind oder nicht, ist schlechthin unbedeutend, da sie eben so leicht konnten verloren gehen als ersetzt werden.

4. Ἀπίστους τινὰς εἶναι ἐπισύφρον Ἡράκλειτός φησιν ἀκοῦσαι οὐκ ἐπιστάμενοι οὐδ' εἰπεῖν, ὠφελήθει δῆπουθεν παρὰ Σαλομῶντος. (Clem. Strom. II, 5. p. 442)
 „Nicht wissend zu hören noch zu reden.“

Wahrscheinlich gehört auch irgendwie hieher

5. Κύνες γὰρ καὶ βαῦζουσιν ὃν ἂν μὴ γινώσκωσι κατ' Ἡράκλειτον. „Denn die Hunde bellen auch an „wen sie nicht kennen.“ Plut. an seni sit ger. resp. T. II, p. 787, wo, man mag das γὰρ καὶ dem Herakleitos geben oder als Ausführungsformel dem Plutarchos, von nichts anderem kann die Rede gewesen sein, als in Bezug auf das neue Lehrgebäude 331 von dem Meid und Widerwillen, der das fremde ansieht.

Und wie unbarmherzig wären bei so bösem Willen die Aufforderungen, die uns Clemens und Theodoretos aufbehalten haben.

6. Τοῦτο καὶ Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος τὸ λόγιον — nämlich wieder ein alttestamentisches, Ἐὰν μὴ πιεύσητε, οὐ μὴ συνῆτε — παραφράσας εἶρηκεν Ἐὰν μὴ ἔλπηται, ἀνέλπισον οὐκ ἐξευρήσει ἀνεξερεύνητον ὃν καὶ ἄπορον. Clem. Strom. II, 4. p. 437. Dasselbe schreibt Theodoret. Vol. IV, p. 716 Ἐὰν μὴ ἐλπίζητε, ἀνέλπισον οὐχ εὔρησετε ἀνεξεύρητον ἔδον καὶ ἄπορον, so daß man lesen möchte ἔλπησθε und ἐξευρήσετε. „Wenn ihr „nicht hofft, werdet ihr das ungehoffte nicht finden, da es „unfindbar ist und unzugänglich.“ — Und

7. Χρυσὸν γὰρ οἱ διζήμενοι, φησὶν Ἡράκλειτος, γῆν πολλὴν ὀρύσσουσι, καὶ εὔρισκουσιν ὀλίγον. Clem. Strom. IV, 2. p. 565, und Theodoret. a. a. D. „Denn „die Goldsuchenden, sagt Herakleitos, graben viel Erde auf „und finden wenig.“

Aber welches Urtheil spricht er sich selbst mittelbar wenigstens,

falls er durch gesuchte Dunkelheit zum Mißverstand verleitete, in folgenden Worten. (Clem. Strom. VI, 1. p. 649.)

332 8. *Δοκεόντων γὰρ ὁ δοκιμώτατος γινώσκει φυλάσσειν· καὶ μέντοι καὶ δίκη κατελήψεται ψευδῶν τέκτονας καὶ μάρτυρας, ὃ Ἐγείσιός φησιν.*
Die ersten möchte ich nicht mit dem Uebersetzer des Clemens erklären probatorum probatissimos novit servare; noch wüßte ich sie gelinder zu heilen als so *δοκούντα γὰρ . . . γινώσκειν φυλάσσει.* „Das scheinbare vermeidet der trefflichste „im Erkennen, und Strafe wird ergreifen, welche falsches er- „finden und bezeugen.“

Wie wenige Stellen giebt es dagegen welche scheinen eine absichtliche Dunkelheit vertheidigen zu sollen! Denn gleich die (Plut. de Pyth. orac. Vol. II, p. 397)

9. *Σίβυλλα δὲ μαινομένῳ σώματι καθ' Ἡράκλειτον ἀγέλασα καὶ ἀκαλλώπισα καὶ ἀμύρισα φθεγγομένη χιλίων ἐτῶν ἐξικνεῖται τῇ φωνῇ διὰ τὸν θεόν.*
„Die Sibylle aber mit wahnsinnigem Munde nach Herakleitos „unbelachtes, ungeschmücktes, ungesalbtes redend reicht über tausend Jahre mit ihrer Stimme des Gottes wegen“ — bei welcher die Zeitbestimmung doch offenbar mehr dem Plutarchos als dem Herakleitos angehört — wiewol das *διὰ τὸν θεόν* wieder Herakleitisch zu sein scheint nach Clemens, der sich offenbar auf unsere selbige Stelle bezieht Strom. I, 15. p. 358 *Ἡράκλειτος γὰρ οὐκ ἀνθρωπίνως φησιν, ἀλλὰ σὺν θεῷ μᾶλλον Σιβύλλην* (so muß man lesen mit Sylb. statt *Σιβύλλη*) *πεφάνθαι* — die ganze Stelle aber, wie Freret thut, dem sogenannten Herakleitos zuzuschreiben, nach welchem das Büchlein *περὶ ἀπίστων* genannt wird, verräth wenig Aufmerksamkeit auf die Schreibart sowol als auf die ganz entgegengesetzte Tendenz jener Schrift:

333 soll, wenn sich ja Herakleitos als ein *ὑπερήφανος* mit der Seherin verglichen hat, doch nur die ungeschmückte Schreibart recht-

fertigen, nicht die unverständliche; und was wahrscheinlich diese Stelle im Sinne habend Jamblichos de myst. Sect. III. cap. VIII sagt καὶ λόγους μὲν προῖεμένη, οὐ μετὰ διανοίας δὲ τῶν λεγόντων, ἀλλὰ μαινομένῳ φασὶ ζώματι ist entweder nur eine schlechte Umschreibung von jenem, und heißt „nicht aber mit „der Kunst der Redner,“ oder wenn man gewaltsam λεγομένων lesen wollte, so könnte doch das gar nicht erweislich zu dem Lobe gehören, welches der Ephesier ihr beigelegt hat. Mehr noch führt man zu diesem Behuf an, was Plutarchos in derselben Schrift p. 404 aufbehalten hat,

10. Οἶμαι δὲ γινώσκειν τὸ παρ' Ἡρακλείτῳ λεγόμενον ὡς ὄναξ οὐ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει. „Der König, ³³⁴ „deß das Orakel ist bei den Delphiern, erklärt nicht, noch ver- „birgt er, sondern deutet an.“

Aber wer darf wol bei σημαίνει an absichtliche Verhüllung denken? denn was wäre dann wol κρύπτειν? und führt nicht der Zusammenhang beim Plutarch vielmehr selbst dahin, daß von solchen Dingen die Rede gewesen, welche mit dürren Worten ausgesprochen werden nicht können, aber verhehlt doch auch nicht sein wollen? Es ist uns noch eine, weil sie so ganz abgerissen dasteht, ziemlich unverständliche Stelle dieser Art im Gedächtniß.

11. Οἶδα ἐγὼ καὶ Πλάτωνα προσμαρτυροῦντα Ἡρακλείτῳ γράφοντι Ἐν τὸ σοφὸν μούνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει, Ζηνὸς ὄνομα (Clem. Strom. V, 14. p. 718), was ich so verstehe, „Das Eine Weisheit allein „will ausgesprochen nicht werden und doch auch werden, „der Name des Zeus;“ nicht wie der Uebersetzer des Clements, Quod unum sapiens est solum tamen dici non vult, idemque Jovis nomen amat.

Ist hier nicht, wie man auch übrigens erkläre, das was nicht ausgesprochen sein will, der Name des Zeus, also gewiß das höchste? Kurz, wer nicht etwa, die Ansicht des Theophrastos im

Sinne habend, der uns bei Diog. Laert. IX, 6 versichert „Herakleitos habe aus unmuthigem Erübsinn manches nur halb
 335 „vollendet gelassen, manches an verschiedenen Orten verschieden
 „dargestellt,“ solche Stellen als Entschuldigungen darüber ansehen will, daß er nicht genug ins einzelne hineingeht, worüber auch zwei andere Autoritäten bei Diogenes (IX, 8 und 11) klagten, was aber doch das weniger richtige zu sein scheint, dem leuchtet gewiß ein, Herakleitos habe sich solche Sprüche für diejenigen Stellen seines Werkes aufgespart, wo er mit seiner Weisheit an die Grenzen des didaktisch auszusprechenden gekommen war, um statt der eigentlichen Mythen, die ihm abgingen, mit solchen geheimnißvollen Sprüchen wie mit goldenen Nägeln seine Philosophie am Himmel zu befestigen. Uerger freilich als das bisherige in dieser Art scheint eine Stelle zu sein, welche uns ebenfalls Clemens aufbewahrt hat (Strom. V, 13. p. 699) und welche man vielleicht gern für eine untergeschobene Stelle halten würde, wenn sie nicht grade so viel von der Dunkelheit an sich hätte, derentwegen Herakleitos angeklagt wird. Sie lautet aber so:

12. Ἄλλὰ τὰ μὲν τῆς γνώσεως βάθην κρύπτειν ἀπισίῃ ἀγαθῇ κατ' Ἡράκλειτον· ἀπισίῃ γὰρ διαφυγγάνει μὴ γινώσκεσθαι.

336 Vieldeutig ist hier alles. Man sehe nur wie vielerlei Sinn uns schon die Ausleger des Clemens bringen, ohnerachtet sie alle nur durch incredulitas übersetzen. Wenn man es nun aber hineinspielen könnte in den Sinn von Undeutlichkeit; dann hätten wir es ja, daß es eine vortreffliche Undeutlichkeit wäre — oder daß die Undeutlichkeit vortrefflich dazu wäre — die Tiefen der Einsicht zu verbergen; denn durch die Undeutlichkeit — ἀπισίῃ wird man doch wol lesen müssen — entgingen sie dem, daß sie nicht erkannt würden. Nur daß ich dann dem Manne zuruufen möchte, noch besser aber doch du Guter, wenn sie so unbedingt nicht erkannt zu werden wünschen, geschieht das durch Schweigen, welches du also uns angerühmt und selbst ausgeübt

haben solltest. Darum kann ich keinen andern Sinn finden für dieses Bruchstück, als daß es sich anschließt an seinen Tadel früherer Weisen und Dichter, von denen er anderwärts ohnedies sagt „Keiner von allen auf deren Reden er getroffen, habe noch „etwas richtig eingesehen,“ und daß er in gleichem Sinne auch dies gesagt habe „solche Unzuverlässigkeit nämlich, die dem Scheine „folgend einiges zwar richtig vorbringt, anderes aber falsch, sei „nur gut um die Tiefe der Wahrheit zu verbergen. Denn bei „solcher Unzuverlässigkeit müsse sie nothwendig immer entschlüpfen, daß sie nicht erkannt werde.“ Wenn wir nur nicht zu nachgiebig den Herausgebern des Clemens gefolgt sind, indem wir die Worte *Ἀλλὰ . . . ἀγαθῆ* schon als Worte des Hera-³³⁷kleitos bezeichnet haben. Denn sie können gar wol dem Clemens angehören, ja dem Zusammenhange nach muß man sogar schließen, daß er nur seine Erklärung und Anwendung der Worte selbst des Herakleitos voranschickt; und der Ausdruck *γνώσεως βᾶθῆ* hat wol auch einen verdächtigen christlichen Klang. Wieben nun die Worte *ἀπισίῃ . . . γνώσεσθαι* dem Herakleitos: so möchte ich zwar ebenfalls *ἀπισίῃ* lesen, die Stelle aber gehört dann mehr zu denen, welche über das Nichtverstehen klagen und die Ursachen desselben aufdecken, und ist so ohngefähr zu fassen, „Durch seine Unglaublichkeit entschlüpft“ — das Wahre nämlich — „dem Erkenntwerden.“

III. Will man dennoch ein absichtliches Verhüllen annehmen: so kann man, da die Ausflucht ganz wegfällt, Herakleitos habe vielleicht nur undeutlich geredet, weil er seiner Sache nicht recht sicher gewesen, wol kaum anders als glauben, daß er nicht sowol selbstentdecktes und angeschauts vorgetragen habe, als vielmehr in heiligen Mysterien offenbartes, und auch das ganze Buch mehr im Tempel verborgen als nur niedergelegt, welches glaubhaft und gründlich ausgeführt zu sehen uns wol verlangte *).

*) Der gelehrte Kreuzer wolle dies ja nicht als eine feindselige Ausforschung. W. III. 2.

338 Denn alle Zeugnisse scheinen übereinzustimmen, ihn als Erfinder anzusehen. Philo in der Schrift *quis res. div. haer.* an einer Stelle auf die wir noch einmal zurückkommen, sieht es als bekannt an und auch unter den Hellenen allgemein angenommen, daß Herakleitos, was er an die Spitze seiner Philosophie stellt, auch selbst erfunden habe. Darum schreiben ihm auch spätere keinen Lehrer zu, außer auf eine offenbar falsche Weise, wie etwa Ammonius (in *Arist. Categ.* p. 1) den Pyrrhon, und Unge-
 339 nannte beim Sotion (*Diog. IX, 5*) den Xenophanes, was sich durch die That widerlegt; oder auf eine höchst verdächtige, wie bei Suidas (v. *Ἡράκλειτος*) den Pythagoreer Hippasos, was offenbar von solchen herrührt, die gern alles auf den Pythagoras zurückführen wollten. Aristoteles nennt freilich öfters den Herakleitos in Verbindung mit Hippasos, was wol das einzige historische Fundament jener Sage sein möchte; aber er thut es
 ohne auch nur einmal das Wörtchen *ἐταῖρος* hinzuzufügen, wodurch er sonst dergleichen Verhältnisse leicht andeutet; sondern eben wie er unsern Weisen auch mit Empedokles und Anaxagoras zusammenstellt, wegen Uebereinstimmung in Meinungen, die doch oft nur eine scheinbare ist. Nun wäre etwa noch Clemens übrig, der *Strom. VI, 2. p. 746* sagt, aus den Orphischen Versen

Ἐξιν ὕδωρ ψυχῆ θάνατος, ὑδάτεσσι δ' ἀμοιβή

Ἐξ ὕδατος γαίη· τὸ δὲ ἐκ γαίης πάλιν ὕδωρ,

Ἐκ τοῦ δὲ ψυχῆ μέγαν αἰθέρα ἀλλάσσοῦσα,

habe Herakleitos seine Verwandlungslehre genommen. Aber diese Verse, die sonst nirgends vorkommen, werden gewiß jedem ver-

derung ansehen, sondern nur wie es gemeint ist, als den Wunsch, daß er doch ja recht deutlich bestimmen möge, in wie fern er glaubt daß die Philosophie des Herakleitos sich mehr aus den Symbolen des Artemisdienstes als durch die unmittelbare Anschauung der Natur entwickelt habe, und ihm für diese wie uns scheint klarere und für sich bestehende Anschauungen der Sinn erst aufgegangen sei durch jene dunkleren Symbole.

dächtig sein, ob sie nicht aus einer ganz späten und verwerflichen Werkstätte gekommen sind. Und wenn nun Clemens bald darauf p. 752 sagt, wo er eben Entwendungen zu beschuldigen begriffen ist, Herakleitos habe sehr vieles vom Orpheus genommen: haben wir wol Ursache etwas anderes zu glauben als daß er nur aus dieser Stelle weiter fortschließt, oder daß er höchstens etwa noch ein paar ähnliche vor sich gehabt hat? Und ist es recht, deshalb gleich im allgemeinen zu sagen, Herakleitos werde ein Schüler der Orphiker genannt? Ein älteres Zeugniß für die Eigenthümlichkeit seiner Lehre ist zwar nicht gradezu beweisend, aber doch nicht minder gewichtig, daß nämlich Aristoteles³⁴⁰ wo er den Herakleitos anführt als Beispiel felsenfester Ueberzeugung auch in Sachen der bloßen Meinung (Eth. Nic. VII, 5 und wiederholt Magn. Mor. II, 6) eigentlich nur einen solchen als Beispiel brauchen konnte, der sich seine Meinungen selbst gemacht, wie er denn auch irgend eines fremden Ursprunges, weder didaktischen noch mysteriösen, mit keinem Worte erwähnt.

Diese Ausdrücke des Aristoteles, daß „Einige wie Herakleitos eben so fest auf das trauen was sie meinen, als andere auf „das was sie wissen,“ werfen nun Licht auf andere Nachrichten in denen dies bestimmter ausgesprochen wird, und verschaffen einigen Bruchstücken Glauben, in denen Herakleitos sich uns selbst so zeigt. Hieher ist zu rechnen die Beschreibung die Diog. Laert. gleich anfangs giebt (IX, 1) er sei „über die Massen hochsinnig gewesen, und ein Verächter der übrigen.“ So nennt ihn auch Tatianus einen hochmüthigen (Or. ad Gr. p. 11). Hätte er nun erraubtes irgend woher umgebildet: so sollte, wenn auch er selbst nirgend seinen Vorbildern und Quellen die Ehre wollte gegeben haben, uns auch nicht einmal eine Spur erhalten worden sein, daß jemand es darauf angelegt den hochmüthigen zu beschämen, auch nicht aus jenen Zeiten, welche ordentlich Jagd³⁴¹ machten auf die Abkunft der Meinungen? Diogenes verbindet mit jener Beschreibung des Mannes eine Anführung aus seinem

Werk, welche zu oft vorkommt um nicht acht zu sein, und gleich hier ihren Platz finden mag.

13. Πολυμαθίη νόον οὐ διδάσκει. — Clemens (Strom. I, 19. p. 373) hat ἦδει γὰρ, οἶμαι, ὡς ἄρα ἦδη πολυμαθῆ νόον ἔχει · ὁ διδάσκει καθ' Ἡράκλειτον, was schon die Herausgeber so verbessert, ὡς ἄρα ἦδη πολυμαθῆ νόον ἔχειν οὐ διδάσκει. Eben so Athenaios (XIII. p. 610 Casanb.) πολυμαθῆ νόον ἔχειν οὐ διδάσκειν. Allein an beiden Orten muß man, wie auch Schweighäuser schon im Athen. gethan, mit Getafer (ad Anton. p. 10) aus unserer Stelle verbessern πολυμαθίη. Das ἔχειν ist vielleicht auch nur Einschub eines älteren Anführers oder Auslegers, dem die Redensart νοῦν διδάσκειν, mit Recht von seinem Sprachgebrauch aus, nicht gefallen wollte. Doch vielleicht ist auch die Anführung im Diogenes nicht ganz acht, sondern Proclus hat uns die ursprünglichen Worte erhalten, bei welchem (Coment. in Tim. p. 31) vorkommt τί γὰρ θαυμαζόν; ἢ τῶν γεγονότων γνώσις πολυμαθείη νόον οὐ φύει, φησὶν δὲ γενναῖος Ἡράκλειτος, wo man nur das Fragezeichen von θαυμαζόν weg hinter γνώσις versetzen muß. „Bielwisserei bildet nicht Vernunft.“ Denn das φύει in diesem Sinn wird nicht leicht ein späterer gemacht haben. Dagegen kann das διδάσκει sehr gut statt seiner aus dem folgenden genommen sein. Nämlich Diogenes fährt fort Ἡσίοδον γὰρ ἂν ἐδίδαξε καὶ Πυθαγόρην, αὐθίς τε Ξενοφάνεά τε καὶ Ἐκκράτην. εἶναι γὰρ ἐν τῷ σοφῶν κ. τ. λ. „Sonst hätte sie auch „den Hesiodos belehrt und den Pythagoras, und wiederum den „Xenophanes und Hekatasos.“ Denn die letzten Worte auf welche wir doch noch einmal zurückkommen, können wir hier übergehen, theils weil sie offenbar verdorben und schwer wiederherzustellen sind, indem der Text hier aus der wörtlichen Anführung übergeht in die indirekte Rede, theils weil sie, wie man eben hieraus sieht, nicht unmittelbar hieher gehören, sondern nur um

den Gegensatz gegen die Vielwisserei mit aufzustellen, von dem welchen Diogenes hier unmittelbar ausschreibt aus einer späteren Stelle sind herbeigezogen worden.

Den Pythagoras aber hat auch Clemens (Strom. I, 21. p. 396) in des Herakleitos Werk erwähnt gefunden. *Ἡράκλειτος γὰρ μεταγενέστερος ὢν Πυθαγόρου μέμνηται αὐτοῦ ἐν τῷ συγγράμματι.* Daher möchten sich an jene Worte vielleicht unmittelbar die anschließen, welche Diogenes anderwärts (VIII, 6) gar pomphaft anführt

14. *Ἡράκλειτος ὁ φυσικὸς μονονουχὶ κέκραγε καὶ φησι, Πυθαγόρου Μνησάρχου ἰσορίην ἤσκησεν ἀνθρώπων μάλιστα πάντων, καὶ ἐκλεξάμενος ταύτας τὰς συγγραφάς, ἐποιήσατο ἐαυτοῦ σοφίην πολυμαθίην κακοτεχνίην.* „Pythagoras, Mnesarchos Sohn, hat „Wissenschaft geübt am meisten unter allen Menschen, und er hat „sich eine Weisheit gebildet, Vielwisserei und schlechte Kunst.“ Was nun Diogenes oder vielleicht schon sein ausgeschriebener mit dieser Stelle wollen, nämlich des Pythagoras Schriftstellerthum beweisen, das wird nicht dadurch ausgerichtet. Denn die Worte sind offenbar aus des Herakleitos Werk ursprünglich von einem andern zu einem andern Zweck angeführt, um nämlich zu zeigen wie Herakleitos den Pythagoras behandle. Dieser nun faßte, was zwischen dem ersten und letzten Satz stand und nicht zu seinem Zwecke gehörte, in den Worten *καὶ . . . συγγραφάς* zusammen, die wir nun nicht mehr entziffern können, und die Diogenes oder wer hier redet mißverstand, an denen aber wol kein kundiger den fremden Charakter verkennen und sie etwa für herakleitische halten wird.

Und hier wäre wol auch der rechte Ort die Frage zu entscheiden, wenn es jemand könnte, ob ein anderes Fragment ohne Namen beim Stobaios (Serm. XXXIV. Ed. Lgd. p. 216) etwa ein herakleitisches sein mag. Gataker hat hierüber (ad Anton. p. 10) vielleicht zuerst einen Wink gegeben. Wir setzen es hie-

her, jedoch weniger um zu entscheiden als nur um die Sache aufs neue zur Sprache zu bringen:

Πολυμαθίη κάρτα μὲν ὠφελέει, κάρτα δὲ βλάπτει τὸν ἔχοντα· ὠφελέει μὲν τὸν δεξιὸν ἄνδρα, βλάπτει δὲ τὸν ῥηϊδίως φωνεῦντα πᾶν ἔπος καὶ ἐν παντὶ δῆμῳ. Χρὴ δὲ καιροῦ μέτρα εἰδέναι· σοφίης γὰρ οὗτος ὄρος, οἱ δὲ ἔξω καιροῦ ῥῆσιν μουσικὴν πεπνυμένως ἀείσωσιν, οὐ παραδέχονται ἐν ἀργίῃ γνώμην, αἰτεῖν δ' ἔχουσι μωρίας. Statt οἱ δὲ muß man lesen οἱ δὲ und statt αἰτεῖν wahrscheinlich αἰτίην; aber auch die Worte οὐ παραδέχονται ἐν ἀργίῃ γνώμην verstehen wir nicht, wenn wir nicht etwa lesen wollen ἐνεργείῃ γνώμην. Manchen herakleitischen Klang hat diese Stelle allerdings; aber auch manches fremde, und weshalb man sie könnte für gemacht halten, wie denn ἀνῆρ δεξιὸς und σοφίης ὄρος uns verdächtig klingen.

³⁴⁵ Will man nun diese Rede unserm Ephesier zuschreiben: so ist ihr allerdings ihr Platz auch hier anzuweisen, theils als Erklärung, wie ihm Vielwisserei könne eine κακοτεχνίη sein — denn gewiß ganz verkehrt scheint Aldobr. statt dessen καλοτεχνίη lesen zu wollen — wiewol auch so die Beziehung auf den Pythagoras nicht recht einleuchtet, theils als eine nur scheinbar für, in der That aber wider absichtliche Dunkelheit sprechende Stelle.

An das bisherige den selbstgelehrten und Erfinder bezeichnende reihen sich mehrere Urtheile des Herakleitos über andere Weisen und Dichter, zuerst über den Homeros, vornämlich weil er den Streit hinweggewünscht — man sehe Arist. Eth. Eudem. VII, 1. Plat. de Isid. Vol. II, p. 370 und Schol Venet. ad Iliad. XVIII, 107, die sich einer stattlichen Widerlegung befleißigen. Ob aber dasselbe gemeint sei in einer Stelle des Diogenes (IX, 1) „daß Homeros verdiene aus den Spielen herausgeworfen und „geschlagen zu werden,“ bleibt zweifelhaft wegen des mit ihm in Verbindung gesetzten Archilochos. Besser versteht man was die

eben angeführten Scholien ad II. XVIII, 251 sagen, Herakleitos habe den Homeros, sicher auch tadelnd, einen Sterndeuter genannt *), aus einem ähnlichen Tadel des Hesiodos bei Plutarchos (Camill. Vol. I, p. 137. 138) er habe nämlich nicht gewußt, daß „alle Tage nur eine und dieselbe Natur haben,“ wo die Worte *φύσιν ἡμέρας ἀπάσης μίαν* sich sehr einer wörtlichen Anführung zu nähern scheinen. So scheint er auch von den berühmten Sieben mehrere besonders beurtheilt zu haben, wenn sich Diogenes mit Recht auf ihn beruft in Beziehung auf den Thales (I, 20) und auf den Pittakos (I, 76). Auf den Bias aber führt er ein freigebiges Lob wörtlich an (I, 88).

15. *Καὶ ὁ δυσάρετος Ἡράκλειτος μάλισα αὐτὸν ἐπήνεσε γράψας Ἐν Πριήνῃ ἐγένετο Βίας ὁ Τευτάμεω, οὗ πλείων λόγος ἢ τῶν ἄλλων.* „In Priene war Bias, „der Sohn des Teutamēs, der höher zu rechnen ist als die „übrigen.“ Unter welchen übrigen wol kaum schon die bestimmte Zahl der Sieben gemeint ist.

Schwerlich läßt sich denken, wie und weshalb dem Herakleitos Urtheile wie diese sollten untergeschoben sein; und so bleibt unläugbar, daß er der erste gewesen ist, der indem er selbst hervorbringend sich als Weisen darstellte, zugleich auch Kritik über andere geübt hat. Und vielleicht sollen den strengen Charakter derselben rechtfertigen die Worte bei Diogenes (IX, 2)

16. *ὑβριν χροὴ σβεννύειν μᾶλλον ἢ πυρκαϊήν;* „Uebermuth thut mehr Noth zu löschen als Feuersbrunst,“ denen ich lieber diese Bedeutung als eine politische beilegen möchte.

*) Dasselbe sagt auch Eustath. zu dieser Stelle. Nun will man freilich sagen, auch hier sei der Grammatiker Herakleitos gemeint. Dies ist aber gewiß falsch, da Eustath. sonst wo er einen spätern Herakleitos anführt, dies ausdrücklich sagt, einmal *Ἡράκλειτος οὐχὶ ὁ σκοτεινός*, und ein anderes Mal *εἰς ὃ καὶ τις Ἡράκλειτος ἐποιήσατο*. Beide Stellen führt Fabricius selbst anderwärts an und stellt doch jene Behauptung auf.

In ein allgemeines zusammengefaßt scheinen seine Urtheile vor uns zu liegen theils in einer erst später zu betrachtenden Stelle bei Sertus, theils in einem durch Stobaios aufbehaltenen Bruchstücke, welches zwar gewiß ächt ist, aber auch unverständlich genug.

17. *Ὁκόσων λόγους ἤκουσα οὐδεὶς ἀφικνεῖται ἐς τοῦτο ὥς γινώσκει ἢ γὰρ Θεὸς ἢ Θηρίον· ὅτι σοφὸν ἐστὶ πάντων κεχωρισμένον.* Stob. Serm. III, p.

48. So scheint kaum möglich einen Sinn aufzufassen, sondern man muß wenigstens das zu Gute machen, daß in einigen Handschriften der letzte Satz *ὅτι σοφὸν* u. s. w. unmittelbar nach dem *ὥς γινώσκει* folgt, die Worte aber *ἢ γὰρ Θεὸς ἢ Θηρίον* nur am Rande stehen. Dann versteht man doch so viel „So vieler Reden er auch gehört, keiner sei doch dahin gediehen, daß er einsehe
348 „wie das Weise von allem abgefondert ist,“ nämlich das wahre Erkennen etwas durchaus anderes als die *πολυμαθίη*, das Wissen um vielerlei einzelnes als solches. Ob nun aber den Sinn der Worte *ἢ γὰρ Θεὸς ἢ Θηρίον*, die doch schwerlich ganz falsch sein können, das folgende ganz mit fortgerissen, oder ob Herakleitos ohngefähr gemeint, sondern auf dem gewöhnlichen Wege müsse man entweder ein Gott sein, der allein in allem einzelnen sein könne, oder man sei ein Thier, in jedes einzelne als solches für sich hingegen, dieses müssen wir wol unentschieden lassen.

IV. Aber auch diese Urtheile über andere, da sie sich doch mehr oder weniger auf die von ihnen aufgestellte Ansicht der Natur bezogen, können sehr wol in des Herakleitos Buch von der Natur enthalten gewesen sein; und da das nämliche von allen irgend ächte Farbe haltenden Bruchstücken gilt, auch außer jenem offenbar falschen Zoroastres nirgend ein anderes Werk namhaft gemacht wird als das über die Natur, vielmehr Diogenes, sonst ein fleißiger Aufzähler von Büchern, (IX, 5 und 11) nur von Einem Werke des Herakleitos redet, auch Clemens dasselbige beweiset, indem er in zwei bereits angeführten Stellen in

der einen (Strom. V, 8. p. 676) das Werk unter der Ueberschrift 340 *περὶ φύσεως* anführt, in der andern aber (Strom. I, 21. p. 396) geradezu nur sagt *ἐν τῷ συγγράμματι*: so wollen wir überhaupt nur dieses Eine Werk als herakleitisch annehmen, wenn auch Diogenes (Prooem. sgm. 16) unsern Epheſier nicht namentlich unter denen aufführt, welche ihre Weisheit in einer einigen Schrift niedergelegt haben. Auch soll uns nicht irre machen die Stelle im Suidaſ (v. *Ἡράκλειτος*) *καὶ ἔγραψε πολλὰ ποιητικῶς*, da ſie offenbar aus Mißdeutung irgend einer Stelle entſtanden iſt, in welcher nur geſagt wurde daß Herakleitos größtentheils in poetiſchem Stil geſchrieben habe. Schreibt doch derſelbe (v. *ἀνάριθμος*) dem Herakleitos auch ein auf ihn gedichtetes Epigramm zu, eben ſo fäliſchlich als ihm Stob. Ecl. Phys. I, p. 282. Ed. Heer. der ſein ſollende Verſ beigelegt wird *Ἐκ πυρός γε τὰ πάντα καὶ εἰς πῦρ πάντα τελευτᾷ*, welcher offenbar von einem der den Gegenſatz recht in der Kürze aufſtellen wollte, jenem xenophaniſchen (ebend. S. 294) *ἐκ γαίης τε τὰ πάντα καὶ εἰς γῆν πάντα τελευτᾷ* nachgebildet iſt.

Leider nur ſind auch über dieſes eine Werk wunderliche Meinungen genug zu berühren. Hieher iſt wol zuerſt zu rechnen die von Diogenes (IX, 5) ohne Quelle, aber doch deſhalb wol nicht als allgemein bekannt urd angenommen, erwähnte Eintheilung 350 deſſelben in drei *λόγους*, n die Rede vom Ganzen, in die poliſtiſche und in die theologĩche. Eine ſolche Eintheilung ſcheint gar nicht im Geiſte der damaligen Zeit, und noch weniger im Geiſte dieſer Philoſophie, welche, ganz vom Zueinanderfließen aller Dinge ergriffen und faß verauſcht, am wenigſten muß im Stande geweſen ſein, daſjenige ſo ſtreng zu ſondern waſ für ſie am meiſten in einander fließen mußte, wie nicht nur leicht gezeigt werden kann und uns anderwärts von ſelbſt ſich ergeben wird, daß die Abhandlung vom Ganzen und die theologĩſche müſten in einander geſloſſen ſin; ſondern auch aus einem merk-

würdigen Bruchstück erhellt, wie dem Herakleitos auch das politische und theologische verfloß.

18. *Ἐὺν νόῳ λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρὴ τῷ ξυνῷ πάντων, ὅκωσπερ νόμῳ πόλις καὶ πόλις* (man muß wol lesen πολὺ) *ἰσχυροτέρως. Τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπινοι νόμοι ὑπὸ ἐνὸς τοῦ θείου. Κρατεῖ γὰρ τοσοῦτον ὀκόσον ἐθέλει, καὶ ἐξαρκεῖ πᾶσι καὶ περιγίνεται.* „Die „mit Vernunft reden müssen beharren auf dem gemeinschaftlichen aller, wie eine Stadt auf dem Gesetz und noch weit fester. Denn alle menschlichen Gesetze werden genährt von dem „einen göttlichen. Denn dieses herrscht so weit es will, und „genüget allem und überwindet alles.“ Stob. Serm. IV, p. 48. Man könnte vielleicht Verdacht auf dieses Fragment werfen, weil Diogenes (IX, 2) ganz ähnliches mit ganz andern Worten anführt.

19. *Μάχεσθαι χρὴ τὸν δῆμον ὑπὲρ νόμου ὅκως ὑπὲρ τείχεος.*

aber sie sind wol verschieden genug um neben einander bestehen zu können. Und wer kennt die Manier des Herakleitos genau genug, um zu wissen ob nicht diese Stelle zwischen dem ersten und letzten Satz des stobäischen Bruchstückes gestanden hat.

Hiezu kommt noch daß unter allen aufbehaltenen Trümmern sich auch keine Spur von ausgebildeter Theologie zeigt, sondern nur wenige Andeutungen von der allgeminsten Art. Und sollte dieser ganze Theil so ganz untergegangen sein? Müßte nicht der Verfasser der homerischen Allegorien, bei dem doch Ausführungen aus Herakleitos vorkommen, tausend erwünschte Gelegenheiten gefunden haben, sich aus diesem Theile zu bereichern? und sollte nicht die eigenthümliche Ansicht des Mannes noch vielerlei dargeboten haben für das Verlangen des Skeptikers Sextus, Widersprüche aufzustellen in der Lehre von den Göttern, so daß er sich

gewiß diesen Theil ganz besonders würde zu eigen gemacht haben? aber in dem ganzen Abschnitt seines Werkes (adv. Math. IX, cap. II) der von den Göttern handelt, gedenkt er des Herakleitos auch nicht ein einziges Mal. Daß aber das Werk über die Natur eine eigene Abhandlung vom Staat soll enthalten haben, scheint damit zusammenzufallen, daß einige den Herakleitos überhaupt nicht für einen bloßen Physiologen gehalten haben, sondern auch, oder gar mehr, für einen Sitten- und Staatslehrer. Dieses lehrt uns Sertus, der zwar (adv. Math. VII, 5—7) selbst den Herakleitos unter denjenigen nennt, welche nur den naturwissenschaftlichen Theil der Philosophie dargestellt haben, dabei aber hinzufügt, dieß sei nicht allgemeine Meinung, sondern es sei die Frage aufgeworfen worden, ob nicht Herakleitos keinesweges bloß ein physischer, sondern auch ein ethischer Philosoph gewesen. Sehr zu wünschen wäre freilich gewesen, daß er, dem das Werk vor Augen lag, ein beurtheilendes Wort über diese Ansicht gesagt hätte. Soviel aber scheint doch aus seinem Stillschweigen bei dieser Gelegenheit zu erhellen, daß er von dieser dreifachen Eintheilung nichts gewußt hat. Woher sie aber stammen mag, dieß ist schwer zu errathen. Man könnte sie für eine ganz späte Conjectur halten von solchen, welche, überzeugt Herakleitos habe nur Ein Werk verfaßt, eben jene einzelnen An- 353 deutungen nicht unmittelbar physischen Inhaltes und jene Aeußerungen über ihn, daß er auch ein Sittenlehrer gewesen, und vielleicht jene andere (Heracl. alleg. hom. Gal. p. 442) „daß er „die natürlichen Dinge, die nur dunkle Andeutungen geben können, theologisire“ mißverstehend, oder vielleicht gar eines jüngeren Herakleitos Lob der zwölf Götter (Diog. IX, 17) mit dem älteren Werke schmähdlich verwechselnd, welche sage ich dieses alles in Uebereinstimmung bringen wollten mit des Werkes bekannter Ueberschrift Von der Natur, und daraus schlossen, dieses müsse ganz ausweichende Theile enthalten haben. Doch das möchte wol eine zu kühne Muthmaßung, und eher zu glauben sein, die

Eintheilung rühre her von den Auslegern und Commentatoren des Herakleitos besonders aus der stoischen Schule, welche dadurch die verschiedenen, in dem Werke selbst aber keinesweges getrennten Massen haben zu bezeichnen gesucht. Denn daß vieles was späterhin, als die philosophischen Disciplinen sich trennten, dem ethischen Theil würde zugeordnet worden sein, in dem Werke befindlich war, ist unläugbar, und daß für den Ausleger wol Veranlassung gewesen, das was Herakleitos von der Gottheit lehrte zu trennen von seiner Lehre von der Welt, ließe sich ³⁵⁴ vielleicht auch deutlich genug machen. Was aber jene Meinung selbst betrifft, welche den Herakleitos seinem Wesen nach mehr für einen Ethiker halten will als für einen Physiker: so widerspricht sie zu deutlich den ältesten und sichersten Zeugnissen. Denn Aristoteles führt ihn nicht nur immer mit unter den Physikern auf, sondern er oder einer der doch gewiß aus seinem Munde geredet hat, könnte unmöglich, wenn er irgend den Geist des Werkes so aufgefaßt hätte, die ethische Philosophie so bestimmt auf Pythagoras und Sokrates zurückgeführt haben, wie Magn. mor. I, 1 und Metaph. XII, 4 geschieht, wobei von keinem übrig gebliebenen Commentator etwa durch eine Hinweisung auf den Herakleitos nachgeholfen wird. Ein solcher gänzlicher Mißverstand aber von Seiten des Aristoteles wäre wirklich nur in dem undenkbaren Falle denkbar, wenn Herakleitos über die sittlichen Gegenstände durchaus nur in jenen von der Natur hergenommenen Allegorien geredet hätte, welche Diodotos einer von seinen Auslegern überall finden will, wie Diogenes (IX, 15) von ihm berichtet, er habe behauptet alles naturwissenschaftliche sei nur beispielsweise vorgebracht und das Buch handle vom Staat. Dies ist unstreitig, wenn nicht ein ungeheurer hier doch nicht zu vermuthender Mißverstand von Seiten des Diogenes die Sache ³⁵⁵ sehr verschlimmert hat, einer von den stärksten nach einer ungewohnten Seite hin sich verbreitenden parasitischen Auswüchsen der Sucht des Allegorisirens, und schon durch eine aufmerksame

Betrachtung des wenigen übriggebliebenen muß das umgekehrte erhellen, daß nämlich das ethische nur beispieisweise und gelegentlich könne vorgekommen sein, das Buch aber von der Natur gehandelt habe. Auf jene Ansicht bezieht sich auch der Ruhm den derselbe Mann über das herakleitische Werk in einem Senarins ausgesprochen hat, welchen Diogenes (IX, 12) sonderbar genug für eine Ueberschrift ausgiebt, ἀκριβὲς οἰάσιμα πρὸς σαθμῆν (wofür Buttman mit Recht erinnert σαθμὸν zu lesen) βίου. Und gewiß eben so wenig war auch γνώμη ἠδῶν eine Ueberschrift, sondern nur ein ähnliches Lob des ethisirenden Inhaltes. Was nun gar die dritte an der Stelle angeführte Ueberschrift *Μοῦσαι* betrifft, so denke man ja nicht daß sie diesem Werke angehört habe, oder wolle vielleicht ein anderes neunfach getheiltes aus ihr erweisen, sondern erinnere sich nur der Stelle (Soph. p. 242 e) wo Platon den Herakleitos *Μοῦσαι Ἰάδες* nennt, woraus sie höchst ungeschickterweise entstanden ist.

Es bleibt also dabei, daß wir alle Bruchstücke, sofern sie ächt sein sollen, darauf ansehen müssen, daß sie einen Platz eingenommen haben in diesem einen Werke, welches wesentlich eine 356 Darstellung der Natur enthielt, und daß wir trachten müssen zu erkennen, wie alles auch das mannigfaltigste darunter als in einem und demselben Werke vorgetragen auch in Einem Sinne gedacht und wie aus Einem Gusse gleichartig und einfliegend sein muß.

I. Womit nun könnten wir diese Darstellung sicherer anfangen, als mit dem was Platon der älteste und sicherste Zeuge überall als das Wesen der herakleitischen Weisheit aufstellt, daß „alles sich wie Ströme bewege“ (Theaet. 160. d), daß „alle Dinge gehen und nichts fest bleibe“ (Cratyl. 401. d. 402. a), daß er alles seiende einem strömenden Fluß vergleiche, und daß also niemals irgend etwas eigentlich sei, sondern alles immer nur

werde (Theaet. 162 e). Dieses alles geht ganz bestimmt den Herakleitos an aus beiden Gesprächen; weiter gehend aber hüte man sich ja, daß man nicht eine Holztaube greife statt der zahmen, den Protagoras etwa oder den Kratylos mit andern unsicher herumfahrenden und gar nicht zu behandelnden Herakleiteern (Theaet. 179 d. e) anstatt des Herakleitos selbst. Eben so bezeichnet die aristotelische *Meta physik* (I, 6) die herakleitischen ³⁵⁷ Meinungen so, „daß alles wahrnehmbare immer fließe,“ und der Ausleger Alexandros (in Arist. Top. p. 43 Ed. Ald.) und offenbar aus diesem Suidas (v. *Θέσις*) daß nach Herakleitos alles unaufhörlich fließe und immer werde, nichts aber niemals sei, ganz genau dem Platon einstimmig, wie auch Ammonius (in Arist. de interpr. Ven. 1551 p. 8) und Herakleides (Alleg. hom. p. 465) *ἐπειδὴ ῥύσει τινὶ καὶ ἀεννάω κινήσει τὸ πᾶν οἰκονομεῖται*, wo, ohne jedoch den Herakleitos zu nennen, vieles herakleitisch; und viele andere könnten noch angeführt werden ganz auf dieselbige Weise. Diesen gültigsten Zeugnissen folgend nehmen wir nun auch an was Plutarchos (*Et ap. Delph. II. p. 392. Nutt. cap. XVIII. Vol. IX, p. 239*) sagt

20. *Ποταμῷ γὰρ οὐκ ἔστι δις ἐμβῆναι τῷ αὐτῷ καθ' Ἡράκλειτον, οὔτε θνητῆς οὐσίας δις ἀψασθαι κατὰ ἔξιν· ἀλλὰ ὁξύτητι καὶ τάχει τῆς μεταβολῆς σκίδνυσι καὶ πάλιν συνάγει, μᾶλλον δὲ οὐδὲ πάλιν οὐδὲ ὑσερον ἀλλ' ἅμα συνίσεται καὶ ἀπολείπει καὶ πρόσσεισι καὶ ἄπεισι· ὅθεν οὐδ' εἰς τὸ εἶναι περαίνει τὸ γινόμενον αὐτῆς τῷ μηδέποτε λήγειν μηδ' ἠτᾶσθαι τὴν γένεσιν.* „Denn man vermag nicht zweimal in denselben Fluß zu steigen nach Herakleitos, noch sterbliches Wesen zweimal berührend zu treffen,“ nämlich dieses *κατὰ ἔξιν* soll darauf deuten, daß die Erinnerung wol auch nach Herakleitos rein wiederholen kann was die Wahrnehmung gehabt hat, und gehören eben deshalb dem Plutarchos, „sondern „in der Veränderung Schnelligkeit und Hestigkeit zerstreut es ³⁵⁸

, und sammler sich wieder, oder vielmehr nicht wieder noch
 „hernach, sondern zugleich geht es zusammen und läßt wie-
 „der los, strömt zu und strömt ab, so daß auch das werdende
 „desselben nie zum Sein gelangt, weil nie aufhört noch zu
 „überwinden ist die Erzeugung.“ Hier erkennen wir wenig-
 stens in den ausgezeichneten Worten *σκιδνησι* — *συνάγει*
 und *συνίεται* — *ἀπεισι* mit ziemlicher Gewißheit eigne he-
 rakleitische; denn die Worte *μᾶλλον . . . ἅμα* welche mit
 Recht nebst den mit ihnen verloren gegangenen *συνίεται καὶ*
ἀπολείπει aus Euseb. hergestellt sind, sind offenbar ein wegen
 des *πάλιν* eingeschobener Zusatz des Plutarchos, um den He-
 rakleitos auch in der Sprache consequent zu machen, wie denn
 das ganze Kapitel diese Lehre auf die Spitze zu stellen sucht.
 In den folgenden scheint mehr Plutarchos zu reden; jene kur-
 zen an einander gedrängten Gegensätze aber scheinen ganz in
 Herakleitos Stil zu sein, und sind vielleicht nicht unglücklich
 nachgeahmt in einer Stelle gegen das Ende des ersten Brie-
 fes (Steph. Poes. phil. p 147).

Offenbar mehr mit seinen eigenen als mit des Herakleitos Wor- 359
 ten sagt dasselbe Plutarchos (de sera num. vind. II, p. 559).
 „Oder sollen wir unvermerkt in den herakleitischen Fluß alle
 „Dinge hineinwerfen, in welchen er nicht zugiebt zweimal hin-
 „einzusteigen, weil alles bewege und verändere die unwandelnde
 „Natur.“ In einer andern Stelle hingegen (quaest. nat. II, p.
 912) welche ähnlich lautet „In denselbigen Fluß zweimal kannst
 „du nicht hineinsteigen, wie Herakleitos sagt, denn andere Wäs-
 „ser strömen zu,“ scheinen wenigstens diese letzten Worte *ἔτεροα*
γὰρ ἐπιὸ ῥέει ὕδατα herakleitisch zu sein, wie uns Eusebios
 lehrt, welcher (Praep. evang. XIV, 20) auch erst mittelbar vom
 Kleantes beibringt, dieser habe, als er die Lehren des Zenon
 mit denen anderer Physiker verglichen, gesagt „Zenon erkläre die
 „Seele wie Herakleitos, welcher um deutlich zu machen daß die
 „Seelen jedesmal nur durch Einathmen vernehmend werden (*ὅτι*

„αὶ ψυχὰν ἀναθυμῳμέναι νοεραὶ ἀεὶ γίνονται) sie den Fluß-
 „sen vergleicht“ (welches freilich entweder eine unrichtige Ausle-
 gung ist, oder eine unstatthafte den Sinn verdunkelnde Zusam-
 mendrängung des Berichterstatters, wenn man nicht statt εἶκασεν
 αὐτὰς τοῖς ποταμοῖς lesen will εἶκασεν αὐτὰς τοῖς ἐν τοῖς
 ποταμοῖς, was doch nur noch ungeschickt wäre und nicht mehr
 unrichtig) also sprechend,

360 21. Ποταμοῖσι τοῖσιν αὐτοῖσιν ἐμβαίνουσιν
 ἕτερα καὶ ἕτερα ὕδατα ἐπιρρέει. „Den in densel-
 „ben Fluß hineingestiegenen strömt immer anderes und ande-
 „res Wasser zu“

wo die wörtliche Anführung zu deutlich angegeben ist durch das
 λέγων οὕτως und zu sicher, da wir annehmen müssen daß wir
 sie nur aus der zweiten Hand haben seit dem Kleantes. Und
 so müssen wir denn auch als richtig annehmen was spätere Zeu-
 gen wiederholen in demselben Sinne, Sextus z. B. (Pyrrh. Hy-
 pot. III, 115), Herakleitos vergleiche der heftigen Strömung ei-
 nes Flusses die leichte Beweglichkeit unserer Materie; wo wir
 zwar nicht gradezu behaupten wollen ὀξεῖα ῥύσις sei der eigene
 Ausdruck des Herakleitos, aber doch aufmerksam machen auf die
 darin liegende Nebenbedeutung, durch welche auch der Bewegung
 selbst, daß ich so sage, ausdrücklich die Ruhe genommen wird,
 zumal auch in der angezogenen plutarchischen Stelle ὀξύτης und
 ταχύτης neben einander stehen. Eben so auch versichern Plac.
 Phil. I, 23 und Stob. Ecl. Phys. I, p. 396 im wesentlichen ein-
 stimmig

361 Ἡράκλειτος ἠρεμίαν μὲν καὶ εἰσὶν ἐκ τῶν ὄλων ἀνήρει
 (wo man fast glauben möchte, beide hätten Einer Quelle fol-
 gend, eine falsche Lesart vor sich gehabt, und sollten eigentlich
 geschrieben haben ἐκ τῶν ὄντων, was einen weit reinern Sinn
 giebt, er habe Ruhe und Bewegung gleichsam aus dem Ver-
 zeichniß des Seienden ausgestrichen. Allein nicht nur Dioge-
 nes (IX, 8) sagt ebenfalls καὶ ῥεῖν τὰ ὅλα ποταμοῦ δίκην,

sondern auch Hermitas (Irris. gent. Ed. Oxon. p. 303) läßt den Herakleitos sagen ἀρχὴ τῶν ὄλων τὸ πῦρ, und Lucian in einer offenbar nachahmenden Stelle (Vit. auct.) sagt λέγω δὲ τὰς ἐκπυρώσας καὶ τὴν τοῦ ὄλου συμφορὴν, wo er vielleicht genauer gesagt hätte τῶν ὄλων, so daß man fast glauben möchte, dieser sonst ungewöhnliche Ausdruck τὰ ὄλα als Bezeichnung der Gesamtheit der erscheinenden Dinge sei eigenthümlich herakleitisch.

Und in demselben Sinne Simplicius (in Phys. Arist. fol. 17 a), der aber wiederum die Sache etwas verwirren würde, indem er sagt die unmittelbare alles verändernde Strömung habe Herakleitos angedeutet διὰ τοῦ εἰς τὸν αὐτὸν ποταμὸν δις μὴ ἂν ἐμβῆναι, wenn er nicht um eigene Worte des Herakleitos zu geben mehr gesagt hätte als zur Sache gehört, in welchem Sinne er sich auch in den folgenden Worten berichtend erklärt. Indessen kann man doch daraus, daß er hier wo er zum ersten Mal über diesen Gegenstand spricht nichts ausführliches beibringt, fast sicher den Schluß machen daß er das Werk des Herakleitos nicht ³⁶² mehr vor sich gehabt, was auch andere Stellen bestätigen.

Wundern aber muß man sich, wie Aristoteles (Phys. VIII, 3. p. 254 Ed. Cas.) sagen kann „die behauptenden daß nicht „nur einiges, anderes aber nicht, sondern daß alles und immer „sich bewege, dies aber unserer Wahrnehmung entgehe, bestimm- „ten zwar nicht genau welcherlei Bewegung sie meinten oder ob „alle Arten u. s. w.“ Vielleicht hat auch Alex. Aphrod., weil ihm doch vorkam als ob Herakleitos diesen Vorwurf nicht verdiene, lieber geglaubt, wie Simplicius (ad Arist. Phys. f. 276 a) uns berichtet, Aristoteles meine hier nicht den Herakleitos, sondern die Atomistiker. Denn daß Herakleitos selbst ein Atomistiker gewesen, ist gewiß dem Alexandros nicht in den Sinn gekommen; und auch wir wollen hier gleich bei der ersten sich darbietenden Gelegenheit erklären daß wir nicht das geringste Gewicht legen auf die nirgend und durch nichts unterstützte Aussage

bei Stob. Ecl. Phys. I, p. 350 *Ἡράκλειτος πρὸ τοῦ ἐνὸς δοκεῖ τισὶ ψήγματα καταλείπειν* und Plac. Phil. I, 13 *Ἡράκλειτος ψηγματία τινα ἐλάχιστα καὶ ἀμερῇ εἰσάγει*. Die bei Stobaios bald folgenden Worte *Ἡρακλείδης θραύσματα* scheinen bei dieser Lage der Sache hinreichend, um zu glauben daß

363 ursprünglich diesen Aussagen nur eines früheren Sammlers Ber-
 wechselung der Namen Herakleitos und Herakleides, welche be-
 kanntlich öfter vorkommt, zum Grunde gelegen. Und ganz auf
 die pseudoplutarchische scheint sich auch die pseudogalenische zu
 beziehen *Τῶν τεσσάρων σοιχείων πράγματα* (lies *θραύ-*
σματα) *βραχύτατα οἶον σοιχεῖα ἀπὸ σοιχείων ἢ ψήγματα*
νομίζουσιν εἶναι τινες τὸ λεγόμενον ἐλάχιστα. *Ἡράκλειτος*
εἰσάγει ταῦτα νοήσει μόνον ληπτὰ. Phil. hist. Ed. Bas. IV,
 p. 427. Doch um zu der aristotelischen Stelle zurückzukehren,
 so möchten wir vereinigend glauben, er habe, wie er oft ungleich-
 artiges auf bloßen Schein zusammenstellt, ursprünglich beide im
 Sinne gehabt, zuletzt aber allerdings mehr an den Demokritos
 gedacht. Denn dieses daß die Wahrnehmung sich täusche über
 Ruhe und Bewegung kann sich allerdings auch Herakleitos an-
 eignen, und wir glauben damit nicht dem Platon zu widerspre-
 chen, welcher derselben Behauptung gleich setzt mit jener, daß die
 Wahrnehmung die Erkenntniß sei, und welcher auch wol nur von
 den Nachfolgern des Herakleitos sagen wollte daß sie auch in
 ihrer Seele überall nichts festes und bleibendes leiden möchten.
 Denn Sertus sagt (adv. Math. VII, 126) auf eine Art welche
 offenbar beweiset daß er aus dem herakleitischen Werke Bericht

364 erstattet „Herakleitos habe, ähnlich den früher erwähnten Natur-
 „forschern, die Wahrnehmung für unzuverlässig gehalten zur Er-
 „kenntniß der Wahrheit, und die Vernunft als Unterscheidungs-
 „mittel aufgestellt;“ welches freilich kein treuer Bericht ist, son-
 dern der Ausleger verallgemeinert zu sehr die Meinung des al-
 ten Weisen und greift in dessen dichterisch schwebenden Vortrag
 unsanft genug ein mit seiner späteren Kunstsprache und dialekti-

sehen Bestimmtheit. Richtig ist aber gewiß das unmittelbar folgende, und deutlich sagt Sertus daß er uns die eigenen Worte des Herakleitos wiedergiebt,

22. ἀλλὰ τὴν μὲν αἴσθησιν ἐλέγχει λέγων κατὰ λέξιν, κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισιν ὀφθαλμοὶ καὶ ὦτα βαρβάρους ψυχὰς ἐχόντων. „Schlechte Zeugen „sind den Menschen die Augen und Ohren der mit rohen „Seelen begabten.“ Ganz anders ist freilich Sertus Umschreibung, „dies wolle sagen, es zieme nur rohen Seelen den ver- „nunftlosen Sinneindrücken zu glauben,“ fast als hätte er statt ἐχόντων gelesen ἔχουσιν. Allein Stobaios wiederholt dasselbe (Serm. IV, p. 55) κακοὶ γίνονται ὀφθαλμοὶ καὶ ὦτα ἀφρόνων ἀνθρώπων βαρβάρους ψυχὰς ἐχόντων, wo man nur μάρτυρες einsetzen muß und das bloß erklärende ἀφρόνων hinauswerfen, welches vielleicht, unschädlich dem Sinne, ἀνθρώπων statt ἀνθρώποισιν nach sich gezogen hat, ³⁶⁵ so daß man leicht die buchstäbliche Uebereinstimmung wieder auffindet.

Unter eben solcher Einschränkung ist denn auch zu verstehen der Ausspruch bei Diogenes (IX, 5) καὶ τὴν ὄρασιν ψεύδεσθαι, nämlich nur da wo es gegen die allgemeine Anschauung des Flusses aller Dinge mit dem Scheine einer Beharrlichkeit und eines Bestehens des einzelnen täuscht. In einem anderen Zusammenhang, wo wahrscheinlich nicht mehr von der Wahrnehmung überhaupt die Rede war, muß also gesagt gewesen sein was uns Polybios (L. XII) aufbewahrt hat

23. ἀληθινωτέρας δ' οὔσης οὐ μικροῦ τῆς ὀράσεως κατ' Ἡράκλειτον· ὀφθαλμοὶ γὰρ τῶν ὄτων ἀκριβέστεροι μάρτυρες, welches letztere leicht eigne Worte unsers Ephesiers sein mögen.

Vielleicht gehören hieher noch ein paar andere Stellen. (Plat. de fac. lun. Vol. II. p. 943) „Und richtig sagt Herakleitos daß im „Hades die Seelen riechen“ καὶ καλῶς Ἡράκλειτος εἶπεν ὅτι

αἱ ψυχὰὶ ὀσμῶνται καθ' ἑδρὴν, wovon ich jedoch nicht weiß wieviel wirklich und buchstäblich dem Herakleitos zugehört. Es ist aber hiemit zu vergleichen Aristot. de sensu et sensili c. 5. p. 412 Ed. Cas. „weßhalb denn“ — weil nämlich der Geruch entstehe durch eine rauchartige trockne Ausdünstung, von der unten mehr — „auch Herakleitos so sich ausgedrückt hat

24. „daß wenn alles seiende Rauch würde, die Nase doch „es unterscheiden würde.“ *ὡς εἰ πάντα τὰ ὄντα κάπνος γένοιτο, ὅτινες ἂν διαγνοῖεν*. Gewiß nicht durchaus mit herakleitischen Worten, aber doch einen Satz desselben ganz getreu wiedergebend und in den letzten Worten nicht ohne Spuren seiner eigenthümlichen dunklen Art. Alex. Aphrod. erklärt, die Nase würde alsdann alles wahrnehmen, weil der rauchartige Dunst ihr eigenthümlicher Gegenstand ist. Man könnte aber auch glauben es habe mehr Nachdruck in dem *διαγνοῖεν* gelegen, und der Sinn sei gewesen, die Nase würde alsdann doch noch alles unterscheiden, indeß für alle andere alles nur Ein verworrenes wäre.

So, könnte man meinen, habe Herakleitos in einer durchgeführten Zusammenstellung dem Geruch einen Vorzug eingeräumt vor allen übrigen Sinnen, eben weil er nicht ein bestehendes als solches, sondern nur die Ausdünstung, das Uebergehen aus einem gebundenen Zustande in einen andern, also am ausschließendsten und unmittelbarsten das Werden selbst wahrnehme, und habe deshalb auch den Seelen im Zustande der möglichsten Abgelöstheit vom Leibe, im Hades, noch diese Art der Wahrnehmung ³⁶⁷ beigelegt. Vielleicht aber auch bezieht sich dies auf keinen Vorzug, sondern er hat nur die Unzuverlässigkeit der Sinne auch daraus nachgewiesen, weil jeder nur sein bestimmtes Gebiet habe und also für sich selbst ganz unzureichend sei *). Denn schwer-

*) So möchte ich Plac. Phil. IV, 8, p. 899 *Ἐμπεδοκλῆς, Ἡρακλείδης παρὰ τὰς συμμετοχὰς τῶν πόρων τὰς κατὰ μέρος αἰσθήσεις γίνεσθαι*

lich möchte Plutarchos jene Worte richtig und genau angewendet haben, deren Meinung nach dem Zusammenhang seiner Rede diese müßte gewesen sein, daß im Hades die Seelen durch den Geruch sich nähren würden anstatt durch Speise. Doch es ist um so vergeblicher hierüber etwas entscheiden zu wollen, da Theophrastos am Anfang seines Buches de sensibus auch den Herakleitos unter diejenigen zählt welche in Erklärung der einzelnen Sinne ganz zurückbleiben, und hernach von ihm auch nichts wieder anführt. Indes eben das allgemeine ist für uns hier merkwürdig genug, was nämlich Theophrastos unserm Ephesier und dem Anaxagoras gemeinschaftlich zuschreibt, offenbar aber in einer Formel welche mehr dem ersten als dem letzten angehört, sie hätten sich vorgestellt *τὴν αἴσθησιν ἐν ἀλλοιώσει γίνεσθαι* „die Wahrnehmung werde uns in dem Uebergange ³⁶⁵ „der Dinge aus einer Form in die andere,“ ein Gesichtspunkt, von welchem aus ganz vorzüglich gesagt werden konnte, daß Erkenntwerden sei ein Leiden, und der mit der Ansicht von dem Fluß aller Dinge genau zusammengehört.

Daß demzufolge Herakleitos die Sinne sofern sie ein Bestehen des einzelnen zu verkündigen scheinen tadeln mußte, ist klar; wie aber Aristoteles ihm den Vorwurf kann gemacht haben, daß er nicht bestimme mit welcherlei Bewegung alles sich bewege, dies ist nicht zu begreifen, da nicht nur in mehreren Bruchstücken und späteren Zeugnissen diese Bewegung ausführlich beschrieben wird, sondern auch Aristoteles eigene Meinung dahin geht, daß jedem verschiedenen, dem Herakleitos in der allgemeinen Verwandlung entstehenden, zugleich eine eigenthümliche örtliche Bewegung zukomme, und Simplicius ganz in seinem Sinne wenn auch genau genommen nicht ganz richtig redet, wenn er sagt (in Arist. Phys. f. 310. a) „auch die welche nur Ein Ele-

τοῦ οἰκείου τῶν αἰσθητῶν ἐκάστη ἁρμοζόντος statt Ἡρακλείδης in-
merhin lesen Ἡράκλειτος.

„ment und Ein Prinzip annehmen, unter welche auch Herakleitos gehöre, setzen die Ortsbewegung als die erste. Denn die Verdichtung und die Verdünnung zeigten auch eine örtliche Bewegung an.“ Es läßt sich also nicht denken daß Aristoteles schon den allbekanntesten Ausdruck des Herakleitos ὁδὸς ἄνω καὶ κάτω unrichtig oder unvollständig sollte verstanden haben. Ja wenn er kann geglaubt haben, Herakleitos habe sich über jene Bewegung nicht genauer erklärt: so haben wir grade heraus zu sagen kein einziges wahrhaft herakleitisches Wort mehr übrig; und es ist gar nicht abzusehen was doch in seinem Werke über die Natur gestanden habe, wenn es nicht durch und durch eine nähere Entwicklung jener Grundanschauung gewesen ist. Oder man müßte annehmen Aristoteles habe den Herakleitos noch weit weniger gelesen als wir irgend zu fürchten wagten.

II. Auf welche Weise nun diese Verwandlung der Dinge in dem Werke des Herakleitos dargestellt worden, darüber sind im wesentlichsten alle einig; so wie aber nach dem einzelnen gefragt wird, weichen sie von einander ab. Zuerst nämlich stimmen alle darin zusammen, daß nach ihm das Feuer der Anfang aller Dinge sei, und aus ihm alles andere durch Verdichtung und Verdünnung entstehe, wie auch wieder in Feuer aufgehe und endige. So Simplicius (ad Arist. Phys. fol. 6. a.)

„Hippasos aber der Metapontiner und Herakleitos der Ephesier setzen auch die Welt als Ein bewegtes und begrenztes. Aber sie machen das Feuer zum Anfang, und aus Feuer machen sie die Dinge durch Verdichtung und Verdünnung, und lösen sie auch wieder auf in Feuer, so daß dies die einzige zum Grund liegende Natur wäre. Denn alles, sagen sie, sei nur verwechseltes gegen Feuer“ πυρὸς ἀμοιβήν. Wo wir nun nicht dafür haften wollen daß Hippasos wirklich den Herakleitos durch diese ganze Ansicht begleitet habe, sondern vielmehr glauben, seine Art das Feuer als die Grundursache aller Dinge anzusehn möge eine ganz andere gewesen

sein als die herakleitische. Wie denn, wo von dem beständigen Fluß unmittelbar die Rede ist, Aristoteles nirgend unseres Wissens den Hippasos ausdrücklich dem Herakleitos beigesellt, und sich auch in den spätern Sammlern keine Spuren zeigen, daß sie dieses bei den Alten gefunden.

Eben so Diogenes (IX, 8)

Πῦρ τὸ στοιχεῖον, καὶ πρὸς ἀμοιβὴν τὰ πάντα, ἀραιώσει καὶ πυκνώσει γινόμενα. So verbessert Rossius (Comment. Laert. p. 172). Wiewol man auch — denn eine Handschrift beweiset hier wenig — da hier überall das Verbum fehlt, jeden Satz vereinzeln und denn auch stehen lassen könnte *ἀραιώσει καὶ πυκνώσει τὰ γινόμενα* nämlich *γίνεσθαι*.

Und nur nicht überall findet sich dasselbe. Daß man freilich nicht auf gleiche Weise wie aus dem Wasser sagen kann die Dinge entstehen aus dem Feuer durch Verdichtung und Verdünnung, indem dem Wasser zwar beides, dem Feuer aber nur das eine begegnen kann, leuchtet ein, und vielleicht hat auch deshalb Aristoteles (Phys. I. c. 6. p. 201) in der Stelle „und alle gestalten dieses Eine durch Gegensätze, wie durch Dichtigkeit und „Dünnheit und durch mehr und weniger“ zu jener Formel *πυκνότητι καὶ μανότητι* noch die andere *καὶ τῷ μᾶλλον καὶ ἥττον* hinzugefügt. Allein überall liegt in den Worten, daß das Feuer *ἀρχὴ* sei, eine durchaus spätere Ansicht zum Grunde, wie denn auch keine Spur zu finden ist daß Herakleitos sich dieses Ausdruckes bedient habe, vielmehr leicht wäre zu zeigen daß derselbe ihm nicht geziemen konnte. Und wunderliche Dinge sind denen begegnet die hievon angefangen haben, wie Simplicius (in Arist. Phys. f. 310. a) meint „die welche nur Eine *ἀρχὴ* „annahmen wie auch Herakleitos, bewürkten das Entstehen und „Vergehen durch Verdünnung und Verdichtung, was denn eigentlich dasselbe wäre wie Mischung und Scheidung *σύζχυσις* „*καὶ διάχυσις*, nur daß es von jenen schicklicher so genannt „würde,“ wodurch die wesentlichsten Verschiedenheiten der ältesten

Systeme aufgehoben würden. Oder Hermias (Irris. Ed. Oxon. 372 p. 223) sagt ἀρχὴ τῶν ὅλων τὸ πῦρ· δύο δὲ αὐτοῦ πάθη, ἀραιότης καὶ πυκνότης, ἢ μὲν ποιῶσα, ἢ δὲ πάσχουσα, ἢ μὲν συγκρίνουσα, ἢ δὲ διακρίνουσα, worin alle möglichen Verwirrungen unter einander gewälzt sind. Daher möchte es gerathener sein nicht von diesem Anfange anzufangen, sondern absehend von ihm zuerst nur die Verwandlungsweise der Dinge unter sich zu betrachten. Diese nun wird unter der allgemeinen Voraussetzung, daß durch theilweise Verlöschung des Feuers die Gesamtheit der Dinge entstehe bald so beschrieben (Plac. Phil. I, 3. Vol. II, p. 877. Vgl. Stob. Ecl. phys. I, p. 304) „daß zuerst „das Dicktheilige in sich selbst sich zusammenziehend Erde werde, „dann diese Erde vom Feuer wiederum aufgelockert darstelle was „seiner Natur nach Wasser sei, verdunstend aber Luft werde.“ Also eine plötzliche Erstarrung und Verdichtung, aus dieser aber eine stufenweise Verdünnung und Verflüchtigung. Bald wiederum als eine stufenweise Verdichtung des Feuers, aus dieser aber als eine plötzliche Verflüchtigung des starren, der Erde, in Feuer. So folgende Darstellung des Max. Tyr. (Diss. XLI. Ed. Markl. p. 489) Ζῆ πῦρ τὸν γῆς θάνατον καὶ ἀῆρ ζῆ τὸν πυρός θάνατον· ὕδωρ ζῆ τὸν ἀέρος θάνατον, γῆ τὸν ὕδατος. Wo offenbar das im Tode der Erde lebende Feuer den unmittelbaren 373 Uebergang aus ersterer in letzteres andeutet. Und daß hier Lehren des Herakleitos mit deutlicher Beziehung auf Stellen aus seinem Werke und diese nachbildend angeführt werden leidet keinen Zweifel. Eben so Simplicius (in Epict. Enchir. Ed. Venet. 1528 f. 72) „Denn aus dem Feuer wird Luft und aus der Luft „Wasser, und aus dem Wasser Erde und wiederum Feuer; und „nach dem Frühling Sommer und Herbst und Winter und wiederum Frühling;“ wiewol er kurz zuvor eine gegenseitige Verwandlung von Luft und Wasser in einander aufgestellt hatte. Wiewol nun hier Herakleitos nicht einmal genannt wird, und man also eher an Stoiker denken könnte: so ist doch dieser Theil

der Physiologie bei ihnen so ganz herakleitisch, daß man ohne besondere Anzeigen keine bedeutende Abweichung anzunehmen Ursache hat. Unerwartet endlich finden wir beschrieben (Diog. IX, 9)

Πυκνούμενον γὰρ τὸ πῦρ ἐξυγραίνεσθαι, συνιζόμενόν τε γίνεσθαι ὕδωρ· πηγνύμενον δὲ τὸ ὕδωρ εἰς γῆν τρέπεσθαι, καὶ ταύτην ὁδὸν ἐπὶ τὸ κάτω εἶναι· πάλιν τε αὐτὴν τὴν γῆν χεῖσθαι, ἐξ ἧς τὸ ὕδωρ γίνεσθαι, und dann, heißt es weiter, werde das meiste auf die Verdunstung aus dem Meere zurückgeführt αὐτὴ δὲ ἐστὶν ἢ ἐπὶ τὸ ἄνω ὁδός.

Also offenbar gleichmäßig abgestuft Verdünnung und Verdichtung. In diesem Zwiespalt der späteren Zeugen und Ermangelung der 374 früheren ist es nun um so erfreulicher, daß wir zu einem eigenen Bruchstücke des Herakleitos unsere Zuflucht nehmen können, welches wiewol nur wenige Sätze, gleichsam die ersten Grundstriche des gesammten Naturgemäldes enthaltend, doch hinreicht den aufgedeckten Streit zu schlichten. Wir verdanken es dem Clemens (Strom. V, 14. p. 711) und setzen es hieher, ohne uns für jetzt bei dem Zwecke aufzuhalten, zu welchem er es anführt.

25. *Κόσμον τὸν αὐτὸν ἀπάντων οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν· ἀλλ' ἦν αἰεὶ καὶ ἔσαι, πῦρ αἰεὶζων, ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα, welche Weise, wie sie Clemens giebt, wol eben so gut ist, als was Steph. (Poes. phil p. 131) aus Eusebius corrigirt μέτρον — Uebrigens haben wir diesen ersten Absatz des Bruchstückes nur deshalb auch hiehergesetzt um den wahrscheinlich nahen Zusammenhang mit dem folgenden nicht aus den Augen zu rücken. Clemens fährt aber fort, „Daß er aber zugleich auch gelehrt, die Welt sei entstanden „und vergänglich, zeigt deutlich das folgende, *Πυρὸς τροπαὶ πρῶτον θάλασσα, θαλάσσης δὲ τὸ μὲν ἡμῖσιν γῆ τὸ δὲ ἡμῖσιν προσηήρ.**

Hier muß nun jedem auffallen die merkwürdige Abweichung des 375 Werkes selbst von den späteren Beschreibungen der herakleitischen

Lehre, daß jenes von dem hernach allgemein gewordenen Kanon der vier Elemente nichts weiß, und keine solche vierfache Abstufung kennt von Feuer in Luft, von Luft in Wasser und von Wasser in Erde, sondern nur Feuer, Meer und aus diesem, zum Theil wenigstens, Erde. Sehr natürlich aber ist daß Herakleitos diese vier Formen so fest nicht halten konnte sondern sie ihm desto mehr in einander flossen je mehr ein Uebergang aus einer in die andere wahrzunehmen war. Daher ist es auch unnöthig und falsch, wenn in der eben angeführten Stelle des Diogenes Gesner (Commentar. soc. Gott. Vol. I.) die Luft einschiebend lesen will τὸ πῦρ ἐξυγροῦναι καὶ ἀέρα γίνεσθαι, συνιζόμενον δὲ ἀέρα γίνεσθαι ὕδωρ κ. τ. λ. So ist ihm θάλασσα nicht nur das Meer mit allem ihm zugehörigen Gewässer, sondern auch die immer feuchtes aufnehmende und herablassende niedere Atmosphäre, die dem lebendigen Beobachter der Natur so tausendfältig nicht nur mechanisch gemischt und dem Auge sich vermischend sondern auch lebendig Eins erscheinen muß mit dem unteren Meere. Dasselbige wird auch angedeutet in der vorhin
 376 mitgetheilten Stelle des Stobaios (Ecl. Phys. I, p. 304) durch die sonst schwer verständlichen Worte „ἔπειτα τὴν γῆν . . . φύσει ὕδωρ ἀποτελεῖσθαι.“ Daß in dieser Bedeutung θάλασσα zu nehmen ist, geht nicht nur von selbst hervor aus dem gänzlichen Stillschweigen von der Luft in dieser Darstellung, sondern auch aus der Erklärung des Clemens, der sie gern hineinbringen möchte, schimmert es durch „daß Feuer wandle sich durch „Luft in das feuchte, welches, gleichsam den Saamen der ganzen Weltbildung, er θάλασσα nennt; aus diesem aber werde „wieder Erde und Himmel und das darin enthaltene.“ Daher auch kaum zu glauben ist daß wir eine wörtlich angeführte Stelle des Herakleitos besitzen in den Worten des Plutarchos (de EI ap. Delph. II. p. 392)

ὡς Ἡράκλειτος ἔλεγε, πυρὸς θάνατος ἀέρι γένεσις καὶ ἀέρος θάνατος ὕδατι γένεσις

sondern nur dieser Gebrauch von *θάνατος* und *γένεσις* ist gewiß dem Herakleitos entnommen, aber als die Gegenstände an welchen dieser Gegensatz aufgezeigt worden schoben sich dem Plutarchos wahrscheinlich seine bekannte vier Elemente unter. Und schwer ist zu glauben, wenn die Stelle worauf wir uns gründen nur die erste Umlage war, daß in einer ausführlichen Beschreibung dieses Prozesses Herakleitos auch das verschiedene in der *θάλασσα* zusammengefaßte auf empedokleische Weise vereinzelt habe. Jene Erklärung von *θάλασσα* hatte Clemens von Achten 377 und verständigen Auslegern des Herakleitos, aber er verstand nicht, daß dieses feuchte beides Wasser und Luft sollte unter sich befragen, und das „*δι' αέρος τρέπεται εἰς ὑγρόν*“ ist wol sein eigen oder einer schlechteren Quelle entschöpft. Doch es ist besser für den Leser, seine erklärenden und verbindenden Worte, wie sie auf die mitgetheilten herakleitischen folgen, hier beizufügen.

Δυνάμει γὰρ λέγει· ὅτι πῦρ ὑπὸ τοῦ διοικοῦντος λόγου καὶ Θεοῦ τὰ σύμπαντα δι' αέρος τρέπεται εἰς ὑγρόν, τὸ ὡς σπέρμα τῆς διακοσμήσεως, ὃ καλεῖ θάλασσαν. ἐκ δὲ τούτου αὖθις γίνεται γῆ καὶ οὐρανὸς καὶ τὰ ἐμπεριεχόμενα. Es ist schwer hier nicht helfen zu wollen, aber auch zu helfen ist schwer, und wer weiß ob Kreuzer (Philos. vett. loci de provid. Heidelb. 1806) wirklich geholfen hat. Denn wer weiß ob die Worte *καὶ Θεοῦ* nicht von dem Rande hineingewandert sind? Oder wer weiß auch ob nicht *τὰ σύμπαντα*, das sämtliche ursprüngliche Feuer, das sein soll was verwandelt wird, und die Worte *ὅτι πῦρ* zu dem vorigen gehören? Denn mit dem *δυνάμει γὰρ λέγει* steht es doch auf jeden Fall so, daß es sich nur auf das vorstehende herakleitische beziehen kann, nicht auf den Satz *ὅτι πῦρ τρέπεται εἰς ὑγρόν*; denn verwandelt wird das Feuer wirklich, *ἐνεργεία*. Nun 378 kann Clemens entweder zu den Worten *θαλάσσης δὲ τὸ μὲν ἡμῖσιν γῆ κ. τ. λ.* sich gedacht haben ἔσι, und deshalb hinzugefügt *Δυνάμει γὰρ λέγει* „er meint nämlich dem Vermögen

„nach ist das halbe Meer Erde,“ und dann finge erst die Erklärung des Ganzen an bei dem *ὅτι πῦρ* „weil nämlich das Feuer u. s. w.“ Er kann aber auch gleich in Bezug auf das Ganze und auf seine eigenen vorhergehenden Worte gesagt haben, *Αυνάμει γὰρ λέγει ὅτι πῦρ* nämlich *ὁ κόσμος*; und dann müßte man nach *πῦρ* interpungiren, und lesen *ὑπὸ δὲ τοῦ κ. τ. λ.* Doch vielleicht wäre diese Anmerkung unnöthig geworden, wenn Kreuzer eine wörtliche Uebersetzung nach seinem Sinne beigefügt hätte.

Von diesem Meere nun sagt Herakleitos „des Feuers Verwandlungen sind zuerst Meer, des Meeres aber zur Hälfte Erde zur Hälfte *πρησήρ*.“ Daß des letzteren Wortes Bedeutung hier nicht auf eine so bestimmte einzelne atmosphärische Erscheinung zu beschränken ist wie bei Aristoteles (*Meteorol. III, 1. p. 353 Ed. Cas.*) wo es den entzündeten und gefärbten Wirbelwind bedeutet, über den die Naturforscher mehr wissen mögen, dies leuchtet ein. Vielmehr ist offenbar, da des herakleitischen Meeres Verwandlung halb in Erde geschieht und halb in diesen *πρησήρ*, daß wie die Erde die Verdichtung ist oder der Niederschlag aus dem wässrigen Theile des Meeres, so *πρησήρ* die Verdünnung oder Verflüchtigung seines luftigen Theiles, das Gebiet aller trocknen und feurigen atmosphärischen Erscheinungen, genau zu reden das erscheinende Feuer selbst, wie es sich in der Atmosphäre bildet. Denn so sagt uns Joh. Philop. (*ad Arist. de anim. I, 2*) wieder von Herakleitos und Hippasos was wir nur auf den ersten beziehen wollen

Πῦρ δὲ οὐ τὴν φλόγα φασίν· αὕτη γὰρ ὑπερβολὴ πυρός (dieses nur möchte schwerlich ächt herakleitisch sein)· *ἀλλὰ τὴν ξηρὰν ἀναθυμίασιν, ἣν καὶ σεισμοὺς ποιεῖν, καὶ ἀνέμους, καὶ τὰ ἄλλα ὅσα κινητικώτατα ἠτιάσατο ἐν τοῖς μετεώροις Ἀριζοτέλης.* Ganz unserer aufgestellten Bedeutung von *πρησήρ* gemäß. Ob aber Herakleitos außerdem noch eine einzelne feurige Lusterscheinung *πρησήρ* genannt

habe, wie Stobaios (Ecl. Phys. I. I, ep. 30. p. 594) erzählt, oder ob hier wieder eine Uebertragung des stoischen auf Herakleitos vor sich gegangen, da Plac. Phil. III, 3 hier ganz von Herakleitos schweigt, wagen wir nicht zu entscheiden. Gewiß aber wird niemand eine solche Stelle als Zeugen auftreten lassen wollen gegen unser Bruchstück.

Diese Worte des Herakleitos zeigen uns also ganz bestimmt die stufenweise Verwandlung nach der Seite des starren, zugleich ³⁸⁰ aber auch auf der mittleren Stufe das Zusammensein beider Verwandlungen, auf der einen Seite die Fortschreitung in das starre und kalte, auf der andern den Rückgang ins warme und flüchtige. Wie nun bei einer solchen Theilung nach beiden Seiten diese mittlere Stufe sich befindet, das lernen wir aus einer andern Stelle, die Clemens noch in derselben fortlaufenden Rede anführt

26. *Θάλασσα διαχέεται καὶ μετρέεται εἰς τὸν αὐτὸν λόγον, ὁμοῖος πρόσθεν ἢν ἢ γενέσθαι γῆ.* „Das Meer wird ausgegossen und gemessen nach demselben Verhältniß, welches zuvor Statt hatte ehe es Erde war.“ So daß jenes Meer also nicht verschwindet durch die Zertheilung, sondern immer gleichförmig wieder hergestellt wird. Clemens leitet diese Worte ein durch den unmittelbar an seine Erklärung des vorigen Bruchstückes sich anknüpfenden Satz

ὅπως δὲ πάλιν ἀναλαμβάνεται καὶ ἐκπυροῦται, nämlich wol Erde und Himmel und das darin enthaltene, *σαφῶς διὰ τούτων δηλοῖ* „*Θάλασσα κ. τ. λ.*

Hieraus sollte man schließen diese Worte wären aus einer Stelle genommen, in welcher der Rückgang, der Weg nach oben, zunächst beschrieben wurde, und vielleicht für die mittlere Stufe ³⁸¹ das frühere zugleich wiederholt, und gezeigt, wie dennoch das Meer theils durch Ausdünstung aus der Erde sich herstellend, theils durch die erste Verwandlung aus dem Feuer entstehend immer dasselbige zuerst angegebene Verhältniß zeige. Wenigstens

daß *μετρῆται ἐς τὸν αὐτὸν λόγον* kann wol nur als das Resultat beider vereinigten Prozesse für diese mittlere Stufe angesehen werden, weil es sich sonst verdoppeln, nicht aber gleich bleiben würde. Eben dasselbige nur allgemeiner und wahrscheinlich mit eigenen Worten des Herakleitos besagt eine Stelle des Platon (Sophist. p. 242 e)

27. *διαφερόμενον γὰρ ἀεὶ ξυμφέρεται* „denn „sich trennend einigt es sich immer,“

Nämlich auseinander gehend nach beiden Seiten, gehe es auch von beiden immer wieder zusammen in dieselbige Gestalt.

Weil aber die Beschreibung des Rückganges nach oben, wie sie den hier dargestellten Stellen entspricht, uns fehlt, und manche Spuren auf eine wiederholte Darstellung deuten: so muß uns doch ungewiß bleiben, ob, was außer der stufenweisen Verwandlung spätere Berichte erzählen von einer plötzlichen Umbildung des Feuers in Erde und der Erde wieder in Feuer, nur Mißverständnis ist, oder abgekürzte Beschreibung desselben Processes, oder ³⁸² ob nicht Herakleitos außer jenem außer Zweifel gesetzten allmählichen Uebergang auch noch einen unmittelbaren der am meisten entgegengesetzten Gestaltungen in einander angenommen hat, und vielleicht auch hierauf sich bezieht, was Theophrastos gesagt haben soll, daß er manches an verschiedenen Orten verschieden erzähle. Wenn man erwägt wie ganz deutlich dieser Darstellung die einfache Anschauung der allgemeinsten atmosphärischen sowohl als auf der Oberfläche der Erde vor sich gehenden Naturwirkungen zum Grunde liegt, und wie es auch an Erscheinungen davon nicht fehlt, daß auch aus dem starresten unmittelbar das Feuer hervorbricht als Wärme oder als Flamme in mancherlei Selbsterhitzungen und Selbstentzündungen: so wird dies in der That nicht unwahrscheinlich. Nur möchte es schwer werden, Erscheinungen nachzuweisen in welchen auch aus dem bloßen Feuer plötzlich das starre, die Erde, hervorgeht; wenigstens fehlt es unsers Wissens an allen Spuren, daß irgend Herakleitos sich auf

meteorische Steine berufen, was uns doch von Anaxagoras aufbewahrt worden, oder daß er beobachtet wie aus dem Rauch unmittelbar feste Körperchen sich absetzen. Und eine völlige Gleichförmigkeit in beiden Prozessen müssen wir seiner Darstellung schlechtthin zuschreiben, genöthiget durch eine Stelle, welche Tertullianus (adv. Marc. II, c. 28) wahrscheinlich nicht mehr aus ³⁸³ der ersten Hand anführt und wunderbarlich anwendet „Si ignoravit „Deus meus esse alium super se, etiam tuus omnino non scivit „esse alium infra se. Quod enim ait Heraclitus ille tenebrosus „eadem via sursum et deorsum.“ Wie wunderbarlich auch von andern andere einzelne Sätze, sobald sie irgend sprichwörtlich werden konnten, mögen aus ihrem Kreise herausgerissen worden sein, zeigt auch ein solches Beispiel zur Genüge. Dieselbige Stelle aber ist uns in der Ursprache und wahrscheinlich wörtlich aufbewahrt worden in den Werken des Hippokrates (de alimentis Ed. Chart. VI, p. 297)

28. ὁδὸς ἄνω καὶ κάτω μίη. Der Sinn, in welchem der Verfasser diesen Spruch gebraucht hat, ist aus dem Zusammenhang in dem allzuaphoristischen Büchlein nicht zu entnehmen. Der Commentar des Galenos erwähnt freilich auch nicht, daß hier etwas herakleitisches sei. Allein offenbar sind herakleitirende Gedanken und Ausdrücke viele in dem Büchlein, wie z. B. ξύμγωνα καὶ διάγωνα öfter vorkommt, und anderes Vereinen von Gegensätzen, und die Uebereinstimmung mit der Stelle des Tertullianus ist zu auffallend.

Denn daß ὁδὸς ἄνω für den Gang feuerwärts und ὁδὸς κάτω ³⁸⁴ für den Gang erdwärts eigner Sprachgebrauch des Herakleitos gewesen ist, kann wol bei so vielfältigen und so übereinstimmenden Anführungen der Alten niemand in Zweifel ziehen. Und was können jene Worte anders sagen sollen, als daß beide Wege einander durchaus gleich und entsprechend wären? wenn sie nicht gar jemand brauchen wollte um den schnellen und kurzen Weg

neben dem langsamen ganz zu läugnen, buchstäblich übersetzend „denn es giebt nur Einen Weg nach oben und nach unten.“

III. Diese streitige und gewiß, weil eine genauere Vorstellung von dem Fluß aller Dinge nur durch sie bestimmt werden kann, gar nicht unwichtige Frage, ob Herakleitos auch einen unmittelbaren Uebergang aus Erde in Feuer und somit auch aus Feuer in Erde angenommen, welche vielleicht ein kleines Bruchstück von wenigen Zeiten ähnlich unserm 36sten würde aufgelöst haben, könnten wir doch auch ohne das entscheiden, wenn uns nur statt der verdächtigen zuletzt angeführten Stelle des Stobäos, die ohnedies nur sehr dürftiges von Donner und Blitz enthält, mehrere irgend sichere Zeugnisse aufbewahrt worden wären von des Herakleitos meteorologischen Erklärungen. Denn hier müssen ja wol alle verschiedenen Verwandlungen vorgekommen sein.

385 Und es läßt sich gar nicht denken daß nicht Herakleitos hier mit seinen Erklärungen sollte ins einzelne gegangen sein. Schon die Worte des Diogenes *ἐξ δὲ τούτου τὰ λοιπὰ σχεδὸν πάντα ἐπὶ τὴν ἀναθυμίασιν ἀνάγων τὴν ἀπὸ τῆς θαλάττης* lassen auf eine große Mannigfaltigkeit von Thatsachen schließen, welche unter dieser Darstellung sind begriffen gewesen. Es liegt aber auch in der Natur der Sache. Das Werden der Erde aus dem Wasser, wie Herakleitos wol alle Niederschläge und Abfälle ansehen mußte, geht auf eine ganz allmälige und unscheinbare Weise vor sich; aber der Prozeß rückwärts zum Feuer, und des Feuers Herablassung zu den niederen Regionen des Wassers und der Erde umfaßt alle Erscheinungen, welche von je her am meisten die Aufmerksamkeit der Menschen auf sich gezogen haben, und denjenigen ganz vorzüglich fesseln mußten, der grade auf die Verwandlungen der Dinge, auf das Uebergehen aus einem Zustand in den andern allen Werth setzte. Nun aber wissen wir von alle dem so gut als gar nichts. Denn ein Wink den uns Mikandros (Alexipharm. v. 171 sqq.) giebt mit oder vielmehr

durch seinen Scholiasten, ohne den wol hier schwerlich jemand den Herakleitos gewittert hätte,

Καί τε σύγ' ἀγλεύκην βάψαις ἰόντα θάλασσαν,
 Ἦντε καὶ ἀτρυεῖν ἀνέμοις πόρην Ἐννοσίγαιος
 Σὺν πυρὶ· καὶ γὰρ δὴ πνοιαῖς συνδάμναται ἐχθραῖς 386
 Πῦρ μὲν αἰίζων, καὶ ἀχύνετον ἔτρεσεν ὕδωρ
 Ἄογέσας καὶ ὃ ἢ μὲν ἀκοσμήεσσα φιλοργῆς
 Δεσπόζει νηῶν τε καὶ ἐμφθορέων αἰζῆων
 Ἕλη δ' ἐχθόμενοιο πυρὸς κατὰ θεσμόν ἀκούει.

Schol. ὅτι δὲ δουλεύει ἡ θάλασσα καὶ τὸ πῦρ ἀνέμοις κατὰ θεῖον νόμον δηλονότι, τοῦτο δὲ καὶ Ἡράκλειτος καὶ Μενεζρότης εἶρηκε. Und hernach ἐκτίθεσθαι οὖν βούλεται διὰ τούτων καὶ Ἡράκλειτος, ὅτι πάντα ἐναντία ἐστὶν ἀλλήλοις κατ' αὐτόν. — — τῇ γὰρ θαλάσῃ ὑπόκεινται τὰ πλοῖα· τῷ δὲ πυρὶ ἡ ἕλη.

Diese Stelle kann anstatt zu befriedigen nur Neugierde erregen, ob hier wirklich auf herakleitische Physik Rücksicht genommen ist, und in welcher Beziehung wol unser Ephesier gesagt habe, daß das Feuer den Winden diene. Auf jeden Fall scheint das Beiwort αἰίζων hier ganz unrichtig angebracht.

Wer ist nun aber über diesen Mangel welcher uns drückt härter anzulagen als Aristoteles, der, da es ihm sonst so viel Freude gewährt die abweichenden Meinungen der alten Physiker anzuführen, in seinen meteorologischen Büchern des Herakleitos so gut als gar nicht gedenkt? In der That läßt er uns nur die Wahl, entweder zu glauben, daß es ihm zu viel Mühe gemacht sich in die Naturbeschreibungen des Herakleitos hineinzu- 387 lesen, oder daß er sich allerdings gar stark hineingelesen, daß es ihm aber besser gefallen habe zu verschweigen als aufzudecken, woher er das meiste vielleicht in diesem Theile seiner Lehre genommen. Denn die Lehre zum Beispiel von der doppelten Ausdünstung (Meteorol. I, 3), der feuchten welche er ἀτρυς, und der trocknen welche er ἀναθυμίασις nennt, von je-

ner sagend, sie sei *δυνάμει οἶον ὕδωρ*, von dieser, sie sei *δυνάμει οἶον πῦρ*, muß nothwendig sein herakleitisch gewesen ihrem Wesen nach. Denn das Uebergehen des Meeres und zwar zunächst seines flüchtigen Theils in jenes Gebiet der höheren glänzenden Erscheinungen kann ja wol nichts anders sein als ein Trockenwerden desselben, so wie umgekehrt die Ausgießung des Meeres aus dem Feuer uns beschrieben wird als ein Feuchtwerden des letzteren; und der Uebergang des Luftmeeres in Feuer wird also nothwendig eine trockene Verflüchtigung, so wie das Aufgelöstwerden der Erde in Wasser ein feuchtes Emporsteigen ist. Dies nun stimmt freilich nicht genau mit Aristoteles überein, der beide Dünste aus der Erde ableitet. Allein wenn wir annehmen daß Herakleitos außer der allmäligen Verwandlung ³⁸⁸ auch noch eine schnellere gelehrt, und also beides bei ihm vorgekommen, ein Wasserwerden der Erde und ein Feuerwerden derselben: so hätte er auch von der Erde sagen gekonnt, ihre Verwandlung sei theils Wasser theils Feuer, und würde aus der Erde selbst zweierlei Erhebungen oder Dünste gehabt haben, einen feuchten durch welchen sie in Wasser, und einen trocknen durch welchen sie in Feuer verwandelt wird. Und dieses nun stimmt ganz genau mit dem überein was Aristoteles vorträgt; ja man kann sogar hieraus am besten eine Verwirrung in der Terminologie erklären, welche ihn sonst im Vortrag seiner eigenen Meinungen nicht leicht beschleicht. Denn da er zuerst offenbar das Wort *ἀτμός* für das seiner Natur nach warme und feuchte bestimmt hatte, was *δυνάμει*, nicht gerade dem Ursprunge nach, *οἶον ὕδωρ* ist, und dagegen das Wort *ἀναθυμίασις* für das seiner Natur nach warme und trockene *τὸ δυνάμει οἶον πῦρ*: so kann er sich doch hernach nicht entschließen die aus der Erde hervorgehenden, ihr Wasserwerden darstellenden Dünste eben so zu benennen wie die aus dem Wasser aufsteigenden, welche freilich für den Herakleitos in seiner eigenthümlichen Sprache immer noch *θάλασσα* waren, sondern braucht nun offenbar auch *ἀναθυμίασις* für etwas was *ὑγρὸν καὶ θερμὸν* ist. Doch die

Sache wird offenbar deutlicher werden wenn wir die beiden Stellen des Aristoteles hieher setzen, zuerst Meteor. I, 3. (Ed. Cas. p. 327. F.) ἀλλὰ δεῖ νοῆσαι τοῦ λεγομένου καὶ καλουμένου ὑφ' ἡμῶν 389 ἀέρος τὸ μὲν περὶ τὴν γῆν οἷον ὑγρὸν καὶ θερμὸν εἶναι διὰ τὸ ἀτμίξιν τε καὶ ἀναθυμιάσιν ἔχειν γῆς, τὸ δ' ὑπὲρ τοῦτο θερμὸν ἤδη καὶ ξηρὸν· ἔστι καὶ ἀτμίδος μὲν φύσις ὑγρὸν καὶ θερμὸν, ἀναθυμιάσεως δὲ θερμὸν καὶ ξηρὸν. καὶ ἔστιν ἀτμὶς μὲν δυνάμει οἷον ὕδωρ, ἀναθυμιάσις δὲ δυνάμει οἷον πῦρ Und hiemit zu vergleichen Meteorol. I, 4, p. 328. D. *θερμοαινομένης γὰρ τῆς γῆς ὑπὸ τοῦ ἡλίου τὴν ἀναθυμιάσιν ἀναγκαῖον γίνεσθαι μὴ ἀπλῆν, ὡς τινες οἰοῦνται, ἀλλὰ διπλῆν, τὴν μὲν ἀτμιδωδεξέραν, τὴν δὲ πνευματωδεξέραν· τὴν μὲν τοῦ ἐν τῇ γῆ καὶ ἐπὶ τῇ γῆ ὑγροῦ ἀτμίδα (oder wie ich gern um den Widerspruch zu lindern lesen möchte ἀτμιδώδη), τὴν δ' αὐτῆς τῆς γῆς, οὔσης ξηρᾶς καπνώδη.* Man sehe nur wie hier gegen die Weise des Aristoteles alle Erklärungen einen starken Geschmack haben nach dem herakleitischen Fließen, und wie er sich möglichst hütet eine bestimmte φύσις zu constituiren; man vergleiche noch die folgenden Worte *πρωτον μὲν γὰρ ὑπὸ τὴν ἐγκύκλιον φορᾶν ἔστι τὸ θερμὸν καὶ ξηρὸν ὃ λέγομεν πῦρ· ἀνώνυμον γὰρ (weil er nämlich προηγήθη wol nicht mehr so gebrauchen konnte) τὸ κοινὸν ἐπὶ πάσης τῆς καπνώδους διαζοίσεως* mit dem oben aus Joh. Philop. beigebrachten; und man wird wol schwerlich anstehen können hier ein möglichst treues Abbild herakleitischer Natur- 390 anschauung zu finden. Dann aber folgt auch daß Herakleitos unmittelbaren Uebergang der Erde in das erscheinende Feuer angenommen, welches zwar auf seinem Wege hinaufwärts durch das Gebiet des oberen Meeres hindurchgehen muß, aber ohne auch nur ein scheinbares Stehenbleiben auf dieser Stufe darzustellen; und es fehlte uns nur noch daß wir nicht auch noch für das von späteren Zeugen ebenfalls berichtete unmittelbare Herausstreten der Erde aus dem Feuer bestimmte Erscheinungen nach-

zuweisen haben. Nur möchten wir keinesweges so verstanden sein, als habe Aristoteles auch die Terminologie von dem Ephefier herübergenommen; vielmehr sind wir überzeugt daß ἀναδυμιάσις kein herakleitischs Wort ist, sondern in die späteren Beschreibungen seiner Lehre erst aus dem Stagiriten und den stoisirenden Auslegern des Herakleitos hinübergenommen.

Wollte aber jemand eben hierauf, wie denn dies ein jeder wol mitfühlt, sich berufend, dieser Spur nicht trauen, sondern erzwingen wollen, die Aehnlichkeit entsände nicht aus dem Entlehnen des Aristoteles, sondern nur aus dem Bestreben der späteren, den Herakleitos aus dem Aristoteles zu erklären: so hätten wir die Abgunst des Stagiriten um so mehr zu beklagen, und
 391 wären mit unserer Frage dann lediglich an das gewiesen was Herakleitos von den Gestirnen gelehrt hat. Denn diese hielt er bekanntlich nicht jedes für einen besonderen Weltkörper, in welchem sich die ganze Reihe der Verwandlungen wiederholte, sondern nur für feurige Erscheinungen alle in dieselbe Ordnung κόσμος gehörig, von welcher unsere Erde die Gegend des harten und starren bildet, das äußerste umgebende aber die Gegend des Feuers in welche auch die Gestirne gehören. Und dies ist beiläufig gesagt gewiß die einzige Veranlassung aus welcher so viele spätere Zeugnisse — denn Aristoteles Phys. VIII, 4. wo er unterscheidet welche viele Welten und welche nur Eine annehmen, nennt wenigstens unseren nicht — ausdrücklich behaupten, Herakleitos lehre es gebe nur Eine Welt; so wie eine Stelle des Aristoteles (Phys. III, 5), worin er sagt, kein Physiker habe das Eine und Unendliche „τὸ ἓν καὶ ἄπειρον“ als Feuer oder als Erde angegeben, gewiß die Veranlassung ist weshalb dieselbigen auch aussagen die Welt des Herakleitos sei eine begrenzte gewesen, welches beides gewöhnlich mit einander verbunden wird, von Herakleitos selbst aber, der von entgegengesetzten Meinungen in Beziehung auf welche er sich müßte erklärt haben wol nichts wußte, schwerlich so ist ausgesprochen worden. Man sehe Diog.

IX, 8. πεπεράσθαι τε τὸ πᾶν καὶ ἓνα εἶναι κόσμον, eben so ³⁹²
 Hesychios und Theodoret. (graec. aff. eur. disp. IV.) Ἴππασος
 δὲ ὁ Μεταποντῖνος καὶ Ἡράκλειτος ὁ Βλύσωνος ὁ Ἐφέσιος
 εἶναι τὸ πᾶν καὶ ἀκίνητον καὶ πεπερασμένον. Seine
 Meinung aber des Herakleitos von den Gestirnen, welche sie zu
 meteorischen Erscheinungen herabsetzt, ist uns überliefert durch die
 ältesten Zeugnisse des Platon und des Aristoteles. Beide zwar
 berichten zunächst nur von der Sonne, jener indem er diese Lehre
 nur zu einem Vergleich braucht Rep. IV, p. 498 b, daß nach
 Herakleitos die Sonne verlösche und sich wieder entzündet, denn
 anders kann niemand die Worte verstehen πρὸς δὲ τὸ γῆρας
 ἐκτὸς δὴ τινῶν ὀλίγων ἀποσβέννυνται πολὺ μᾶλλον τοῦ
 Ἡράκλειτειοῦ ἡλίου, ὅσον αὐθις οὐκ ἐξάπτονται — Aristoteles
 aber (Meteorol. II, 2) genauer, daß nach Herakleitos die
 Sonne alle Tage neu werde. Denn daß hier nicht etwa nur
 die Rede ist von einer Anwendung jener allgemeinen Lehre von
 dem Fließen aller Dinge, vermöge deren alles immer neu wird,
 sondern daß Herakleitos ausdrücklich eben das scheinbare Beste-
 hen, dessen andere Dinge sich länger erfreuen, der Sonne nur
 einen Tag gegönnt hat, zeigen die Worte des Aristoteles deutlich,
 welche ohne dies, da sie den Herakleitos buchstäblich anführen,
 hieher gehören. Aristoteles nämlich streitet gegen die auf keinen ³⁹³
 bestimmten Urheber zurückgeführte Lehre, daß die Sonne sich von
 dem feuchten nähre, und sagt unter andern

29. περὶ δὲ τὸν ἥλιον ἀδύνατον τοῦτο συμβαίνειν·
 ἐπεὶ τρεφομένου γε τὸν αὐτὸν τρόπον — wie die Flamme
 nämlich — ὡσπερ ἐκεῖνοί φασι, δῆλον ὅτι καὶ ὁ ἥλιος
 — was nämlich Aristoteles vorher von der Flamme gezeigt
 hatte — οὐ μόνον καθάπερ ὁ Ἡράκλειτος φησι, νέος
 ἐφ' ἡμέρη ἐστίν, ἀλλ' αἰεὶ νέος συνεχῶς· was ganz ge-
 nau in Uebereinstimmung mit jener platonischen Stelle, die er
 offenbar in Gedanken hat, Alex. Aphrod. erklärt (in Meteorol.
 fol. 93 a.) οὐ μόνον, ὡς Ἡράκλειτος φησιν, νέος ἐφ' ἡμέ-

ρη ἂν ἦν, καὶ ἐκάσῃν ἡμέραν ἄλλος ἐξαπτόμενος τοῦ πρώτου ἐν τῇ δύσει σβεννυμένου, ἀλλ' αἰεὶ τε καὶ συνεχῶς νέος τε καὶ ἄλλοτε ἄλλος ἐγίνετο, ὥσπερ καὶ αἱ φλόγες ἐν τῷ γίνεσθαι τὸ εἶναι ἔχων.

Proklos aber hat, wie mehreres, auch dieses schlechtthin mißverstanden wenn er sagt (Comment. in Tim. p 334) διὰ δὲ τοῦτο nämlich weil er nur zur zweiten δημιουργία gehört καὶ τὸν Ἕλιον νέον θεὸν εἰώθασιν ἀποκαλεῖν, καὶ νέος ἐφ' ἡμέρῃ ἥλιος, φησὶν Ἡράκλειτος. Und hat Herakleitos die Sonne nur als eine solche täglich wiederkommende Erscheinung angesehen: so können wir uns auch gefallen lassen zu glauben was Theodoretos sagt (graec. all. eur. disp. I.) er habe der Sonne nur einen Durchmesser von Einem Fuß zugeschrieben, was Plac. Phil. II, 21. leider wieder herametrisch angegeben wird Ἡράκλειτος ἕνρος ποδὸς ἀνθρώπειου. Auf diese Meinung von der Sonne bezieht sich auch gewiß jenes merkwürdige Bruchstück welches Plutarchos uns zwiefach aufbewahrt hat.

30. Ἕλιος οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα, φησὶν ὁ Ἡράκλειτος· εἰ δὲ μὴ, (denn hier wird wol niemand an der Interpunction ändern und lesen wollen εἰ δὲ, μὴ) Ἐρινυές μιν Δίκης ἐπικούροι ἐξευρήσουσιν. So de exil. (Vol. II, p. 604). Etwas abweichend, aber weil in der indirecten Rede vorgetragen auch unzuverlässiger, de Isid. et Osir. p. 270 also: Ἕλιον δὲ μὴ ὑπερβήσεσθαι τοὺς προσήκοντας ὄρους· εἰ δὲ μὴ, γλώττας μιν Δίκης ἐπικούρους ἐξευρήσειν, wo ich freilich keinesweges verstehe wie aus den Erinnyen γλώτται geworden sind, aber doch gegen jede vorwitzige Aenderung mich verwahrend dabei bleiben will, daß beides nur eine und die nämliche Stelle sein kann *). Ist

*) Buttmann erinnert an die *Λύσσα* in Eurip. Herc. fur., die dort offensichtlich als Erinnyis erscheint und deren Name leicht in jenes hier fremde Wort übergehen konnte.

jemand aber vorzüglich neugierig zu wissen, wer die Erinyen hier sind und wozu die Gehülften der *Aixn*, der sehe zu wieviel ächt herakleitisches wol sein mag bei Platon (Cratyl. p. 412), wo doch die Aufsicht nur gehen kann auf den richtigen Gang der Dinge, wenn doch alles immer geht, und daß Aufsicht führende nur das Feuer zu sein scheint.

Dem eine solche Ordnung zu erklären, wie sie obwaltet sowohl in jenem abendlichen Verlöschen als auch in dem täglichen und jährlichen Umlauf, mußte allerdings derjenige am meisten in Verlegenheit sein, welchem sich die Sonne nicht merklich unterschied von solchen Naturerscheinungen bei welchen keine regelmäßige Wiederkehr zu bemerken ist. Daher man sich einer so gewaltsamen Erklärung nicht wundern darf, sondern sie vielmehr als symbolisch ansehen muß, und auf jede bestimmte Ordnung in dem Leben der Dinge anwendbar, welche nothwendig schwierig sein muß zu bezeichnen, wenn man die feststehenden Formen so tief unterordnet jener Grundansicht von dem allgemeinen Fluß. Hiemit stimmt nun sehr wohl zusammen die schon oben bemerkte und nachgewiesene Abneigung gegen Sterndeuterei und Unterscheidung der Tage; und wenn auch Herakleitos noch mehr astronomische Betrachtungen gemacht hat, wie die welche Strabo anführt (I, p. 7.)

31. Βελτίων δ' Ἡράκλειτος καὶ Ὀμηρικώτερος ὁμοίως ἀντὶ τοῦ ἄρκτιζοῦ τὴν ἄρκτον ὀνομάζων. „Ἡοῦς γὰρ καὶ ἑσπέρας τέρματα ἢ ἄρκτος, καὶ ἀντίον τῆς ἄρκτου οὐρός αἰθρίου Διός „des Morgens und „Abends Scheidung ist der Bär; und dem Bären gegenüber „die Grenze des hellen Zeus,“ welches doch höchst wahrscheinlich herakleitische Worte sind, obgleich befremdlich jede Ausführungsformel fehlt. Strabo will hieraus beweisen ἄρκτος heiße dem Herakleitos der arktische Kreis. Man könnte aber eben so gut sagen ἡοῦς καὶ ἑσπέρας τέρματα heiße der arktische Kreis, je nachdem die Absicht des Herakleitos war, entweder

den Nord- und Südpunkt des Horizonts zu bezeichnen, oder mehr die Eigenschaften der Sterne, in wiefern sie auf- und untergehn oder nicht.

so hatten sie doch gewiß keinen astrologischen Zweck, sondern nur den der geographischen Ortsbestimmung. Daß ihm aber jene Regelmäßigkeit etwas sehr bedeutendes gewesen, sieht man daraus, was zwar nur eine spätere Nachricht sagt (Stob. Ecl. Phys. I, p. 264), daß Herakleitos ein großes Jahr und zwar aus achtzehntausend Sonnenjahren zusammengesetzt, die sich aber doch durch die hinzugefügte beglaubigt, daß ein Stoiker Diogenes sein ³⁹⁷ großes Jahr nach dem herakleitischen bestimmt und jenes große zur Tageseinheit nehmend das seinige aus 365 solchen construirt habe *).

Niemand aber wird wol erst Beweis dafür verlangen, daß, was von der Sonne, auch von allen andern Gestirnen gegolten habe, und Herakleitos sie nicht als ungleichartig schildern wollte, indem er sagte was Plutarchos uns zwiefach zu lesen giebt

32. Καὶ ὡσπερ ἡλίου μὴ ὄντος ἔνεκα τῶν ἄλλων ἄστρον εὐφρόνην ἂν ἡγομεν, ὡς φησιν Ἡράκλειτος (de fortuna p. 98), und noch einmal wahrscheinlich mehr mit herakleitischen Worten (aqua et ignis comp. p. 957) Ἡράκλειτος μὲν οὖν, εἰ μὴ ἡλιος, φησὶν, ἦν, εὐφρόνην ἂν ἦν „Wäre die Sonne nicht, so wäre Nacht.“

Auch besagen dies ausdrücklich andere spätere Zeugnisse, wie Plac. Phil. II, 28. Ἡράκλειτος τὸ αὐτὸ πεπονθέναι τὸν ἡλίον καὶ ³⁹⁸ τὴν σελήνην, und Theodoret (Ed. Hal. Vol. IV, p. 798) daß

*) Das bedeuten offenbar die Worte Ἡράκλειτος ἐκ μυρίων ὀκτακισχιλίων ἐνιαυτῶν ἡλιακῶν. Διογένης ὁ Στωϊκὸς ἐκ πέντε καὶ ἐξήκοντα καὶ τριακοσίων ἐνιαυτῶν τοσοῦτων, ὅσος ἦν ὁ καθ' Ἡράκλειτον ἐνιαυτός. und unbegreiflich ist es sie so auszulegen als habe Diogenes sein großes Jahr nur aus 365 Sonnenjahren bestehend angenommen.

auch nach Herakleitos der Mond aus bloßem Feuer bestehe *), und Diogenes, welcher (IX, 9) sagt daß alle Gestirne zwar Flammen wären, welche sich aus den glänzenden Dünsten sammeln, die Sonne aber die glänzendste und wärmste; denn die übrigen Sterne wären weiter von der Erde, weshalb sie weniger glänzten sowol als wärmten, der Mond aber zwar der Erde näher, dafür aber durch eine minder reine Gegend sich bewegend. Da nun das nächtliche Verlöschen, gleich dem Uebergang aus dem flammenden Zustand in den allmählig verglimmenden, kein Verschwinden der Größe nach ist, sondern die ganze Gestalt wie wol verdunkelt sich hinabsenkt: so gewinnt der Bericht des Diogenes das Ansehn größerer Genauigkeit, wenn er nämlich sagt daß in dem περιέχον nachenförmige Behälter sich finden, oder vielleicht lieber Hölungen, in welchen sich die glänzenden Ausdünstungen sammeln. Dagegen Stobaios und Plac. Philos. zwar beide auch den Herakleitos gleich dem Parmenides behaupten lassen, die 399 Sterne wären πηλήματα πυρός, hernach aber von der Sonne kurzweg sagen (Stob. Ecl. Phys. I, 26. p. 524) Ἡράκλειτος καὶ Ἐκταῖος ἀνάμμα νοερόν τὸ ἐκ θαλάττης εἶναι τὸν ἥλιον, σκαφοειδῆ δ' εἶναι ὑπόκυτον. Der Verfasser der Bücher de plac. Philos. II, 22. giebt zwar der Sonne dieselbe nachenförmig gekrümmte Gestalt, das erste aber daß sie ein „aus dem Meere entzündetes vernünftiges“ sei schreibt er gewiß mit mehrerem Rechte nur den Stoikern zu, wie auch bei Stobaios selbst Ecl. Phys. I, 27. p. 554 der Mond nach dem Chrysisippos ist ein νοερόν ἔξαμμα, und bei Diog. VII, 145 die Sonne.

*) In der Stelle von dem Wesen des Mondes Plac. Phil. II, 28 Ἡράκλειτος γῆν ὀμιχλῆ περιελημμένην muß man offenbar lesen Ἡρακλείδην; so stimmt sie mit der analogen des Stobaios (Ecl. Phys. I, 27) Ἡρακλείδης καὶ Ἄλλελλος γῆν ὀμιχλῆ περιεχομένην und mit Plac. Phil. II, 13. vgl. Stob. Ecl. Phys. I, 23, p. 514 Ἡρακλείδης καὶ οἱ Πυθαγόρειοι ἔκασον τῶν ἄστρον κόσμον ὑπάρχειν γῆν περιέχοντα ἀέρα τε καὶ αἰθέρα ἐν τῷ ἀπέλω αἰθέρι.

Schwerlich ist bei Herakleitos das *νοερόν* so bestimmt ausgesprochen gewesen; den Stoikern aber statt dessen *νοτιερόν* unterschieden zu wollen (s. Heynii Opusc. III, p. 104) verräth sonderliche Unkunde in dieser Sache.

Wie nun aus jener Gestalt, in welche die Gestirne gefaßt werden, wenn man sie beweglich annimmt, die Phasen und die Finsternisse scharfsinnig genug erklärt werden, dies sehe der Leser bei Diogenes, Stobaios und dem falschen Plutarchos selbst nach; uns ist nur angelegen die Aussage zu vergleichen in Absicht auf die Herkunft und Nahrung der Gestirne. Was nämlich jenes ⁴⁰⁰ Verlöschen der Sonne betrifft, so dürfen wir es wol nicht anders verstehen nach der Analogie der ganzen Ansicht, als daß das sie bildende Feuer den Weg herabwärts antritt. In diesem den ganzen Tag fortwährenden Ausströmen nun wird die Sonne nach dem zuletzt beigebrachten Fragment die Ursache der Erleuchtung, und so auch die Quelle alles Wachsthumis und aller Hervorbringung auf der Erde, wenn anders Plutarchos (Quaest. Plat. p. 1007) nur irgend etwas herakleitischs sagt von den Grenzen und Abschnitten der Zeit

ὦν ὁ ἥλιος ἐπιστάτης ὦν καὶ σκοπὸς, ὀρίζειν καὶ βραβεύειν καὶ ἀναδεικνύναι καὶ ἀναφαίνειν μεταβολὰς καὶ ὥρας, αἱ πάντα φέρουσι καθ' Ἡράκλειτον, οὐδὲ φάτων οὐδὲ μικρῶν, ἀλλὰ τῶν μεγίστων καὶ κυριωτάτων τῷ ἡγεμόνι καὶ πρώτῳ θεῷ γίνεται συνεργός.

Was aber ausströmend dieses alles verrichtet geht auch dadurch über in die Natur der *θάλασσα*, und weil die Sonne je mehr der Tag sich neigt der Nahrung ermangelt, muß sie des Abends verlöschen. Woher aber diese jeglichen Morgen erneuerte Nahrung ihr komme, darüber sind ebenfalls die Berichte im allgemeinsten einig, im genauern aber verschieden. Daß nämlich die Gestirne sich von Dünsten nähren, berichten alle, ja diese Erklärung, vorgetragen in der aristotelischen Terminologie, wird auch ⁴⁰¹ den Meinungen anderer angepaßt, wie nach Stobaios (Ecl. Phys.

I, 26. p. 522) die Meinung des Xenophanes, daß die Sonne aus entzündeten Wolken bestehe, von Theophrastos so scheint erklärt worden zu sein, sie bestehe aus Feuertheilchen welche gesammelt würden aus der feuchten Ausdünstung „ἐκ τῆς ὑγρᾶς ἀναθυμιάσεως“ und sich sammelten in der Sonne, oder nach Galenos Bericht (Hist. phil. c. XIV) ἐκ τῶν ξηρῶν ἀτμῶν πυρίδιά τινα συνέρχεσθαι, welche in einen Körper zusammentretend (vergl. Plac. Phil. II, 20) die Sonne bilden. Die Berichte aber welche den Herakleitos unmittelbar angehn scheinen sich bald zu theilen. Einige, wie Plac. Phil. II, 17, sagen, nach Herakleitos und den Stoikern nähren sich die Sterne ἐκ τῆς ἐπιγείου ἀναθυμιάσεως; so auch Stobaios (Ecl. Phys. I, p. 510), nach Herakleitos und Parmenides nähren sich die Sterne ἐκ τῆς ἀπὸ γῆς ἀναθυμιάσεως, was uns offenbar an die trocknen Ausströmungen aus der Erde denken läßt, wenn wir es für sich nehmen. Dagegen sagt eine andere Stelle bei Stobaios (Ecl. Phys. I, 26. p. 524) und mehrere stimmen damit überein „nach Herakleitos und Hekataos sei die Sonne ein νοερόν ἀνάμμα ἐκ τῆς „θαλάττης.“ Nun könnte man freilich sagen, daß ἐπίγειος und ἀπὸ γῆς in jenen Stellen sei in weiterem Sinne zu nehmen, von der Erde als dem ganzen Weltkörper, zu dem also das Meer auch gehöre, und nur das nasse sei doch das 402 ausdünstende und nährende, der Gegensatz sei aber hier nur genommen gegen diejenigen Meinungen, welche die Gestirne sich aus dem Aether oder aus dem umgebenden leeren ernähren lassen. Und dies ließe sich wol hören, wenn man sich nur hütet dem Herakleitos den Gedanken unterzuschieben, als ob die Gestirne ihre Nahrung als feuchtes bekämen, und sie durch irgend thierische Lebensverrichtungen erst selbst in ihre, die feurige, Natur verwandelten; denn davon ist nirgend eine Spur, und seiner ganzen Denkart scheint dies vielmehr entgegen. Nährt sich also auch die Sonne von dem Meere, so sind doch ihre Nahrung gewiß nicht etwa die Ausdünstungen, die auch als solche ihrer Na:

tur nach nasses sind und nur die obere Schicht des herakleitischen Meeres bilden; sondern es sind eben die Ausdünstungen dieser oberen Schicht, die τροπαὶ θαλάσσης welche προησῆθ werden. Wenn man nun dies doch annehmen muß, warum soll man nicht auch bemerken, daß in den einen Stellen von den Sternen, in den andern aber von der Sonne die Rede ist, und daß also nach Herakleitos beide zwar sich von den trocknen Dünsten nähren, nur die Sterne vielleicht von dem was aus der Erde, die Sonne hingegen von dem was aus dem Wasser über-

403 geht in Feuer? Grade diese Meinung wird den Stoikern zugeschrieben von Porphyrios (de antr. Nymph. Ed. Holsten. p. 257)

τοῖς δ' ἀπὸ τῆς ζωᾶς ἥλιον μὲν τρέφεσθαι ἐκ τῆς ἀπὸ τῆς θαλάσσης ἀναθυμιάσεως ἐδόκει, σελήνην δ' ἐκ τῶν πηγαίων καὶ ποταμίων ὑδάτων, τοὺς δ' ἀστέρας ἐξ ἀναθυμιάσεως τῆς ἀπὸ τῆς γῆς

wo doch wol niemand diese verschiedenen ἀναθυμιάσεις als ihrer Natur, sondern nur als ihrem Ursprung nach verschieden, und also jede wie anders modificirt, so auch für andere Gestirne tauglich ansehen wird. In den unmittelbar vorhergehenden Worten mag übrigens wol Porphyrios den Herakleitos meinen, und ihn also von den Stoikern unterscheiden wollen, wenn er sagt

διαβεβαιοῦνται δέ τινες καὶ τὰ ἐν αἰέρι καὶ οὐρανῷ ἀτμοῖς τρέφεσθαι, ἐκ ναμάτων καὶ ποταμῶν καὶ τῶν ἄλλων ἀναθυμιάσεων. Merkwürdig ist hier die Nichtachtung aristotelischer Terminologie in der Zusammenstellung von ἀτμός und ἀναθυμίασις, so daß man glauben könnte hier lägen ältere Worte zum Grunde. Nur ἀτμοῖς ἐξ ἀναθυμιάσεως dürfte doch wol niemand gesagt haben, und man sollte vielleicht lesen καὶ τῶν ἄλλων ἀναθυμιασίμων.

404 Allein die Stelle ist wol überhaupt zu ungenau um etwas daraus bestimmt zu folgern; sonst müßte man sagen die Gestirne wären nie τὰ ἐν αἰέρι genannt worden und hierunter könnten nur andere atmosphärische Erscheinungen zu verstehen sein, welche

sich mit den Gestirnen zu theilen hätten in die Dünste aus den Gewässern und die andern; ob aber diese nur die aus dem Meere oder auch die aus der Erde wären, bliebe immer ungewiß. Wie dem aber auch sei, wenigstens in der stoischen Erklärung treten offenbar trockene Ausdünstungen aus der Erde neben die aus dem Meer als Nahrung der Gestirne; und da schon mehrere Spuren darauf führten dem Herakleitos ein solches unmittelbares Uebergehen der Erde in Feuer zuzuschreiben, warum wollten wir nicht dies im wesentlichen für herakleitisch halten, wenn auch die Stoiker in der Vertheilung dieser Dünste als Nahrung im einzelnen von ihm abgewichen sein sollten? Und nun erst möchte es Zeit sein den entscheidenden Stein hinein zu werfen, nämlich eine Stelle des Diogenes (IX, 9 — 11) also lautend

γίνεσθαι δὲ ἀναθυμιάσεις (was hier offenbar nicht in dem engen aristotelischen Sinne zu nehmen ist, sondern allgemein) *ἀπό τε γῆς καὶ θαλάττης, ἄς μὲν* (also beiderlei aus beiden, da er ja nicht sagt *τῆς μὲν*) *λαμπρὰς καὶ καθαράς, ἄς δὲ σκοτεινὰς· αὐξέσθαι δὲ τὸ μὲν πῦρ ὑπὸ τῶν λαμπρῶν, τὸ δὲ ὑγρὸν ὑπὸ τῶν ἐτέρων.*

Die glänzenden und reinen Dünste also aus dem Meer und der 405 Erde sind das Feuerwerden derselben, so wie die dunkeln theils das übergehende sind aus der unteren trockbaren Schicht des Meeres in die obere, theils das wasserwerdende aus der Erde, und in so fern das feuchte vermehren. Nachdem er nun die *σκαφὰς ἐν τῷ περιέχοντι* (oben S. 398) demonstrirt, sagt er daß in diesen die glänzenden Ausdünstungen sich sammelnd die Sterne bildeten; und aus dem wechselnden Ueberhandnehmen beider der glänzenden und dunkeln erklärt er so Tag und Nacht als Sommer und Winter, so daß schon in dieser frühen Naturkunde beides auf denselben Verhältnissen beruht hat, je nachdem sie sich mehr im großen gestalten oder im kleinen. Denn so lehrt dieselbige Quelle des Diogenes weiter, daß „die glänzende Ausdünstung welche im Kreise der Sonne zur Flamme wird den

„Tag bilde, daß Ueberhandnehmen der entgegengesetzten aber die „Nacht hervorbringe; und die durch die glänzenden vermehrte „Wärme den Sommer bilde, daß durch die dunkeln aber überwiegend gewordene feuchte den Winter verursache.“ Wenn nur nicht der Sommer in den folgenden Worten ἀζολούθως δὲ τούτοις καὶ περὶ τῶν ἄλλων αἰτιολογεῖ plötzlich alles, was sonst noch in der Region der feurigen Erscheinungen vorgeht, 406 unserer Wißbegierde entzogen, und so auch die Entscheidung der Frage unmöglich gemacht hätte, von welchen trocknen Ausdünstungen welche Sterne, oder ob alle nur von der ἐπίγειος, von der aus dem Meere aber die übrigen Erscheinungen erzeugt würden, in Uebereinstimmung mit den alten Worten τροπαὶ θαλάσσης ἡμῖν προηγήθη.

Schwerlich aber wird, wer dies alles in Erwägung zieht und die zerstreuten Spuren verbindet, noch länger bezweifeln können daß nach Herakleitos auch die Erde unmittelbar sich in Feuer aufgelöst habe, und also gewiß auch auf irgend eine uns unbekannte Weise das Feuer zu Erde geronnen sei, und daß vornehmlich aus den atmosphärischen Veränderungen und dem allgemeinen Leben der Natur er sich jenen immerwährenden Fluß zusammengeschaute, in welchem von jedem Punkt aus alles sich in alles verwandelt und weder Feuer noch Meer noch Erde irgend ein auch nur scheinbar bestehendes Sein hätten, wenn nicht eben jeder Verwandlung eine andere entspräche und zwei entgegengesetzte immer auf demselben Punkt zusammenträfen. Denn das aus der Erde gedunstete Meer würde nicht bleiben, sondern eben so schnell weiter fort sich wandeln in Feuer, wenn nicht vermöge der entgegengesetzten Bewegung auch das Feuer sich immer feuchte 407 tete und ausgöffe in Meer, und so im Zusammentreffen beider Bewegungen die Gestalt des Meeres fest gehalten würde; noch auch würde das aus Erde und Meer gewordene Feuer irgend bleiben, sondern gleich wieder zurücksinken in Meer und Erde,

wenn nicht auch diese ununterbrochen ihre Bewegung aufwärts wiederholten und das Feuer herstellten.

IV. So ist es also gewiß eine Darstellung des Naturlaufes ganz im Sinne des Herakleitos, welche uns Marimus Tyr. giebt (Ed. Davis. Diss. XLI. p. 489)

Ὅρας οὖν τὰ πάθη, ἃ οὐ μὲν καλεῖς φθορὰν τεκμαίρομενος τῇ τῶν ἀπιόντων ὁδῶ, ἐγὼ δὲ σωτηρίαν τεκμαίρομενος τῇ διαδοχῇ τῶν μελλόντων. Μεταβολὴν ὁραῖς σωμαίων καὶ γενέσεως, ἀλλαγὴν ὁδῶν ἄνω κάτω κατὰ τὸν Ἡράκλειτον· αὐτοὺς αὖ ζῶντα μὲν τὸν ἐκείνων θάνατον, ἀποθνήσκοντα δὲ τὴν ἐκείνων ζωὴν.

Da man muß auch jenen stärksten Ausdruck dessen sich Platon bedient, wo er doch wol nur Schüler des Herakleitos vorzüglich im Auge hat, *ὡς τὸ πᾶν κίνησις ἦν, καὶ ἄλλο παρὰ τοῦτο οὐδέν* (Theaet. p. 156. a) der Ansicht des Meisters selbst nicht unangemessen finden. Denn nur in dem Auseinandergehn des Seins nach diesen beiden Seiten, und seinem Zusammentreten von beiden Seiten her, wird und besteht und vergeht alles; so daß die Gesammtheit aller Dinge offenbar ihr Sein nur hat in dem Zusammentreffen der entgegengesetzten Bewegungen, und nur ⁴⁰⁸ so lange beide auf demselben Punkte einander gleichsam hemmen oder theilweise aufheben, irgend etwas in fester Gestalt zu bestehen scheint. Denn wo etwa die hinabwärts gehende Bewegung des Feuers der langsam hinaufwärts gehenden der Erde nicht in den Weg tritt, da bleibt auch kein Wasser, sondern es geht weiter hinauf in Feuer. Und dieses eben, nicht irgend ein Streit zwischen Stoffen, materiellen Principien als solchen, sondern der Streit der entgegengesetzten Bewegungen, ist jener Krieg, aus welchem, wie alle Zeugnisse einstimmig behaupten, nach der Lehre des Herakleitos alle Dinge hervorgehn. So Plutarchos (de Isid. et Osir. II, p. 370)

Ἡράκλειτος μὲν γὰρ ἀντικρὺς πόλεμον ὀνομάζει πατέρα καὶ βασιλέα καὶ κύριον πάντων, καὶ τὸν μὲν

Ὅμηρον εὐχόμενον "Ἐκ τε θεῶν ἕρις ἔκ τ' ἀνθρώπων ἀπολέσθαι λανθάνειν φησὶ τῇ πάντων γενέσει καταρῶμενον, ἐκ μάχης καὶ ἀντιπαθείας τὴν γένεσιν ἔχόντων.

wo nur zu bedauern ist, daß er die Lehre des Ephefiers so ganz in seine Rede eingeflochten hat. Indes deutet doch die ἀντιπαθία ganz ausdrücklich auf jene zwei entgegengesetzten πάθη, das Hinan- und Hinabsteigen oder die Erstarrung und Verflüchtigung. Eben so wenig wörtlich hat uns Simplicius einen ⁴⁰⁹ Zusatz zu dieser Stelle aufbehalten (in Arist. Praedic. f. 104. b), wo er den Anhängern des Herakleitos, wie andern welche „τὰναντία ἀρχὰς ἔθεντο, die Behauptung zuschreibt, daß wenn von den entgegengesetzten eines ausbliebe, alsdann alle Dinge verschwinden würden, und dann auf dieselbe Stelle des Herakleitos anspielend hinzusetzt

διὸ καὶ μέμφεται τῷ Ὀμήρῳ Ἡράκλειτος εἰπόντι Ὡς ἕρις ἔκ τε θεῶν ἔκ τ' ἀνθρώπων ἀπόλοιτο· οἰχθήσεσθαι γάρ φησι πάντα.

Dasselbige wollen also auch die Worte bei Diogenes sagen γίνεσθαι πάντα κατ' ἐναντιότητα (IX, 8), nur daß freilich einen so abstracten Ausdruck niemand dem Herakleitos selbst beilegen wird, wol aber in dem „πόλεμος πατήρ πάντων“ etwas wörtliches erkennen, was eben so noch vorkommt bei Proklos (Comment. in Tim. p. 54)

καὶ εἰ ὁ γενναῖος Ἡράκλειτος εἰς ταύτην (auch die allgemeine ἐναντιώσις) ἀπιδὼν ἔλεγε πόλεμος πατήρ πάντων, „der Krieg ist aller Dinge Vater“ οὐχ οὕτως ἀτόπως ἔλεγεν· wo die Structur bestimmt anzeigt daß er wenigstens geglaubt hat den Herakleitos wörtlich anzuführen.

Hierauf wird auch angespielt Schol. Ven. II. IV, 4. ἀπρεπές φασιν εἰ τέρπει τοὺς θεοὺς πολέμων θεία. ἀλλ' οὐκ ἀπρεπές· τὰ γὰρ γενναῖα ἔργα τέρπει· ἄλλως τε πόλεμοι καὶ ⁴¹⁰ μάχαι ἡμῖν δεινὰ δοκεῖ, τῷ δὲ θεῷ οὐδὲ ταῦτα δεινὰ· συντελεῖ γὰρ ἅπαντα ὁ θεὸς πρὸς ἀρμονίαν τῶν

ἄλλων ἢ καὶ ὄλων οἰκονομῶν τὰ συμφέροντα, ὅπερ καὶ Ἡράκλειτος λέγει, ὡς τῷ μὲν θεῷ (τῶν μὲν θεῶν Cod. Lips.) καλὰ πάντα καὶ δίκαια, ἄνθρωποι δὲ ἅ μὲν ἄδικα ὑπειλήφασι, ἅ δὲ δίκαια. Die Ausführung des Herakleitos soll nur auf das ihr voranstehende sehen; aber wörtlich eignes ist gewiß auch dort nicht zu suchen. So sagt Aristoteles

33. Καὶ Ἡράκλειτος τὸ ἀντίξουν συμφέρον, καὶ ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἁρμονίαν, καὶ πάντα κατ' ἔριν γίνεσθαι (Eth. Nicom VIII, 2); denn so ist wol diese Stelle anzusehn, daß die ersten beiden Sätze fast buchstäblich Redensarten des Herakleitos sind, der letzte mehr allgemein zusammenfassende aber dem Aristoteles eigner angehört. Das entgegenschwebende nämlich ist das einzige heilsame zur Erhaltung der Dinge, und jedes bestehende, jede Zusammenfügung ist nur möglich aus dem verschiedenen der Bewegung. Und dasselbige ist gewiß auch der wahre Sinn der Stelle welche Platon, und zwar in so fern er die Ausdrücke tadeln läßt gewiß buchstäblich, anführt (Conviv. p. 187. a)

ὅπερ (nämlich daß auch die Tonkunst vorzüglich darauf bezu-⁴¹¹ruhe feindseliges einander zu befreunden) ἴσως καὶ Ἡράκλειτος βούλεται λέγειν· ἐπεὶ τοῖς γε ῥήμασιν οὐ καλῶς λέγει· τὸ γὰρ ἓν φησι διαφερόμενον· αὐτὸ αὐτῷ ξυμφέρεσθαι ὅπερ ἁρμονίαν τόξου καὶ λύρας. Denn ob sich Herakleitos des Ausdrucks τὸ ἓν bedient habe, kann bezweifelt werden, da er dem Platon zwar sehr geläufig ist, und sich also leicht kann eingeschlichen haben, in den Bruchstücken des Ephesiers aber sich sonst keine Spur davon findet. Es müßte denn eine solche verborgen sein in einer Stelle bei Diogenes (IX, 12) und bei Suidas (v. Δῆλιος κολυμβητής), welche auch als Ueberschrift des herakleitischen Werkes anführen, jener τρόπου κόσμον ἑνὸς τῶν ξυμπάντων, dieser κόσμον τρόπων ἑνὸς τῶν ξυμπάντων, wo wenn man nicht sehr verwegene mit Küster emendiren will κόσμον τρόπων· ἓνα Schleierm. W. III. 2.

ἀντὶ συμπάντων, man wol mit mir lesen wird κόσμον τροπῶν ἐνὸς ἢ συμπάντων, „die Anordnung der Verwandlungen des Einen oder aller Dinge;“ nur daß man es auf keinen Fall als eine Ueberschrift annehmen muß. Gewiß aber ist das διαφερόμενον συμφέρεσθαι ganz dem Herakleitos ähnlich. Man vergleiche auch No. 27.

412 Daß nun Eryximachos hier seinen Schriftsteller mißverstehet, ob mit oder ohne Platons Wissen bleibe uns unentschieden, ist wol sehr deutlich; denn man sieht ja daß die Lyra nur als Beispiel angeführt wird, und zwar neben dem Bogen, weshalb schon von der Tonkunst nicht die Rede sein kann, und ἀρμονία nicht kann in dem musikalischen Sinne stehn. Sondern Herakleitos redet auf jeden Fall irgendwie von dem Lauf der Natur und braucht von ihr das διαφερόμενον συμφέρεσθαι, daß nämlich das feiende auseinandergehend nach den beiden entgegengesetzten Wegen zugleich doch zusammentrete um die Verschiedenheit der Dinge in der Welt zu bilden, ganz in der genauesten Uebereinstimmung mit dem so eben aus Aristoteles angeführten. Und eben weil dies schon an sich so wahrscheinlich ist, können wir uns um so zuversichtlicher auf eine plutarchische Anführung oder zwei berufen, an die sich jene Stelle durch ihre letzten Worte anschließt, und in denen dasselbige gradezu von der Welt, der Ordnung der gesammten Dinge gesagt wird, so daß sich beide gegenseitig aufs vollkommenste ergänzen und erläutern.

34. Παλίντροπος γὰρ ἀρμονίη κόσμου, ὅκωσπερ λύρης καὶ τόξου καθ' Ἡράκλειτον (de Isid. et Osir. II, p. 369); und in indirekter Rede als Beschränkung
413 von dem Leben des Ganzen in dem Sinne des Herakleitos nur mit Veränderung eines einzigen Wortes (de anim. procr. II, p. 1026) Ἡράκλειτος δὲ παλίντροπον ἀρμονίαν κόσμου ὅκωσπερ λύρης καὶ τόξου.

Hier wird nun mit demselbigen, der Zusammenfügung der Leier und des Bogens, verglichen die Zusammenfügung der Welt, und

diese *παλίντονος ἁρμονίη κόσμου* muß also auch dem Wesen nach dasselbige sein wie jenes *διαφερόμενον ξυμφέρεσθαι*, es sei nun das Subject dazu auch die Welt gewesen, oder das Eine, seiende, oder jegliches aus der Gesammtheit der einzelnen Dinge; eben das bald Auseinandergehen und Gespanntwerden nach irgend einer Seite, bald wieder Zurücktreten in den vorigen Stand und Nachgelassen werden, muß, wie die ganze Thätigkeit der Lyra und des Bogens, so auch das ganze Leben der Welt ausmachen.

Allein man könnte einwenden, in der ersten Stelle des Plutarchos scheine die Sache gar nicht von dieser Seite genommen, sondern vielmehr die Rede zu sein von dem wechselnden Zusammensein des guten und des bösen, wie nicht nur die ganze Gedankensfolge im allgemeinen zeige, sondern auch noch bestimmter die unmittelbar nach den Worten des Herakleitos offenbar zum Beweise desselbigen Satzes, wie aus der Ausführungsformel *καὶ κατ' Εὐριπίδην* erhellt, beigebrachten Verse des Euripides *Οὐκ ἂν γένοιτο χωρὶς ἐσθλὰ καὶ κακὰ, Ἄλλ' ἔστι τις σύγκρασις* ⁴¹⁴ *ὡς ἔχειν καλῶς* und daß Herakleitos die Worte wirklich in diesem Sinne geschrieben, bestätige auch Simplicius, der eben nicht seine Weisheit aus Plutarch zu schöpfen pflege, und dem die Stelle ganz bei derselben Gelegenheit einfalle wo er sagt (in Phys. Arist. f. 11. a) *ὡς Ἡράκλειτος τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ κακὸν εἰς ταυτὸν λέγων συνιέναι δίχην τόξου καὶ λύρας*. Um nun diese freilich nicht abzuläugnende Verbindung, in welcher jene Worte vorgekommen sind, und somit erst den eigentlichen tiefsten Sinn der Formel selbst zu verstehen, die gleichsam die Angel der ganzen herakleitischen Lehre ist, müssen wir uns erlauben, etwas weiter auszuholen, und vorgehend manches hier aufzustellen, was erst durch alles folgende allmählig kann erwiesen werden. Wenn nämlich alle Dinge gleichermaßen aus dem Zusammentreffen der entgegengesetzten sich unter einander aufhaltenden und hemmenden Bewegungen entstehen, und also

gar nicht durch sich selbst sind, sondern nur von außen in jedem Augenblick aufs neue werden: so haben sie alle gleiches Recht und gleichen Antheil an dem Sein und Wesen des Ganzen; und wenn von diesen vergänglichen Formen Eine gewählt werden soll

⁴¹⁵ um gleichsam zum Schema des Seins und der Einheit, ihr Uebergang in die andern aber zum Schema des Werdens und der Vielheit zu dienen: so scheint jede dazu gleich gut zu sein. Denn man kann eben sowol sagen, die Welt sei eine immer flüssig werdende und schmelzende aber auch immer wieder sich niederschlagende und erstarrende Erde, oder ein immer in Feuer verhauchendes und Erde absezendes aber auch aus beiden sich immer wiederherstellendes Meer, als Herakleitos, wie wir wissen, (s. oben S. 374) gesagt hat, sie sei ein theilweise immer verlöschendes und sich wieder entzündendes Feuer. Daß er aber dennoch nur dieses gesagt hat und nicht jenes, hat seinen Grund darin, daß ihm eben nur die Bewegung das reelle und lebendige war, die Ruhe und der Stillstand aber das nichtige und todte. Also konnte ihm auch nur das bewegliche, alles durchdringende und in Bewegung setzende zum Schema dienen für das wahre Sein. Nun aber sind von seinen drei Grundformen, Feuer, Meer und Erde, offenbar Meer der mittlere Punkt, Feuer und Erde hingegen die Endpunkte, von denen nur die Erde und alles starre am meisten in der Natur die Ruhe darstellt und das Bleiben in demselben Zustande, und eben so das Feuer am meisten die Bewegung, weshalb er denn dieses auch allein zum Bilde des wahren Seins wählen konnte. Das Meer aber, wie

⁴¹⁶ uns schon Clemens gelehrt hat, war ihm das Bild des endlichen Seins, des Werdens „τὸ ὡς σπέρμα τῆς διακοσμήσεως“ und dagegen die Erde das Bild des Todes. Womit denn auf das genaueste zusammenhängt, daß nur die Bewegung nach oben, deren natürliches Ziel das Feuerwerden ist, ihm vermochte das Gute zu sein, nämlich das zum Leben führende und das Leben in sich enthaltende, wie auch der Stoiker Chrysippos gesagt hat in

seinem ersten Buche von der Vorsehung (Plat. de Stoic. repugn. p. 1053) „daß im Feuerwerden auch das seelenlose in der Welt „sich in beseeltes wandle;“ und gleich wie dieser fortfahrend sagt, daß „in des Feuers Verlöschung auch das beseelte sich um- „wende zum körperartigen:“ so mußte die Bewegung nach unten, welche ihr Ende findet im Erstarren und Erdwerden der Dinge, auch dem Herakleitos das Böse sein. Da er nun wie wir gesehen haben von den größten Bewegungen der Natur einige erkannte als solche in denen das Feuerwerden die Oberhand hat, andere aber als solche in welchen das Verlöschen und Erdwerden hervortritt: so konnte er grade in Beziehung auf diese sagen, daß die zwischen Spannung und Erschlaffung schwankende Zusammensetzung der Welt ein Wechsel sei zwischen dem Uebergewicht des guten und des bösen, wiesern nämlich der Tag und der Sommer und die Wärme und alles auf diese Seite tretende 417 ein Uebergewicht des guten ist, Nacht aber und Kälte und Winter und alles ähnliche des bösen, und der Zustand der Welt immer wechselt zwischen diesen. Und daß er wirklich, als er das Bild brauchte von dem Bogen und der Leier, gutes und böses in diesem Sinne genommen habe, beweiset nicht nur dieselbe Stelle des Simplicius, welcher nach den oben angeführten Worten also fortfährt

„ὅς καὶ ἐδόκει θεῶν“ was aber eine θεῶν heiße, erinnere sich jeder aus Aristoteles (Top. I, 9) „λέγειν διὰ τὸ οὕτως ἀδιορίσως φάναι, ἐνεδείκνυτο δὲ τὴν ἐν τῇ γενέσει ἐναρμόνιον μίξιν τῶν ἐναντίων“ Herakleitos habe geschienen einen Blendesatz vortragen zu wollen an dieser Stelle, weil er sich so unbestimmt ausgedrückt, er habe aber angedeutet die zur Zusammensetzung gedeihliche Mischung des entgegengesetzten in dem Gebiete des Werdens;

sondern es wird auch bestätigt durch eine Stelle des Porphyrios, welcher wo er von den Gegensätzen in der Natur überhaupt redet, (de antr. Nymph. p. 268 Ed. Cantabr.) sobald er auf eben

diese gekommen ist „τὸ μὲν ἀνατολικὸν τὸ δὲ δυτικὸν, καὶ τὰ μὲν ἀριστερὰ τὰ δὲ δεξιὰ,“ auch durch Himmelspunkte be-
 418 stimmt von einigen durch Nord und Süd, von andern durch Ost und West, „νύξ τε καὶ ἡμέρα,“ sich auch gleich unserer Stelle erinnert und hinzufügt

καὶ διὰ τοῦτο παλίντονος ἡ ἄρμονία, καὶ τόξου, εἰ διὰ τῶν ἐναντίων. Denn niemand wird hoffentlich zweifeln so durch einen einzigen Strich nicht nur der Unübertragbarkeit sondern auch der Unsinnigkeit dieser Stelle ein Ende zu machen. Oder hat wol jemand schon verstanden was es heißen könne, wenn hier stände καὶ τοξέυει διὰ τῶν ἐναντίων? Und wenn man liest ἢ τοξέυει, wie die Ausgabe von van Goens, die ich nicht bei der Hand habe, zu lesen scheint, so würde ich dies eben so bequem verwandeln in ἢ τόξου.

Und hieraus erklärt sich auch am besten, wie unmittelbar hinter jene plutarchische Stelle vom Kriege als dem allgemeinen Vater aller Dinge, die oben unter N. 30 (S. 394) angeführten herakleitischen Worte gekommen sind. Denn da das Gute und das Böse, beide entgegengesetzte Bewegungen, nach unaufgehaltenem Fortschreiten streben: so ist eben der Krieg zugleich dasjenige was Recht schafft und jede in ihrem Maas zurückhält, oder sie, wenn sie das Uebergewicht gewonnen hat, wieder strafft. Wohin auch ein kurzer Satz zu gehören scheint, den uns Origenes aus Celsus aufbehalten hat, von dem er (adv. Cels. VII, p. 663) sagt

419 35. εἰδ' ἐξῆς τούτοις φησὶ θεῖόν τινα πόλεμον αἰνίττεσθαι τὸς παλαιούς, Ἡράκλειτον μὲν λέγοντα ὧδε· Εἰ δὲ χρὴ τὸν πόλεμον εἶντα ξυνὸν καὶ δίκην ἐρεῖν· καὶ γινόμενα πάντα κατ' ἔριν καὶ χρεώμενα. Wo nur freilich vieles verdorben ist; denn ἐρεῖν kann nicht recht sein, und χρεώμενα ist nicht zu verstehen, wenn man nicht mit dem ältesten Uebersetzer erklären will „ge-
 weis sagt gleichsam, im voraus erkannt“ werde alles schon vermöge des Streitens. Auch befremdet das Anführen eines blo-

ßen Vorderfazes auf diese Art. Doch scheint es zu Kühn, wenn man um den Satz herakleitischer herzustellen, daß *εἰ δὲ ζῶν* ist es gewiß nicht, lesen wollte *εἰδέναι ζῶν — καὶ δίξην, ἔστω* „Man muß wissen, daß der Krieg das gemeinsame ist, „und das Recht der Streit.“ Für das folgende aber weiß ich um so weniger Rath, da das *καὶ* vielleicht schon eine zweite Stelle anfängt.

Sprach nun Herakleitos von dem Kriege in diesem Sinne, und strafte bei dieser Gelegenheit den Homeros: so konnte er sehr leicht, da ja auch der Weg nach oben des Krieges und des Gegengewichtes bedarf, wenn nicht alle Dinge dahinfahren sollen, in demselben Zusammenhange, und so daß vielleicht nur wenig zwischen fehlt, auch dieses von der Sonne dem Erzeugniß des ⁴²⁰ Weges nach oben sagen, daß sogar sie wenn sie ihr Maas wollte überschreiten von den Gehülfsen der *Δίκη* müsse gefunden werden, weil wechselnd um die Welt in ihrer Zusammensetzung zu erhalten auf ein Uebergewicht des Guten auch wieder folgen müsse ein Vorwalten des Bösen.

Wie nun die Gesamtheit aller Dinge eine solche Zusammensetzung aus dem entgegengesetzten ist, so auch jedes einzelne, und auch jede besondere Form des Seins besteht nur darin, daß die beiden Wege sich vielfältig kreuzen, und dadurch verschiedene Verwandlungsstufen, bei jeder in einem eigenthümlichen Verhältniß zusammengehalten werden. Aber nur bei den Elementen oder Grundformen ist dieses einfach und leicht zu sehen, bei den im engeren Sinne lebendigen mehr ausgebildeten Gestalten aber zusammengesetzter und schwieriger. Daß dies Herakleitos gesehen, und den letzteren deshalb einen Vorzug vor den ersteren zugestanden hat, lehrt uns ein wol nur in diesem Zusammenhang verständliches Fragment bei Plutarchos (de anim. procr. p. 1026)

36. Ἀρμονίη γὰρ ἀφανῆς φανεροῆς κρείττων, καὶ Ἡράκλειτον ἐν ἧ̄ offenbar bezieht sich dies auf ἀφανῆς zurück τὰς διαφορὰς καὶ ἑτερότητας ὁ μινύων Θεός

ἐκρουσε καὶ κατέδυσεν. Denn das letzte kann man schwer-
 421 lich noch als buchstäblich ansehen, da durch das *μυγνύων* eine
 fremde Ansicht durchleuchtet, wiewol das *ἐκρουσε καὶ κατέ-*
δυσεν eine sehr ächte Beschreibung des *ἀφάνης* ist. Daher
 mag dies wol aus einem stoischen Ausleger sein, der gern Prunk
 trieb mit zierlichen platonisirenden Redensarten.

Ob aber Herakleitos auf genauere Beschreibung und Erklärung
 der verschiedenen Gestalten des Lebens sich eingelassen, oder ob
 der Tadel gegründet ist, daß er nicht ins einzelne gehe, dies sind
 wir nicht mehr im Stande zu entscheiden. Denn für uns stehen
 ganz einzeln in dieser Art die beiden Nachrichten, „Er habe das
 „vollständige Sein des Menschen anfangen lassen mit dem vier-
 „zehnten Jahr, weil von da an die Samenseuchtigkeit abgeson-
 „dert werde, und auch die Vorstellung des guten und bösen und
 „die Festigkeit der Belehrung darüber sich einstelle“ (Plac. Phil.
 V, 23. Galen. phil. hist. Ed. Venet. p. 34 b) und „Er habe die
 „Länge einer Generation bestimmt auf dreißig Jahre, weil bin-
 „nen dieser Zeit von der Erzeugung des Erzeugers an gerechnet
 „das erzeugte sich auch schon wieder als erzeugend darstelle“
 (Plut. de Orac. def. II, p. 415); was grade solche Bemerkungen
 sind, die leicht konnten gelegentlich angebracht werden und nicht
 422 nothwendig großen physiologischen Reichthum voraussetzen. Das-
 selbe gilt von der kleinen Notiz

37. πᾶν γὰρ ἐρπετὸν τῆν γῆν νέμεται ὡς φησιν
 Ἡράκλειτος (de Mundo c. 6)

welches wahrscheinlich doch sagen soll „Alles Gewürm nähre sich
 „von der Erde“ vielleicht um zu zeigen daß dieses eine niedri-
 gere Stufe des Lebens einnehme; wenn nicht *ἐρπετὸν* auch hier
 noch die weitere homerische Bedeutung hat. Und eben so im all-
 gemeinen hält sich auch jenes zur Bezeichnung der verschiedenen
 Formen des Lebens, was Platon erwähnt (Hipp. mai. p. 289)

38. . . . ὅτι τὸ τοῦ Ἡρακλείτου εὖ ἔχει ὡς ἄρα πι-
 θήκων ὁ κάλλιστος αἰσχροῦς ἀνθρώπινω (wie ich

mit Heindorf lese statt ἄλλω) γένει συμβαλεῖν, und dann weiter unten ἢ οὐ καὶ Ἡράκλειτος ταυτὸν τοῦτο λέγει ὄν σὺ ἐπάγη ὅτι ἀνθρώπων ὁ σοφώτατος πρὸς θεὸν πίθηκος φανεῖται. „Der schönste Affe ist häßlich mit „dem menschlichen Geschlecht verglichen.“ Und — wiewol dies letztere vielleicht nicht so buchstäblich ist „der weiseste Mensch „ist gegen Gott nur ein Affe.“

Sa will man Vermuthungen wagen, so scheint die Art wie er sich im allgemeinen über die Bedingungen ausdrückt, unter welchen die einzelnen Dinge entstehen und bestehen, eben nicht auf eine sehr klare Einsicht in das einzelne zu deuten. Denn es ⁴²³ scheint er habe die Geseze, nach welchen auf verschiedene Weise die entgegengesetzten Bewegungen einander bald hemmen bald wieder frei lassen und dadurch die einzelnen Dinge erzeugen und zerstören, unter dem alten dichterischen Namen „*Εἰμαρμένη*“ dargestellt, der immer vorzüglich der dunkeln unbegriffenen Nothwendigkeit gegeben ward. Dies erhellet aus verschiedenen mit einander zu vergleichenden Erklärungen darüber was Herakleitos unter *εἰμαρμένη* gemeint habe. Zuerst sagt Stobaios (Ecl. Phys. I, p. 58)

Ἡράκλειτος —, εἰμαρμένην δὲ λόγον ἐκ τῆς ἐναντιοδρομίας δημιουργὸν τῶν ὄντων. Die Bestimmung, das Geschick, oder wie man wolle, sei nach Herakleitos das aus dem Gegenlauf alle Dinge bildende Verhältniß. Denn dieser Erklärung von λόγος müssen wir wol, wenn nicht sehr dringend das Gegentheil geboten wird, vorläufig treu bleiben, da wir oben in eigenen Worten des Herakleitos λόγος in demselben Sinne gehabt haben. Nur so kann auch ohne Tadel Diogenes, der doch aus ähnlichen Quellen schöpfte, nur schlechtthin sagen (IX, 7) πάντα τε γίνεσθαι κατ' εἰμαρμένην, καὶ διὰ τῆς ἐναντιοτροπῆς ἡρμόσθαι τὰ πάντα. „Alles geschehe nach der Bestimmung und durch die Gegenwärtigung würden alle Dinge zusammengefügt.“ Was aber jene ⁴²⁴

ἐναντιοδρομία und diese *ἐναντιοτροπή* bedeuten sollen ist klar, nämlich den Gegensatz in den beiden Bewegungen und in den Verwandlungsstufen des Seins, und genau so bezieht sich jenes auf den einen herakleitischen Ausdruck *ὁδός*, dieses auf den andern *τροπή*. Und offenbar sind wol diese Wörter von den stoischen Auslegern des Ephesiers gebildet um seinen Gedanken nach ihrer Weise darzustellen. Denn er selbst hat in solcher Form Erklärungen wol nicht gegeben, und stoisches Gepräge tragen sie stark.

Anderwärts sagt derselbige (Ecl. Phys. I, p. 178, womit, ausgenommen daß das letzte ausgelassen ist, fast wörtlich übereinstimmt Plac. phil. I, 28)

Ἡράκλειτος οὐσίαν εἰμαρμένης ἀπεφαίνεται λόγον τὸν διὰ οὐσίας τοῦ παντός διήκοντα. Αὕτη δ' ἐξὶ τὸ αἰθέριον σῶμα, σπέρμα τῆς τοῦ παντός γενέσεως, καὶ περιόδου μέτρον τεταγμένης. Auch hier ist keine Noth *λόγος* anders zu erklären, als daß die *εἰμαρμένη* ist „das des Ganzen Sein durchdringende Verhältniß“ nämlich des Gegensatzes in allen seinen mannigfaltigen Abstufungen; so daß beide Erklärungen offenbar dasselbe besagen. Daß *αὕτη* aber möchte ich auf *οὐσία τοῦ παντός* beziehen und die Worte *αὕτη . . . γενέσεως* als einen Einschub ansehen, weil der Sammler die Gelegenheit noch eine Definition anzubringen nicht wollte vorbeigehen lassen. Denn diese beiden Erklärungen schicken sich weit besser für die *οὐσία τοῦ παντός*, welche doch in Vergleich mit dem sie durchdringenden *λόγος* das materielle ist. Vom grammatischen welches ohnehin diese Beziehung gebietet rede ich nicht, da freilich sehr leicht wäre anzunehmen daß *ἡ αὕτη* gestanden habe, wenn der Sinn oder andere Autoritäten es verlangten. Wie aber die Worte hier stehen, ist es keine *levis mutatio* daß in der galenischen phil. hist. steht *ἡ δὲ εἰμαρμένη ἐξὶν αἰθέριον* z. τ. λ. Jedoch möchte wol diese sehr schlechte Sammlung niemand als Autorität annehmen.

In den letzten Worten, welche Stobaios allein hat, möchte man, wenn sie nach obiger Voraussetzung auf die erste Erklärung der *εἰμαρμένη* sollen bezogen werden, statt *καὶ* lieber lesen *κατά*.

Aus diesen Erklärungen sollte nun wol jeder schließen, Herakleitos habe sich des Ausdrucks *εἰμαρμένη* bedient, um die bestimmte Weltordnung zu bezeichnen. Nun aber will eine Stelle des Plutarchos, aus der wir schon mehrere Worte des Herakleitos angeführt haben, behaupten, dieser Ausdruck wäre dem Ephezier fremd. Sie lautet (de anim. procr. p. 1026) soviel wir da-⁴²⁶ von hier bedürfen so: *συλλαβοῦσα δὲ τὸ ταυτὸν . . . ζωὴ τε τοῦ παντός ἐστιν ἔμφρων καὶ ἁρμονία καὶ λόγος ἄγων περὶ τοῦ μειγμένην ἀνάγκην, ἣν Εἰμαρμένην οἱ πολλοὶ καλοῦσιν, Ἐμπειδοκλῆς δὲ φιλίαν ὁμοῦ καὶ νεῖκος, Ἡράκλειτος δὲ παλίντροπον κ. τ. λ.* Nun mag man das *ἣν* auf *ἀνάγκην* ziehen, oder was mir richtiger scheint annehmen daß es statt *ὅ* stehend den ganzen Satz wieder aufnehme, so steht *Εἰμαρμένη* nur als ein trivialer Ausdruck da, welcher hernach übersetzt wird in die verschiedenen Ansichten der Philosophen von jenen Lebensgesetzen des Ganzen und der daraus hervorgehenden Bestimmtheit des einzelnen. Allein hier ist wol viel darauf zu rechnen, daß Plutarchos alle diese Ansichten neben einander stellen wollte, und nicht eben daran dachte, wo vielleicht auch *Εἰμαρμένη* ein technischer Ausdruck wäre. Und was die Sache außer Zweifel zu setzen scheint, ist was de plac. phil. I, 27 gesagt wird, *Ἡράκλειτος πάντα καθ' εἰμαρμένην, τὴν δὲ αὐτὴν καὶ ἀνάγκην.* Dies kann nur ein stoischer Ausleger gesagt haben im Gegensatz gegen die Erklärungen seiner Schule, welche einen Unterschied machte zwischen *Εἰμαρμένη* und *ἀνάγκην*, und er konnte kaum auf eine solche Darstellung gekommen sein, wenn sich nicht Herakleitos jenes Ausdrucks in der That bedient hätte. Denselben Ursprung haben offenbar auch die Worte des Theodoretos (Vol. ⁴²⁷ IV, p. 851) *καὶ ὁ Ἡράκλειτος δὲ πάντα καθ' εἰμαρμένην*

εἶρηκε γίνεσθαι. Ἀνάγκην δὲ τὴν εἰμαρμένην καὶ οὗτος ὠνόμασε. Nur daß er nicht recht klar sah worauf es eigentlich ankäme. Doch sei der Ausdruck gewesen welcher er wolle, so hat gewiß wenigstens Herakleitos den Gedanken an allgemeine feststehende Naturgesetze in den Verwandlungen der Dinge auf das bestimmteste aufgefaßt, wie auch noch aus einer Stelle des Simplicius erhellt (in Phys. f. 6. a) wo er den Hippasos und Herakleitos zusammenstellend als solche welche alles aus dem Feuer entstehen und in dasselbe wieder auflösen lassen, *ὡς ταύτης μιᾶς οὐσης φύσεως τῆς ὑποκειμένης,* hinzufügt

πυρὸς γὰρ ἀμοιβὴν εἶναι φασιν. Ἡράκλειτος δὲ πάντα ποιεῖ καὶ τάξιν τινὰ καὶ χρόνον ὠρισμένον τῆς τοῦ κόσμου μεταβολῆς κατὰ τινὰ εἰμαρμένην ἀνάγκην. Wo man gewiß eine durch Auslassung entstandene Umstellung annehmen und lesen muß *πυρὸς γὰρ ἀμοιβὴν πάντα εἶναι φασιν. Ἡράκλειτος δὲ ποιεῖ καὶ τάξιν* u. s. w. Wenn man nicht dem Simplicius von dem Unrecht helfen will daß er dem Hippasos ebenfalls jenes zuschreibt von der *ἀμοιβὴ πυρὸς*, und deshalb vorzieht zu lesen *πυρὸς γὰρ ἀμοιβὴν εἶναι φησιν Ἡράκλειτος τὰ πάντα· ποιεῖ δὲ καὶ* u. s. w.

428 So war dem Herakleitos auf der einen Seite das Bestehen oder vielmehr das immer wieder Erzeugtwerden der Dinge durch das gleichmäßige Zusammentreffen der entgegengesetzten Bewegungen allerdings ein Schicksal, und nur aus einer vorherbestimmten sich immer gleich bleibenden Nothwendigkeit zu erklären, so daß es ein ganz herakleitischer Ausdruck ist was Platon (Theaet. 160 b) sagt *ἡ ἀνάγκη τὴν οὐσίαν συνδει*, und daß wenn Herakleitos von hier aus, wie wol zu erwarten, eine ethische Ausweichung machte zu Lösung der Frage, wie sich nun der Mensch gegen den derselben Nothwendigkeit unterworfenen Wechsel der Dinge zu verhalten habe, ihm nichts übrig bleiben konnte als jenes Wohlgefallen, wofür Theodoretos uns den eigenthümlichen Ausdruck des Herakleitos aufbehalten haben will (Vol. IV, p. 984 Ed. Hal)

„Καὶ Ἡρακλείτος δὲ ὁ Ἐφέσιος τὴν μὲν προσηγορίαν
 „μετέβαλε,“ die Rede nämlich war von der ἡδονῇ des Epi-
 furos und der εὐθυμία des Demofritos, „τὴν δὲ διάνοιαν
 „καταλέλοιπεν· ἀντὶ γὰρ τῆς ἡδονῆς εὐαρέσῃσιν τέ-
 „θεικεν.“ wenn nicht etwa eben stoische Ausleger den Theo-
 doretos über das Wort getäuscht haben;

und welches ihm durchaus natürlich sein mußte, da ja nur in
 derselben Nothwendigkeit auch das Dasein des Menschen selbst ⁴²⁹
 gegründet ist. Auf der andern Seite aber, in wiefern alle ein-
 zelnen scheinbar bestehenden Dinge nur gleichsam nebenbei her-
 vorgebracht werden, indem die universellen Kräfte ihren Gang
 gehen, und also von den letzteren aus angesehen die mehr indi-
 viduelle Formen des Daseins nur zufällige Ergebnisse sind, konnte
 gar wol Herakleitos die Welt, die Gesamtheit der Dinge, auch
 als nur ein Spiel der eigentlich wirkenden Kräfte betrachten.
 Dies erzählt uns Clemens, aber merkwürdig den alten Weisen
 mißverstehend oder verdrehend (Paedag. I, 5. p. 111)

Ἄγαλλιᾶται τὸ πνεῦμα τῶν ἐν Χριστῷ παιδιῶν ἐν ὑπο-
 μονῇ πολιτευομένων· καὶ αὕτη ἡ θεία παιδιά. Τοιαύ-
 την τινὰ παίζειν παιδιὰν τὸν ἑαυτοῦ Δία Ἡράκλειτος
 λέγει. „Und dieses,“ wie nämlich der Geist der Kindlein in
 Christo fröhlich ist wenn sie in Geduld wandeln, „ist das gött-
 „liche Spiel. Und ein solches Spiel, meint auch wol Hera-
 „kleitos, spiele sein Zeus.“

und wer eine so verschrobene Anführung nicht für sicher genug
 halten sollte, um irgend etwas daraus zu nehmen, dem sagt es
 deutlicher Proklos (Comment. in Tim. p. 101) :

Ἄλλοι δὲ καὶ τὸν δημιουργὸν ἐν τῷ κοσμοῦργεῖν παίζειν
 εἰρήκασι, καθάπερ Ἡράκλειτος.

Daß also eben in dem Weltbilden Zeus spielt. Ähnliches hatte ⁴³⁰
 auch Lucian vernommen, der den Herakleitos nach den Worten
 ἐν τῇ τοῦ αἰῶνος παιδιῇ fragt τί γὰρ ὁ αἰὼν ἐστίν; und ihn
 antworten läßt παῖς παίζων, πεσσεύων, διαφερόμενος, eigent-

liches und uneigentliches durch einander werfend. Wurde nun diese Ansicht stärker hervorgehoben oder mehr einzeln auseinandergesetzt, so kann daraus gar leicht eine solche Rede zum Nachtheil des Epheßers entstanden sein, wie sie uns Nemefios aufbewahrt hat „daß Demokritos, Herakleitos und Epikuros weder „für das allgemeine noch für das einzelne eine Vorsehung zugeben wollten“ (de nat. hom. Ed. Ox. p. 310). Auch Philo spricht ähnlich (Alleg. leg. II, p. 62) ὁ δὲ γονοῦρός (nämlich λόγος) ἐκ κόσμου πάντα καὶ εἰς κόσμον ἀνάγων, ὑπὸ Θεοῦ δὲ μηδὲν οἰόμενος γεγονέναι, Ἡρακλειτείου δόξης ἐταῖρος, κόρον καὶ χρησιμοσύνην, καὶ ἐν τῷ πᾶν, καὶ πάντα ἀμοιβῆ εἰσάγων· und so könnte ganz unschuldig auch in dieser Hinsicht der Mann mit denen zusammengestellt worden sein, welchen er am meisten entgegengesetzt ist. Ja wenn es nicht zu kühn wäre, über ein einzelnes abgerissenes Wort eine Vermuthung zu wagen: so möchten wir vielmehr mit dieser zwiefachen Ansicht von Nothwendigkeit und Spiel in Verbindung bringen, was Samblichos erzählt, daß Herakleitos die Opfer „ἄκεα“ Heilungen genannt habe, so nämlich daß er geglaubt, wenn z. B., angenommen ein bestimmtes Gleichgewicht zwischen Leben und Tod, freiwillig etwas auf der Seite des Todes zugelegt würde, man dadurch etwas auf der Seite des Lebens in Gefahr schwebendes erhalten und retten könne, gewiß nicht ohne eine πρόνοια, wenn anders auf diese Weise Ein einzelnes auf ein anderes bestimmtes wirken soll. Mag man auch urtheilen dies sei ein superstitiöser Auswuchs, so scheint doch diese Erklärung der ganzen Gedankenreihe des Mannes angemessener zu sein, als die welche Samblichos selbst giebt (de myster. Sect. I, c. XI) „καὶ διὰ τοῦτο „εἰκότως αὐτὰ „ἄκεα“ Ἡράκλειτος προσεῖπεν ὡς ἐξακεσόμμενα τὰ δεινὰ καὶ τὰς ψυχὰς ἐξάντεις ἀπεργαζόμενα τῶν „ἐν τῇ γενέσει συμφορῶν.“ Denn hierin sieht jedermann zu deutlich den Platoniker. Und auch das superstitiöse würde sehr gemildert, wenn man mit rechtem Vertrauen setzen könnte auf

eine Stelle bei Elias Gretensf. ad Greg. Nazianz. (Orat. XXIII, p. 836) „Quos quidem, nämlich die turpiora sacrificia darbringenden, irridens Heraclitus „„Purgantur,““ inquit „„cum cruore „„polluantur, non secus ac si quis in lutum ingressus luto se „„abluat.“““ Heraclitische Manier leuchtet wol genug hervor auch aus der Uebersetzung. Doch dieses hier nur beiläufig.

Weil nun nach Heraclitos das Entstehen und Vergehen ⁴³² der Dinge in derselben Nothwendigkeit gegründet ist, und nach seinen zuletzt angeführten Worten die vollkommensten Dinge diejenigen sind, welche alle Gegensätze aufs vielfältigste gebunden enthalten: so konnte er sagen, die Dinge wären auf eine solche Weise zusammengesügt, daß auch das in die Verknüpfung aufgenommen wäre, was zu ihrem Dasein nicht stimmt sondern es wieder auseinanderdrängt. Und dies scheint der Sinn der Worte zu sein welche in dem aristotelischen Buche de mundo (c. V. p. 179) aufbewahrt sind, und unter der Form einer Bereitungsvorschrift von dem Wesen der einzelnen Dinge reden.

37. *Ταὐτὸ δὲ τοῦτο*, nämlich die Verbindungen der Gegensätze, *ἣν καὶ τὸ παρὰ τῷ σοτείνῳ λεγόμενον Ἡρακλείτῳ· συνάψεως οὐλα καὶ οὐχι οὐλα, συμφερόμενον [καὶ] διαφερόμενον, συνᾶδον [καὶ] διᾶδον· καὶ ἐκ πάντων ἐν καὶ ἐξ ἐνὸς πάντα*. Die eingeklammernten *καὶ* verdienen wol gelöscht zu werden wie sie auch bei Stobaios (Ecl. Phys. I, p. 690) fehlen; nicht so aber die letzten beiden. Denn ein nicht abzuweisendes Gefühl behauptet, die Worte *ἐκ—πάντα* enthalten eine andere herakleitische Stelle, oder vielleicht auch nur eine von späteren, um ⁴³³ seine ganze Denkart zusammenzufassen, aufgestellte Formel, welche unser unbekannter Autor hier mit beifügt, weil sie ganz allgemein das Verknüpfte sein des entgegengesetzten ausdrückt. Was aber hier *οὐλα καὶ οὐχι οὐλα* heißen solle, bleibt zweifelhaft. Woran man zunächst denkt, ganzes und ungerades giebt keinen reinen Sinn; wie unser Autor es zu erklären

scheint durch ὁρθὸν καὶ περιφερῆς, will nicht stimmen zu dem nie mathematisch auftretenden Herakleitos, und so will kaum etwas anderes übrig bleiben, als, wogegen sich auch noch manches einwenden läßt, zu übersetzen „Verknüpfte verderbliches „und nicht verderbliches, zusammentretendes und auseinandergehendes, zusammenstimmendes und mißstimmiges.“ Und „Aus allem Eins, und aus Einem alles.“

Und weil auch alle entgegengesetzten Zustände der Dinge eben so wie das Entstehen und Vergehen selbst nur gegründet sind in dem schwankenden Uebergewicht derselben immer vorhandenen Gegensätze, denen auch dieses Schwanken wesentlich ist: so konnte Herakleitos auch die entgegengesetzten Zustände dem Wesen nach als dasselbige ansehen, wie dies auch geschieht in einem Bruchstück bei Plutarchos (Consol. ad Apoll. p. 106)

434 38. Καὶ ἡ φησιν Ἡράκλειτος „ταὐτό τ' ἐνι (bis auf besseren Rath ἐς) ζῶν καὶ τεθνηκὸς καὶ τὸ ἐργηγορὸς καὶ τὸ καθεῦδον καὶ νέον καὶ γηραιόν· τὰδε γὰρ μεταπεσόντα ἐκεῖνά ἐσι, κακεῖνα πάλιν μεταπεσόντα ταῦτα. „Und wie Herakleitos sagt, dasselbige ist das „lebende und das todte, das wachende und das schlafende, das „junge und alte.“ Denn die noch folgenden Worte mögen wol schon zu der Erklärung des Plutarchos gehören, der, wie er es besonders mit Leben und Tod zu thun hat und hernach ausführt daß die Natur aus demselben Stoff nach dem Tode des Einen wieder einen andern bereite, das νέον καὶ γηραιόν, wozu die Erklärung sich nicht sonderlich schicken will, übersah. Eben so natürlich ist ferner die Behauptung und allem bisherigen vollkommen angemessen, daß überall die Gegensätze nothwendig zusammen gehören, ja vielleicht daß kein Erzeugniß der Natur ohne einen ihm eigenthümlichen Gegensatz bestehen könne. Hierauf nämlich scheint stark zu deuten eine Stelle in den aristotelischen Werken (Eudem. VII, 1)

Καὶ Ἡράκλειτος ἐπιτιμᾷ τῷ ποιήσαντι Ὡς ἕρις ἐκ τε

θεῶν καὶ ἀνθρώπων ἀπόλοιτο· οὐ γὰρ ἂν εἶναι ἁρμο-
νίαν μὴ ὄντος ὀξέος καὶ βαρέος, οὐδὲ τὰ ζῶα ἄνευ ἁρ-
μονίας καὶ θήλειος, ἐναντίων ὄντων. Sie führt uns, wie ⁴³⁵
man sieht, auf früheres zurück, und wenn sie wörtlicher und
nicht in indirecter Rede da stände, könnten wir sie an den
Zusatz des Simplicius zu jenem Tadel „weil nämlich sonst
„ohne Krieg alle Dinge dahinfahren würden,“ anknüpfen als
Fortsetzung „denn es gäbe keine Harmonie ohne hohes und
„tiefes, und keine Thiere ohne männliches und weibliches,
„welches auch Gegensätze sind.“

Und wenn er hier irgend ins ethische hinüberschweifte: so war
sehr leicht zur Befestigung in jener *εὐαρέησις* die nicht minder
richtige Folgerung zu ziehen, daß also die Menschen mit Unrecht
sich so oft über die Eine Seite des Gegensatzes als über ein
Uebel beschwerten, weil ohne sie auch die andere das nicht sein
würde was sie ist. Durch viele Beispiele konnte er suchen die-
ses gemeinverständlich zu machen, und von dieser Seite ist wahr-
scheinlich auch anzusehen ein Bruchstück, welches uns Stobaios
(Serm. Tit. III, p. 48) aufbehalten hat.

39. Ἀνθρώποις γίνεσθαι, ὅκόσα θέλουσιν,
οὐκ ἄμεινον. Νοῦσος ὑγείαν ἐποίησεν ἠδὲ καὶ
ἀγαθὸν, λιμὸς κόρον, κάματος ἀνάπαισιν.“
So weit nämlich kann man füglich alles als Eine Stelle
ansehn, da es ja genau genug zusammenhängt, und hat nicht ⁴³⁶
nöthig, wie in den Ausgaben des Stobaios geschieht, bei ἄμει-
νον abzusetzen; sondern das erste „Daß den Menschen werde
„was sie begehren, wäre um nichts besser“ ist als Einleitung
anzusehn zu dem folgenden „Krankheit macht erst die Gesund-
„heit angenehm und gut,“ wiewol ich nicht dafür einstehen
möchte daß dieses ἠδὲ καὶ ἀγαθὸν buchstäblich so vom He-
rakleitos herrühre „Hunger die Sättigung, Ermüdung die Ruhe.“
Eben hieher, um nämlich die nothwendige Vereinigung der Ge-
gensätze anschaulich zu machen, möchte ich auch jene symbolische
Schleierm. B. III. 2.

Geschichte bringen, welche Plutarchos uns erzählt (de garrul. p. 511) aber selbst mißverstanden zu haben scheint; nämlich Herakleitos von seinen Mitbürgern gebeten ihnen einen Lehrspruch über die Eintracht vorzutragen sei auf die Bühne gestiegen, habe einen Becher kalten Wassers genommen, Mehl hineingestreut, es mit dem Polestengel umgerührt, und ausgetrunken, und sei dann davon gegangen. Denn eine *γνώμη* über die Eintracht wird diese Geschichte sogleich, wenn Herakleitos zeigen wollte daß nur das entgegengesetzte im Staate, wie hier Mehl und Wasser, trocknes und nasses durch das Umrühren, recht genau müsse verbunden werden, um gedeihliches und schmackhaftes daraus zu berei-
 437 ten. Unverständlich und schlecht aber scheint die Geschichte zu werden, wenn man mit Plutarchos erklärt, der Weise habe andeuten gewollt, Friede und Eintracht würden ihnen nicht fehlen, sobald sie nur einfacher und weniger Dinge bedürften. In dem Polei aber möchte ich am wenigsten irgend etwas suchen. Dies war ein gemeines Gewürzkrant, und wie man einen Wein damit bereitete, so brauchte ihn gewiß auch das gemeine Volk um dem Mehltrank einigen Geschmakß zu geben.

Dieses nun zusammengenommen kann man dem Philo nicht Unrecht geben, wenn er (quis rer. div. laer.) sagt „Der große „und vielgepriesene Herakleitos habe seiner ganzen Philosophie „dieses als den Hauptsatz vorangestellt und sich dessen als seiner „Erfindung gerühmt, daß nämlich das Eine sei das aus beiden „Gegensätzen bestehende, durch dessen Zertheilung erst die Gegen- „sätze erkannt würden.“ Nur muß man das Voranstellen keinesweges ganz buchstäblich verstehen, und so auch in den Worten „ἐν γὰρ τὸ ἐξ ἀμφοῖν τῶν ἐναντίων, οὗ τμηθέντος γνώ- „ριμα τὰ ἐναντία“ nicht eigene des Herakleitos suchen, sondern eher an einen späteren Ausleger denken, der alles möglichst der Schulsprache annähern will.

Ueber alles dieses nun ist Herakleitos von Aristoteles auf das bitterste getadelt worden, als ob er alles Denken und alles

Reden aufhöbe, weil er annähme alles sei und sei auch nicht, ⁴³⁸
 alles sei wahr und alles sei falsch, und von jeglichem Dinge
 könne man mit Recht das entgegengesetzte behaupten. Zuerst ist
 das dritte Buch der Metaphysik voll dieser Beschuldigungen von
 Anfang bis zu Ende. Denn wenn er auch Anfangs c. III sagt
 „Es kann niemand sich vorstellen daß dasselbige sei und auch
 „nicht sei, wie einige vom Herakleitos meinten,“ so ist diese Rechtfertigung nur des Aristoteles eignen Grundsatz zu Liebe da, weil
 ja sonst, was von keinem Dinge gelten soll, wenigstens von die-
 sem Herakleitos gelten müßte, daß ihm widersprechendes zugleich,
 widersprechende Meinungen nämlich, zukäme. Behandelt aber
 wird er durchgehends so, als wäre dieses wirklich seine Meinung
 in demselben Sinne in welchem es der Logik des Aristoteles und
 dem Satze des Widerspruches zuwiderläuft. So wird als eine
 Rede des Herakleitos angegeben c. VII, daß alles sei und auch
 nicht sei, und gesagt daß diesem Satz zufolge alles wahr sei.
 Hiedurch wird auf der einen Seite ein Gegensatz aufgestellt zwi-
 schen Herakleitos und Anaxagoras, welchem letzteren Aristoteles
 nicht nur das *ὁμοῦ πάντα χροήματα* vorrückt, sondern auch eine
 durch Tradition erhaltene mündliche Rede, daß er zu seinen Freun-
 den gesagt, die Dinge wären ihnen solche wie sie sich vorstell-
 ten, und wegen dieses beiden wird von ihm gesagt, nach seiner ⁴³⁹
 Lehre sei alles falsch, weil er ein mittleres annähme zwischen
 den widersprechenden Behauptungen; was im Eingange seines
 Commentars zu diesem Buche Alexandros sehr unbesorgt auf den
 Herakleitos überträgt. Späterhin aber wirft auch Aristoteles auf
 der andern Seite wieder beide zusammen als solche die beides
 behaupten, alles sei wahr und alles sei falsch. Auch anderes in
 diesem Buche, wobei Herakleitos nicht genannt wird, deutet der
 Commentator Alexandros wie der Zusammenhang lehrt, ganz
 richtig auf ihn, wie die Stelle c. IV. *Εἰσὶ δὲ τινες, οἱ κα-
 θάπερ εἶπομεν, αὐτοὶ τε ἐνδέχασθαι φασὶ τὸ αὐτὸ εἶναι
 καὶ μὴ εἶναι, καὶ ὑπολαμβάνειν οὕτως. χροῶνται δὲ τῷ λόγῳ*

τούτῳ πολλοὶ καὶ τῶν περὶ φύσεως. Nur c. V, wo indirekt die Meinung widerlegt wird, als ob über denselben Gegenstand derselbe Sinn zur selben Zeit widersprechendes aussagen könne, denkt Aristoteles offenbar nur an Protagoras und an Sophisten, was aber Alexandros auch auf den Ephesier deutet. Ueberhaupt muß aus diesem Buch einleuchten, daß jener berühmte Commentator das Werk des Herakleitos nicht in Händen gehabt hat, er mußte es denn zwar gehabt aber überall nicht hineingesehen haben; so nachlässig geht er zu Werke, nicht eine einzige Stelle an-
 440 führend, nicht eine eigene Bemerkung hinzusetzend über den Sinn der herakleitischen Sätze, sondern immer nur den Aristoteles aus sich selbst wiederholend. Im zehnten Buch wird auch c. V. gezeigt, was dabei heraus komme, wenn ein Mensch dem Satze des Widerspruchs widerspreche, und Aristoteles meint „auch Herakleitos selbst, wenn man ihn so ausfrage, werde wol am Ende eingestehen müssen μηδέποτε τὰς ἀντικειμένας φάσεις δυνα-
 „τὸν εἶναι κατὰ τῶν αὐτῶν ἀληθεύειν· νῦν δ' οὐ συνίεις ἑαυτὸν τί ποτε λέγει ταύτην ἔλαβε τὴν δόξαν.“ Und eben so vornehm im folgenden Capitel Οὔτε δὴ κατ' Ἡρακλείτον ἐνδέχεται λέγοντα ἀληθεύειν, οὔτε κατ' Ἀναξαγόραν· εἰ δὲ μὴ, συμβήσεται τὰναντία τοῦ αὐτοῦ κατηγορεῖν.
 6. Sollte aber jemand unbillig finden, was in der Metaphysik steht alles auf den Aristoteles zu wälzen, der findet dem Wesen nach ganz dasselbe auch Top. VIII, 3. οἶον, ἀγαθὸν καὶ κακὸν εἶναι ταῦτόν, καθάπερ Ἡρακλείτος φησιν, und Phys. I, 2. Ἀλλὰ μὴν εἰ τῷ λόγῳ ἐν τὰ ὄντα πάντα — τὸν Ἡρακλείτου λόγον συμβαίνει λέγειν αὐτοῖς· ταῦτόν γὰρ ἔσαι καὶ ἀγαθῷ καὶ κακῷ καὶ μὴ ἀγαθῷ εἶναι καὶ ἀγαθῷ. Bei welcher Gelegenheit uns Themistios (fol. 16. b) alle die schönen Sachen aus der Metaphysik wiederbringt „ταῦτόν γὰρ ἔσαι αὐτοῖς κατὰ τὸν λόγον τῆς οὐσίας φυτόν ἄνθρωπος, πτη-
 441 νόν. τὸ ἀγαθὸν καὶ κακὸν, ἀπλῶς δὲ τὰναντία· συναληθεύει δὲ οὕτω καὶ ἡ ἀντίφασις.

Den Ungrund dieser Beschuldigungen des Aristoteles aufzudecken, und zu zeigen wie er dabei dem Herakleitos überall ein Sein und ein Zugleich leiht von welchen jener nichts weiß und was sonst noch für Verwirrungen darin liegen, dies gehört nicht hieher; wol aber ist daran gelegen, daß jeder sich überzeuge, es gehen in der That diese Beschuldigungen des Aristoteles auf nichts anderes, als auf die bisher angeführten und ähnliche Darstellungen. Dies ist aber sehr leicht zu sehen. Denn offenbar gehen sie auf etwas allgemein bekanntes von herakleitischer Lehre, weil wenn sie nur Folgerungen wären aus einzelnen dunkeln unbekanntem Stellen, alsdann Aristoteles nicht unterlassen haben würde diese anzuführen. Folgerungen aber enthalten sie offenbar nur; denn daß Herakleitos logisches dieser Art als solches vorgetragen, hat keiner von denen behauptet, welche sein Werk kannten, und es kann auch keinen so bedünken, der irgend versteht aus abgerissenen Theilen sich das Bild eines Ganzen zusammenzusetzen und der an dieses Geschäft geht mit einiger Kenntniß von dem Zeitalter des Herakleitos. Nun ist aber eben jene Lehre unter den bekannten und von allen Seiten bestätigten diejenige welche am leichtesten auf solche Beschuldigungen führen konnte, und so bleibt nichts anders übrig als sie nur hierauf zurückzuführen. 42

Auch kommt uns zu Hülfe der vortreffliche Simplicius, welcher in der schon oben angeführten Stelle (in Phys. I. 11. a) stillschweigend den Stagiriten zurechtweist, Herakleitos habe in der That keine solche *ἰδέσις* vorgetragen, sondern es scheine nur so, seines Ausdrucks wegen, dem aber die schulmäßige Bestimmtheit fehle. Und offenbar durch den Stagiriten und seine Commentatoren hat sich auch Sextus verführen lassen, ähnliches von Herakleitos zu sagen; wiewol nicht recht zuversichtlich, wie es scheint, und nirgend das gesagte durch rechte Anführungen belegend, so daß er schon deshalb den oben wider ihn ausgesprochenen Tadel verdient, aber doch einen Theil davon auf seine Ueberlieferer zurückwerfen kann. So ist ziemlich verworren die Stelle Pyrrh.

Hyp. II, 59. *Ἐτέρα μὲν ἔστιν ἡ Γοργίου διάνοια, καθ' ἣν φησι μηδὲν εἶναι, ἕτερα δὲ ἡ Ἡρακλείτου, καθ' ἣν φησι πάντα εἶναι;* denn das aristotelische *πάντα εἶναι καὶ μὴ εἶναι* hat einen andern Sinn, und nur wenn man daran denkt wie Gorgias dies Nichtsein erwies, findet man den Vergleichungspunkt. Ganz aristotelisirend ist eine andere Stelle ebendas. §. 63 *ὁ μὲν Δημόκριτος ἔφη μήτε γλυκὺ αὐτὸ, nämlich τὸ μέλι,*
 443 *εἶναι μήτε πικρὸν· ὁ δὲ Ἡράκλειτος ἀμφοτέρα.* Eben so verführt war auch schon sein Vorgänger Xenosidemos, welcher nach Pyrrh. I, 210 gesagt haben soll, die skeptische Philosophie sei der Weg zur herakleitischen, weil die Skeptiker wol sagen von demselben Dinge scheine uns widersprechendes, die Herakleiteer aber hievon wieder übergehn dazu daß es sich auch daran befinde.

V. Sehr merkwürdig aber ist was Aristoteles in Verfolg der angeführten Stelle Phys. I, 2 sagt. Nämlich nach dem obigen, daß nämlich wenn die Dinge der Erklärung nach Eines wären wie Stoff und Kleid, alsdann jener Satz des Herakleitos müsse zugegeben werden, daß auch gut sein und nicht gut sein dasselbe wäre, setzt er noch hinzu

καὶ οὐ περὶ τοῦ ἓν εἶναι τὰ ὄντα ὁ λόγος ἔσαι, ἀλλὰ περὶ τοῦ μηδὲν, καὶ τὸ τοιῶδι εἶναι καὶ τὸ τοσῶδι ταυτόν. Wo man wol entweder lesen muß *καὶ τῶ τοιῶδι εἶναι τὸ τοσῶδι ταυτόν·* oder *καὶ τὸ τοιονδὶ εἶναι καὶ τὸ τοσονδὶ ταυτόν·* „Und nicht davon daß die Dinge Eins sind „wird die Rede sein, sondern davon daß sie nichts sind; und „so beschaffen sein wird dasselbe sein wie so groß sein.“

So sehr nun auch das erste mit dem Nichts eine wunderliche Folgerung ist: so liegt in dem letzten doch ein so richtiger und
 444 tiefer Blick wie ihn Aristoteles in dieser Art selten hat, so daß ich auch vermuthen möchte, Herakleitos selbst müsse dieses ziemlich deutlich ausgesprochen haben, daß allerdings die verschiedenen Qualitäten, wodurch die einzelnen Dinge sich von einander unterscheiden, nur Quantitäten wären von dem Einen; und also

wie Simplicius zu der Stelle sagt, *εἰ οὕτως ἐν τὸ ὄν . . . μία πολυωνυμία γενήσεται τὰ πάντα* (in Phys. f. 18. a). Und dies führt uns zurück auf die vorher schon im allgemeinen erwähnte Lehre vom Feuer, an welche unstreitig auch Aristoteles an unserer Stelle denkt. Nämlich eine solche Einerleiheit aller Dinge behaupten nach ihm alle diejenigen, welche nur Ein Prinzip, *μίαν ἀρχήν*, Eine allen Dingen zum Grunde liegende Natur, „*μίαν ὑποκειμένην φύσιν*“ annehmen, und aus dieser, es sei nun durch Verdichtung und Verdünnung oder durch „mehr und weniger“ das Viele entstehen lassen. Diesen nun zählt Aristoteles überall auch den Herakleitos bei bald namentlich bald stillschweigend, aber doch so deutlich daß seine Commentatoren ein überflüssiges thun indem sie uns den Namen ergänzen. Und dies ist eben unsere Klage, daß Aristoteles so ohne Unterschied was Herakleitos vom Feuer gelehrt hat neben die Lehre des Thales vom Wasser stellt und des Anaximenes von der Luft, ohne zu bedenken, daß diese beiden wol nicht von der allgemeinen Anschauung des Fließens und Verfließens aller Dinge ausgegangen sind, und es ihnen also eine ganz andere Bedeutung haben muß, wenn sie ein Element als die *ἀρχή* von allem ansehen. Ja man kann fast sagen wider besseres Wissen thue Aristoteles dieses; denn anderwärts (Phys. III, 5) sagt er ausdrücklich „es habe kein Naturforscher das Eine und unendliche als Feuer oder Erde bestimmt, sondern nur als Wasser oder Luft oder das mittlere zwischen beiden;“ und der Grund den er hiezu anführt, „weil nämlich Feuer und Erde nur nach einer Seite hin beweglich sind, Wasser und Luft aber nach beiden,“ zeigt eben daß das Feuer gleichviel auch ob es *ἄπειρον* ist oder *πεπερασμένον* nicht könne in demselben Sinne *ἀρχή* sein wie Luft oder Wasser. Daher auch vorzüglich immer etwas schiefes in der Darstellung liegt, wo von dem Begriff *ἀρχή* ausgegangen wird, wie Metaph. XI, 1. wo es heißt, die damaligen, weil sie mehr *λογικῶς* zu Werke gingen, setzten *τὰ καθόλου* als *οὐσίας* und *ἀρχάς*, die alten

aber τὰ καθ' ἑκάστα, οἷον πῦρ καὶ γῆν, was einen ganz falschen Schein giebt; denn das Feuer wie es wahrnehmbar vorkommt, ist dem Herakleitos eben so wenig eine ἀρχὴ und eine wahre οὐσία, wie jedes andere erscheinende Ding. Eben so Me-
446 taph. I, 7. τὸ μὲν γὰρ ἂν δόξειε σοικειωδέστατον εἶναι πάντων ἐξ οὗ γίγνεται συγκρίσει πρώτου· τοιοῦτον δὲ τὸ μικρομερέστατον καὶ λεπτότατον ἂν εἴη τῶν σωμάτων· διόπερ ὅσοι πῦρ ἀρχὴν τιθέασι μάλιστα ὁμολογουμένως τῷ λόγῳ τούτῳ λέγοιεν und Metaph. II, 4. ἕτεροι δὲ πῦρ φασιν εἶναι τὸ ὄν τοῦτο καὶ τὸ ἐν ἐξ οὗ τὰ ὄντα εἶναι τε καὶ γεγονέναι. Denn beide Stellen können gar leicht den Gedanken erregen, als habe Herakleitos an eine elementarische Grundgestalt des Feuers gedacht, was vielleicht von dem Pythagoreer Hippasos gelten kann, der freilich auch hier (Metaph. I, 3) mit Herakleitos zusammensteht, von diesem selbst aber niemals; wie denn überall der Begriff eines σοικείου den man wol aus Empedokles und Anaxagoras auffassen kann gar nicht in seiner Gedankenreihe vorkommt. Schon Alex. Aphrod. zu Metaph. II, 4 drückt sich über das Verhältniß des Feuers richtiger aus „Alii vero naturales „auctores ignem uni et enti substernebant, ut Heraclitus.“ Geleitet ist freilich der Commentator hier durch andere Stellen des Aristoteles selbst, der anderwärts nach richtigern Ausdrücken sucht, wie Phys. I, 6. wo er diese Naturforscher beschreibt als μίαν τινὰ φύσιν εἶναι λέγοντες τὸ πᾶν, und wo er was sie so ansehen als gleichsam die Grundform des Ganzen τὸ ὑποκείμενον nennt. Allein auch in solchen Stellen begeht er, ohnerachtet des
447 von ihm selbst anerkannten Unterschiedes zwischen Feuer auf einer und Wasser und Luft auf der andern Seite dasselbe Unrecht; und scheint deshalb auch anderwärts wieder dem Thales und Anaximenes die Ansicht des Herakleitos von dem Fließen aller Dinge unterzuschieben. So de Coel. III, 1. Οἱ δὲ τὰ μὲν ἄλλα πάντα γίνεσθαι τε φασὶ καὶ ῥεῖν, εἶναι δὲ παγίως οὐδέν, ἐν δὲ τι μόνον ὑπαμένειν, ἐξ οὗ ταῦτα πάντα μετασχη-

ματιζεσθαι πέφυκεν, ὅπερ εἰκόασι βούλεσθαι λέγειν ἄλλοι τε πολλοὶ καὶ Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος, wo man freilich nicht weiß wer diese vielen andern sind, wenn nicht die übrigen alten Physiologen, wie auch Simplicius (f. 138. 139) erklärt, bemerkend dabei, wie er denn immer wenigstens auf richtigem Wege ist, „dieses Eine sei dann zwar ein ungewordenes, aber doch nicht „ein unbewegtes, wenn doch aus seiner Verwandlung die andern „Dinge entstehen sollen,“ und auch noch von dem Herakleitos selbst sagend, „er habe sein κοινὸν ὑποκείμενον als das einige „ungewordene angesehen.“ Warum ist aber der treffliche Mann nicht einen Schritt weiter gegangen, und hat bemerkt daß dem Herakleitos das Feuer doch auch müsse ein gewordenes sein, weil es immer werde aus der Zurückwandlung aller Dinge? Dann würde er gesehen haben daß es beides ist in verschiedener Hinsicht, ein gewordenes und ein ungewordenes, so nämlich daß 448 Herakleitos, ausgehend davon daß nichts bestimmt wahrzunehmen ist als werdendes und fließendes, genöthiget gewesen für das wahrhafte Sein, von welchem alles werdende nur verschiedene Gestalten sind, sich ein darstellendes Bild zu borgen von dem werdenden, und dazu eben das Feuer gewählt habe. Und diese Einsicht lag dem Simplicius desto näher, da er sich an Einer Stelle wenigstens über den Grund dieser Wahl des Herakleitos ganz richtig erklärt, wenn er sagt (in Phys. f. 8.) „Herakleitos „habe dabei gesehen auf die lebenerzeugende und bildende Kraft „des Feuers;“ denn eben weil es Leben und Bewegung hervorbringt war es ihm zunächst das Bild des zum Grunde liegenden Seins, welches die Quelle alles Werdens ist. Eben so erscheint es auch in der stoischen Theorie, nach Cicero (de nat. Deor. III, 14) der zwar nicht bestimmen will ob es beim Herakleitos eben so gewesen „Omnia vestri, Balbe, solent ad igneam „vim referre, Heraclitum, ut opinor, sequentes. — Vos autem „ita dicitis, omnem vim esse ignem . . . id vivere, id vigere quod „caleat.“ Ueberdies kannte wenigstens Simplicius die Haupt-

stelle, in welcher Herakleitos am allgemeinsten, und vielleicht auch zuerst in seinem Werke, sich über die Bedeutung und den Werth
 449 des Feuers in dieser Hinsicht ausläßt; denn er führt das wesentliche daraus an (in libr. de coel. f. 68. b)

ἐν οἷς φησι „μέτρα ἀνάπτων, καὶ μέτρα σβεννύς.“ Denn niemand wird wol zweifeln, daß dies aus derselben Stelle genommen sei, welche wir schon oben (N. 25) angeführt, damals aber diesen Theil derselben übergangen haben. Dort freilich, bei Clemens steht *ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα*, und da Simplicius statt dessen nicht nur das active setzt, sondern auch die männliche Endung, die weder auf etwas in seiner Rede gehn kann noch sich auf *πῦρ* beziehen läßt; so könnte man glauben, er habe eine ähnliche zwar aber doch andere Stelle im Sinne. Allein da gerade über diesen Theil der herakleitischen Lehre soviel von allen geredet worden ist, und sich nirgend eine Angabe findet, wodurch jene männliche Endung könnte gerechtfertiget werden: so muß man entweder eine Corruption vermuthen, oder, da ohnedies höchst unwahrscheinlich ist daß Simplicius das Werk des Herakleitos selbst besessen habe, muß man glauben trotz des *ἐν οἷς φησι*, daß er nur aus einer mittelbaren Quelle geschöpft habe.

Denn schon aus jener Stelle (N. 25.) geht ganz offenbar hervor, daß dem Herakleitos das Feuer in einem ganz andern Sinne
 450 Princip der Dinge war als den andern beiden Luft oder Wasser, daß er nicht ausging von der Vorstellung eines gemeinsamen Elementes aus welchem alles müsse entstanden sein, oder wovon, als von einem verwandten zwar, doch aber verschiedenen, die Dinge sich nähren: denn weder von Thales noch Anaximenes weiß man, daß sie gesagt hätten, die Welt sei nichts anderes als ein bald so bald anders sich zeigendes Wasser oder Luft: wie Herakleitos dort sagt

„die Welt, dieselbige aller, hat weder der Götter noch der
 „Menschen einer gemacht, sondern sie war immer und ist und

„wird sein immerlebendes Feuer, mit Massen sich entzündendes, mit Massen sich verlöschendes.“ Was die Worte τὸν αὐτὸν ἀπάντων bedeuten ist allerdings zweifelhaft. Plutarchos führt den Anfang derselben Stelle (de anim. procr. p. 1014) ohne diese Worte an κόσμον τόνδε, φησὶν Ἡράκλειτος, οὐτὲ τις θεῶν οὐτ' ἀνθρώπων ἐποίησεν. Allein er kann hier leicht abgekürzt haben, weil jene Worte zu seiner Absicht gar nicht gehörten. Beobachtet man sie aber für sich, so können sie einen zwiefachen Sinn haben. Sie können, ἀπάντων als Neutrum angenommen, eben jenes ausdrücken sollen, was so viele spätere Zeugnisse dem Herakleitos zuschreiben, er habe nur Eine Welt angenommen, nicht mehrere. „Die Welt, die ⁴⁵¹ Eine und selbige aus allen Dingen.“ Allein hierzu müßte man voraussetzen, nicht nur daß Herakleitos sich selbst in Dyposition gegen diejenigen gesetzt, die mehrere Weltssysteme annahmen, sondern auch daß er in seinem Werke schon ehe er die Lehre vom Feuer abhandelte jenen Widerspruch ausgesprochen habe, was kaum denkbar ist, da er nur auf seiner Meinung von den Gestirnen beruht. Sie können aber auch, ἀπάντων als Masculinum, heißen „die Welt, dieselbige für alle „Menschen,“ und so auf den Satz gehen, daß die Welt der schlafenden eine andere Welt ist als die der wachenden. Wer nun nicht glauben will daß dieser Satz jener Hauptlehre vom Feuer vorangegangen, dem bleibt wol nichts übrig als anzunehmen, daß auch Clemens hier nicht aus dem Werke des Herakleitos unmittelbar geschöpft habe, sondern aus einem Commentator der in Bezug auf sein eigenes vorhergegangenes jene Worte eingeschaltet.

Das ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα erklärt aber gewiß jeder der unsere Stelle für sich betrachtet von den ununterbrochen nach verschiedenem Maaß vor sich gehenden Verwandlungen, indem nach einem andern Maaß das Feuer sich entzündet, wo Erde unmittelbar in Feuer übergeht, nach einem ⁴⁵²

andern wo Erde in Meer, denn auch das ist ja schon ein partielles Entzünden, oder wo Meer in Feuer; und so auch umgekehrt vom Verlöschen. Auch kann nur in diesem Sinne die Welt gleich gesetzt werden dem so nach ewigen Gesetzen wechselnden Feuer. In so fern nun das Feuer frei erscheint, als Flamme vorzüglich oder als *πρησηρ*, ist es eben so ein gewordenes vergehendes Ding wie jedes andere. Daher auch manche fleißig und mit Recht erinnern, das Feuer in dem höhern Sinne sei nicht die Flamme, sondern die *θερμη ουσια* oder die *ζουσα ουσια*. Daher auch bei Cicero die vorsichtigen Ausdrücke, die er doch wahrscheinlich aus Stoikern übersezt, *ignea vis*, und *id vivere quod caleat*. Denn nur in so fern es gebunden aber doch jenem ähnlich als Wärme oder Empfänglichkeit für Wärme allen Dingen einwohnt als ihre bewegende belebende Kraft und sie alle durchdringt, war es ihm das Schema von dem Leben und Sein der Welt, die Grundform aller Dinge. Weil es nun so als die bewegende alles belebende und durchdringende Kraft gedacht wurde: so konnten spätere vorzüglich christliche Bericht-erstatter gar wol sagen, Herakleitos sehe das Feuer als Gott an, wie Clemens thut (Cohort. V, p. 55) *Παρμενίδης δὲ . . . θεοὺς*
⁴⁵³ *εἰσηγήσατο πῦρ καὶ γῆν· θάτερον δὲ αὐτοῖν μόνον τὸ πῦρ θεὸν ὑπελήφατον Ἰππασὸς τε ὁ Μεταποντῖνος καὶ Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος*. Wenn er aber hernach hinzufügt *τὸ γὰρ πῦρ τοῦτο*, welches nämlich *Ἡράκλειτος* als *ἀρχέγονον* verehere, *ἕτερον Ἡφαιζον ὠνόμασαν*, so übersieht er den Unterschied zwischen dem zum Grunde liegenden Feuer und dem erscheinenden; denn nur letzteres haben die Dichter vom Homeros an Hephästos genannt. Man sehe Heracl. Alleg. Hom. p. 446: *διὰ τοῦτο τὴν ὄξυτάτην φλόγα συνεχῶς Ἡλίον τε καὶ Δία προσ-αγορεύει· τὸ δ' ἐπὶ γῆς πῦρ Ἡφαιζον, ἐτοιμῶς ἀπτόμε-νόν τε καὶ σβεννύμενον*, welche Stelle noch überdies einen herakleitischen Geschmak hat. Gewiß wenigstens hat Herakleitos selbst das Feuer in jenem höhern Sinne und das in den höhe-

ren Räumen sich entwickelnde Licht als dessen reinste Erscheinung Zeus genannt. Darum nennt er jene Himmelsgegend (S. oben N. 30. S. 396) die Grenze des *αἰθροῖον* *Λιός*, und wo er die Anordnung der Welt und die Folge der Dinge als ein Spiel des Feuers betrachtet, da ist es Zeus welcher spielt. So ist gewiß auch viel herakleitisches enthalten in einer nur in Bezug auf die Ableitung des *δίκαιον* und auf die Uneinigkeit der Anhänger des Herakleitos scherzhaften Stelle des Platon (Cratyl. p. 412) „daß es in dem beständigen Wandel ein durch alles „andere hindurchgehendes gebe, welches auch das schnellste und ⁴⁵⁴ „feinste sei; denn es könnte nicht durch alles seiende gehen, „wenn es nicht so fein wäre, daß nichts es fassen könne, und „so schnell, daß in Vergleich mit ihm alles andere ruhe.“ Man sieht hieraus wie jene zu materielle Darstellung (Arist. Metaph. I, 7) entstanden ist, daß das Feuer seine Stelle erhalte als das *σοιχειωδέστατον καὶ μικρομερέστατον σωματίων*. Auch gewiß auf diese platonische Stelle sich gründend berichtigt Simplicius die andere oben angeführte des Aristoteles (de Coel. III, 1) welche das Feuer als das unter allen Umwandlungen bleibende, *ὑπομένον*, darstellen wollte, daß es keinesweges ein ruhendes sei, sondern vielmehr das eigentlich sich bewegende und umwandelnde. Auch sieht man wol nirgend so deutlich als hier, wie die Vorstellung des Herakleitos vom Feuer zusammenhängt mit seiner Hauptanschauung von der allgemeinen Bewegung. Auch jener Unterschied zwischen dem ewigen immerlebenden Feuer und dem erscheinenden kommt im Verfolg bei Platon ausdrücklich vor, wo gesagt wird nicht die Sonne sei das gesuchte, sondern *αὐτὸ τὸ πῦρ* oder vielmehr *αὐτὸ τὸ θερμὸν τὸ ἐν τῷ πυρὶ ἐνόν*. Derselbe findet sich ebenfalls leise angedeutet in einem herakleitischen Fragment bei Clemens

40. "H, ὡς φησιν Ἡράκλειτος, τὸ μὴ δῦνον πῶς ⁴⁵⁵ ἄν τις λάθῃ; (Paed. II. 10. p. 229) wo *τις λάθῃ* verdorben ist, und *τι*, wie Gataker (ad Ant. p. 2) will, nicht

sprachmäßig; richtiger wäre *τινά* „das nicht untergehende wie „könnte das jemand verborgen sein?“ wenn man nicht aus Clemens vorhergehenden Worten *λήσεται—τις*, auch hier lesen will *τις λάθοιτο* mit wenig verschiedenem Sinn.

Denn indem er das Feuer in diesem Sinne das nie untergehende nennt, setzt er es gewiß der Sonne entgegen als dem untergehenden. Auch die vorhergehenden Worte des Clemens selbst bestätigen dies *λήσεται μὲν γὰρ ἴσως τὸ αἰσθητὸν φῶς τις· τὸ δὲ νοητὸν ἀδύνατόν ἐστιν* (wenn man nicht lesen muß *ἀδύνατον* in dem Sinne, nicht untergehend).

Weil nun aber dieses Feuer, welches Clemens hier ganz in dem Sinne der späteren Philosophen ein *φῶς* oder *πῦρ νοητὸν* nennt, wie anderwärts ein *δυνάμει πῦρ*, sich nicht trennen läßt von der unmittelbaren Wahrnehmung des Feuers, in welcher jene *οὐσία τοῦ παντός* mit der mindesten Beimischung von Verlöschung erscheint: so ist nicht unrecht jene im Stobäos aufbehaltene den Worten nach aristotelisirende Erklärung, daß die *οὐσία τοῦ παντός* sei ein *αἰθέριον σῶμα*, und in Bezug auf die ⁴⁵⁶ Gesamtheit der Verwandlungen ein *σπέρμα τῆς τῶν πάντων γενέσεως*. In demselben Sinne beschreibt auch Herakleitos selbst das Verhältniß des Feuers zu den Dingen so:

41. *Πυρὸς ἀνταμείβεται πάντα, φησὶν ὁ Ἡράκλειτος, καὶ πῦρ ἀπάντων, ὡσπερ χρυσοῦ χρήματα καὶ χρημάτων χρυσοῦ.* „Gegen Feuer wird „alles umgesetzt,“ sagt Herakleitos, „und Feuer gegen alles, „wie gegen Gold alle Dinge, und gegen alle Dinge Gold.“ (Plat. de *El* ap. Delph. p. 388.)

Dasselbe kommt auch in einer kürzeren Formel vor:

πυρὸς γὰρ δὴ κατὰ τὸν φυσικὸν Ἡράκλειτον ἀμοιβῆ τὰ πάντα γίνεται. Heracl. alleg. hom. p. 468. wie wir schon oben aus Simplicius hatten *πυρὸς γὰρ ἀμοιβῆν εἶναι φασιν*, und wie auch bei Eusebius steht „ὁ δὲ Ἡράκλειτος ἀρχὴν τῶν πάντων ἔφη εἶναι τὸ πῦρ, ἐξ οὗ τὰ πάντα

γίνεται καὶ εἰς ὃ ἀναλύεται· ἐμοιβήν γὰρ εἶναι τὰ πάντα,
wo αὐτοῦ zu ergänzen ist (Praep. XIV, 3.)

Und gewiß war eigentlich eben so gemeint was Aristoteles vielleicht auch nicht ohne Mißverständnis Phys. III, 5 sagt

ἀδύνατον τὸ πᾶν κἄν ἢ πεπερασμένον ἢ εἶναι ἢ γίνε-
σθαι ἐν τι αὐτῶν, von den Elementen nämlich ist die Rede,
ὡς περὶ Ἡράκλειτος φησιν ἅπαντα γίνεσθαι ποτε πῦρ.

und was Simplicius zu dieser Stelle in die Formel auflöset ⁴⁵⁷

ὡς Ἡράκλειτος εἰς πῦρ λέγων καὶ ἐκ πυρός τὰ πάντα.

Sehr gut nämlich konnte unser Ephesier der gewöhnlichen Ansicht, welche alles materieller auffaßt, sich anschmiegend sagen daß jegliches Quantum Materie die Reihe der Verwandlungen durchlaufend sich auch einmal als Feuer darstelle, und in diesem Sinne „alles einmal Feuer werde.“ Aristoteles aber scheint die Sache so verstanden zu haben, als sollte irgendwam die Gesamtheit der Dinge zugleich in Feuer aufgehen. So scheint der Zusammenhang es fast nothwendig zu ergeben; auch erklärt Themistius (Paraphr. Phys. 33. b) eben so

ὡς περὶ Ἡράκλειτος τὸ πῦρ οἶεται μόνον σοιχεῖον, καὶ ἐκ
τούτου γεγονέναι τὸ πᾶν· ἐντεῦθεν γὰρ ἡμᾶς καὶ δεδί-
τεται, συμφλεγῆσθαι ποτε τὸ πᾶν ἀπειλῶν, ἐπειδὴ δια-
λυθῆσεται εἰς τοῦτο ἐξ οὗ καὶ γέγονε.

Wollte man einwenden, der Paraphrast sage hier mehr als sein Autor: so scheinen andere aristotelische Stellen dasselbige nur noch bestimmter auszusprechen. Von den Stoikern läßt sich kaum bezweifeln, daß sie solche abwechselnde Weltbildungen aus Feuer und Weltauflösungen in Feuer angenommen haben. Zeugnisse hiervon anzuführen ist eigentlich nicht dieses Ortes. Doch sei uns eines vergönnt, weil es ja sehr an herakleitischen Ursprung ⁴⁵⁸ mahnt, aus Eusebios (Praep. XV, 18.) Ἀρέσκει δὲ τοῖς προσβυτάτοις τῶν ἀπὸ τῆς αἰρέσεως ταύτης ἔξαερούσθαι πάντα κατὰ περιόδους τινὰς τὰς μεγίστας εἰς πῦρ αἰθεριῶδες ἀναλυομένων πάντων . . . ἀρέσκει γὰρ τοῖς Στωϊκοῖς φιλοσό-

φοις τὴν ὅλην οὐσίαν εἰς πῦρ μεταβάλλειν, οἶον εἰς ἀπέρ-
μα, καὶ πάλιν ἐκ τούτου αὐτὴν ἀποτελεῖσθαι τὴν διακό-
σμησιν οἷα τὸ πρότερον ἦν. Eben so schreibt Simplicius (in
Arist. Phys. V, f. 207. b) den Stoikern mehrere auf einander
folgende *κοσμοποιίας* zu, so daß christliche Mißverständnisse um
so weniger zu besorgen sind als die Christen sich am meisten
über diese Weltensfolge spöttelnd auslassen. Man sehe nur Ta-
tianus (Orat. p. 12, 23.) Sa Plutarchos (de EI ap. Delph. II,
p. 389) bestimmt gar das Zeitverhältniß der *διακόσμησις*, be-
stehenden Weltordnung, zu der *ἐκπύρωσις*, dem Aufgelöstsein des
Ganzen in Feuer, daß nämlich jene zu dieser sich verhalte wie
drei zu eins, und führt zur Bezeichnung beider eine Terminolo-
gie als stoisch an, daß nämlich die *διακόσμησις* von ihnen *κό-*
σμος genannt werde, die *ἐκπύρωσις* aber *χρησιμοσύνη*, Worte
die auch Philo (s. oben S. 430) als der herakleitischen Meinung
befreundeten angehörig anführt, und die offenbar sehr alt und
⁴⁵⁹ wahrhaft herakleitisch klingen. Und kurz vorher in derselben
Schrift braucht er die oben N. 41. angeführten Worte als eben
diese Meinung darstellend, daß die das Ganze bildende Ursach
bald aus sich selbst die Welt, bald wieder aus der Welt sich selbst
herstelle. Sa alle späteren einstimmig schreiben diese Lehre von
periodischen Weltzerstörungen durch Feuer dem Herakleitos zu,
und auch wo sie als stoisch vorkommt wird sie auf ihn zurück-
geführt. So meint es gewiß Alex. Aphrod. (in Meteorol. 1. f. 90)
ἡγούνται γὰρ σημεῖοις τούτοις χρώμενοι ἐκπύρωσιν γίνε-
σθαι τοῦ ὅλου, ὡς Ἡράκλειτος μὲν πρὸ αὐτοῦ καὶ οἱ τῆς
ἐκείνου δόξης, οἱ δὲ ἀπὸ τῆς σοῆς μετ' αὐτόν. Denn wie-
wol er vorher die *ἐκπύρωσις* etwas schwankend als *μεταβολή*
καὶ φθορά beschreibt: so erhellt doch seine Meinung sehr deut-
lich aus einer Stelle von ihm welche Simplicius (in Arist. de
coel. f. 68. b) anführt, wo er verkehrt genug, wie auch Clemens
wahrscheinlich ihm folgend thut, dem Herakleitos die Meinung
von zwei Welten, einem *κόσμος νοούμενος* und einem *κόσμος*

γενητὸς καὶ φθορτὸς zuschreibend sagt, ungeworden nenne Hera-
 kleitὸς nur τὰ ἀπλῶς ὄντα καὶ τὴν τούτων τάξιν, καθ' ἣν
 ἐπ' ἀμφοτέρωθεν ἐν μέρει ἢ τοῦ κόσμου μεταβολὴ ὅτε μὲν ἐπὶ
 πῦρ ὅτε δ' ἐπὶ τοιοῦτον κόσμον, ὡς ἐν μέρει wie überall
 nur heißen kann abwechselnd der Zeit nach, nicht theilweise zu-
 gleich. Eben so bestimmt erklärt sich Simplificirter selbst an der-
 460
 selben Stelle καὶ ὁ Ηράκλειτος δὲ ποτὲ μὲν ἐξάπτεσθαι φησι
 τὸν κόσμον, ποτὲ δὲ ἐκ πυρὸς αὐθις συνίζασθαι αὐτὸν,
 κατὰ τινὰς περιόδους χρόνων, mit dem Zusatz ταύτης τῆς δό-
 ξης ὑπερον ἐγένοντο οἱ Στωϊκοί· und anderwärts in Phys. f.
 257. b. wo seine Ausdrücke aber nicht ganz so bestimmt sind,
 fügt er hinzu καὶ ὑπερον οἱ ἀπὸ τῆς σοφίας; und den Unter-
 schied zwischen dieser Meinung und der christlichen von der Welt-
 zerstörung setzt er in beiden Stellen nur so fest ἐφιστάνειν δὲ
 τούτοις δεόμεναι, ὅτι οὐδεὶς τῶν παλαιῶν λέγεται τὴν φθο-
 ρὰν τοῦ κόσμου τοιαύτην εἶπειν, ὅποιαν οἱ νῦν φασιν, ὡς
 φθαρέντα μηκέτι αὐθις ἐπανήκειν, und γίνεσθαι δὲ καὶ
 φθίρεσθαι τὸν ἓνα κόσμον ὡς μηκέτι εἶναι κόσμον, οὐδέ-
 να τῶν φυσιολόγων ἴσμεν λέγοντα. Es lohnt kaum noch
 nach diesen auch den Diogenes noch anzuführen (IX, 8) γεννᾶ-
 σθαι τε αὐτὸν ἐκ πυρὸς καὶ πάλιν ἐκπυροῦσθαι κατὰ τι-
 νὰς περιόδους ἐναλλάξ τὸν σύμπαντα αἰῶνα, und ähnliches
 de plac. phil. I, 3. Hieher ist auch noch zu rechnen eine Stelle
 des Lucianus, welche mit diesen Zerstörungen die spät erfundene
 Schwermuth des Mannes in Verbindung bringt, und ihm den
 Ausdruck ἐκπύρωσις selbst gewiß mit Unrecht in den Mund
 legt, Ἡγέομαι γὰρ, ὡς ξένη, τὰ ἀνθρώπινα πρήγματα οἰζυρὰ
 καὶ δακρυώδεα, καὶ οὐδὲν αὐτέων ὅτι μὴ ἐπικήριον· τῷ
 δὴ οἰκτεῖρω τε σφέας καὶ ὀδύρομαι· καὶ τὰ μὲν παρεόντα
 401
 οὐ δοκέω μέγαλα, τὰ δ' ὑπέροχον χρόνῳ ἐσόμενα πάνπαν
 ἀνηρά· λέγω δὲ τὰς ἐκπυρώσιας καὶ τὴν τοῦ ὅλου συμφο-
 ρήν. (Vit. auct.) Und bei Eusebios (Praep. XIV, 3) wo auch
 die Zeitbestimmung auf ihn zurückgeführt wird ὁ δὲ Ηράκλει-

τος . . ἔφη . . χρόνον τε ὀρίσθαι τῆς τῶν πάντων εἰς τὸ πῦρ
 ἀναλύσεως καὶ τῆς ἐκ τούτου γενέσεως. Was Wunder also
 wenn auf so viele und so deutliche Zeugnisse gestützt alle Ge-
 schichtschreiber der Philosophie dem Herakleitos diese periodisch
 wiederkehrenden gänzlichen Auflösungen der Welt in Feuer zu-
 schreiben? Dennoch scheint die Sache noch neuer Erwägung sehr
 werth und großen Zweifeln unterworfen zu sein. Denn da, wie
 wir sahen, in seinem System ganz nothwendig liegt ein immer-
 fortgehendes mit dem entgegengesetzten Prozeß zugleich gesetztes
 Uebergehen aller scheinbar bestehenden Dinge in Feuer: wie sollte
 er doch neben diesem allmählichen und theilweisen noch ein zwei-
 tes allgemeines angenommen haben? Dies muß jeder höchst
 unwahrscheinlich finden, der dabei bedenkt daß durch dieses Auf-
 gelöbsein der Welt in Feuer, wenn es nun gar nach den Stoi-
 kern den vierten Theil der gesammten Zeit einnehmen soll, der
 ewige Fluß der Dinge, die Hauptanschauung des Herakleitos,
 um eben so viel gehemmt wird, und daß eben so lange auch
 462 das Zusammensein beider Wege nach oben und nach unten, und
 also auch die Vereinigung der Gegensätze, ebenfalls ein Haupt-
 punkt herakleitischer Philosophie, aufgehoben ist. Man bedenke,
 daß wenn neben jenem unläugbaren immerfortgehenden Ueber-
 gang der Dinge in Feuer auch dieser periodische in dem Werke
 des Herakleitos irgend deutlich wäre beschrieben worden, man
 sich wundern müßte daß sich keine Stelle erhalten die sich nur
 von diesem periodischen erklären ließe, oder die irgend den Un-
 terschied zwischen beiden beträfe, sondern daß, wie schon erwähnt,
 Plutarchos den periodischen Uebergang aus der Stelle N. 41
 beweiset, welche offenbar nur von dem immerfortgehenden Wech-
 sel redet; eben so Simplicius (in Arist. de coelo f. 68. b) nur
 aus den Worten „μέτρα ἀνάπτων καὶ μέτρα σβεννύς.“ Wenn
 nun gar der Mißverstand so nahe liegt, aus dem die Auslegung
 kann entstanden sein! Denn wie leicht konnte eben jenes μέτρα,
 daß auf den Grad und den räumlichen Umfang des Verlöscheus

und Entzündens ging, fälschlich von der Zeit verstanden werden! Und wenn Herakleitos sagte, alle Körper würden einmal Feuer, wie leicht war es statt dessen zu verstehen, die ganze Welt würde einmal Feuer werden, zumal in seiner dunkeln ungenauen Sprache! Sehen wir doch noch, recht wie es schwankende Ausleger zu ma-⁴⁶³chen pflegen, beides neben einander stehen plac. phil. I, 3 *πάλιν δὲ τὸν κόσμον καὶ πάντα τὰ σώματα ὑπὸ πυρὸς ἀναλύεσθαι ἐν τῇ ἐκπυρώσει*. In dieser Ausdruck selbst, *ἐκπύρωσις* und *ἐκπυροῦσθαι*, der gar nicht herakleitisch ist, sondern aristotelisch, und ganz allgemein eben wie *ἐξυγραίνεσθαι* und *ἐξυγρανσις* vorkommt, also bei den ersten Commentatoren des Herakleitos vielleicht nur den Weg nach oben bezeichnen sollte, wie er mit dem nach unten zugleich besteht, ist erst später zu einem technischen Ausdruck für diese periodische Verwandlung umgedeutet worden, und wird als solcher allgemein den Stoikern zugeschrieben. So Clemens nachdem er den Herakleitos angeführt hatte Strom. V, 1 *οἷδε γὰρ καὶ οὗτος ἐκ τῆς βαρβάρου σοφίας μαθὼν τὴν διὰ πυρὸς κἀταρσιν τῶν κακῶς βεβιωκότων, ἣν ὕπερον ἐκπύρωσιν ἐκάλεσαν οἱ Στωϊκοί*. Eben so Simplicius (de Phys. f. 111. b) *εἶεν δ' ἂν καὶ οἱ Στωϊκοὶ ταύτης τῆς δόξης· ἢ γὰρ ἐκπύρωσις τοιοῦτόν τι αἰνιττεται*. Auch finden sich noch Spuren, daß diese Vorstellung nicht allgemein für herakleitisch gegolten. So beschließt Maximus Tyrius die oben (S. 407) angeführte Stelle mit den Worten *Διαδοχὴν ὁρᾶς βίου καὶ μεταβολὴν σωμαίων, καινουργίαν τοῦ ὅλου*, so daß dieser Schriftsteller keine andere Erneuerung anerkannt hat als eben die theilweise erfolgende. Noch merkwürdi-⁴⁶⁴ger ist eine Stelle bei Antoninus, der freilich anderwärts (III, 3) auch sagt *Ἡράκλειτος περὶ τῆς τοῦ κόσμου ἐκπυρώσεως τοσαῦτα φυσιολογήσας*, hier aber (V, 32) in den Worten *ὥστε καὶ ταῦτα ἀναληφθῆναι εἰς τὸν τοῦ ὅλου λόγον, εἴτε κατὰ περίοδον ἐκπυρουμένου, εἴτε αἰδίους ἀμοιβαῖς ἀνανεουμένου* ganz deutlich der stoischen Lehre von der periodischen *ἐκπύρωσις*

eine andere gegenüberstellt von einer nur durch immerwährenden Wechsel erfolgenden Erneuerung. Auf wen aber soll man diese zurückführen als auf den Ephesier, da sich sonst nirgends eine ähnliche Ansicht findet? und muß man nicht hieraus fast auf eine zwiefache Auslegung dieses Theiles seiner Lehre schließen? Wären es nun nur die Stoiker welche die periodische gänzliche *ἐκπύρωσις* dem Herakleitos beilegten, so wäre es um so leichter sie lediglich als ein Mißverständniß anzusehn, da diese Schule niemals ein Talent der Naturforschung besessen hat, und also leicht das ohnehin dunkel geschriebene Werk eines solchen unrichtig auslegen konnte, dessen Naturlehre sie nur anderweitiger Uebereinstimmung wegen in ihrem System erneuern wollten. Auch scheinen sie nicht nur des Entlehnens, sondern auch des Mißbrauchs beschuldigt zu werden von Plutarchos: *Ἀκούω ταῦτ',*
⁴⁶⁵ *ἔφη, πολλῶν, καὶ ὁρῶ τὴν στρωζὴν ἐκπύρωσιν ὡς περ τὰ*
Ἡρακλείτου καὶ τὰ Ὅρφέως ἐπινεμομένην ἔπη οὕτω καὶ τὰ
Ἡσιόδου, καὶ συνεξαπατῶσαν κ. τ. λ. (de def. orac. II, p. 415).
 Allein diese Auslegung rührt schwerlich von den Stoikern her, sondern sie sind nur auf dem Wege fortgegangen, den schon Aristoteles eingeschlagen hatte, und es scheint härter diesen eines solchen Mißverständnisses zu zeihen. Daher ist es nothwendig die beiden Stellen, auf welche es außer den schon angeführten Worten vornemlich ankommt, näher zu beleuchten. Zuerst Meteorol. I, 14. wo die Rede ist von dem Abnehmen des Wassers in mehreren Gegenden der Erde, sagt er *οἱ μὲν οὖν βλέποντες ἐπὶ μικρὸν αἰτίαν οἴονται τῶν τοιούτων παθημάτων εἶναι τὴν τοῦ ὄλου μεταβολὴν, ὡς γιγνομένου τοῦ οὐρανοῦ· διὸ καὶ τὴν θάλατταν ἐλάττω γίνεσθαι φασιν ὡς ξηρανομένην.* Alexandros in der hieher gehörigen vorher schon angeführten Stelle seines Commentars bezieht nun dieses auf die herakleitische und stoische *ἐκπύρωσις*, so daß Aristoteles hier jenes Feuerwerden des Ganzen auf seine Art bezeichnete, wie auch die Wendung selbst zu verrathen scheint *ὡς γιγνομένου τοῦ οὐρανοῦ.* Nämlich

ihm ist οὐρανός die übermondliche Region wo die fünfte Substanz herrscht, und die gänzliche Umwandlung aller Dinge in ein πῦρ αἰθεριώδες konnte er allerdings bezeichnen als ein Werden seines Himmels. Auch die Art wie er die angeführte Meinung ⁴⁶⁶ widerlegt bestätigt dieses. Er sagt nämlich, jene βλέποντες ἐπιμυρόν würden, wenn sie sich weiter umsähen, finden daß zur selbigen Zeit an andern Orten das Meer zunähme: ἀλλὰ τούτου τὴν αἰτίαν οὐ τὴν τοῦ κόσμου γένεσιν οἴεσθαι χρή. Nämlich im Gegensatz von οὐρανός konnte er das System der wandelbaren Elemente κόσμος nennen: und wenn also seine Widerlegung darin besteht, daß in diesem Sinne nicht beides zugleich statt finden könne, Werden des Himmels und Werden der Erde: so hatte er nicht ein solches Feuerwerden im Sinne, welches eben deshalb ununterbrochen fortgehen kann weil es mit dem entgegengesetzten Prozeß zugleich besteht, sondern jenes wodurch der entgegengesetzte Prozeß mit allen seinen Resultaten aufgehoben wird, so daß er erst in einer neuen Zeit aufs neue beginnen muß. Daß aber hier obgleich ungenannt gegen sonstige Gewohnheit kein anderer als Herakleitos gemeint war wußte wol Alexandros aus einer ächten Tradition; auch ist keine andere mögliche Beziehung aufzufinden in allem was wir von voraristotelischer Naturwissenschaft wissen. Schon diese Stelle also erlaubt keinen Zweifel darüber, daß Aristoteles dem Herakleitos wirklich diese Lehre zugeschrieben. Die andere Stelle de Coelo I, 10 lautet so: γινόμενον μὲν οὖν, nämlich τὸν οὐρανόν, ⁴⁶⁷ ἅπαντες εἶναι φασιν, ἀλλὰ γινόμενον οἱ μὲν αἰδίων οἱ δὲ φθαρτὸν ὡς περ ὀτιοῦν ἄλλο τῶν φύσει συνισταμένων, οἱ δ' ἐναλλάξ ὅτε μὲν οὕτως, ὅτε δὲ ἄλλως ἔχειν φθειρόμενον *), καὶ τοῦτο αἰεὶ διατελεῖν οὕτως, ὡς περ Ἐμπεδοκλῆς ὁ Ἀκραγαντῖνος καὶ Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος. Die sehr

*) Simplicius liest f. 53. wo er diese Stelle wahrscheinlich aber nur aus dem Gedächtniß anführt φθαρτὸν statt φθειρόμενον.

undeutlichen Worte *οἱ δ' ἐναλλάξ . . . φθειρόμενον* erklärt Simplicius gleich so fol. 78. b: *διπλῶς δὲ τοῦτο* (nämlich *τὸ φθαρτὸν γίνασθαι*): *οἱ μὲν γὰρ οὕτω φθαρτὸν ὡς ὅτιοῦν ἄλλο τῶν συνεστώτων ἀτόμων, ὡσπερ Σωκράτης, φθαρτὸν δηλονότι καὶ οὐδέτι ἐπανήκοντα, οἱ δ' ἀμοιβαδὸν γίνεσθαι τε καὶ φθείρεσθαι τὸν αὐτὸν καὶ αὐθις φθείρεσθαι* (was wol heißen muß *καὶ αὐθις γίνεσθαι* oder *καὶ αὐθις γίνεσθαι καὶ φθείρεσθαι*) *φρασιν, καὶ αἰδίου εἶναι τὴν τοιαύτην διαδοχὴν.* So sehr nun auch der erste Theil dieser Erklärung bezweifelt werden kann, weil Simplicius selbst unten fol. 69 läugnet, irgend ein Alter habe eine solche *φθορὰ* der Welt angenommen *ὡς φθαρόντα μηδέτι αὐθις ἐπανήκειν*, und sich vorher sehr quält dieses *φθαρτὸν ὡσπερ ὅτιοῦν ἄλλο* auf den Demokritos zu beziehen: so richtig ist unstreitig der letzte ⁴⁶⁸ Theil derselben, und wird bestätigt durch den Ausdruck dessen sich Aristoteles selbst weiter unten bedient, wo er die angeführten Meinungen würdiget *τὸ δ' ἐναλλάξ συνιστάναι καὶ διαλύειν, οὐδὲν ἄλλοιότερον ποιεῖν ἔστιν, ἢ τὸ κατασκευάζειν αὐτὸν αἰδίου μὲν, μεταβάλλοντα δὲ τὴν μορφήν.* Wiefern es nun richtig ist zu behaupten, bei einem solchen Wechsel von Weltbildung und Weltauflösung sei doch nicht sowol eine Weltzerstörung gesetzt als nur eine Weltverwandlung, eben wenn man von dem Begriff ausgeht, die Welt sei *ὅλη ἢ ὕλη εἰδοπεποιημένη καὶ κατατεταγμένη* (Simpl. f. 71. b) und wie beide, Aristoteles und sein Commentator zu diesem Behuf ein solches Nichtbeispiel anführen konnten, wie folgendes *ὡσπερ εἴ τις ἐκ παιδὸς ἀνδρα γινόμενον καὶ ἐξ ἀνδρὸς παῖδα ὅτε μὲν φθείρεσθαι ὅτε δ' εἶναι οἴοιτο*, da sehe jeder selbst zu: soviel aber ist gewiß, daß wenn auch das reine Feuer noch Welt sein soll, alsdann mit Unrecht auch von Herakleitos gesagt wird, daß er die ⁴⁶⁹ Welt für geworden ausgegeben *), und es muß der ganze Um-

*) Zu beklagen ist es, daß wir nicht bestimmen können was Simplicius hierüber gesagt hat, indem grade hier (f. 68. b. l. 36) eine Lücke ist

fang seiner Lehre dem Aristoteles hier wenigstens nicht recht gegenwärtig gewesen sein. Denn das immerlebende Feuer, das Eine seiende, war auch wie wir gesehen haben immer, und keiner der Götter hat es gemacht. Auch zeigt das ganze folgende, am deutlichsten aber wol die Ausdrücke *εἰς ἄλληλα τῶν στοιχείων συνιόντων* und *εἰ τὸ ὅλον σῶμα συνεχές ὄν*, daß Aristoteles überhaupt mehr an den Agrigentiner denkt als an den Ephesier. Offenbar aber ist freilich daß er diesem denselben periodischen Wechsel von Zusammensetzung und Auflösung der Welt beilegt wie jenem. Mit welchem Recht nun, darauf kommt es eben an. Und wie soll man anders glauben, als daß seine unphilosophische Methode, die einzelnen aus dem Zusammenhang herausgerissenen Lehren verschiedener Weisen unter seinen eigenen Rubriken vergleichend zusammenzustellen, ihn auch hier irre geführt habe? Denn grade in welcher Hinsicht er den Heraκλειτος und Empedokles zusammenstellt, in derselben unterscheidet sie Platon auf das bestimmteste. Wo er nämlich von dem Einem und Vielen redet (Soph. p. 242. e) sagt er *Ἰάδες δὲ καὶ Σικελικαὶ τινες ὑπερον μοῦσαι ξυνενόησαν ὅτι συμπλέκειν ἀσφαλέστατον ἀμφότερα καὶ λέγειν ὡς τὸ ὄν πολλά τε καὶ ἓν ἔστιν, ἐχθροῖ δὲ καὶ φιλίας συνέχεται· διαφερόμενον γὰρ ἀεὶ ξυμφέρεται, φασὶν αἱ συντονώτεραι τῶν μου-* 470 *σῶν· αἱ δὲ μαλακώτεραι τὸ μὲν ἀεὶ ταῦτα οὕτως ἔχειν ἐχάλασαν, ἐν μέρει δὲ τοτὲ μὲν ἓν εἶναι φασὶ τὸ πᾶν . . . τοτὲ δὲ πολλά.* Ausschließlich also wird hier dem Empedokles zugeschrieben daß er das seiende lasse abwechselnd Eines sein und Vieles, dem Heraκλειτος aber recht nachdrücklich beigelegt daß es bei ihm immer beides zugleich sei; und Platon könnte

seinem Commentar ist, zwischen den Worten *ἐκ τῶν ὑπημάτων αὐτοῦ δέδεικται* und denen *ὁ γὰρ ἐκεῖνι λέγων*, von welchen die ersteren offenbar noch auf den Empedokles zu beziehen sind, in den letzteren aber die Erörterung über den Heraκλειτος schon im vollen Gange sein muß.

unmöglich so geredet haben, wenn er im Herakleitos gefunden hätte ein zwiefaches *συμπλέκειν* dieser Gegensätze, deren eines ausgedrückt würde durch die oben schon angeführten Worte *διαφερόμενον γὰρ αἰεὶ ἕμφερέται*, das andere aber dem empedokleischen ganz gleich wäre. Wie nun der Zusammenhang ergibt, daß er allerdings bei Empedokles unter dem Vieles sein versteht die Welt der Zwietracht, unter dem Eines sein aber den *σφαίρος*: so geht auch beim Herakleitos das Eines sein offenbar darauf daß in einer Hinsicht alles Feuer ist, das Vieles sein aber auf die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen; und wenn beides immer stattfindet, so kann auch nie diese Vielheit zerstört und zuweilen alles lediglich Feuer sein. Gewiß also hat Platon von solchen periodischen Weltzerstörungen nichts gewußt; und da nur er auf der einen Seite der älteste und sicherste Gewährsmann ist, und auf der andern sich schon ergeben hat wie leicht jener Mißverständnis entstehen konnte: so werden wir wol am besten berathen sein, wenn wir ihm folgen, und diese Behauptung ausstreichen aus dem Verzeichniß herakleitischer Lehren. Was aber aus der aristotelischen Stelle *Meteorol. I, 14* hervorgeht, und sehr wol mit allem übereinstimmt was wir bis jetzt als wahrhaft herakleitisch erkannt haben, ist, daß wie im kleinen Tag und Nacht, Sommer und Winter, ein wechselndes Uebergewicht darstellen einmal des Weges nach oben und einmal des Weges nach unten, so Herakleitos auch in großen Perioden einen ähnlichen Wechsel, ohne jedoch daß je einer von beiden Prozessen ganz unterdrückt würde, angenommen hat, einige in denen sich alles in der Natur mehr auf die Seite des Feuers neigt, für welche ihm dann Austrocknen feuchter Gegenden und Zurücktreten des Meeres beweisende Phänomene waren, andere wieder in welchen der Weg nach unten und das Wasser die Oberhand hat. Diese waren es wol, welche er durch die Worte *κόρος* und *χρησμοσύνη* bezeichnete, und auf sie bezog sich auch wol das große Jahr welches er angenommen.

VI. Wie nun das Sein nur in der Bewegung ist, und das Feuer als das beweglichste und bewegende gleichsam die positive Seite des Seins und das Gute darstellt: so ist auf der andern Seite die Ruhe der Tod, und das Starre als das ru- 472 hendste und unbeweglichste stellt die negative Seite dar, das schlechte und verwerfliche. So wird Plac. phil. I, 23 (s. oben S. 360) hinzugefügt *ἔστι γὰρ τοῦτο*, Ruhe und Stillstand nämlich, *τῶν νεκρῶν*. So wird die Ruhe dargestellt als Qual (Stob. Ecl. phys. I, p. 906) . . *τὸ μὲν ἐν τοῖς αὐτοῖς ἐπιμένειν κάματος εἶναι, τὸ δὲ μεταβάλλειν φέρειν ἀνάπαισιν*. Und Samblichos in einem Fragment bei Stobaios (Ecl. phys. I, p. 894), wo er diejenigen anführt welche das ungeordnete, das Böse, zuerst dasein lassen und die ordnende Kraft ihm erst später zubringen, fügt diesen auch den Herakleitos bei, als sei ihm das Böse gewesen *ἢ ἐν τῷ μεταβάλλεσθαι ἀνάπαισιν*, die Hemmung des Verwandeltwerdens; welches freilich eine wunderliche Zusammenstellung ist, aber sonst doch richtig, daß nur dieses dem Herakleitos das negative und das Uebel sein konnte. In demselben Sinne ist auch zu verstehen was uns Clemens als eigne Worte des Herakleitos aufbewahrt hat

42. *Θάνατος ἐστὶν ὁκόσα ἐγερθέντες ὁρέομεν, ὁκόσα δὲ εὕδοντες, ὕπνος*. (Strom. III, 3. p. 520) „Tod „ist was wir wachend sehen, was aber schlafend, Traum.“

Nämlich weil wir alles nur sehen in wie fern es ein beharrliches ist, denn von den festen Gestalten war hier gewiß die Rede, so 473 ist eben was wir sehen der Tod, und eben darum wird er auch gesagt haben *τὴν ὄρασιν ψεύδεσθαι*“ (Diog. IX, 5. Hesych. de vitis v. *Ἡράκλ.*) Und nicht hat er wie Clemens meint die *γένεσιν* gewollt *θάνατος* nennen, sondern das nicht mehr werdende, erstarrte. Hat nun das Starre nicht Leben in sich selbst, so ist es auch an sich selbst verächtlich. Daher auch der Leib als entseelter ihm über die Maßen verächtlich erschien, wie uns Plutarchos aufbehalten hat.

43. *Νέκρες γὰρ κοπρίων ἐκβλητότεροι καὶ Ἡράκλειτον· κρέας δὲ πᾶν νεκρὸν καὶ νεκροῦ μέρος* (Symposiac. IV, p. 669) „Leichname muß man mehr noch als Unflath fortschaffen.“ Die letzten Worte nämlich gehören dem Plutarchos, bei dem die Rede davon ist, daß Fleisch nichts taugt, als Speise, ohne Salz, und also halb scherzhaft die Worte des Herakleitos angeführt sind. Man sieht aber nur um so sicherer daß sie von Leichnamen handeln, und daß ganz umgedeutet ist was spätere daraus gemacht haben, wie Suidas (v. *Ἡράκλ.*) *Ἡράκλειτος ἔφη ὀλιγορεῖν πάντη τοῦ σώματος καὶ νομίζειν αὐτὸ καὶ κοπρίων ἐκβλητότερον· ἐκ τοῦ ῥάξου δὲ αὐτῷ τὰς θεραπείας ἀποπληροῦν, ἕως ἂν ὁ θεὸς ὡσπερ ὀργάνῳ τῷ σώματι χρῆσθαι ἐπιτάτῃ,* und fast mit denselben Worten Cedren. hist. p. 157. Auch Celsus machte einen fremden Gebrauch davon gegen die christliche Auferstehungslehre in einer Stelle die uns Dorigenes aufbehalten (contra Cels. V, p. 588) *καὶ ψυχῆς μὲν αἰώνιον βιοτήν δύναται ἂν παρασχεῖν· νέκρες δὲ, φησὶν Ἡράκλειτος, κοπρίων ἐκβλητότεροι· σάρκα δὴ . . . αἰώνιον ἀποφῆναι . . . οὔτε βουλήσεται ὁ θεὸς, οὔτε δυνήσεται.* Die Redensart *κοπρίων ἐκβλητότερος* führt auch Pollux (Onom. V, 163) als herakleitisch an.

Und hieher sind ohne Zweifel auch jene Nachrichten zu ziehen, Herakleitos habe den Menschen für von Natur unvernünftig gehalten, wie Sextus (adv. Math. VIII, 286) *καὶ μὴν ῥητῶς ὁ Ἡράκλειτός φησι τὸ μὴ εἶναι λογικὸν τὸν ἄνθρωπον, μόνον δ' ὑπάρχειν φρενηῆρες τὸ περιέχον,* und Philostratos (Ep. 18) *Ἡράκλειτος ὁ φυσικὸς ἄλογον εἶναι κατὰ φύσιν ἔφησε τὸν ἄνθρωπον.* Denn der Zusammenhang beider Stellen zeigt deutlich wie sie zu verstehen sind. In dem Leibe nämlich für sich betrachtet herrscht das starre und wässrige, also glaubte er daß das Leben diesem nicht eigen gehöre; und was der Mensch *κατὰ φύσιν* ist, darunter ist zu verstehen, was er so ist wie er

auch im Schlaf und im Tode erscheint. Die Wärme aber und die Selbstbewegung leitete Herakleitos erst ab aus der Verbindung des Leibes mit der übrigen Welt und vorzüglich mit dem-⁴⁷⁵jenigen worin sich am reinsten das Wesen des Feuers darstellt. Und dieses ist eben die äußere höhere vom erstarrten entfernteste Region, von allen Berichterstattern über unsern Weisen, ungewiß jedoch ob mit seinem eigenen Ausdruck, τὸ περιέχον genannt. Selbstbewegung aber und Bewußtsein, Erkennen samt allem dahin gehörigen, waren den Alten insgesammt wesentlich verbunden, und wo nur Lebenskraft, Seele, ψυχή, genannt wird, da ist immer die Einheit dieser beiden Thätigkeiten gemeint. Auch Herakleitos vermochte nicht beides zu trennen; wenn also alle lebendige Bewegung von dem περιέχον ausging, so ging auch von ihm aus alles Erkennen. Insofern demnach das reinste erscheinende mindest verloschene Feuer gleich gesetzt werden kann dem ewiglebendigen, ist es auch die allgemeine Seele, von welcher aus erst Lebenskraft und Bewußtsein alles übrige was sich deren erfreuen soll durchdringen muß. So Sextus (adv. Math. VII, 126) ἀρέσκει γὰρ τῷ φυσικῷ τὸ περιέχον ἡμῶς λογικόν τε ὄν καὶ φρονήρες. Daher ist auch das Erkennen in sofern es wahr ist in allen eines und dasselbige, ein gemeinschaftliches. Und hier gleich mag es erlaubt sein die Vermuthung aufzustellen, daß der Sprachgebrauch durch das Wort λόγος auch die Vernunft zu bezeichnen, der sich aus keiner andern Denkungsart⁴⁷⁶ so natürlich erklären läßt, von Herakleitos wol zuerst ausgegangen ist, und abgeleitet von λέγειν sammeln, zusammenstellen, wovon auch die mit jener Bedeutung von λόγος zusammenhängenden λογίζεσθαι und λογισμός. Denn ihm ist ja das Wesen der Dinge nichts anders als das jedesmalige Maas und Verhältniß, bald μέτρον bald λόγος von ihm selbst genannt, nach welchem jenes Feuer sich entzündet und verlöscht und die verschiedenen Aeußerungen nach beiden Seiten sich unter einander hemmen. Also hat auch das Erkennen keinen andern Gegenstand

als den Inbegriff dieser Verhältnisse; und da es ursprünglich nur demselben Wesen einwohnt aus welchem jene Verhältnisse sich entwickeln: so ist es auch nur die Art wie das Grundwesen die Gesetze aller Entwicklungen in sich trägt. In diese Bedeutung wenigstens spielt *λόγος* hinüber in jener bekannten Stelle bei Sextus (adv. Math. VII, 132) welche wir bald in ihrem ganzen Zusammenhange aufzuführen werden, hier aber nur aufmerksam darauf machen wollen, daß man wenigstens in den Worten *τοῦ λόγου δὲ ἔοντος ξυνοῦ, ζῶουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν* mit keiner andern Bedeutung von *λόγος* ausreicht, und daß hier ganz offenbar die Quelle ist von dem stoischen ⁴⁷⁷ Ausdruck *κοινὸς λόγος*, der wiederum in seinem Zusammenhange mit den *λόγοις σπερματικοῖς* noch deutliche Spuren davon trägt, daß die Bedeutung herüber genommen ist von den Verhältnissen durch welche die wiederkehrenden Formen der Dinge da sind. Man vergleiche nur Athenagor. legat. Ed. Ox. p. 28. *Εἰ γὰρ ὁ μὲν θεὸς πῦρ τεχνικὸν ὁδῶ βαδίζον ἐπὶ γενέσεις κόσμου, ἐμπεριειληγὸς ἅπαντας τοὺς σπερματικοὺς λόγους, καθ' οὓς ἕκαστα καθ' εἰμαρμένην γίνονται.*

Doch dieses nur beiläufig. Die Sache selbst betreffend aber muß nun schon jedem einleuchten, daß in der menschlichen Seele dem Herakleitos nur dasjenige das wahre Wissen sein wird, was rein aus jenem allgemeinen Sitz des Erkennens abgeleitet und einerlei ist mit dem höchsten Gesetz des Werdens der Dinge. Und hieher gehört nun zunächst der Verfolg des schon oben N. 13, S. 341 342 angeführten Bruchstückes

44. *Εἶναι γὰρ ἐν τῷ σοφῶν ἐπίσασθαι γνώμην, ἥτε οὐ ἐγκυβερνήσει πάντα διὰ πάντων.* Wenn gleich, wie schon oben bemerkt, der Uebergang zur indirecten Rede kaum anders zu erklären ist als durch eine unterbrochene Citation: so sind doch dies gewiß ebenfalls eigene Worte des Herakleitos, und im Zusammenhange mit jenen, um den Gegensatz zu zeigen zwischen dem was wahrhaft weise ist und

der πολυμαθίη. Nur sind die Worte ἦτε οἱ verderbt und weder die Lesarten ὅτε ἢ und ἦτε οἱ, noch was die Herausgeber des Diogenes und Meric. Casaubonus (ad Antonin. V, p. 403) beibringen, scheint zu befriedigen. Eben so wenig Creuzers zwiefacher Vorschlag ἢ δέει oder ἢ ὠθεῖν ἐν κυβερνήσει· denn was heißt δέειν ἐν κυβερνήσει, und ὠθεῖν πάντα διὰ πάντων? Bis auf besseres möchte ich lesen ἦτε οἴη κυβερνήσει πάντα διὰ πάντων. „Denn Eines nur sei „weise zu verstehen die Einsicht welche allein jeglichen geleiten „kann durch alles;“ wo aber auch, wie man schon aus ἐπίσασθαι sieht, die γνώμη nicht zu denken ist ohne ihren Inhalt, das allgemeine Gesetz. γνώμη aber geradezu durch Gott übersetzen, oder auch nur bestimmt als Weltseele zu verstehen, kann uns selbst die Vergleichung mit N. 11, S. 334 nicht geneigt machen.

ferner die auch schon oben in anderer Hinsicht angeführten Worte ξυνόμ ἐσι πᾶσι τὸ φρονεῖν· ξὺν νόῳ λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χοῆ τῷ ξυνοῦ πάντων, ὅκωσπερ κ. τ. λ. (s. N. 18) welche so bestimmt darauf dringen, daß wie nur in dem allen gemeinsamen Gesetze des Staates das Wohl, so auch nur in dem allen gemeinsamen Erkennen die Wahrheit sei. „Das Erkennen ist allen gemein. Die mit Ver-
 479
 „nunft reden wollen müssen sich durchaus halten an das allen gemeinsame, eben so wie u. s. w.“ Die vorhergehenden Worte aber „σωφρονεῖν ἀρετὴ μεγίστη· καὶ σοφίη ἀληθεῖα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαύον-
 τας“ will ich nicht behaupten daß man für wahrhaft herakleitische zu nehmen habe. Sie scheinen eher einer später gemachten Sentenz zu gleichen, welche einen herakleitischen Gedanken ausdrücken wollte und das rechte nicht treffen konnte. Die Nachbarschaft ächter Stellen thut diesem Verdacht, der freilich auf dem bloßen Gefühl beruht und sich ohne Stütze selbst durchhelfen muß, keinen Eintrag. Denn niemand wird

doch glauben, daß Stobaios das Werk des Herakleitos selbst in Händen gehabt, sondern er schreibt nur zusammen aus früheren Epitomatoren oder aus zerstreuten Ausführungen. Und solches ionische wie dieses, konnte wol Jeder zusammenbringen. Aus dieser gemeinsamen Quelle wurden nun allerdings auch die Gesetze, als ein gemeinsam von den Menschen für gut erkanntes, vorzüglich abgeleitet, und die Nothwendigkeit ihnen zu folgen wiederholt eingeschärft. Daher mit der zuletzt angeführten achten Stelle allerdings dem Sinne nach in genauer Verbindung stehn die in der Sammlung des Stobaios folgenden Worte *τρέφον-*
 480 *ται γὰρ κ. τ. λ.*, aber sich wol nicht unmittelbar an jene anschließen, sondern eben diese Ableitung lag doch wahrscheinlich zwischen ihnen. Vielleicht hat auch auf Aeußerungen dieser Art, die nicht bestimmt genug abgefaßt waren, und nicht bloß auf protagoreisches, Platon Rücksicht genommen im Theätetos p. 177. c. Der Tadel aber, daß nicht alles was festgesetzt ist bloß deshalb auch gut sein könne, trifft wol den Herakleitos nicht. Denn dieser hat gewiß, hierin Platons Vorgänger, auch gefolgert, die Gesetze müßten von denen ausgehen, welche von jenem gemeinsamen Erkennen das meiste in sich hätten. So verstehe ich einen kurzen von Clemens (Strom. V, 14, p. 718) aufbehaltenen Satz

45. *Νόμος καὶ βουλῆ, denn so muß man lesen, nicht βουλή, πείθεσθαι ἐνός.* „Es ist auch Gesetz, dem Rath „eines einigen zu folgen.“

Und in einem solchen Zusammenhang läßt sich in der That auch denken, wiewol es immer ein durch den Eifer der Freundschaft hervorgebrachter Auswuchs bliebe, daß auch die bekannte Stelle über den Hermodoroos in dem großen Werke des Herakleitos gestanden habe

46. *Καθάπτεται δὲ καὶ τῶν Ἐφεσίων, ἐπὶ τῷ τὸν ἐταῖρον ἐκβαλεῖν Ἐρμόδωρον, ἐν οἷς φησιν Ἄξιον Ἐφεσίοις ἠβηδὸν ἀποθανεῖν πᾶσι, καὶ τοῖς ἀνῆβοις τὴν πόλιν καταλιπεῖν, οἵτινες Ἐρ-*
 481

μόδωρον έωυτῶν όνηϊστον έξέβαλον λέγοντες
 „*Ημέων μηδέ εις όνηϊστος έσω· ει δέ τις τοιού-*
τος, άλλη τε και μετ' άλλων.“ „Es gehörte den
 „Ephesiern, wie sie erwachsen sind allen zu sterben und den
 „unmündigen die Stadt zu verlassen, weil sie den Hermodo-
 „ros, den trefflichsten unter ihnen, vertrieben haben, sagend,
 „Unter uns soll keiner der trefflichste sein; ist einer ein solcher,
 „so sei er es anderwärts und bei andern.“ So Diogenes
 (IX, 2.) Und genau so Cicero (Tusc. V, 36), nur daß er
 das *ήβηδόν* und *τοῖς ανήβοις . . . καταλιπεῖν* nicht mit
 ausdrückt. Aber wunderbarlich verdreht führt dasselbe Samblichos
 an (de vit. Pyth. s. 173) *οὐ γάρ καθάπερ 'Ηράκλειτος*
'Εφεσίοις γράψειν έφη τοὺς νόμους, άπάγξασθαι τοὺς
πολίτας ήβηδόν κελεύσας. Die Verwirrung kann vielleicht
 durch Diogenes veranlaßt sein, der unmittelbar nach dieser Er-
 zählung von einer dem Herakleitos angemutheten Gesetzgebung
 für Ephesos redet. Daß *άπάγξασθαι* hat auch Strabo
 (XIV, p. 950) und hernach liest er *φάντες* statt *λέγοντες*,
 und *ει δέ μη* statt *ει δέ τις τοιούτος*; dunkler ist jenes,
 aber auch attischer, und überhaupt wol nichts zu entscheiden
 über die Lesart einer Stelle, die wegen des Ruhmes, den 482
 Hermodoros in Italien erlangte, in gar vieler Mund kom-
 men mußte.

Am allgemeinsten aber und vollständigsten handelt von dem aus-
 schließenden Werthe dieses gemeinsamen Erkennens jenes Bruch-
 stück, welches zuerst von Aristoteles (Rhet. III, 5) und nach ihm
 von mehreren, am vollständigsten aber von Sertus (adv. Math.
 VII, 132) aufbehalten worden ist, welcher auch sagt, daß Hera-
 kleitos, nachdem er das *περιέχον* erläutert habe, also fortfahre

47. *λόγου τοῦδε έόντος αιεί άξύνετοι γίνον-*
ται άνθρωποι και πρόσθεν ή άκοῦσαι και άκού-
σαντες τὸ πρώτον· γινομένων γάρ κατά τόν λό-
γον τόνδε άπειροι έοίκασι· πειρώμενοι έπέων

καὶ ἔργων τοιούτων ὁμοίων ἐγὼ διηγεῖμαι
κατὰ φύσιν διαίρεων ἕκαστον καὶ φράζων ὅπως
ἔχει· τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λαμβάνει ὁκό-
σα ἐγερθέντες ποιοῦσιν ὅπως περὶ ὁκόσα εὐδον-
τες ἐπιλαμβάνονται. Clemens (Strom. V, 14. p. 716)
und Eusebios (Praep. XIII) lesen τοῦ δέοντος; allein für
die Lesart des Sertus entscheidet, daß nicht nur Aristoteles
eben so liest, sondern daß auch sein ganzer Zweifel, zu wel-
chem Zeitwort αἰεὶ gehört, nicht stattfinden könnte wenn δέ-
483 οντος gestanden hätte. Daß αἰεὶ selbst aber fehlt bei Sertus,
und ist aus Aristoteles und Clemens aufgenommen worden.
Wohin es aber gehöre darf uns nicht zugemuthet werden bes-
ser zu wissen als Aristoteles, und es mag nur willkürlich
sein, daß wir zum folgenden es ziehend so übersetzen, „Von
„diesem bestehenden Verhältniß finden sich die Menschen im-
„mer ohne Einsicht, sowol ehe sie davon hören als nachdem
„sie zuerst davon gehört. Denn des nach diesem Verhältniß
„erfolgenden unkundig scheinen sie zu versuchen solche Reden
„und Werke, dergleichen ich durchführe, der Natur gemäß jeg-
„liches auseinanderlegend und bestimmend wie es sich verhält.
„Den übrigen Menschen aber bleibt unbewußt was sie wa-
„rend thun, eben wie sie was sie schlafend gethan vergessen.“
Doch es war nicht sowol die Klage über das dem gemeinsamen
Erkennen ungemäße Verfahren der meisten Menschen was wir
anführen wollten, wiewol auch sie wichtig genug ist, weil erst
von dieser Begründung aus alle die einzelnen früheren Beschwer-
den dieser Art zu verstehen sind, und unter andern hier die er-
klärende Parallele ist zu dem N. 2 angeführten Satz, und weil
484 her gelesen zu haben brauchte, um den Herakleitos als ein Bei-
spiel anzuführen der festesten Ueberzeugung von etwas was für
den Stagiriten nur eine paradoxe Meinung war; sondern es
war uns vornemlich zu thun um die folgende mit dieser Klage

verbundene Anweisung. Nachdem nemlich Sextus eingeschoben seine Erklärung, daß in diesen Worten offenbar gesagt sein solle, wir thäten alles und erkannten alles durch Theilnahme an der göttlichen Vernunft, sagt er, Und kurz darauf schließt Herakleitos also weiter

48. διὸ δεῖ ἔπεσθαι τῷ ξυνοῦ· τοῦ λόγου δὲ ἔόντος ξυνοῦ ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν· ἢ δ' ἐστὶν οὐκ ἄλλο τι ἢ ἐξήγησις τοῦ τρόπου τῆς τοῦ παντὸς διοικήσεως· διὸ καθότι ἂν αὐτοῦ τῆς μνήμης κοινωρήσωμεν, ἀληθεύομεν· ἂ δὲ ἂν ἰδιάσωμεν, ψευδόμεθα. „Darum muß man dem gemeinsamen folgen: obachtet aber das Gesetz“ (des Denkens nämlich, einerlei mit dem Gesetz des Seins) „ein gemeinsames ist, leben doch die meisten als eine eigenthümliche Einsicht besitzend.“ Das folgende aber, wenn gleich es ganz bestimmt acht herakleitische Gedanken ausdrückt, können wir uns doch unmöglich entschließen mit Stephanus und Fabricius und Creuzer noch für eigene Worte des Herakleitos zu halten, wäre auch, was wol sein kann, wenn er etwa einen Com-⁴⁸⁵mentator vor sich hatte der nicht bestimmt genug seine Erklärungen von der Grundschrift unterschied, Sextus selbst dieser Meinung gewesen. Denn viel zu schulmäßig und nach siovischer Form zugeschnitten ist zumal die Erklärung ἢ δὲ—διοικήσεως; aber auch das folgende trifft wol derselbe Vorwurf.

Offenbar wird hier die Einsicht welche jeder einzelne anders für sich hat als irrig verworfen, und nur der reine Ausdruck des gemeinsamen Gesetzes als Wahrheit gepriesen. Warum nun aber soviel Ursach ist über den Mangel dieses gemeinsamen Princips der Wahrheit in den Vorstellungen der Menschen zu klagen, und woher dieser Mangel rührt, das versteht sich aus des Epheßers mit allem bisherigen genau zusammenhängenden Gedanken von der Seele, welche wir hier vortragen müssen.

Die Seele, als dasjenige wodurch allein Selbstbewegung
Schleierm. B. III. 2.

und Bewußtsein möglich wird, muß im Gegensatz gegen das für sich betrachtet starre und todte des Leibes dasjenige Wesen sein, welches die höchste Stufe darstellt von dem Wege nach oben, und dies ist nichts anders als der schon vorher erwähnte trockene Dunst der auch die Gestirne bildet und die höheren meteorischen Erscheinungen hervorbringt. Hierüber redet auch Aristoteles ganz deutlich (de anima I, 2) *Καὶ Ἡράκλειτος δὲ τὴν ἀρχὴν εἶναι φησι τὴν ψυχὴν, εἴπερ τὴν ἀναθυμίασιν, ἐξ ἧς τὰλλα συνίστησι· καὶ γὰρ ἀσώματον δὴ καὶ ῥέον αἰεὶ κ. τ. λ.* Was er hier von der ἀρχὴ sagt, dies wollen wir ihm als ein verfehltes Bestreben den Herakleitos in aristotelisches zu übersetzen, gern erlassen; denn es zeigt nur wie wenig er ihn verstanden. Wenn nämlich auch das Feuer als das ewiglebende die Quelle beides aller Bewegung und alles Erkennens ist, und in so fern allerdings, wiewol wir nicht wissen ob Herakleitos sich dieses Ausdrucks bedient habe, die Seele des Ganzen genannt werden kann, dessen Leib alsdann aber sämtliche vergängliche Erscheinungen sein müßten, welche die Welt bilden: so ist doch eben in wie fern sie *ἡγεῖ ἀναθυμίασις* ist die Seele selbst eine solche Erscheinung, und damit sie Seele werde, muß ja schon ein Leib, aus niederen Entwicklungsstufen gebildet, da sein, dem sie nach Herakleitos von außen kommt, nicht aber das Princip seiner Entstehung ist. Kann man also etwas nach Herakleitos Seele des Ganzen nennen, so wird dies denn auch ἀρχὴ sein, aber keinesweges *ἡγεῖ ἀναθυμίασις*; so wie die Seele in wie fern sie dies letztere ist nie Seele des Ganzen und ἀρχὴ sein kann. Auch hat Aristoteles mit dieser Aeußerung seine Commen-
 457 tatoren in sichtbare Berlegenheit gesetzt. Denn der eine Johannes Philoponos sagt um ihm zu helfen, das Feuer welches Herakleitos als ἀρχὴ setze sei nicht die Flamme, sondern die *ἡγεῖ ἀναθυμίασις*, was eben so wenig richtig ist und was er auch selbst aufhebt wenn er sagt *διαφέρει δὲ*, nämlich Herakleitos vom Demokritos, *ὅτι ἐκεῖνος συνεχὲς σῶμα ἔλεγε τὸ πῦρ,*

τοῦτο ὅπερ καὶ ἡμεῖς φάμεν, ὁ δὲ Δημόκριτος κ. τ. λ. und der andere Themistios, ebenfalls um die ἀρχὴ und die ψυχὴ gleich setzen zu können, sagt, unter der ἀναθυμίασις, aus welcher er alles andere entstehen lasse, sei nichts anderes zu verstehen als Feuer, und dies sei allerdings das unförperlichste und immer fließende. Etwas richtiger drückt er sich weiter unten aus, wo er weniger durch Aristoteles gebunden redet, ὡς δ' ὅσοι γε ἐν τῶν στοιχείων τὴν ψυχὴν ἔθεντο, nämlich diesen Gebrauch von στοιχείον wollen wir nicht für richtig halten wenigstens in Bezug auf Herakleitos, sondern nur das folgende τὴν ἐκείνου ποιότητα μόνην προτιθέασι καὶ τῇ ψυχῇ, οἱ μὲν πρὸς τὴν θερμότητα, καθάπερ Ἡράκλειτος. Simplicius aber (fol. 8) der wol etwas unsicheres merkte an der Rede des Aristoteles deutet diese Unsicherheit falsch, περὶ δὲ Ἡρακλείτου συλλογιζομένῳ ἔοικεν, οὐχ ὡς σαφῶς λέγοντος πῦρ ἢ ἀναθυμίασιν ξηρὰν τὴν ψυχὴν· ἀλλ' ὡς τοῦ πρὸς πρὸς τῷ λεπτομερεῖ καὶ τὸ ἐκίνητον ἔχοντος, καὶ τῷ κινεῖσθαι τὰ ⁴⁸⁸ ἄλλα κινουῦντος, καὶ διὰ ταῦτά τε τῇ ψυχῇ προσήκοντος, ὡς διὰ παντὸς τοῦ ζῶντος ἰούση σώματος κ. τ. λ. Denn weder ist Herakleitos zweifelhaft oder auch nur unklar gewesen über diesen Punkt, noch ist das εἶπερ des Aristoteles unsicher, sondern ganz bestimmt zu verstehen.

Diese Deutung des Simplicius hat ihren Grund wahrscheinlich darin, daß neben der richtigen sich eine Meinung verbreitet hatte, die Seele wäre nach Herakleitos Luft. Dies erzählt Tertullianus (de anim. c. IX) non ut aër sit ipsa substantia ejus, etsi hoc Aenesidemo visum est et Anaximenei, puto secundum quosdam et Heraclito; ist aber selbst eines bessern überzeugt ibid. c. V. nec illos dico solos, qui eam de manifestis corporalibus effingunt, ut Hippasus (so lieft schon Fabricius statt Hipparcus) et Heraclitus ex igni. Sextus führt diese Meinung in einem noch allgemeineren Sinne auf den Skeptiker Aenesidemus zurück τό,τε ὄν κατὰ τὸν Ἡράκλειτον ἀήρ ἐστίν, ὡς

φησιν ὁ Αἰνησίδημος (adv. Math. X, 233); anderwärts stellt er sie auch als von mehreren angenommen dar κατ' ἐνίους Ἡράκλειτος ἀέρα (φησὶ τῶν πάντων ἀρχήν) . . Ἰππασος δὲ καὶ κατ' ἐνίους Ἡράκλειτος πῦρ. Es gereicht nun zwar wie schon gesagt dem Sertus, dem die Quellen herakleitische

480 Weisheit noch so reichlich flossen, nicht zum Ruhme, über diese leicht zu entscheidende Frage, wie es scheint, zweifelhaft geblieben zu sein, auf der andern Seite aber ist ihm am wenigsten zu verdenken, daß er irre gemacht worden durch das Ansehn des Aenesidemos. Wie übrigens dieser, und gewiß erst nach ihm andere, gegen die deutlichsten Aussprüche des Herakleitos selbst, auf die Meinung kommen konnten, die ἀρχὴ sei nach Herakleitos Luft, dies ist nur zu erklären aus dem aristotelischen Kanon, daß die Alten dasselbe was sie als ἀρχὴ setzten auch als das Wesen der Seele insbesondere ansahen, verbunden mit jener Meinung daß die Seele Luft wäre nach ihm. Denn nach einer andern

Stelle des Sertus (adv. Math. VII, 349) folgte Aenesidemos dem Herakleitos auch darin, daß die Vernunft ihren Sitz außerhalb des Leibes habe, also auch gewiß darin, daß sie, wie wir sehen werden, durch das Einathmen hineinkommt: was aber eingathmet wird ist nach der gewöhnlichen Vorstellung die Luft. Und diese gewöhnliche Vorstellung schob man dem Herakleitos unter. Diese Spur läßt sich genau nachweisen. Tertullianus

(de anim. c. XIV) Non longe hoc exemplum est a Stratone et Aenesidemo et Heraclito; nam et ipsi unitatem animae tuentur, quae in totum corpus defusa et ubique ipsa velut flatus in

490 calamo per cavernas, ita per sensuality variis modis emicet, non tam concisa quam dispensata. Ja es haben wie es scheint eigne herakleitische Worte Veranlassung dazu gegeben. Diese führt uns Clemens an, welcher da wo er den Herakleitos beschuldigt sich aus Orpheus bereichert zu haben, nachdem er jene orphischen Verse angeführt hat, also fortfährt

49. Ἡράκλειτος ἐκ τούτων συνισάμετος τοῦ λόγου ὡδέ πως γράφει, ψυχῆσι θάνατος ὕδωρ γενέσθαι, ὕδατι δὲ θάνατος γῆν γενέσθαι. ἐκ γῆς δὲ ὕδωρ γίνεται, ἐξ ὕδατος δὲ ψυχῆ. „Den Seelen „ist Tod Wasser zu werden, dem Wasser Tod Erde zu werden; „aus Erde aber wird Wasser, und aus Wasser Seele.“ (Strom. VI, 2.) Die letzten Worte ἐκ γῆς — ψυχῆ deswegen dem Herakleitos abzusprechen, weil Philon dasselbige nur so anführt εὖ καὶ ὁ Ἡράκλειτος, ἐν οἷς φησι ψυχῆσι θάνατος γῆν γενέσθαι (quod mund. sit incorr. p. 958) wie Heyne thut (Opusc. III, p. 106) finde ich keinen Grund. Es steht dahin ob ganz in demselben Sinn gemeint ist, was Proklos anführt (in Tim. p. 36) . . . καὶ ἄλλος οὗτος ψυχῶν τῶν νοερωῶν θανατὸς ὑγροῦσι γενέσθαι φησὶν Ἡράκλειτος. Ueberhaupt aber bilden diese Worte zu sehr einen Hexameter, als daß man sie wie sie hier stehen dem Hera- 491 kleitos beilegen könnte, sondern sie sollten wol nur einen herakleitischen Satz dem Gedächtniß einprägen, wie wir oben schon einen ähnlichen Fall gehabt haben.

Aus diesen Worten nun schloß man also sehr natürlich, Wenn in absteigender Bewegung auf die Seele das Wasser folgt, so muß die Seele Luft sein. Daher fügt auch Philon hinzu ψυχὴν γὰρ οἰόμενος εἶναι τὸ πνεῦμα, τὴν μὲν ἀέρος τελευταίην γένεσιν ὕδατος, τὴν δ' ὕδατος γῆς πάλιν γένεσιν αἰνίττεται. Nur daß hiebei immer die empedokleische Physik der vier Elemente zum Grunde liegt, welche der größten Wahrscheinlichkeit nach Herakleitos nicht anerkannte, sondern nur drei Entwicklungsstufen darstellte, πῦρ, θάλασσα, welches er hier auch ὕδωρ nennt, eben sowol die elastische Flüssigkeit mit darunter begreifend, und γῆ. Wer nun diese drei Formen auf jene vier Elemente zurückführen will wird freilich die Luft bilden müssen theils aus der θάλασσα des Herakleitos, theils aus seinem πῦρ, in wiefern es nämlich ein erscheinendes ist unter der Form der

ἀναθυμιάσις. So wird denn freilich von jener Ansicht aus für jeden um so mehr als er sich unter Feuer auch Flamme denkt Herakleitos sagen die Seele sei Luft: ganz unrecht aber wird dies auch auf die ἀρχὴ ausgedehnt. Man sehe was Galenos von ⁴⁹² den Stoikern sagt πνεῦμα γάρ τι τὴν ψυχὴν εἶναι βούλονται καθάπερ καὶ τὴν φύσιν, ἀλλ' ὑγρότερον μὲν καὶ ψυχρότερον τὸ τῆς φύσεως, ξηρότερον δὲ καὶ θερμότερον τὸ τῆς ψυχῆς. Ed. Obart. T. V, p. 449. Ihm selbst aber dem Herakleitos ist es nur das Feuer, welches erlöschend zunächst Wasser wird, und in diesem Sinne Wasser werden der Tod der Seele, und es ist nur das erscheinende Feuer, die ξηρὰ ἀναθυμιάσις welche aus dem Wasser entsteht, und an welche er die erscheinende Bewegkraft und Erkenntniß bindet. Deshalb nun, weil diejenige Form des Daseins, mit welcher Herakleitos wesentlich das Leben als besondere Erscheinung verbindet, sich vorzüglich aus dem Wasser entwickelt, und der unmittelbare Uebergang des starren in diese Form von den meisten übersehen wurde, nannte Clemens oben, wahrscheinlich älteren Commentatoren nachsprechend, die herakleitische θάλασσα das ὡς σπέρμα πάσης γενέσεως.

Wo demnach dieser trockne Dunst zusammenhangend in Masse und ungebunden sich befindet, da ist der allgemeine Sitz der Seele, das περιέχον ist das φρονῆρες, und was sonst in der Welt Erkenntniß hat und Selbstbewegung, muß sie aus diesen haben. So Plutarchos

⁴⁹³ ἢ δὲ ζῶσα καὶ βλέπουσα καὶ κινήσεως ἀρχὴν ἐξ αὐτῆς ἔχουσα καὶ γινῶσιν οἰκείων καὶ ἀλλοτρίων φύσις ἄλλοθεν ἔσπακεν ἀπορήσῃ καὶ μοῖραν ἐκ τοῦ φρονοῦντος, ὅπως κυβερνᾶται τό, τε σύμπαν καθ' Ἡρακλείτου (de Isid. et Osir. p. 382.) Ich habe unbedenklich ἄλλοθεν in den Text gesetzt statt des ἄλλως τε unserer Ausgaben, oder was, wie Wytttenb. erinnert, Kylander gelesen haben muß ὅλως γε. Buchstäblich herakleitisches möchte ich höchstens in den letzten Worten anerkennen, wiewol auch nicht mit Sicherheit.

In diesen will Markl. lesen $\delta\tau\omega$ statt $\delta\pi\omega\varsigma$; gewiß nicht mit Unrecht, wenn die Worte plutarchisch sind; als herakleitisch aber könnte man wol $\phi\rho\omicron\nu\omicron\nu\tau\omicron\varsigma \delta\pi\omega\varsigma \kappa\upsilon\beta\epsilon\rho\nu\acute{\alpha}\tau\alpha\iota$ verbinden „aus dem in welchem die Erkenntniß ist wie das Ganze „regiert wird.“

Eben so Sextus in der vorhin schon angezogenen Stelle (adv. Math. VII, 126 sq.) $\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\nu\delta\eta \tau\omicron\nu\delta \theta\epsilon\iota\omicron\nu\lambda\omicron\gamma\omicron\nu\kappa\alpha\delta' \textit{H}\rho\acute{\alpha}\kappa\lambda\epsilon\iota\tau\omicron\nu\delta\iota' \acute{\alpha}\nu\alpha\pi\nu\omicron\eta\varsigma \sigma\pi\acute{\alpha}\sigma\alpha\nu\tau\epsilon\varsigma \nu\omicron\epsilon\rho\omicron\iota \gamma\iota\nu\omicron\mu\epsilon\theta\alpha$. Durch dieses Eingefogenwerden wird nun die Seele eines einzelnen, indem die allgemeine $\xi\eta\rho\acute{\alpha} \acute{\alpha}\nu\alpha\theta\nu\mu\acute{\iota}\alpha\sigma\iota\varsigma$ sich vereinigt mit dem in einem jeden aus den Feuchtigkeiten seines Leibes sich bildenden trocknen Dunst. Dies ist wenigstens das wahre an einem Berichte des Nemesios (de nat. hom. c. II, Ed. Ox. p. 38) $\textit{H}\rho\acute{\alpha}\kappa\lambda\epsilon\iota\tau\omicron\varsigma \delta\epsilon \tau\eta\nu \mu\acute{\epsilon}\nu \tau\omicron\upsilon \pi\alpha\nu\tau\omicron\varsigma \psi\upsilon\chi\eta\nu \acute{\alpha}\nu\alpha\theta\nu\mu\acute{\iota}\alpha\sigma\iota\nu \acute{\epsilon}\kappa \tau\omicron\omega\nu \acute{\upsilon}\gamma\rho\omega\nu, \tau\eta\nu \delta\acute{\epsilon} \acute{\epsilon}\nu \tau\omicron\iota\varsigma \zeta\omega\iota\varsigma \acute{\alpha}\pi\omicron \tau\epsilon \tau\eta\varsigma \acute{\epsilon}\kappa\tau\omicron\varsigma \kappa\alpha\iota \tau\eta\varsigma \acute{\epsilon}\nu \acute{\alpha}\upsilon\tau\omicron\iota\varsigma \acute{\alpha}\nu\alpha\theta\nu\mu\acute{\iota}\alpha\sigma\epsilon\omega\varsigma \acute{\omicron}\mu\omicron\gamma\epsilon\nu\eta \pi\epsilon\phi\nu\zeta\acute{\epsilon}\nu\alpha\iota$. Dasselbe fast ⁴⁰⁴ wörtlich de plac. phil. IV, 3. Diese Verbindung nun ist für den Leib zwar, oder, wenn man die in einem jeden selbst sich erzeugende $\acute{\alpha}\nu\alpha\theta\nu\mu\acute{\iota}\alpha\sigma\iota\varsigma$ auch für sich wenigstens als die niedere Seele will gelten lassen, für das einzelne lebendige zwar eine Erhöhung, und erst die Quelle des Lebens in vollerm Sinne, für das $\phi\rho\epsilon\nu\eta\gamma\epsilon\varsigma$ selbst aber ist sie natürlich eine Erniedrigung und ein Tod. Der Leib wird belebt durch seine Verbindung mit dem Princip des Bewußtseins und der Selbstbewegung, dieses aber stirbt, weil es gebunden ist und in Ruhe bleiben muß. So erklärt Sextus gewiß mit Recht die Worte des Herakleitos welche er anführt

50. $\textit{O} \delta\acute{\epsilon} \textit{H}\rho\acute{\alpha}\kappa\lambda\epsilon\iota\tau\omicron\varsigma \phi\eta\sigma\iota\nu, \acute{\omicron}\tau\iota \kappa\alpha\iota \tau\omicron \zeta\eta\nu \kappa\alpha\iota \tau\omicron \acute{\alpha}\pi\omicron\theta\alpha\nu\epsilon\acute{\iota}\nu \kappa\alpha\iota \acute{\epsilon}\nu \tau\omicron\omega \zeta\eta\nu \eta\mu\acute{\alpha}\varsigma \acute{\epsilon}\varsigma\iota, \kappa\alpha\iota \acute{\epsilon}\nu \tau\omicron\omega \tau\epsilon\theta\nu\acute{\alpha}\nu\alpha\iota$. „Und Herakleitos sagt, sowol das Leben als „das Sterben ist beides in unserm Leben und in unserm Tode.“ (Pyrrh. III, 230.)

Denn der Tod wird dann die Errettung, die Wiederbelebung

der Seele. Daher ist auch gewiß herakleitisch in jenem Wortspiel welches Platon anführt daß die Körper die Gräber der Seele sind, worauf auch Philon deutet (Alleg. leg. I, fin.) *μονοῦ καὶ ὁ Ἡράκλειτος, κατὰ τοῦτο Μωϋσείως ἀκολουθήσας τῷ δόγματι φησι, ζῶμεν τὸν ἐκείνων θάνατον, τεθνήσκωμεν δὲ τὸν ἐκείνων βίον· ὡς νῦν μὲν ὅτε ἐνζῶμεν τεθνηκυίας τῆς ψυχῆς καὶ ὡς ἂν ἐν σήματι τῷ σώματι ἐντετυμβευμένης.* Auch muß man schließen Herakleitos habe sich mehrere Arten gedacht, wie das beseelende Princip mit den niederen Entwicklungsstufen könne verbunden sein, und zwar nicht nur solche die geringer sind als das menschliche Leben, sondern auch solche die etwas höheres darstellen; und diese scheint er gemeint zu haben so oft *θεοὶ* und *δαίμονες* bei ihm in der Mehrzahl vorkommen und also gewiß als einzelne Wesen. So mag er gemeint haben, wenn er es in der That gesagt hat, was wir bei Diogenes (IX, 7) lesen

πάντα ψυχῶν εἶναι καὶ δαιμόνων πλήρη,
und auch jenen Spruch, den Aristoteles aufbewahrt hat (de part. anim. I. 5)

ἐκέλευσε . . εἰσιέναι θαρρόυντας, εἶναι γὰρ καὶ ἐνταῦθα θεούς·

wiewol an der Richtigkeit von beiden zu zweifeln wäre, wenn es der Mühe lohnte. Will man nun etwas seine Theologie nennen, so könnte das im strengsten Sinne nur gewesen sein was er von dem *περιέχον φρονῆδες* selbst gesagt hat in wieweil es als allgemeine Vernunft die Quelle alles wahren Bewußtseins ist; denn dies allein war sein Allerheiligstes, jener Name des Zeus, der ⁴⁹⁶ gesprochen sein will und auch nicht. Und so läßt sich wol denken, daß die Gegend seines Werkes in welcher er hiervon sprach, dies war aber, wenn wir anders den Sextus (adv. Math. VII, 132) recht verstehen, der Anfang, von spätern als seine *θεολογία* ist angeführt worden, nicht aber daß er selbst sie als einen besondern Theil mit einem eigenen Namen aufgestellt habe. Was

er aber über die mannigfaltigen Verbindungen der allgemeinen Vernunft mit den verschiedenen Formen des Seins gesagt, wäre nur seine Dämonologie zu nennen, und ist hoffentlich auch nur sehr in der Kürze abgefaßt gewesen. Und hier mußte dann als Polemik gegen die Volksreligion und die dichterische Götterlehre ihren Sitz gehabt haben eine unter dem Namen des Herakleitos aufbehaltene Stelle, die ich aber ihres alterthümlichen Ansehens ohnerachtet doch nicht wage als eine ächte zu bezeichnen. Sie findet sich

zuerst bei Clemens (Cohort. c. IV, p. 44) . . τοῦ γε σοῦ ἀκουσον φιλοσόφου τοῦ Ἐφεσίου Ἡρακλείτου τὴν ἀναισθησίαν ὀνειδίζοντος τοῖς ἀγάλμασιν „Καὶ ἀγάλμασι τουτέοισιν εὐχονται ὁμοῖον εἴ τις δόμοισι λεσχηνεύοιτο. Dann noch aus Celsus bei Origenes (contra Cels. VII, p. 738) mit einem Zusatz καὶ μὴν καὶ Ἡράκλειτος ᾧδὲ πως ἀποφαίνεται· καὶ τοῖς ἀγάλμασι τουτέοισιν εὐχονται, ὁμοῖον εἴ τις τοῖσι δόμοισι ⁴⁹⁷ λεσχηνεύοιτο, οὔτε γινώσκων θεοὺς οὔτε ἥρωας οὔτινές εἰσι. „Und zu diesen Bildern beten sie als wenn „jemand mit den Häusern redete, nicht einmal wissend wer „Götter und Dämonen sind.“ Denn daß er das letzte auch für herakleitisch giebt, sieht man aus seiner Erklärung ὁ μὲν γε μάλιστα ἀπορήτως ὑποσημαίνει ἡλίθιον τὸ τοῖς ἀγάλμασιν εὐχεσθαι ἐὰν μὴ γινώσκῃ τις θεοὺς καὶ ἥρωας οὔτινές εἰσιν. — δοκοῖσι statt δόμοισι ist nur eine finnreiche Vermuthung, und die doch wenig bessert, und von der Stelle den Verdacht jüdischen Ursprungs nicht abwälzt. Und Celsus mußte freilich die alexandrinischen Juden auch lesen und konnte sich von ihnen und mit ihnen täuschen lassen.

Doch um zurückzukehren: so mag sich Herakleitos die menschliche Seele betreffend gedacht haben, daß sie von solchen Dämonen und Göttern herrühre und nach dem Tode auch wieder in solche verwandelt werde, wie aus folgendem Bruchstück zu erhellen scheint

Ἐνθα καὶ λέγεται ὀρθῶς ὑπὸ Ἡρακλείτου, ὅτι ζῶμεν τὸν ἐκείνων θάνατον, τεθνήκαμεν δὲ τὸν ἐκείνων βίον. Hierocles in carm. aur. p. 186. Es kann aber hier nur von den Göttern die Rede sein, und von einem Leben außerhalb der niedern Welt, wie die vorhergehenden Worte des Hierocles „διὸ καὶ ἐπαμφοτερίζει (ὁ ἄνθρωπος) ταῖς σχέσεσιν, ὅτε μὲν ἐκεῖ ζῶν τὴν νοεράν εὐζωΐαν, ὅτε δὲ ἐνταῦθα τὴν αἰσθητικὴν ἐμπάθειαν προσλαμβάνων genugsam zu erkennen geben. Man findet aber jene Worte von andern auch anders gebraucht. Maximus Tyrius (Diss. XLI. p. 489 Davis.) verslicht sie in die schon angezogene Schilderung von den Verwandlungen der Dinge überhaupt (s. oben S. 407). Man vergleiche auch Philon a. a. D. Und wahrscheinlich ist es dieselbe Stelle welche Numenius bei Porphyrios (de antro p. 256 Ed. Cantabr.) auf den Gegensatz zwischen Seele und Leib bezieht καὶ ἀλλαγῶ δὲ γράναι ζῆν ἡμᾶς τὸν ἐκείνων (der Seelen) θάνατον, καὶ ζῆν ἐκείνας τὸν ἡμέτερον θάνατον.

Und mit einer solchen Verwandlung der Menschen und Götter in einander stimmt auch gar sehr zusammen was Herakleides in Verbindung mit dem vorigen anführt

51. ὁ γοῦν σκοτεινὸς Ἡράκλειτος ἀσαφῆ καὶ διὰ συμβόλων εἰκάζεσθαι δυνάμενα θεολογεῖ τὰ φυσικὰ δι' ὧν φησι, θεοὶ θνητοὶ τ' ἄνθρωποι ἀθάνατοι ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον θνήσκοντες τὴν ἐκείνων ζωὴν. (alleg. Hom. p. 442. 443 Gale.) Die ersten Worte führt abermals Maximus auch an Σκόπει καὶ τὸν Ἡράκλειτον· θεοὶ θνητοὶ (so liest schon Heinsius statt ἀθάνατοι), ἄνθρωποι ἀθάνατοι (Diss. X, p. 107). Nimmt man nun hinzu, was Clemens anführt Ὅρθῶς ἄρα εἶπεν Ἡράκλειτος Ἄνθρωποι θεοὶ, θεοὶ ἄνθρωποι (Paedag. III, 1. p. 251) — wo aber Stephanus (poes. phil. p. 135) ganz fälschlich die folgenden Worte λόγος γάρ

αὐτὸς noch für herakleitische hält und deshalb auch *ωὐτὸς* schreibt — und was den größten Verdacht hat unsere nämliche Stelle zu sein: so wird hoffentlich niemand zweifeln die ganze Stelle so herzustellen wie auch fast schon Fabricius (s. Sextus p. 185, not. c) gethan hat *Ἄνθρωποι θεοὶ θνητοί, θεοὶ τ' ἄνθρωποι ἀθάνατοι, ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, θνήσκοντες τὴν ἐκείνων ζωὴν.* „Die Menschen sind sterbliche Götter, und die Götter unsterbliche Menschen, lebend jener Tod und sterbend jener Leben,“ welches letztere dann gegenseitig zu verstehen ist. Doch würde vielleicht der Sinn noch schärfer ausgedrückt, wenn man mit vernachlässigter Genauigkeit des Gegensatzes läse *θνήσκοντες ἐς τὴν κ. τ. λ.* Daß übrigens Hierokles den letzten Satz nur aufgelöst hat und die Participien das ächte sind, erhellt aus Herakleides ganz offenbar.

Da diese Verwandlung ließe sich ähnlich den Verwandlungen des ⁵⁰⁰ Ganzen ansehen als die auf- und absteigende Bewegung der Seelen in ihrer besondern Sphäre, und so bekäme einen bestimmten Sinn jener Bericht Stob. Ecl. I, p. 906 *Ἡράκλειτος μὲν γὰρ . . . ὁδὸν τε ἄνω καὶ κάτω τὰς ψυχὰς διαπορεύεσθαι ὑπέλιπε.* Oder mag auch Herakleitos nur im allgemeinen an die Rückkehr aus der Gefangenschaft des Leibes in die Freiheit des *περιέχον φρενῆρες* gedacht haben, wie Theodoretos sagt *ὁ δὲ Ἡράκλειτος τὰς ἀπαλλαττομένας τοῦ σώματος (ψυχὰς) εἰς τὴν τοῦ παντὸς ἀναχωρεῖν ψυχὴν ἔφησεν, οἷα δὴ ὁμογενῆ τε οὔσαν καὶ ὁμοούσιον* (T. IV, p. 822), so hatte er immer Ursache den Tod zu preisen und höher zu achten als das Leben. Und hievon ist uns noch mehreres aufbehalten geblieben. Zunächst sagt Clemens indem er von Bergeltungen aller Art in jenem Leben redet

52. *συνάδειν τούτῳ καὶ ὁ Ἡράκλειτος φαίνεται, δι' ὧν φησι περὶ τῶν ἀνθρώπων διαλεγόμενος Ἄνθρωποι μὲν εἰ ἀποθανόντας ἄσσα οὐκ ἔλπονται*

οὐδὲ δοκέουσιν (Strom. IV, 21) „Die Menschen erwarten wenn sie todt sind was sie nicht hoffen noch glauben.“ Fast eben so Theodoretos (Ed. Hal. Vol. IV, p. 913) ἐκεῖνο δὲ τοῦ Ἡρακλείτου μάλα θαυμάζω, ὅτι μένει τοὺς
 501 ἀνθρώπους ἀποθνήσκοντας ὅσα κ. τ. λ. Clemens selbst deutet anderwärts (Cohort. II, p. 18) gewiß gegen die Meinung des Herakleitos den Satz unvollständig angeführt nur auf Bestrafungen. Der ersten Auslegung aber stimmt bei ein Fragment bei Stobaios, welches Byttenbach dem Plutarchos vindicirt hat ἐπεὶ τὴν γε πεισθεῖσαν ὅσα ἀνθρώπους περιμένει τελευτήσαντας κατ' Ἡράκλειτον οὐδὲν ἂν κατάσχοι. Nur für wörtlicher als jene darf man diese Anführung nicht halten (weßhalb ich auch das beidemal beibehaltene ἄσσα des Clemens dem ὅσα des Theodoretos und dieses Fragmentes vorziehe); und ob der Verfasser das οὐδὲν ἂν κατάσχοι, nämlich die Seele in der Verbindung mit dem Leibe, auch als herakleitisch will angeführt haben, läßt sich in der That eben wenn es Plutarchos ist am wenigsten entscheiden.

Dann mag auch wol Herakleitos gesucht haben zu zeigen wie eben hiermit auch manches in der herrschenden Denkungsart übereinstimme. Zwei verschiedene Stellen der Art führt Theodoretos an

53. Ὁ δὲ γε Ἡράκλειτος καὶ τοὺς ἐν τοῖς πολέμοις ἀναιρεθέντας πάσης ἀξίους ὑπολαμβάνει τιμῆς. Ἀρηιφάτους γὰρ, φησὶν, οἱ θεοὶ τιμῶσι καὶ ἄνθρωποι . . . καὶ πάλιν

502 54. Μόροι γὰρ μείζονες μείζονας μοίρας λαγχάνουσιν. „Denn die im Krieg getödteten, sagt er, ehren Götter und Menschen. Und wiederum: Denn der herrliche Tod erlangt auch den größern Lohn.“ Die letzte Stelle führt auch Clemens an, ionisirender Μόροι γὰρ μείζονες μείζονας μοίρας λαγχάνουσι κατ' Ἡράκλειτον. (Strom. IV, 7.)

Denn wollte man auch von dem ersten Satze glauben, er sei aus

einer politischen Stelle, wo er das Festhalten am Gesetz, also auch das Streiten für das Gesetz und für das Vaterland empfohlen: so kann doch dies von der zweiten nicht gelten. Ganz ähnlich ist noch eine Stelle bei Clemens (Strom. III, 3.)

55. Ἡράκλειτος γοῦν κακίζων φαίνεται τὴν γένεσιν Ἐπειδὴν, γησὶ, γενόμενοι ζῶειν ἐθέλουσι, μόνους τ' ἔχειν, μᾶλλον δὲ ἀναπαύεσθαι καὶ παῖδας καταλείπουσι μόνους γενέσθαι. Statt ἐπειδὴν welches im folgenden nichts entsprechendes findet muß man aber wol ἔπειτα lesen. Die Worte μᾶλλον δὲ ἀναπαύεσθαι will ich aber nicht als herakleitisch vertheidigen, sie sehen fast aus wie zwischengeschobene mildernde Worte des Clemens selbst; am Ende zu μόνους γενέσθαι muß man αὐτοῖς hinzudenken. „Wenn sie geboren sind wollen sie dann „leben und auch Tod haben, und hinterlassen Kinder daß de- 503 „nen auch der Tod werde.“

Wenigstens kann man ihr nicht leicht einen andern Zweck beilegen, als zu zeigen, wie auch die gewöhnlichen Menschen den Tod für kein Uebel halten. Und da wir wahrscheinlich bei Herakleitos und seinen nächsten Anhängern zuerst philosophirende Spiele mit Worten zu suchen haben: so gehört auch hieher gewiß ein solches, welches in dem Etymologicon magnum (v. βίος) aufbehalten worden ist

56. Ἔοικε δὲ ὑπὸ τῶν ἀρχαίων ὁμωνύμως λέγεσθαι βίος τὸ τόξον καὶ ἡ ζωὴ. Ἡράκλειτος οὖν ὁ σκοτεινός, τῷ οὖν τόξῳ ὄνομα βίος, ἔργον δὲ θάνατος. „Bedeutet doch des Bogens Name Leben, sein Geschäft aber ist Tod.“ Offenbar wollte Herakleitos hier mit Vernachlässigung des Tons die Sprache auf seine Seite ziehen, daß der Tod selbst Leben sein müsse *).

*) Hier nun war es nicht schwer der Spur auch eines einzelnen Wortes nachzugehen; wohin aber gehörte, was Suidas anführt (v. ἐμφοβατεῖν)

Wenn nun das *περιέχον φρονήσες* überall dasselbe, die menschliche Seele aber zwar sofern sie vernünftig ist jenem gleich, doch
 505 aber nicht ohne eine Beimischung des besonderen zu denken ist: so wird nun in diesem der Grund aller Verschiedenheit unter den Menschen liegen. Denn wie überhaupt zwischen den verschiedenen Entwicklungsstufen in dem Gebiet der Erscheinung mehr ein allmählicher Uebergang stattfindet als ein schroffer Unterschied: so gilt dies vorzüglich auch von der aus den Feuchtigkeiten des Menschen eben erst sich entwickelnden *ανάθυμιασις*. Sich selbst gleich aber wird auch diese immer sein, weil sie immer aus demselben Verhältniß hervorgeht, welches der Zusammenfügung und dem Bestehen grade dieses einzelnen zum Grunde liegt; daher ist nun ihre Beschaffenheit in dem engeren Sinne die *είμαρμένη* des Menschen.

57. Κατὰ δὲ τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ἐπὶ τῆς ψυχῆς εὔροι τις ἂν παρὰ τὴν φυσικὴν κατασκευὴν διαφόρους γινόμενας ἐκάσῳ τὰς τε προαιρέσεις καὶ τὰς πράξεις καὶ τοὺς βίους· ἦθ' οὗτος γὰρ ἀνθρώπῳ δαίμων κατὰ τὸν Ἡράκλειτον, τουτέστι φύσις. Alex. Aphrod. de fato 56, „Des Menschen Gemüth ist sein Geschick.“ δαίμων bedeutet hier ohne Zweifel dasselbe was sonst *είμαρμένη*. Derselbe Spruch auch bei Stobaios (Serm. CII, p. 559) und bei Plutarchos (quaest. plat. p. 939) der ihn in Verbindung bringt mit dem menandrischen Verse *ὁ νοῦς γὰρ ἡμῶν ὁ θεός*.

505 Soll aber bestimmter ein Maassstab gegeben werden um zu beurtheilen, welche Seele die bessere sei und welche die schlechtere: so war gewiß zuerst zu sagen, daß jede um desto besser sei je feuriger. Vielleicht gehören auch hieher die Stellen worin Herakleitos den *Θυμὸς* lobt, weil ja unter diesen Begriff alle die Handlungen fallen, in welchen sich die feurige Natur, die schnelle

Ἐν τισὶ δὲ τὸ ἀμφισβητεῖν. Ἴωνες δὲ καὶ ἄγχιβατεῖν, καὶ ἄγχιβασίην Ἡράκλειτος) das mag wol Niemand auffinden können.

kräftige Beweglichkeit der Seele offenbart. Hierüber ist uns Ein vielfach angeführter und gewendeter Spruch übrig, der gleich so hier stehen mag, wie er wahrscheinlich zu schreiben ist

58. Χαλεπὸν θυμῷ μάχεσθαι· ὅτι γὰρ ἂν χρή-
 ξη γίγνεσθαι, ψυχῆς ὠνέεται. „Schwer ist gegen
 „den Muth streiten; denn was er will daß geschehe, kauft er
 „für das Leben.“ Zuerst führt ihn Aristoteles an καθάπερ
 καὶ Ἡράκλειτος εἶπε χαλεπὸν φάσκων εἶναι θυμῷ μά-
 χεσθαι· ψυχῆς γὰρ ὠνεῖσθαι (Polit. V, 11. Vergl. Ethic.
 Nicom. II, 2) und fast eben so Eudem. II, 7 χαλεπὸν γὰρ
 φησι θυμῷ μάχεσθαι· ψυχῆς γὰρ ὠνεῖται. Dann Plutar-
 chos öfters Coriolan. p. 224. μαρτυρίαν ἀπέλιπε τῷ εἰπόντι
 θυμῷ μάχεσθαι χαλεπὸν· ὃ γὰρ ἂν θέλῃ, ψυχῆς ὠνεῖ-
 ται. Vergl. de ira p. 457 und Amat. p. 755. ἔρωτι γὰρ μά-
 χεσθαι χαλεπὸν, οὐ θυμῷ, καθ' Ἡράκλειτον· ὅτι γὰρ οὐκ
 ἂν θελήσῃ, καὶ ψυχῆς ὠνεῖται καὶ χρημάτων καὶ δό-
 ξης, wo der letzte Zusatz offenbar eigne Arbeit ist. Endlich
 auch Samblichos μάρτυς τοῖς λεχθεῖσιν Ἡράκλειτος· θυμῷ
 γὰρ φησι μάχεσθαι χαλεπὸν· ὅτι γὰρ ἂν χρήξῃ γί-
 γνεσθαι, ψυχῆς ὠνέεται (Protrept. p. 140).

Gewiß aber sind hieher zu ziehen die so berühmt gewordenen
 Aussprüche von den trocknen Seelen, welche genau mit der phy-
 sischen Theorie des Herakleitos zusammenhangen, und aus dem
 bisher dargestellten gar leicht zu verstehen sind. Denn je mehr
 die in dem Menschen selbst sich entwickelnde ἀναθυμίασις die-
 sen Namen verdiente, nicht mehr in das Gebiet der θάλασσα
 gehörig, also schwerfällig und dem starren verwandt, sondern leicht
 war und trocken und zur höheren Region dieser Eigenschaft we-
 gen hinaufstrebend, um desto mehr konnte sie sich der von außen
 einwandernden vernünftigen Seele verähnlichen; je mehr aber
 jene noch verschiedener und untergeordneter Natur war, um desto
 weniger konnte diese ihr Recht in dem Menschen ausübend seine
 Vorstellungen dem gemeinsamen Erkennen und sein Leben dem

gemeinsamen Gesetz gemäß bilden, sondern der Schein der in dem
 besonderen seinen Sitz hat und die Willkühr mußten die Ober-
 607 hand behalten. Eine trockne Seele ist also eine solche in wel-
 cher unbesezt von den niederen Stufen des Seins die gemein-
 same Vernunft waltet. Dieses nun, daß die trockne Seele die
 beste sei und die weiseste, wird von so vielen und auf so viel-
 fältige Art angeführt aus dem Werke des Herakleitos, kann aber
 auch von ihm in so mannigfaltigen Verbindungen sein vorge-
 bracht worden, daß schwer ist zu entscheiden welches mehr oder
 weniger seine eigenen Worte sein mögen, gewiß aber viel zu
 Kühn alles auf einen einzigen Ausdruck zurückzuführen zu wollen.
 Soviel nur sieht jeder der sich in den Zusammenhang der gan-
 zen Theorie stellen kann, daß die Stelle welche Besseling (Obs-
 misc. Vol. V, p. III.) zur Hauptstelle machen will

59. Ἄνθρωπος ὀκότεν μεθύσθῃ ἄγεται ὑπὸ παι-
 δὸς ἀνήβου σφαλλόμενος, οὐκ ἐπαῖων ὄκη βαί-
 νει, ὑγρὴν τὴν ψυχὴν ἔχων· αὐτὴ ψυχὴ, eine andere
 Besart αὐτὴ ξηρὴ ist am Rande bemerkt, σφωτάτη καὶ
 ἀρίστη. Stobaios Serm. V, p. 74. „Ein Mann wenn er
 „trunken ist, wird geführt von einem unmündigen Kinde, fehl-
 „tretend nicht wissend wohin er geht, weil er eine nasse Seele
 „hat.“

nichts anders sein kann als eine faßliche Bestätigung des schon
 in einem andern Zusammenhang vorgetragenen Satzes, um an
 508 einem Beispiel, wo die Ursache der Verschlimmerung, daß näm-
 lich feuchte Dünste die Oberhand gewonnen haben, leicht zu er-
 kennen ist, den Unterschied beider Zustände zu zeigen. Daher
 sind auch die letzten Worte αὐτὴ ἀρίστη, wiewol ganz gewiß he-
 rakleitisch nicht mit ausgezeichnet worden, weil nämlich nicht
 wahrscheinlich ist daß Herakleitos nach einem solchen Beispiel je-
 deßmal den Hauptsatz sollte wiederholt haben, sondern der frü-
 here Epitomator, den Stobaios ausschreibt, hat ihn hieher ge-

stellt, um an die eigentliche Absicht jener Beschreibung desto bestimmter zu erinnern. Es hat aber wahrscheinlich Herakleitos um seine Lehre zu erörtern nicht nur solche Beispiele gebraucht die das Verdienst der Popularität haben, sondern auch solche die mehr ins große gehend des Naturforschers würdiger sind. Er konnte schon anfangen in dieser Hinsicht zu vergleichen Landthiere und Seethiere, und dann fortfahren verschiedene Völker zusammenzustellen nach ihrem Klima. Von dem letzteren hat sich eine ganz deutliche Spur erhalten in einer Stelle des Philon welche Eusebios gerettet hat

60. *μόνη γὰρ ἡ Ἑλλὰς ἀψευδῶς ἀνθρωπογονεῖ . . τὸ δ' αἴτιον, λεπτότητι ἀέρος ἢ διάνοια πέφυκεν ἀκονᾶσθαι· διὸ καὶ Ἡράκλειτος οὐκ ἀπὸ σκοποῦ φησιν· οὗ γῆ ξηρὴ ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη.* (Praep. Evang. VIII, 14.) Gewiß hat Stephanus nur diese Stelle im Sinne, wenn 509 er (Poes. phil. p. 139) sagt scio alioqui afferri ex eodem philosopho *ὅπου γῆ ξηρὴ ψυχὴ σοφωτάτη*. Man sieht offenbar daß hier die ganze Verbindung der angeführten Stelle mit dem behaupteten Satz verloren geht, wenn man nicht die Worte läßt wie sie sind und übersetzt, Darum sagt auch Herakleitos nicht unpassend, „wo das Land trocken ist, ist auch die Seele „die weiseste und beste.“ Dennoch wollen Besseling (a. a. D. p. 46. 47) und Heyne (Opusc. III, p. 96) der jenem durchaus nur nachspricht, auch hier lesen *αὕη ψυχὴ σοφωτάτη* u. ä. Doch die Sache redet wol für sich selbst, und es ist kaum nöthig etwas gegen den gelehrten Mann zu sagen, der hier nicht ganz auf seinem Felde war. Denn wenn er die rechte Lesart durch solche Gründe widerlegen will, weil ja dann Herakleitos behauptet hätte, in den afrikanischen Wüsten müßten die vortrefflichsten Menschen erzeugt werden: so dürfen wir ihm ja nur entgegenen daß Herakleitos, wenn er anders arabische und libysche Wüsten kannte, wol auch hierüber etwas nä-

Schleierm. W. III. 2.

her bestimmendes gesagt haben wird, was uns aber verloren gegangen ist, und daß dem Philon in seinem Zusammenhange wol nichts näher lag als die Vergleichung zwischen Hellas und dem schlammigen verwässerten Aegypten.

510 Der Hauptsatz selbst aber ist wahrscheinlich am ächtesten aufbehalten in der angezogenen Stelle des Stobaios, aus welcher wir ihn, weil er sich doch an die dortigen Worte schwerlich unmittelbar anschließen kann, besonders hieher setzen

61. *αὕη ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη.* „Die trockne „Seele ist die weiseste und beste.“ Eine andere Formel findet sich bei Porphyrios (de antr. c. XI, p. 207. Ed. Cantabr.) *Αὐτὸς δὲ φησιν Ἡράκλειτος, ξηρὴ ψυχὴ σοφωτάτη.* Und noch etwas verändert bei einem ganz späten Schriftsteller Glykas (Anual. p. 74) *ψυχὴ ξηροτέρη σοφωτέρη* und nur umgestellt p. 116 *ξηροτέρη ψυχὴ σοφωτέρη.* Von diesen kann nun freilich wahrscheinlich nur Eine ächt sein und buchstäblich dem Herakleitos angehörig, und deshalb verdient allerdings das alte Wort *αὕη* den Vorzug. Demohnerachtet aber ist gar nicht nöthig alle Stellen, in denen der herakleitische Satz auf irgend eine Weise angeführt wird, in diese Formel zu zwingen. So Plut. de orac. def. p. 432. wo es heißt *ἕμα δὲ ἄν τις οὐκ ἀλόγως καὶ ξηρότητα φαίη μετὰ τῆς θερμότητος ἐγγινομένην λεπτύνειν τὸ πνεῦμα καὶ ποιεῖν αἰθεριώδες καὶ καθαρὸν,* steht unmittelbar darauf höchst ungezwungen und richtig *Αὕτη γὰρ ξηρὰ ψυχὴ καθ' Ἡράκλειτον,* Denn eben eine solche ist die trockne Seele des Herakleitos; und ohne Grund wollen Wesseling und Heyne ändern *αὕη γὰρ u. s. w.* Eben so bei demselben Romul. p. 35, 36 . . . *καὶ γένηται καθαρὸν παντάπασι καὶ ἄσαρκον καὶ ἀγνόν· αὕτη γὰρ ψυχὴ ξηρὴ ἀρίστη καθ' Ἡράκλειτον,* „Denn eben „dies ist die trockne Seele welche die beste ist nach Herakleitos.“ Jene aber wollen auch hier *ξηρὴ* als Glossen zu *αὕη*

ansehn, als ob *αὔρος* ein so ganz ungeläufiges Wort wäre, und meinen, nachdem jenes in den Text gekommen, sei *αὔρη* in *αὔτη* verwandelt worden.

Von diesem allgemeinen Ausdruck aber ist gewiß noch ein anderer zu unterscheiden, daß nämlich Herakleitos die Seele auch, und zwar die weisseste am meisten, einen trocknen Strahl oder Glanz *αὔρη* genannt habe. Dies erhellt zunächst aus einer Stelle des Galenos

62. ἀλλ' εἰ καὶ ξηρότητα μὴ ξυγχορήσαι ἐναντίαν εἶναι συνέσεως, εἴ γε μὴν ὑφ' Ἡρακλείτου· καὶ γὰρ οὗτος οὕτως εἶπεν, αὔρη ξηρὴ ψυχὴ σοφωτάτη, τὴν ξηρότητα πάλιν ἀξιῶν εἶναι συνέσεως αἰτίαν· τὸ γὰρ τῆς αὔρης ὄνομα τοῦτ' ἐνδείκνυται. (Quod anim. mor. Ed. Chart. T. V, p. 450.)

Denn wenn gleich diese ganze Stelle sehr im Urgen liegt, indem das *ἐναντίαν* keinen Sinn giebt, sondern *αἰτίαν* darin stecken muß, und das *εἴ γε μὴν* gar nicht zu verstehen ist: so erhellt ⁵¹² doch unwidersprechlich daß Galenos *αὔρη* gelesen hat. Nun könnte man zwar sagen, er habe dafür *ξηρὴ* nicht gelesen, weil er sonst den Beweis, daß Herakleitos die Trockenheit für die Ursache des Verstandes gehalten, nicht aus dem Worte *αὔρη* würde geführt haben, und also liege auch hier bloß *αὔρη* und die spätere Danebenstellung von *ξηρὴ* zum Grunde. Allein es ist zu bemerken daß statt der Worte *καὶ γὰρ οὗτος οὕτως* die älteren Ausgaben beide lesen *καὶ γὰρ οὗτος οὐχ οὕτως* u. s. w. Wer kann also bei einem so verdorbenen Texte wissen, ob nicht Galenos hätte sagen gewollt, ohnerachtet Herakleitos die Seele *αὔρη ξηρὴ* nenne, habe er doch die Ursache des Verstandes weniger in dem *ξηρὸν* gesucht als in dem *αὔροειδές*? Daß aber Galenos auch *ξηρὴ* gelesen, wird gar sehr bestätigt durch die folgenden Worte *ἐννοήσαντας καὶ τοὺς ἀξέρας αὔροειδεῖς τε*

ἅμα καὶ ξηροὺς ὄντας, ἄκραν σύνεσιν ἔχειν. Hierzu kommt ein Fragment bei Stobaios (Serm. XVIII, p. 160 *)

513 ἡμᾶς δ' ὁμοιοτάτην ταύτη προσφέρεσθαι τροφήν ἂν εἴη, εἰ τὴν κουφοτάτην καὶ καθαροτάτην προσφεροίμεθα· οὐ-
τω δ' ἂν καὶ τὴν ψυχὴν ἡμῶν ὑπάρχειν καθαρὰν τε καὶ
ξηρὰν, ὁποῖα οὐσα ἀρίστη καὶ σοφωτάτη εἰς πᾶν, καθά-
περ Ἡρακλείτῳ δοκεῖ λέγοντι οὕτως αὖ γῆ ξηρῇ (andere
aber αὐγῆ ξηρῇ) ψυχῆ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη.
Wäre nun weder hier noch sonst wo eine Spur von αὐγῆ,
so würde ich dem Verfasser eine Combination zutrauen zwi-
schen trockner Nahrung und trockenem Lande, und auch hier
lesen οὐ γῆ ξηρῇ. Die Herausgeber des Clemens (zu Pae-
dag. II, 2. p. 184) berichten freilich, in einer englischen Hand-
schrift sei corrigirt αὕη ψυχῆ, aber wer weiß wie spät diese
vorwizige Verbesserung ist.

Nun schlägt sich auf dieselbe Seite noch eben jene Stelle des Clemens, wo zwar Herakleitos nicht genannt, aber auf mehr als eine herakleitische Stelle Rücksicht genommen ist.

οὕτω δ' ἂν καὶ ἡ ψυχὴ ἡμῶν ὑπάρξει καθαρὰ καὶ ξηρὰ
καὶ φωτειδής· Αὐγῆ δὲ ψυχῆ ξηρὰ σοφωτάτη καὶ ἀρί-
στη· ταύτη δὲ καὶ ἐποπτικῆ; κ. τ. λ. wo das φωτειδής
fast die Richtigkeit von αὐγῆ verbürgt, und wo man wol am
besten übersetzt „denn ein trockner Strahl ist die beste Seele.“

Endlich noch eine Stelle des Plutarchos (de esu carn. p. 995.)

514 αὐγῆ ξηρῆ ψυχῆ σοφωτάτη κατὰ τὸν Ἡρακλείτον ἔοικεν,
wo zwar das zur Verbindung vorangestellte καὶ γὰρ mit Dank
anzunehmen, sonst aber in den Worten selbst nichts zu ändern
ist „denn einem trocknen Glanze gleicht die weiseste Seele nach
Herakleitos.“

*) Dessen Werk. Heyne (Opusc. III, p. 96) gewiß sehr richtig ausgemit-
telt hat. Denn so pflegen ἀπομνημονεύματα anzuhängen, wie hier περὶ
δὲ τροφῆς εἰώθει μὲν πολλάκις λέγειν.

Und dieser durch so viele Stellen bestätigte Ausdruck ist auch an sich selbst so wahrscheinlich. Denn wenn auch Herakleitos das Wort ἀναθυμιάσις selbst gebraucht hat, was ich doch nicht behaupten möchte gewiß zu wissen, so hat er es doch wol nicht genau unterschieden von ἀτμός oder ἀτμός, und es konnte ihm eben so gut das Dunstförmige in dem Gebiet seiner θάλασσα bezeichnen. Welches Wort kann ihm nun bei seiner Theorie von den Sternen näher gelegen haben um den nicht mehr wässrigen Dunst zu bezeichnen als eben αὐγή? So kann er die Seele im allgemeinen einen trocknen Strahl genannt haben, so daß die ursprünglichen Worte zu diesen Stellen wären αὐγή ξηρὴ ψυχῆ, und das andere nur aus Vermischung beider Formeln entstanden; oder er kann auch gesagt haben, die weisere Seele sei noch der trocknere Strahl. Darauf führt auch schon die nicht undeutliche Spur daß er die leichte Beweglichkeit der besseren Seele und zugleich ihre Bereitwilligkeit den Leib wieder zu verlassen bildlich so dargestellt, daß sie ihn wie ein Blitz durchzuckte. Diese Spur findet sich in einer schon angeführten Stelle des Plutarchos und zwar so daß sie fast die Worte des Herakleitos selbst zu enthalten scheint.

63. αὕτη γὰρ ψυχὴ ξηρὴ ἀρίστη καὶ Ἡράκλειτον ὡσπερ ἀστραπὴ νέφους διαπταμένη τοῦ σώματος.

und eben darauf deutet auch in der zuletzt angezogenen Stelle des Clemens (Paed. II, 2) der Zusatz

οὐδὲ ἔσαι κάθυγρος ταῖς ἐκ τοῦ οἴνου ἀναθυμιάσει νεφέλης δίκην σωματοποιουμένη.

Nicht nur aber einen solchen persönlichen Unterschied in Absicht auf die Kraft der Seele, welcher den Menschen abhängig von Klima und Nahrung als sein Geschick durch das ganze Leben begleitete, hat Herakleitos festgesetzt; sondern er hat auch, noch

auf eine andere Weise als wir oben schon gesehen, aufmerksam gemacht auf den Unterschied in den Berrichtungen der Seele der bei jedem Menschen eintritt nach Maaßgabe verschiedener Zeiten, und auch hierin begleitete ihn seine allgemeine Anschauung von einem Wechsel des Uebergewichtes bald der einen bald der andern Seite. Was die großen Perioden betrifft des mit erleichterter Beweglichkeit aller Dinge hervortretenden Feuers und der todesgleich hervortretenden Erstarrung: so dürfen wir nur der
 516 Analogie nach vermuthen daß er zu jener auch gerechnet habe vermehrte und kräftige Weisheit, und zu dieser ein größeres Versinken der Masse in Thorheit und Bewußtlosigkeit. Von den kleineren Perioden aber, in denen regelmäßig Anzünden und Verlöschen des Feuers ihr Uebergewicht mit einander vertauschen, wissen wir auf das bestimmteste daß er dieses dargethan an den damit verbundenen Erscheinungen des Wachens und Schlafens. Unvollständig wäre daher für sich allein, aber doch auf das richtige hindeutend der schon erwähnte Bericht des Sertus (adv. Matb. VII, 126 sq.) *τοῦτον δὴ τὸν θεῖον λόγον καὶ Ἡράκλειτον δι' ἀναπνοῆς σπάσαντες νοεροὶ γινόμεθα, καὶ ἐν μὲν ὕπνοις ληθαῖοι, κατὰ δὲ ἔγερσιν πάλιν ἐμφορονες*. Denn sofern nur durch das Athmen die göttliche Vernunft eingesogen wird läßt sich ein solcher Unterschied nicht erklären, da ja das Athmen gleichmäßig fortbauert im Schlaf wie im Wachen. Allein nicht nur durch das Athmen geschieht jenes, sondern durch alle Thore, welche dem Leibe eine Gemeinschaft eröffnen mit dem *περιέχον*, und ein solches ist jeder Sinn, unter welchen wiederum, wie wir schon gesehen haben und sich hier erklärt, dem Herakleitos die vorzüglichsten gewesen zu sein scheinen das Auge, welchem das Licht einzusaugen vergönnt ist, und die Nase, welche
 517 den sich eben entwickelnden Duft, einen trocknen rauchartigen gewiß nach seiner Vorstellung, verschluckt. Das Zurücktreten des Gehörs und also auch der Tonkunst bezeichnet stark den Ge-

gensatz des Mannes gegen die Pythagoreer; das Gefühl aber hatte es ihm offenbar mit dem starren zu thun, und der Geschmack nebst der eigenthümlichen Empfindung des Erzeugungsgeschäftes waren ihm in das niedere Gebiet der Flüssigkeit versenkt. Letzteres kommt mehremale ausdrücklich vor, zwar bei Neuplatonikern, aber wo sie den Herakleitos anführen, und so daß man glauben muß sie haben es bei ihm gelesen. So Proklos (in Tim. p. 36) aus Porphyrios . . . ὅτε δὲ τὸ ἐπιθυμητικὸν ὑπὸ τῆς γενεσιούργου κατακλυζόμενον ὑγρότητος ἐκνευρίζεται καὶ βαπτίζεται τοῖς τῆς ὕλης ρεύμασι, καὶ ἄλλος οὗτος ψυχῶν τῶν νοερῶν θάνατος ὑγρῆσι γενέσθαι, φησὶν Ἡράκλειτος, wo die Citation doch nicht bloß auf die letzten verdächtigen Worte gehn kann, sondern an dem ἄλλος οὗτος wenigstens hängt, so daß man eher glauben kann, die ganze Gedankenreihe werde als herakleitisch bezeichnet, und daß allgemeine nur kürzer ausgedrückt durch den Gedächtnißvers. Eben so Porphyrios selbst wiederum, wie es scheint aus Numenios, ὅθεν καὶ Ἡράκλειτος ψυχῆσι, φάναι, τέρψιν μὴ θάνατον ὑγρῆσι γενέσθαι· τέρψιν δὲ αὐταῖς εἶναι τὴν ἐς γένεσιν πτώσιν· καὶ ἀλλαχοῦ δὲ φάναι κ. τ. λ. (s. oben unter N. 50, S. 498) worauf noch folgt παρ' ὃ καὶ 518 διερούς τοὺς ἐν γένεσει καλεῖν τὸν ποιητὴν τοὺς διύγρους τὰς ψυχὰς ἔχοντας. (de antro p. 257. Ed. Cantabr.) Nun klingt es freilich als ob Herakleitos gesagt hätte dieses Feuchtwerden sei den Seelen eine Lust und nicht ihr Tod; allein theils ist die Wendung zu sehr denen ähnlich welche wir schon bei Aristoteles und Plutarch (s. oben N. 58) gefunden haben und noch dazu am Anfang der Stelle die Schrift fehlerhaft, so daß leicht der eigentliche Sinn gewesen sein kann, Herakleitos sollte gesagt haben, es wäre Lust und nicht Tod; theils ist doch beides nicht streitig, sondern er mag es beschrieben haben als die Lust der niederen Seele durch welche die Gemein-

schaft mit dem περιέχον geschwächt und das wahre Erkennen gehemmt wird.

Je mehr nun jene edleren Sinne geöffnet waren, desto mehr, bei gleich guter und feuriger Beschaffenheit der Seele, ist Wahrheit in den Vorstellungen des Menschen; je mehr aber die Gemeinschaft mit dem περιέχον aufgehoben ist, desto mehr nimmt Schein und Irrthum überhand. Und so berichtet auch im allgemeinen Sextus im Verfolg der angeführten Stelle, von der nur das zusammenfassendste hier seinen Platz finden möge ὄνπερ οὖν τρόπον οἱ ἄνθρωποι πλησιάσαντες τῷ πυρὶ κατ' ἄλλοίω-
 519 σιν διάπυροι γίνονται, χωρισθέντες δὲ σβέννυνται. οὕτω καὶ ἡ ἐπιξενωθεῖσα τοῖς ἡμετέροις σώμασιν ἀπὸ τοῦ περιέχοντος μοῖρα κατὰ μὲν τὸν χωρισμὸν σχεδὸν ἄλογος γίνεται, κατὰ δὲ τὴν διὰ τῶν πλείζων πόρων σύμφυσιν ὁμοειδῆς τῷ ὄλω καθίσταται, wo man nur ja den Ausdruck ganz dem Berichterstatter zuschreiben muß. Nur konnte die Spur der Wahrheit nie ganz verloren gehen, so lange noch die Gemeinschaft mit dem περιέχον auch nur in der allgemeinsten Form des Athemholens bestand. Wol aber mußte bei verschlossenen Sinnen die in dem Leibe selbst sich entwickelnde noch nicht gereinigte sondern ganz mit dem feuchten behaftete ἀναθυμίασις ein großes Uebergewicht gewinnen. Daher auch der Zustand des Bewußtseins im Schlaf ihm aus zwei Elementen bestand, wovon das eine, die Aehnlichkeit nämlich mit den Vorstellungen des Wachens und die hierin schon liegende nie ganz zu vertilgende Gesetzmäßigkeit, in der fortdauernden Gemeinschaft mit dem περιέχον gegründet war, das andere aber, nämlich das in sich selbst haltungslose, den Dingen nicht entsprechende, das willkürliche der Verknüpfung, war gegründet in der hervortretenden Besonderheit jedes einzelnen. Dies bedeutet das ἐν ὕπνοις ληθαῖοι, κατ' ἔγερσιν δὲ πάλιν ἔμψυχοι. Dies auch was Plutarchos de supersti-
 520 tit. p. 166 berichtet ὁ Ἡράκλειτος φησι τοῖς ἐγρηγοροῦσιν

ἓνα καὶ κοινὸν κόσμον εἶναι, τῶν δὲ κοιμωμένων ἕκαστον εἰς ἴδιον ἀποστρέφασθαι. Was Antoninus sagt ὡσπερ καὶ τοὺς καθεύδοντας, οἶμαι, ὁ Ἡράκλειτος ἐργάτας εἶναι λέγει καὶ συνεργοὺς τῶν ἐν τῷ κόσμῳ γινομένων (VI, 42) kann dem ohnerachtet richtig sein; denn je stärker jener Ausdruck von der eigenen Welt der Schlafenden war, um desto nothwendiger wurde es einzuschärfen daß die Einheit und der allgemeine Zusammenhang der Welt nicht solle aufgehoben werden. Außer diesen Zeugnissen gehört auch noch hieher ein eignes bei Clemens vorkommendes Bruchstück des Herakleitos

64. Ὅσα δ' αὖ περὶ ὕπνου λέγουσι, τὰ αὐτὰ χρὴ καὶ περὶ θανάτου ἐξακούειν· ἐκάτερος γὰρ δηλοῖ τὴν ἀπόστασιν τῆς ψυχῆς, ὁ μὲν μᾶλλον ὁ δὲ ἥττον· ὅπερ ἐστὶ καὶ περὶ (παρὰ?) Ἡρακλείτου λαβεῖν Ἄνθρωπος ἐν εὐφρόνῃ φάος ἀπτει ἑαυτῷ· ἀποθανῶν ἀποσβесθεῖς. ζῶν δὲ ἀπτεται τεθνεῶτος εὐδων· ἀποσβесθεῖς ὕπεις ἐγρηγορῶς ἀπτεται εὐδωντος. (Strom. IV, 22.) Nachdem Syllburg ἐν εὐφρόνῃ wiederhergestellt hatte aus ἐν εὐφροσύνῃ und Potter die ganz verkehrte Interpunction verbessert, war kaum noch etwas zu thun als zu schreiben ἀπτει ἑαυτῷ statt ἀπτεται ἑαυτῷ, welches wol sogar bei unserm Schriftsteller in der nämlichen Be- 521 deutung müßte genommen werden wie unten, wodurch eben Potter auf ganz unnöthige Veränderungen gerathen ist. Wir übersetzen nun so „Der Mensch zündet sich selbst ein Licht an „in der Nacht. Nur der todte ist ganz ausgelöscht, der lebende aber schlafend grenzt an den todten; und, dessen Gesicht verlöscht ist, grenzt auch wachend an den schlafenden.“ Der erste Satz läßt vermuthen, daß der Zusammenhang gewesen, zu zeigen, in welchem Maaß und in welchem nicht auch der Mensch jenem täglichen Wechsel von Licht und Finsterniß unterworfen ist.

Daher auch vergleicht, wie wir oben gesehen, Herakleitos diejenigen die mit ihrem Erkennen nicht in Uebereinstimmung mit der Natur sind, sondern sich der Willkühr überlassen, den schlafenden. Daher kann er den Wahn, daß Meinen aus persönlicher Willkühr, eine Krankheit genannt haben, wie Diogenes (IX, 5) und Hesyehios (de vitis v. *Ἡρακλ.*) sagen

65. οὗτος τὴν οἴησιν ἱερὰν νόσον ἔλεγε. Und noch deutlicher erkennt gewiß jeder herakleitische Art und Weise in einem andern Ausdruck desselben Gedankens Philostr. Opp. p. 391. *Ἡράκλειτος ὁ φυσικὸς ἄλογον εἶναι κατὰ φύσιν ἔφησε τον ἄνθρωπον· εἰ δὲ τοῦτο ἀληθές, ὡσπερ ἀληθές ἐστιν, ἐγκαλυπτέος ἕκαστος ὁ ματαιῶς ἐν δόξῃ γενόμενος* „verhülle sich jeder der eitler Weise im „Wahn sich befindet.“

Nur nachgebildet aber von einem stoischen Commentator kann sein was wir S. Max. Serm. Ed. Combef. T. II, p. 624 lesen

Ἡράκλειτος ὁ φυσικὸς οἴησιν ἔλεγεν ἐγκοπὴν προκοπῆς. Und ganz unmächt sind gewiß, weil wir einmal bei diesem Sammler stehen, zwei andere auf Herakleitos Namen geschriebene Sätze *ἢ εὐκαιρος χάρις λιμῶ καθάπερ τροφή ἀρμότουσα τὴν τῆς ψυχῆς ἐνδειαν ἰᾶται.* p. 557. vielleicht auch stoisch, wenigstens findet sich *εὐκαιρημα* als ein stoischer Ausdruck bei Stobaios (Ecl. Eth. I, c. VII.) Noch gemeiner und von allein eigenthümlichen entblößt ist der andere *συντομοτάτην ὁδὸν ὁ αὐτὸς ἔλεγεν εἰς εὐδοξίαν τὸ γενέσθαι ἀγαθόν.* p. 646.

So tadelt er diejenigen, denen es nicht an Lebendigkeit, wol aber an Gesetzmäßigkeit fehlt in ihren Vorstellungen. Vielleicht gehört hieher auch der eine von zwei Aussprüchen welche Celsus angeführt hat, bei Drigenes (contra Cels. VI, p. 698.)

66. *καὶ ἐντίθεται γε Ἡρακλείτου λέξεις, μίαν μὲν ἐν ἧ φησιν ἧθος γὰρ ἀνθρώπειον μὲν οὐκ ἔχει γνώ-*

πας, θεῖον δὲ ἔχει. „Menschliches Gemüth hat nicht
„Einsicht, göttliches aber hat sie.“

Nämlich je mehr das ganze ἦθος nur menschlich ist, in der ei-⁵²³
genen Seele gegründet, und sich nicht immer durch die Gemein-
schaft mit dem κοινὸς λόγος erneuert, um desto weniger kann
es wahre Einsicht haben. Anders tadelt er die, welche auch,
weil selbst die eigene Seele feuchter ist als bei jenen, an Schwer-
fälligkeit leiden und nichts selbst hervorbringen. Dahin gehört
wol der zweite von den a. a. D. angeführten Aussprüchen

67. ἑτέραν δὲ, ἀνὴρ νήπιος ἤκουσε πρὸς δαίμο-
νος, ὅκωσπερ παῖς πρὸς ἀνδρός. „Ein thörichter
„Mann vernimmt nicht mehr vom Schicksal als ein Kind von
„einem Manne.“

und der bei Plutarch zweimal vorkommende

68. βλάβῃ ἀνθρώπος ὑπὸ παντὸς λόγου ἐπτοῆ-
σθαι φιλεῖ. „Ein stumpfer Mensch pflegt von jeglicher
Rede sich hinreißen zu lassen.“ (de aud. poet. II, p. 28 und
de audition. II, p. 41.)

So daß auch wegen dieses nur zu weit verbreiteten Versenktsseins
in das niedere nach seiner Meinung das Gute sich gestalten
mußte als eine äußere Macht; wenn anders Clemens nicht zu
sehr von der ursprünglichen Beziehung der Worte abgewichen ist,
die er Strom. IV, 3, p. 568 anführt

69. Δικαίῳ γὰρ οὐ κεῖται νόμος, ἢ γραφή φησὶν· κα-
λῶς οὖν Ἡράκλειτος Δίκης ὄνομα, φησὶν, οὐκ ἂν ἦδε-⁵²⁴
σαν, εἰ ταῦτα (nämlich von äußerem Gesetz, Furcht und
Strafe war bei Clemens die Rede gewesen) μὴ ἦν. Ich ziehe
ἦδεσαν der andern Lesart ἔδεισαν vor. Wunderbar aber
wäre es wenn Clemens auch das ταῦτα so wie er es braucht,
im Herakleitos gefunden hätte; daher kann man hier für we-
niges buchstäblich einsehen. „Denn auch den Namen des

„Rechtes, sagt er, würden sie nicht wissen, wenn jenes nicht
„wäre.“

Und zu derselben Verwerfung der feuchten Natur gehört auch folgende Stelle

70. *Εἰ μὴ γὰρ Διονύσῳ πομπὴν ἐποιοῦντο καὶ ὕμνεον ἕσμα αἰδοίοισιν ἀναιδέστατα εἴργασται, φησὶν Ἡράκλειτος, οὗτος δὲ Ἄιδης καὶ Διόνυσος ὅτέω μαίνονται καὶ ληναΐζουσιν.* (Clemens Cohort. c. II, p. 30.) Die letzten Worte *οὗτος . . . ληναΐζουσιν* werden auch angeführt von Plutarchos *καὶ μέντοι Ἡρακλείτου τοῦ φυσικοῦ λέγοντος Ἄιδης καὶ Διόνυσος οὗτος ὅτε οὖν μαίνονται καὶ ληραίνουσιν, κ. τ. λ.* (de Isid. et Osir. p. 362.) Nur ist nicht zu begreifen warum Wyttenbach der diese Stelle aus jener clementischen so verbessert, *Ἄιδης καὶ Διόνυσος οὗτος, ὅτέω μαίνονται καὶ ληραίνουσι* nicht auch das *ληναΐζουσι* aufgenommen hat. Daß dieses Clemens wirklich gelesen hat scheint auch aus einer andern Stelle hervorzugehen, wo er einen schon angeführten herakleitischen Spruch unrichtig deutend, sich offenbar genug auf diese bezieht. Sie lautet so . . . *πρὸς δὲ τῶν ἄλλων Ἑλληνῶν οὐστὶνας μένει τελευτήσαντας ἄσσα οὐδὲ ἔλπονται· τίσι δὴ μαντεύεται Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος; Νυκτιπόλοις, μάγοις, βάρχοις, ληναῖς, μύσταις· τούτοις ἀπειλεῖ τὰ μετὰ θάνατον, τούτοις μαντεύεται τὸ πῦρ.* Auch von der Auslegung des Plutarchos, die sich darauf zurückbezieht, daß so wie Apollon die Einheit, so Dionysos den Reichthum und die Fülle der Natur bedeuten soll, müssen wir abweichen, und uns der nähern welche er in den Worten *οἱ γὰρ ἀξιοῦντες Ἄιδην λέγεσθαι τὸ σῶμα, τῆς ψυχῆς οἷον παραφρονοῦσης καὶ μεθυνοῦσης ἐν αὐτῷ, γλίσχρως ἀλληγοροῦσιν* verwerfen will. Nämlich nicht der Leib im allgemeinen ist, hier wenigstens, Hades, sondern die Neigung zu dem Gebiete des feuch-

ten, dunkeln. Uebrigens tritt auch hier wieder der Fall ein daß man nicht gleich weiß, soll das ἀναιδέστατα zu ἕμνεον gezogen werden oder zu εἶργασται, für welches letztere man bis auf weiteres lieber lesen sollte εἶργαστ' ἄν. Dann würde ich die Stelle als eine Schilderung solcher feuchten Seelen so übersetzen. „Und begingen sie nicht dem Dionysos ein Fest „und besängten die Schamglieder, schamlos wäre ja das von 526 „ihnen,“ sagt Herakleitos. „Es ist aber derselbe wie Hades „der Dionysos dem sie toll sind und Feste feiern.“ So daß dieses „derselbe wie Hades“ allerdings Tadel und Drohung sein soll.

In einer nun von diesen verschiedenen Bedeutungen glaubte er wie es scheint, daß es den meisten Menschen an der richtigen Beschaffenheit der Seele fehle, wie wir schon oben an mehreren Stellen gesehen haben, und noch ein Zeugniß davon uns aufbewahrt hat Proclus in dem ungedruckten Commentar zum Alkibiades

71. Ὅρθως οὖν καὶ ὁ γενναῖος Ἡράκλειτος ἀποσκοριάζει τὸ πλῆθος ὡς ἄνοον καὶ ἀλόγιστον· τίς γὰρ αὐτῶν, φησὶν, νόος ἢ φρήν; ὅτι οἱ πολλοὶ κακοὶ, ὀλίγοι δὲ ἀγαθοί. ταῦτα μὲν Ἡράκλειτος. Denn ich möchte nicht aus den letzten Worten schließen daß auch die vorhergehenden ὅτι . . . ἀγαθοί herakleitisch sein sollen

und so schließt sich hieran, wovon wir anfänglich ausgingen, sein mannigfaltiger Tadel auch der weiseren, um deswillen er so berüchtigt worden ist, daß Proclus (in Tim. p. 106) von ihm sagt . . . ἀλλ' Ἡράκλειτος μὲν ἑαυτὸν πάντα εἰδέναι λέγων πάντας τοὺς ἄλλους ἀνεπιστήμονας ποιεῖ. Vielleicht aber ist er was den Selbstruhm betrifft *) in seiner dunkeln Sprache nur 527

*) Man könnte dieser Beschuldigung auch entgegensetzen wollen einen Satz den Diogenes (IX, 73) offenbar als herakleitisch anführt μὴ εἰκὴ περὶ

mißverstanden worden, der Forderung wegen, welche er an die bessere Seele machte, und der Art wegen wie er sich über das Erkennen ausdrückte. Da nämlich eigentlich nichts ist, als die Eine in entgegengesetzten Richtungen nach ewigen Gesetzen sich bewegende Kraft, das $\pi\upsilon\rho\ \alpha\epsilon\lambda\zeta\omega\nu$, so giebt es auch kein anderes Erkennen als das Erkennen dieser Kraft und ihres Gesetzes, so daß wer etwas weiß, nothwendig auch alles weiß, wenn gleich nur auf allgemeine Art; die wahrnehmbaren Dinge aber, deren für sich Bestehen nur ein Schein ist, werden nur erkannt, in wie fern sie als immer vergehend, als im beständigen Fluß begriffen erkannt werden; und dies ist der Sinn in welchem Aristoteles allein Recht haben kann wenn er behauptet (Metaph. I, 6) es ⁵²⁸ gebe nach Herakleitos von den wahrnehmbaren Dingen kein Erkennen. Genauer aber stellt Platon diese Vollkommenheit der Seele dar, wenn er sagt (Cratyl. p. 412 a) sie müsse „die sich „bewegenden Dinge begleiten,“ in ihrem, wenn irgend etwas einzelnes fest gehalten werden soll, freilich unerreichbaren Fluß. Dies ist es was auch Aristoteles anführt als Grund, weshalb dem Herakleitos die Seele müsse feuriger Natur sein, weil das immer bewegte nur könne durch ein sich immer bewegendes erkannt werden (de anima I, 2) und wie Simplicius (ad h. l.) es näher erklärt

ἐν μεταβολῇ συνεχεῖ τὰ ὄντα ὑποτιθέμενος ὁ Ἡράκλειτος καὶ τὸ γνωσόμενον αὐτὰ τῇ ἐπαφῇ γινώσκον συνέπεσθαι ἐβούλετο

Diese Forderung ist es die Kratylos aufs höchste treibend zugleich

τῶν μεγίστων συμβαλώμεθα, allein dieser hat auch nicht die mindeste Spur von herakleitischer Manier an sich. So auch des Aenesidemos Urtheil, der ihn zum Vater der Skepsis macht; allein der Mißverständnisse dieses Mannes haben wir mehrere unberührt gelassen, weil sie sich durch den Zusammenhang des Ganzen von selbst aufheben, und nur in einer Darstellung des Aenesidemos selbst bemerkenswerth sein könnten.

ihre Unmöglichkeit darstellte, wie uns Aristoteles erzählt, er habe zuletzt gemeint man dürfe gar nichts aussagen, sondern er habe nur den Finger bewegt und den Herakleitos getadelt, welcher gesagt es sei nicht möglich zweimal in denselben Fluß hineinzusteigen, denn er selbst meinte auch nicht Einmal (Metaph. III, 5.) Aus dieser Uebertreibung erhellt fast daß Kratylos jenes Eine welches die Seele festhalten und welches sie auch darstellen soll, nämlich die ewige Kraft und den Ausdruck ihres Gesetzes in den Dingen, nicht mit ergriffen hat. Und dieses neben jenem bildet eben jene zwiefache Beziehung in welcher Herakleitos, der wie ⁵²⁹ den Wechsel der Dinge mit einem Strome so das Wahrnehmen dieses Wechsels mit dem Hineinsteigen in den Strom verglich, sagen konnte

72. ποταμοῖς τοῖς αὐτοῖς ἐμβαίνομεν τε καὶ οὐκ ἐμβαίνομεν, εἰμέν τε καὶ οὐκ εἰμέν. „In „dieselbigen Ströme steigen wir hinein und steigen auch nicht „hinein, sind und sind auch nicht.“ Heracl. Alleg. hom. p. 443. Vergleicht man aber die eben angeführte aristotelische Stelle und das plutarchische ποταμῶ γὰρ οὐκ ἔστι δις ἐμβῆναι τῷ αὐτῷ, so kann man sehr versucht sein nach αὐτοῖς einzuschieben δις, was so leicht kann ausgefallen sein.

Merkwürdig sind hier die letzten Worte. Oder wer kann bei herakleitischer Dunkelheit wissen, ob sie noch auf ποταμοῖς τοῖς αὐτοῖς zu beziehen sind, oder für sich allein stehn und im allgemeinen sagen sollen, daß eben in jener zwiefachen Beziehung auch von uns gilt, daß wir sind und daß wir nicht sind? Denn weder ist ein solcher Ueberfluß, wie sie in jenem Falle wären, dem Ephesier fremd, noch ist dies letztere seiner Denkart zuwider. Das nämlich wäre kaum eine richtige Vorstellung, wenn man glauben wollte, eine ἀπόρροια eine μοῖρα des περιέχον wäre in dem Leibe festgebunden; sondern die Seele ihrerseits ist wie jede ⁵³⁰ Einheit eines einzelnen Wesens auch nur das immer erneuerte

Erzeugniß der Hemmung entgegengesetzter Bewegungen, vernünftig aber sind oder vielmehr werden wir nur jeden Augenblick auch auß neue durch die gleichsam in jedem Athemzug vergehende und wiederkehrende Gemeinschaft mit dem περιέχον, und so allerdings sind wir und sind auch nicht. Anders auch verstehe ich nicht, was die meisten freilich anders verstanden haben, auch die Aufbewahrer selbst, wie Plutarchos es im allgemeinen von Erforschung der menschlichen Natur versteht

73. Ὁ δὲ Ἡράκλειτος ὡς μέγα τι καὶ σεμνὸν διαπραγμένους Ἐδιζήσάμην, φησὶν, ἐμῶ ὑτόν. „Ich habe mich selbst gesucht.“ (adv. Colot. p. 1118.) Eben so auch Suidas (v. Ποσειδῶνος) οὐκ οὖν ἀπεικὸς ἦν . . . λόγον λέγειν ἐκεῖνον, ὅνπερ οὖν Ἡράκλειτος εἶπε περὶ αὐτοῦ Ἐμῶ ὑτόν ἐδιζήσάμην. Und hieraus ist wahrscheinlich der bei Stobaios (Serm. V, p. 74) unter Herakleitos Namen vorkommende Satz gemacht Ἀνθρώποισι πᾶσι μέτεστι γινώσκειν ἑαυτοὺς καὶ σωφρονεῖν. Anders mißverstanden hat ihn offenbar Diogenes (IX, 5) ἤκουσε δὲ οὐδενός, ἀλλ' αὐτὸν ἔφη διζήσασθαι.

Auf die Fortsetzung dieser Rede führt uns wahrscheinlich ein anderer Satz

531 Ἡράκλειτος νέος ὢν πάντων γέγονε σοφώτερος ὅτι, ἤδει ἑαυτὸν μηδὲν ὄντα, woraus vielleicht wieder verfälscht ist was bei Stobaios (Serm. XXI, p. 176) als aus Aristonymos vorkommt Ἡράκλειτος . . . σοφώτερος, ὅτι ἤδει ἑαυτὸν μηδὲν εἶδῶτα und wol auch das ähnliche Diog. IX, 5 . . . καὶ νέος ὢν ἔφασκε μηδὲν εἶδέναι, τέλειος μέντοι γινόμενος πάντα ἐγνωκέναι.

Nämlich Herakleitos mag wol eigentlich gesagt haben, er habe in diesem ewigen Fluß sich selbst gesucht, und auch sich nicht gefunden als seiend, beharrend, eben daraus aber sei ihm alle Er-

Kenntniß erst aufgegangen. Wie sich denn alles bisher auseinandergesetzte sehr leicht hieran reihet, so daß in der That der Reiz seiner ganzen Weisheit eben dieses sich selbst Verlieren und nur in der gemeinsamen Vernunft Finden kann gewesen sein. Denn so ist dieß der hellste und bezeichnendste Punkt für seine eigenthümlichste Ansicht, welche überall dem allgemeinen den Vorzug einräumt, das besondere aber als abgeleitet und in sich nicht bestehend schlechthin unterordnet; und indem er diese durch das ganze Gebiet des damaligen Wissens durchführte, hat er die eine Seite der alten ionischen Naturweisheit vollendet, die andere aber dem Anaxagoras und Empedokles überlassen.

Dieses scheint das Wesen der Lehre des Herakleitos, wie es sich aus der aufmerksamen Betrachtung dessen was die Alten von ihm aufbehalten ergibt; und es ist nicht zu glauben, daß, wenn sich auch, wie zu wünschen ist, noch mehrere Bruchstücke seines Werkes aufstellen lassen, sie zu irgend bedeutenden Aenderungen in dieser Darstellung Anlaß geben sollten. Aber bedeutende und anziehende Untersuchungen sind noch übrig, nämlich auf der einen Seite, ob irgend persische Weisheit einigen Einfluß auf die Bildung der Lehre des Ephesiers gehabt, auf der andern aber, welchen Einfluß diese Lehre selbst ausgeübt zunächst auf Platon und seine Schule, und späterhin auf die Stoiker, welche wahrscheinlich weil sie eben so im sittlichen das allgemeine vorzogen wie Herakleitos im natürlichen, und alles besondere gering achteten und vernachlässigten, um nur den κοινὸς λόγος geltend zu machen, durch diese Uebereinstimmung darauf geleitet wurden, seine Naturlehre der empedokleischen und pythagoreischen vorzuziehn. Endlich aber wäre auch um noch genauer die geretteten Bruchstücke zu berichtigen nothwendig so gründlich als irgend möglich zu erforschen, wie lange wol und wo das

ursprüngliche Werk des Herakleitos sich erhalten, und wer wol aus diesem selbst, wer aber nur aus den Commentarien über
533 das Werk oder aus noch jüngeren und noch mehr abgeleiteten Quellen geschöpft habe; eine mit vielen andern ähnlichen zusammenhängende Untersuchung, welche hier allerdings nur so eben konnte angeregt und eingeleitet werden.

Abhandlungen

gelesen

in der Königl. Akademie der
Wissenschaften.

is
r
w
at
at
re
m
ga
by
er
war
phy
er
sch
me
De

I.

Ueber

Diogenes von Apollonia.

Vorgelesen am 29. Januar 1811.

Indem ich zum erstenmal meinen Beitrag zu den Arbeiten der Akademie liefernd meine künftige Laufbahn in derselben über-
haupte, kann ich nicht umhin, über das nachtheilige Verhältniß,
in welchem die Klasse der ich angehöre, wenn man sie mit den
übrigen vergleicht, zu dem Ganzen steht, zu klagen. Denn mit-
ten unter philologischen, historischen, naturwissenschaftlichen und
mathematischen Arbeiten solcher Gelehrten die ihre Wissenschaft
anzu zu durchdringen streben, und also eben so zu den höchsten
Principien derselben hinaufsteigen, wie sie genau das einzelne
erforschen, und dies ist doch der Begriff des Akademikers, was
kann mitten unter solchen Arbeiten den Mitgliedern der philoso-
phischen Klasse noch eigenes übrig bleiben, als nur das Gebiet
der höchsten und allgemeinsten transcendentalen und metaphysi-
schen Speculation? Diese aber ist ein Geschäft, welches von ei-
ner solchen Verbindung wie diese wenig Nutzen ziehen kann.
Denn worauf ist es bei einer Akademie abgesehen, als daß ent-

weder gemeinschaftliche Werke unternommen werden, oder daß wenigstens durch Rath, Urtheil, Beitrag der andern, jeder sein eignes besser vollende, das mangelnde ergänzend, das irrige berichtend? Jene Speculation aber ist ein ganz einsames Geschäft, welches jeder im Innern seines Geistes vollenden muß, und wobei dem der nicht mehr ganz ein Anfänger ist, Rath und Unterstützung eben so wenig fruchten kann, als einem Dichter mitten in seinem Werke auch kaum der vertrauteste Freund Rath zu geben vermöchte, wie er es hinausführen oder wie er dies und jenes hineinbringen könnte, ohne ihn zu verirren. Auch wird der Philosoph inmitten seiner tiefsinnigen Betrachtung solche Hilfe eben so wenig suchen, als der Dichter in seiner Begeisterung; und hat er seine Betrachtung vollendet, so würden wir auch fast nur gering von ihm denken, wenn er durch Tadel und Zureden anderer vermocht werden könnte etwas an dem Werke zu ändern; denn es muß viel zu sehr der Abdruck seines innersten Geistes sein, als daß er das dürfte. Wer freilich mit etwas vollendetem in dieser Art zuerst unter uns auftritt, der wird, das kann nicht fehlen, die andern ergötzen, unterrichten, orientiren, und vielleicht ihren Arbeiten eine neue Richtung oder einen höhern Schwung geben; aber er wird doch immer nur in derselben Art auf sie wirken, wie er auch auf andere aus dem gelehrten Publikum wirkt, oder wie auch ein anderer Philosoph außer der Akademie auf sie wirken könnte. Wer aber gar einer höhern Vollendung, einer durchgeführten Individualität der Speculation sich nicht bewußt ist, der bleibe mit seinen speculativen Uebungen besser für sich, und erzeuge nicht den Hörern entweder untheilnehmende Stille, oder einen Streit, bei dem keine freundliche Gemeinschaft mehr statt findet, weil er sogleich um den Boden selbst geführt wird, auf dem jeder steht; denn ein drittes giebt es schwerlich. Wollen hingegen wir armen andere Untersuchungen, wobei wir aus jenem höchsten Gebiet der allgemeinen Speculation auch nur um etwas herabgestiegen sind, hier mittheilen, um

sie weiter zu fördern: so sind wir gewiß irgendwie in das Eigenthum der Naturwissenschaften oder der geschichtlichen verirrt, und in Gefahr von den andern Klassen ausgepfändet zu werden. Unser eigenthümliches Gebiet gleicht einem schmalen Grenzrain zwischen zwei großen Feldern, auf dem man sich, geschweige bei schlüpfrigem Boden, nicht halten kann, ohne bald auf die eine bald auf die andere Seite auszugleiten; und je sorgfältiger die anliegenden Felder angebaut sind, um desto leichter werden, wenn sie darauf auch nichts zertreten haben, die verbotenen Fußstapfen entdeckt. Deshalb bitte ich wenigstens für jetzt sowohl als für die Zukunft, daß man mir vergönne mich mehr auf dem mir zunächst liegenden geschichtlichen Gebiet anzusiedeln, auf die Bedingung freilich, daß ich auch, so viel an mir ist, nütliches anbaue, und nur zertrete was ich für Unkraut erkenne. So kann ich dann geduldig erwarten, ob, wie es sonst wohl zu geschehen pflegt, die Grenznachbarn den Rain umpflügen und mir jenen schwierigeren Boden unter den Füßen wegnehmen werden.

Unter die mancherlei Räthsel, die mir wenigstens in der Geschichte der alten ionischen Philosophie noch ungelöst sind, gehört auch das was den Diogenes von Apollonia betrifft. Nicht sowohl wegen der Frage, ob er nach Menagius *) einerlei ist mit jenem Diogenes Smyrnäus, dessen Clemens **) und auch Laertius ***), letzter aber unter dem Namen Diomenes, als Lehrers des Anaxarchos gedenken; sondern wegen seiner Philosophie und seiner Schriften.

Es findet sich nämlich eine Stelle über ihn bei Simplicius, in dieses unschätzbaren Schriftstellers Commentar zu den Physicis des Aristoteles ****). Diogenes von Apollonia, sagt er, fast der jüngste von denen welche sich mit diesen Dingen beschäftigt

*) Zu Diog. Laert. IX.

**) Strom. I.

***) IX, 58.

****) Fol. 6 a.

haben, hat das meiste nur zusammengefaßt (*συμπεφορημένως*), einiges nach dem Anaxagoras, anderes nach dem Leukippos vorgetragen. Das Wesen (*φύσις*) des Ganzen, sagt auch er, sei die unendliche und ewige Luft, aus deren Verdichtung, Verdünnung und wechselnden Zuständen die Gestalten der übrigen Dinge hervorgehen. Solches nämlich — und jeder wird wol dies nur auf den zuletzt angegebenen Inhalt, nicht auf das zuerst aufgestellte Urtheil beziehen — berichtet Theophrastos von dem Diogenes, und auch sein auf mich gekommenes von der Natur überschriebenes Werk sagt deutlich, die Luft sei es, aus der alles andere entstehe. Nikolaos jedoch berichtet, er setze den Urstoff mitten zwischen Luft und Feuer. Diesem Nikolaos kann man auch den Porphyrios *) beifügen. Und so behaupten denn einige, Diogenes baue die Welt aus Luft, andere, aus dem Mittel Ding zwischen Luft und Feuer. Die ersteren würden ihn zu einem reinen Schüler des Anaximenes machen, die letzteren ihn nach der einen Ansicht vom Anaximandros diesem anfügen, nach der andern wahrscheinlich richtigern aber ihn als Erfinder einer eignen *ἀρχή* aufstellen. Simplicius, wiewol den Theophrastos für und den Aristoteles vor sich, ist so entfernt den Nikolaos und Porphyrios zu verachten, daß er nicht nur meint, ihre Ansicht könne sich auf verlorne Schriften des Mannes gründen, sondern auch, offenbar nur durch ihr Ansehn bewogen, selbst schwankt und bald dieses bald das andere von ihm behauptet.

82 Allein wie kann von dem, welcher es sei nun die Luft oder jenes Mittel Ding als Grundstoff annahm, gesagt werden daß er das meiste dem Anaxagoras und Leukippos nachgeschrieben? Was wenigstens irgend mit jener Behauptung zusammenhängt, kann er ihnen nicht nachschreiben, da jener ganz anders, und so daß er offenbar die Luft als eine Mischung ansieht, aus den Homömerien, dieser wiederum ganz anders aus den Atomen die Welt baut.

*) Simpl. ibid. fol. 32 b.

So bescheiden auch Simplicius sich über die Meinung des Nikolaos und Porphyrios äußert: so sucht er doch die seinige aus der ihm bekannten Schrift des Diogenes zu vertheidigen, indem er mehrere Bruchstücke aus derselben anführt, in einer Stelle seines obgedachten Commentars, von der ich nur was der Sache gleich den Ausschlag giebt vorweg nehmen, und da es mir hier nur auf den Sinn ankommt, in einer Uebersetzung in Erinnerung bringen will. Er sagt, Denn unmittelbar darauf, wo Diogenes zeigen will daß in dem von ihm angenommenen Grundstoff viel Verstand (*νόησις*) sei, indem er spricht, „Denn ohne Verstand könnte er nicht so vertheilt sein, daß er das Maaß von allem enthielte, von Sommer und Winter, Nacht und Tag, Regen, Wind und Himmelsheitere, und auch das übrige, wenn einer es betrachten will, wird er auf das schönste, wie es nur möglich ist, angeordnet finden,“ — da fügt er noch hinzu, daß auch der Mensch sammt den übrigen Thieren durch diesen Grundstoff, welcher nämlich die Luft ist, lebe und Seele und Bewußtsein habe, mit diesen Worten: „Außerdem aber sind auch dieses noch große Zeichen. Der Mensch nämlich und die übrigen Thiere leben durch das Athemholen aus der Luft, und eben dies ist ihnen Seele und Bewußtsein, wie hier in dieser Schrift ganz deutlich gezeigt wird, und wenn dieses genommen wird, so sterben sie, und das Bewußtsein hat ein Ende.“ Kurz darauf, so fährt Simplicius fort, sagt er deutlich heraus, „Und mir scheint das Bewußtsein enthaltende das zu sein was die Menschen Luft nennen, und von dieser alles regiert zu werden, und sie über alles zu herrschen.“ Das folgende aber wage ich nicht zu übersetzen, da es eine Corruption enthält, die ich nicht zu heilen weiß *).

*) Die Worte lauten so, ἀπό γὰρ μοι τούτου δοκεῖ ἔθος εἶναι καὶ ἐπὶ πᾶν ἀγίζθαι καὶ πάντα διατιθέναι καὶ ἐν παντὶ ἐνεῖναι. Man müßte übersetzen, Denn von ihr scheint mir alles ἔθος auszugehen, sich über alles zu erstrecken, alles anzuordnen und in allem zu sein. Allein von ἔθος in irgend einem sittlichen Sinne kann hier schwerlich die Rede

83 Lassen wir ihn also auf jeden Fall lieber zu wenig sagen als zu viel, so wird er also fortfahren: „Denn von dieser scheint mir alles Bewußtsein auszugehen, und sich auf alles zu erstrecken, alles zu ordnen, in allem zu sein; und nichts giebt es was nicht an ihr Antheil hätte, aber auch nicht eines hat diesen Antheil ganz gleichmäßig mit einem andern, sondern viele Weisen (τρόποι) giebt es der Luft und der νόησις. Denn vielfach verschieden ist sie, wärmer, kälter, trockner, feuchter, ruhiger und in schnellerer Bewegung, und viele andere Verschiedenheiten finden sich noch, auch an Gefühl und Farbe unzählige. Und aller Thiere Seele ist dasselbige, Luft, wärmere als die äußere in der wir sind, weit kältere aber als die um die Sonne her. Ganz gleich aber ist dieses warme nicht bei einem Thiere und dem andern, ja auch nicht einmal bei den Menschen unter sich, sondern verschieden, freilich nicht gewaltig, sondern so daß sie einander sehr nahe kommen, daß aber doch keines dem andern völlig gleich ist, und keines von diesen verschieden gebildeten kann doch von dem andern verschieden sein, ehe sie dasselbe gewesen sind. Da aber die Abweichung (έτε-

sein, da die alten Physiologen auf das sittliche überhaupt so gut als gar keine Rücksicht nehmen, da diese unmittelbare Ableitung der Sitte aus der Luft rein aus der Luft gegriffen wäre und niemand könnte eingeleuchtet haben, und da sich weder Veranlassung zu diesem gefährlichen Seitensprung noch ein Rückweg von demselben angedeutet findet. Wollte man εθος, was ich jedoch nicht vertheidigen möchte, von den oben angedeuteten Naturordnungen verstehen: so wäre auch dieses hier zu speciell, und es würden dieselben Bedenken eintreten. Nimmt man nun das folgende hinzu: καὶ ἔστι μὴδὲ ἐν ᾧ μὴ μετέχει τούτου· μετέχει δὲ οὐδὲ ἐν ὁμοίῳ τὸ ἕτερον τῷ ἑτέρῳ, ἀλλὰ πολλοὶ τρόποι καὶ αὐτοῦ τοῦ ἀέρος καὶ τῆς νόησιός εἶσιν, so sieht man aus dieser das Ganze abrundenden Zusammenstellung von ἀήρ und νόησις, daß in dem streitigen Satz bei ἀπὸ τούτου zu verstehen ist ἀέρος, und bei ἐπὶ πᾶν ἀφίχθαι die νόησις; und etwas, wodurch dieses ausgedrückt wird, scheint man entweder aus εθος allein oder aus εθος εἶναι bilden zu müssen.

ποιωσις) so vielfältig ist, so sind auch die Thiere vielfältig und verschieden, und weder an Gestalt einander gleich, noch an Lebensweise, noch an Sinn, wegen der Menge der Verschiedenheiten. Dennoch aber ist es immer dasselbe, wodurch sie alle leben, sehen, hören, und ihr übriges Bewußtsein haben."

Aus diesen Stellen kann wol kein Zweifel übrig bleiben, daß nicht Diogenes wirklich die Luft als die allgemeine Basis aller Dinge angesehen habe. Und daß er sich etwa anderwärts sollte untreu geworden sein, auch das läßt sich nicht nur bezweifeln, sondern geradehin abläugnen. Denn Simplicius sagt nirgends daß Nikolaos und Porphyrios sich auf andere Schriften des Mannes berufen; sondern er selbst schließt nur aus einer Stelle in dem Buch über die Natur, daß es noch andere gegeben. Seine Worte lauten so. Da die Berichte der meisten versichern, Diogenes habe gleich dem Anaximenes die Luft als Urstoff gesetzt, Nikolaos aber in seinem Werk über die Götter erzählt, er habe als Grundstoff aufgestellt etwas zwischen Feuer und Luft, und dem Nikolaos auch Porphyrios gefolgt ist: so muß man wissen daß dieser Diogenes mehrere Bücher geschrieben, wie er selbst in dem Buch von der Natur erwähnt, indem er sagt, er habe gegen die Physiologen, die auch er Sophisten nennt, geschrieben, und auch eine Meteorologie verfaßt, in welcher er versichert ebenfalls vom Grundstoff und von der Natur des Menschen gehandelt zu haben. Diese gegen die Sophisten gerichtete Schrift und diese Meteorologie müßten also früher da gewesen sein, und sollte er in ihnen jenes Mittel Ding aufgestellt haben, so müßte er hier in dem Buche über die Natur sich selbst widerlegen. Aber wo sollte man diese Palinodie anders erwarten, als gleich bei der ersten Feststellung des neuen Princips? und es zeigt sich davon auch nicht die leiseste Spur.

Fragt man nun, was jene Behauptung so ehrenwerther Männer mag veranlaßt haben: so scheint die Sache diese zu sein. Aristoteles führt mehrmals die Meinung von einem solchen Mit-

telding als der ἀρχὴ aller Dinge an, ohne irgend jemand bestimmt als deren Urheber zu bezeichnen, und zwar redet er bisweilen von einem Mittelding zwischen Wasser und Luft, wie Coel. III, 5 und Phys. III, 4, bisweilen zwischen Feuer und Luft, wie Phys. I, 4 und anderwärts. Simplicius sagt in unserer Stelle, Alex. Aphrod. schreibe dieses Mittelding dem Anaximandros zu, widerlegt aber sehr richtig, daß dies des Aristoteles Meinung nicht könne gewesen sein, weil nach ihm Anaximandros nicht durch Verdünnung und Verdichtung die Dinge aus der ἀρχὴ erzeuge, sondern durch Ausscheidung der Gegensätze. Darum nun sagt Porphyrios gewiß mit Recht, dem Anaximandros könne Aristoteles nur ein unbestimmtes unendliches beigelegt haben, was auch Simplicius annimmt und sein ἀπειρον für ein ἀδιόριστον erklärt, im Gegensatz gegen ein εἶδοποιημένον. Nun fehlte es also für jenes Mittelding an einem Mann, und daher wurde es auf Rechnung des Diogenes geschrieben, von dem man wenig wußte, und den man in der ionischen Reihe fand. Schlechtere Schriftsteller schreiben ihm unbedacht beide Mitteldinge zu, Simplicius, Johannes Grammat. Nikolaos und Porphyrios - nur das zwischen Feuer und Luft, wahrscheinlich veranlaßt dadurch, daß in der oben angezogenen Stelle eine gewisse Wärme dem Diogenes die Bedingung des Lebens ist, und ihm deshalb als die ursprüngliche Form, wenigstens als das nothwendig erste πᾶθος der Luft erscheinen mußte.

Ueber diesen Punkt also ist, glaube ich, nicht nöthig etwas weiteres zu sagen; jene Bemerkung aber, daß Diogenes, wenn er früher eine andere ἀρχὴ hätte angenommen gehabt, gerade hier sich selbst müßte widerlegt haben, leidet noch eine weitere Anwendung. Nämlich, wenn er wirklich einer der jüngsten Physiologen war, wenn er mancherlei einzelnes, was es auch gewesen sei, dem Anaxagoras nachgeschrieben, und also seine Bücher vor Augen gehabt hat: durfte er denn wol so gradezu festsetzen, daß ursprünglich der Luft, und mittelst ihrer allen Dingen die

νόησις einwohne, ohne Rücksicht darauf zu nehmen, daß Anaxagoras den *νοῦς* für ein besonderes Prinzip und die Luft für ein *μίγμα* der primitiven Stoffe gehalten habe? Man könnte sagen, eben diese Darlegung, daß Seele und Geist überall mit einer individualisirten Lebendigkeit der Luft komme und gehe, sei die den damaligen Zeiten angemessene Widerlegung des Anaxagoras, so wie die Darlegung der unendlichen Modificabilität der Luft die Widerlegung des Thales ist. Allein dies gälte nur von der einen Behauptung des Anaxagoras, nicht von der andern, und Diogenes mußte vor allem dieses retten, daß die Luft ein eignes Etwas, ein einfaches und ursprüngliches sei. Wollte man sagen, die Polemik möge wol weiterhin ihren Platz genommen haben: so scheint auch dieses allem, was sich aus der angezogenen und einigen anderen Stellen über den weiteren Fortgang der Schrift des Diogenes muthmaßen läßt, ganz entgegen zu sein. Ich gehe diesen Spuren nach, und damit jeder über die Gleichartigkeit und Zeitgemäßheit des gefundenen urtheilen könne, theile ich es in der Ursprache mit.

Von dem *προοίμιον* der Schrift hat uns Diog. Laert., der IX, 57 sehr unzureichend von unserm Manne handelt, den ersten Anfang aufbehalten, *λόγου παντός ἀρχόμενον δοκεῖ μοι χρῶν εἶναι τὴν ἀρχὴν ἀναμφοισβήτητον παρέχεσθαι, τὴν δὲ ἔρμηνείαν ἀπλήν καὶ σεμνήν*. Wo *ἀρχή* unstreitig nicht in dem philosophischen Sinne zu nehmen ist, wiewol schon dem frühern Anaximandros zugeschrieben wird das Wort zuerst so gebraucht ^{so} zu haben; sondern es heißt das wovon die Rede ausgeht, der erste Hauptsatz, den wir sogleich aus Simplicius kennen lernen. Dieser nämlich berichtet, Diogenes schreibe gleich nach dem Eingange so: *Ἐμοὶ δὲ δοκεῖ τὸ μὲν ξύμπαν εἰπεῖν πάντα τὰ ὄντα ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ ἕτεροιοῦσθαι καὶ τὸ αὐτὸ εἶναι. καὶ τοῦτο εὐδηλον· εἰ γὰρ τὰ ἐν τῷδε τῷ κόσμῳ ἔόντα νῦν, γῆ καὶ ὕδωρ καὶ τᾶλλα ὅσα φαίνεται ἐν τῷδε τῷ κόσμῳ ἔόντα, εἰ τούτων τε ἦν τὸ (vielleicht τῷ) ἕτερον τοῦ ἑτέρου ἕτερον*

ὄν τῇ ἰδίᾳ φύσει, καὶ μὴ τὸ αὐτὸ εἶναι μετέπιπτε πολλαχῶς καὶ ἡτεροιοῦτο, οὐδαμῇ οὐδὲ μίσησθαι ἀλλήλοις ἠδύνατο, οὔτε ὠφέλησις τῷ ἑτέρῳ οὔτε βλάβη (hier scheint etwas zu fehlen) οὐδ' ἂν οὔτε φυτὸν ἐκ τῆς γῆς φῦναι οὔτε ζῶον οὔτε ἄλλο γενέσθαι οὐδὲν, εἰ μὴ οὕτω συνίσατο ὥς τε ταῦτο εἶναι· ἀλλὰ πάντα ταῦτα ἐκ τοῦ αὐτοῦ ἑτεροιοῦμενα ἄλλοτε ἄλλοῖα γίνεται, καὶ εἰς τὸ αὐτὸ ἀναχωρεῖ*). Dies ist offenbar eine wörtliche Anführung; merkwürdig durch den Ausdruck, der mehr als irgend ein Bruchstück eines der frühern Philosophen die ersten rohen Züge des platonischen enthält. Eine andere als diese Stelle hat auch Aristoteles gewiß nicht vor Augen gehabt, wo er sagt καὶ τοῦτο ὁρθῶς λέγει Διογένης, ὅτι εἰ μὴ ἦν ἐξ ἑνὸς ἅπαντα, οὐκ ἂν ἦν τὸ ποιεῖν καὶ πάσχειν ὑπ' ἀλλήλων, οἷον τὸ θερμὸν ψύχεσθαι καὶ τοῦτο θερμαίνεσθαι πάλιν· οὐ γὰρ ἡ θερμότης μεταβάλλει καὶ ἡ ψυχρότης εἰς ἀλλήλα, ἀλλὰ δῆλον ὅτι τὸ ὑποκείμενον**). Denn die bestimmteren Wendungen und abstracteren Ausdrücke, welche wir hier finden, dürfen wir dem Diogenes selbst nicht zuschrei-

*) Mir aber scheint, um es mit eins zu sagen, alles was ist, von demselben her abgeändert, und also dasselbe zu sein. Und das ist leicht zu sehen. Denn wenn das in dieser Welt sich jetzt findende, Erde und Wasser und was sonst in dieser Welt zu sehen ist, wenn hievon eines von dem andern verschieden wäre durch seine eigene Natur, und nicht vielmehr alles dasselbe seiend nur mannigfaltig umgewandt und abgeändert wäre: so könnten sie sich ja weder mit einander vermischen, noch Nutzen oder Schaden für das andere . . . Auch könnte weder ein Gewächs aus der Erde wachsen, noch ein Thier oder sonst etwas erzeugt werden, wenn es sich nicht so verhielte daß es dasselbige wäre; sondern alles dieses wird nur aus demselbigen her abgeändert, bald dieses, bald jenes, und geht wieder in dasselbige zurück.

***) Und darin hat Diogenes Recht, daß wenn nicht alles von einem her wäre, so fände ein Wirken und Leiden von und auf einander nicht statt, wie daß das warme kalt wird und dieses wiederum warm. Denn die Wärme und die Kälte gehen nicht in einander über, sondern das zum Grund liegende. De gen. et corr. I, 6.

ben. Simplicius fährt fort, Als ich dies zuerst fand, glaubte⁸⁷ ich auch, er rede von einem gemeinsamen Grundstoff, der von den vier Elementen verschieden sei, indem er sagt, diese würden sich nicht vermischen noch verwandeln, wenn eines von ihnen die ἀρχὴ wäre und nicht allen das gleiche zum Grunde läge, von dem sie alle abgeändert sind. Allein hier wird es nun nothwendig, die Stelle des Simplicius im Zusammenhange zu betrachten, und ich scheue es nicht, auch die früher schon übersetzte Stelle noch einmal wörtlich hier anzuführen. Simplicius also fährt nach den jetzt eben mitgetheilten Worten folgendergestalt fort. Ἐφεξῆς δὲ δείξας ὅτι ἐστὶν ἐν τῇ ἀρχῇ ταύτῃ νόησις πολλή, οὐ γὰρ ἂν, φησὶν, οὕτω δεδάσθαι οἷόντε ἦν ἄνευ νοήσιος, ὥστε πάντων μέτρα ἔχειν χειμῶνός τε καὶ θέρους καὶ νυκτὸς καὶ ἡμέρας καὶ ὑετῶν καὶ ἀνέμων καὶ εὐδιῶν· καὶ τὰ ἄλλα εἰ τις βούλεται ἐννοεῖσθαι, εὐρίσκοι ἂν οὕτω διακείμενα ὡς ἀνυστὸν κάλλιστα, ἐπάγει ὅτι καὶ ἄνθρωπος καὶ τὰ ἄλλα ζῶα ἐκ τῆς ἀρχῆς ταύτης ἦτις ἐστὶν ἀῆρ καὶ ζῆ καὶ ψυχὴν ἔχει καὶ νόησιν, λέγων οὕτως. Hier müssen wir bemerken, daß die unter φησὶν stehenden Worte οὐ γὰρ ἂν bis κάλλιστα offenbar eigene Worte des Diogenes sind. Nach ἐπάγει aber, welches sich an das ἐφεξῆς δὲ δείξας ὅτι anschließt, redet Simplicius wieder, indem er den Inhalt des folgenden anticipirt, und die entscheidend klingenden Worte ἦτις ἐστὶν ἀῆρ gehören ihm an, und nicht unserm Diogenes, der erst nach den Worten λέγων οὕτως wieder redend eingeführt wird, und zwar so, ἔτι δὲ πρὸς τούτοις καὶ τάδε μεγάλα σημεῖα. ἄνθρωπος γὰρ καὶ τὰ ἄλλα ζῶα ἀναπνέοντα ζῶει τῷ ἀέρι, καὶ τοῦτο (nämlich τὸ ἀναπνέειν ohne Zweifel) αὐτοῖς καὶ ψυχὴ ἐστὶ καὶ νόησις, ὡς δεδήλωται ἐν τῇδε τῇ συγγραφῇ ἐμφανῶς, καὶ ἐὰν τοῦτο ἀπαλλαχθῆ ἀποθνήσκαι, καὶ ἡ νόησις ἀπολείπει. — εἶτα μετ' ὀλίγου σαφῶς ἐπήγαγε, sagt nun Simplicius weiter, und das folgende ist also eine neue Stelle etwas weiterhin in der Schrift, vor welcher, wie man aus dem σαφῶς

schließen kann, Diogenes noch nicht das Wort grade herausgesprochen hatte, daß sein Urstoff die Luft sei, sondern nur im allgemeinen gezeigt, daß es Ein Substrat geben, daß dieses die νόησις in sich haben, und die Quelle des Lebens sein müsse; was es aber sein möge, darauf hatte er vorhin nur hingedeutet, und Instanzen angeführt, woraus es hervorgehen sollte. Die Stelle selbst nun lautet von jenen Worten an so: *καί μοι δοκεῖ τὸ τὴν νόησιν ἔχον εἶναι ὁ αἷρ καλούμενος ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων, καὶ ὑπὸ τούτου πάντα καὶ κυβερναῖσθαι καὶ πάντων κρατεῖν. ἀπὸ γάρ μοι τούτου δοκεῖ ἔθος εἶναι,*
88 *worüber schon oben geredet ist, καὶ ἐπὶ πᾶν ἀφίχθαι καὶ πάντα διατιθέναι, καὶ ἐν παντὶ ἐνεῖναι· καὶ ἔστι μηδὲ ἐν ὃ μὴ μετέχει τούτου, μετέχει δὲ οὐδὲ ἐν ὁμοίως τὸ ἕτερον τῷ ἑτέρῳ, ἀλλὰ πολλοὶ τρόποι καὶ αὐτοῦ τοῦ αἵρος καὶ τῆς νοήσιός εἰσιν· ἔστι γὰρ πολυτρόπος καὶ θερμότερος καὶ ψυχρότερος καὶ ξηρότερος καὶ ὑγρότερος καὶ στασιμώτερος καὶ ὀξύτερον κίνησιν ἔχων, καὶ ἄλλαι πολλαὶ ἑτεροιώσεις ἐνεῖσι καὶ ἡδονῆς καὶ χροῖης ἀπειροί. καὶ πάντων τῶν ζώων δὴ ἡ ψυχὴ τὸ αὐτὸ ἐστίν, αἷρ θερμότερος μὲν τοῦ ἔξω ἐν ᾧ ἐσμεν, τοῦ μέντοι παρὰ τῷ ἡλίῳ πολλὸν ψυχρότερος. ὅμοιον δὲ τοῦτο τὸ θερμὸν οὐδενὸς τῶν ζώων ἐστίν, ἐπεὶ οὐδὲ τῶν ἀνθρώπων ἀλλήλοις· ἀλλὰ διαφέρει μέγα μὲν οὐ, ἀλλ' ὥστε παραπλήσια εἶναι, οὐ μὲν τοι ἀτρεκέως γε ὁμοιὸν γε ὄν. οὐδὲν δ' οἷόν τε γενέσθαι τῶν ἑτεροιομένων ἕτερον ἑτέρῳ πρὶν τὸ αὐτὸ γένηται.* Dieser letztere Satz ist zwar schon an sich schwer zu verstehen, keines von den abgeänderten Dingen könne ein von den andern verschiedenes sein, ehe es dasselbe gewesen. Ich denke aber, dasselbe geht auf den Urstoff; nur als von ihm abgeänderte, also, vorher er selbst gewesen, sind die Dinge von einander verschieden. Dasselbe liegt in der oben angeführten früheren Stelle, wo dieses allgemeine auch unbequem genug bei Erzeugung der Pflanzen und Thiere vorkommt, nur daß eine offenbare ich weiß nicht wie große

Lücke dies weniger bemerklich werden ließ. Eben so ist auch hier noch weniger zu begreifen, wie es an diese Stelle kommt. Man muß annehmen, daß dieses vorher schon aufgestellte allgemeine Gesetz jetzt, nachdem der Grundstoff materiell als Luft bestimmt ist, noch einmal wiederholt werde, und daß also der Satz sich weniger auf das unmittelbar vorhergehende bezieht, als vielmehr die ganze Inductionsreihe abschließt. Und diese Wiederholung war um so nothwendiger, da er nun noch wegen der Thiere mehr ins Einzelne gehen wollte; wie nun anschließend an die letzten Worte also geschieht. ἄτε οὖν πολυτρόπου ἐνούσης τῆς ἐτεροιώσιος πολύτροπα καὶ τὰ ζῶα καὶ πολλὰ, καὶ οὔτε ἰδέαν ἰοικόντα ἀλλήλοις οὔτε διαίταν οὔτε νόησιν ὑπὸ τοῦ πλήθους τῶν ἐτεροιωσίων. ὅμως δὲ πάντα τῷ αὐτῷ καὶ ζῆ καὶ ὄρῃ καὶ ἀκούει καὶ τὴν ἄλλην νόησιν ἔχει ὑπὸ τοῦ αὐτοῦ πάντα. Bis hieher ist offenbar von den Worten καὶ μοι δοκεῖ an alles eine zusammenhängende und wörtlich angeführte Stelle aus der Schrift des Diogenes. Von dem folgenden aber giebt uns Simplicius wieder nur den Inhalt. Aber gewiß doch vom unmittelbar folgenden; denn da er auch εἶτα, ἔπειτα μετ' ὀλίγον sagt, so kann man das ἐφεξῆς nicht anders als eigentlich verstehen. Er fährt nämlich so fort: καὶ ἐφεξῆς δείκνυσιν⁸⁹ ὅτι καὶ τὸ σπέρμα τῶν ζῶων πνευματώδες ἐστι, καὶ νοήσεις γίνονται τοῦ ἀέρος σὺν τῷ αἵματι τὸ ὅλον σῶμα καταλαμβάνοντος διὰ τῶν φλεβῶν, ἐν οἷς καὶ ἀνατομὴν ἀκριβῆ τῶν φλεβῶν παραδίδωσιν *). Nach dieser Stelle, auf welche wir sogleich zurückkommen wollen, fährt Simplicius fort Ἐν δὴ τούτοις σαφῶς φαίνεται λέγων ὅτι ὄν ἀνθρώποι λέγουσιν ἀέρα, τοῦτό ἐστιν ἀρχή. θαυμαστὸν δὲ ὅτι κατὰ

*) Unmittelbar darauf zeigt er daß auch der Saame der Thiere etwas hauchartiges sei, und daß Empfindungen, Wahrnehmungen entstehen, indem die Luft mit dem Blute den ganzen Körper durchdringt vermittelst der Adern, bei welcher Gelegenheit er eine genaue Beschreibung der Adern mittheilt.

ἑτεροίωσιν τὴν ἀπ' αὐτοῦ λέγων τὰ ἄλλα γίνεσθαι, αἴδιον ὅμως αὐτὸ φησι, λέγων „καὶ αὐτὸ μὲν τοῦτο καὶ αἴδιον καὶ ἀθάνατον σῶμα, τῶν δὲ τὰ μὲν γίνεται τὰ δ' ἀπολείπει.“ καὶ ἐν ἄλλοις „ἀλλὰ τοῦτό μοι δῆλον δοκεῖ εἶναι, ὅτι καὶ μέγα καὶ ἰσχυρὸν καὶ αἴδιόν τε καὶ ἀθάνατον καὶ πολλὰ εἶδός ἐστι“ *). Von den beiden hier wörtlich angeführten Stellen nun haben wir, meine ich, keine Art von Gemisßheit, daß sie auf das früher angeführte folgen; denn sie sind ganz aus dem Zusammenhange heraus. Und wenn ich meine Meinung sagen soll, so scheinen mir diese Behauptungen als erste formale Bestimmungen des zu suchenden allgemeinen Substrats vorangestellt gewesen, und die Stellen aus jener ersten Gegend der Schrift zu sein, wo der Grundstoff noch nicht als Luft bestimmt war. Denn sehr gut schließt sich an diese letzten Worte jene von uns zuerst angeführte Stelle, welche anfängt, Denn ohne Verstand konnte er nicht so vertheilt sein u. s. w.

Sehr übereinstimmend mit dem was im vorhergehenden über die Entstehung der Empfindung und Wahrnehmung vorkommt, berichtet der falsche Plutarchos **) über den Schlaf, daß nämlich dieser nach dem Diogenes entstehe, wenn das Blut sich überall verbreitend die Adern erfülle, und die in ihnen eingeschlossene Luft in die Brust und Lufthöhle treibe; wenn aber alles lustartige aus den Adern verschwinde, so erfolge der Tod. Wenn aber Simplicius sagt, daß eben da wo Diogenes von der Entstehung des Bewußtseins handle, er eine genaue Beschrei-

*) An allen diesen Stellen sagt er doch offenbar ganz bestimmt, daß, was man Luft nennt, der Urstoff sei. Wunderbar aber ist, daß, ob er gleich sagt, alles andere entstehe durch Abänderung aus ihr, er sie dennoch ewig nennt, wo er sagt, Und eben dieses ist das ewige und unsterbliche Wesen, von allem andern wird einiges, anderes vergeht; Und an einem andern Orte, Aber dieses scheint mir ganz offenbar groß zu sein und mächtig, und ewig und unsterblich und vieles wissend.

**) De plac. phil. V, 24.

bung der Adern gebe: so hat uns offenbar eben diese Beschreibung Aristoteles aufbewahrt (Arist. Anim. III, 2) aber, ohnerachtet er anfängt: *A. δε ὁ ἄ. τὰς λέγει*, doch schwerlich wörtlich, da jede Spur des Ionismus fehlt; auch wäre dies gegen die Allegations-Principien des Aristoteles. Ich enthalte mich diese Stelle mitzutheilen, und verweise auf Sprengels Bericht*), der freilich unvollständig ist, und dessen Treue ich nicht verbürgen will. Daß aber die von Aristoteles aufbewahrte Stelle dieselbe ist, welche Simplicius vor Augen hatte, erhellt unwidersprechlich daraus, daß auch in der aristotelischen dasselbe von der Natur des thierischen Samens vorkommt; denn nachdem die Adern bis in die Zeugungstheile herabgeführt worden, schließt die Stelle damit, der dichtere Theil des Blutes werde von den fleischigen Theilen eingesogen; was aber in jene, die Zeugungstheile, eindringe, sei fein, warm und schaumig. Da nun gleich hier Diogenes so sehr ins einzelne ging, denn die Beschreibung ist eine so vollständige Gefäßlehre, als sie damals nur sein konnte: so glaube ich daß auch was Censorinus von ihm anführt (cap. 5, 6 und 9), daß nämlich die Frucht aus dem männlichen Samen allein entstehe, daß das Fleisch sich zuerst bilde, und nach diesem erst Knochen und Sehnen, ebenfalls aus dieser Schrift von der Natur genommen sei und hieher gehöre; denn es bezieht sich auch darauf, die Entstehung aus dem zartesten und hauchartigen und den erst allmählichen Uebergang in das feste und Larre darzuthun. Da nun die speciellste Naturbeschreibung und Erklärung sich in der Schrift des Diogenes so nahe an die erste Mittheilung seiner Grundanschauung anschließt, und diese Schleuse einmal geöffnet war, wie können wir sie wieder schließen, und was dürfen wir vermuthen, als daß alles specielle dieser Art, was uns von Diogenes anderwärts überliefert ist, diesem Bestreben das allgemeine durch das besondere zu bewähren in

*) Gesch. d. Arz. I, 468.

derjenigen Ordnung gefolgt sei, welche darin liegt, daß er, wie der Zusammenhang der von Simplicius angeführten Stellen darthut, wo er ins besondere einging, von dem Menschen anfing, also in der absteigenden Richtung von dem vollkommensten Leben zu dem unvollkommenen hinunter sich bewegte. Daher mußte er zunächst den Anfang der Seelenthätigkeiten und des Athmens als gleichzeitig setzen, wie man aus einem freilich etwas verworrenen Bericht schließen muß *). Eben so genau hängt damit zusammen, daß er sich erklären mußte, ob auch den Thieren, sofern sie ja athmen, *νόησις* zukomme. Er vergleicht wegen beschränkten Wahrnehmens und Denkens ihren Verstand mit dem Wahnsinn **). Auch mußte sich zudrängen und dicht an dieses anschließen die Rechtfertigung jenes in der ersten Darlegung der Ansicht aufgestellten Satzes, daß alle Thiere athmen, und hiervon hat uns auch Aristoteles etwas aufbewahrt. Nämlich in der Schrift über das Athmen sagt er (cap. II), Anaxagoras und Diogenes, welche beide behaupten, alles athme, beschrieben auch die Weise, wie die Fische und die Schalthiere athmeten, und zwar Diogenes so, Indem sie das Wasser durch die Kiemen herausließen, zögen sie vermittelst der im Munde entstehenden Leere aus dem den Mund umgebenden Wasser die Luft in sich, wie er denn Luft im Wasser annehme. Zu welcher Stelle der Erklärer erinnert, Diogenes allein nehme, abweichend darin von Anaxagoras, an, daß im Wasser immer Luft vorhanden sei; auch

*) de plac. phil. V, 15. γεννᾶσθαι μὲν τὰ βρέφη ἄψυχα, ἐν θερμασίᾳ δέ· ὅθεν τὸ ἐμψυκτον θερμὸν εὐθέως προχυθέντος τοῦ βρέφους εἰς τὸν πνεύμονα ἀφέλκεται.

***) ibid. V, 20. Διογένης μετέχει μὲν αὐτὰ (sc. τὰ ἄλογα ζῶα) τοῦ νοητοῦ καὶ ἀέρος. διὰ δὲ τὸ τὰ μὲν πυκνότητι τὰ δὲ πλεονασμῷ τῆς ὑγρασίας μῆτε διανοεῖσθαι μῆτε αἰσθάνεσθαι, προσφερόως δὲ αὐτὰ διακεῖσθαι τοῖς μεμηρόσι παρεπταικότος τοῦ ἡγεμονικοῦ. Hier ist *ὑγρασία* und was dahin gehört wahrscheinlich ein eigner Ausdruck des Diogenes, aber *ἡγεμονικόν* schwerlich.

sei daß von der Leere im Munde nicht buchstäblich zu nehmen, denn Diogenes nehme kein wahrhaft Leeres an, sondern nur leer von Wasser, meine er, sei der Mund. Damit hängt zusammen, was Aristoteles im nächsten Abschnitt berichtet, aber einfältig nennt, daß nämlich Diogenes das Sterben der Fische in der Luft daraus erklärt, daß sie zuviel Luft einsögen, aus dem Wasser aber nicht mehr als ihnen angemessen sei. — Weiter hinabwärts finden wir, daß auch jener Schein des Lebens in den Aeußerungen der magnetischen Kraft die Aufmerksamkeit des Diogenes auf sich gezogen. Wenigstens erwähnt Alex. Aphrod. *) da, wo er von Magneten redet, einer Meinung des Diogenes, daß alle Metalle (*πάντα τὰ ἐλατά*) Dünste von sich gäben, und auch von außen einsögen, einige mehr andere weniger, am meisten aber Kupfer und Eisen, aus welcher Hypothese er her-⁹²nach auch das Rosten erkläre; und dies nun mag die letzte Grenze dessen sein, wobei es auf die Identität der Luft und der *νόησις* ankam.

So ohngefähr mag in der Schrift des Diogenes von der Natur derjenige Theil der Darstellung, der das lebendige umfaßte, und offenbar der erste war, abgefaßt und angeordnet gewesen sein, aus welchem auch, gewiß ziemlich zu Anfang, entnommen ist was Aristoteles **) berichtet, Diogenes behaupte, die Seele sei Luft, und zwar sei diese deshalb erkennend, weil sie das erste sei, und alles andere aus ihr, bewegend aber deshalb, weil sie das feinstheiligste sei. Denn jenes bestimmtere und aus späterer Hand überlieferte ***), daß regierende der Seele sei in der arteriellen Herzkammer, welche mit Luft angefüllt sei, mag, zumal Diogenes doch auch Luft im Kopf annahm, wol nicht ganz ohne Mißverstand sein. — Auf diese Darstellung mag nun die andere gefolgt sein, in welcher gezeigt ward, wie die leblo-

*) Quaest. nat. II, 23. fol. XVIII.

**) de anima I, 2.

***) do plac. phil. IV, 5 und 16.

sen körperlichen Dinge aus der Luft durch Verdünnung und Verdichtung entstanden. Aber wie auch diese, von der wir freilich wenig wissen, mag geordnet gewesen sein, und wie man in sie verweisen will was uns von seiner Erd- und Himmelskunde theils derselbe Alexandros berichtet *), theils in vielen einzelnen Stellen zerstreut vorkommt in den Büchern de plac. philos. **) und was ich nicht dieses Orts halte alles aufzuzählen: müßte, falls Diogenes den Anaxagoras gekannt und ihm anderes nachgeschrieben hat, müßte nicht in seiner Schrift, wenn irgend eine Spur von einer Haltung und Ordnung darin soll gewesen sein, auch schon dem ersten Anfang des speciellen, den uns Simplicius genau angiebt, die Widerlegung jenes anaxagor. Satzes, daß die Luft ein *μῆμα* sei, vorangegangen sein, und da Simplicius bis hieher wenigstens aufmerksam gelesen hat, sollte er eine solche Merkwürdigkeit wol übersehen oder verschwiegen haben?

Beweise aus dem, was jemand nicht sagt, sind freilich immer etwas mißlich; und da noch die Ausflucht übrig bleibt, Diogenes könne den Anaxagoras in jenen andern von Simplicius angeführten Schriften, der Meteorologie oder der gegen die Sophisten, widerlegt haben: so erlaube man mir das Verhältniß zwischen diesen beiden Naturforschern noch von einer andern Seite zu beleuchten.

In der früheren Reihe der ionischen Philosophen Thales, Anaximandros, Anaximenes, hatte der Geist sich selbst als Gegenstand der Speculation noch gar nicht gefunden, die Erklärung des intellectuellen wurde vernachlässigt oder ganz mythisch behandelt. Was ist nun wahrscheinlicher, daß der Geist sich zuerst fand in jener strengen Form des Gegensatzes, den Anaxagoras aufstellt, oder in jener untergeordneten der erscheinenden Einheit mit der Materie, wie wir bei Diogenes finden? Ist nicht von Diogenes zu Anaxagoras ein Fortschritt, umgekehrt ein Rück-

*) ad Arist. Meteorol. II. fol. 91 und 93.

**) II, 1. 8. 13. 23.

32 und III, 2. So auch Stob. Floril. Ed. Plant. p. 44. 47. 52. 56. 59. 64. 93.

schrift? Tritt uns nicht Anaxagoras, wenn wir ihn unmittelbar an Anaximenes knüpfen, ganz unhistorisch, wie ein deus ex machina entgegen, als habe er den Geist, und noch dazu ganz fertig und rein gewaschen von aller Materie, gleichsam erfunden? Spricht sich nicht in dem ganzen Ton der ersten Sätze des Diogenes aus, er bringe dieses als etwas ganz neues auf die Bahn, daß man bei Bestimmung der ἀρχή auch die Erklärung der νόσος sich zur Aufgabe machen müsse, und daß er eben hierdurch über seinen Vorgänger Anaximenes hinausgehe? Nicht aber, als ob er zum Anaxagoras sagen wolle, ich brauche deinen besondern νοῦς nicht, ich habe ihn schon in meiner ἀρχή drin? Ferner, da die anaxagoreische Lehre von den Homömerien, wie man sie, wahrscheinlich ihm gar nicht zu Danke, genannt hat, offenbar auf der Anschauung des Assimilationsprozesses der organischen Körper beruht, ist dies nicht auch eine spätere und künstlichere Betrachtungsweise, als wir sie bei Diogenes finden? Kurz, alles tritt zusammen, um uns dahin zu bestimmen, daß wir den Diogenes, wenn nicht ganz deutliche und sichere Zeugnisse dagegen auftreten, unmittelbar an den Anaximenes anzuknüpfen haben, ganz unabhängig von Anaxagoras, und so daß er nicht einmal etwas von ihm gewußt hat. Solche Zeugnisse habe ich aber bis jetzt nirgend gefunden, außer jenes eine bei Simplicius, daß er der jüngste unter den Physiologen sei, und dem Anaxagoras und Leucippus nachgeschrieben habe. Von den Lebensumständen des Mannes wissen wir nichts, außer was Laertius aus dem Demetrius Phal. berichtet, daß auch er des Meides wegen in Athen in großer Gefahr geschwebt habe; sonst sagt auch dieser nur, Diogenes treffe der Zeit nach κατὰ Ἀναξαγόρου, und es wird sehr ungewiß, ob die Aussage des Simplicius, daß er der jüngste sei, auf einer wirklichen Tradition ruht oder nur Vermuthung ist. In den einzelnen Berichten wird er unzählig oft mit dem Anaximenes zusammengestellt, und es sind nur einige neuere, die ihn ohne alle Autorität zu einem Schü-

ler oder gar Nachfolger des Anaxagoras machen wollen. Jener Ausspruch bei Simplicius aber beweiset dann immer nur, daß der von dem er herrührt, viel übereinstimmendes gefunden in den Aeußerungen des Anaxagoras und des Diogenes. Da derselbe aber eben das auch findet zwischen Diogenes und Leucippus: so erkennen wir in ihm einen solchen der vorzüglich auf die einzelnen Hypothesen zur Erklärung der Lusterscheinungen gesehen hat, wobei für wissenschaftliche Anschauung und Combination noch wenig vorbereitet war, dergleichen aber in jenen pseudogalenischen und pseudoplutarchischen Schriften von allen alten Philosophen in großer Anzahl angeführt werden, und so daß auch die in den Principien am meisten verschiedenen in einzelnen Erklärungen dieser Art oft zusammentreffen. Vielleicht ist nun, wenn Simplicius jenes Urtheil nicht anders woher entlehnt hat, hiebei besonders Rücksicht zu nehmen auf die Lehre von dem sogenannten Wechsel der vergänglichen Welten, in welcher Anaxagoras, Leucippus und Diogenes vom Stobäus übereinzustimmen gemeldet werden. Auf diese war Simplicius besonders aufmerksam wegen seines Streites gegen das christliche Dogma vom Weltende und dessen Verfechter Johannes Philoponus. Hat er nun ähnliche Zusammenstellungen, wie jene Bücher de plac. phil. enthalten, vor sich gehabt: so hat er leicht mehr von dieser Uebereinstimmung geglaubt als er sah, immer in Bezug auf jene anderen Schriften des Diogenes, die er annahm, die aber nicht mehr auf ihn gekommen waren, und hat sich so dieses Urtheil anderwärts abstrahirt, und es nur nicht allzugeschickt hier angebracht, wo er von den eigentlichen Principien des Diogenes redet. Aber auch mit dieser Annahme, daß es mehrere Schriften des Diogenes gegeben, scheint es mißlich zu stehen. Simplicius stützt sich auf weiter nichts anders, als auf jene bereits oben übersezt angeführte Stelle aus des Diogenes Schrift von der Natur. Freilich giebt er uns diese Stelle nicht wörtlich, sondern in indirecter Rede und im Auszuge. Seine Worte aber lauten

σο: ἰστέον ὡς γέγραπται πλείονα τῷ Διογένει τούτῳ συγ-
 γράμματα, ὡς αὐτὸς ἐν τῷ περὶ φύσεως ἐμνήσθη, καὶ πρὸς
 φυσιολόγους ἀντειρηκέναι λέγων, οὓς καλεῖ καὶ αὐτὸς σο-
 φιστὰς, καὶ μετεωρολογίας γεγραμέναι, ἐν ἧ καὶ λέγει περὶ 95
 τῆς ἀρχῆς εἰρηκέναι, καὶ μέντοι καὶ περὶ ἀνθρώπου φύ-
 σεως. Freilich klingt das wol, als habe Diogenes von einer
 besonderen Schrift gegen die Physiologen geredet, und als er-
 wähne er einer besonderen Meteorologie. Allein ganz entschie-
 den geht es doch nicht hervor, und man wird eher geneigt zu
 glauben, Simplicius habe die bezogene Aeußerung des Diogenes
 mißverstanden, da seine Auslegung derselben so durchaus nicht
 wahrscheinlich ist. Denn was konnte die Schrift gegen die Phy-
 siologen anders enthalten haben, als Widerlegung anderer Hypo-
 thesen über die ἀρχή? Und diese sollte er von der Ausführung
 seiner eigenen ganz getrennt und in einer eigenen Schrift vorge-
 tragen haben, in der er doch überall, wenn man sich nicht eine
 rein dialektische Widerlegung denken will, die damals wol nicht
 möglich war, wieder auf seine Grundsätze zurückkommen mußte?
 Gewiß wird für jene Zeit jedermann natürlich finden, daß er in
 eben dieser Schrift über die Natur, welche in einem, wie man
 aus allem schließen muß, sehr mäßigen Umfang eine nach Art
 und Maaß jener Zeit durchgeführte Darstellung auch vieles ein-
 zelnen enthielt, zugleich was ihm von andern seiner Ansicht wi-
 dersprechenden Systemen bekannt worden, kürzlich wird wider-
 legt haben. Eben so mit der Meteorologie. Haben nicht die
 vorsokratischen Naturforscher alle in ihren Büchern von der Na-
 tur auch diese Gegenstände abgehandelt? War nicht nach dem
 eigenen Bericht des Simplicius auch in eben dieser Schrift des
 Diogenes viel zoologisches einzelnes angeführt? und sieht man
 nicht in den angeführten Stellen deutlich genug auch das meteo-
 rologische angelegt, so daß es nach Belieben ins einzelne konnte
 ausgesponnen werden? Und dennoch sollte er noch eine beson-

dere Meteorologie *) geschrieben haben, da er doch über diese Dinge, alle Nachrichten zusammen genommen, gewiß nicht soviel gewußt, als über die Adern, denen er ja auch keine eigne Schrift gewidmet, sondern den ganzen Reichthum in diese von der Natur ausgegossen hat? Und in jener Meteorologie sollte er auch wieder von dem Grundwesen gehandelt haben, welches in dieser Schrift abgehandelt ist, und von der menschlichen Natur, von der ebenfalls nicht wenig in dieser Schrift steht, so daß beide, die polemische und die meteorologische, doch nur Wiederholungen gewesen wären von der über die Natur? Dies ist höchst unwahrscheinlich in einer Zeit, wo die Philosophen noch so wenig ⁹⁶ schreibselig waren, daß selten einer mehr als eine Schrift hinterließ. Wenn man nun dazu nimmt, daß sich von mehreren Schriften des Diogenes nirgend sonst eine Spur findet: muß man nicht glauben, daß Simplicius die angezogene Stelle mißverstanden? Das Wie ist freilich schwer nachzuweisen: und doch, wenn es erlaubt ist Vermuthungen über eine aus Luft gebaute Schrift mit einer vielleicht auch nur aus der Luft genommenen Vermuthung zu schließen, so möchte ich glauben, die angezogene Stelle sei der Epilog unserer Schrift gewesen, in welchem Diogenes, nach dem zuversichtlichen Tone jener Zeit, sich dessen was er in eben diesem Werke mannigfaltiges geleistet, mit Wohlgefallen gerühmt hat. Freilich würde dies dem Simplicius nicht haben entgehen können, wenn er die ganze Schrift mit gleichem Fleiß gelesen hätte; allein dieses scheint er öfters nicht gethan zu haben.

*) Verdächtig macht der Ausdruck *μετεωρολογίας*, wozu wieder das *εν* ; nicht recht stimmt, unsern Text wol nicht, sondern man schreibe nur *μετεωρολογίαν*.

II.

U e b e r A n a x i m a n d r o s .

Vorgelesen am 11. November 1811.

Seit geraumer Zeit schon hat die historische Kritik mit steigendem Erfolge sich mit den Philosophemen der Alten beschäftigt. Man hat besser als es sonst der Fall war gelernt die Nachrichten zu classificiren und jedem Zeugen seinen bestimmten Grad und sein besonderes Gebiet von Glaubwürdigkeit anzuweisen; man hat untergeschobene Bücher und Stellen von ächten zu unterscheiden sich geübt, hat die chronologischen Schwierigkeiten aufgefaßt und zum Theil glücklich beseitiget, und hat den entstehenden Einfluß späterer Ansichten und Begriffe auf die Darstellung des früheren abzulenken gesucht. Viele Untersuchungen von Meiners, Tiedemann und Tennemann und einzelne Arbeiten von Sturz und Fülleborn sind davon erfreuliche Beweise. Eine Menge Nebel sind vertrieben, und es muß nun weit leichter sein die Gegenstände auch der ältesten Zeit in ihrer wahren Gestalt zu sehen. Aber freilich dieses Sehen selbst und die Darstellung

des gesehenen scheint noch nicht die gleichen Fortschritte gemacht zu haben wie die kritische Sonderung, die freilich auch vorausgehen muß. Will man sich von der Denkart eines alten Philosophen einen zusammenhängenden Abriß bilden, worin die Richtung seiner Forschungen deutlich zu erkennen ist, die Hauptpunkte derselben in einer natürlichen und nothwendigen Verbindung aufgestellt und die Grenzen abgesteckt sind, innerhalb deren alle seine auch die uns minder bekannten Untersuchungen sich müssen bewegt haben: so wird man auch die vorzüglichsten unter den neuern Darstellungen noch sehr unbefriedigt aus der Hand legen. Die meisten verderben sich das Geschäft theils dadurch daß sie weniger die Ansicht eines Alten für sich darstellen wollen, sondern sich in Vergleichen einlassen mit den spätern oder gar mit den noch unter uns geltenden Ansichten und dem eignen System des darstellenden, und daß sie auch die ältesten nach den Forderungen beurtheilen, die wir an einen Philosophen zu machen gewohnt sind; theils dadurch daß, wenn sich eine Einheit in seinen Behauptungen nicht auf den ersten Anblick von selbst aufdringt, sie lieber annehmen, es sei keine da gewesen, und überhaupt als das Philosophiren noch jung und unvollkommen, und die eigentliche philosophische Kunst, die Dialektik, noch nicht erfunden war, hätten die weisen Männer nicht gemerkt, wo in ihren Meinungen einer dem andern widersprochen. Allein dies möchte weit eher von den späteren Zeiten einer verwickelteren Speculation gelten können, als von jenen kindlichen Versuchen der frühesten Schulen, wenn man sie ja so nennen darf, deren Philosophiren eigentlich nur auf vorzüglicher Klarheit eines tiefer schauenden Sinnes beruhte, und wo das wenige, was einer als Philosophem der gemeinen Erfahrung gegenüber stellte, nur um so nothwendiger unter sich zusammensimmen mußte, weil alles nur von Einem Punkt ausging.

Die gegenwärtige Abhandlung hat keinen andern Zweck, als einige Schwierigkeiten vielleicht weniger zu beseitigen als nur

darzulegen, welche sich mir bei dem Bestreben in den Weg gestellt haben, mir ein solches anschauliches Bild zu entwerfen von einem der ältesten unter denen welchen man den Namen Philosophen beilegt, von dem Milesier Anaximandros, den man gewöhnlich als den unmittelbaren Schüler des Thales ansieht, ja der bei Diogenes ganz eigentlich die Reihe der ionischen Philosophen eröffnet, indem Thales unter die Sieben, also gleichsam in die vorgeschichtliche Zeit der Philosophie zurückgewiesen wird.

Die erste und wichtigste Frage ist nun die, welches eigentlich des Mannes Princip — um mich der Kürze wegen dieser gewohnten und den Kundigen verständlichen Uebertragung des griechischen ἀρχή zu bedienen, ohnerachtet hier der Ausdruck Urstoff mehr Genüge leisten würde — gewesen sei. Es sind hierüber zwei verschiedene Meinungen im Umlauf. Daß er ein unendliches ἀπειρον als Princip aufgestellt, darüber sind alle einig; aber weiter sagen einige, er habe dies seiner Qualität nach gar nicht näher bestimmt, andere hingegen, er habe es näher bestimmt, und zwar als ein Mittelding zwischen Wasser und Luft. Mit diesen entgegengesetzten Angaben nun befinden sich unsere neuern Geschichtschreiber in großer Verlegenheit, und die meisten zer-⁹⁰hauen den Knoten. Brucker hält es bloß mit der ersten, und sieht die letztere an als Erklärung späterer, welche den unbestimmten Aeußerungen des alten Weisen haben nachhelfen gewollt; offenbar aber berücksichtigt er zu wenig den Werth der Quellen, woraus die andere Angabe herfließt, und wirft sie unbilligerweise ganz in eines mit völlig ungereimten und leicht zu widerlegenden, wie daß Anaximandros Atomen angenommen habe. Buhle nimmt eben so geradèzu das andere an, sein Princip sei das Mittelding zwischen Luft und Wasser gewesen, und läßt sich gar nicht merken daß irgend ein Zweifel dagegen obwalte. Tiedemann geht denselben Weg, doch verschweigt er die Bedenklichkeiten nicht ganz, überläßt aber dem Leser sich selbst aus der Sache zu ziehen. Tennemann macht einen Versuch beides zu verein-

gen, der aber wie natürlich sehr sonderbar ausfällt. Da nämlich in den Nachrichten der Alten auch die Rede ist von einem Mittel Ding zwischen Luft und Feuer, welches irgendwo als Princip aufgetreten sei, so meint er, Anaximandros habe sich unter seinem Unendlichen die rein unbestimmte Materie an sich gedacht, deshalb eben habe er sein Princip nur durch Vergleichen beschreiben können, und da er es bald als das eine bald als das andere Mittel Ding bezeichnet: so habe er es bestimmt und auch nicht bestimmt, und daher hätten einige das eine berichten können, und andere das andere. Eben so vereinigt er noch einen andern Widerspruch, auf den wir bald kommen werden.

Wenn man davon ausgeht, daß Anaximandros des Thales Schüler gewesen: so hat es viel für sich anzunehmen, sein Unendliches sei der Qualität nach jenes Mittel Ding zwischen Luft und Wasser gewesen. Hat er nämlich bei dem Prozeß von Verdünnung und Verdichtung, durch den aus dem Wasser des Thales die anderen Körper entstehen sollen, auf die vier empedokleischen Elemente, versteht sich nicht als auf solche aber als auf die sich von selbst darbietenden Hauptstufen jenes Prozeßes, Rücksicht genommen: so war natürlich das Wasser kein wahrer Mittelpunkt, denn es bietet zwei Stufen oberwärts dar, und nur eine untere; und sollte die ἀρχή als das gleich bewegliche sich zeigen nach oben und unten: so mußte sie in die Mitte gestellt werden zwischen Wasser und Luft. Nur wäre es wunderbarlich, wie Anaximenes, der wieder für einen Schüler des Anaximandros gehalten wird, von ihm die Unendlichkeit des Principis zwar sollte angenommen, diese schöne Mitte aber wieder verlassen haben und auf die Luft verfallen sein, welche in dieser Hinsicht dieselben Unbequemlichkeiten darbietet, wie das Wasser. Doch dies mag leicht ganz anders sein, wie denn Combinationen dieser Art grade das verführerischste sind, wenn man die mangelhaften Nachrichten der Alten ergänzen will; und es kommt zuvörderst darauf an, wie die Sache bei den Alten selbst liegt. Die

Zeugnisse sind offenbar sehr verschieden. Einige sagen ausdrücklich aus, die ἀρχὴ des Anaximandros sei das Mittel Ding gewesen zwischen Wasser und Luft. So Simplicius hie und da im Commentar zu den Physicis und zu den Büchern de coelo *), Johann. Philopon. **), Themistios ***) und nach dem Zeugniß des Simplicius ****) auch Alexand. Aphrodis. Andere sagen ausdrücklich, Anaximandros habe die Natur seines ἀπειρον nicht näher bestimmt; so Diogenes Laertius *****), der Pseudoplatarch †), und nach dem ausdrücklichen Zeugniß des Simplicius in der zuletzt angeführten Stelle auch Porphyrios. Eben dasselbe sagt endlich auch Simplicius selbst ganz bestimmt ††), da wo er die Meinungen der Physiologen über ihre eine bewegliche ἀρχὴ eintheilt, sie könne entweder eine endliche begrenzte πεπερασμένη sein, wie das Wasser des Thales oder das Feuer des Herafleitos, oder eine unbegrenzte, und diese dann entweder unbestimmt, ἀόριστος, wie die φύσις ἀπειρος des Anaximandros, oder bestimmt, wie die Luft des Anaximenes und des Diogenes Apolloniates; so der falsche Origenes †††) und eben so Eusebios ††††) aus den *στωμάτια* des Plutarchos. Auffallen muß hier jedem ganz vorzüglich, daß die Ausleger des Aristoteles nicht alle auf einer Seite stehen, ja daß die Aussagen des Simplicius sogar unter sich im Widerspruch stehen. Dieses wäre freilich begreiflicher, wenn, wie die Neuern behaupten, Aristoteles selbst in Absicht auf den Anaximandros sich widersprochen hätte; denn warum sollte es doch dem Schüler besser ergehen als dem Meister? Allein die Wahrheit ist, daß niemand eine Stelle nachgewiesen, und auch mir ist keine vorgekommen, wo Aristoteles jenes Mittel Ding ausdrücklich dem Anaximandros zuschriebe; son-

*) Simpl. ad. Phys. fol. 105 a., fol. 107 a. b. de Coelo fol. 151 a.

***) ad Arist. de gen. et corr. fol. 3.

****) in Arist. Phys. fol. 36.

*****) ad Phys. fol. 32.

†) de plac. phil. I, 13.

††) ad Phys. fol. 6 a.

†††) Philosoph. cap. VI.

††††) Praep. evang. I, 8.

dem wo er davon redet, daß dieses Mittelding zwischen Luft und Wasser, oder auch unbestimmt eine Natur *παρὰ τὰ στοιχεῖα*, als Urstoff angenommen worden *), da nennt er nirgends einen Urheber, und nach einer Stelle des Simplicius **) scheint Alex. Aphrod. zuerst und vorzüglich diese Stellen auf den Anaximandros bezogen zu haben. Es mag also wol diese Autorität sein, der hernach die andern Commentatoren und hie und da Simplicius selbst gefolgt sind. Mit welchem Recht, dieses zu entscheiden haben wir wol schwerlich einen andern Weg, als wenn wir auszumitteln suchen, soviel wir können, welches wol des Aristoteles Meinung von des Anaximandros Princip gewesen sei.

Daß Aristoteles nirgend, wo er von jenem Mitteldinge redet, des Anaximandros erwähnt, da er den Mann doch sonst nicht verläugnet, könnte freilich schon an sich unwahrscheinlich machen daß er ihm die Erfindung zugeschrieben, allein auf der andern Seite sagt er auch nirgend daß andere, daß Anaximandros sein Unendliches gar nicht näher bestimmt habe; also müssen wir der Sache auf andere Weise näher zu treten suchen. Daß Aristoteles überzeugt gewesen, Anaximandros habe nicht das Unendliche als solches zum Princip gesetzt, sondern ein bestimmtes aber als unendlich unbegrenzt gedachtes Wesen, wird mehr als wahrscheinlich aus folgendem. Es ist nämlich offenbar daß er unsern Mann, wie auch in der Sache liegt, zu denen rechnet, die er *φυσιολόγους* nennt. Von diesen aber, denn dem Zusammenhange nach kann es nur auf sie gehen, sagt er ausdrücklich ***), keiner unter ihnen habe das Unendliche als ein Wesen an sich gesetzt, sondern nur so daß die Unendlichkeit als Eigenschaft einem andern zukomme, und tabelt nur, sie sollten deshalb nicht das Unendliche als Princip setzen, sondern jenes dem sie

*) Phys. I, 4. III, 4. 5. de Coelo III, 5.

**) ad Phys. fol. 32.

***) Phys. III, 5. κατὰ συμβεβηκὸς ἄρα ὑπάρχει τὸ ἄπειρον· ἀλλ' εἰ οὕτως εἴρηται ὅτι οὐκ ἐνδέχεται αὐτὸ ἄρχὴν λέγειν, ἀλλ' ἐκείνοσ' συμβεβηκε, τὸν ἄερα κ. τ. λ.

Unendlichkeit beilegen. Sa man könnte sagen, dieser Tadel treffe vorzüglich den Anaximandros, den er vorher *) an die Spitze derer gestellt hatte, welche behaupteten, das Unendliche müsse Princip¹⁰² sein. An demselben Ort **) sagt er, einige setzen den unendlichen Urstoff, aus dem sie alles andere erzeugten, als ein von den Elementen verschiedenes, aus dem Grunde weshalb er überhaupt nichts in der Wahrnehmung selbst vorkommendes sein dürfe, weil nämlich sonst das gleichartige entgegengesetzte, wenn also das Wasser Urstoff wäre und unendlich, dann das Feuer, von dem Unendlichen müßte verzehrt werden und also gar nicht könnte vorhanden sein. Hier aber erwähnt er nicht einmal das Mittel Ding zwischen Wasser und Luft ausdrücklich, noch weniger den Anaximandros; dennoch bezieht Simplicius ***) auch diese Stelle auf unsern Mann, welches man um so mehr bewundern möchte, da sein beständiges Stichblatt Johannes Philoponos fast dasselbe gethan. Nämlich an einer andern Stelle ****) sagt Aristoteles, einige nähmen einen gemeinsamen von den vier Elementen verschiedenen Grundstoff (*ἄλην*) an, der aber doch auch körperlich sein solle und für sich darstellbar (*χωριστήν*), und tadelt dieses, weil ein solcher ja doch auch nicht könne ohne Gegensatz sein; dieses nun bezieht Johannes Philoponos auf den Anaximandros, und dringt ausdrücklich, vermöge seiner Christlichkeit darauf, dieser Tadel gehe nur auf die Körperlichkeit einer solchen unendlichen *ἀόρη*. Dem sei nun wie ihm wolle, hätte Aristoteles geglaubt, das Princip des Anaximandros sei ein unkörperliches: so wäre es hier sehr an der Stelle gewesen, desselben als Ausnahme zu erwähnen. Daß Aristoteles das Princip des Anaximandros ebenfalls für ein körperliches, also für einen Grundstoff angesehen, bestätigt sich auch durch eine andere Zu-

*) Phys. III, 4. Ed. Casaub. 214 A. wo sogar eine wörtliche Anführung des Anaximandros steht, nur daß sie leider in indirecter Rede völlig aufgelöst ist.

**) Phys. III, 5. pag. 215 A.

***) ad Phys. fol. III a. b.

****) de gen. et corr. II, 1.

sammenstellung, die auch Tennemann *) schon gemacht hat. Nämlich Phys. III, 5 führt Aristoteles fünf Gründe an, weshalb überhaupt ein Unendliches angenommen werde. Unter diesen ist auch der, daß so allein Erzeugung und Untergang nicht ausgehe **). Kurz darauf ***) wiederholt er diese Gründe noch einmal widerlegend, und sagt besonders, auch aus diesem Grunde sei kein unendlicher wahrnehmbarer Körper nothwendig. Nun stimmen mehrere Zeugnisse überein, daß grade dieses der Grund ¹⁰³ gewesen, weshalb Anaximandros seinem Princip die Unendlichkeit beigelegt habe ****), und zwar so daß man glauben muß, es liege in den Worten des Aristoteles selbst eine Anspielung auf eigne Worte des Anaximandros. Es wird daher sehr wahrscheinlich, daß Aristoteles das Unendliche des Anaximandros als einen wahrnehmbaren Körper darstellen will; und da offenbar nicht als eines von seinen vier Elementen, so folgt als ein jenseit derselben zu suchendes *παρὰ τὰ στοιχεῖα*. Körperlich also war nach Aristoteles die *ἀρχή* des Anaximandros gewiß, ein Grundstoff, aus welchem sich alles andere entwickelt hat, nicht ein Princip in dem Sinne wie etwa Freundschaft oder Feindschaft †).

*) Gesch. der Phil. I, 66.

***) οὕτω μόνως μὴ ὑπολιπεῖν γένεσιν καὶ φθοράν.

****) *ibid.* cap. 8. οὐτε γὰρ ἓνα ἢ γένεσις μὴ ἐπιπλητὴ ἀναγκαῖον ἐνεργεῖν ἄπειρον εἶναι σῶμα αἰσθητόν.

****) Cic. *quaest.* IV, 37. Themist. in Arist. Phys. fol. 37. Simpl. de coel. fol. 151 a. ἄπειρον δὲ πρῶτος ὑπέθετο, ἐν ἧ ἔχη χρῆσθαι πρὸς τὰς γένεσις ἀδιαλείπτως. Vorzüglich aber de plac. phil. I, 3. λέγει οὖν διὰ τὸ ἄπειρόν ἐστιν; ἓνα μὴδὲν ἕλληται ἢ γένεσις ἢ ὑφισταμένη. Wenn man diese beiden Stellen vergleicht (mit der letztern stimmt wörtlich Stob. *Ecl. phys.* I, p. 292 überein): so kann man nicht zweifeln, daß die Verfasser die Worte des Anaximandros hierüber noch aus andern Quellen als der aristotelischen Stelle gekannt haben.

†) Man muß die entgegengesetzte Ansicht nicht hineincorrigiren in eine verdorbene Stelle des Simplicius ad Phys. fol. 32 b. ἐρούσας γὰρ τὰς ἐναντιότητας ἐν τῷ ὑποκειμένῳ ἀπειρῷ ὄντι ἀσώματι ἐκκλῆσθαι φησιν Ἀναξίμανδρος. Nicht ἀσώματῳ darf man schreiben, sondern

Daß aber eben so gewiß Aristoteles diesen Grundstoff unseres Mannes weder für eines der vier Elemente gehalten, noch für jenes Mittel Ding, das läßt sich aus der eben angeführten Stelle auf das deutlichste darthun. Er theilt nämlich ein und sagt, Einige nämlich der Physiker setzen das Seiende als Eins, nämlich einen zum Grunde liegenden Körper, entweder von den drei Elementen einen — denn daß die Erde keiner zum Urstoff angenommen, ihrer Unbeweglichkeit wegen, hatte er schon bemerkt — oder einen andern, der dichter ist als Feuer, dünner aber als Luft, und erzeugen das übrige, indem sie durch Verdichtung und Verdünnung das Viele entstehen lassen.“ Dieses dichtere als Feuer und dünnere als Luft ist nun freilich nicht das von andern dem Anaximandros gewöhnlich zugeschriebene, und von Aristoteles auch anderwärts angeführte Mittel Ding, sondern dieses ¹⁰⁴ steht eine Stufe tiefer zwischen Luft und Wasser. Simplicius fügt in der hierher gehörigen Stelle des Commentars *) nur ganz einfach hinzu, Dber wie er anderwärts sagt, dichter als Luft und dünner als Wasser; und in der That, für die Sache macht es keinen Unterschied. Das zweite hierher gehörige Glied nun lautet so **): Andere aber, Physiker nämlich, scheiden aus ihrem Einen, welches hier leider wieder unbestimmt gelassen wird, die darin befindlichen Gegensätze aus, wie Anaximandros sagt, und erzeugen also auf diese Art das übrige Viele aus dem Einen zum Grunde liegenden Urstoff. Wenn also nach Aristoteles vermittelst des Mittel Dinges, und hier muß wirklich ganz

nur σώματι, wenn gleich dies letztere überflüssig scheint; denn nicht viel anders steht es in der hierzu gehörigen Stelle des Aristoteles Phys. I, 4, οἱ μὲν ἐν ποιήσαντες τὸ ὄν σῶμα τὸ ὑποκείμενον ἢ τῶν τριῶν τι ἢ ἄλλο ὃ ἐστὶν πυρὸς μὲν πυκνότερον, αἰθέρος δὲ λεπτότερον, τὰλλα γεννώσιν πυκνότητι καὶ μανότητι πολλὰ ποιοῦντες, wenn nicht auch hier stehen soll σῶμά τι ὑποκ. was im Zusammenhange mit dem Ende des vorigen Kapitels besser scheint. *) fol. 32.

**) Phys. I, 4. οἱ δὲ ἐκ τοῦ ἑνὸς ἐνούσας τὰς ἐναντιότητας ἐκκρίνουσιν ὡς περ' Ἀναξίμανδρος γησι.

gleichgültig sein ob dieses zwischen Luft und Wasser liegt oder zwischen Luft und Feuer, eben wie vermittelst eines der Elemente als Urstoff nur auf dem Wege der Verdünnung und Verdichtung von den alten Physikern erzeugt wird; Anaximandros aber ausdrücklich nicht so, sondern durch Ausschcheidung der Gegensätze aus seinem Einen erzeugt haben soll: so kann Aristoteles ihm jenes Mittelding nicht als Urstoff zuschreiben. Tennemann sagt zwar *), Aristoteles schreibe dem Anaximandros beide Erzeugungsarten zu; allein in der einen Stelle ist er eben nicht genannt, und sie ist nur durch eine unrichtige Combination auf ihn bezogen. Es ist daher ein ganz vergeblicher Versuch, beide Erzeugungsarten, die Aristoteles ausdrücklich einander entgegensezt, mit einander vereinigen zu wollen, wie er denn auch sehr unbefriedigend ausgefallen ist. Simplicius hat auch hier ganz recht gesehen, und bemerkt ausdrücklich **), man sehe aus den Worten des Aristoteles selbst, der ja den Urheber des Mitteldings unter die durch Verdichtung erzeugenden seze, den Anaximandros aber auf eine andere Weise erzeugen lasse, daß nach ihm jenes Zwischenwesen dem Anaximandros nicht zugehören könne, und widerlegt hier den Alexand. Aphrod. So daß man sich wundern muß, wie er an andern Orten dieser seiner umständlichen und so klar erwiesenen Aussage wieder abtrünnig werden und dem Alexandros nachsprechen kann. Wie dieses zugehe, und welches der Schlüssel sei zu diesen Widersprüchen des Simplicius, darüber ist meine Meinung

105 diese. Dieser unschätzbare gelehrte und geistvolle Schriftsteller verfährt sehr besonnen und wahrhaft kritisch überall am Anfange; aber an Ausdauer fehlt es ihm gänzlich. Je weiter hin, desto mehr überwältigt ihn die Masse. Diese Behauptung läßt sich auf das vollständigste durchführen. Jeden Gegenstand behandelt er gründlich, mühsam und mit Liebe, wo er ihn zuerst aufstößt, weiterhin gleichgültig, trocken, oberflächlich. Und eben so gilt

*) Gesch. d. Phil. I, S. 69.

**) Comment. in Phys. fol. 32.

dasselbe auch von seinen Werken überhaupt. Das erste Buch seines Commentars über die Physica ist unschätzbar, sowol als Quellensammlung, als wegen des Reichthums gesunder Ansichten und Urtheile; weiterhin finden sich weit sparsamer Anführungen dessen was ihm von den Schriften der älteren noch vorlag oder sonst bekannt war, sondern er hat neben seinem Grundtext nur, wie man deutlich sieht, die bedeutendsten der früheren Ausleger vor sich liegen, an welche er sich mehr oder weniger vergleichend, prüfend, widerlegend anschließt. Auch hier bleibt er immer schätzbar, weil grammatische Kritik und Interpretation mehr heraus-treten; nur für den philosophischen Geschichtsforscher ist er bei weitem unbedeutender. Daher findet sich in dem Commentar zum ersten Buch von der Natur die ganz richtige Ansicht von dem unendlichen Princip des Anaximandros, sowol da wo er zuerst von ihm redet *), als auch an der zuletzt angezogenen Stelle. An dieser bemerkt er zugleich, wie trotz der von ihm angeführten und anerkannten Gründe dennoch Alex. Aphrod. dem Anaximandros jenes Mittelding zuschreibe, und tadelte ihn des-falls. Späterhin aber im Commentar zu Phys. III, 4 und 5 **) schreibt er dem Alexandros unbedacht aber auch, wie man nicht übersehen darf, nur beiläufig den früher widerlegten Irrthum nach. Dasselbe geschieht auch in dem Commentar zu den Büchern vom Himmel, in welchem er es nächst dem Johannes Philoponos zumal weiterhin, wo auch solche Stellen am meisten vorkommen, vorzüglich mit dem Alexand. Aphrod. zu thun hat. — Also dieser aristotelischen Stelle, die so deutlich spricht und den Anaximandros gradezu nennt, und dem diese Stelle würdig beachtenden Simplicius, wollen wir trauen und beide zum Grunde legend für gewiß annehmen, Aristoteles habe jenes Zwischenwesen

*) fol. 6 a.

**) fol. 107. τοιοῦτον γὰρ Ἀναξίμανδρος τὸ μεταδὲ πῦρός καὶ ἕρος ἄπειρον ἀρχὴν εἶπει, κ. τ. λ.

106 nicht für die ἀρχή des Anaximandros gehalten; nicht aber wollen wir uns von dem schon nachlässig gewordenen und vom Alexandros verführten Simplicius selbst wieder verführen lassen, daß wir vom Aristoteles gegen seine eigne deutliche Erklärung glauben sollten, er meine den Anaximandros, wenn er von jenem Mitteldinge redet. — Wir dürfen aber auch nicht verschweigen, was wol diejenigen am meisten für sich haben, die dennoch behaupten wollen, Aristoteles habe das eine eben so bestimmt ausgesagt als das andere. Mir scheint es dieses zu sein. Phys. III, 14 *) sagt er, mit Recht setzen die Physiker das Unendliche als ἀρχή. Denn es könne weder umsonst sein, noch könne ihm irgend ein anderes Vermögen einwohnen, als nur als Princip. Denn alles sei entweder Princip oder von dem Princip her, für das Unendliche aber könne es kein Princip geben. Denn sonst hätte es auch eine Grenze. Ferner setzen sie es als un erzeugt und unzerstörbar, eben weil es Princip sei. Denn das gewordene nehme nothwendig auch ein Ende, und ein Ende gebe es auch für jede Zerstörung. Darum **) wie gesagt, scheint es für dieses nicht wieder ein Princip zu geben, sondern dieses das Princip alles übrigen zu sein, und alles zu umgeben und alles zu steuern, wie alle sagen die neben dem Unendlichen nicht noch andere Ursachen annehmen, wie den Verstand oder die Freundschaft, und selbst das göttlich zu sein, wie es denn unsterblich sei und unvergänglich, wie Anaximandros sagt und die meisten Physiologen. Wenn nun die Worte ἀθάνατον καὶ ἀνώλεθρον hier, wie man aus dem φησὶ sieht ***), Worte des

*) Ed. Casaub. 214 A.

**) διὸ, καθάπερ λέγομεν, οὐ ταύτης ἀρχή, ἀλλ' ἐν τῶν ἄλλων εἶναι δοκεῖ, καὶ περιέχειν ἅπαντα, καὶ πάντα κυβερνᾷ, ὡς φασιν ὅσοι μὴ ποιούσι παρὰ τὸ ἄπειρον ἄλλας αἰτίας, οἷον νοῦν ἢ φιλίαν· καὶ τοῦτο εἶναι τὸ θεῖον· ἀθάνατον γὰρ καὶ ἀνώλεθρον, ὡπερ φηοῖν ὁ Ἀναξίμανδρος καὶ οἱ πλείστοι τῶν φυσιολόγων.

***) Simplicius fol: 107. liest zwar hier φασίν; aber gewiß falsch, denn er schreibt die Worte selbst dem Anaximandros zu.

Anaximandros sind, wer wird sich wol weigern, auch die früheren aus dem aristotelischen Stile ganz heraus gehenden *καὶ περιέχειν ἅπαντα, καὶ πάντα κυβερνᾶν* für Worte des Anaximandros anzuerkennen? Vergleicht man nun hiermit eine andere Stelle wo Aristoteles von jenem Zwischenwesen also redet *), Denn einige legen nur Ein Element zum Grunde, und unter diesen einige das Wasser, andere die Luft, andere das Feuer, andere ein dünneres als Wasser und dichteres als Luft, welches, wie sie sagen, alle Himmel umgiebt: so kommt nun hier jenes *περιέχειν ἅπαντα* wieder; und da er unmittelbar fortfährt, Die nun unter diesen als jene Eine das Wasser setzen oder die Luft oder das zartere als Wasser und dichtere als Luft, und dann hieraus durch Verdünnung und Verdichtung das andere erzeugen, diese merken nur nicht daß sie etwas anderes vor dem Element annehmen: so scheint auch hier Anaximandros angespielt, und ihm also sowol jenes Zwischenwesen als auch die Erzeugungsort durch Verdünnung und Verdichtung beigelegt zu sein. Allein dies heißt offenbar zuviel aus dem bloßen *περιέχειν* schließen. Da wenn noch der wenigstens etwas individuellere Ausdruck *κυβερνᾶν* es begleitete, oder sonst noch eine Erinnerung aufzuzeigen wäre an die anaximandrischen Worte der obigen Stelle! Aber jener Ausdruck *περιέχειν* allein kommt gar zu häufig wieder in allen alten kosmogonischen Vorstellungen, und kann jedem eben so gut zugehören, als dem Anaximandros. Darum kann man aus dieser Stelle nichts erweisen, und jener Ausdruck kann nicht eben dieses auch nur im mindesten aufwiegen, daß Aristoteles hier ganz bestimmt jenes Zwischenwesen mit der Verdünnung und Verdichtung zusammenstellt, dem Anaximandros aber diese Erzeugungsort anderwärts bestimmt abgesprochen hat.

*) de Coel. III, 5. ἔνοι γὰρ ἐν μόνον ὑποτιθέντες, καὶ τούτων οἱ μὲν ὕδωρ, οἱ δὲ αἶρα, οἱ δὲ πῦρ, οἱ δὲ ὕδατος μὲν λεπτότερον, αἶρος δὲ πυκνότερον, ὃ περιέχειν φασὶ πάντα τοὺς οὐρανοὺς ἄπειρον ὄν.

Die Frage, wem denn wol, wenn nicht dem Anaximandros, Aristoteles jenes Mittelding, zu dem er den Urheber niemals nennt, möge zugeschrieben haben, kann uns hier nur beiläufig beschäftigen. jene alte Theorie, die nur Ein Princip zum Grunde legt, ist geschichtlich auf einen so bestimmten und leicht zu durchlaufenden Raum beschränkt, daß man glauben muß, es könne nicht schwer zu entdecken sein, wen er gemeint habe. Da man offenbar mit seinen Vermuthungen in der ionischen Schule bleiben muß: so weiß ich nichts anders aufzustellen, als dieses. Ich habe zwar anderwärts *) gezeigt, daß auch dem Diogenes von Apollonia jenes Zwischenwesen nicht könne als sein Urstoff beigelegt werden, weil er mit dem Anaximenes der Luft diesen Platz anwies; dennoch ist es leicht möglich, daß Aristoteles wo er dieses Zwischenwesen anführt, keinen andern gemeint hat. Denn wir haben gesehen, daß Diogenes sehr bald in seinem Werk auf das einzelne überging, und sich mit diesem am meisten beschäftigt hat. Nun aber ist aus einigen Spuren wahrscheinlich, daß er als specielles Princip des organischen Daseins eine warme Luft annahm, wie sie beim Athmen, welches ihm die ursprüngliche Lebenserscheinung war, vorkommt, als Princip des unorganischen Daseins aber die *ζυός*, eine feuchte nicht lebenswarme Luft, in welcher die natürlichen chemischen Prozesse am besten von statten gehn. Wenn er nun von der Luft an sich nur im Eingange wenig, weit mehr aber von diesen beiden besonderen Principien gesagt, die er leicht jedes an seiner Stelle von der gemeinen Luft kann unterschieden haben: so kann leicht sein daß Aristoteles geschwanzt und ihm bald die Luft, bald diese beiden Mitteldinge beigelegt hat, wie er denn auch fast abwechselnd und unter sehr gleichen Umständen beide anführt, wie sie sich dem Diogenes in der unmittelbaren Anordnung aus dem Einen differenzirten, hier das zwischen Luft und Feuer, dort jenes zwi-

*) In der oben stehenden Abhandlung über den Diogenes von Apollonia.

schen Luft und Wasser. Doch dieses sei nur angenommen, bis jemand etwas besseres mittheilt.

Näher aber liegt uns die Frage, wenn das Unendliche des Anaximandros eine körperliche ἀρχή war, aber weder ein Element noch ein Mittel Ding zwischen zwei Elementen: was war es denn? Aristoteles tadelt *) diejenigen, die einen von den vier Elementen verschiedenen, doch aber körperlichen und für sich darstellbaren Grundstoff annehmen, weil ein solcher als wahrnehmbar nothwendig unter dem Gegensatz stehen müsse. Nun aber gesteht Aristoteles dem Anaximandros selbst zu **), daß er aus seinem Urstoff durch Ausscheidung der Gegensätze die andern Dinge erzeuge, kann sich also auch der unmittelbaren Folgerung schwerlich entziehen, daß dieser Urstoff, als sämtliche Gegensätze in sich befassend, nicht selbst wieder einen Gegensatz außer sich haben könne. Hat er nun den Anaximandros hier nicht mit widerlegen gewollt, so daß dessen Urstoff nach ihm zwar als körperlich, vielleicht auch als für sich bestehend, χωριστόν, gewiß aber nicht als in die Wahrnehmung fallend, αἰσθητόν, müsse angesehen werden? Oder will er ihn hiermit widerlegt haben: so muß er ihm das letzte andichten. Denn in der Sache liegt das Gegentheil; denn was alle Gegensätze in sich befaßt und aus sich ausscheidet, das kann zwar in gewissem Sinne als körperlich und als für sich bestehend, in keinem Sinne aber als sinnlich wahrnehmbar gedacht werden oder gar aufgezeigt in der Erfahrung, weil nur ausgeschiedenes und unter dem Gegensatz begriffenes kann wahrgenommen werden. An einer andern Stelle ***) widerlegt Aristoteles den unendlichen Grundstoff, der selbst eines von den Elementen sein soll, dadurch, daß dieser die drei andern ihm entge-

*) de gen. et corr. II, I. ἀλλὰ οἱ μὲν ποιοῦντες μίαν ἔλην παρὰ τὰ εἰρημένα, ταύτην δὲ σωματικὴν καὶ χωριστὴν, ἀμαρτάνουσιν. ἀδύνατον γὰρ ἄνευ ἐναντιώσεως εἶναι τὸ σῶμα τοῦτο αἰσθητὸν ὄν.

**) In der oben angezogenen Stelle, Phys. I, 4.

***) Phys. III, 5.

gengeſetzten, aber nur endlichen durch ſein Uebergewicht aufreibe müßte; ſo daß ſie neben ihm gar nicht könnten gefunden werden. Den von den Elementen verſchiedenen unendlichen Grundſtoff aber läßt er deſhalb nicht gelten, weil es keinen einfachen Stoff gebe außer den vier Elementen; denn woraus die Dinge entſtänden, darin müßten ſie auch wieder aufgelöſt werden; es werde aber ein ſolcher Körper nicht wahrgenommen als Reſultat der Auflöſung der Dinge. Hiedurch nun müßte Anaximandros, deſſen Grundſtoff von den vier Elementen gewiß verſchieden war, offenbar mit widerlegt werden, wenn er einen wahrnehmbaren Grundſtoff geſetzt hätte. Nun aber hat uns Simplicius ein Fragment des Anaximandros aufbewahrt, das einzige, ſoviel mir be-
 110 wußt iſt, abgerechnet die wenigen Brocken, welche man aus jenen Stellen des Ariſtoteles doch nur unſicher herſtellen kann, in welchem aber unſer Mann denſelben Grundſatz äußert, zu dem ſich Ariſtoteles hier bekennt; ob Simplicius es aus eigener Anſicht ſeines Buches habe oder nur vermittelt des Theophrastoſ, mag unentſchieden bleiben. Es lautet aber *) ſo, „Woher das, was iſt, ſeinen Urfprung habe, in daſſelbe habe es auch ſeinen Untergang nach der Billigkeit. Denn ſo gebe es ſeine Buße und Strafe für die Ungerechtigkeith nach der Ordnung der Zeit.“ Waß Simplicius hinzüſügt, ποιητικωτέροις ὀνόμασιν αὐτὰ λέγων, giebt deutlich genug zu verſtehen, daß er ſelbſt dieſes als Worte des Anaximandros nimmt und giebt, und gewiß wird niemand ſie für untergeſchoben halten, denn ſie tragen zu deutlich
 110 das Gepräge altionischer Art und Stils, daß nur zum Theil unter Simplicius Hand durch Auflöſung in die indirecte Rede verſchwunden iſt. Wenn nun in dieſem Grundſatz Anaximandros mit Ariſtoteles übereinſtimmt, und wenn ſein Unenendliches auf

*) Simpl. in Phys. fol. 6 a. εἰ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὖσι καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταυτὰ γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεῶν. δίδοναι γὰρ αὐτὰ τί-
 110 σιν καὶ δίκην τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.

der einen Seite weder ein rein unförperliches war, noch auf der andern eines von den vier Elementen, die Aristoteles als wahrnehmbare einfache Stoffe ansieht: worauf führt uns dies natürlich? Daß das wahrnehmbare nicht ohne Gegensatz könne gedacht werden, ist zu leicht und einfach, und liegt offenbar dem zu nahe, der grade die Erzeugung aller endlichen Dinge als Entstehung von Gegensätzen ansieht, als daß er es könnte übersehen haben. Was bleibt übrig, als daß Anaximandros dem Aristoteles, wenn er sich mit ihm hätte unterreden können, zwar würde zugegeben haben, sein Urstoff sei ein körperliches, weil er ihn nämlich, um mit des späteren Mannes Worten zu reden, mehr wie die materielle Ursach aller Dinge beschrieb, als wie die formale, und keine fremde formale zu Hülfe nahm, wiewol er sich sein Unendliches auch gewiß in seinem Hervorbringen nicht absondert dachte von dessen ewiger Bewegung, die ihm doch die formale Ursache der Dinge war, wie Simplicius ausdrücklich sagt daß des unendlichen Wesens ewige Bewegung ihm die Ursache sei der Entstehung der Dinge *); daß er ihm ferner vielleicht auch eingeräumt hätte, sein Urstoff sei für sich bestehend, *χωριστή*, in so fern er nämlich nicht in irgend einem der uns vorliegenden Dinge so enthalten sei wie etwa nach Aristoteles das allgemeine in dem besonderen und einzelnen enthalten ist, außer diesen aber nirgend anzutreffen, wiewol er sich wol auch hier würde vorbehalten haben die Nicht-Trennbarkeit des Urstoffs von der Bewegung, die ja eben deshalb eine ewige war, und also gesagt haben würde, in so fern sei der Urstoff nicht für sich darstellbar; daß er sich aber dem Aristoteles auf keine Weise würde dazu verstanden haben, ihm seinen Urstoff in der Auflösung und Zerstörung der Dinge sinnlich nachzuweisen, wie sich

*) Comment. in Phys. fol. 9 b. *ἄπειρόν τινα φύσιν ἄλλην οὖσαν τῶν τεσσάρων στοιχείων ἀρχὴν ἔθετο, ἧς τὴν ἀέδιον κίνησιν αἰτίαν εἶναι τῆς τῶν ὄντων γενέσεως λέγει.*

das Feuer sinnlich darstellt aus anderem in der Verbrennung, und das Wasser in der Verdunstung. Sondern er würde gradehin und unbeschränkt gelängnet haben, seine ἀρχὴ sei kein sinnlich wahrnehmbares, αἰσθητόν, wie jene sogenannten Elemente, die jedes an dem andern schon seinen Gegensatz außer sich haben, ¹¹¹ wie sie denn Aristoteles selbst nur durch solche Gegensätze beschreibt. Vielmehr, so könnten wir vielleicht in seinem Namen fortfahren, gehören eben deshalb jene Elemente mir schon zum erzeugten und endlichen, und zwar als ein zweites wenigstens, und ich behaupte, daß die letzte Zerstörung eben sowol als der erste Ursprung der Dinge sich unserer Wahrnehmung entziehe, und daß was in dieser das erste ist und letzte, nicht der Urstoff selbst ist, sondern ein theils noch weiter zerstörbares, theils schon wieder gewordenes. Auch lobt Aristoteles an einer andern Stelle *) eben desfalls vor denen die eins der Elemente als Urstoff annehmen, diejenigen die ein Zwischenwesen annehmen, weil nämlich die Elemente schon in Gegensätzen verflochten wären; nächst ihnen aber am meisten die welche die Luft annehmen, weil diese noch die wenigsten wahrnehmbaren Verschiedenheiten zeige. Müßte er nicht nach demselben Grundsatz noch mehr die Vorstellung des Anaximandros rühmen? Auf diese Weise nun löset sich alles, und wir erhalten eine Anschauung nicht unwerth für den ersten Anfang der speculativen Naturwissenschaft zu gelten, grade so bestimmt wie sie auf diesem Gebiet zu jener Zeit sein konnte, und grade unbestimmt genug daß spätere zumal auf einem empirischen Standpunkt mit Recht klagen durften, er habe die Natur

*) Phys. I, 6. ὥσπερ φασὶν οἱ μίαν τινὰ φύσιν εἶναι λέγοντες τὸ πᾶν οἶον ὕδωρ [ἢ ἀέρα diese beiden Worte muß man offenbar einschließen] ἢ πῦρ ἢ τὸ μεταξὺ τούτων. δοκεῖ δὲ τὸ μεταξὺ μᾶλλον· πῦρ γὰρ δὴ (καὶ γῆ ἴδιαι ἐγὼ) καὶ ἀήρ καὶ ὕδωρ μετ' ἐναντιοτήτων συμπλεγμένα ἴσθι. διὰ οὐκ ἀλόγως ποιοῦσιν οἱ τὸ ὑποκείμενον ἕτερον τούτων ποιοῦντες (wenn nicht bei diesem weiteren Ausdruck Aristoteles grade den Anaximandros im Gedanken hat), τῶν δ' ἄλλων οἱ ἀέρα· καὶ γὰρ οὗτος ἤμισα ἔχει τῶν ἄλλων διαφορὰς αἰσθητάς.

feines Unendlichen nicht genau bestimmt. Was konnte er auch weiter sagen, nachdem er gesagt hatte, es sei das Eine, aus welchem sich alle Gegensätze ausscheiden? daß also das Wesen aller Materie darin enthalten sei, hatte er keine Veranlassung noch besonders zu sagen; dies war das was sich damals am meisten von selbst verstand. Und sonst konnte er ja nur, wenn er es mit den in der Erfahrung gegebenen Dingen und so auch mit jenen vier Elementen verglich, die Verneinung aufstellen, es sei weder dies noch das, eine Verneinung, die nur insofern nicht inhaltleer war, als sie aus dem Gebiet der Gegensätze herausführte. In diesem Sinne nun war sein Urstoff ein wahrhaft unbestimmtes und unbestimmbares, weil alles sinnlich bestimmte erst aus ihm entstand. Sa hier soll uns auch Alexandros von 112 Aphrod. willkommen sein, wenn seine Ausfag: über das Princip des Anaximandros nicht ganz und gar leere Vermuthung war, sondern ihr wenigstens dieses zum Grunde lag, daß er wußte, es sei beim Anaximandros von jenen beiden Zwischenwesen zwischen Luft und Feuer und zwischen Luft und Wasser die Rede gewesen. Denn da Simplicius *) als die obersten ausgeschiedenen Gegensätze die des warmen und kalten, des trocknen und feuchten namhaft macht, auf denen bekanntlich auch die vier Elemente nach einer gewiß nicht dem Aristoteles eignen sondern im gemeinen Leben sehr alten Ansicht beruhen: was liegt eigentlich näher als daß Anaximandros, um so mehr als ihm natürlich war, zu behaupten, die erste Erzeugung liege noch jenseit der Wahrnehmung, die vier Elemente nicht werde als das erste aus dem Unendlichen hervorgehende angesehen haben, sondern gesagt, über ihnen stehe natürlich eine Ausscheidung des Gegensatzes von warm und kalt, ehe noch der Gegensatz von trocken und feucht auch ausgeschieden sei, nur daß nicht jene erste sondern erst diese

*) Comment. in Phys. fol. 32 b. *ἐναντιότητες δέ εἰσι, θερμὸν ψυχρὸν ἕηρόν ὑγρὸν καὶ αἱ ἄλλαι.*

zweite Erzeugung wahrnehmbar sei. Daß warme aber, in welchem noch ungeschieden liegt der Gegensatz von trocken und feucht, was ist es anders als das Mittel Ding zwischen Luft und Feuer, aus welchem, wenn nun der zweite Gegensatz sich ausscheidet, das getrocknete Feuer wird, und das feuchtgewordene Luft? Nur freilich daß er diesem mußte ein anderes gegenüber gestellt haben, als kaltes, nämlich in der Gleichgültigkeit des trocknen und feuchten ein Mittel Ding zwischen Wasser und Erde, von welchem niemand etwas meldet, sondern nur im Allgemeinen kommt vor daß er den Ausscheidungsprozeß des zweiten Gegensatzes erwähnt und das Meer für den Ueberrest der einen Seite desselben angesehen habe *). Darum möge dieses dahin gestellt sein, und es stehe nur hier als eine Andeutung, wie Anaximandros sein Un-
 113 endliches könne gegen die Elemente gestellt haben. Die Hauptsache aber, daß sein Urstoff der Inbegriff aller Dinge war, aber nicht als ob sie in ihm schon wirklich wären enthalten gewesen, sondern so daß sie daraus durch Ausscheidung werden, diese wird sehr bestätigt durch eine Stelle des Theophrastos, welche uns Simplicius **) aufbehalten hat, worin Anaxagoras und Anaximandros verglichen werden, und jener gewissermaßen auf diesen

*) Plac. phil. III, 116. *Ἀναξίμανδρος τὴν θάλασσαν φησὶ εἶναι τῆς πρώτης ὑγρασίας λείψανον, ἧς τὸ μὲν πλεῖον μέρος ἀνεξήρανε τὸ πῦρ, τὸ δὲ λειψθὲν διὰ τὴν ἔκκασιν μετέβαλεν. Ὅτι ὑγρασία sein eignes Wort sei, ist wol nicht gewiß, aber sehr wahrscheinlich, und eben so wo ἔκκασιν, entweder für die primitive Ausscheidung des warmen oder für das zweite gleichsam Ergreifenwerden des trocknen und feuchten von der Wärme.*

**) Comment. in Phys. fol. 6 b. *καὶ οὕτω μὲν, φησι, λαμβανόντων δόξειεν ἂν ὁ Ἀναξαγόρας τὰς μὲν ὑλικὰς ἀρχὰς ἀπείρους ποιεῖν, τὴν δὲ τῆς κινήσεως καὶ τῆς γενέσεως αἰτίαν μίαν, τὸν νοῦν. εἰ δὲ τις τὴν μίξιν τῶν ἀπάντων ὑπολάβοι μίαν εἶναι φύσιν ἀόριστον καὶ κατ' εἶδος καὶ κατὰ μέγεθος, συμβάλει δύο τὰς ἀρχὰς αὐτὸν λέγειν, τὴν τοῦ ἀπείρου φύσιν καὶ τὸν νοῦν. ὥστε φαίνεται τὰ σωματικὰ στοιχεῖα παραπλησίως ποιεῖν Ἀναξίμανδρον.*

zurückgeführt *). Nachdem er nämlich gesagt, Anaxagoras lehre, in jedem sei etwas von allem, jedes aber sei und werde das am deutlichsten, wovon am meisten darin sei, fährt er fort, Wenn man es nun so nehme, so scheinere freilich Anaxagoras der materialen Principien unendlich viele zu setzen, und nur für die Bewegung und Entstehung Eine Ursache, den Verstand. Wenn man aber jene Mischung aller Dinge als ein einziges sowohl der Art als der Größe nach unbestimmtes Wesen ansähe: so würde er dann nur zwei Principien setzen, jenes unendliche Wesen und den Verstand, so daß er offenbar in der Vorstellung von den körperlichen Elementen dem Anaximandros sehr nahe komme. Dieses „nur sehr nahe“ bezieht sich nun eben darauf, daß das auszuscheidende bei Anaxagoras schon in dem Unendlichen ist, bei Anaximandros aber erst in und mit der Ausscheidung wird; welchen Unterschied auch Theophrastos ausdrückt **). Eine andere Annäherung beider findet sich in der aristotelischen Metaphysik ***), wo im Gegentheil dem Anaximandros eine Mischung beigelegt wird; allein die Stelle ist ohnstreitig mehrfach verdorben. Zwar zeugen auch andere Nachrichten von einer Mischung, die in seiner Darstellung vorkomme ****); allein sie ist keinesweges das ursprüngliche, sondern sie entsteht schon aus den ausgeschiedenen 114 Gegensätzen, und vielleicht ließ er aus ihrer ursprünglich unordentlichen und chaotischen Mischung, damit auch dieser alten mythischen Vorstellung ihr Recht widersühre, sich erst allmählig die

*) Genau so sagt Simplicius anderwärts in Phys. fol. 33. καὶ Θεόφραστος δὲ τὸν Ἀναξαγόραν εἰς τὸν Ἀναξίμανδρον συνηθῶν κ. τ. λ.

**) ibid. ὡς οὐ γινομένων ἀλλ' ὑπαρχόντων πρότερον.

***) XI, 2. καὶ τοῦτό ἐστι τὸ Ἀναξαγόρου ἐν βέλτων γὰρ ἦν ὁμοῦ πάντα, καὶ Ἐμπεδοκλέους τὸ μίγμα καὶ Ἀναξίμανδρου.

****) Stob. Ecl. phys. p. 500. Ἀναξίμανδρος τὸν οὐρανὸν φησὶν εἶναι ἐκ θερμοῦ καὶ ψυχροῦ μίγματος. conf. Euseb. Praep. I, 8. φησὶ δὲ τὸ ἐκ τοῦ αἵθλου γονίμου θερμὸν καὶ ψυχρὸν κατὰ τὴν γένεσιν τοῦδε τοῦ κόσμου ἀποκριθῆναι.

Welt bilden. Weil nun das Princip selbst nie erscheinen kann, muß es in ewiger Bewegung sein, um die Gegensätze auszuscheiden, und so die Welt und in ihr dann den untergeordneten Kreislauf des Entstehens und Vergehens hervortreten zu lassen. Und so schwebt das Unendliche des Anaximandros in seiner Unbestimmtheit fast selbst zwischen dem körperlichen und unkörperlichen in ewiger Bewegung, selbst Eins und unverändert, aber alle seine, man weiß nicht, soll man sagen Theile oder Werke in immerwährender Veränderung darstellend *), und was aus der ewigen Einheit heraustritt in die kurze Freude des für sich bestehenden Lebens durch den Untergang wieder strafend, jedes zu seiner Zeit, nach den Ordnungen eines ewigen Rechts. Wenn man nun den Thales mit seinem Grundwesen, dem Wasser, und seiner Erzeugungsart durch Verdünnung und Verdichtung an diese Idee des Anaximandros hält: so ist nicht zu sehen, wie diese ungleich speculativere aus jener habe entstehen können, oder wie gar im eigentlichen Sinne Anaximandros des Thales Schüler *μαθητής* oder wol Nachfolger *διάδοχος* könne genannt werden **). Indessen muß es neben dieser noch eine andere Sage gegeben haben, welche ihn dem Thales mehr gleich gestellt hat. Denn eine solche liegt offenbar einer Erzählung beim Samblichos ***) zum Grunde, daß Pythagoras nach einander zum Thales und Anaximandros gereist sei, und mit jedem besonders philosophirt habe. Zeitgenossen waren sie allen Nachrichten zufolge und an einem Orte lebend, nur Anaximandros jünger, woraus die spätere Zeit,

*) Diog. Laërt. II, 1. *καὶ τὰ μὲν μέγῃ μεταβάλλειν, τὸ δὲ πᾶν ἀμετάβλητον εἶναι.*

**) So nennt ihn Simplicius in Phys. fol. 6 a., anderwärts Coel. fol. 151. *πολλῆς καὶ ἐπιείροος.* Suidas weiß noch mehr, und setzt *συγγενῆς* hinzu. Auch Sextus bisweilen behutsamer in solchen Dingen, nennt ihn *ἀκουστὴν τοῦ Θάλεω.*

***) de vita Pyth. segm. II und 12.

die den Begriff der Schule überall hineinrug, nicht verfehlte ein so bestimmtes Verhältniß zu bilden.

Wenn aber doch aus des Anaximandros Urwesen durch einen innern Prozeß alle wahrnehmbare Materie entsteht, es also seiner Natur nach ein materielles Princip ist, und jene ewige Bewegung, durch welche die Weltbildung bedingt ist, dem Princip ursprünglich und nothwendig einwohnt, nicht wie des Anaxago-¹¹⁵ ras Verstand ein von außen gleichsam später hinzukommendes ist; zu welchen soll man ihn nun zählen, zu denen die mit Gott philosophirt haben, oder die ohne Gott? Einige läugnen gradehin daß er einen Gott angenommen, weil sich nirgend bei ihm eine Spur zeige von einer bewußten Macht an der Spitze aller Dinge. Andere bejahen es großmüthig, wegen jener oben angeführten Worte, das Princip sei göttlich, weil es unsterblich sei und unvergänglich. Diese könnten noch dazu genommen haben, was Simplicius zu der Stelle des Aristoteles, in der jene Worte vorkommen, bemerkt *), Es sei kein Wunder, daß Anaximandros sein Unendliches göttlich nenne, sondern ganz natürlich; denn er wolle dadurch anzeigen daß Gott noch über demselben stehe, indem ja göttlich etwas sei dadurch daß es Antheil habe an Gott.“ Gewiß aber ist aus dieser Stelle nicht zu schließen daß in solchem Sinne etwas über die Gottheit in der Schrift des Anaximandros vorgekommen sei. Simplicius raisonnirt nur aus dem Worte *θεῖον*, und hat hier im dritten Buche schon gar nicht mehr jenen Sinn der Genauigkeit, die eignen Worte des Anaximandros auszuscheiden und wenn er konnte weiter zu verfolgen, sondern schon oberflächlicher hält er sich nur an das was ihm eben aufstößt. Was aber die Sache betrifft, so möchte ich sagen, wenn Anaximandros unter den Gegensätzen, die er aufstellte, auch

*) Simpl. ad. Phys. fol. 107. καὶ οὐδὲν ἄτοπον, εἰ θεῖον ἐκάλεi, μᾶλλον δὲ ἀναγκαῖον, ἐκ τούτου γὰρ ἐδείκνυτο τὸν θεὸν ὑπὲρ αὐτὸ εἶναι, θεῖον γὰρ τὸ τοῦ θεοῦ μέτοχόν ἐστιν.

den aufgestellt hätte zwischen Geist und Materie, und hätte dennoch ein streng materielles Princip allein walten lassen, und diesem den Geist völlig untergeordnet als ein einzelnes und späteres Erzeugniß, dann dürfte man ihn wol einen *ἀθεός* nennen, und dann läugnen daß er ein Philosoph gewesen; denn kein wahrer Philosoph war jemals ohne Gott. Weder aber kannte Anaximandros jenen Gegensatz; denn den Aeltesten war das Leben Eines, die Seele eben sowol das erkennende als das organisch bewegende, und also Seele und Leib, letzteres im eigentlichen Sinne genommen, ungeschieden; noch auch darf man von ihm aussagen, es offenbare sich in ihm eine Neigung, vermöge deren er, wenn er jenen Gegensatz gekannt hätte, der Materie einen Vorrang würde beigelegt haben über den Geist. Vielmehr, wenn ihm plötzlich die Kenntniß jenes Gegensatzes aufgegangen wäre, wie würde dies auf seine Philosophie gewürkt haben? Wenn sein Unendliches die Möglichkeit aller Gegensätze in sich begriff, und sie sich alle aus ihm ausschieden: so schied sich dann auch in seiner Ordnung der des Bewußten und Unbewußten aus, und sein Urwesen war eben sowol die Gleichgültigkeit dieser beiden entgegengesetzten wie aller übrigen. Denn daß das Bewußtsein, wie es uns in der Erfahrung gegeben ist, nothwendig unter der Form des Gegensatzes steht, und es so nur in diesem Gebiete das bewußtlose gegen sich über habend vorkommen kann, das leuchtet wol jedem ein. Darum scheint es richtiger, dem Anaximandros und andern ähnlichen den Vorwurf des Atheismus nicht zu machen, weil wir ihn mit demselben Recht wieder bekommen könnten aus ihrem Standpunkt, wenn sie uns beschuldigten daß auch wir die eine Seite des Gegensatzes über die Einheit erheben. Doch dies soll als ein Warnungszeichen auch hier aufgestellt sein. Denn was nach mehreren Nachrichten *) Ana-

*) Cic. de nat. Deor. I, 10. Anaximandri autem opinio est nativos esse deos longis intervallis orientes occidentesque, eosque innume-

rimandros in einem andern Sinne von den Göttern gelehrt hat, auch ihnen nämlich komme Entstehen zu und Untergang, nur nach langen Zwischenräumen, sie wären nämlich die Gestirne oder die unendlichen Himmel, oder die unzähligen Welten; dieses, wie es auf der einen Seite vollkommen seinem Grundsatz gemäß ist, daß alles aus den Gegensätzen bestehende die Freude seines Daseins wieder durch Untergang bezahlen müsse, würde ihn auf der andern Seite bei uns der Gottesläugnung nicht verdächtig machen; vielmehr würden wir es natürlich finden, daß er die vielen Götter eben dahin stellt, wo alles viele sich finden muß, und wir würden darin nur das Bestreben erkennen, welches sich durch einen großen Theil der hellenischen Philosophie hindurchzieht, und an dessen Stelle erst sehr spät ein entgegengesetztes tritt, nämlich die volksmäßigen mythischen Vorstellungen von Göttern an eine ihrem wirklichen Inhalt angemessene untergeordnete Stelle zu bringen, und ganz zu trennen von dem, daß ich mich so ausdrücke, noch unbestimmten Entwurf der Idee eines höchsten Wesens, welchen auszuführen und wirklich zu denken das letzte Ziel aller Philosophie ist. Doch in jenen Beugnissen sind die Ausdrücke zu verschieden und zu wenig im ältesten Stil, als daß man bestimmt ausmitteln könnte, wie Anaximandros dieses gemeint.

Allein die Sache grenzt ganz nahe an eine Frage, welche ¹¹⁷ sich, wenn anders die über sein Princip als abgemacht kann angesehen werden, zunächst aufdringt, nämlich, ob er wirklich unzählige Welten angenommen, welche entstehen und vergehen. Auch hier tritt der Fall ein, daß Aristoteles an einzelnen Stellen *) zwar einen Unterschied feststellt zwischen solchen die nur

rables esse mundos. — Stob. Ecl. phys. I, p. 56. Ἀναξίμανδρος ἀπεφίνατο τοὺς ἀπείρους οὐρανοὺς θεοῦς. — Plac. Phil. I, 7. Ἀναξίμανδρος τοὺς ἀστέρας οὐρανούς θεοῦς.

*) Phys. VIII, 1. Man muß hier unter ἀπείρους κόσμους unzählige verstehen, weil es nur dem ἓνα κόσμον gegenübersteht, wie es auch Simplicius durch ἀπείρους τῶ πλήθει erklärt.

Eine Welt angenommen, und solchen die unzählige entstehende und wieder vergehende, daß er aber auch hiebei wie oben bei den Zwischenwesen den Anaximandros meines Wissens nirgends namentlich anführt, die späteren hingegen ihm diese Annahme bestimmt beilegen. So Cicero in der oben angezogenen Stelle, so Simplicius *), so Eusebius **) aus dem Plutarch, auch der falsche Plutarch ***). Und auch hier fehlt es nicht an Ausdrücken, jedoch minder gewichtigen, die das Gegentheil zu sagen scheinen, auch bei demselben Schriftsteller. Und hier kann die Behauptung nicht, wie in jenem Fall, ihren Grund gehabt haben in der Verlegenheit, auf wen jene Worte des Aristoteles zu beziehen wären; denn Empedokles wenigstens und Herakleitos waren gleich bei der Hand. Sondern allerdings müssen Aeußerungen des Anaximandros dieser Nachricht zum Grunde liegen, die uns leider nicht ursprünglich und zusammenhängend zugekommen sind, deren eigentlichem Gehalt wir aber doch müssen auf die Spur zu kommen suchen. Der Ausdruck von mehreren Welten, welche entstehen und vergehen, kann aber auf mehrerlei Arten verstanden werden. Einmal so, daß durch Zeitpunkte gänzlicher Zerstörung unterbrochen, verschiedene Weltordnungen auf einander folgen, was aber jedesmal zugleich vorhanden ist, nur Eine Welt bildet. Dann so, daß das aus dem unendlichen Princip ausgeschiedene ursprünglich in mehrere Welten vertheilt ist, die also 118 keine Gemeinschaft gegenseitigen Wirkens mit einander haben,

*) in Phys. fol. 6. εἰς ἧς ἅπαντας γίνεσθαι τοὺς οὐρανοὺς καὶ τοὺς ἐν αὐτοῖς κόσμους. — fol. 257 b. οἱ μὲν γὰρ ἄπειρους τῷ πλήθει τοὺς κόσμους ὑποθέμενοι, ὡς οἱ περὶ Ἀναξίμανδρον, γινομένους αὐτοὺς καὶ φθειρομένους ὑπέθεντο ἐπ' ἄπειρον, ἄλλων μὲν αἰεὶ γινομένων ἄλλων δὲ φθειρομένων.

**) Praep. I, 8. εἰς οὐδὲν φησι τοὺς τε οὐρανοὺς ἀποκεκρίσθαι καὶ καθόλου τοὺς ἅπαντας ἄπειρους ὄντας κόσμους.

***) de plac. phil. I, 3. διὸ καὶ γεννᾶσθαι ἄπειρους κόσμους καὶ πάλιν φθίρεισθαι εἰς τὸ εἰς οὐ γίνεται.

die aber in dieser Geschiedenheit sämmtlich immer fortbauern. Endlich so, daß mehrere geschiedene Welten gleichzeitig vorhanden sind, entweder aber in gewissen Zeitpunkten alle auf einmal zerstört werden und dann wieder entstehen, oder daß dieses Schicksal sie einzeln trifft, die eine früher, die andere später. Das erste, daß jedesmal nur Eine Welt vorhanden ist, diese aber bisweilen zerstört wird und neu wieder entsteht, scheint zwar die widersprechenden Aussagen leicht zu vereinigen, denn so könnte er in dem einen Sinn von Einer Welt geredet haben, in dem andern von vielen; allein es steht im Widerspruch mit zwei nach den wichtigsten Zeugnissen höchst wichtigen Punkten in der Theorie des Anaximandros. Denn wenn er zuerst sein Princip bewegen unendlich angenommen, damit die Erzeugung nirgend und niemals dürfe gehemmt werden, wie kann er eine Zeit angenommen haben, wo sie wirklich gehemmt war, vom Anfang einer Weltzerstörung an bis zur Entstehung einer neuen? und wenn er als Ursache aller Erzeugung gesetzt eine ewige Bewegung seines unendlichen Principis, wie alle einstimmig bezeugen, wie kann das Princip in Bewegung gewesen sein auch in jenen Zwischenräumen? oder wie kann die ewige Bewegung des Unendlichen je gelitten haben eine gänzlich vollendete Zerstörung? Das zweite aber sollte mich auch sehr wundern, wenn sich nämlich Anaximandros eine gleichzeitige Mehrheit gänzlich geschiedener Welten gedacht hätte. Dies nämlich scheint nur möglich zu sein, wenn man anfängt, der Erde eine untergeordnete Stelle anweisend, die Gestirne als für sich bestehende Weltkörper anzusehen. Denn wenn diese nicht die mehreren Welten sein sollen: so müßte eine solche Mehrheit angenommen werden, ohne die mindeste Gewährleistung der Sinne für den Gedanken, welches wol schwerlich jenem Zeitalter kann für angemessen gehalten werden. Und welches Bedürfnis des Verstandes sollte grade denjenigen auf diesen Gedanken gebracht haben, dessen ganze Forschung so entschieden auf die Seite der Einheit und der Unterordnung aller

Gegensätze gerichtet ist? Man sollte vielmehr denken, gesetzt auch er hätte eine Vertheilung des endlichen Seins in mehrere Weltkörper angenommen: so müßte er doch diesen, wenn auch nur als entgegengesetzten und irgendwie im Gleichgewicht stehenden, eine Zusammengehörigkeit und gegenseitige Abhängigkeit, also eine höhere Einheit zugeschrieben haben. Allein auch daß in diesem ¹¹⁹ untergeordneten Sinn Anaximandros eine Mehrheit von Welten angenommen und die Gestirne als solche angesehen habe, ist sehr unwahrscheinlich. Man könnte es freilich leicht schließen, wenn der eine sagt, seine vergänglichen Götter seien die unzähligen Welten, und der andere die Gestirne seien seine Götter; aber näher betrachtet scheint man es zurücknehmen zu müssen, wenn man folgendes bedenkt. Alle stimmen überein, daß er der Erde den mittleren Platz eingeräumt, wo sie durch nichts gehalten, vermöge ihres gleichen Abstandes von allem anderen im Gleichgewicht schwebe. So Diogenes *), Pseudoorigenes **), Simplicius ***) und Aristoteles selbst ****). Eine etwas abweichende Aussage führt Menagius an vom Theon von Smyrna †), die Erde schwebe und bewege sich um die Mitte der Welt. Allein ich möchte dieser Worte wegen, die ich weiter zu verfolgen außer Stande bin, nicht gern einen Mittelpunkt der Welt

*) H, I. *μίσθην τε τὴν γῆν κείσθαι κέντρον τάξιν ἐπέχουσαν οὐσαν σφαιροειδῆ.*

**) Philos. cap. VI. *τὴν δὲ γῆν εἶναι μετέωρον ὑπὸ οὐδενὸς κρατουμένην μένουσαν διὰ τὴν ὁμοίαν πάντων ἀπόστασιν.*

***) Comment. in libr. de Coel. fol. 126.

****) de Coel. II, 13. *εἰδὸς δὲ τινες οἱ διὰ τὴν ὁμοιοειδέα φασιν αὐτὴν μένειν ὡσπερ τῶν ἄρχαίων Ἀναξίμανδρος.*

†) ad Diog. Laert. II, I. *ὅτι ἔστιν ἡ γῆ μετέωρος καὶ κινεῖται περὶ τὸ τοῦ κόσμου μέσον.* Die Worte finden sich nicht in dem von Bullialdus herausgegebenen Theile des Theon, und Menagius muß sie wahrscheinlich in dem noch ungebrückten Abschnitt von der Astronomie handschriftlich gelesen haben.

außerhalb der Erde annehmen, sondern wenn man ihnen überhaupt einen Werth beilegen will, wie es der Zeuge ja wol verdient, möchte ich glauben, Anaximandros habe der Erde eine Achsendrehung oder eine schwanckende Bewegung um ihren Mittelpunkt zugeschrieben, der zugleich der Mittelpunkt der Welt sei; denn nur so läßt sich dieses Zeugniß mit allen andern vereinigen. Die Gestirne aber waren ihm, wenn wir die zerstückelten Nachrichten irgendwie in eins zusammenfassen wollen *), große um vieles, wieviel aber stimmt nicht allen überein, die Erde über- 120
treffende Massen von Luft zusammengesetzt, Feuer in sich enthaltend, das aus der Nabe, welche die uns sichtbare Scheibe bildet, ausströme, entstanden aus einer um die die Erde umgebende Luft gebildeten und hernach geplatzten Feuerrinde, geordnet zu oberst die Sonne, bei ihr der Mond, und zu unterst die übrigen Gestirne **). Hier ist also zuerst alles durchaus Ein System und nirgend eine völlige Geschiedenheit des Daseins; denn was hieße oben und unten, wenn nicht eine Beziehung auf ein und

*) Theodoret. graec. cur. IV, P. 797. ουστήματα αἴτια τοῦ ἀέρος τροχοειδῶς περιλημένα πρὸς ἔμπλεα. — Orig. Philos. VI. τὰ δὲ ἄσπρα γίνεσθαι κύκλον πρὸς ἀποκριθέντα τοῦ κατὰ τὸν κόσμον πρὸς περιληφθέντα δ' ὑπὸ ἀέρος. — Euseb. Praep. I, 8. καὶ τινα φλογὸς σφαῖραν περιφῶναι τῷ περὶ τὴν γῆν ἀέρι ὡς τῷ δένδρῳ φλοῖον, ἧς τινος ἀπορραγέσης καὶ εἰς τινὰς ἀποκλεισθείσης κύκλους, ὑποστῆναι τὸν ἥλιον καὶ τὴν σελήνην καὶ τοὺς ἀστέρας. — Plac. phil. II, 20. κύκλον εἶναι ὀκτωκαιεικοσιπλασίονα τῆς γῆς ἑρματείου τροχου τὴν ἀψίδα παραπλησίαν ἔχοντα κοιλίην πλήρη πρὸς, ἧς κατὰ τι μέρος ἐκφαινούσης τὸ πῦρ διὰ στομίου ὡσπερ διὰ πρησιτῆρος αἰλοῦ, καὶ τοῦτ' εἶναι τὸν ἥλιον. — Theodoret. graec. cur. I, P. 718. ἑπτὰκις εἴκοσι πλασίονα τῆς γῆς τὸν ἥλιον. — Plac. phil. II, 25. τὴν σελήνην κύκλον εἶναι ἑννεακαιδεκαπλασίονα τῆς γῆς ὡσπερ τὸν ἥλιον πλήρη πρὸς. — Stob. Ecl. Phys. P. 510. πλημάτα ἀέρος τροχοειδῆ πρὸς ἔμπλεα, κατὰ τι μέρος ἀπὸ στομίων ἐκπνέοντα φλογάς.

**) Stob. ibid. καὶ ἀνωτάτω μὲν πάντων τὸν ἥλιον τετάχθαι, μετ' αὐτὸν δὲ τὴν σελήνην, ὑπὸ δὲ αὐτοὺς τὰ ἀπλανῆ τῶν ἀστέρων καὶ τοὺς πλανήτας. — Eben so de plac, philos. II, 15.

dasselbe dritte statt fände? Aber demnächst sind auch die Gestirne durch ihre Bildung selbst an die Erde geknüpft, und keines derselben enthält für sich ein vollständiges Ganze der Gegensätze, welches doch allein im eigentlichen Sinne eine Welt sein kann. Denn an Luft und Feuer haben sie wol den Gegensatz des trocknen und feuchten, aber nur auf der Seite des warmen, das kalte aber, Erde nämlich und Wasser, fehlt ihnen ganz. Also kann weder jedes für sich, noch können alle verbunden, ein vollständiges System des Daseins, eine Welt bilden, sondern nur mit der Erde zusammen können sie das. Denn offenbar ist die Sonderung von Erde und Wasser als Kern, und die von Luft und Feuer als Rinde, die ursprüngliche Ausscheidung des Gegensatzes von schwer und leicht. Wenn also die Gestirne mit der Erde zusammen nur Eine Welt bilden, was bleibt übrig, als entweder der Ausdruck von einer Mehrheit der Welten ist überhaupt nicht eigentlich zu nehmen, oder Anaximandros muß sich zu dieser aus unserer Erde und ihren Gestirnen bestehenden Welt noch mehrere gedacht haben. Aber warum? und welche Betrachtung sollte ihn bewogen haben, durch Annahme einer solchen Mehrheit sich die schöne Einheit in der weltbildenden Bewegung seines Unendlichen gleichsam zu zerstören? Denn wenn wir die Zeugnisse für hinreichend halten, und wörtlich auffassen, so bleibt uns nur übrig, das Factum anzunehmen und die Gründe auf-

¹²¹ zuzufuchen. Ich kann mir nur Eines denken. Nach jenem Hauptgrundsatz des Anaximandros findet auch eine Aufreibung der Dinge statt, wodurch nämlich jedes seine Strafe giebt. So lange nun diese im Gleichgewicht bleibt mit der Erzeugung, läuft auch das wechselnde Dasein der Welt nach seinen Gesetzen unverrückt ab. Tritt aber ein Uebergewicht des Zerstörungsprozesses ein: so würde dann, wenn es nur Ein System gäbe, eben jene gänzliche Auflösung begründet sein, die Anaximandros nicht kann eintreten lassen. Nun sind allerdings Spuren, daß er sich ein wechselndes Uebergewicht der Prozesse gedacht habe; darauf deuten die

Ausdrücke *ύγρασία* und *έξζαυσις*, und das Meer, als nur der Ueberrest des Feuchtungsprozesses nach wieder überhandgenommene Verbrennungsprozess, deutet allerdings auf eine weit über das Gleichgewicht hinausgehende Ausdehnung dieses Prozesses. Und gewiß ist es auf alle Weise, was hier nicht weiter kann ausgeführt werden, natürlicher im Gebiet des Wechsels überhaupt auch ein solches wechselndes Uebergewicht anzunehmen, als ein immer unverrückt bleibendes Gleichgewicht. Hat er sich nun Leben und Tod, beides im weitesten Sinn als Erzeugung und Untergang des mannigfaltig gestalteten die Gegensätze beweglich in sich vereinigenden, auch als entgegengesetzte Prozesse gedacht: so mußte er auch hier ein wechselndes Uebergewicht annehmen. So finden sich auch Nachrichten von allmählicher Zunahme des Organisationsprozesses, der zuerst, wahrscheinlich nachdem der Wasserbildungsprozess seine größte Höhe erreicht hatte und abzunehmen anfing, im nassen sich in rohen und abentheuerlichen Gestalten gezeigt, die auf dem trocknen nur ein kurzes Leben gefristet, allmählig aber sei der organische Bildungsprozess vollkommen geworden, und nachdem andere Thiere schon beständiges Leben und Erneuerung aus sich selbst gewonnen an der Stelle der ursprünglichen Erzeugung aus dem feuchten, sei auch der Mensch entstanden, zuerst aber auch ohne Selbstständigkeit, von andern Thieren wahrscheinlich auch nur für ein kurzes kindisches Leben ernährt, bis endlich auch er zur Ernährungs- und Zeugungsfähigkeit allmählig herangereift sei *). Wenn nun dem auch wieder gegenüber stehen muß ein zurücktretender Belebungs- und

*) Dies ist gewiß die eigentliche Vorstellung des Anaximandros, wie man sie sich aus dem Bericht des Plutarchos bei Euseb. Praep. I, 8 ergänzend zusammensetzen kann. Denn was im Plut. Symp. VIII, 8 steht, daß grade der Fisch der gemeinsame Vater der Menschen sei, ist gewiß aus jenen beiden Sätzen vom ursprünglichen Hervorgehen aller Thiere aus dem feuchten und von der anfänglichen Unbehülfslichkeit des Menschen spottend zusammengebildet.

122 hervortretender Zerstörungsprozeß: so kann beides freilich auf einander folgen und in gemildertem Sinne der letztere als Weltzerstörung dargestellt werden, und der aufs neue wieder hervortretende Belebungsprozeß als neue Weltbildung, denn Welt ist doch nur wo ein System des Lebens dem bloß elementarischen Dasein gegenübersteht, und dies wären denn die im uneigentlichen Sinne auf einander folgenden Welten. Allein wenn bei Anaximandros der Gedanke vielleicht stark hervorgetreten, daß wenn in einem langen Zeitraum in der einen Welt nur der Belebungsprozeß überwiege, alsdann auch während dieser Zeit die Gerechtigkeit nicht vollkommen sei, sondern erst nachkomme, hat er, sage ich, auf diesen Gedanken einen großen Werth gelegt: so kann es wol sein, daß er seinem Grundsatz zu Liebe, und damit die Gerechtigkeit des Urwesens auch als gleichsam die innere und geistige Natur desselben ewig und sich immer gleich sei, mehrere Welten hat neben einander bestehen lassen, damit während in der einen die Belebung vorherrsche, in der andern Tod und Zerstörung walten könne, und so zu jeder Zeit Gerechtigkeit geübt werde, und dies wären denn die im eigentlichen Sinn neben einander bestehenden Welten. Ob nun diese ethische Betrachtung so viel Gewicht gehabt, und welche von beiden Auslegungen also die richtige sei, wage ich nicht zu entscheiden, da diejenigen, welche dieser anaximandrischen Mehrheit der Welten erwähnen, von ihrem Verhältniß gegen einander, und von ihrer Gleichheit oder Verschiedenheit gar nicht berichten, wir auch gar nicht entscheiden können, ob und wie Anaximandros sich der beiden Wörter *οὐρανός* und *κόσμος*, die hier vorkommen, bedient habe. Denn bekannt ist ja die große Sorglosigkeit, womit alle Späteren bei der Beschreibung alter Meinungen junge Ausdrücke, zumal aristotelische, gebraucht, ja nicht selten den eigenen Worten der Alten eingemischt haben. Und was von den Wörtern selbst gilt, daß gilt auch von ihren Bedeutungen und Gebrauchsweisen, von

ihrer Verwechslung und Unterscheidung. Wie leicht sich Anaximandros des Wortes *ὄργανος* in der Mehrzahl kann bedient haben, ohne daß von einer Mehrheit der Welten die Rede sein dürfe, leuchtet ein. Denn er theilte, wie wir oben gesehen, die Gestirne in zwei Sphären, und diese konnte er *ὄργανος* nennen. Ja dies ist sogar überwiegend wahrscheinlich; denn von diesen konnte vollkommen gesagt werden, was Stobäus *) berichtet, der Himmel sei aus der Mischung des warmen und kalten entstanden, nämlich, indem sich das kalte, feuchtes und trocknes zusammen, zur innern Sphäre gebildet als Wasser und Erde, bildete¹²³ sich auch das warme, feuchtes und trocknes zusammt, zur äußeren aus Feuer und Luft bestehenden Himmels-Sphäre, in welcher dann die Gestirne entstanden. Und so kann er auch *κόσμος*, wenn das Wort ihm angehört, vielleicht in engerem Sinne gebraucht haben, eben von dem Gebiete des eigentlichen Lebens, welches die ausgeschiedenen Gegensätze wieder in sich vereint, und in der Mehrzahl von den verschiedenen Systemen des Lebens, wie sie nach dazwischen getretener partieller Zerstörung auf einander folgen, oder von den verschiedenen Perioden der unvollkommenen und vollkommenen organischen Bildung. So daß dieses wol ganz im ungewissen bleiben muß, und nur aus dem ungeräumten, das ihm auf den ersten Anblick anklebt, kann errettet werden.

Und hieran schließe sich nun das letzte, worüber die Alten widersprechend berichten, nämlich, wie sich eigentlich Anaximandros die Gestalt der Erde gedacht habe. Denn Diogenes sagt bestimmt, die Erde habe nach ihm Kugelgestalt; und man könnte denken, dafür stimme auch die Aussage des Simplicius **), die Erde ruhe vermöge der Gleichförmigkeit und des Gleichgewichts.

*) Ecl. phys. P. 500.

**) in libr. de Coel. fol. 126. *κατὰ τὴν ὁμοιότητα καὶ τὸ ἰσοῦροπον.*

Allein theils stellt hier Simplicius den Anaximandros mit dem Platon zusammen, und hat offenbar solche Ausdrücke gewählt, welche auch diesem genügen, denn Aristoteles sagt hier nur *κατὰ τὴν ὁμοιότητα*, theils kann man am Ende, wenn man einmal eine Art von Schwimmen zugiebt, beides setzen, auch von einem nicht kugelförmigen Körper, wenn er nur einen symmetrischen Mittelpunkt hat. Und so scheint das Zeugniß des Diogenes allein nicht Stand zu halten gegen jenes weit bestimmtere, welches Eusebius *) aus Plutarch mittheilt, die Erde nämlich sei nach Anaximandros walzenförmig, so daß die Höhe den dritten Theil betrage von dem Durchmesser. Denn so bestimmte Angaben pflegen selten erdichtet zu sein, und diese finden wir hier mitten unter andern unbezweifelt dem Anaximandros angehörigen Meinungen, daß sie auch nicht leicht anderwärts her kann übertragen sein. Zudem stimmt sie gar sehr mit der radförmigen Gestalt, die er nach alten Zeugnissen den Gestirnen gegeben. So daß ich an der Sache nicht zweifeln möchte; wie aber Anaximandros auf diese Bestimmung gekommen, das möchte wol schwerlich auszufinden sein. Nicht leicht wol würde Anaximandros, wenn Thales, der wol vorzüglich im mathematischen und astronomischen sein Vorgänger und Lehrer mag gewesen sein, schon die Kugelgestalt der Erde behauptet hätte, wie einige ihm zuschreiben, diese Meinung wieder verlassen haben. Von der alten scheiben- oder schildförmigen Gestalt der Erde aber kann er wol zu dieser gekommen sein, wenn er annahm, oder nach irgend einer Analogie berechnete, denn eine Rechnung scheint doch zum Grunde zu liegen, daß und wie tief der schwimmende Körper in seinem

124 Medium müsse untergetaucht sein. Und man könnte sagen, die Angabe eines bestimmten Verhältnisses der Tiefe zur Höhe weise mehr auf die schildförmige Gestalt zurück in der ein solches Ver-

*) Praep. I, 8. ὑπάρχειν δὲ φησι τῷ μὲν σχήματι τὴν γῆν κυλινδροειδῆ, ἔχειν δὲ τοσοῦτον βάθος, ὅσον ἂν εἴη τρίτον πρὸς τὸ πλάτος.

hältniß schon liege, und also auch auf einen oben als Kugelab-
schnitt abgerundeten Cylinder, der dann um so leichter den Ueber-
gang gebildet haben kann zur Kugelgestalt. Die Aussage des
Diogenes hat noch dieses gegen sich, daß sie gar zu leicht nur
auf einem anderen Ausdruff beruhen kann, dessen er sich auch
bedient, *σφαῖραν κατεσκευάσε*, der sich gar leicht so verstehen
läßt, er habe einen Globus verfertigt. Eben daraus ist vielleicht
auch die Angabe bei Suidas *) entstanden, die ihm eine Schrift
unter dem Titel *σφαῖρα* zuschreibt. Wenn aber jene Auslegung
gegründet wäre, so würde dies Eratosthenes wol gewußt und
Strabo **) es uns gewiß eben so gut aus ihm berichtet haben,
als er berichtet, Anaximandros habe die erste geographische Tafel
verfertigt. Und wenn Anaximandros ein besonderes Buch *γῆς
περίοδος* oder ein Buch *σφαῖρα*, das nicht die Himmels- son-
dern die Erdfugel zum Gegenstand gehabt, geschrieben hätte: so
würde Strabo nicht so deutlich sagen, Anaximandros habe die
erste Tafel, Hekataios aber die erste geographische Schrift gelie-
fert. Alles dies ist offenbar genug durch Mißverständnis aus jener
Tafel entstanden. Und auch wenn Anaximandros schon ein eig-
nes astronomisches Werk ausgegeben hätte, würden bestimmtere
Nachrichten darüber vorhanden sein. Ob aber jene Tafel ein
für sich bestehendes Kunstwerk oder nur eine erläuternde Zugabe
zu seiner Schrift gewesen, ist wol nicht zu bestimmen. Gewiß
hat es nur Eine und zwar kurz zusammengedrückte Schrift von
ihm gegeben, eine *κεφαλαίωδης ἐκθεσις τῶν αὐτῷ ἀρεσκόν-
των*, wie sie Laertius nennt. Denn anders ist es von dem nicht
zu erwarten, welchem es Themistius ***) zum Verdienst rechnet,
ich weiß nicht, ob den Pherecydes bezweifelnd oder übersehend,

*) ἔγραψε περὶ φύσεως, γῆς περιόδου, περὶ τῶν ἀπλανῶν καὶ σφαῖραν
καὶ ἄλλα τινά.

**) im ersten Buche.

***) Orat. XX.

oder unsern früher stellend, daß er der erste unter den Hellenen die Bahn gebrochen, in ungebundener Rede über diese Gegenstände öffentlich zu schreiben, was vorher ungewöhnlich gewesen und vielleicht für schimpflich gehalten worden. Was ihm außerdem von Schriften beigelegt wird, ist entweder mißverstanden oder erdichtet. Von den mathematischen auch streitigen Verdiensten und Entdeckungen des Mannes zu reden, war nicht dieses Ortes.

III.

Ueber die verschiedenen Methoden des Uebersetzens.

Vorgelesen den 24. Junius 1813.

Die Thatsache, daß eine Rede aus einer Sprache in die an- 143
dere übertragen wird, kommt uns unter den mannigfaltigsten
Gestalten überall entgegen. Wenn auf der einen Seite dadurch
Menschen in Berührung kommen können, welche ursprünglich
vielleicht um den Durchmesser der Erde von einander entfernt
sind; wenn in eine Sprache aufgenommen werden können die
Erzeugnisse einer andern schon seit vielen Jahrhunderten erstor-
benen: so dürfen wir auf der andern Seite nicht einmal über
das Gebiet Einer Sprache hinausgehen, um dieselbe Erscheinung
anzutreffen. Denn nicht nur daß die Mundarten verschiedener
Stämme eines Volkes und die verschiedenen Entwicklungen der-
selben Sprache oder Mundart in verschiedenen Jahrhunderten
schon in einem engeren Sinne verschiedene Sprachen sind, und
nicht selten einer vollständigen Dolmetschung unter einander be-
dürfen; selbst Zeitgenossen, nicht durch die Mundart getrennte, nur
aus verschiedenen Volksklassen, welche durch den Umgang wenig

verbunden in ihrer Bildung weit auseinander gehen, können sich öfters nur durch eine ähnliche Vermittlung verstehen. Sa sind wir nicht häufig genöthiget, uns die Rede eines andern, der ganz unseres gleichen ist aber von anderer Sinnes- und Gemüthsart, erst zu übersezen? wenn wir nämlich fühlen daß dieselben Worte in unserm Munde einen ganz anderen Sinn oder wenigstens hier einen stärkeren dort einen schwächeren Gehalt haben würden ¹⁴⁴ als in dem seinigen, und daß, wenn wir dasselbe was er meint ausdrücken wollten, wir nach unserer Art uns ganz anderer Wörter und Wendungen bedienen würden: so scheint, indem wir uns dies Gefühl näher bestimmen, und es uns zum Gedanken wird, daß wir übersezen. Sa unsere eigene Reden müssen wir bisweilen nach einiger Zeit übersezen, wenn wir sie uns recht wieder aneignen wollen. Und nicht nur dazu wird diese Fertigkeit geübt, um was eine Sprache im Gebiet der Wissenschaften und der redenden Künste hervorgebracht hat, in fremden Boden zu verpflanzen und dadurch den Wirkungskreis dieser Erzeugnisse des Geistes zu vergrößern; sondern sie wird auch geübt im Gewerbsverkehr zwischen einzelnen verschiedener Völker, und im diplomatischen Verkehr unabhängiger Regierungen mit einander, deren jede nur in ihrer eigenen Sprache zur andern zu reden pflegt, wenn sie, ohne sich einer todten Sprache zu bedienen, streng auf Gleichheit halten wollen.

Allein natürlich, nicht alles was in diesem weiten Umkreise liegt, wollen wir in unsere jezige Betrachtung hineinziehen. Jene Nothwendigkeit auch innerhalb der eignen Sprache und Mundart zu übersezen, mehr oder minder ein augenblickliches Bedürfniß des Gemüthes, ist eben auch in ihrer Wirkung zu sehr auf den Augenblick beschränkt, um anderer Leitung als der des Gefühls zu bedürfen; und wenn Regeln darüber sollten gegeben werden, könnten es nur jene sein, durch deren Befolgung der Mensch sich eine rein sittliche Stimmung erhält, damit der Sinn auch für das minder verwandte geöffnet bleibe. Sondern wir

nun dieses ab, und bleiben stehen zunächst bei dem Uebertragen aus einer fremden Sprache in die unsrige: so werden wir auch hier zwei verschiedene Gebiete — freilich nicht ganz bestimmt, wie denn das selten gelingt, sondern nur mit verwaschenen Grenzen, aber doch wenn man auf die Endpunkte sieht deutlich genug — unterscheiden können. Der Dolmetscher nämlich verwaltet sein Amt in dem Gebiete des Geschäftslebens, der eigentliche Uebersetzer vornämlich in dem Gebiete der Wissenschaft und Kunst. Wenn man diese Wortbestimmung willkürlich findet, da man gewöhnlich unter dem Dolmetschen mehr das mündliche, unter dem Uebersetzen das schriftliche versteht, so verzeihe man sie der Bequemlichkeit für das gegenwärtige Bedürfnis um so mehr, als doch beide Bestimmungen nicht gar weit entfernt sind. Dem Gebiete der Kunst und der Wissenschaft eignet die Schrift, durch welche allein ihre Werke beharrlich werden; und wissenschaftliche oder künstlerische Erzeugnisse von Mund zu Mund zu dolmet- 145
schen, wäre eben so unnütz, als es unmöglich zu sein scheint. Den Geschäften dagegen ist die Schrift nur mechanisches Mittel; das mündliche Verhandeln ist darin das ursprüngliche, und jede schriftliche Dolmetschung ist eigentlich nur als Aufzeichnung einer mündlichen anzusehen.

Sehr nahe dem Geist und der Art nach schließen sich diesem Gebiete zwei andere an, die jedoch bei der großen Mannigfaltigkeit der dahin gehörigen Gegenstände schon einen Uebergang bilden zum Gebiet der Kunst das eine, das andere zu dem der Wissenschaft. Nämlich jede Verhandlung, bei welcher das Dolmetschen vorkommt, ist auf der einen Seite eine Thatsache, deren Hergang in zwei verschiedenen Sprachen aufgefaßt wird. Aber auch die Uebersetzung von Schriften rein erzählender oder beschreibender Art, welche also nur den schon beschriebenen Hergang einer Thatsache in eine andere Sprache überträgt, kann noch sehr viel von dem Geschäft des Dolmetschers an sich haben. Je weniger in der Urschrift der Verfasser selbst heraustrat, je

mehr er lediglich als auffassendes Organ des Gegenstandes handelte und der Ordnung des Raumes und der Zeit nachging, um desto mehr kommt es bei der Uebertragung auf ein bloßes Dolmetschen an. So schließt sich der Uebersetzer von Zeitungsartikeln und gewöhnlichen Reisebeschreibungen zunächst an den Dolmetscher an, und es kann lächerlich werden wenn seine Arbeit größere Ansprüche macht und er dafür angesehen sein will als Künstler verfahren zu haben. Je mehr hingegen des Verfassers eigenthümliche Art zu sehen und zu verbinden in der Darstellung vorgewaltet hat, je mehr er irgend einer frei gewählten oder durch den Eindruck bestimmten Ordnung gefolgt ist, desto mehr spielt schon seine Arbeit in das höhere Gebiet der Kunst hinüber, und auch der Uebersetzer muß dann schon andere Kräfte und Geschicklichkeiten zu seiner Arbeit bringen und in einem anderen Sinne mit seinem Schriftsteller und dessen Sprache bekannt sein als der Dolmetscher. Auf der andern Seite ist in der Regel jede Verhandlung, bei welcher gedolmetscht wird, eine Festsetzung eines besonderen Falles nach bestimmten Rechtsverhältnissen; die Uebertragung geschieht nur für die Theilnehmer, denen diese Verhältnisse hinreichend bekannt sind, und die Ausdrücke derselben in beiden Sprachen sind entweder gesetzlich oder durch Gebrauch und gegenseitige Erklärungen bestimmt. Aber ein anderes ist es mit Verhandlungen, wiewol sie sehr oft der Form nach jenen ganz ¹⁴⁶ ähnlich sind, durch welche neue Rechtsverhältnisse bestimmt werden. Je weniger diese selbst wieder als ein besonderes unter einem hinreichend bekannten allgemeinen können betrachtet werden, desto mehr wissenschaftliche Kenntniß und Umsicht erfordert schon die Abfassung, und desto mehr wissenschaftliche Sach- und Sprachkenntniß wird auch der Uebersetzer zu seinem Geschäft bedürfen. Auf dieser zwiefachen Stufenleiter also erhebt sich der Uebersetzer immer mehr über den Dolmetscher, bis zu seinem eigenthümlichsten Gebiet, nämlich jenen geistigen Erzeugnissen der Kunst und Wissenschaft, in denen das freie eigenthümliche combinatorische

Vermögen des Verfassers auf der einen, der Geist der Sprache mit dem in ihr niedergelegten System der Anschauungen und Abschattung der Gemüthsstimmungen auf der andern Seite alles sind, der Gegenstand auf keine Weise mehr herrscht, sondern von dem Gedanken und Gemüth beherrscht wird, ja oft erst durch die Rede geworden und nur mit ihr zugleich da ist.

Worin aber gründet sich nun dieser bedeutende Unterschied, den jeder schon auf den Grenzgegenden inne wird, der aber an den äußersten Enden am stärksten in die Augen leuchtet? Im Geschäftsleben hat man es größtentheils mit vor Augen liegenden, wenigstens mit möglichst genau bestimmten Gegenständen zu thun; alle Verhandlungen haben gewissermaßen einen arithmetischen oder geometrischen Charakter, Zahl und Maaß kommen überall zu Hülfe; und selbst bei denen Begriffen, welche, nach dem Ausdruck der Alten, das Mehr und Minder in sich aufnehmen und durch eine Stufenfolge von Wörtern bezeichnet werden, die im gemeinen Leben in unbestimmtem Gehalt auf- und abwogen, entsteht bald durch Gesetz und Gewohnheit ein fester Gebrauch der einzelnen Wörter. Wenn also der redende nicht absichtlich um zu hintergehen versteckte Unbestimmtheiten erkünstelt, oder aus Unbedachtsamkeit fehlt: so ist er jedem der Sache und der Sprache kundigen schlechtthin verständlich, und es finden für jeden Fall nur unbedeutende Verschiedenheiten statt im Gebrauch der Sprache. Eben so, welcher Ausdruck in der einen Sprache jedem in der andern entspreche, darüber kann selten ein Zweifel statt finden, der nicht unmittelbar gehoben werden könnte. Deshalb ist das Uebertragen auf diesem Gebiet fast nur ein mechanisches Geschäft, welches bei mäßiger Kenntniß beider Sprachen jeder verrichten kann, und wobei, wenn nur das offenbar falsche vermieden wird, wenig Unterschied des besseren und schlechteren statt findet. Bei den Erzeugnissen der Kunst und Wissenschaft aber, wenn sie aus einer Sprache in die andere verpflanzt werden sollen, kommt zweierlei in Betracht, wodurch das Verhältniß

ganz geändert wird. Wenn nämlich in zwei Sprachen jedem Worte der einen ein Wort der andern genau entspräche, denselben Begriff in demselben Umfang ausdrückend; wenn ihre Beugungen dieselben Verhältnisse darstellten, und ihre Verbindungsweisen in einander aufgingen, so daß die Sprachen in der That nur für das Ohr verschieden wären: so würde dann auch auf dem Gebiete der Kunst und Wissenschaft alles Uebersetzen, sofern dadurch nur die Kenntniß des Inhalts einer Rede oder Schrift mitgetheilt werden soll, eben so rein mechanisch sein, wie auf dem des Geschäftslebens; und man würde, mit Ausnahme der Wirkungen welche Ton und Tonfall hervorbringen, von jeder Uebersetzung sagen können, daß der ausländische Leser dadurch zu dem Verfasser und seinem Werk in dasselbe Verhältniß gesetzt werde, wie der einheimische. Nun aber verhält es sich mit allen Sprachen, die nicht so nahe verwandt sind daß sie fast nur als verschiedene Mundarten können angesehen werden, gerade umgekehrt, und je weiter sie der Abstammung und der Zeit nach von einander entfernt sind, um desto mehr so, daß keinem einzigen Wort in einer Sprache eins in einer andern genau entspricht, keine Beugungsweise der einen genau dieselbe Mannigfaltigkeit von Verhältnißfällen zusammenfaßt, wie irgend eine in einer andern. Indem diese Irrationalität, daß ich mich so ausdrücke, durch alle Elemente zweier Sprachen hindurchgeht, muß sie freilich auch jenes Gebiet des bürgerlichen Verkehrs treffen. Allein es ist offenbar, daß sie hier weit weniger drückt, und so gut als keinen Einfluß hat. Alle Wörter, welche Gegenstände und Thätigkeiten ausdrücken, auf die es ankommen kann, sind gleichsam geächt, und wenn ja leere übervorsichtige Spitzfindigkeit sich noch gegen eine mögliche ungleiche Geltung der Worte verwahren wollte, so gleicht die Sache selbst alles unmittelbar aus. Ganz anders auf jenem der Kunst und Wissenschaft zugehörigen Gebiet, und überall wo mehr der Gedanke herrscht, der mit der Rede Eins ist, nicht die Sache, als deren willkürliches vielleicht

aber fest bestimmtes Zeichen das Wort nur dasteht. Denn wie unendlich schwer und verwickelt wird hier das Geschäft! welche genaue Kenntniß und welche Beherrschung beider Sprachen setzt es voraus! und wie oft, bei der gemeinschaftlichen Ueberzeugung, daß ein gleichgeltender Ausdruff gar nicht zu finden sei, gehen die fachkundigsten und sprachgelehrtesten bedeutend auseinander, wenn sie angeben wollen, welches denn nun der am näch- 148 sten kommende sei. Dies gilt eben so sehr von den lebendigen malerischen Ausdrücken dichterischer Werke, als von den abgezogensten, das innerste und allgemeinste der Dinge bezeichnenden der höchsten Wissenschaft.

Das zweite aber, wodurch das eigentliche Uebersetzen ein ganz anderes Geschäft wird als das bloße Dolmetschen, ist dieses. Ueberall, wo die Rede nicht ganz durch vor Augen liegende Gegenstände oder äußere Thatsachen gebunden ist, welche sie nur aussprechen soll, wo also der redende mehr oder minder selbstthätig denkt, also sich aussprechen will, steht der redende in einem zwiefachen Verhältniß zur Sprache, und seine Rede wird schon nur richtig verstanden, in wiefern dieses Verhältniß richtig aufgefaßt wird. Jeder Mensch ist auf der einen Seite in der Gewalt der Sprache, die er redet; er und sein ganzes Denken ist ein Erzeugniß derselben. Er kann nichts mit völliger Bestimmtheit denken, was außerhalb der Grenzen derselben läge; die Gestalt seiner Begriffe, die Art und die Grenzen ihrer Verknüpfbarkeit ist ihm vorgezeichnet durch die Sprache, in der er geboren und erzogen ist; Verstand und Fantasie sind durch sie gebunden. Auf der andern Seite aber bildet jeder freidenkende geistig selbstthätige Mensch auch seinerseits die Sprache. Denn wie anders als durch diese Einwirkungen wäre sie geworden und gewachsen von ihrem ersten rohen Zustande zu der vollkommeneren Ausbildung in Wissenschaft und Kunst? In diesem Sinne also ist es die lebendige Kraft des einzelnen, welche in dem bildsamem Stoff der Sprache neue Formen hervorbringt, ursprünglich nur

für den augenblicklichen Zweck ein vorübergehendes Bewußtsein mitzutheilen, von denen aber bald mehr bald minder in der Sprache zurückbleibt und von andern aufgenommen weiter bildend um sich greift. Ja man kann sagen, nur in dem Maaß einer so auf die Sprache wirkt, verdient er weiter als in seinem jedesmaligen unmittelbaren Bereich vernommen zu werden. Jede Rede verhält nothwendig bald, welche durch tausend Organe immer wieder eben so kann hervorgebracht werden; nur die kann und darf länger bleiben, welche einen neuen Moment im Leben der Sprache selbst bildet. Daher nun will jede freie und höhere Rede auf zwiefache Weise gefaßt sein, theils aus dem Geist der Sprache, aus deren Elementen sie zusammengesetzt ist, als eine durch diesen Geist gebundene und bedingte, aus ihm in dem redenden lebendig erzeugte Darstellung; sie will auf der andern

449 Seite gefaßt sein aus dem Gemüth des redenden als seine That, als nur aus seinem Wesen gerade so hervorgegangen und erklärbar. Ja, jegliche Rede dieser Art ist nur verstanden im höheren Sinne des Wortes, wenn diese beiden Beziehungen derselben zusammen und in ihrem wahren Verhältniß gegen einander aufgefaßt sind, so daß man weiß, welche von beiden im Ganzen oder in einzelnen Theilen vorherrscht. Man versteht die Rede auch als Handlung des redenden nur, wenn man zugleich fühlt, wo und wie die Gewalt der Sprache ihn ergriffen hat, wo an ihrer Leitung die Blitze der Gedanken sich hingeschlängelt haben, wo und wie in ihren Formen die umherschweifende Fantasie ist festgehalten worden. Man versteht die Rede auch als Erzeugniß der Sprache und als Aeußerung ihres Geistes nur, wenn, indem man z. B. fühlt, so konnte nur ein Hellene denken und reden, so konnte nur diese Sprache in einem menschlichen Geist wirken, man zugleich fühlt, so konnte nur dieser Mann hellenisch denken und reden, so konnte nur er die Sprache ergreifen und gestalten, so offenbart sich nur sein lebendiger Besiz des Sprachreichtums, nur sein reger Sinn für Maaß und Wohlkaut, nur sein denken-

des und bildendes Vermögen. Wenn nun das Verstehen auf diesem Gebiet selbst in der gleichen Sprache schon schwierig ist, und ein genaues und tiefes Eindringen in den Geist der Sprache und in die Eigenthümlichkeit des Schriftstellers in sich schließt: wie vielmehr nicht wird es eine hohe Kunst sein, wenn von den Erzeugnissen einer fremden und fernen Sprache die Rede ist! Wer denn freilich diese Kunst des Verstehens sich angeeignet hat, durch die eifrigsten Bemühungen um die Sprache, und durch genaue Kenntniß von dem ganzen geschichtlichen Leben des Volks, und durch die lebendigste Vergegenwärtigung einzelner Werke und ihrer Urheber, den freilich, aber auch nur den, kann es gelüsten von den Meisterwerken der Kunst und Wissenschaft das gleiche Verständniß auch seinen Volks- und Zeitgenossen zu eröffnen. Aber die Bedenklichkeiten müssen sich häufen, wenn er sich die Aufgabe näher rückt, wenn er seine Zwecke genauer bestimmen will und seine Mittel überschlägt. Soll er sich vorsetzen, zwei Menschen, die so ganz von einander getrennt sind wie sein der Sprache des Schriftstellers unkundiger Sprachgenosse und der Schriftsteller selbst, diese in ein so unmittelbares Verhältniß zu bringen, wie das eines Schriftstellers und seines ursprünglichen Lesers ist? Oder wenn er auch seinen Lesern nur dasselbe Verständniß eröffnen will und denselben Genuß, dessen er sich erfreut, dem nämlich die Spuren der Mühe aufgedrückt sind und das ¹⁵⁰ Gefühl des fremden beigemischt bleibt: wie kann er dieses schon, geschweige denn jenes, erreichen mit seinen Mitteln? Wenn seine Leser verstehen sollen, so müssen sie den Geist der Sprache auffassen, die dem Schriftsteller einheimisch war, sie müssen dessen eigenthümliche Denkweise und Sinnesart anschauen können; und um dies beides zu bewirken, kann er ihnen nichts darbieten als ihre eigene Sprache, die mit jener nirgends recht übereinstimmt, und als sich selbst, wie er seinen Schriftsteller bald mehr bald minder hell erkannt hat, und bald mehr bald minder ihn bewundert und billigt. Erscheint nicht das Uebersetzen, so betrach-

tet, als ein thörichtes Unternehmen? Daher hat man in der Verzweiflung dieses Ziel zu erreichen, oder, wenn man lieber will, ehe man dazu kommen konnte, sich dasselbe deutlich zu denken, nicht für den eigentlichen Kunst- und Sprachsinn, sondern für das geistige Bedürfniß auf der einen, für die geistige Kunst auf der andern Seite, zwei andere Arten erfunden, Bekanntschaft mit den Werken fremder Sprachen zu stiften, wobei man von jenen Schwierigkeiten einige gewaltsam hinwegräumt, andere klüglich umgeht, aber die hier aufgestellte Idee der Uebersetzung gänzlich aufgibt; dies sind die Paraphrase und die Nachbildung. Die Paraphrase will die Irrationalität der Sprachen bezwingen, aber nur auf mechanische Weise. Sie meint, finde ich auch nicht ein Wort in meiner Sprache, welches jenem in der Ursprache entspricht, so will ich doch dessen Werth durch Hinzufügung beschränkender und erweiternder Bestimmungen möglichst zu erreichen suchen. So arbeitet sie sich zwischen lästigem zu viel und quälendem zu wenig schwerfällig durch eine Anhäufung loser Einzelheiten hindurch. Sie kann auf diese Weise den Inhalt vielleicht mit einer beschränkten Genauigkeit wiedergeben, aber auf den Eindruck leistet sie gänzlich Verzicht; denn die lebendige Rede ist unwiederbringlich getödtet, indem jeder fühlt daß sie so nicht könne ursprünglich aus dem Gemüth eines Menschen gekommen sein. Der Paraphrast verfährt mit den Elementen beider Sprachen, als ob sie mathematische Zeichen wären, die sich durch Vermehrung und Verminderung auf gleichen Werth zurückführen ließen, und weder der verwandelten Sprache noch der Ursprache Geist kann in diesem Verfahren erscheinen. Wenn noch außerdem die Paraphrase psychologisch die Spuren der Verbindung der Gedanken, wo sie undeutlich sind und sich verlieren wollen, durch Zwischenfälle, welche sie als Merkpfähle einschlägt, zu bezeichnen sucht: so strebt sie zugleich bei schwierigen Compositionen die Stelle eines Commentars zu vertreten, und will noch weniger auf den Begriff der Uebersetzung zurückgeführt sein. Die

Nachbildung dagegen beugt sich unter der Irrationalität der Sprachen; sie gesteht, man könne von einem Kunstwerk der Rede kein Abbild in einer andern Sprache hervorbringen, das in seinen einzelnen Theilen den einzelnen Theilen des Urbildes genau entspräche, sondern es bleibe bei der Verschiedenheit der Sprachen, mit welcher so viele andere Verschiedenheiten wesentlich zusammenhängen, nichts anders übrig, als ein Nachbild auszuarbeiten, ein Ganzes, aus merklich von den Theilen des Urbildes verschiedenen Theilen zusammengesetzt, welches dennoch in seiner Wirkung jenem Ganzen so nahe komme, als die Verschiedenheit des Materials nur immer gestatte. Ein solches Nachbild ist nun nicht mehr jenes Werk selbst, es soll darin auch keinesweges der Geist der Ursprache dargestellt werden und wirksam sein, vielmehr wird eben dem fremdartigen, was dieser hervorgebracht hat, manches andere untergelegt; sondern es soll nur ein Werk dieser Art, mit Berücksichtigung der Verschiedenheit der Sprache, der Sitten, der Bildungsweise, für seine Leser soviel möglich dasselbe sein, was das Urbild seinen ursprünglichen Lesern leistete; indem die Einerleiheit des Eindrucks gerettet werden soll, giebt man die Identität des Werkes auf. Der Nachbildner will also die beiden, den Schriftsteller und den Leser des Nachbildes, gar nicht zusammenbringen, weil er kein unmittelbares Verhältniß unter ihnen möglich hält, sondern er will nur dem letzten einen ähnlichen Eindruck machen, wie des Urbildes Sprach- und Zeitgenossen von diesem empfangen. Die Paraphrase wird mehr angewendet auf dem Gebiet der Wissenschaften, die Nachbildung mehr auf dem der schönen Kunst; und wie jedermann gesteht daß ein Kunstwerk durch Paraphrasiren seinen Ton, seinen Glanz, seinen ganzen Kunstgehalt verliert, so hat wol noch niemand die Thorheit unternommen, von einem wissenschaftlichen Meisterwerk einen Inhalt frei behandelnde Nachbildung geben zu wollen. Beide Verfahrensarten aber können demjenigen nicht genügen, welcher, von dem Werth eines fremden Meisterwerkes durchdrungen,

den Wirkungskreis desselben über seine Sprachgenossen verbreiten will, und welchem der strengere Begriff der Uebersetzung vorschwebt. Beide können daher auch wegen ihrer Abweichung von diesem Begriff hier nicht näher beurtheilt werden; nur als Grenzzeichen für das Gebiet, mit welchem wir es eigentlich zu thun haben, stehen sie hier.

152 Über nun der eigentliche Uebersetzer, der diese beiden ganz getrennten Personen, seinen Schriftsteller und seinen Leser, wirklich einander zuführen, und dem letzten, ohne ihn jedoch aus dem Kreise seiner Muttersprache heraus zu nöthigen, zu einem möglichst richtigen und vollständigen Verständniß und Genuß des ersten verhelfen will, was für Wege kann er hiezu einschlagen? Meines Erachtens giebt es deren nur zwei. Entweder der Uebersetzer läßt den Schriftsteller möglichst in Ruhe, und bewegt den Leser ihm entgegen; oder er läßt den Leser möglichst in Ruhe und bewegt den Schriftsteller ihm entgegen. Beide sind so gänzlich von einander verschieden, daß durchaus einer von beiden so streng als möglich muß verfolgt werden, aus jeder Vermischung aber ein höchst unzuverlässiges Resultat nothwendig hervorgeht, und zu besorgen ist daß Schriftsteller und Leser sich gänzlich verfehlen. Der Unterschied zwischen beiden Methoden, und daß dieses ihr Verhältniß gegen einander sei, muß unmittelbar einleuchten. Im ersten Falle nämlich ist der Uebersetzer bemüht, durch seine Arbeit dem Leser das Verstehen der Ursprache, das ihm fehlt, zu ersetzen. Das nämliche Bild, den nämlichen Eindruck, welchen er selbst durch die Kenntniß der Ursprache von dem Werke, wie es ist, gewonnen, sucht er den Lesern mitzutheilen, und sie also an seine ihnen eigentlich fremde Stelle hinzubewegen. Wenn aber die Uebersetzung ihren römischen Autor zum Beispiel reden lassen will wie er als Deutscher zu Deutschen würde geredet und geschrieben haben: so bewegt sie den Autor nicht etwa nur eben so bis an die Stelle des Uebersetzers, denn auch dem redet er nicht deutsch, sondern römisch, vielmehr rückt

sie ihn unmittelbar in die Welt der deutschen Leser hinein, und verwandelt ihn in ihres gleichen; und dieses eben ist der andere Fall. Die erste Uebersetzung wird vollkommen sein in ihrer Art, wenn man sagen kann, hätte der Autor eben so gut deutsch gelernt, wie der Uebersetzer römisch, so würde er sein ursprünglich römisch abgefaßtes Werk nicht anders übersezt haben, als der Uebersetzer wirklich gethan. Die andere aber, indem sie den Verfasser nicht zeigt, wie er selbst würde übersezt, sondern wie er ursprünglich als Deutscher deutsch würde geschrieben haben, hat wol schwerlich einen andern Maaßstab der Vollendung, als wenn man versichern könnte, wenn die deutschen Leser insgesammt sich in Kenner und Zeitgenossen des Verfassers verwandeln ließen, so würde ihnen das Werk selbst ganz dasselbe geworden sein, was ihnen jezt, da der Verfasser sich in einen Deutschen verwandelt hat, die Uebersetzung ist. Diese Methode haben ¹⁵³ offenbar alle diejenigen im Auge, welche sich der Formel bedienen, man solle einen Autor so übersezen, wie er selbst würde deutsch geschrieben haben. Aus dieser Gegeneinanderstellung erhellt wol unmittelbar, wie verschieden das Verfahren im einzelnen überall sein muß, und wie, wenn man in derselben Arbeit mit den Methoden wechseln wollte, alles unverständlich und ungedeihlich gerathen würde. Allein ich möchte auch weiter behaupten, daß es außer diesen beiden Methoden keine dritte geben könne, der ein bestimmtes Ziel vorschwebe. Es sind nämlich nicht mehr Verfahrensarten möglich. Die beiden getrennten Partheien müssen entweder an einem mittleren Punkt zusammentreffen, und das wird immer der des Uebersetzers sein, oder die eine muß sich ganz zur andern versügen, und hiervon fällt nur die eine Art in das Gebiet der Uebersetzung, die andere würde eintreten, wenn in unserm Fall die deutschen Leser sich ganz der römischen Sprache, oder vielmehr diese sich ihrer ganz und bis zur Umwandlung bemächtigte. Was man also sonst noch sagt von Uebersetzungen nach dem Buchstaben und nach dem Sinn,

von treuen und freien, und was für Ausdrücke sich außerdem mögen geltend gemacht haben, wenn auch dies verschiedene Methoden sein sollen, müssen sie sich auf jene beiden zurückführen lassen; sollen aber Fehler und Tugenden dadurch bezeichnet werden, so wird das treue und das sinnige, oder das zu buchstäbliche und zu freie der einen Methode ein anderes sein als das der andern. Meine Absicht ist daher, mit Beiseitsetzung aller einzelnen über diesen Gegenstand unter den Kunstverständigen schon verhandelten Fragen, nur die allgemeinsten Züge jener beiden Methoden zu betrachten, um die Einsicht vorzubereiten, worin die eigenthümlichen Vorzüge und Schwierigkeiten einer jeden bestehen, von welcher Seite daher jede am meisten den Zweck des Uebersetzens erreicht, und welches die Grenzen der Anwendbarkeit einer jeden sind. Von einer solchen allgemeinen Uebersicht aus bliebe dann zweierlei zu thun, wozu diese Abhandlung nur die Einleitung ist. Man könnte für jede der beiden Methoden, mit Bezugnahme auf die verschiedenen Gattungen der Rede, eine Anweisung entwerfen, und man könnte die ausgezeichnetsten Versuche, welche nach beiden Ansichten gemacht worden sind, vergleichen, beurtheilen, und dadurch die Sache noch mehr erläutern. Beides muß ich anderen oder wenigstens einer anderen Gelegenheit überlassen.

Diejenige Methode, welche danach strebt, dem Leser durch ¹⁵⁴ die Uebersetzung den Eindruck zu geben, den er als Deutscher aus der Lesung des Werkes in der Ursprache empfangen würde, muß freilich erst bestimmen, was für ein Verstehen der Ursprache sie gleichsam nachahmen will. Denn es giebt eines, welches sie nicht nachahmen darf, und eines welches sie nicht nachahmen kann. Senes ist ein schülerhaftes Verstehen, das sich noch mühsam und fast ekelhaft durch das einzelne hindurchstümpert, und deshalb noch nirgend zu einem klaren Ueberschauen des Ganzen, zu einem lebendigen Festhalten des Zusammenhanges gedeiht. So lange der gebildete Theil eines Volkes im Ganzen noch keine Erfahrung

hat von einem innigeren Eindringen in fremde Sprachen: so mögen auch diejenigen, die weiter gekommen sind, durch ihren guten Genius bewahrt bleiben, nicht Uebersetzungen dieser Art zu unternehmen. Denn wollten sie ihr eigenes Verstehen zum Maaßstab nehmen, so würden sie selbst wenig verstanden werden und wenig ausrichten; sollte aber ihre Uebersetzung das gewöhnliche Verstehen darstellen, so könnte das holperige Werk nicht zeitig genug von der Bühne heruntergepocht werden. In einem solchen Zeitraume mögen also erst freie Nachbildungen die Lust am Fremden wecken und schärfen, und Paraphrasen ein allgemeineres Verstehen vorbereiten, um so künftigen Uebersetzungen Wahr zu machen *). Ein anderes Verstehen aber giebt es, welches kein Uebersetzer nachzubilden vermag. Denken wir uns nämlich solche wunderbare Männer, wie sie die Natur bisweilen hervorzubringen pflegt, gleichsam um zu zeigen daß sie auch die Schranken der Volksthümlichkeit in einzelnen Fällen vernichten kann, Männer die solche eigenthümliche Verwandtschaft fühlen zu einem fremden Dasein, daß sie sich in eine fremde Sprache und deren Erzeugnisse ganz hinein leben und denken, und indem sie 155

*) Dies war im Ganzen noch der Zustand der Deutschen in jener Zeit, von welcher Göthe (N. m. Leben III. S. 111.) redend meint, prosaische Uebersetzungen auch von Dichtwerken, und solche werden immer mehr oder weniger Paraphrasen sein müssen, seien förderlicher für die Zungendbildung, und in so fern kann ich ihm völlig beistimmen; denn in solcher Zeit kann von fremder Dichtkunst nur die Erfindung verständlich gemacht werden, für ihren metrischen und musikalischen Werth aber kann es noch kein Anerkenntniß geben. Das aber kann ich nicht glauben, daß auch jetzt der Vossische Homer und der Schlegelsche Shakespeare nur sollten zur Unterhaltung der Gelehrten unter sich dienen; und eben so wenig, daß auch jetzt noch eine prosaische Uebersetzung des Homer zu wahrer Geschmacks- und Kunstbildung sollte förderlich sein können; sondern für die Kinder eine Bearbeitung wie die Beckersche, und für die Erwachsenen jung und alt eine metrische Uebersetzung, wie wir sie freilich vielleicht noch nicht besitzen; zwischen diese beiden wüßte ich jetzt nichts förderlicheres mehr zu setzen.

sich ganz mit einer ausländischen Welt beschäftigen, sich die heimische Welt und heimische Sprache ganz fremd werden lassen; oder auch solche Männer, die gleichsam das Vermögen der Sprache in seinem ganzen Umfang darzustellen bestimmt sind, und denen alle Sprachen, die sie irgend erreichen können, völlig gleich gelten, und sie wie angegossen kleiden: diese stehen auf einem Punkt, wo der Werth des Uebersetzens Null wird; denn da bei ihrem Auffassen fremder Werke auch nicht der mindeste Einfluß der Muttersprache mehr statt findet, und sie sich ihres Verstehens auf keine Weise in der Muttersprache, sondern ganz heimisch in der Ursprache selbst unmittelbar bewußt werden, auch gar keine Incommensurabilität fühlen zwischen ihrem Denken und der Sprache worin sie lesen: so kann auch keine Uebersetzung ihr Verstehen erreichen oder darstellen. Und wie es hieße Wasser ins Meer gießen oder gar in den Wein, wenn man für sie übersetzen wollte: so pflegen auch sie von ihrer Höhe herab nicht mit Unrecht gar mitleidig zu lächeln über die Versuche, die auf diesem Gebiet gemacht werden. Denn freilich, wenn das Publikum, für welches übersetzt wird, ihnen gleich wäre, so bedürfte es dieser Mühe nicht. Das Uebersetzen bezieht sich also auf einen Zustand, der zwischen diesen beiden mitten inne liegt, und der Uebersetzer muß also sich zum Ziel stecken, seinem Leser ein solches Bild und einen solchen Genuß zu verschaffen, wie das Lesen des Werkes in der Ursprache dem so gebildeten Manne gewährt, den wir im besseren Sinne des Wortes den Liebhaber und Kenner zu nennen pflegen, dem die fremde Sprache geläufig ist, aber doch immer fremde bleibt, der nicht mehr wie die Schüler sich erst das einzelne wieder in der Muttersprache denken muß, ehe er das Ganze fassen kann, der aber doch auch da wo er am ungestörtesten sich der Schönheiten eines Werkes erfreut, sich immer der Verschiedenheit der Sprache von seiner Muttersprache bewußt bleibt. Allerdings bleibt uns der Wirkungskreis und die Bestimmung dieser Art zu übersetzen auch nach der Feststellung dieser Punkte noch schwan-

fend genug. Nur das sehen wir, daß, wie die Neigung zum Uebersetzen erst entstehen kann, wenn eine gewisse Fähigkeit zum Verkehr mit fremden Sprachen unter dem gebildeten Volkstheile verbreitet ist, so auch die Kunst erst wachsen und das Ziel immer höher gesteckt werden wird, je mehr Liebhaberei und Kennerschaft fremder Geisteswerke unter denen im Volke sich verbreitet und erhöht, welche ihr Ohr geübt und gebildet haben, ohne ¹⁵⁶ doch Sprachkunde zu ihrem eigentlichen Geschäft zu machen. Aber das können wir uns zugleich nicht verhehlen, daß, je empfänglichere Leser da sind für solche Uebersetzungen, um desto höher auch die Schwierigkeiten des Unternehmens sich thürmen, zumal wenn man auf die eigenthümlichsten Erzeugnisse der Kunst und Wissenschaft eines Volkes sieht, welche doch die wichtigsten Gegenstände für den Uebersetzer sind. Nämlich, wie die Sprache ein geschichtliches Ding ist, so giebt es auch keinen rechten Sinn für sie, ohne Sinn für ihre Geschichte. Sprachen werden nicht erfunden, und auch alles rein willkürliche Arbeiten an ihnen und in ihnen ist Thorheit; aber sie werden allmählig entdeckt, und Wissenschaft und Kunst sind die Kräfte, durch welche diese Entdeckung gefördert und vollendet wird. Jeder ausgezeichnete Geist, in welchem sich unter einer von beiden Formen ein Theil von den Anschauungen des Volks eigenthümlich gestaltet, arbeitet und wirkt hiezu in der Sprache, und seine Werke müssen also auch einen Theil ihrer Geschichte enthalten. Dieses verursacht dem Uebersetzer wissenschaftlicher Werke große ja oft unüberwindliche Schwierigkeiten; denn wer mit hinreichenden Kenntnissen ausgerüstet ein ausgezeichnetes Werk dieser Art in der Ursprache liest, dem wird der Einfluß desselben auf die Sprache nicht leicht entgehen. Er merkt welche Wörter welche Verbindungen ihm dort noch in dem ersten Glanz der Neuheit erscheinen; er sieht wie sie durch das besondere Bedürfniß dieses Geistes und durch seine bezeichnende Kraft sich in die Sprache einschleichen; und diese Bemerkung bestimmt sehr wesentlich den Eindruck, den er em-

pfängt. Es liegt also in der Aufgabe der Uebersetzung, eben dieses auch auf ihren Leser fortzupflanzen; sonst geht ihm ein oft sehr bedeutender Theil dessen, was ihm zugebacht ist, verloren. Aber wie ist dieses zu erreichen? Schon im einzelnen, wie oft wird einem neuen Worte der Urschrift gerade ein altes und verbrauchtes in unserer Sprache am besten entsprechen, so daß der Uebersetzer, wenn er auch da das sprachbildende des Werks zeigen wollte, einen fremden Inhalt an die Stelle setzen und also in das Gebiet der Nachbildung ausweichen müßte! Wie oft, wenn er auch neues durch neues wiedergeben kann, wird doch das der Zusammensetzung und Abstammung nach ähnlichste Wort nicht den Sinn am treuesten wiedergeben, und er also doch andere Umflänge aufregen müssen, wenn er den unmittelbaren Zusammenhang nicht verletzen will! Er wird sich damit trösten müssen, 157 daß er an andern Stellen, wo der Verfasser alte und bekannte Wörter gebraucht hat, das versäumte nachholen kann, und also im Ganzen doch erreicht, was er nicht in jedem einzelnen Falle zu erreichen vermag. Sieht man aber auf die Wortbildung eines Meisters in ihrem ganzen Zusammenhang, auf seinen Gebrauch verwandter Wörter und Wortstämme in ganzen Massen sich auf einander beziehender Schriften: wie will der Uebersetzer sich hier glücklich durchfinden, da das System der Begriffe und ihrer Zeichen in seiner Sprache ein ganz anderes ist, als in der Ursprache, und die Wortstämme, anstatt sich gleichlaufend zu decken, vielmehr einander in den wunderbarlichsten Richtungen durchschneiden. Unmöglich kann daher der Sprachgebrauch des Uebersetzers überall eben so zusammenhangen, wie der seines Schriftstellers. Hier also wird er zufrieden sein müssen, im einzelnen zu erreichen, was er im ganzen nicht erreichen kann. Er wird sich bei seinen Lesern bedingen, daß sie nicht eben so streng wie die ursprünglichen bei einer Schrift an die andern denken, sondern jede mehr für sich betrachten, ja daß sie ihn noch loben sollen, wenn er innerhalb einzelner Schriften, ja oft auch nur ein-

zelner Theile derselben, eine solche Gleichförmigkeit in Absicht der wichtigeren Gegenstände zu erhalten weiß, daß nicht Ein Wort eine Menge ganz verschiedener Stellvertreter bekommt, oder in der Uebersetzung eine bunte Verschiedenheit herrscht, wo in der Ursprache eine feste Verwandtschaft des Ausdrucks durchgeht. Diese Schwierigkeiten zeigen sich am meisten auf dem Gebiet der Wissenschaft; andere giebt es, und nicht geringere, auf dem Gebiet der Poesie und auch der kunstreicheren Prosa, für welche ebenfalls das musikalische Element der Sprache, das sich in Rhythmus und Tonwechsel offenbart, eine ausgezeichnete und höhere Bedeutung hat. Jeder fühlt es, daß der feinste Geist, der höchste Zauber der Kunst in ihren vollendetsten Erzeugnissen verloren geht, wenn dieses unbeachtet bleibt oder zerstört wird. Was also dem sinnigen Leser der Urschrift in dieser Hinsicht auffällt als eigenthümlich als absichtlich als wirksam auf Ton und Stimmung des Gemüthes, als entscheidend für die mimische oder musikalische Begleitung der Rede, das soll auch unser Uebersetzer mit übertragen. Aber wie oft, ja es ist schon fast ein Wunder, wenn man nicht sagen muß immer, werden nicht die rhythmische und melodische Treue und die dialektische und grammatische in unversöhnlichem Streit gegen einander liegen! Wie schwer, daß nicht im Hin- und Herschwanke welches hier welches dort solle aufgeopfert werden, oft gerade das unrechte herauskomme! Wie ¹⁵⁸ schwer selbst daß der Uebersetzer unparteiisch, was er jedem hier hat entziehen müssen, ihm, wo die Gelegenheit es mit sich bringt, auch wirklich ersetze, und nicht, wenn gleich unwissentlich, in eine beharrliche Einseitigkeit gerathe, weil seine Neigung dem einen Kunstelement vor dem andern gewidmet ist! Denn liebt er in den Kunstwerken mehr den ethischen Stoff und seine Behandlung: so wird er minder merken, wo er dem metrischen und musikalischen der Form unrecht gethan, und sich, statt auf Ersatz zu denken, mit einer immer mehr ins leichte und gleichsam paraphrasische hineinspielenden Uebertragung derselben begnügen. Drift

es sich aber, daß der Uebersetzer ein Musiker ist oder Metriker, so wird er das logische Element hintansetzen, um sich nur des musikalischen ganz zu bemächtigen; und indem er sich in dieser Einseitigkeit immer tiefer verstrickt, wird er je länger je unerfreulicher arbeiten, und wenn man seine Uebertragung im großen mit der Urschrift vergleicht, wird man finden, daß er, ohne es zu bemerken, jener schülerhaften Dürftigkeit immer näher kommt, der über dem einzelnen das ganze verloren geht; denn wenn der materiellen Aehnlichkeit des Tons und des Rhythmus zu Liebe, was in der einen Sprache leicht ist und natürlich wiedergegeben wird, durch schwere und anstößige Ausdrücke in der andern: so muß im ganzen ein völlig verschiedener Eindruck entstehen.

Noch andere Schwierigkeiten zeigen sich, wenn der Uebersetzer auf sein Verhältniß zu der Sprache sieht, in der er schreibt, und auf das Verhältniß seiner Uebersetzung zu seinen andern Werken. Wenn wir jene wunderbaren Meister ausnehmen, denen mehrere Sprachen gleich sind, oder gar Eine erlernte über die Muttersprache hinaus natürlich, für welche, wie gesagt, durchaus nicht übersezt werden kann; alle andere Menschen, wie geläufig sie eine fremde Sprache auch lesen, behalten doch immer dabei das Gefühl des fremden. Wie soll nun der Uebersetzer es machen, um eben dieses Gefühl, daß sie ausländisches vor sich haben, auch auf seine Leser fortzupflanzen, denen er die Uebersetzung in ihrer Muttersprache vorlegt? Man wird freilich sagen, das Wort dieses Räthsels sei längst gefunden, und es sei bei uns häufig vielleicht mehr als zu gut gelöst worden; denn je genauer sich die Uebersetzung an die Wendungen der Urschrift anschliesse, um desto fremder werde sie schon den Leser gemahnen. Freilich wol, und es ist leicht genug über dieses Verfahren im allgemeinen zu lächeln. Allein wenn man sich diese Freude nicht zu
 159 wolfeil machen will, wenn man nicht das meisterhafteste mit dem schülerhaftesten und schlechtesten in einem Bade ausschütten will: so muß man zugeben, ein unerläßliches Erforderniß dieser Me-

thode des Uebersetzens ist eine Haltung der Sprache, die nicht nur nicht alltäglich ist, sondern die auch ahnden läßt daß sie nicht ganz frei gewachsen, vielmehr zu einer fremden Aehnlichkeit hinübergebogen sei; und man muß gestehen, dieses mit Kunst und Maaß zu thun, ohne eigenen Nachtheil und ohne Nachtheil der Sprache, dies ist vielleicht die größte Schwierigkeit die unser Uebersetzer zu überwinden hat. Das Unternehmen erscheint als der wunderbarste Stand der Erniedrigung, in den sich ein nicht schlechter Schriftsteller versetzen kann. Wer möchte nicht seine Muttersprache überall in der volksgemäßeften Schönheit auftreten lassen, deren jede Gattung nur fähig ist? Wer möchte nicht lieber Kinder erzeugen, die das väterliche Geschlecht rein darstellen, als Blendlinge? Wer wird sich gern auflegen, in minder leichten und anmuthigen Bewegungen sich zu zeigen als er wol könnte, und bisweilen wenigstens schroff und steif zu erscheinen, um dem Leser so anstößig zu werden als nöthig ist damit er das Bewußtsein der Sache nicht verliere? Wer wird sich gern gefallen lassen, daß er für unbeholfen gehalten werde, indem er sich befließiget der fremden Sprache so nahe zu bleiben als die eigene es nur erlaubt, und daß man ihn, wie Eltern, die ihre Kinder den Kunstspringern übergeben, tadeln, daß er seine Muttersprache, anstatt sie in ihrer heimischen Turnkunst gewandt zu üben, an ausländische und unnatürliche Verrenkungen gewöhne! Wer mag endlich gern gerade von den größten Kennern und Meistern am mitteleidigsten belächelt werden, daß sie sein mühsames und voreiliges Deutsch nicht verstehen würden, wenn sie nicht ihr hellenisches und römisches dazu nähmen! Dies sind die Entsagungen die jener Uebersetzer nothwendig übernehmen muß, dies die Gefahren denen er sich aussetzt, wenn er in dem Bestreben den Ton der Sprache fremd zu halten nicht die feinste Linie beobachtet, und denen er auch so auf keinen Fall ganz entgeht, weil jeder sich diese Linie etwas anders zieht. Denkt er nun noch an den unvermeidlichen Einfluß der Gewöh-

nung: so kann ihm bange werden, daß auch in seine freien und ursprünglichen Erzeugnisse vom Uebersetzen her manches minder gehörige und rauhe sich einschleiche, und ihm der zarte Sinn für das heimische Wohlbefinden der Sprache sich etwas abstumpfe. Und denkt er gar an das große Heer der Nachahmer, und an ¹⁶⁰ die in dem schriftstellerischen Publikum herrschende Trägheit und Mittelmäßigkeit: so muß er sich erschrecken, wieviel lockeres gesetzwidriges Wesen, wieviel wahre Unbeholfenheit und Härte, wieviel Sprachverderben aller Art er vielleicht mit zu verantworten bekommt; denn fast nur die besten und die schlechtesten werden nicht streben einen falschen Vortheil aus seinen Bemühungen zu ziehen. Diese Klagen, daß ein solches Uebersetzen nothwendig der Reinheit der Sprache und ihrer ruhigen Fortentwicklung von innen heraus nachtheilig werden müsse, sind häufig gehört worden. Wollen wir sie nun auch vor der Hand bei Seite stellen mit der Bertröstung, daß wol auch Vortheile werden diesen Nachtheilen gegenüberstehen, und daß, wie alles gute mit üblem versetzt sei, die Weisheit eben darin bestehe, indem man von dem ersten so viel als möglich erlangt, von dem andern so wenig als möglich mitzunehmen: soviel geht aus dieser schwierigen Aufgabe, daß man in der Muttersprache das fremde darstellen solle, auf jeden Fall hervor. Zuerst, daß diese Methode des Uebersetzens nicht in allen Sprachen gleich gut gedeihen kann, sondern nur in solchen die nicht in zu engen Banden eines klassischen Ausdrucks gefangen liegen, außerhalb dessen alles verwerflich ist. Solche gebundene Sprachen mögen die Erweiterung ihres Gebietes dadurch suchen, daß sie sich sprechen machen von Ausländern, die mehr als ihre Muttersprache bedürfen; hiezu werden sie sich wol vorzüglich eignen; sie mögen sich fremde Werke aneignen durch Nachbildungen oder vielleicht durch Uebersetzungen der andern Art: diese Art aber müssen sie den freieren Sprachen überlassen, in denen Abweichungen und Neuerungen mehr geduldet werden, und so daß aus ihrer Anhäufung unter gewissen

Umständen ein bestimmter Charakter entstehen kann. Ferner folgt deutlich genug, daß diese Art zu übersetzen gar keinen Werth hat, wenn sie in einer Sprache nur einzeln und zufällig betrieben wird. Denn der Zweck ist ja offenbar damit nicht erreicht, daß ein überhaupt fremder Geist den Leser anweht; sondern wenn er eine Abndung bekommen soll, sei es auch nur eine entfernte, von der Ursprache und von dem was das Werk dieser verdankt, und ihm so einigermaßen ersetzt werden soll daß er sie nicht versteht: so muß er nicht nur die ganz unbestimmte Empfindung bekommen, daß was er liest nicht ganz einheimisch klingt; sondern es muß ihm nach etwas bestimmtem anderm klingen; das aber ist nur möglich, wenn er Vergleichen in Masse anstellen kann. Hat er einiges gelesen, wovon er weiß daß es aus andern neuen und anderes aus alten Sprachen übersezt ist, und es ist in diesem Sinn übersezt: so wird sich ihm wol ein Gehör an bilden, um das alte und neuere zu unterscheiden. Aber weit mehr schon muß er gelesen haben, wenn er hellenischen von römischem Ursprung, oder italiänischen von spanischem unterscheiden soll. Und doch ist auch dieses noch kaum der höchste Zweck; sondern der Leser der Uebersetzung wird dem besseren Leser des Werks in der Ursprache erst dann gleich kommen, wann er neben dem Geist der Sprache auch den eigenthümlichen Geist des Verfassers in dem Werk zu ahnden und allmählig bestimmt aufzufassen vermag, wozu freilich das Talent der individuellen Anschauung das einzige Organ, aber eben für dieses eine noch weit größere Masse von Vergleichen unentbehrlich ist. Diese sind nicht vorhanden, wenn in einer Sprache nur hie und da einzelne Werke der Meister in einzelnen Gattungen übertragen werden. Auf diesem Wege können auch die gebildetsten Leser nur eine höchst unvollkommene Kenntniß des fremden durch Uebersetzung erlangen; und daß sie sich zu einem eigentlichen Urtheil, es sei über die Uebersetzung oder über das Original, sollten erheben können, daran ist gar nicht zu denken. Daher erfordert diese Art zu übersetzen

durchaus ein Verfahren im großen, ein Verpflanzen ganzer Litteraturen in eine Sprache, und hat also auch nur Sinn und Werth unter einem Volk welches entschiedene Neigung hat sich das fremde anzueignen. Einzelne Arbeiten dieser Art haben nur einen Werth als Vorläufer einer sich allgemeiner entwickelnden und ausbildenden Lust an diesem Verfahren. Regen sie diese nicht auf, so haben sie auch im Geist der Sprache und des Zeitalters etwas gegen sich; sie können alsdann nur als verfehlte Versuche erscheinen, und auch für sich wenig oder keinen Erfolg haben. Allein auch wenn die Sache überhand nimmt, ist nicht leicht zu erwarten, daß eine Arbeit dieser Art, wie vortrefflich sie auch sei, sich allgemeinen Beifall erwerben werde. Bei den vielen Rücksichten, welche zu nehmen, und Schwierigkeiten, die zu überwinden sind, müssen sich verschiedene Ansichten darüber entwickeln, welche Theile der Aufgabe hervorzuheben und welche vielmehr unterzuordnen sind. So werden gewissermaßen verschiedene Schulen unter den Meistern und verschiedene Partheien im Publikum sich bilden als Anhänger von jenen; und wiewol dieselbe Methode überall zum Grunde liegt, werden doch von demselben Werk verschiedene Uebersetzungen neben einander bestehen können, aus verschiedenen Gesichtspunkten gefaßt, von denen man ¹⁶² nicht eben sagen könnte, daß eine im ganzen vollkommner sei oder zurückstehe, sondern nur einzelne Theile werden in der einen besser gelungen sein, und andere in anderen, und erst alle zusammengestellt und auf einander bezogen, wie die eine auf diese die andere auf jene Annäherung an die Ursprache oder Schonung der eigenen einen besonderen Werth legt, werden sie die Aufgabe ganz erschöpfen, jede aber für sich immer nur einen relativen und subjectiven Werth haben.

Dies sind die Schwierigkeiten welche dieser Methode des Uebersetzens entgegenstehen, und die Unvollkommenheiten die ihr wesentlich anhängen. Aber diese eingestanden muß man doch das Unternehmen selbst anerkennen, und kann ihm sein Verdienst nicht

absprechen. Es beruht auf zwei Bedingungen, daß das Verstehen ausländischer Werke ein bekannter und gewünschter Zustand sei, und daß der heimischen Sprache selbst eine gewisse Biegsamkeit zugestanden werde. Wo diese gegeben sind, da wird ein solches Uebersetzen eine natürliche Erscheinung, greift ein in die gesammte Geistesentwicklung, und wie es einen bestimmten Werth erhält, giebt es auch einen sichern Genuß.

Wie steht es nun aber mit der entgegengesetzten Methode, welche, ihrem Leser gar keine Mühe und Anstrengung zumuthend, ihm den fremden Verfasser in seine unmittelbare Gegenwart hinzaubern, und das Werk so zeigen will, wie es sein würde, wenn der Verfasser selbst es ursprünglich in des Lesers Sprache geschrieben hätte? Diese Forderung ist nicht selten ausgesprochen worden als diejenige die man an einen wahren Uebersetzer zu machen hätte, und als weit höher und vollkommener in Vergleich mit jener; es sind auch Versuche gemacht worden im einzelnen, oder vielleicht Meisterstücke, die offenbar genug sich dieses Ziel vorgesteckt haben. Laßt uns nun sehen wie es hiermit steht, und ob es nicht vielleicht gut wäre, wenn dieses bis jetzt unstreitig seltene Verfahren häufiger würde, und jenes bedenkliche und in vielen Stücken ungenügende verdrängte.

Soviel sehen wir gleich, daß die Sprache des Uebersetzers von dieser Methode nicht das mindeste zu befürchten hat. Seine erste Regel muß sein, sich wegen des Verhältnisses, in dem seine Arbeit zu einer fremden Sprache steht, nichts zu erlauben was nicht auch jeder ursprünglichen Schrift gleicher Gattung in der heimischen Sprache erlaubt wird. Ja er hat so sehr als irgend einer die Pflicht, wenigstens dieselbe Sorgfalt für die Reinigkeit und Vollendung der Sprache zu beobachten, derselben Leichtigkeit und Natürlichkeit des Stils nachzustreben, die seinem Schriftsteller in der Ursprache nachzurühmen ist. Auch das ist gewiß: wenn wir unsern Landsleuten recht anschaulich machen wollen was ein Schriftsteller für seine Sprache gewesen ist, daß wir keine

bessere Formel aufstellen können, als ihn so redend einzuführen, wie wir uns denken müssen daß er in der unsrigen würde geredet haben, zumal wenn die Entwicklungsstufe, worauf er seine Sprache fand, eine Aehnlichkeit hat mit der worauf die unsrige eben steht. Wir können uns in einem gewissen Sinne denken, wie Tacitus würde geredet haben, wenn er ein Deutscher gewesen wäre, das heißt, genauer genommen, wie ein Deutscher reden würde, der unserer Sprache das wäre was Tacitus der seinigen; und wohl dem, der es sich so lebendig denkt, daß er ihn wirklich kann reden lassen! Aber ob dies nun geschehen könnte, indem er ihn dieselbigen Sachen sagen läßt, die der römische Tacitus in lateinischer Sprache geredet, das ist eine andere und nicht leicht zu bejahende Frage. Denn ein ganz anderes ist, den Einfluß, den ein Mann auf seine Sprache ausgeübt hat, richtig auffassen und irgend wie darstellen, und wieder ein ganz anderes, wissen wollen, wie seine Gedanken und ihr Ausdrück sich würden gewendet haben, wenn er gewohnt gewesen wäre ursprünglich in einer andern Sprache zu denken und sich auszudrücken! Wer überzeugt ist daß wesentlich und innerlich Gedanke und Ausdrück ganz dasselbe sind, und auf dieser Ueberzeugung beruht doch die ganze Kunst alles Verstehens der Rede, und also auch alles Uebersetzens, kann der einen Menschen von seiner angeborenen Sprache trennen wollen, und meinen, es könne ein Mensch, oder auch nur eine Gedankenreihe eines Menschen, eine und dieselbe werden in zwei Sprachen? oder wenn sie denn auch auf gewisse Weise verschieden ist, kann er sich anmaßen die Rede bis in ihr innerstes aufzulösen, den Antheil der Sprache daran auszuscheiden, und durch einen neuen gleichsam chemischen Prozeß sich das innerste derselben verbinden zu lassen mit dem Wesen und der Kraft einer andern Sprache? Denn offenbar müßte man, um diese Aufgabe zu lösen, alles, was an dem schriftlichen Werk eines Mannes auch auf die entfernteste Weise Einwirkung irgend dessen ist, was er von Kindheit an in seiner Mutter-

sprache geredet hat und gehört, rein ausscheiden, und nun gleichsam der nackten eigenthümlichen in ihrer Richtung auf einen gewissen Gegenstand begriffenen Denkweise desselben zuführen alles dasjenige, was Einwirkung gewesen sein würde alles dessen was er vom Anfang seines Lebens oder von seiner ersten Bekanntschaft mit der fremden Sprache an in ihr geredet und gehört hätte, bis er zu der Fertigkeit gekommen wäre in ihr ursprünglich zu denken und niederzuschreiben? Dies wird nicht eher möglich sein, als bis es gelungen ist durch einen künstlichen chemischen Prozeß organische Produkte zusammenzusetzen. Sa man kann sagen, das Ziel, so zu übersetzen wie der Verfasser in der Sprache der Uebersetzung selbst würde ursprünglich geschrieben haben, ist nicht nur unerreichbar, sondern es ist auch in sich nichtig und leer; denn wer die bildende Kraft der Sprache, wie sie eins ist mit der Eigenthümlichkeit des Volkes, anerkennt, der muß auch gestehen daß jedem ausgezeichnetsten am meisten sein ganzes Wissen, und auch die Möglichkeit es darzustellen, mit der Sprache und durch sie angebildet ist, und daß also niemanden seine Sprache nur mechanisch und äußerlich gleichsam in Riemen anhängt, und wie man leicht ein Gespann löset und ein anderes vorlegt, so sich jemand auch nach Belieben im Denken eine andere Sprache vorlegen könne, daß vielmehr jeder nur in seiner Muttersprache ursprünglich producire, und man also gar die Frage nicht aufwerfen kann, wie er seine Werke in einer andern Sprache würde geschrieben haben. Hiegegen wird freilich jeder zwei Fälle anführen, die häufig genug vorkommen. Zuerst hat es doch offenbar sonst, nicht nur in einzelnen Ausnahmen, denn so kommt es noch vor, sondern auch im großen eine Fertigkeit gegeben, in andern Sprachen als der angeborenen ursprünglich zu schreiben, ja zu philosophiren und zu dichten. Warum soll man also nicht, um ein desto sichreres Maaß zu bekommen, diese Fertigkeit in Gedanken auf jeden Schriftsteller übertragen, welchen man übersetzen will? Darum nicht, weil es mit dieser Fertigkeit

die Bewandniß hat, daß sie nur in solchen Fällen vorkommt, wo dasselbe entweder überhaupt oder wenigstens von demselben nicht könnte in der angeborenen Sprache gesagt werden. Wenn wir in die Zeiten zurückgehn, wo die romanischen Sprachen anfangen sich zu bilden, wer kann sagen, welche Sprache damals den dortigen Menschen sei angeboren gewesen? und wer wird läugnen wollen, daß denen, welche eine wissenschaftliche Bestrebung ergriffen, das lateinische mehr Muttersprache gewesen als das volgare? Dies geht aber für einzelne Bedürfnisse und Thätigkeiten des Geistes noch viel weiter herab. So lange die Muttersprache für diese noch nicht gebildet ist, bleibt diejenige Sprache die partielle Muttersprache, aus welcher jene Richtungen des Geistes sich einem werdenden Volke mitgetheilt haben. Grotius und Leibniß konnten nicht, wenigstens nicht ohne ganz andere Menschen zu sein, deutsch und holländisch philosophiren. Ja auch wenn jene Wurzel schon ganz vertrocknet und der Senker von dem alten Stamme völlig losgerissen ist, muß doch, wer nicht selbst zugleich ein sprachbildendes und ein umwälzendes Wesen ist, sich noch vielfältig einer fremden Sprache willkürlich oder durch untergeordnete Gründe bestimmt anschließen. Unserm großen König waren alle feineren und höheren Gedanken durch eine fremde Sprache gekommen, und diese hatte er sich für dieses Gebiet auf das innigste angeeignet. Was er französisch philosophirte und dichtete, war er unfähig deutsch zu philosophiren und zu dichten. Wir müssen es bedauern, daß die große Vorliebe für England, die einen Theil der Familie beherrschte, nicht die Richtung nehmen konnte, ihm von Kindheit an die englische Sprache, deren letztes goldenes Zeitalter damals blühte, und die der deutschen um so vieles näher ist, anzueignen. Aber wir dürfen hoffen, daß wenn er eine streng gelehrte Erziehung genossen hätte, er lieber würde lateinisch philosophirt und gedichtet haben als französisch. Indem also dieses besondern Bedingungen unterliegt, indem nicht in gleichviel welcher fremden Sprache, son-

dern nur in einer bestimmten, jeder und nur das hervorbringt, was von ihm in seiner Muttersprache nicht konnte hervorgebracht werden: so beweiset es nichts für eine Methode des Uebersetzens, welche zeigen will, wie einer das, was er wirklich in seiner Muttersprache geschrieben hat, in einer andern würde geschrieben haben. Der zweite Fall aber, eines ursprünglichen Lesens und Schreibens in fremden Sprachen, scheint günstiger für diese Methode. Denn wer wird es unsern Welt- und Hofleuten absprechen, daß was sie liebenswürdiges in fremden Zungen über ihre Lippen bringen, sie auch gleich in derselben Sprache gedacht und nicht etwa aus dem armen Deutsch erst innerlich übersetzt haben? und wie es ihr Ruhm ist, diese Süßigkeiten und Feinheiten in vielen Sprachen gleich gut sagen zu können, so denken sie sie auch gewiß in allen mit gleicher Leichtigkeit, und jeder wird auch vom andern recht gut wissen, wie er eben das was er jetzt auf französisch gesagt hat auf italiänisch würde gesagt haben. Allein diese Reden sind auch freilich nicht aus dem Gebiet, wo die Gedanken kräftig aus der tiefen Wurzel einer eigenthümlichen Sprache hervortreiben, sondern wie die Kresse, die ein künstlicher Mann ohne alle Erde auf dem weißen Tuche wachsen macht. Diese Reden sind weder der heilige Ernst der Sprache, noch das schöne wohlgemessene Spiel derselben; sondern wie die 166 Völker durcheinander laufen in dieser Zeit, auf eine Weise die man sonst weniger kannte, so ist überall Markt, und dieses sind die Marktgespräche, mögen sie nun politisch sein oder litterarisch, oder gesellig, und sie gehören wahrlich nicht in das Gebiet des Uebersetzers, sondern nur des Dolmetschers etwa. Wenn nun dergleichen, wie es wol bisweilen geschieht, in ein größeres Ganze sich zusammensilzen und Schrift werden: so mag eine solche Schrift, die ganz in dem leichten und anmuthigen Leben spielt ohne irgend eine Tiefe des Daseins aufzuschließen oder eine Eigenthümlichkeit des Volkes zu bewahren, nach dieser Regel übersetzt werden; aber auch nur sie, weil nur sie eben so gut auch

ursprünglich konnte in einer andern Sprache gefaßt sein. Und weiter mag diese Regel sich nicht erstrecken, als vielleicht noch auf die Eingänge und Vorhöfe tieferer und herrlicher Werke, die auch oft ganz in dem Gebiet des leichten geselligen Lebens erbaut sind. Nämlich, je mehr den einzelnen Gedanken eines Werkes und ihrer Verknüpfung die Volkseigenthümlichkeit anhaftet, und vielleicht gar noch außerdem das Gepräge einer längst abgelaufenen Zeit, um desto mehr verliert die Regel überhaupt ihre Bedeutung. Denn so wahr das auch bleibt in mancher Hinsicht, daß erst durch das Verständniß mehrerer Sprachen der Mensch in gewissem Sinne gebildet wird, und ein Weltbürger: so müssen wir doch gestehen, so wie wir die Weltbürgerschaft nicht für die ächte halten, die in wichtigen Momenten die Vaterlandsliebe unterdrückt, so ist auch in Bezug auf die Sprachen eine solche allgemeine Liebe nicht die rechte und wahrhaft bildende, welche für den lebendigen und höheren Gebrauch irgend eine Sprache, gleichviel ob alte oder neue, der vaterländischen gleich stellen will. Wie Einem Lande, so auch Einer Sprache oder der andern, muß der Mensch sich entschließen anzugehören, oder er schwebt haltungslos in unerfreulicher Mitte. Es ist recht, daß noch jezt unter uns lateinisch geschrieben wird von Amtswegen, um das Bewußtsein lebendig zu erhalten, daß dies unserer Vorfahren wissenschaftliche und heilige Muttersprache gewesen ist; es ist heilsam, daß es auch sonst geschehe im Gebiet der gemeinsamen europäischen Wissenschaft, des leichteren Verkehrs wegen; aber gelingen wird es auch in diesem Fall nur in dem Maaß, als für eine solche Darstellung der Gegenstand alles ist, und die eigene Ansicht und Verknüpfung wenig. Dasselbe ist der Fall mit dem romanischen. Wer gezwungen und von Amtswegen

167 eine solche Sprache schreibt, der wird sich doch wol bewußt sein, daß seine Gedanken im ersten Entstehen deutsch sind, und daß er nur sehr früh während der Embryo sich noch gestaltet schon anfängt sie zu übersezzen; und wer sich einer Wissenschaft wegen

dazu aufopfert, der wird sich auch nur da leicht ungezwungen und ohne geheimes Uebersetzen finden, wo er sich ganz in der Gewalt des Gegenstandes fühlt. Es giebt freilich auch außerdem eine freie Liebhaberei am lateinisch oder romanisch schreiben, und wenn es mit dieser wirklich darauf abgesehen wäre in einer fremden Sprache gleich gut wie in der eigenen und gleich ursprünglich zu produciren: so würde ich sie unbedenklich für eine frevelhafte und magische Kunst erklären, wie das Doppeltgehen, womit der Mensch nicht nur der Gesetze der Natur zu spotten, sondern auch andere zu verwirren gedächte. So ist es aber wol nicht, sondern diese Liebhaberei ist nur ein feines mimisches Spiel, womit man sich höchstens in den Vorhöfen der Wissenschaft und Kunst die Zeit anmuthig vertreibt. Die Production in der fremden Sprache ist keine ursprüngliche; sondern Erinnerungen an einen bestimmten Schriftsteller oder auch an die Weise eines gewissen Zeitalters, das gleichsam eine allgemeine Person vorstellt, schweben der Seele fast wie ein lebendiges äußeres Bild vor, und die Nachahmung desselben leitet und bestimmt die Production. Daher auch selten auf diesem Wege etwas entsteht, was außer der mimischen Genauigkeit einen wahren Werth hätte; und man kann sich des beliebten Kunststückes um so harmloser erfreuen, als man die gespielte Person überall deutlich genug durchblickt. Ist aber jemand gegen Natur und Sitte förmlich ein Ueberläufer geworden von der Muttersprache, und hat sich einer andern ergeben: so ist es nicht etwa gezielter und angeedichteter Hohn, wenn er versichert, er könne sich in jener nun gar nicht mehr bewegen; sondern es ist nur eine Rechtfertigung, die er sich selbst schuldig ist, daß seine Natur wirklich ein Naturwunder ist gegen alle Ordnung und Regel, und eine Beruhigung für die andern, daß er wenigstens nicht doppelt geht wie ein Gespenst.

Doch nur zu lange haben wir uns bei fremdartigem aufgehalten, und das Unsehn gehadt vom Schreiben in fremden

Sprachen zu reden, anstatt vom Uebersetzen aus fremden Sprachen. Die Sache liegt aber so. Wenn es nicht möglich ist etwas der Uebersetzung, sofern sie Kunst ist, würdiges und zugleich bedürftiges ursprünglich in einer fremden Sprache zu schreiben, oder wenn dies wenigstens eine seltene und wunderbare Ausnahme ¹⁶⁸ ist: so kann man auch die Regel nicht aufstellen für die Uebersetzung, sie solle denken wie der Verfasser selbst eben dieses in der Sprache des Uebersetzers würde geschrieben haben; denn es giebt keine Fülle von Beispielen zweisprachiger Schreiber, von denen eine Analogie herzuleiten wäre, welcher der Uebersetzer folgen könnte, sondern er wird nach dem obigen bei allen Werken, die nicht der leichten Unterhaltung gleichen, oder dem Geschäftsstil, fast nur seiner Einbildung überlassen sein. Ja was will man einwenden, wenn ein Uebersetzer dem Leser sagt, Hier bringe ich dir das Buch, wie der Mann es würde geschrieben haben, wenn er es deutsch geschrieben hätte; und der Leser ihm antwortet, Ich bin dir eben so verbunden, als ob du mir des Mannes Bild gebracht hättest, wie er aussehen würde, wenn seine Mutter ihn mit einem andern Vater erzeugt hätte? Denn wenn von Werken, die in einem höheren Sinne der Wissenschaft und Kunst angehören, der eigenthümliche Geist des Verfassers die Mutter ist: so ist seine vaterländische Sprache der Vater dazu. Das eine Kunststücklein wie das andere macht Anspruch auf geheimnißvolle Einsichten, die niemand hat, und nur als Spiel kann man das eine eben so unbefangen genießen wie das andere.

Wie sehr die Anwendbarkeit dieser Methode beschränkt, ja auf dem Gebiet des Uebersetzens fast gleich Null ist, das bestätigt sich am besten, wenn man sieht, in was für unüberwindliche Schwierigkeiten sie sich in einzelnen Zweigen der Wissenschaft und Kunst verwickelt. Wenn man sagen muß, daß schon im Gebrauch des gemeinen Lebens es nur wenig Wörter in einer Sprache giebt, denen eines in irgend einer andern vollkommen entspreche, so daß dieses in allen Fällen gebraucht werden könnte

worin jenes, und daß es in derselben Verbindung wie jenes auch allemal dieselbe Wirkung hervorbringen würde: so gilt dieses noch mehr von allen Begriffen, je mehr ihnen ein philosophischer Gehalt beigemischt ist, und also am meisten von der eigentlichen Philosophie. Hier mehr als irgendwo enthält jede Sprache, trotz der verschiedenen gleichzeitigen und auf einander folgenden Ansichten, doch Ein System von Begriffen in sich, die eben dadurch daß sie sich in derselben Sprache berühren, verbinden, ergänzen, Ein Ganzes sind, dessen einzelnen Theilen aber keine aus dem System anderer Sprachen entsprechen, kaum Gott und Sein, das Urhauptwort und das Urzeitwort abgerechnet. Denn auch das schlechthin allgemeine, wiewol außerhalb des Gebietes der Eigenthümlichkeit liegend, ist doch von ihr beleuchtet und gefärbt. In diesem System der Sprache muß die Weisheit eines jeden aufgehen. Jeder schöpft aus dem vorhandenen, jeder hilft das nicht vorhandene aber vorgebildete ans Licht bringen. Nur so ist die Weisheit des einzelnen lebendig, und kann sein Dasein wirklich beherrschen, welches er ja ganz in dieser Sprache zusammenfaßt. Will also der Uebersetzer eines philosophischen Schriftstellers sich nicht entschließen die Sprache der Uebersetzung, soviel sich thun läßt, nach der Ursprache zu beugen, um das in dieser ausgebildete Begriffssystem möglichst ahnden zu lassen; will er vielmehr seinen Schriftsteller so reden lassen als hätte er Gedanken und Rede ursprünglich in einer andern Sprache gebildet: was bleibt ihm übrig, bei der Unähnlichkeit der Elemente in beiden Sprachen, als entweder zu paraphrasiren — wobei er aber seinen Zweck nicht erreicht; denn eine Paraphrase wird und kann nie aussehn wie etwas in derselben Sprache ursprünglich hervorgebrachtes — oder er muß die ganze Weisheit und Wissenschaft seines Mannes umbilden in das Begriffssystem der andern Sprache, und so alle einzelnen Theile verwandeln, wobei nicht abzusehen ist wie der wildesten Willkühr könnten Grenzen gesetzt werden. Ja man muß sagen, wer nur die mindeste Achtung hat

für philosophische Bestrebungen und Entwicklungen, kann sich auf ein so loses Spiel gar nicht einlassen. Platon mag es verantworten wenn ich von dem Philosophen auf den Komödien-schreiber komme. Diese Kunstgattung liegt, was die Sprache betrifft, dem Gebiet des geselligen Gesprächs am nächsten. Die ganze Darstellung lebt in den Sitten der Zeit und des Volkes, die sich wiederum vorzüglich in der Sprache lebendig spiegeln. Leichtigkeit und Natürlichkeit in der Anmuth sind ihre erste Tugend; und eben deshalb sind hier die Schwierigkeiten der Uebersetzung nach der eben betrachteten Methode ganz ungemein. Denn jede Annäherung an eine fremde Sprache thut jenen Tugenden des Vortrages Schaden. Will nun aber gar die Uebersetzung einen Schauspieldichter reden lassen, als hätte er ursprünglich in ihrer Sprache gedichtet: so kann sie ihn ja vieles gar nicht vorbringen lassen, weil es in diesem Volk nicht einheimisch ist und also auch in der Sprache kein Zeichen hat. Der Uebersetzer muß also hier entweder ganz wegschneiden, und so die Kraft und die Form des Ganzen zerstören, oder er muß anderes an die Stelle setzen. Auf diesem Gebiet also führt die Formel vollständig befolgt offenbar auf bloße Nachbildung oder auf ein noch widerlicher auffallendes und verwirrendes Gemisch von Uebersetzung und

170 Nachbildung, welches den Leser wie einen Ball zwischen seiner und der fremden Welt, zwischen des Verfassers und des Uebersetzers Erfindung und Wiß, unbarmherzig hin und her wirft, wovon er keinen reinen Genuß haben kann, zuletzt aber Schwindel und Ermattung gewiß genug davon trägt. Der Uebersetzer nach der andern Methode hingegen hat gar keine Aufforderung zu solchen eigenmächtigen Veränderungen, weil sein Leser immer gegenwärtig behalten soll, daß der Verfasser in einer andern Welt gelebt und in einer andern Sprache geschrieben hat. Er ist nur an die freilich schwere Kunst gewiesen die Kenntniß dieser fremden Welt auf die kürzeste zweckmäßigste Weise zu suppliren, und überall die größere Leichtigkeit und Natürlichkeit des Originals

durchleuchten zu lassen. Diese beiden Beispiele von den äußersten Enden der Wissenschaft und der Kunst hergenommen zeigen deutlich, wie wenig der eigentliche Zweck alles Uebersetzens, möglichst unverfälschter Genuß fremder Werke, durch eine Methode erreicht werden kann, welche dem übersetzten Werke ganz und gar den Geist einer ihm fremden Sprache einhauchen will. Hiezu kommt noch, daß jede Sprache ihr eigenthümliches hat auch in den Rhythmen für die Prosa sowol als die Poesie, und daß, wenn einmal die Fiction gemacht werden soll, der Verfasser könnte auch in der Sprache des Uebersetzers geschrieben haben, man ihn dann auch in den Rhythmen dieser Sprache müßte auftreten lassen, wodurch sein Werk noch mehr entstellt, und die Kenntniß seiner Eigenthümlichkeit, welche die Uebersetzung gewährt, noch weit mehr beschränkt wird.

Auch geht in der That diese Fiction, auf der doch die jetzt betrachtete Theorie des Uebersetzers allein beruht, über den Zweck dieses Geschäfts weit hinaus. Das Uebersetzen aus dem ersten Gesichtspunkt ist eine Sache des Bedürfnisses für ein Volk, von dem nur ein kleiner Theil sich eine hinreichende Kenntniß fremder Sprachen verschaffen kann, ein größerer aber Sinn hat für den Genuß fremder Werke. Könnte dieser Theil ganz in jenen übergehen: so wäre denn jenes Uebersetzen unnütz, und schwerlich würde jemand die undankbare Mühe übernehmen. Nicht so ist es mit dieser letzten Art. Diese hat mit der Noth nichts zu schaffen, vielmehr ist sie das Werk der Lusternheit und des Uebermuthes. Die fremden Sprachen könnten so weit verbreitet sein als nur irgend möglich, und jedem fähigen der Zugang zu ihren edelsten Werken ganz offen stehn; und es bliebe doch ein merkwürdiges Unternehmen, das nur um so mehre und gespanntere Zuhörer um sich versammeln würde, wenn jemand verspräche uns ein Werk des Cicero oder Platon so darzustellen, wie diese Männer selbst es unmittelbar deutsch jetzt würden geschrieben haben. Und wenn einer uns so weit brächte, dieses

nicht nur in der eignen Muttersprache zu thun, sondern gar noch in einer andern fremden, der wäre uns dann offenbar der größte Meister in der schwierigen und fast unmöglichen Kunst die Geister der Sprachen in einander aufzulösen. Nur sieht man, dies würde streng genommen kein Uebersetzen sein, und der Zweck wäre auch nicht der möglichst genaue Genuß der Werke selbst; sondern es würde immer mehr eine Nachbildung werden, und ¹⁷¹ recht genießen könnte ein solches Kunstwerk oder Kunststück nur der, der jene Schriftsteller schon sonsther unmittelbar kannte. Und der eigentliche Zweck könnte nur sein, im einzelnen das gleiche Verhältniß mancher Ausdrücke und Combinationen in verschiedenen Sprachen zu einem bestimmten Charakter zur Anschauung zu bringen, und im ganzen die Sprache mit dem eigenthümlichen Geist eines fremden Meisters, aber diesen ganz von seiner Sprache getrennt und gelöst, zu beleuchten. Wie nun jenes nur ein kunstreiches und zierliches Spiel ist, und dieses auf einer fast unmöglich durchzuführenden Fiction beruht: so begreift man wie diese Art des Uebersetzens nur in sehr sparsamen Versuchen geübt wird, die auch selbst deutlich genug zeigen daß im großen so nicht verfahren werden kann. Man erklärt sich auch, daß gewiß nur ausgezeichnete Meister, die sich wunderbares zutrauen dürfen, nach dieser Methode arbeiten können; und mit Recht nur solche, die ihre eigentlichen Pflichten gegen die Welt schon erfüllt haben, und sich deshalb eher einem reizenden und etwas gefährlichen Spiel überlassen können. Man begreift aber auch um so leichter, daß die Meister, welche sich im Stande fühlen so etwas zu versuchen, auf das Geschäft jener andern Uebersetzer ziemlich mitleidig herabschauen. Denn sie meinen, sie selbst trieben eigentlich nur allein die schöne und freie Kunst, jene aber erscheinen ihnen weit näher dem Dolmetscher zu stehen, indem sie doch auch dem Bedürfniß, wenn gleich einem etwas höheren, dienen. Und bedauernswürdig scheinen sie ihnen, daß sie weit mehr Kunst und Mühe als billig auf ein untergeordnetes und undankbares Ge-

schäft verwenden. Daher sie auch sehr bereit sind mit dem Rath, man möge doch statt solcher Uebersetzungen sich lieber so gut man könnte mit der Paraphrase helfen, wie die Dolmetscher in schwierigen und streitigen Fällen es auch thun.

Wie nun? Sollen wir diese Ansicht theilen und diesem Rath folgen? Die Alten haben offenbar wenig in jenem eigentlichen Sinn übersezt, und auch die meisten neueren Völker, abgeschreckt durch die Schwierigkeiten der eigentlichen Uebersetzung, begnügen sich mit der Nachbildung und der Paraphrase. Wer wollte behaupten, es sei jemals etwas weder aus den alten Sprachen noch aus den germanischen in die französische übersezt worden! Aber wir Deutsche möchten noch so sehr diesem Rathe Gehör geben, folgen würden wir ihm doch nicht. Eine innere Nothwendigkeit, in der sich ein eigenthümlicher Beruf unseres Volkes deutlich genug ausspricht, hat uns auf das Uebersetzen in Masse getrieben; wir können nicht zurück und müssen durch. Wie vielleicht erst durch vielfältiges Hineinverpflanzen fremder Gewächse unser Boden selbst reicher und fruchtbarer geworden ist, und unser Klima anmuthiger und milder: so fühlen wir auch, daß unsere Sprache, weil wir sie der nordischen Trägheit wegen weniger selbst bewegen, nur durch die vielseitigste Berührung mit dem fremden recht frisch gedeihen und ihre eigne Kraft vollkommen entwickeln kann. Und damit scheint zusammenzutreffen, daß wegen seiner Achtung für das fremde und seiner vermittelnden Natur unser Volk bestimmt sein mag, alle Schätze fremder Wissenschaft und Kunst mit seinen eignen zugleich in seiner Sprache gleichsam zu einem großen geschichtlichen 172 Ganzen zu vereinigen, das im Mittelpunkt und Herzen von Europa verwahrt werde, damit nun durch Hülfe unserer Sprache, was die verschiedensten Zeiten schönes gebracht haben, jeder so rein und vollkommen genießen könne, als es dem Fremdling nur möglich ist. Dies scheint in der That der wahre geschichtliche Zweck des Uebersetzens im großen, wie es bei uns nun einhei-

misch ist. Für dieses aber ist nur die Eine Methode anwendbar, die wir zuerst betrachtet haben. Die Schwierigkeiten derselben, die wir nicht verhehlt haben, muß die Kunst soviel möglich besiegen lernen. Ein guter Anfang ist gemacht, aber das meiste ist noch übrig. Viele Versuche und Uebungen müssen auch hier vorangehen, ehe einige ausgezeichnete Werke zu Stande kommen; und manches glänzt anfangs, was hernach von besserem überboten wird. Wie sehr schon einzelne Künstler die Schwierigkeiten theils besiegt, theils sich glücklich zwischen ihnen durchgewunden haben, liegt in mannigfaltigen Beispielen vor Augen. Und wenn auch minderkundige auf diesem Felde arbeiten: so wollen wir von ihren Bemühungen nicht furchtsamerweise großen Schaden für unsere Sprache besorgen. Denn zuerst muß feststehen, daß es in einer Sprache, in welcher das Uebersetzen so sehr im großen getrieben wird, auch ein eignes Sprachgebiet giebt für die Uebersetzungen, und ihnen manches erlaubt sein muß, was sich anderwärts nicht darf blicken lassen. Wer dennoch unbefugt solche Neuerungen weiter verpflanzt, wird schon wenig Nachfolger finden oder keine, und wenn wir die Rechnung nur nicht für einen zu kurzen Zeitraum abschließen wollen, so können wir uns schon auf den assimilirenden Prozeß der Sprache verlassen, daß sie alles wieder ausstoßen wird, was nur eines vorübergehenden Bedürfnisses wegen angenommen war, und ihrer Natur nicht eigentlich zusagt. Dagegen dürfen wir nicht verkennen, daß viel schönes und kräftiges in der Sprache sich erst durch das Uebersetzen theils entwickelt hat, theils aus der Vergessenheit ist hervorgezogen worden. Wir reden zu wenig und plaudern verhältnißmäßig zu viel; und es ist nicht zu läugnen, daß seit geraumer Zeit auch die Schreibart nur zu sehr diese Richtung genommen hatte, und daß das Uebersetzen nicht wenig beigetragen einen strengeren Stil wieder geltend zu machen. Wenn einst eine Zeit kommt, wo wir ein öffentliches Leben haben, aus wel-

dem sich auf der einen Seite eine gehaltvollere und sprachgerechtere Geselligkeit entwickeln muß, auf der anderen freierer Raum gewonnen wird für das Talent des Redners, dann werden wir vielleicht für die Fortbildung der Sprache weniger des Uebersetzens bedürfen. Und möchte nur jene Zeit kommen, ehe wir den ganzen Kreis der Uebersetzerermühen würdig durchlaufen haben!

IV.

Ueber die Begriffe der verschiedenen Staatsformen.

Vorgelesen den 24. März 1814.

¹⁷ **S**ener höhere Verstand, aus dem sich die Keime aller Wissenschaften allmählig entwickeln, äußerte sich sehr zeitig in dem Bestreben die unendliche Mannigfaltigkeit der natürlichen unverrückt in festen Gestalten sich erneuernden Dinge erst in große Massen zu ordnen, dann nach ihren geringeren Verschiedenheiten sie in Gattungen und Arten zu theilen. In der Bildung und Erweiterung der gemeinen Sprache entfaltete sich dies Bestreben ursprünglich auf eine rein natürliche Weise; seitdem der Verstand mit Besonnenheit darauf zurückkam, und es künstlich gestaltete, sehen wir die wissenschaftliche Naturbeschreibung in mannigfaltigen jetzt so dann anders gebildeten Versuchen einen großen Reichthum des wissenschaftlichen Lebens offenbaren. Wie oft hat man bei näherer Bekanntschaft mit den Dingen einzelne Bestimmungen widerrufen, Arten abgetrennt, ganze Gattungen aufgelöst und anders wieder vereinigt. Und wenn auch die großen Züge, auf denen die Haupteintheilungen ruhen, fester standen, und

manche selbst dann nicht wankten, als man deutlicher einsah, wie die Natur sich darin gefällt, auch das, was der Verstand am schärfsten zu sondern pflegt, sanfter und künstlerischer durch allmähliche Uebergänge zu verbinden, so mußten doch die Gründe dieser Eintheilungen oft neuen Prüfungen unterworfen werden. Denn das erste was sich dem betrachtenden aufdrängt ist die äußere Erscheinung; erst später kann sich der Verstand das Spiel ¹⁸ der innern Thätigkeiten zum Gegenstand vorlegen; und wenn er wahrnimmt, daß er sich noch neu in seinem Geschäft und unter der Gewalt des Sinnes stehend im Trennen und Verbinden von jener allein habe leiten lassen: so ist er unverdrossen entweder sein Werk wieder zu zerstören oder nachzuspüren wie jene großen Verschiedenheiten der äußeren Erscheinung, deren Ansprüche er nicht zurückweisen kann, mit den Verschiedenheiten der innern Thätigkeiten der bildenden Natur zusammenhängen. Noch immer werden aus diesem Gesichtspunkt neue Prüfungen und Umgestaltungen des Systems der Natur in einzelnen Theilen wenigstens unternommen; und dadurch wol am meisten unterscheiden sich die Naturkundigen von ächt wissenschaftlicher Gesinnung, die wol allein verdienen mit dem bescheidneren Namen Naturforscher genannt zu werden, von denen, welche sich keine höhere Aufgabe stellen, als ein Register anzufertigen, in dem man die Gegenstände auffinden und sich der Identität der etwa streitigen versichern könne.

Fast eben so bald als die Naturbeschreibung entstand, fand sich der wissenschaftliche Verstand auch angeregt jene großen geistigen Gestaltungen zu betrachten, in denen, wiewol sie selbst ein aber in bewußtloser Nothwendigkeit gebildetes Werk des Menschen sind, auch der Mensch selbst, dies höchste Werk der Natur, wieder als Bestandtheil verschwindet. Die wissenschaftliche Beschreibung der Staaten, das Bestreben die auch sehr mannigfaltigen unter diesen Begriff gehörigen Erscheinungen in wenige große Formen zusammenzufassen, eben so alt als die ersten Ver-

suche in der Naturbeschreibung, eben so schon in der Sprache des gemeinen Lebens vorgebildet, hat doch eine ganz andere Geschichte als diese. Eines ist hierbei vorzüglich von Einfluß gewesen. Daß unter den Erzeugnissen der Natur einige vollkommener sind als andere, in denen nämlich das Wesen des Lebens sich unvollständiger ausspricht und dürftiger entfaltet, dies wurde zwar bald bemerkt, aber es konnte den ordnenden Forscher von seinem natürlichen Gange nicht ablenken. Der Staat aber, da er ein Gebilde des Menschen selbst ist, so währte man von der Betrachtung aus nach einem vorschwebenden Musterbilde den vollkommneren selbst schaffen zu können. Für einen Wahn müssen wir dies ohne weiteres erklären; denn es ist eine grobe Verwechslung dessen was durch die menschliche Natur wird, mit dem was der Mensch macht. Noch nie ist ein Staat, auch der ¹⁹ unvollkommenste nicht, gemacht worden; und alle Kunst kann, auf dem Gebiet des bewußtlosen Wirkens, der geistigen Natur nicht minder als der körperlichen nur einzeln und untergeordnet zu Hülfe kommen. Dieser Wahn aber verursachte daß man bald die Staaten viel zu wenig als geschichtliche Naturgebilde betrachtete, sondern immer nur als Gegenstände worauf der Mensch künstlerisch zu wirken habe; wodurch dann ihre Vollkommenheit und Unvollkommenheit der Hauptgesichtspunkt ward, und man kann sagen fast die ganze wissenschaftliche Behandlung der Sache sich in das Bestreben auflöste, vor den Augen der Staatskünstler ein alleiniges allgemeingeltendes Musterbild des Staates aufzustellen, zu welchem sich alle frühere Erscheinungen nur als verunglückte Versuche verhielten, so daß, wenn jenes erst zur Wirklichkeit gediehen wäre, dann die ganze bisherige Geschichte nur jener Urzeit oder Unzeit gleichen würde, während der, wie man gefabelt hat, auch die Natur sich in abenteuerlichen Gestaltungen erschöpfte, die weder bestehen noch sich wieder erzeugen konnten, indem sie nur einzelne zerstreute Züge an sich trugen von dem was leben kann und darf; die künftige Ge-

schichte aber würde dann einem mehr reichen als eben anmuthigen Kornfelde gleichen, auf welchem die Saaten bis zur letzten Ernte aller menschlichen Dinge in ewigem Frieden neben einander ständen, jeder sich von dem andern durch wenig mehr unterscheidend als durch die Stelle die er einnimmt. Je mehr nun dieses Bestreben sich verbreitete, um desto mehr verlor die Naturbeschreibung der Staaten alle Bedeutung. Denn ob solche vorläufige Nothstaaten, ein Ausdruff der den höchsten Triumph jener Ansicht darstellt, ob diese alt und neu unter bestimmte Begriffe gestellt werden, und wie dieses gelingt, das kann völlig gleichgültig sein, wenn doch in einer einzigen Form des Staates alle andern irgend einmal zusammenfallen sollen. — Außer dieser sich so stark vordrängenden Frage nach dem vollkommensten Staat hat aber auch eine entgegengesetzte Ansicht nicht wenig beigetragen diesen Theil der Philosophie zurückzuhalten. Wie nämlich die wissenschaftliche Beschäftigung mit den Erzeugnissen der Natur immer ist aufgemuntert und in Thätigkeit erhalten worden durch die Ansprüche welche die vielen mit der Natur sich beschäftigenden Künste und Gewerbe stets an sie gemacht, und durch die Achtung welche auch von dieser Seite jenem wissenschaftlichen Bestreben immer ist gezollt worden: so mußte natürlich die wissenschaftliche Beschäftigung mit jenen Erzeugnissen der Vernunft einer gleichen Aufmunterung in demselben Maaß entbehren, als sich, wie seit geraumer Zeit geschehen, unter den 20 Staatsbürgern und Staatsmännern der Grundsatz immer weiter verbreitete, alle Formen des Staates seien gleich gut wenn sie nur gut verwaltet würden. Diese Ansicht leitet natürlich alles Interesse der Betrachtung von dem höheren ursprünglichen Prozeß der Bildung und Entwicklung der Staaten ab, und nur auf jenen verhältnißmäßig kleinen Antheil hin, den menschliche Kunst an der Sache hat, nämlich auf das Geschick der Verwaltung. Denn wenn die Verschiedenheiten in der Form der Staaten gleichgültig sind, was für ein Interesse kann man noch dar-

an haben zu wissen wie diese Unterschiede entstanden sind und worauf sie beruhen? So ist hier sonderbar genug durch ein löbliches Bestreben, das vollkommene hervorzubringen, ein anderes eben so löbliches, nämlich das wirklich vorhandene in seinen natürlichen Aehnlichkeiten und Verschiedenheiten aufzufassen, immer gehemmt worden. Und dies sind die Ursachen, weshalb die wissenschaftliche Staatenbeschreibung in einer weit dürftigeren Gestalt auftritt als die Naturbeschreibung, so daß man sich kaum wundern dürfte, wenn sie noch ganz am äußern hastend in das innere ihres Gegenstandes noch gar nicht eingedrungen wäre.

Die längste Zeit nun hat man sich bei der Betrachtung der Staaten an eine Eintheilung gehalten, die man füglich die hellenische nennen kann, welche nämlich drei Hauptgattungen annimmt unter welche alle Staatsformen gebracht werden können, die Demokratie, die Aristokratie und die Monarchie, je nachdem die ganze Masse des Volks oder eine bestimmte Klasse, deswegen die vornehmere, an der Regierung theilnimmt, oder diese sich in den Händen eines einzelnen befindet. Erst vor nicht langem ist man inne geworden, daß die in der neueren Zeit entstandenen mannigfaltigen Verfassungen sich unter jene Eintheilung nicht schmiegen wollen, und erst seitdem hat sich die Meinung gebildet, dies gerade sei eine Nebensache ob die Regierung in den Händen Einer oder mehrerer physischen Personen sei, vielmehr seien in der Einheit der Regierung drei Thätigkeiten zu unterscheiden, die gesetzgebende, vollziehende und richterliche, und diese bei der Betrachtung des Staates zum Grunde zu legen, so daß ob alle diese Gewalten in Einer moralischen Person vereinigt oder unter mehrere vertheilt wären den Haupteintheilungsgrund ausmache. Diese beiden Massen von Grundbegriffen, die eine aus der alten, die andere aus der neuen Zeit, sind es welche ich hier einer näheren Prüfung zu unterwerfen gesonnen bin, jedoch lediglich in der Beziehung, ob jene hellenischen Formen
 21 wirklich als verschiedene Arten der Staatsverbindung feststehen

oder nicht, und ob dieser Gegensatz von der Vereinigung oder Vertheilung der Gewalten sich dazu eigne bestimmte Begriffe verschiedener Art fest von einander zu sondernder Staatsformen daraus zu bilden.

Jene drei antiken Formen zuerst erscheinen bei näherer Betrachtung auf alle Weise schwankend, so daß sie durchgängig in einander übergehen und mit einander verwechselt werden können. Oder wie ließe sich wol eine Volksgemeinde denken, ohne daß einige, sei es durch ihre Kenntniß der Sache und durch die Gewalt der Rede, sei es auch durch ihren Privateinfluß auf einen großen Theil der Bürger, die Wortführer wären, die übrigen aber einen geringeren mehr leidentlichen Antheil an den Geschäften nähmen? Wenn nun diejenigen, die schon zeitig eine Aussicht haben auf einen solchen leitenden Einfluß, die Schüler jener Wortführer werden, sich die Gewalt der Rede erwerben und die verschiedenen gangbaren Ansichten sich aneignen, so daß sich eine gleichsam erbliche Ueberlieferung bildet, und die Volksleiter ihnen ähnliche Nachfolger haben: so wird ja die Demokratie stets von einer kleinen Zahl reicher angesehenener gebildeter, das heißt der That nach aristokratisch verwaltet, und wird auch je mehr die Masse sich bei ihrer Passivität beruhigt um so mehr im Begriff scheinen auch der Form nach in Aristokratie überzugehen, bis irgend ein Sturm vielleicht den ursprünglichen Zustand herstellt, da denn dieselbe Annäherung von vorn anfängt. Auf der andern Seite, wenn die demokratischen Wortführer unter sich zerfallen, und einer von ihnen mit seinem Anhange durch eine meistens ziemlich gelinde Gewalt über die andern siegt und sich der Regierung anmaßt: so ist genau genommen kein wesentlicher Unterschied zwischen diesem Siege auf längere Zeit, der einen scheinbar monarchischen Zustand herbeiführt, und jenen Siegen die sonst bei einzelnen Unternehmungen ein Partheihaupt, auch nicht selten durch unruhige Volksbewegungen, und indem die lose Freiheit der demokratischen Form nahe an den Tumult

und die Anarchie streifte, über die andern davongetragen hat. Ferner, wenn nun der so entstandene Oberherr oder Tyrann die Saiten zu scharf anzieht, und Verschwörungen sich bilden, und das Volk seine alten Rechte herstellt: müssen wir dann nicht sagen der Staat sei die ganze Zeit über derselbe geblieben, und die Monarchie sei nur sein Krankheitszustand gewesen, wie auch die Aristokratie die auf der Passivität der Masse beruhte nur ein

²² Krankheitszustand war? Kann aber ein Zustand, der als Krankheit vorkommt und vorübergeht, doch als eine eigne Art des Daseins angesehen werden? Sezen wir hingegen den Fall, daß Volk erlange seine Rechte nicht wieder, sondern die Häupter der Verschwörung theilen sich in die unrechtmäßige Erbschaft: so werden sie, so lange dies dauert, eine Aristokratie darstellen; aber wird man dann sagen, es hätten in diesem Lande und unter diesem Volke drei Staaten nach einander bestanden, ein demokratischer, ein monarchischer und ein aristokratischer, oder wird nicht jeder sagen, derselbe Staat habe nach einander diese drei Veränderungen erlitten? Sie sind also Zustände, welche ein und dasselbe Individuum nach einander annehmen kann; kein einzelnes Ding aber kann nach einander zu verschiedenen Arten gehören. Eben diesen Kreis nun kann die Aristokratie durchlaufen; denn die herrschende Klasse kann über die andern Glieder des Staates so weit hervorragen, daß diese neben ihr kaum für Bürger zu halten sind, und unter sich ganz demokratisch constituiert sein, und also auch ihre Wortführer haben denen das gleiche begegnen kann; und wenn aus Folge einer Partheiung Einer Herr geworden, kann durch Gegenpartheiung das alte hergestellt werden. Oder wenn gutmüthige Aristokraten der Zahl nach schwach geworden sich mit dem Volk allmählig verschwägern, und aus dem Volk unter sich aufnehmen; wenn auf der andern Seite vernünftige Demokraten zu zahlreich werden, und deshalb das Recht zur Volksgemeinde und zu den Aemtern zweckmäßig beschränken: so ist beides keine Staatsverwandlung, und doch wird jene Aristo-

kratie dieser Demokratie so ähnlich geworden sein, daß man sie nicht anders unterscheiden kann als indem man die vorige Zeit zu Hülfe nimmt.

Aber nicht das nur, daß diese verschiedenen Formen nach einander Zustände desselben Staatskörpers sein können; sondern auch in demselben Augenblick kann derselbe Staat das eine sein wenn man auf den Buchstaben, ein anderes aber wenn man auf das wahre Wesen sieht, wie auf gewisse Weise schon im obigen liegt, auf andere aber noch mehr erhellt aus folgendem. In einer Demokratie haben doch die Knechte nie das Recht der Gemeinde, denn es ist wider die Natur. Wenn nun von den Knechten viele freigelassen werden und eigenes Hauswesen bilden, und sich vielleicht über die Zahl der Bürger mit vollem Rechte vermehren, ihre Nachkommen aber, weil durch die Abstammung kenntlich, eben so wenig das gemeine Recht erlangen als die Väter: würden dann nicht im Staate zwei Kasten sein wie in Aristokratien zu sein pflegen, und wie soll der Staat genannt werden, so oder so? Oder wenn in einem Staat die Gesammtheit des Adels das Regiment führt, es giebt aber außer dem Adel nichts als kleine Leute die ihm eigen sind, wie wollt ihr den Staat nennen? Denn wenn wir diese, die Bauern und Handwerker, ihres Gewerbes wegen als Volk ansehen: so ist ja gewiß der Staat eine Aristokratie. Wenn wir aber bedenken, daß jeder Adelige mit seinen Eigenen nur Ein wenn gleich sehr erweitertes und vielleicht über viele Ortschaften verbreitetes Hauswesen ausmacht: so werden wir gestehen müssen, das Regiment sei bei der Gesammtheit der Hausväter und also demokratisch.

So steht es demnach mit dieser Eintheilung, daß festgesonderte Arten des Staats dadurch nicht scheinen bezeichnet zu sein. Und dies hat sich nicht etwa ergeben, weil wir die bei uns oft gemißbrauchten Ausdrücke auch mißverstanden hätten; sondern von den eignen Erklärungen der Hellenen, bei denen sie einheimisch waren, ist alles ausgegangen. Dennoch aber können diese

Begriffe, demokratisch aristokratisch und monarchisch, nicht leer sein; denn sie sind nicht erfunden oder gemacht, gleichen also keinesweges jenen künstlichen Klassen und Ordnungen in der Naturbeschreibung, denen kein lebendiger Typus des ganzen Daseins zum Grunde liegt, sondern im Gegensatz mit jenen gleichen sie vielmehr den natürlichen Familien und Geschlechtern. Denn diese Ausdrücke sind in der hellenischen Sprache lebendig gewachsen und als leitende Begriffe darin fixirt, und müssen also auch einen festen Inhalt haben. Nur ist nicht zu läugnen daß man die neueren großen Verfassungen fast gar nicht unter sie bringen kann, indem sich in denselben nicht nur Elemente die man demokratisch und solche die man aristokratisch nennen muß, unter sich und mit monarchischen häufig vereint finden, ja daß man oft, wenn man sie mit jenen Begriffen vergleicht, nicht weiß ob man Einen Staat oder mehrere vor sich hat; sondern auch wenn wir auf die Monarchie allein sehen, so bieten die einzelnen Staaten die unter diesen Begriff fallen größere und auf das ganze häusliche und öffentliche Leben einflußreichere Unterschiede dar, als wodurch jene Gattungen sich von einander unterscheiden, wenn wir auf das hellenische Leben sehen zu der Zeit wo jene Verfassungen in ihrer höchsten Blüthe standen. Und diese Vergleichung vorzüglich, nicht das was wir bis jetzt schwieriges an jenen alten Begriffen auseinandergesetzt haben, ist Veranlassung geworden, daß die neueren jene alte Eintheilung als für die festen Unterschiede der Staaten unzulänglich verworfen, und dafür den Gegensatz von der Trennung und Vereinigung der verschiedenen Gewalten aufgestellt haben, den ich nun eben so betrachten will.

Wenn die Regierungsthätigkeit wirklich aus drei bestimmt zu unterscheidenden Verrichtungen, der gesetzgebenden, vollziehenden und richterlichen besteht: so können diese freilich auf verschiedene Weise vereinigt und getrennt sein. Aber ohne mich darauf zu berufen, daß noch niemand weder nachgewiesen hat, die natürliche Staatsbildung sei jemals diesem Schematismus gefolgt,

noch geschichtlich gezeigt, die am meisten von einander abweichenden Staaten unterschieden sich wirklich hauptsächlich in Gemäßheit dieser Trennungen und Verbindungen, will ich zunächst nur dabei stehen bleiben, daß die ganze Voraussetzung näher betrachtet nicht statt findet. Denn die richterliche Gewalt besteht aus zwei wesentlich ganz verschiedenen Zweigen, der bürgerlichen Gerichtsbarkeit und der Strafgerichtsbarkeit. Die erste hat es nur mit Irrthümern zu thun oder mit verschiedenen Ansichten welche stattfinden können über die Anwendung der geschriebenen oder ungeschriebenen Gesetze auf einen vorliegenden Fall. Denn wenn jemand wissentlich dem andern sein Recht vorenthält: so fällt sein Verfahren streng genommen als intendirter Betrug schon der Strafgerichtsbarkeit anheim. Ist aber nicht das Ausgleichen solcher Fälle eine bloße Ergänzung entweder des Bewußtseins über die erste Erwerbung des Eigenthums mit dem Staat zugleich oder vor ihm, und dann rein geschichtliche Auslegung, oder der gesetzgebenden Thätigkeit die jene Erwerbung bestätigt hat oder modificirt, und dann ihr angehörig, wie denn die Verhandlungen und Resultate der Rechtspflege überall die Grundlage geben zu Erläuterungen und Verbesserungen des Codes? Und müssen nicht die Personen als ein Bestandtheil der gesetzgebenden Gewalt angesehen werden, die ihr so vorarbeiten und sie ergänzen? Was aber die Strafgerichtsbarkeit betrifft: so ist sie als Kriegführung gegen den inneren Feind eben so wesentlich ein Theil der vollziehenden Gewalt wie die Kriegführung gegen den äußeren Feind. Also fällt die Dreieit in dieser Eintheilung schon weg, und es bleibt nur die einfache Zweieit übrig, welche in Bezug auf Verbindung und Trennung betrachtet und in Vergleich mit den obigen antiken Begriffen folgende Fälle ergiebt. Gesetzgebung und Vollziehung vereinigt, welches, sei nun beides in Einem oder in einigen oder in allen, nach dieser Theorie der despotische Staat oder kaum ein Staat ist; Gesetzgebung und Vollziehung getrennt, entweder beide in vielen, welches eine Republik wäre, oder diese 25

in Einem und jene in vielen, welches eine verfassungsmäßige Monarchie wäre; denn daß Einer könne der Gesetzgeber sein und viele die Vollzieher, wird niemand für möglich halten, wiewol aus den Begriffen selbst keinesweges erhellt, warum nicht. Diese wenigen Rubriken, bei denen nun doch die alten Begriffe zu Hülfe müssen genommen werden um sie zu Stande zu bringen, wollen aber auch keine Hülfe leisten um die vorhandenen verschiedenen Staatsformen zu ordnen. Denn betrachtet man die, in denen sich getrennte Gewalten zeigen, so wird man überall finden, daß entweder das Organ welches die gesetzgebende Gewalt repräsentirt etwas von der vollziehenden, oder umgekehrt daß die vollziehende Gewalt repräsentirende etwas von der gesetzgebenden an sich gezogen hat, so daß es auch hier auf jeden Fall noch anderer Erklärungen bedarf und ein anderer Gesichtspunkt muß aufgesucht werden. Aber noch sind wir nicht einmal so weit; denn ich muß noch weiter fragen, wer kann feste Grenzen ziehen zwischen der gesetzgebenden Thätigkeit und der vollziehenden? Nicht etwa deshalb nur, weil unter einem gewaltthätigen Regenten immerfort die vollziehende Gewalt in das Gebiet der gesetzgebenden eingreift, sogar ohne daß man ihr nachweisen kann, sie habe den Buchstaben der Form verletzt; sondern ganz allgemein möchte ich behaupten, daß wenn man anders die vollziehende Thätigkeit so fassen will, daß sie eine eigenthümliche und gleich unmittelbare Aeußerung der Staatsgewalt sei wie die gesetzgebende, man bestimmt im Begriff keine Entgegensetzung zwischen beiden festhalten könne, wodurch sie völlig und allgemein gültig geschieden würden. Denn wenn man davon ausgeht, die Gesetzgebung habe es mit der Einheit des allgemeinen zu thun, die Vollziehung aber mit der Vielheit des besonderen in allen unter jenes allgemeine gehörigen Fällen: so ist dieser Gegensatz zwischen dem allgemeinen und besonderen doch nur ein fließender; denn jedes allgemeine kann auch als ein besonderes angesehen werden, weil es zu jedem ein noch allgemeineres giebt und umgekehrt.

Und wie wenig entspricht es diesem Eintheilungsgrunde, wenn ein Privilegium oder ein Monopol zu ertheilen, das doch nur wenige trifft, ein Act der Gesetzgebung ist, den Krieg und Friedensstand aber zu bestimmen, wobei das allgemeine Wohl aller weit mehr theilhaftig ist, von der vollziehenden Gewalt abhängt. Geht man hingegen davon aus, die Gesetzgebung müsse ihrer Natur nach überall das erste sein, und die Vollziehung das zweite: so wird auch jener erste Act, wenn die Gesetzgebung nicht im unsichtbaren verschwinden soll, aus mehreren Theilen bestehen, ²⁶ und manches davon eben so gut können zum zweiten Act gerechnet werden. Nur ein Beispiel statt aller möge die Sache erläutern. Es gehört in vielen Staaten zum Gebiet der Gesetzgebung die laufenden Abgaben zu bestimmen; die Art und Weise der Erhebung, die Bestellung des dazu nöthigen Personals fällt schon als zweiter durch jenen bedingter Act dem vollziehenden Organ anheim. Aber diese Theilung ist an und für sich ganz willkürlich. Denn man könnte eben so gut sagen, schon jener erste Act zerfalle in zweie, nämlich in Feststellung der aufzubringenden Summe, und in die Bestimmung der Objecte und Handlungen, von denen sie solle genommen werden, und nur jener eigentlich erste gehöre für die Gesetzgebung, der zweite beziehe sich schon mehr auf die Art und Weise der Herbeischaffung, und werde daher billig der vollziehenden Gewalt überlassen, die, wenn sie weise ist, gewiß eben so richtig verfahren werde, wie eine weise Gesetzgebung es nur könne. Oder eben so könnte man umgekehrt sagen, bestimme die Gesetzgebung einmal die Abgabe, was schon zur Art und Weise der Erhebung der Summe gehöre, und habe also ihre Schranken durchbrochen; so könne sie eben so gut nun auch alles übrige festsetzen. Und so wird es immer aus Mangel an sichern Grenzen entgegengesetzte Ansichten geben, deren eine diese die andere jene Gewalt ausdehnt und ihr Gegentheil beschränkt, bis die eine fast alles geworden ist im Staat und die andere fast nichts. Denkt man nun aber gar es gebe um die

Grenzen beider Gewalten und ihre Gestaltung zu bestimmen eine Constitution: so verschwindet für den Begriff der Gegensatz beider Gewalten noch mehr. Denn wenn eine Constitution nicht bloß formell ist, und eine solche hat in der Wirklichkeit noch nie bestanden: so muß sie wenigstens in gewissen Hauptpunkten das eigenthümliche Wesen des Staats ausdrücken, aus welchem ja das gesetzgebende Organ nicht herausgehen darf, und wird also dieses beschreiben; ja man kann sagen, je vollkommener die Constitution ist, um desto mehr läßt sich die gesammte laufende Gesetzgebung nur als Vollziehung ansehen; denn sie hat nichts zu thun, als fortwährend die Constitution auf die vorkommenden Umstände anzuwenden und in ihnen zu realisiren, so daß sie nur dem Grade nach von der eigentlichen Vollziehung verschieden ist. Hat aber der Staat keine Art von Constitution, so scheint es fast als könnten auch die beiden Gewalten nur getrennt sein in der Form verschiedener Behörden; dann aber wird alles willkürlich und fließend, und nichts kann auf allgemeine Weise im Begriff festgehalten werden. Wenn also die richterliche Function ganz in den andern beiden verschwindet, und diese begriffsmäßig nicht können streng gegen einander abgegränzt werden: so können sie freilich auf gar verschiedene Weise hie und dort gestaltet sein, aber nur ein festes Princip um die große Mannigfaltigkeit der Staatsformen danach zu ordnen gewährt dann diese ganze Betrachtung nicht; sondern es kommt vielmehr darauf hinaus, daß in jedes einzelnen Staates Verfassung oder Observanz das Gebiet der einen von dem der andern zwar bestimmt kann getrennt sein, daß aber diese Grenzbestimmung in jedem Staate der nicht blindlings einem andern nachahmt, sondern sie unabhängig aus seinem Bedürfnis und seiner Natur gemäß ordnet, eine andere sein wird, so daß wir auch von hier aus allmähliche Uebergänge die Menge finden, aber keine feste Klassen und Abtheilungen. Dennoch können auch diese modernen Begriffe eben so wenig leer sein als jene antiken; denn wenn sie auch von Anfang an viel-

leicht etwas mehr Bezug auf die bloße Theorie gehabt haben als jene, so sind sie doch zu leicht und allgemein in die Sprache der politisch gebildeten Völker unseres Welttheils übergegangen, als daß sie nicht etwas mit der verschiedenen Gestaltung der Staaten auf das genaueste zusammenhängendes enthalten sollten. Es kann daher nur an der Art der Untersuchung liegen, wenn wir in beiderlei Begriffen weder gefunden haben was wir suchten, noch auch den Grund entdeckt warum sie das nicht enthalten können; und es wird uns vielleicht besser gelingen, wenn wir einen andern Weg einschlagen und den Inhalt dieser Begriffe nicht als gegeben behandeln, sondern vielmehr genetisch aufzufassen suchen.

Denn die allgemeine Frage, welches sind die verschiedenen Arten des Staates? muß sich auf diese andere zurückführen lassen, auf wie verschiedenerlei Weise kann ein Staat entstehen? Denn jeder entsteht ja gleich nicht als ein Staat im allgemeinen, sondern als ein solcher und solcher — sonst nämlich gäbe es überhaupt nur verschiedene Zustände, nicht verschiedene Arten des Staates — die Form aber, die ein Ding in seinem Entstehen zeigt, ist auch die unter der es fortbesteht, wenn es nämlich dasselbe Ding bleibt und die Form des vollendeten Entstehens richtig aufgefaßt worden. Wir müssen also zunächst überhaupt fragen, wie und wodurch entsteht ein Staat, nämlich aus seinem Gegentheil dem Nichtstaat, und müssen dabei Achtung geben auf das was hiebei immer dasselbe sein muß, und was davon auch verschieden sein kann, nämlich nicht sowol auf unbestimmte Weise ²⁸ verschieden, denn dieses können wir nicht brauchen um Arten der Staatsform festzustellen, sondern was auf bestimmte Weise verschieden ist. — Indem ich mich aber auf die Frage zurückwerfe, wodurch der Staat entstehe, so bin ich keinesweges gesonnen den alten Streit darüber zu erneuern, ob der Staat auf göttliche Weise entstehe oder auf menschliche, und im letzten Fall ob durch Usurpation oder durch Vertrag. Sondern ich meine es

nur so, Indem sich ein Staat bildet, was entsteht das vorher noch nicht da gewesen? Dieses aber scheint nicht schwer zu beantworten. Das immer schon vorher da gewesene, der Stoff gleichsam des Staates, ist ein Volk, eine naturgemäß zusammengehörige und zusammen lebende Masse, ohne Volk kein Staat. Wenn wir uns Menschen von allerwärts her zusammen getrieben oder geweht denken, und diese könnten auch unter Gesetze gebracht werden, wie die Sage das alte Rom darstellt: so werden wir diese doch schwerlich eher einen Staat nennen, bis wir auch die Masse ein Volk nennen können, nämlich bis Boden und Menschen von einander Besitz genommen haben, bis wenigstens ein zweites Geschlecht Eingeborner da ist, welches durch Anhänglichkeit an den gemeinsamen Boden und an die gleichen Lebensbedingungen auch auf eine natürliche Weise verbunden ist. Der Staat aber ist die Form des Volkes, das Volk ist nur völlig ausgebildet, wenn sich diese Form rein und vollendet in ihm darstellt. Aber das Volk ist eher als diese Form an ihm sichtbar wird; seine ersten Zustände sind nur Annäherungen zu derselben; und wenn wir gleich keinen Staat mit geschichtlicher Gewißheit bis auf seinen ersten Anfang verfolgen können, so giebt es doch in unserm Bereich Völker die auch jetzt streng genommen noch nicht im bürgerlichen Verein sondern nur in den Annäherungen dazu leben, so daß wir beide Zustände wol mit einander vergleichen können. Rükken wir nun die Punkte so nahe als möglich zusammen; ein schon vorgeschrittenes Volk, dem gleichsam nur noch das rechte Wort fehlt um die Form des Staates zu finden, und einen gleichsam frisch und möglichst leicht aus jenem Zustande hervorgegangenen Staat: so wird in diesem fast ganz dasselbe sein wie in jenem. Die Geschäfte die die Nachbarn in der Horde trieben, werden die Bürger im Staate fortreiben, ein erweiternder Einfluß desselben auf ihre naturbildende Thätigkeit kann nur allmählig eintreten. Was im Staat als Recht und Pflicht feststeht, wird ziemlich dasselbe sein, was vorher Sitte

und Gewohnheit war; und wenn die Bürger im Staat durch das Gesetz zusammen gehalten werden, so hielten auch die Nachbarn in der Horde zusammen, und ganz von selbst hätte keiner sich von den andern getrennt. Nur dies erscheint als der schneidende Unterschied, vorher wenn sie dasselbe trieben war es bewußtloser Instinkt, fortgepflanzte Gewohnheit, jetzt ist es eine mit Bezug auf die Bedürfnisse des Ganzen unternommene und vertheilte Arbeit; wenn vorher einer Rache übte, handelte der von den andern stillschweigend gebilligte und getheilte Affekt, jetzt tritt an seine Stelle die vom Gesetz bestimmte Strafe; und vorher wenn sie zusammenblieben war es eine wahrhaft mechanische Cohäsion des gleichartigen, jetzt ist es Vaterlandstreue, die zwar an sich keinen höheren Grad und keinen weitem Umfang hat als jene, aber die sich als das erkennt was sie ist. Kurz, indem der Staat wurde, ist nur die sonst schon vorhandene Gesinnung und Thätigkeit im Gesetz zusammengefaßt und dargelegt worden; was da war ist nun auch ausgesprochen, die bewußtlose Einheit und Gleichheit der Masse hat sich in eine bewußte verwandelt, und diese Entstehung des Bewußtseins der Zusammengehörigkeit ist das Wesen des Staates. Allein wie es kein Bewußtsein giebt als nur mit dem Gegensatz zugleich: so besteht auch im Volk das Bewußtsein seiner Zusammengehörigkeit nur im Gegensatz mit dem Bewußtsein des Fürsichbestehens jedes einzelnen. Daraus bildet sich der Gegensatz von herrschenden und beherrschten, von Regierung und Unterthan; dieser irgendwie gebildete Gegensatz ist das wesentliche Schema des Staates, und das Bestreben diesen Gegensatz und mit ihm das Bewußtsein von dem Verhältniß des einzelnen zu einem bestimmten Naturganzen hervorzurufen, dem ganzen Leben einzuprägen und selbstthätig zu erhalten, ist es was ich im engeren Sinne den politischen Trieb nenne. Ehe dieser nämlich erwacht ist, giebt es keinen Unterschied zwischen dem Sein und Thun des einzelnen und dem Sein und Bestehen des Ganzen; das dunkle Gefühl des geselligen Menschen vor dem

bürgerlichen Verein, ähnlich jenem unvollkommenen kindischen Bewußtsein, welches sich und den Gegenstand noch nicht recht aus einander zu halten weiß, unterscheidet sich als einzelnes noch nicht bestimmt, und stellt eben so wenig sich bestimmt das Ganze gegenüber, so daß alle Handlungen innerhalb des Ganzen in dieser Hinsicht nur Eine gleichartige Masse bilden. So wie wir uns aber den Staat denken auch schon in seinen ersten Anfängen, so ist mit dem Bewußtsein des Ganzen auch das des Unterschiedes zwischen dem einzelnen und dem Ganzen erwacht, das Selbstbewußtsein und somit auch der Selbsterhaltungstrieb zerfällt in zwei vorher ungeschiedene Momente, nämlich das Privatinteresse und den Gemeingeist, und wenn auch nicht bestimmt zwei Klassen von Menschen, doch zwei sich bestimmt auf einander beziehende Massen von Handlungen treten aus einander. Die Handlungen der Unterthanen als solcher oder das ganze Gebiet der Geschäftigkeit im weitesten Sinne sind diejenigen Handlungen, welche das Bewußtsein der Einheit des Ganzen und der Gleichheit aller Theile mit dem Ganzen nicht unmittelbar in sich tragen, diejenigen welche die einzelnen zunächst nur auf sich als einzelne beziehen, aber die eben deshalb auch, wenn anders die einzelnen wirklich Bürger sind, sich abhängig erklären von der anderen Reihe. Diese, die Handlungen der Obrigkeit, oder im weitesten Sinne Recht und Gesetz, sind diejenigen Handlungen, welche nur jenes Bewußtsein ausdrücken, welche unmittelbar nur dem Ganzen, nicht auch dem einzelnen, der sie gleichsam zufällig verrichtet, beigelegt werden, welche Reihe aber eben deshalb auch strebt sich überall jener andern Reihe einzubilden. Denn nur in der Vermittlung dieses Gegensatzes ist das wirkliche bewußte Leben des Staates. Gesetz und Geschäft bestehen in ihm nur in Beziehung auf einander; ist das Geschäft nicht dem Gesetz gewärtig, wirkt das Gesetz nicht auf das Gewerbe ein, so ist kein Staat vorhanden.

Fragt man aber, Wie soll denn aus jenem Unbewußtsein

das Bewußtsein, aus dem Nichtstaat der Staat entstehen: so weiß ich freilich mit keiner Erfahrung zu antworten, die wie gesagt niemals so weit hinaufgeht, sondern nur mit einer vorausgesetzten und sehr unbestimmten Geschichte; denn Erdichtung will ich sie auch nicht nennen, da sie wirklich die allgemeine Geschichte aller Staaten enthalten muß, ich meine die unbestimmten Grundzüge dessen, was überall den Zwischenraum zwischen beiden Gegebenen, dem Zustande den wir vor dem Staate kennen und den ersten Zuständen des Staates, die wir schon geschichtlich kennen, hier so dort etwas anders wirklich ausgefüllt hat.

Zum Bewußtsein muß der Mensch überall geweckt werden; wie sehr seine eigenthümliche Kraft auch von innen treibe und arbeite, sie bedarf doch immer auch eines Stoßes um wirklich herauszuschlagen; so jeder Moment der Geburt und der Offenbarung, aber auch die Erfindung und die Begeisterung bedürfen eines wenn gleich oft ganz verborgen bleibenden Anlasses. Weder jene innere Arbeit der geistigen Kraft, die hier in allen Fällen dieselbe sein wird, noch diesen äußeren Anlaß, der ohne dies sehr verschieden sein kann, vermögen wir aus dem Dunkel hervorzuziehen. Das aber leuchtet ein, Woher auch wenn die innere Vorbereitung erfolgt ist und ein äußerer Anlaß also wirksam werden kann, woher auch dann dieser Anstoß zum politischen Erwachen kommen möge; in jedem Falle werden wir uns denken können, daß er die ganze zum Staatwerden reife Masse einer Völkerschaft entweder gleichförmig berührt oder ungleichförmig. Im ersten Falle wird auch jener Gegensatz sich gleichförmig in allen entwickeln, in jedem wird Recht und Gesetz sich bilden und das Geschäft sich davon sondern, und dem Wesen nach in jedem gleich rein und kräftig. Also werden auch nicht einige sich ausschließend als Herrscher erheben, und andere sich ausschließend als Unterthanen beugen; sondern der Gegensatz von Obrigkeit und Unterthan wird in jedem Bürger ganz sein. Alle werden in gewissen Momenten sich vereinigen müssen um die Obrigkeit dar-

zustellen, und in anderen wiederum sich trennen um sich als Unterthanen zu zeigen; und dies ist die Demokratie, der durch gleichförmiges Uebergehen einer in sich gleichartigen Volksmasse in das politische Bewußtsein entstandene und diese Gleichförmigkeit darstellende Staat. Weil aber in diesem Staat Gemeingeist und Privatinteresse sich in jedes einzelnen Bewußtsein unmittelbar und immer berühren, wird der Gegensatz zwischen beiden nur schwach aus einander treten, eben deshalb aber auch beides sich nicht innig genug durchdringen; vielmehr das sich häufig durchkreuzende Privatinteresse wird auch den Gemeingeist trüben und den öffentlichen Willen ungleichförmig machen. Der Bürger in der Volksgemeinde vergißt nicht seine Werkstatt, und bezieht seine beratende Stimme mit auf sein Geschäft; der Bürger in der Werkstatt vergißt die Gemeinde nicht, und bezieht sein Geschäft mit auf seine politische Würde. So unmittelbar und tumultuarisch einander begegnend stößt dann beides oft hart an einander, wenn einer im andern das Privatinteresse da findet, wo der Gemeingeist sein sollte, die Bewegungen sind unruhig, das Gesetz schwankend, das Geschäft unsicher, und somit der ganze Staat schwach. — Im andern Fall, wenn eine in sich gleichartige und im Ganzen zum Staatwerden gleich reife Masse von dem staatsbildenden Anstoß dennoch ungleichförmig berührt wird, kann es Ein einzelner sein den er vorzüglich trifft oder mehrere. Daß das politische Bewußtsein sich nur in Einem aus einer solchen Masse entwickelte, ist freilich kaum anders zu denken als in einem Moment, wo gerade sein Geschäft und Talent ihm einen aus-
 32 gezeichneten Einfluß giebt, und die Menge das Bedürfniß desselben fühlt, oder es müßte denn ein fremder in dem es von Hause her schon entwickelt ist unter eine ungebildete aber doch zum Staatwerden einigermaßen reife Masse verschlagen werden, wie man denn von vielen Staaten glaubt daß sie durch Einwanderer zuerst gebildet worden. Daß es sich in mehreren zugleich entwickelte ist aber noch schwerer zu denken. Denn der auch nur

um ein wenig früher ausbrechende wird schon immer den Vorrang vor den andern haben, denen nur übrig bleibt sich ihm als die ersten anzuschließen. Oder wenn wirklich mehrere zugleich anfangen den Staat bilden zu wollen: so wird entweder ein Kampf entstehen in welchem Einer siegt und die andern in die Masse zurücktreten, oder ein Wettstreit während dessen sich der politische Trieb desto leichter der ganzen Masse mittheilt. Bleiben wir jedoch dabei, die politische Entwicklung beginne in Einem: so wird freilich ein solcher das in ihm erwachte Bewußtsein den andern, sofern sie dazu reif sind, mitzutheilen im Stande sein, und sie ihrerseits werden es, weil der natürliche Keim dazu in ihnen nicht minder schon liegt, gewiß auch aufnehmen; aber indem es sich nicht ursprünglich in ihnen entwickelt hat, und sie es also auch nicht von dem gegebenen Anlaß aus selbstständig fortbilden können, werden sie dadurch nur geneigt gemacht werden von jenem abzuhängen und sich von ihm leiten zu lassen, und dies ist die ursprünglichste und einfachste Monarchie. Kann aber wol aus einer sonst gleichartigen Masse Einer in seiner politischen Entwicklung den andern allen so vorausgehn, daß nicht, wenn einmal durch ihn geweckt und in das Ganze immer mehr hineingelebt, die andern ihm wenigstens allmählig nachkämen, früher freilich wenn er ein einheimischer und später wenn er ein fremder war? und wird dann nicht diese Monarchie sich wieder neigen zur Demokratie und früher oder später auch wol wirklich in sie übergehen? und wenn stufenweise, geschieht es dann nicht durch eine Art von Aristokratie? Auf der andern Seite aber wenn in der ursprünglichen Demokratie ein zusammengesetzteres regeres Leben eingetreten ist durch den Staat, wie er denn immer allmählig das ganze Dasein erweitert: kann dann wol die Gleichheit des politischen Lebens so fortbestehen, daß nicht einige nur, oft auch Einer ein entschiedenes bald formloses bald beständiges Uebergewicht übt, und werden dann nicht, wenn auch vorübergehend, aristokratische und monarchische Zustände entweder

sich einschleichen oder gewaltsam festgestellt werden? So kommt uns demnach von allen Seiten das alte Spiel des Wechsels der drei Formen wieder; aber zuerst sehen wir es gesonderter und begreifen besser, wie in einigen solchen Staaten die Demokratie das herrschende bleibt, weil sie das ursprüngliche war, und in dem Ganzen die Annäherung zur Gleichheit vorherrscht, die sich daher, wenn sie auf eine Zeitlang verrückt worden ist, wieder herzustellen sucht, und wie in andern dieselbe monarchische Form, die in jenen nur vorübergehend vorkommt, das herrschende bleibt, weil sie das ursprüngliche war, und weil das Ganze sich mehr zu einer Entwicklung der Ungleichheit seiner Glieder hinneigt. Vor allen Dingen aber erscheint uns dieses ganze Verhältniß der drei Formen beschränkt durch die ursprüngliche Voraussetzung, und nur aus ihr begreiflich. Denn was wir angenommen haben, jenes leichte ruhige Entstehen des Staates, jener geringe Unterschied zwischen dem Zustande im Staat und dem vor dem Staat, jene Gleichheit und gleiche Zusammengehörigkeit der sich zum Staat verbindenden Masse, dies alles kann, wie gewiß jeder leicht zugiebt, nur stattfinden in dem engen Gebiet einer einzelnen Völkerschaft oder Horde, welches wir auch damals gleich ausschließend ins Auge gefaßt haben. Nur von einer solchen Demokratie begreifen wir warum sie mit monarchischen Zuständen wechselt, und nur von einem solchen Königl. dessen eigner politischer Sinn nicht über seine Horde hinausgeht, und dessen Reich sich auch in diesen Grenzen hält, nur von einem solchen wissen wir daß und warum seine Monarchie in einer natürlichen Hinneigung ist zur Demokratie. Vermöge dieser Voraussetzung aber sind alle solche Staaten, welche Form auch in ihnen das Uebergewicht haben möge, sich unter einander mehr ähnlich, und dagegen von denen, die einen größeren Umfang einschließen, viel weiter abweichend als nach Maaßgabe des Unterschiedes der Form.

Dieses nun führt uns ganz natürlich darauf, ob es nicht einen weit bedeutenderen Unterschied giebt, als den jene drei Be-

griffe, so wie wir sie bis jetzt abgehandelt haben, bezeichnen, und ob man nicht vielmehr diesen recht ins Licht setzen sollte, um nach ihm zunächst die Staaten zu klassificiren, nämlich nach der Kraft, womit das staatsbildende Prinzip sich seines Gegenstandes bemächtigt, ob es nur eine einzelne Horde oder Stamm eines großen Volkes gestaltet, oder ob es schon kräftiger eine unbestimmte Mehrheit von diesen umfaßt, oder ob es unbedingt auf die Gesamtheit eines Volkes gerichtet ist und alle seine Stämme bindet. Denn in solchen Staaten, die ein ganzes aus vielen Horden und Völkerschaften bestehendes Volk zu einem Ganzen verbinden, wird sich vielleicht alles was zum Staat gehört anders gestalten müssen, als in solchen die nur eine einzelne Völkerschaft oder einige umfassen. Der Mensch ist zwar gewiß von Natur gesellig, aber wie seine gesammte Natur, so entwickelt sich auch seine Geselligkeit nur allmählig. Jene erste formlose Aeußerung derselben, das Zusammenleben in einer Horde, hat wie jede Cohäsion ihre bestimmten Grenzen; sie ist durch die unmittelbare Gegenwart bedingt, und trägt die Voraussetzung eines wenn gleich entfernten Familienzusammenhanges, einer allen fühlbaren Brüderlichkeit in sich. Verschiedene Horden, wenn sie auch noch so nahe verwandt sind und ihre Wohnsitz nur wenig entfernt, fühlen sich doch in jenem Zustande schon getrennt, und beschden sich gelegentlich einander. Jene kleinen Staaten nun, die nur Eine Horde oder Völkerschaft umfassen, sind auch nur eine eben so unvollkommene Entwicklung der geselligen Kraft, und gleichen daher mit Recht den unvollkommenen lebendigen Erzeugnissen im Gebiet der Natur, wo auch die Arten nicht recht fest stehen wollen, sondern in Uebergängen alles in einander fließt. Und offenbar fallen die Begriffe Demokratie, Aristokratie und Monarchie, so wie sie sämmtlich bei den Hellenen selbst vorkommen, überwiegend in dieses Gebiet. Die Hellenen hatten unter sich nur kleine politische Gebilde, auf welche sie ihre Betrachtung richten konnten; schon die großen orientalischen Formen blieben ihnen eigentlich

fremd. Und wenn sie philosophirend ein hohes Ideal eines Königes in großem Styl aufstellen: so war der weder ein kleiner hellenischer König noch auch irgend im wesentlichen dem persischen Großkönig nachgebildet; sondern dies Ideal war nur der natürliche Ausdruck ihres Gefühls von der Unvollkommenheit der kleinen Verfassungen durch eine Ahnung größerer, die allein näher bestimmt wurde durch die Einsicht, daß dasjenige, worin die Menge unmittelbar herrscht, immer nur etwas geringfügiges sein könne. Und höher als zu einer solchen Ahnung war diesem geistreichen Volke nicht bestimmt sich emporzuschwingen, wahrscheinlich weil in den damaligen Weltverhältnissen die Nothwendigkeit, daß auch die Intelligenz in großen Massen und Formen existiren müsse, noch nicht gegeben war. Die einzelnen griechischen Staaten vergingen alle als Märtyrer für diese kleinliche Form des politischen Daseins, bei der ein loses föderatives Band sie nicht zu schützen vermochte. In diesen Staaten also von geringem Umfange stehen jene Formen nicht fest; Demokratie, Aristokratie und Monarchie sind nur wechselnde Zustände, welche auf einander folgen, ohne daß das Individuum ein anderes wird. Dabei aber ist Grund genug dieser ganzen niedern Stufe die demokratische Form überwiegend zuzueignen, und die andern nur als untergeordnet anzusehn; denn die geringe Spannung des politischen Gegensatzes und das daraus entstehende tumultuarische Wesen ist auch der Charakter der Aristokratien und Monarchien, die wir auf diesem Gebiete erblicken. Nun entsteht uns aber die Frage, Wird dasselbe Verhältniß dieser Formen auch stattfinden in den Staaten höherer Ordnung? In etwas vereinfacht sich uns diese Frage gleich durch die Betrachtung, daß die Demokratie als oberste Form eines Staates der eine große Nation umfaßt, nicht möglich ist, weil ein Zusammentreten aller Bürger in Einer Versammlung um die Obrigkeit darzustellen nicht stattfindet. Denn wollte man auch die äußere Bestimmung dahin erweitern, es solle noch für Demokratie gelten, wenn die vom Volk gewählten

Repräsentanten oder deren Aſterrepräsentanten am Ende in Eine Verſammlung zuſammengedrängt würden: ſo könnte doch dabei auch das Weſen der Sache nicht beſtehen; denn ſolche Repräſentanten für die ganze Zeit ihres Zuſammenseins ganz von ihrem Privatleben abgetrennt und auf ihre politiſche Funktion beſchränkt, können jenes freilich verwirrende aber auch leichte und ſich bald wieder fröhlich entwirrende Spiel zwiſchen Privatinterſeſſe und Gemeingeiſt, welches der wahre Charakter der Demokratie iſt, nicht entwickeln; wie man denn auch die repräsentativen Verfaſſungen von den Demokratien immer getrennt hat. Es bleibt alſo von der Frage nur ſo viel übrig, ob auch in den Staaten von großem Umfang Monarchie und Ariſtokratie nur als wechſelnde Zuſtände vorkommen, oder ob dieſe Formen hier feſter ſtehen.

Ehe ich aber dieſe Frage beantworten kann, muß ich eine andere voranſchicken, wie nämlich wol ſolche ein ganzes Volk umfaſſende Staaten höherer Ordnung entſtehen, ob ſchon urſprünglich aus dem vorbürgerlichen Zuſtande? oder wenigſtens unmittelbar aus jenen kleineren Staaten durch Zuſammenschmelzung? oder ob zwiſchen beiden noch ein Bildungspunkt liegt, auf dem ſich eine Mittelgattung geſtaltet? Das erſte wird wol nicht leicht jemand annehmen. Denn nur durch ein Wunder könnte der politiſche Trieb in der ganzen Maſſe eines in viele Horden und Völkernſchaften zertheilten Volkes gleichzeitig und gleichmäßig erwachen; und eben auch nur durch ein Wunder könnte ein einzelner aus Einer Völkernſchaft, in dem jenes Bewußtſeyn erwacht iſt, gleichzeitig und gleichmäßig einen bildenden und unterwerfenden Einfluß auf alle getrennten Horden und Völkernſchaften aus-
 üben. Alſo nicht urſprünglich entſteht der große Staat, ſondern der kleine muß vorangegangen ſeyn. Das aber können wir uns ſehr leicht und völlig in der Analogie mit dem urſprünglichen Entſtehen des kleinen Staates denken, daß wenn unter einem aus mehreren Völkernſchaften, alle noch ohne bürgerlichen Verein,

bestehenden Volk die Staatsform in einer derselben entstanden ist, gleichviel ob demokratisch oder monarchisch, dann der junge Staat sehr leicht, wenn anders die Horden einander feindlich oder freundlich genugsam berühren und sonst günstige Umstände eintreten, auf eine oder die andere noch formlose Horde einen ähnlichen Einfluß ausüben wird, wie der einzelne, in welchem sich zuerst das politische Bewußtsein entwickelt, auf seine Horde ausübt, indem er ihr König wird. Auch dieser Einfluß kann sich freundlicher oder gewaltfamer gestalten; wie dem auch sei, so wird durch dieselbe Naturgewalt ein ähnliches Ganzes entstehen wie dort; die eine Völkerschaft wird regieren, wie dort Ein einzelner König ist, und die andern werden regiert werden wie dort die andern einzelnen. Jene hat das politische Bewußtsein diesen mitgetheilt; aber weil es keine selbstständige Entwicklung in ihnen ist, so werden sie nur dazu geneigt oder darin bestätigt die Obergewalt jener anzuerkennen, vielleicht nicht selten eben so leicht und freiwillig wie die meisten Menschen für den ersten Anfang Schüler desjenigen werden, der ihnen zuerst das wissenschaftliche Bewußtsein mitgetheilt hat. Die Mitglieder der regierenden Völkerschaft bleiben aber dabei unter sich durch ihr voriges besonderes Band vereinigt, ja dieses Verhältniß befestigt sich noch mehr durch das was sie gemeinschaftlich ausgerichtet haben. In diesem Verhältniß nun sind sie nach wie vor demokratische Bürger; indem sie jene regieren behalten sie unter sich denselben Charakter, daß jeder in seiner Person die regierende Thätigkeit, die sich auf das Ganze bezieht, mit der auf das Privatinteresse gerichteten, die dem einzelnen einwohnt, verbindet. Dieses nun ist eine Mittelform; ihr äußerer Charakter ist das politische Ineinandersein eines regierenden und eines oder mehrerer regierten Stämme, wobei ganz zufällig ist ob dieses Ineinandersein auf dem Wege friedlicher Einsiedelung und Ueberredung entstanden ist oder durch Krieg und Unterjochung, zufällig auch ob so nur wenige Stämme eines Volkes vereinigt sind oder alle.

Wahrscheinlich aber ist das letzte nicht; denn ein junger Staat der niederen Stufe wird eine so große Gewalt nicht bald ausüben können. Welches aber wird der innere Charakter und die nothwendige Geschichte dieser Staatsform sein? Indem das gemeinsame Bestreben aller aus dem regierenden Stamm auf das ausschließlich Fortregieren desselben gerichtet ist, die Unterworfenen aber, je mehr sie von dem politischen Bewußtsein durchdrungen werden, das Beispiel einer Vereinigung beider Thätigkeiten vor sich sehend und immer besser begreifend, allmählig auch Lust zum Antheil an der Regierung bezeigen: so werden die Herrschenden mißtrauisch gegen die Untergebenen, und um ihnen nicht Blöße zu geben hüten sie sich zu sehr auf demokratische Weise zu tumultuiren, und bringen ein strenges Maaß in ihre Verhandlungen. Jener äußere Charakter und dieser innere, das zwiefache Verhältniß in welchem die regierende Masse unter sich steht und zu der regierten, die ernste und gemessene Gravität der Herrscher und ihr mit der politischen Ausbildung der regierten zunehmendes Mißtrauen gegen diese, beide Charaktere in ihrem nothwendigen Zusammengehören, bilden das Wesen der eigentlichen Aristokratie. Und so wird unser nun gesunderer Mittelstaat eben so wesentlich aristokratisch sein, als der Staat der niederen Ordnung wesentlich demokratisch war; aber auch ausweichen wird er können in der äußern Form. Nämlich demokratisch kann sich ein solches Ganzes nicht mehr gestalten. Denn wenn die regierten Stämme sich so heranbilden, daß aller Unterschied zwischen ihnen und dem regierenden innerlich so ganz verschwindet, daß äußerlich ihn noch festzuhalten nur frevelhaft wäre: dann ist doch schon des Umfanges wegen die Demokratie nicht mehr möglich. Wol aber kann der wesentlich aristokratische Mittelstaat äußerlich in die monarchische Form hinüberschweifen. Denn wie die einfache Demokratie ohne ihr Wesen zu verändern in jene kleinliche Monarchie übergehen kann: so können auch hier die regierenden, die unter sich demokratisch verbunden sind, sich unter ein Oberhaupt

aus ihrer Mitte stellen, und werden es, wenn das Mißtrauen wächst, leicht thun, so oft sie nur glauben ihre Kräfte auf diese Art am besten vereint zu halten; oder auch auf andere Weise kann eine solche Veränderung eingeleitet werden. Der Staat hat dann äußerlich angesehen eine monarchische Form; aber sein inneres Wesen hat er dadurch nicht im mindesten verändert, das Verhältniß der regierten Stämme zu dem regierenden bleibt dasselbe, und der König fühlt sich nur diesem innig angehörig ganz in sein Interesse verflochten und ihm weit näher verwandt als jenen. Diese monarchische Form des aristokratischen Staates wird desto häufiger eintreten, da sie auch von dem Falle aus natürlich entsteht, wenn die politisirte Völkerschaft, die sich eine oder mehrere noch formlose unterwarf, ursprünglich eine monarchische Form hatte. Denn der König dessen Reich sich so erweitert, und der die politische Kraft ein solches Ganzes zu erhalten und zu bewegen nur in seiner ihm ursprünglich angehörigen Völkerschaft findet, muß dieser, nach Maaßgabe wie sich jeder schon vorher politisch ausgezeichnet hat, von seiner Gewalt und regierenden Thätigkeit abgeben und die alten Unterthanen weit über die neuen erhöhend gleichsam zu seines gleichen machen. Vorzüglich aber wird diese Form eintreten, wenn eine staatsgewordene Völkerschaft auf dem gewaltsamen Wege ihr politisches Leben erweiternd uncivilisirte Völker oder zerfallende Staaten unterjocht. Der Krieg, in welchem nothwendig Einer herrschen muß, drückt dann dem ganzen Staat seine Form auf. Die untergeordneten Anführer stehen dem höchsten am nächsten, und herrschen am meisten mit ihm; und je mehr der ruhige Zustand sich festsetzt, in welchem die Obergewalt entbehrlich erscheint und dagegen der unmittelbare Einfluß der untergeordneten Anführer auf die Masse sich in seiner ganzen Wichtigkeit entwickeln kann, um desto mehr erheben sich diese, und der König wird nur der erste unter Gleichen, in-
 38 desß sich häufig die immer nur angeführte und beherrschte Masse der erobernden Völkerschaft mit der der unterjochten bedeutungs-

los vermischt. Dies ist der Fall der uns in den politischen Gestaltungen des Mittelalters häufig genug vorkommt. Ein solcher also ist der aristokratische König, der bald mehr bald weniger mächtig, bald gewählt bald erblich, immer zwar mehr ist als der kleinere demokratische; aber indem er seine Würde nur darin aussprechen kann, daß er der erste Edelmann seines Reiches ist, eben dadurch sich weit geringer zeigt als der wahre monarchische Monarch. So ist demnach ihrem Wesen und ihren wechselnden Formen nach diese zweite Ordnung der Staaten beschaffen, welche sich von der ersten dadurch unterscheidet, daß sie nicht Eine sondern eine Mehrheit von Horden oder Völkerschaften umfaßt, daß sie auf einer in dieser ganzen Masse nicht gleichförmigen sondern ungleichförmigen Entwicklung des politischen Triebes beruht, in welcher ein Theil des Ganzen sich überwiegend thätig der andere überwiegend leidend verhält, daß eben deshalb der politische Gegensatz hier stärker gespannt ist, nicht mehr alle zugleich Unterthanen und Gesetzgeber sind, sondern nur einige zugleich regieren und regiert werden, andere aber sich als reine Unterthanen ihnen gegenüber stellen, und daß endlich diese zweite Ordnung von der demokratischen Form ganz ausgeschlossen nur zwischen der aristokrat-

39

fratischen und der monarchischen sich bewegen kann. Betrachten wir nun dieses und sehen hinauf zu dem Staate der höchsten Ordnung der die Gesamtheit eines Volkes umfaßt, oder vielleicht sonderbar genug gar nach einem noch größeren Umfang strebt: so wird freilich schon die Analogie uns reizen und treiben im voraus anzunehmen, daß ein solcher Staat nun in der monarchischen Form allein feststehen müsse, und was daraus weiter folgt. Doch wir wollen uns hiervon nicht bestechen lassen, sondern auf dem bisherigen Wege sehen wie es sich verhalte, und lehren daher zunächst zu der Frage zurück, wie ein solcher die Gesamtheit eines Volkes umfassender Staat wol entstehen könne. Denn wir haben zwar unterdessen gesehen, daß sich zwischen diesem und den ursprünglichen kleinen Staaten eine Mittelstufe ein-

schiebe: daß aber diese durchaus vorangehen müsse, ist uns nicht zugleich erschienen; vielmehr bleibt die Frage übrig, wenn ein solcher Staat nicht ursprünglich aus dem Nichtstaat hervorgehn kann, ob er nur unmittelbar aus den kleinen einfachen Staaten oder nur zunächst aus dem mittleren zusammengesetzten Staat, oder eben so gut aus dem einen entstehen könne als aus dem andern?

Um nun hierüber zu entscheiden müssen wir zunächst dieses erwägen. Soll es einen Staat geben, der die Einheit eines ganzen Volkes als eine wahre und nothwendige Natureinheit im Bewußtsein auffaßt und in den Formen des Lebens ausspricht: so ist in der Mehrheit kleiner Staaten oder auch in dem zusammengesetzten Staat der eine Mehrheit von Horden umfaßt keinesweges schon ein diesem Staate gleiches nur unbewußtes Dasein gegeben, wie wir sehen daß zu dem ursprünglichen kleinen Staat das unbewußte schon in dem jedem Staat vorangehenden Zusammenleben der Familien in Horden gegeben ist. Denn unter den verschiedenen Horden eines Volkes findet keine solche unwillkührliche Cohäsion statt wie unter den Familien einer Horde, und auch in dem zusammengesetzten Staat liegt keine natürliche Anziehungskraft die nothwendig auf alle noch übrigen Stämme desselben Volkes wirkte. Sondern nur sehr leise Vorandeutungen finden sich hiezu; so daß man streng genommen sagen muß, das Erwachen des Bewußtseins von der Einheit und dem Zusammengehören eines ganzen Volkes ist eine völlig neue Evolution und eine schlechthin höhere Stufe des politischen Bewußtseins und Triebes, die jeden der daran Theil hat, wegen des großen Spiels, worin die Thätigkeit eines jeden verflochten ist, über die Bürger aller Staaten kleinerer Ordnung ja über die Regenten von diesen weit mehr erhebt als der Athener sich über den Peparthier fühlte. Eine solche Verschiedenheit politischer Würde kann man dem zusammengesetzten Mittelstaat im Vergleich mit dem einfachen kleinen Staat schwerlich zuschreiben.

Also durch bloße Erweiterung kann dieser Staat weder aus den kleinen Staaten noch aus dem Mittelstaate entstehen, weil durch bloße Erweiterung kein neues Princip keine höhere Stufe des Daseins sich bilden kann. Die allmähliche Vergrößerung einzelner Staaten der untersten Stufe hat in ihrer demokratischen Natur ihre bestimmten Grenzen, und kann nie den Umfang eines großen Volkes erreichen. Bei dem aristokratischen Staat ist eine solche Erweiterung, daß die herrschende Masse statt einiger allmählig alle noch minder politisirten Stämme des Volkes sich unterwürfe, vielleicht denkbar; aber der herrschende Stamm hörte deshalb nicht auf nach seinem Privatinteresse zu regieren, und niemand kann sagen daß dann die Einheit des ganzen Volkes das Lebensprincip des Staates wäre. Also da, wenn dieser Punkt erreicht werden soll, auf jeden Fall eine neue Entwicklung des Bewußtseins vorgehn muß, so stellen wir billig die Frage ebenso, wie wir die ursprüngliche gestellt haben. Wir werden der Analogie nach sagen müssen, daß Bewußtsein der rein nationalen Einheit, wie es zugleich als politischer Trieb thätig ausbricht, könne sich entweder in Einem zuerst entwickeln, oder in vielen zugleich. Die vielen können wol offenbar nicht sein die unterworfenen des aristokratischen Staates. Vielleicht zwar kann sich in ihnen nach mancherlei Schicksalen nach großen Fortschritten in der Bildung der Gedanke einer Nationaleinheit entwickeln, allein theils wird darin zu sehr das Element vorwalten, daß sie sich dem herrschenden Stamme gleich machen wollen, und wird den Gedanken verunreinigen, theils kann er doch nur frommer Wunsch bleiben, der sich in mancherlei bald mehr bald minder richtigen Theorien entwickelt, den zu realisiren es ihnen aber an allen Mitteln fehlt, außer in dem unglücklichen Fall, wenn die Regierung entweder irgend sonst wie in sich selbst zerfällt, oder eine unselige demokratische Revolution hervorruft, welche indes als ein in sich schwaches Princip die große Umbildung nicht bleibend bewirken kann; und auch nicht darf. Denn wo bliebe die

Nemesis, wenn sie auch diejenigen nicht treffen sollte, welche zerstören wollen um zu bauen? Indes ist nicht zu verkennen, wie eben diese politische Lage, daß der Staat das ganze Volks- und

⁴¹ Sprachgebiet zu Einem Ganzen vereinigt hatte, die Idee der Volkseinheit erreicht war, die Verfassung aber immer noch auf dem bedenklichen und nicht mehr haltbaren Punkt der aristokratischen Monarchie stehen blieb, eine von den Naturursachen der französischen Revolution war. — Die vielen also, in denen sich dieser höhere politische Trieb entwickeln könnte, mußten offenbar die einzelnen innerhalb eines Volkes schon bestehenden Staaten theils der niederen theils der mittleren Ordnung sein. Diesen kann allenfalls auch im ruhigen Nebeneinanderleben allmählig das Gefühl von ihrer höheren gemeinsamen Einheit aufgehen und von ihrer Bestimmung endlich in Einen Staat höherer Ordnung zusammenzuwachsen. Aber auch sie werden das Wort dazu nicht finden, wenn nicht irgend ein äußerer Anlaß, sei es eine gemeinschaftliche Gefahr oder was sonst, hinzu kommt. Das erste, und wol das einzige was auf ruhigem Wege erfolgen kann, wird dann wol sein, daß die Einheit des Volkes nur dargestellt wird in einer repräsentativen Versammlung von Abgeordneten der einzelnen Staaten, und so entsteht der föderative Staat, oder die Republik der höheren Ordnung. Allein in einer solchen Versammlung sind doch die mehresten überwiegend beseelt von dem Privatinteresse ihrer Particularstaaten die sie als selbstständig anzusehen gewohnt sind: dieses Privatinteresse steht mit dem Gemeinsinn für die Einheit des Ganzen in einem der ursprünglichen Demokratie ähnlichen nur schwerfälligeren Kampf, das höhere Princip hat nirgend ein reines Organ; das Ganze schwankt, ob es Ein Staat sein soll aus ungleich gebildeten und in gewissen Grenzen noch selbstständigen Theilen, oder statt des Bundesstaates nur ein Staatenbund, nur eine unbestimmte Vereinigung mehrerer Staaten auf so lange als ihre Ansichten nicht zu weit auseinandergehen; und dieser schwankende durch oft wiederkehrende

Besorgniß, daß alles sich lösen werde, stets zerrüttete Zustand, wie soll er anders aufhören, als wenn das höhere politische Princip ein reines Organ gewinnt in einem monarchischen Element, welches Kraft hat das Provinzial- und Cantonalinteresse in feste Grenzen zurückzuweisen, und es der Einheit des Ganzen unterzuordnen. So daß auch bei dieser Entstehungsart der Staat der höchsten Ordnung nicht eher ganz und wirklich da ist, als mit der monarchischen Form zugleich. — Soll aber das höhere Princip der wahren Volkseinheit in einem einzelnen ursprünglich sich entwickeln: so könnte wol unter günstigen Umständen in einem von jenen kleinen Königen einer einzelnen Völkerschaft diese Idee erwachen; allein wie wollte er bei so geringer Macht sie dar-⁴² stellen? Denn wenn es ihm auch gelingt seine eigene Völkerschaft damit zu beseelen: so wird doch nur zu leicht hieraus die vorige aristokratische Form entstehen, in der die Einheit des Ganzen nicht als Princip durchbricht; und eben deshalb wird entweder die Anstrengung erschöpft sein, ehe der ganze Umfang erreicht ist, oder das ruhige Bestehen des Ganzen immer unterbrochen werden durch den Kampf einzelner Völkerschaften um die Herrschaft des Ganzen, welches die Geschichte der drei alten westasiatischen Monarchien gewesen ist. Es scheint also, wenn die Idee von der Einheit eines großen Volkes auf bleibende Art und durch Eine Evolution politisches Princip werden und einen Staat dieser höchsten Ordnung bilden soll: so muß sie erwachen in einem aristokratischen Staat, der schon einen bedeutenden Theil des Volkes ausmacht; aber nur unter folgenden Bedingungen scheint dies am glücklichsten geschehen zu können. Nämlich die unterworfenen Stämme müssen schon so weit durch die Länge der Zeit politisirt sein und ihre Bildung der des herrschenden so das Gleichgewicht halten, daß längere Fortdauer der politischen Ungleichheit unnatürlich scheint. Der Staat ferner muß eine monarchische Form haben, die feststeht und Vertrauen einflößt — denn in der aristokratischen wird das Mißtrauen nie so weit zu

überwinden sein, daß alle Kräfte sich in dem großen Werke vereinigen — und den aristokratischen König muß diese Idee vorzüglich beseelen. Dieser ist dann ohnstreitig ganz vorzüglich geeignet einen Staat der höchsten Ordnung zu gründen. Er kann sich unter diesen Umständen über das Privatinteresse des herrschenden Stammes genugsam erheben um die Idee aufzufassen, und er ist mit Macht genugsam ausgerüstet um sie zu realisiren; je näher er dem unumschränkten steht, desto leichter; je mehr noch in das Interesse des herrschenden Stammes durch eine Art von Abhängigkeit verflochten, um desto schwerer freilich. Und dies scheint das wahre an dem Worte, daß ein König unumschränkt sein muß um seinem Volk die Freiheit zu geben; denn die Freiheit aller ist nur in der festen Einheit des Ganzen. Lebt aber und handelt erst der Theil des Volks den ein solcher König unmittelbar beherrscht mit ihm und durch ihn ganz in dem Gefühl der großen Volkseinheit, dann wird auch die Kraft nicht fehlen die noch vereinzelt Theile plötzlich oder nach und nach mit dem in welchem die Idee schon lebt zu verbinden, und der Staat der
 43 höchsten Ordnung ist im Werden, bis zuletzt das ganze Volk unter Ein großes und vollkommenes Band zusammengefaßt ist. Hat so der aristokratische König das große Werk wozu er berufen ist ausgeführt: so ist er denn auch äußerlich, was er innerlich schon als er es anfing muß gewesen sein, nämlich der wahrhaft monarchische Monarch im höchsten Sinne des Wortes. Wie dieser und also auch der Staat der höchsten Ordnung wesentlich muß beschaffen sein, das ist uns noch übrig zu sehen.

Zuerst erhellt aus dem gesagten die Richtigkeit des oben geahndeten. Wie nämlich der ursprüngliche kleine Staat unter dreierlei Formen werden konnte, und also auch gleich gut unter allen dreien bestehen, der mittlere nur unter zweien werden und eben so bestehen: so kann dieser dritte und höchste, wie er nur in Einer Form ganz und vollständig werden konnte, so auch nur unter der einen fest und sicher bestehen, nämlich unter der streng

und ächt monarchischen. Ferner wie in dem niedrigsten Staat der politische Gegensatz am schwächsten war, indem jeder gleich gut war oder sein konnte Obrigkeit wie Unterthan, in dem zweiten Staate aber stärker gespannt, indem nur einige beides vereinigten, andere aber nicht: so wird dieser Gegensatz in dem höchsten Staat am stärksten gespannt sein, und auch nur in dieser Spannung eine so große Masse zusammenhalten können, und also der König allein regieren, nur in ihm die Thätigkeit sein welche Recht und Gesetz bildet, in ihm aber auch keine andere; die Gesammtheit der Bürger hingegen werden als reine Unterthanen ihm gegenüberstehn. Darum muß aber auch, wenn das Ganze nach dem Princip der Einheit des Volkes soll regiert werden, der Regent durchaus frei sein von jedem Privatinteresse. In die Gewerthätigkeit der regierten darf er daher gar nicht verflochten sein; sonst wird Er, der zum ganzen Volk im gleichen Verhältniß stehen soll, in einen besondern Gegensatz mit einem Theile desselben verwickelt, und Ihm, der überall gleich gegenwärtig sein soll, wird eine Localität näher ans Herz gelegt als die andere. Nur dem aristokratischen Könige ziemt es Gewerbe zu treiben; und so lange die herrschende Klasse ihn in dieser Nothwendigkeit zu erhalten weiß, wird die Umbildung des Staates zur höheren Stufe unendlich erschwert. Daher kann auch der Regent, und das unterscheidet ihn bestimmt von allen seinen Unterthanen, kein persönliches Eigenthum haben, welches auch hindern würde daß er die Quelle alles Eigenthums wäre, wie er doch sein muß weil alles nur insofern es von ihm abhängt und ausgeht in das System der Einheit des Ganzen aufgenommen und den zerstörenden Einflüssen der Gegensätze kann entrissen sein. Und auch schon darum kann die Eine moralische Person des Regenten auch nur Eine physische sein; denn viele können nicht durch die Gewerthätigkeit der andern bestehen, ohne daß sich doch zwischen ihnen selbst ein Privateigenthum bildet. Darum wäre es auch unvollkommen und schwerlich dauernd

in diesem Staat, wenn der König ein Wahlkönig wäre. Denn ein solcher müßte sorgen für das Bestehen seiner hernach wieder ins Volk zurücktretenden Familie. Sondern nur ein Erbkönig ist der rechte, dessen Nachfolger jedesmal wieder das Haupt derselben über alle Gewerthätigkeit und alle Sorge hinausgehobenen Familie wird. — Auf der andern Seite das Volk muß, wenn ein solcher Staat bestehen soll, die Idee der Volkseinheit soweit wenigstens in sich aufgenommen haben, daß es in dem Gefühl derselben lebt, und daß dieses sein erstes Lebensprincip ist. Wenn es daher die ihm ausschließlich und gleichmäßig einwohnende Gewerthätigkeit zuerst zum Bestehen der Regierung verwendet, ohne die jene Einheit nicht bestehen könnte: so thut es dieses kraft seines Selbsterhaltungstriebes, und muß sich dabei auch seiner Freiheit bewußt sein; daher ein solcher Staat gerade bei der höheren Kraft der Regierung am wenigsten ohne Einwilligung in die Abgaben bestehen kann. Aber wenn das Volk in dem Gefühl der Einheit des Ganzen lebt: so hat es doch ursprünglich keinen Antheil an der das Bewußtsein der Einheit des Ganzen ausdrückenden Thätigkeit. Am wenigsten kann es einen aristokratischen einem bestimmten Theil des Volkes angeborenen oder angeerbten Antheil an der Regierung geben, und eben so wenig das Recht des Königes zu herrschen von dem Volke abgeleitet sein; vielmehr ist Er, durch welchen der Staat allein realisirt worden ist, und durch welchen allein er auch fortbestehen kann (indem von der Persönlichkeit eines einzelnen hier nicht die Rede ist, sondern nur von dem König der nicht sterben darf), die einzige Quelle aller politischen Freiheiten und Rechte, und jeder Antheil des Volkes an der regierenden Thätigkeit kann ihm nur von dem Könige mitgetheilt sein, und muß in jedesmaliger Ausübung auf einem Herrscherakt des Königes beruhen *). Wenn

*) Des verhänglichen Ausdrucks Souverain und Souverainität habe ich mich hierbei nicht sowol absichtlich enthalten, als nur der Gang der

nun aber in diesem größten und umfassendsten Staat der Gegen- 45
saz zwischen Regent und Unterthan so weit auseinander gelegt
ist: so giebt es auch einen desto größeren Spielraum für die viel-
seitigsten und lebendigsten Einwirkungen des einen Theils auf
den andern, deren auch das Bestehen des ganzen durchaus be-
darf. Sonach wird es auch in ihm eine neue Gestaltung beider
Grundthätigkeiten geben, und dies führt uns auf die eigentliche
Bedeutung jener beiden Begriffe einer gesetzgebenden und einer
vollziehenden Function.

Jedes lebendige Dasein das durch die Form des Gegensatzes
bedingt ist kann nur in einer zwiefachen Reihe von Thätigkeiten
begriffen werden, deren eine in dem Gliede des Gegensatzes an-
fängt und in dem andern endet, die andere aber umgekehrt.
Denn ohne diese gegenseitigen Einwirkungen würden die Glieder
des Gegensatzes auseinander fallen und die Einheit des Daseins
aufhören; wie denn unser eignes Leben in dem Gegensatz von
Leib und Seele gedacht in sich schließt eine Reihe von Thätig-
keiten, die im Leibe anfangend in der Seele enden, wie die ma-
teriellen Elemente der Wahrnehmung und des Gefühls in der
Seele endend Gedanke werden und Empfindung, und eine an-
dere Reihe solcher die in der Seele anfangend am Leibe enden,
wie die geistigen Elemente des Willens und des Gefühls erst
am Leibe endend That werden und Ausdruff; und wie jedes
einzelne Leben im Gegensatz gegen das allgemeine gedacht aus
einer Reihe von Thätigkeiten besteht, welche in ihm anfangend
nach außen enden und ein Leiden irgend eines andern durch das

Auseinandersezung mich nicht darauf bringen konnte. Wichtig aber
wäre es diesem Ausdruff in seinem Ursprung nachzuspüren, was mei-
nes Wissens noch nicht genügend geschehen ist. Denn nichts verdirbt
die wissenschaftlichen Untersuchungen mehr, als der Gebrauch solcher
Ausdrücke, die weder wissenschaftlich entstanden noch auch wenigstens
wissenschaftlich gestempelt sind, welcher Act doch eigentlich immer auf
einer durchgeführten historischen Forschung beruhen muß.

einzelne darstellen, und aus einer andern welche von außen anfängt und ein Leiden des einzelnen wird, wobei es nur gegenwirkend ist, nicht ursprünglich. Wenden wir nun dies auf den Staat an: so wird auch sein Leben in zwei verschiedenen Arten von Thätigkeiten zu begreifen sein, einer die in der Peripherie am Leibe das heißt bei den Unterthanen anfängt und im Regenten endigt, und einer andern die im Regenten dem Geist und Mittelpunkt anfängt und im Umkreise bei den Unterthanen endet. ⁴⁶ Es ist nicht schwer zu sehen, daß die erste unsere gesetzgebende Funktion ist, die andere aber unsere vollziehende. Da der ganze Prozeß des Staates in der ursprünglichen Demokratie ohne doch formlos zu sein der kürzeste ist: so wird sich die Sache, wenn wir zu dieser zurückkehren, am leichtesten darstellen lassen. Alles was man im Staate Gesetz nennt, geht hier durch drei Momente, den Vorschlag, die Berathung und den Beschluß. Ist geschieht schon der erste nur in der Volksgemeinde, aber er kommt dann doch von den einzelnen als solchen aus ihrem Privatinteresse oder ihrer Privatansicht. Ist giebt es eine besondere Versammlung zur Vorberathung, diese hat noch nicht die ganze Würde der Volksgemeinde, sie fördert nur den Verlauf der Sache und bringt ihn ihr näher; fertig gemacht aber wird das Gesetz und somit ein Willensakt des Staates constituirt nur in der Gemeinde, in wiesern sie einen Beschluß fassend als Eine erscheint und also den Regenten vorstellt. Das Aussprechen des Gesetzes ist aber wesentlich auch der Anfang der Vollziehung, weil die es angeht darin zugleich beauftragt, also in Bewegung gesetzt werden. Jedoch nur der Anfang; fortgesetzt wird die Vollziehung von den Beamten, die zwar von der Gemeinde eingesetzt, aber nicht mit deren ganzen Majestät bekleidet sind; das Ende der Vollziehung endlich sind erst die dem ausgesprochenen Gesetz entsprechenden Handlungen aller einzelnen Bürger; und so steigt das Gesetz von den einzelnen zum Regenten hinauf, die Voll-

ziehung aber fängt von dem Regenten an und endet in den Unterthanen. Und nicht anders ist es auch in dem Staat der höchsten Ordnung. Dieser wird fast immer mit dem Schein der strengsten Despotie anfangen. Denn so lange nur im Regenten die große Einheit des Volks das leitende Bewußtsein ist, wie dies von allen Stiftern großer Staaten gegolten hat, können auch die Unterthanen ihm in keiner bestimmten Form helfen das Gesetz machen. Wodurch wird aber auch schon in dieser Zeit der wahre König sich vom Despoten unterscheiden? Der Form nach dadurch, daß er seinen Unterthanen das Recht der Petition zugesteht; und man kann sagen in allen Fällen wo sie ihre Wünsche vor ihn bringen, mag er nun gewähren oder verweigern, wenn er sie nur berücksichtigt, haben doch die Unterthanen angefangen das Gesetz zu machen. Dem Wesen nach aber unterscheidet er sich dadurch, daß er im Geiste ganz Eines mit seinem Volk nur solche Willensakte ausspricht, welche die Unterthanen hernach, wenn sich das höhere Staatsprincip in ihnen entwickelt, billigen⁴⁷ werden, und daß sein ganzes Bestreben darauf gerichtet ist diese Entwicklung zu befördern. In dem Maaß als sie nun wirklich eintritt, erweitert der Regent das Recht der Petitionen um so lieber, als ihm selbst die Verwicklungen der verschiedenen Zweige der Volksgeschäftigkeit ursprünglich fremd sind, und also die Unterthanen zusammentretend und sich einigend wahre Gesetzesanfänge sehen werden, die er nicht sehen kann, bis dieses allmählig fortschreitend reift zu einer Organisation gesetzgebender Versammlungen, welche ja nichts anders sind als die ausgedehnteste und förmlichste Constitution dieses Rechtes in einer regelmäßigen feststehenden Communication der Unterthanen mit dem Regenten, in der alle Gesetzesanfänge nunmehr liegen müssen. Denn soll auch das Ende des Gesetzes in diesen Versammlungen liegen und nicht im Regenten: so ist die Anarchie fertig. Daher nun natürlich keine wohlgeordnete gesetzgebende Versammlung die gesetzgebende

Thätigkeit ganz in sich trägt; sondern in dem Könige, der verkehrter Weise oft nur als die vollziehende Gewalt ist angesehen worden, liegt wesentlich das Ende auch der gesetzgebenden. Hat nun der König das Gesetz ausgesprochen: so ist damit nothwendig zugleich auch der Anfang der Vollziehung gesetzt; denn eine gleichsam leere Zeit zwischen beiden läßt sich nicht denken und wäre eine Ohnmacht des Staates. Diesem Anfange wird sich die Thätigkeit der mit der Verwaltung beauftragten Beamten anschließen, deren System unstreitig die Organisation der vollziehenden Gewalt ist, aber vollendet ist die Vollziehung auch hier nur in der die Gesamtheit der Gesetze und nichts anderes darstellenden Gesamthätigkeit der Bürger. Daher auch häufig und gewiß zum großen Vortheil des Ganzen die Vollziehung sich zuletzt in den Händen der sich von unten herauf organisirenden und die Thätigkeit der Bürger zunächst bestimmenden Communalbehörden befindet. Es erhellet hieraus deutlich, daß beide Systeme in jedem Staat auf dieselbe Weise müssen gebunden sein, Ende der Gesetzgebung und Anfang der Vollziehung als ein und derselbe Moment der Thätigkeit des Regenten; dagegen Ende der Vollziehung und Anfang der Gesetzgebung als zwei verschiedene Momente in den Unterthanen, denen die Wünsche und Vorschläge in Bezug auf neue Gesetze vornehmlich aus dem Erfolg entstehen, den die Vollziehung der bestehenden theils in ihrer Gewerbtätigkeit, theils in ihren häuslichen und geistigen Verhältnissen, theils in ihrem staatsbürgerlichen Gefühl offenbart. Also kann auch unmöglich die verschiedene Art der Trennung und Vereinigung beider Gewalten verschiedene Staatsformen bestimmen; denn es giebt nur Eine Art wie beide vereinigt sind und getrennt. Ist aber irgendwo eines von beiden Systemen noch nicht bestimmt herausgetreten und zwischen seinem Anfangs- und Endpunkt noch nicht gehörig entfaltet: so ist dies keine eigne Art des Staates, sondern nur ein unvollkommener Zustand, auf

welchen, da er nur ein Durchgangspunkt sein kann, ein besserer folgen muß. Will man aber die Organisation beider Gewalten mehr im einzelnen betrachten, in denen freilich auf sehr verschiedene Weise die Analogien mit dem demokratischen und aristokratischen einzeln oder auch verbunden vorkommen können; will man die Verflechtung beider Systeme ins einzelne verfolgen, wie auch auf Mittelstufen einzelne Organe beiden Systemen angehören können, oder anderwärts wieder zwischen den Endpunkten alles rein gesondert ist: so kann man tausend Verschiedenheiten aufstellen; oder vielmehr in dieser Hinsicht wird jeder ohne Kunstlei geschichtlich gewordene Staat von jedem andern verschieden sein, und wird dieses gleichsam zum persönlichen Charakter der Staaten gehören.

Und dieses wäre also das Resultat der angestellten Betrachtung. Die sogenannten beiden Gewalten — denn die dritte hat sich nicht selbstständig gezeigt — müssen im wesentlichen in allen Staaten auf die gleiche Weise getrennt und vereinigt sein; sonst ist der Staat selbst noch nicht völlig ausgewachsen, sondern erst im Werden*). In wiefern indeß Verschiedenheit stattfindet, ist sie auch so vielfältig und unbestimmt, daß man bestimmte Arten und Gattungen von Staaten danach nicht unterscheiden kann. Die drei Formen aber haben außer ihrer hellenischen Bedeutung, in welcher sie eigentlich nur wechselnde Zustände anzeigen, noch eine weit größere weltgeschichtliche, in der sie aber auch einander nicht beigeordnet sind sondern untergeordnet, und also

*) Will man nun, versteht sich ohne die thörichte Voraussetzung daß alle vollkommene Staaten einander gleich sein müßten, jeden solchen noch unvollkommenen Zustand eines Staates, wenn er länger dauert als zu wünschen wäre, und besonders wenn die Verbesserungen der Form mit der innern Entwicklung des politischen Triebes nicht gleichen Schritt halten wollen, einen Nothstaat nennen: so ist in diesem Sinne gegen den Ausdruck nichts einzuwenden.

auch nicht Arten und Gattungen von Staaten anzeigen, sondern die verschiedenen Entwicklungsstufen der politischen Idee, indem die niedrigste Stufe eben so wesentlich demokratisch ist als die höchste monarchisch. Ob es nun besser sei hierbei stehn zu bleiben oder lieber noch andere Gründe zur Eintheilung der Staaten aufzusuchen, und wo diese möchten zu finden sein, diese und andere aus dem gesagten sich entwickelnde Fragen und Folgerungen liegen jenseits der Absicht der gegenwärtigen Untersuchung.

V.

Ueber den Werth des Sokrates als Philosophen.

Vorgelesen den 27. Julius 1815.

Daß über bedeutende und eigenthümliche Geister von verschiede-⁵⁰
nen Menschen und im Sinne verschiedener Zeiten auch sehr
verschiedene ja ganz entgegengesetzte Urtheile gefällt werden, und
man sich spät oder nie über ihren Werth einigt, dieß ist eine
alltägliche Erscheinung. Aber daß über einen solchen zu einer
und derselben Zeit ein Urtheil allgemein geltend wird, welches
mit sich selbst in auffallendem Widerspruch steht, dieß scheint
minder natürlich, ja fast sonderbar. Dem Sokrates jedoch be-
gegnet es wirklich, wenn ich mich anders nicht darin ganz irre,
daß die Zeichnung welche man von diesem merkwürdigen Manne
zu entwerfen pflegt, und die geschichtliche Bedeutung welche man
ihm fast einstimmig beilegt, gar nicht zusammenstimmen wollen.
Man läßt nämlich in der Geschichte der hellenischen Philosophie
mit dem Sokrates eine neue Periode beginnen, was doch offen-
bar voraussetzt daß er den unter diesem Namen zusammengefaß-
ten Bestrebungen jenes Volkes einen neuen Geist und Charakter
eingehaucht, so daß sie eine neue Gestalt unter seinen Händen

gewonnen, oder daß er sie, wenn auch das nicht, wenigstens bedeutend erweitert. Fragt man aber, wie nun dieselben Schriftsteller den Sokrates an und für sich darstellen: so findet man ⁵¹ nichts, worin ein solcher Einfluß könnte begründet gewesen sein. Man erfährt, er habe sich mit den Forschungen über die Natur, welche einen großen Theil der Philosophie schon bei den Hellenen ausmachten, gar nicht beschäftigt, ja auch andere davon zurückgehalten, und auch das Sittliche, womit er sich am tiefsten eingelassen, habe er keinesweges in eine wissenschaftliche Gestalt bringen gewollt, habe auch für dieses eben so wenig als für irgend einen andern Zweig menschlicher Erkenntniß ein festes Princip aufgestellt. Sein geistiger Gehalt sei überhaupt mehr religiös gewesen als tiefsinnig, seine Bestrebungen mehr die eines guten Bürgers auf die Verbesserung des Volks und vornehmlich der Jugend gerichtet als die eines Weltweisen; kurz er wird dargestellt als ein Virtuose des gesunden Menschenverstandes und der in jedem unverdorbenen Gemüth mit diesem verbundenen strengsten Rechtlichkeit und milden Menschenfreundlichkeit, dies alles jedoch versetzt mit einem leisen Anhauch von Schwärmerei. Dies sind schöne Eigenschaften, mit denen jedoch ein Mann noch keinesweges gemacht ist in der Geschichte zu glänzen, vielmehr, wenn nicht besondere Umstände dazwischen treten, ein beneidenswerthes stilles Leben führen wird, so daß auch schon der allgemeine Ruhm des Sokrates und die fast spezifische Verehrung, die so viele Geschlechter ihm gezollt haben, weniger ihm selbst als solchen besondern Umständen müßte zugeschrieben werden. Am wenigsten aber sind dies Eigenschaften, von denen auf die philosophischen Bestrebungen eines schon sehr gebildeten Volkes ausgezeichnete und bleibende Wirkungen könnten ausgegangen sein. Und dies bestätigt sich auch, wenn man betrachtet, was für Lehren und Meinungen demgemäß dem Sokrates beigelegt werden. Denn welche Bemühung man auch anwendet sie etwas philosophisch zuzustutzen, es ist doch nicht möglich ihnen nur einige wif-

senschaftliche Haltung zu geben; vielmehr bleibt es dabei, es sind Gedanken sehr geeignet die Herzen der Menschen für das Gute zu erwärmen, aber solche auf die jeder gesunde Verstand, der zum Nachdenken vollkommen erwacht ist, von selbst verfallen muß *). Was können diese also gewirkt haben auf die Fortbildung oder Umgestaltung der Philosophie? Wollen wir uns an das bekannte halten, daß Sokrates die Philosophie vom Himmel herabgerufen auf die Erde, auf die Märkte nämlich und in die Häuser der Menschen, das heißt daß er an der Stelle der Natur das sittliche Leben als Gegenstand der Forschung aufgestellt: so ist dieser Einfluß ohnehin eben kein vortheilhafter, denn nicht in der einseitigen Behandlung des sittlichen oder des natürlichen ist die Philosophie sondern im Zusammensein und Ineinandergreifen beider Forschungen, dieser Einfluß ist aber auch keinesweges ein geschichtlicher geworden. Die Ethik war schon vor Sokrates angelegt in den Lehren der Pythagoreer, und so hat sie auch nach Sokrates in den philosophischen Systemen der Hellenen ihren Platz behalten nur neben der Physik. Bei Platon bei Aristoteles bei den Stoikern, das heißt in allen bedeutenden acht sokratischen Schulen, finden sich die Forschungen über die Natur wieder, und das einseitige ethische Wesen hat sich nur bei denjenigen Sokratikern gebildet, welche selbst unbedeutend geblieben sind in der Philosophie. Und betrachtet man die Richtung jener genannten Schulen im ganzen, und durchfliegt in Gedanken die Gesamtheit ihrer eigentlichen Philosopheme: so ist nichts nachzuweisen was von einem so beschaffenen und gesünnten Sokrates könnte ausgegangen sein, es müßte das sein, was schon als gemeinsafliche Anwendung aufs Leben erscheint. Ja selbst was die früheren Sokratiker betrifft, so findet man sich mehr befriedigt wenn man das eigentlich philosophirende in ihnen von irgend anderen Punkten her ableitet als von diesem Sokrates;

*) Tennemanns Gesch. d. Philos. Th. II. S. 64.

nicht nur den Aristippos, der seinem Lehrer auch der Gesinnung nach unähnlich war, vom Protagoras mit dem er so vieles gemein hat, sondern auch den Euklides mit seiner dialektischen Richtung lieber von den Eleatikern. Und man muß am Ende sagen, auf dem Stamme des Sokrates, wie er uns jetzt beschrieben wird, kann nichts anderes gewachsen sein als der Cynismus, und zwar nicht der des Antisthenes, in dem auch noch manches hängt, was man dann lieber auf den Gorgias seinen früheren Lehrer zurückführen möchte, sondern jener ganz reine nur eine eigenthümliche Lebensweise, kaum eine Lehre geschweige denn eine Wissenschaft darstellende des Diogenes, jenes „rasenden Sokrates,“ den man aber zur Steuer der Wahrheit höchstens den karikirten Sokrates nennen sollte. Denn in diesem Abbilde finden wir nichts als Züge jenes Urbildes, das Annähern an die göttliche Selbstgenügsamkeit durch Verringerung der Bedürfnisse, das Enthalten vom bloßen Wissen, das anspruchlose Umhergehen im Dienste des Gottes um die Thorheiten der Menschen aufzudecken. Wie wenig aber dies alles auf dem Gebiet der Philosophie liegt, und wie wenig dort damit auszurichten ist, liegt am Tage.

53 Vernünftigerweise scheint also nichts anderes übrig, als von diesen widersprechenden Annahmen die eine aufzugeben. Entweder man stelle den Sokrates nach wie vor an die Spitze der athenischen Philosophie, aber dann entsteht die Aufgabe einen anderen Begriff von ihm geltend zu machen als den nun seit langer Zeit herrschend gewordenen; oder man halte das Bild fest von dem gefälligen menschlichen Weisen, der gar nichts für die Schule war sondern alles für die Welt; aber dann verweise man ihn aus der Geschichte der Philosophie in die der allgemeinen athenischen Bildung, wenn er dort einen Platz für sich zu behaupten weiß. Einigermassen angenähert hat sich dieser letzten Auskunft Herr Krug *). Denn indem er den Sokrates an das

*) Gesch. d. Philos. alter Zeit.

Ende der einen Periode stellt, und nicht an den Anfang der andern: so erscheint dieser nicht als Keim einer neuen Zeit, sondern als Erzeugniß und Nachwuchs einer früheren; er tritt als einzelne Erscheinung in eine Reihe zurück mit den Sophisten und andern Spätlingen, und verliert einen großen Theil seiner philosophischen Bedeutung. Nur ist dies eine halbe Maaßregel, daß der Geschichtschreiber seine neue Periode mit den unmittelbaren Schülern des Sokrates als solchen anfängt, indem er die treuen Sokratiker, wie man sie wol zu nennen pflegt, und den Xenophon vor allen, an die Spitze stellt, von denen er doch selbst sagt, sie hätten kein anderes Verdienst als sokratische Lehren fortgepflanzt und verbreitet zu haben, sokratische Lehren aber schienen ihm ja eben nicht der Mühe werth um eine neue Periode damit zu beginnen. — Umgekehrt auf gewisse Weise hatte früher Herr Aft *) dasselbige gethan. Ihm ist Platon die Blüthe derjenigen Entwicklung der Philosophie, welche er die athenische nennt; und wie kein Gewächs mit der Blüthe anfängt, so fühlt er sich zwar genöthigt den Sokrates an die Spitze dieser Philosophie zu stellen, aber doch nicht als 'eigentlichen Philosophen. Er sagt nämlich, das Handeln der Philosophie sei in Sokrates rein menschlich gewesen und tugendhaft, das heißt keine eigentliche Philosophie; sein Wesen besteht ihm aus Enthusiasmus und Ironie. Den nun so ausgestatteten, fühlt er wohl, könne er nicht allein an die Spitze einer neuen Zeit stellen, und stellt deshalb die Sophisten neben ihn, nicht ohne Widerspruch zwar, denn auch er erkennt sie für das verkehrte, was durch den Geist der neuen Zeit ⁵⁴ bekämpft werden mußte; aber doch will er lieber dieses, als daß er als Keim einer neuen Entwicklung den Sokrates allein anerkennen sollte, dessen höchsten philosophischen Werth er in sein Märtyrthum setzt, welches doch auf dem wissenschaftlichen Gebiet keinesweges eben so wie auf dem religiösen und politischen in

*) Grundriß einer Gesch. d. Philos.

Anschatzung kommen darf. Der Form nach entgegengesetzt ist dieses Aristische Verfahren seinem Wesen nach dasselbe wie das Krugische; es führt nämlich auch darauf eine neue Periode der Philosophie erst mit dem Platon anzufangen. Denn in dem Kampf des Sokrates gegen die Sophisten erkennt Hr. Aft nichts neues oder eigenthümliches, sondern nur die Tugend und den Trieb nach Wahrheit, der ja auch die früheren Philosophen alle besetzt hatte; als das charakteristische in der athenischen Philosophie aber giebt er die Vereinigung der vorher getrennt und entgegengesetzt gewesenen Elemente an; und da er diese im Sokrates selbst nicht wirklich nachweist, in seinen unmittelbaren Schülern aber die Trennung bestimmt anerkennt, so bleibt ihm eigentlich doch für jene Vereinigung Platon der erste Punkt.

Will man aber nun wirklich den Platon als den eigentlichen Anfänger einer neuen Zeit ansehen, so kommt man — nicht zu rechnen daß er für einen ersten Anfang viel zu vollendet ist — in eine zwiefache Verlegenheit. Einmal mit seinem Verhältniß zum Aristoteles. In allem nämlich, was dem Platon das eigenthümlichste ist, erscheint Aristoteles ihm so sehr als möglich entgegengesetzt; aber die Haupteintheilung der Wissenschaften hat er ohnerachtet der verschiedensten Behandlung und haben eben so die Stoiker mit Platon gemein; beiden schließt sie gleich dicht an und kleidet sie gleich natürlich, so daß man kaum anders glauben kann, als diese sei von früher her von einem Punkt, in dem Platon eben so sehr als jene späteren auch schon eingewurzelt ist. Die zweite Verlegenheit aber ist die mit Platons Verhältniß zum Sokrates, wie es denn eigentlich gewesen, wenn Sokrates auf keine Weise sein Lehrer war in der Philosophie. Wollte man annehmen, das Beispiel des Sokrates habe den Charakter des Platon gebildet, und die Ehrfurcht vor Tugend und Wahrheitsliebe habe ihn gefesselt, so will ein solches bloß sittliches Verhältniß nicht hinreichen. Vielmehr muß die Art wie Platon den

55 Sokrates auch in solchen Werken aufführt, welche tiefsinnige phi-

losophische Untersuchungen enthalten, für die tollste Willkühr gehalten werden, und hätte allen Zeitgenossen nur lächerlich und verkehrt erscheinen müssen, wenn er ihm nicht auf irgend eine Weise sein philosophisches Leben verdankt. Sonach muß es doch dabei bleiben, daß wenn man einen Haupteinschnitt machen will in der hellenischen Philosophie, der die früheren zerstreuten Philosopheme von den späteren Systemen trenne, man diesen nothwendig beim Sokrates machen muß; dann aber muß man auch mehr eigentlich philosophisches als gewöhnlich geschieht dem Sokrates zuschreiben, wenn es gleich eben als Anfang nicht nöthig hat sehr ausgebildet zu sein. Einen solchen Einschnitt zu machen wird sich aber niemand enthalten können; jene frühere Philosophie, die wir durch die Namen Pythagoras, Parmenides, Herafleitos, Anaxagoras, Empedokles bezeichnen, hat unverkennbar einen gemeinsamen Typus, und die spätere, in welcher die Namen Platon, Aristoteles, Zenon glänzen, hat ebenfalls den ihrigen sehr verschiedenen, nichts zwischen beiden verlorenes kann einen allmählichen Uebergang gebildet haben, viel weniger noch läßt eine von den späteren Gestalten sich so an eine der früheren anschließen, daß man beide für ein fortlaufendes Ganze halten könnte. Ist nun dieses, so bleibt nichts übrig, als daß man die Sache des Sokrates einer neuen Durchsicht unterwerfe, um zu sehen ob er etwa an der Nachwelt eben so ungerechte Richter gefunden hat, die ihm seinen eigentlich philosophischen Werth und sein Verdienst um die Sache der Philosophie absprechen, wie jene in der Mitwelt ihm seinen bürgerlichen Werth absprachen und ihm Verbrechen gegen das gemeine Wesen andichteten. Aber man müßte dann auch irgend etwas bestimmtes ausmitteln, worin sein philosophisches Verdienst bestehe.

Diese neue Untersuchung aber führt natürlich zunächst auf die alte Frage zurück, ob man, was Sokrates gewesen, dem Platon oder dem Xenophon glauben soll; eine Frage die aber überhaupt nur ausgeworfen zu werden verdient, sofern diese beiden

wirklich mit einander im Widerspruch stehen, und die man also auch nur verständig beantworten kann, wenn man zuvor entschieden hat, ob ein solcher Widerspruch stattfinde, und wo er seinen Sitz habe. Platon giebt sich nirgends für einen Geschichtschreiber des Sokrates aus, mit Ausnahme etwa der Apologie 56 und einzelner Stellen, wie etwa der Rede des Alkibiades im Gastmal. Denn es wäre allerdings abgeschmackt, wenn Platon hier, wo er Zeitgenossen des Sokrates vor ihm über ihn reden läßt, ihn auf eine Weise dargestellt hätte, die nicht im wesentlichen treu wäre, wenn gleich auch gerade hier manches einzelne als scherzhafte Uebertreibung stehen kann. Dagegen berechtigt Platon selbst niemanden, alles was er in seinen Gesprächen den Sokrates vortragen läßt, für eben so von diesem wirklich gedacht und vorgetragen zu halten; und man würde ihm einen schlechten Dienst erweisen, wenn man auch sein Verdienst darauf beschränken wollte, daß er dem Sokrates gut und kunstreich nachgesprochen habe. Vielmehr will er wol gewiß seine Philosophie für die seinige und nicht für die des Sokrates angesehen wissen. Und so überzeugt sich auch wol jeder verständige von selbst, daß in einem solchen Gewande nur selbsthervorgebrachte Gedanken erscheinen können, jedes nur erzählende Werk aber — und solche wären doch diese Gespräche, wenn der ganze Inhalt dem Sokrates gehörte — nothwendig einen bleicheren Farbenton haben müsse, wie denn auch die Gespräche des Xenophon einen solchen wirklich haben. Allein so wie es einerseits zu viel sein würde zu behaupten, Sokrates habe alles wirklich gedacht und gewußt was ihn Platon sagen läßt: so ist es auf der andern Seite gewiß zu wenig, wenn man behaupten will, Sokrates sei nichts mehr gewesen als was uns Xenophon von ihm darstellt. Denn dieser giebt sich in seinen Denkwürdigkeiten freilich für einen Erzähler; aber theils kann ein verständiger nur das erzählen was er versteht, und ein Sokratiker am meisten, der ja wol sein Nichtwissen muß kennen gelernt haben, kann nur nach dieser Regel handeln. Das

aber wissen wir, und man kann es zugeben ohne es auf eine harte Weise geltend zu machen, daß Xenophon ein Staatsmann war aber kein Philosoph, und daß neben jener Reinheit des Charakters und Verständigkeit der politischen Grundsätze, neben jener herrlichen Erregung des Geistes und Abschreckung des Dünkels, welche Xenophon am Sokrates liebte und ehrte, noch manches auch wirklich philosophische in diesem kann gewesen sein, was Xenophon nicht vermochte sich anzueignen, und was er ruhig an sich vorbeigehen ließ, am wenigsten aber versucht sein konnte es darstellen zu wollen, um nicht Blößen zu geben ähnlich denen die sein Sokrates aufzudecken pflegte. Anderntheils war Xenophon ein vertheidigender Erzähler, und hatte gewiß diese Form ausdrücklich gewählt, damit man ihm nicht zumuthen könne den ⁵⁷ ganzen Sokrates darzustellen, sondern nur was auf dem Gebiet des Gemüthes und des geselligen Lebens liegend sich auf jene Anklagen beziehen läßt; alles übrige aber schließt er aus, und begnügt sich nur zu zeigen, auch das könne nicht von der gefährlichen Art gewesen sein, welche dem Sokrates war Schuld gegeben worden. Und nicht nur kann Sokrates, sondern er muß auch mehr, und mehr muß hinter seinen Reden sein, als Xenophon uns wiedergiebt. Denn wenn die Zeitgenossen nur dergleichen von Sokrates gehört hätten, welchen Schaden hätte Platon dem Eindruck seiner Werke bei seinem unmittelbaren Publikum gethan, welches das Wesen des Sokrates noch keinesweges vergessen hatte, wenn die Rolle, welche Sokrates dort spielt, mit dem Bilde, welches sie aus dem Leben her von ihm im Sinne hatten, in geradem Widerspruch stand? Und wenn man dem Xenophon glaubt, und dieses muß man wol dem gleichzeitigen Apologeten glauben, daß Sokrates seine ganze Zeit an öffentlichen Orten zugebracht, und man will annehmen, er habe sich immer mit Reden, seien sie auch schöner gewesen, bunter und blendender, aber immer mit Reden von diesem Gehalte sich beschäftigt, und die nur in der Sphäre sich bewegten, über welche

die Denkwürdigkeiten nicht hinausgehen: so begreift man nicht, wie Sokrates in so vielen Jahren nicht den Markt und die Werkstätten, die Spaziergänge und die Gymnasien entvölkert durch die Furcht seiner Gegenwart, und wie sich in der naiven niederländischen Manier des Xenophon die Ermüdung der Unterredner nicht noch stärker ausspricht, als hie und da wirklich geschieht. Und noch weniger könnte man begreifen, warum geistreiche Männer wie Kritias und Alkibiades, und von Natur speculative wie Platon und Eufleides auf diesen Umgang einen so großen Werth gelegt, und so lange Zeit ihre Befriedigung darin gefunden haben. Und auch das kann man nicht annehmen, daß etwa Sokrates öffentlich so geredet wie Xenophon ihn zeigt, anderwärts aber insgeheim andere Dinge vorgetragen; denn dies dürfte Xenophon bei der apologetischen Form seines Buches, an die er sich sehr strenge hält, nicht mit Stillschweigen übergangen haben. Sondern in demselben Lebenskreise, von dem uns Xenophon Proben giebt, muß Sokrates auch das philosophische seines Wesens offenbart haben. Und ist nicht eben dies recht der Eindruck, den die xenophontischen Gespräche machen, als ob sie wären philosophisches in den unphilosophischen Styl des gemeinen Verstandes übertragen, wobei denn der philosophische Gehalt verloren geht, eben wie einige Kritiker gleichsam als Feuerprobe auch für die Erzeugnisse der höchsten Poesie vorgeschlagen haben sie in Prosa aufzulösen und ihnen den Schwung auszuziehen, wo denn auch nur eine höchst nüchterne Schönheit übrig bleiben kann. Und wie an einem solchen Versuch auch der größte Dichter nicht leicht im Stande sein möchte die Poesie geradehin wieder herzustellen, dagegen auch ein mäßig begabter Leser doch bald merkt was geschehen ist, und es auch an einzelnen Stellen nachweisen kann, wo der Auszieher ermüdet ist: so ist es dort mit dem philosophischen Gehalt. Man findet einige Parallelen mit dem Platon, anderes verräth sich sonst wie; und daraus, daß man nur wenig recht ausmitteln kann, folgt nur, theils daß Xenophon sein

Geschäft verstanden hat, theils möchte einer vielleicht sagen, wie Aristoteles Vormittags soll seine philosophischen Vorträge gehalten haben, Nachmittags aber die exoterischen *), so habe umgekehrt Sokrates des Morgens auf dem Markt solche Gespräche gehalten mit den Handwerkern und solchen fremderen, bei denen es Xenophon leichter gehabt sie des philosophischen zu entkleiden; Abends aber auf den Spaziergängen und in den Gymnasien jene feineren tiefer greifenden und witzigeren Gespräche mit den Schönen, welche verschönernd und erweiternd nachzuahmen und seine eignen Untersuchungen daran zu knüpfen dem Platon vorbehalten blieb.

Und so wird man, um die Lücke auszufüllen, die offenbar Xenophon gelassen hat, immer auf den platonischen Sokrates zurückgetrieben, und käme am kürzesten weg, wenn man eine Regel fände, nach der man bestimmen könnte, was nun im Platon Bild und Eigenthum des Sokrates ist, und was eigne Erfindung und Zuthat. Nur freilich kann die Aufgabe nicht gelöst werden durch ein solches Verfahren wie Hr. Meiners **) anwendet, für dessen kritisches Talent dieser Gegenstand überhaupt wol weniger geeignet war. Denn wenn wir unter allem platonischen nur das aussuchen, was am wenigsten tiefsinnig am wenigsten künstlich am wenigsten dichterisch, mithin auch so Gott will am wenigsten schwärmerisch ist: so behalten wir freilich immer noch viel Stoff zu solchen feineren und gehaltreicheren Gesprächen um damit die xenophontische Langeweile zu würzen, aber einen eigentlich philosophischen Gehalt des Sokrates können wir auf diesem Wege nicht finden. Denn wenn wir das tiefsinnige ausschließen, so bleiben nur Folgerungen übrig, zu denen die Gründe und die methodischen Principien fehlen, und die also auch nur instinktartig, das heißt unphilosophisch, dem Sokrates könnten eingewohnt haben. Der einzige sichere Weg scheint vielmehr der zu sein, daß man frage, Was kann Sokrates noch

*) Gellius N. A. XX, 5.

**) Gesch. d. Wissensch. II, S. 420.

gewesen sein neben dem, was Xenophon von ihm meldet, ohne jedoch den Charakterzügen und Lebensmaximen zu widersprechen, welche Xenophon bestimmt als sokratisch aufstellt, und was muß er gewesen sein um dem Platon Veranlassung und Recht gegeben zu haben ihn so wie er thut in seinen Gesprächen aufzuführen. Das letztere aber führt uns unvermeidlich auf den geschichtlichen Standpunkt zurück, von dem wir ausgegangen sind, daß nämlich Sokrates eben in so fern einen im strengen Sinn philosophischen Gehalt muß gehabt haben, als Platon ihn durch die That für den Urheber seines philosophischen Lebens anerkennt, und er also als die erste Lebensäußerung der ausgebildeteren hellenischen Philosophie anzusehen ist, und daß er diesen Platz nur einnehmen kann vermöge eines eigentlich philosophischen aber der früheren Periode nicht mehr angehörigen Gehaltes. Hier aber muß man zunächst dabei stehen bleiben, was der nachsokratischen Philosophie von Platon an eigenthümlich und seit dieser Zeit allen eigentlich sokratischen Schulen gemein ist, das sei das Zusammensein und Ineinandergreifen dieser drei Disciplinen, Dialektik Physik Ethik. Dieser Unterschied trennt die Zeiten sehr bestimmt. Denn vor dem Sokrates waren diese Disciplinen theils ganz getrennt vorhanden, theils ohne gehörige Sonderung und ohne bestimmtes Verhältniß ihr Inhalt unter einander gemischt; so Ethik und Physik unter einander bei den Pythagoreern, Physik und Dialektik bei den Eleatikern, nur den ganz physischen Tendenzen der Jonier war beiderlei dialektisches und ethisches, jedoch nur in einzelnen Anflügen, aufgesetzt. Daß aber einige das Sondern und Zusammenfassen dieser Wissenschaften auch dem Platon noch absprechen und erst dem Xenokrates zuschreiben, und meinen, Aristoteles schon sei wieder davon abgewichen, dies beruht nach meiner Meinung auf einem Mißverständnis, den jedoch nachzuweisen hier zu weit führen würde. Nun kann man freilich nicht behaupten, Sokrates sei der erste in Einer Person Physiker Ethiker und Dialektiker gewesen, zumal Platon und Xenophon

phon sich vereinigen ihm das physische abzusprechen; noch läßt sich geradezu sagen, Sokrates habe wenigstens diese Eintheilung alles Wissens erfunden, ohnerachtet sie sich allerdings aus den renophontischen Denkwürdigkeiten schon entwickeln läßt. Wol aber kann man fragen, ob nicht dieser Erscheinung noch etwas einfacheres mehr innerliches zum Grunde liegt, und ob nicht dieses in Sokrates gewesen. Ich wenigstens denke, folgendes wird nicht viel Widerspruch finden. Je leichter noch die forschenden unvermerkt von einem Gebiet des Erkennens auf ein anderes überspringen, desto mehr hängt noch der ganze Verlauf der intellectuellen Thätigkeiten von äußeren Umständen ab; denn nur von einer durchgreifenden Eintheilung kann eine planmäßige und zusammenhängende Ausbildung beginnen. Eben so, je mehr die einzelnen Wissenschaften vereinzelt betrieben werden, und die Verehrer derselben sich in dieser Vereinzelnung befriedigt fühlen, um desto mehr ist bei dem ganzen Bestreben der specifische Instinkt für den Gegenstand jeder Wissenschaft vorwaltend. Wenn aber das Bedürfniß des Zusammenhanges und Zusammenwachsens aller Zweige des Wissens so bestimmt hervorgetreten ist, daß es sich in der Form ihrer Behandlung und Darstellung auf eine nicht mehr verlierbare Weise ausdrückt: so sind in so fern nicht mehr die einzelnen Talente und Instinkte herrschend, sondern das allgemeine wissenschaftliche Talent der Speculation. In dem ersten Falle muß man gestehen, daß die Idee des Wissens an sich noch nicht ausgebildet ist, vielleicht nicht einmal zum Bewußtsein gekommen; denn das Wissen an sich kann eben so nur als Ein Ganzes gedacht werden, in dem jede Trennung bloß untergeordnet ist, wie das Sein, dem es entsprechen soll. In dem letzten Fall hingegen ist diese Idee zum Bewußtsein gekommen; denn nur durch ihre Kraft haben jene besonderen Neigungen, die jeden an einem gewissen Gegenstande festhalten und das Wissen vereinzeln, überwunden werden können. Und dieses ist unstreitig ein einfacheres Merkmal, welches die beiden Zeiten der helleni-

schen Philosophie unterscheidet. In der früheren nämlich war die Idee des Wissens an sich nicht die leitende ja nicht einmal recht zum Bewußtsein gekommen, welches eben für uns die Quelle der Dunkelheit aller philosophischen Productionen jener ⁶¹ Zeit ist, wegen des Scheins der Willkühr der aus der Bewußtlosigkeit entsteht, und wegen des Mangels des wissenschaftlichen Vortrages der sich erst allmählig aus dem dichterischen und historischen herausarbeitet. In der zweiten dagegen ist diese Idee des Wissens zum Bewußtsein gekommen; daher die Hauptsache überall die ist, die Erkenntniß von der Meinung zu unterscheiden, daher die bestimmte Form des wissenschaftlichen Vortrages, daher das besondere Heraustreten der Dialektik, die keinen andern Gegenstand hat als die Idee des Wissens, welches alles selbst von den Eleatikern keinesweges auf dieselbe Weise wie von den Sokratikern aufgefaßt ist, indem jene noch überall mehr von der Idee des Seins als des Erkennens ausgehn.

Dieses Erwachen nun der Idee des Wissens und die ersten Aeußerungen derselben, das muß zunächst der philosophische Gehalt des Sokrates gewesen sein; und deshalb wird er mit Recht immer angesehen als der Urheber jener späteren hellenischen Philosophie, deren ganze wesentliche Form mit allen einzelnen Verschiedenheiten durch eben diese Idee bestimmt ist. — Deutlich genug geht dies hervor aus dem was geschichtlich ist im Platon, und es ist auch in den Xenophontischen Gesprächen das was man sich erst wieder hineindenken muß um sie des Sokrates und den Sokrates der seinigen würdig zu finden. Denn wenn dieser im Dienste des Gottes umherging um das bekannte Orakel zu rechtfertigen, so war doch hiebei das letzte unmöglich, daß er nur wußte, er wisse nichts: sondern es lag nothwendig dahinter, daß er wisse was Wissen sei. Denn woher anders konnte er auch, was andere zu wissen glaubten, für ein Nichtwissen erklären, als nur vermöge einer richtigeren Vorstellung vom Wissen und vermöge eines darauf beruhenden richtigeren Verfahrens? Und über-

all wo er das Nichtwissen darlegt, sieht man, er geht von diesen beiden Merkmalen aus, zuerst daß das Wissen in allen wahren Gedanken dasselbe sei, also auch jeder solche Gedanke die eigenthümliche Form desselben an sich tragen müsse, und dann daß alles Wissen Ein Ganzes bilde. Denn seine Beweise beruhen immer darauf, daß man von Einem wahren Gedanken aus nicht könne in Widerspruch verwickelt werden mit einem andern, und daß auch ein von Einem Punkte aus abgeleitetes durch richtige Verknüpfung gesundes Wissen nicht dürfe widersprechen einem von einem andern Punkte auf gleiche Weise gefundenen; und indem er an den gangbaren Vorstellungen der Menschen solche Widersprüche aufdeckte, suchte er in allen, die ihn irgend verstehen oder auch nur ahnen konnten, jene Grundgedanken aufzuregen. Das meiste was uns Xenophon aufbehalten hat, läßt sich hierauf zurückführen, und deutlich genug ist eben dieses Bestreben angedeutet in dem was Sokrates von sich selbst sagt in der platonischen Apologie, und was Alkibiades von ihm sagt in seiner Lobrede. So daß, wenn man sich dieses als den Mittelpunkt des sokratischen Wesens denkt, man sowol den Platon und Xenophon einigen als auch die geschichtliche Stellung des Sokrates verstehen kann.

Wenn Xenophon sagt *), so oft Sokrates nicht bloß die Irrthümer anderer widerlegt habe, sondern selbst etwas ausgeführt, sei er durch die am allgemeinsten eingestandenen Sätze gegangen: so begreift sich dieses Verfahren ganz vollkommen aus jenem Bestreben; er wollte so wenig als möglich Hindernisse und Ablenkungen unterweges finden, um sein Verfahren klar und einfach zu Stande zu bringen; und das mußte ihm am willkommensten sein, was wo möglich alle für gewiß hielten, um daran zu zeigen daß es doch kein Wissen sei, weil nur um so lebendiger die Nothwendigkeit gefühlt werden mußte dem Wis-

*) Mem. IV, 6, 12.

fen auf den Grund zu kommen und von diesem aus allen menschlichen Dingen eine andere Gestalt zu geben. Daraus erklärt sich auch der überwiegend bürgerliche und ökonomische Inhalt der meisten jener Gespräche. Denn auf diesem Gebiet lagen die am meisten eingestandenen Vorstellungen und Sätze, an deren Schicksal alle ohne Ausnahme theilnahmen. Aber nicht erklären läßt sich jenes Verfahren, wenn man annimmt, es sei hiebei dem Sokrates auf den Inhalt angekommen, sondern dieser muß ihm nur die Nebensache gewesen sein. Denn wenn es darauf abgesehen ist einen Gegenstand aufs reine zu bringen, muß man auch die minder bekannten und angezweifelteren Vorstellungen berücksichtigen; und wie dürftig in dieser Hinsicht die meisten jener Diatriben im Xenophon sind, liegt zu Tage. Aus demselben Gesichtspunkt muß man auch den Streit des Sokrates mit den Sophisten betrachten. Als gegen ihre Maximen gerichtet gehört er nicht hieher, sondern ist die Opposition des guten Bürgers gegen die Regiments- und Jugendverderber. Aber auch von der rein theoretischen Seite angesehen wäre es ein leerer Gedanke 63 diesen Gegensatz als Keim einer neuen Periode der Philosophie darzustellen, wenn Sokrates nur Meinungen bekämpft, welche die Ausartungen früherer Philosopheme waren, ohne andere Resultate dagegen aufgestellt zu haben, was ihm doch niemand zuschreibt. Aber zu jenem Zweck die wahre Idee des Wissens aufzuregen mußten ihm die Sophisten am willkommensten sein, die ihren Meinungen die vollkommenste Form gegeben hatten, und deshalb sowol sich selbst viel damit wußten, als auch von andern vorzüglich bewundert wurden. Wurden diese also in ihrer Blöße dargestellt, so mußte dadurch auch der Werth seines mit solchem Glück angewendeten Principis am meisten zur Anschauung gebracht werden.

Um aber an der gangbaren Vorstellung sowol der sophistischen Theorien als auch des gemeinen Lebens das ungenügende nachzuweisen, dazu bedurfte es, wenn der Ausgang nicht dem

Zufall sollte anheimgestellt bleiben, einer sichern Methode. Denn oft mußten zum Behuf dieses Verfahrens Mittelbegriffe aufgestellt, und diese also, wenn nicht hintennach alles nur als eine schlechte Ueberraschung erscheinen sollte, mußten zur Zufriedenheit beider Theile bestimmt werden; und das Auffinden des Widerspruchs zwischen dem vorliegenden Satz und einem andern eingestandenem beruhte auch darauf, mit was für Begriffen sich ein gegebener verknüpfen lasse und mit was für welchen nicht. Diese Methode nun ist aufgestellt in den beiden Aufgaben welche Platon im Phaidros als die beiden Hauptsätze der dialektischen Kunst angiebt, nämlich zu wissen, wie man richtig vieles zur Einheit zusammenfasse und eine große Einheit auch wieder ihrer Natur gemäß in mannigfaltiges theile, und dann zu wissen welche Begriffe sich mit welchen verknüpfen lassen und welche nicht. Hiedurch nun ist Sokrates der eigentliche Urheber der Dialektik geworden, welche die Seele aller späteren großen Gebäude hellenischer Philosophie blieb, und durch deren bestimmtes Hervortreten sich am meisten die spätere Periode von der frühern unterscheidet, so daß man den geschichtlichen Instinkt nur billigen kann, der den Mann immer so hoch gestellt hat. Dabei soll nicht geläugnet werden, daß Eufleides und Platon auch diese Wissenschaft erst weiter ausgebildet haben, aber in ihren ersten Grundzügen hat Sokrates sie offenbar auf eine besonnene Weise als Wissenschaft besessen und als Kunst ausgeübt. Denn die Construction aller sokratischen Gespräche, sowol der zweifelhaften platonischen und der andern ursprünglichen Sokratikern mit einigem 64 Recht beigelegten als auch der in den xenophontischen Denkwürdigkeiten mitgetheilten, beruhet ohne Ausnahme hierauf. Dasselbe geht auch hervor aus dem aristotelischen Zeugnisse *), was man dem Sokrates mit Recht zuschreiben könne, sei daß er die Induction und die allgemeinen Erklärungen eingeführt, ein Zeug-

*) Metaph. I, 6. XII, 4.

niß welches alle Merkmale der Partheilosigkeit und der Wahrheit in sich trägt. Es ist daher auch gar kein Grund zu zweifeln, Sokrates habe diese Kunst richtiger Begriffsbildung und Begriffsverknüpfung gelehrt. Nur daß, eben weil es eine Kunst ist, das trockne Lehren nicht genügte, und deshalb auch gewiß vom Sokrates nicht abgesondert betrieben wurde; sondern diese Kunst wollte in den mannigfaltigsten Anwendungen angeschaut und selbst geübt sein; und wer darin noch nicht fest war, und die Schule zu zeitig verließ, dem verging sie wieder, und mit ihr alles fast was vom Sokrates zu lernen war, wie dies auch in Platonischen Gesprächen bemerkt wird. Daß nun diese Uebung und Darstellung der Hauptzweck der sokratischen Gespräche auch über allgemeine sittliche Gegenstände war, gesteht Xenophon selbst ganz ausdrücklich, indem er unter der Aufschrift, was Sokrates gethan um seine Freunde dialektischer zu machen, gar sehr viel solcher ethischer Reden und Untersuchungen aufführt, und so von gleichem Schnitt mit den andern, daß alle eben so gut in dieselbe Reihe konnten gestellt werden.

Also damit sie dieser Kunst Meister würden und dadurch die Idee der Erkenntniß immer fester hielten, dazu umgaben geistvolle und tiefkönnige Männer den Sokrates so lange es ihnen nur vergönnt war, und die es konnten bis an seinen Tod, und verzichteten indessen lieber der Weise des Meisters treu bleibend auf zusammenhängende Anwendung derselben in den verschiedenen Gebieten des Wissens und auf vollständigere Ausbildung aller Wissenschaften durch dieselbe. Als aber die ausgezeichnetsten unter ihnen nach seinem Tode zuerst in Megara ein eigentliches wissenschaftliches Leben anfangen, und so allmählig die Philosophie in der Gestalt ausgebildet ward, die sie hernach unter den Hellenen mit geringen Ausweichungen immer behalten hat: so geschah daran gewiß, zwar was Sokrates selbst nicht gethan und vielleicht nicht gekonnt hatte, aber doch gewiß nur sein Wille. Man könnte hiegegen freilich einwenden, Xenophon sage

ausdrücklich *), Sokrates habe nicht nur selbst in reiseren Jahren jede Beschäftigung mit der Naturwissenschaft aufgegeben, sondern auch alle anderen davon zurückzuhalten gesucht, und sie auf Betrachtung der menschlichen Angelegenheiten verwiesen; daher auch mehrere nur diejenigen für ächte Sokratiker halten wollen, welche die Physik nicht mit in ihr System aufgenommen haben. Allein dies ist offenbar viel weniger allgemein zu nehmen und in einem ganz andern Sinne aufzufassen als gewöhnlich geschieht. Die Gründe des Sokrates zeigen dies ganz deutlich. Denn wie könnte er so allgemein gesagt haben, man dürfe mit der Untersuchung nicht ehe an diese von Gott abhängigen Dinge gehen, bis man die vom Menschen abhängigen in Ordnung gebracht, da nicht nur diese so vielfältig mit jenen zusammenhängen, sondern es auch unter den menschlichen Dingen selbst wichtigere geben muß und minder wichtige, nähere und entferntere, und der Satz dahin führen würde daß man ehe das eine gänzlich vollendet sei nicht einmal die Untersuchung eines zweiten beginnen dürfte. Nicht übel könnte dies ein Sophist gegen den Sokrates selbst gewendet haben, wenn er einen zweiten entfernt scheinenden Begriff herbeischleppt um einen vorliegenden zu erläutern; und gewiß wäre dieser Satz, allgemein verstanden, nicht nur der Führung des Lebens gefährlich, sondern zerstörte auch gänzlich jene sokratische Idee des Wissens, daß jedes nur mit dem andern zugleich und mit seinem Verhältniß zu allem kann gewußt werden. Sondern die Sache ist nur diese. Daß Sokrates kein besonderes Talent zu einer einzelnen Wissenschaft hatte, und am wenigsten zur Physik, das liegt zu Tage. Nun kann freilich auch ein bloß metaphysischer Kopf sich zu allen Wissenschaften hingezogen fühlen wie dies bei Kant der Fall war, allein unter andern Umständen geschieht dies und bei einer andern Eigenthümlichkeit als der des Sokrates. Dieser vielmehr entfernte sich nicht von seinem Mit-

*) Mem. I. 1, 11 sqq.

telpunkt in die Weite, sondern er widmete sein ganzes Leben der möglichst verbreiteten und lebendigen Erregung seiner Hauptidee; sein ganzer Wunsch ging dahin, wie sich immer auch die geschichtlichen Wünsche und Hoffnungen des Menschen nach seiner Eigenthümlichkeit gestalten, daß, ehe man in die Weite ginge, dieser Grund erst recht fest werden möchte. Bis dahin aber, das war sein Rath, möge man neue Massen von Meinungen nicht zusammenhäufen; sondern dies wollte er seines Theils nur gestatten, so weit die Bedürfnisse des thätigen Lebens es erforderten, und deshalb eben konnte er sagen, wenn diejenigen, welche den meteorischen Erscheinungen nachforschten, die Hoffnung hätten sie nach Belieben hervorbringen zu können, so wollte er eher ihren Forschungen Raum lassen, welches ja in jedem andern Sinne als in diesem thöricht wäre. Hieraus also kann man nicht beweisen daß Sokrates die Ausbildung der Physik nicht gewollt, eben so wenig als man annehmen darf, er habe sich eingebildet die Ethik könne als Wissenschaft werden, wenn man nur jene abgebrochenen Untersuchungen recht vervielfältigte, wozu ihn die gemeinen Vorstellungen veranlaßten. Jenes Fortschrittzgesetz ist aber unwillkürlich auch das seiner Schule geblieben. Denn wiewol in alle Wissenschaften hineingehend legt es doch auch Platon noch überwiegend auf die Befestigung der Principien an, und verbreitet sich in das einzelne nur nach Maaßgabe der Nothwendigkeit, und um so weniger als es von außen muß gegeben werden; und erst der spätere Aristoteles vertieft sich wieder mit Lust in dessen Fülle.

Dies ist es was mir scheint über den philosophischen Werth des Sokrates mit Gewißheit gesagt werden zu können. Will man aber nun weiter fragen, wie weit er die Idee der Dialektik in seinen Belehrungen durchgeführt, oder wieviel er außer diesem Gebiet durch seine Polemik und seine versuchende Dialektik reales Wissen zu Tage gefördert: so möchte darüber wenig zu sagen sein, und am wenigsten wüßte ich aus den Werken des Platon

an und für sich etwas zu diesem Behuf auszuscheiden. Denn wie da überall in dem platonischen das sokratische ist, so auch überall in dem sokratischen das platonische. Nur wer eigene Lehren des Sokrates aufzeichnen will, der suche nicht, wie sie es in den Geschichten der Philosophie machen um doch einigen Raum mit dem Sokrates auszufüllen, einzelne moralische Sätze zusammen, die nur aus jenen gelegentlichen Untersuchungen entstanden auf keine Weise ein Ganzes ausmachen, und was andere Gegenstände betrifft halte er sich an die oben angeführte Stelle des Aristoteles, welcher die philosophischen Beschäftigungen des Sokrates lediglich auf die Principien beschränkt. Zunächst wäre daher zu sehen, ob nicht einiges tief speculative ursprünglich sokratisch sein möchte, was die meisten am wenigsten dafür halten, wie der im ⁶⁷ Platon platonischer ausgeführte aber selbst vom Xenophon *) im Keim dargestellte mit der dialektischen Hauptfrage von Uebereinstimmung des Denkens mit dem Sein so genau zusammenhängende Gedanke von einem allgemeinen Verbreitetsein der Intelligenz im Ganzen der Natur. Hieran könnte man knüpfen was Aristoteles **) ausgesagt hat, daß Sokrates auch den Anfang gemacht habe mit Entwicklung der Lehre von den Ideen. Doch dieses späten Peripatetikers Zeugniß ist verdächtig, und es liegt demselben vielleicht nichts zum Grunde als die Aeußerungen des Sokrates in dem platonischen Parmenides.

Doch habe nun von diesem und anderem viel oder wenig dem Sokrates selbst angehört, so muß schon jenes allgemeine auch eine richtigere Vorstellung davon erwecken, in welchem Sinne Platon in seinen Werken den Meister aufführt, und in welchem Sinne man seinen Sokrates einen wahren nennen muß oder einen erdichteten. Nämlich erdichtet ist er eigentlich meines Erachtens gar nicht, und die Wahrheit ist auch nicht bloß die mimische, und Sokrates steht nicht in jenen Werken nur als eine be-

*) Mem. I, 4, 8.

**) Kuseb. Praep. XI, 3.

queme viel mimische Kunst und viel heitern Scherz ausnehmende Person um den tiefsinnigen Untersuchungen diese anmuthige Zuthat beizumischen. Sondern weil überall der Geist und die Methode des Sokrates walten, und es nicht nur etwas untergeordnetes für den Platon ist wenn er sokratifirt, sondern auf der andern Seite eben so sehr sein höchstes Ziel: so hat Platon kein Bedenken getragen ihm auch dasjenige in den Mund zu legen, was nach seiner Ueberzeugung nur Folgerung war aus den Grundideen des Sokrates. Hievon könnte man nächst manchem einzelnen; womit es aber dieselbe Bewandniß hat wie mit den Anachronismen, nur in späteren Werken wie der Staatsmann und die Republik wesentliche Ausnahmen finden; ich meine platonische Philosopheme die den wirklichen Ansichten des Sokrates fremd sind und ihnen vielleicht eher auf mittelbare Weise widersprechen, dem Sokrates dennoch in den Mund gelegt. Hierüber mag sich dann Platon auf das Recht berufen was die Gewohnheit giebt. Im ganzen aber muß man sagen daß Platon den Sokrates durch lebendige Theilnahme an der Fortbildung des von ihm ausgegangenen philosophischen Bestrebens auf die schönste Weise, wie nur ein Schüler den Meister verherrlichen kann, unsterblich gemacht hat, schöner nicht nur sondern auch in Wahrheit gerechter als durch eine buchstäbliche Erzählung würde geschehen sein.

VI.

Ueber die griechischen Scholien zur nikomachischen Ethik des Aristoteles.

Vorgelesen den 16. Mai 1816.

Außer der Paraphrase des angeblichen Andronicus Rhodius²⁶³, von welcher hier nicht die Rede ist, giebt es bekanntlich eine Sammlung Scholien zu jenem Werke, die, wenn nicht noch einiges verborgen liegt, das einzige ist was darüber aus dem Alterthum übrig geblieben. Sie ist unter dem Titel *Εὐστρατίου καὶ ἄλλων τινῶν ἐπισήμων ὑπομνήματα εἰς τὰ δέκα* etc. erschienen. Von dieser Sammlung scheint die Kenntniß noch ziemlich mangelhaft zu sein, und es ist meine Absicht durch eine genauere Beschreibung etwas näher die Entscheidung der streitigen Punkte herbeizuführen, was nämlich davon dem Eustratius und was den *ἄλλοις τισὶ* gehöre, und wer diese wol sein mögen. Die Sammlung ist meines Wissens nur einmal von Paulus Manutius im aldinischen Druck herausgegeben ohne alle Nachricht, wie gewöhnlich, über die dabei gebrauchten Handschriften. Außerdem giebt es eine lateinische Uebersetzung der Ethik cum commentariis Eustratii et aliorum von Joannes Bernardus Felicianus zuerst in Venedig 1541, dann in Paris 1543,

wieder in Venedig 1589, und zuletzt in Helmstädt 1662 gedruckt. Dies Werk wird allgemein für eine Uebersetzung der Scholien gehalten, welche Manutius in der Ursprache herausgegeben. Buhle²⁶⁴ p. 299 bemerkt nur, daß in Angabe der Verfasser der ersteren Bücher dieser Scholien beide Herausgeber nicht ganz übereinstimmen; und Fabricius bemerkt, aber fast nur als eine Vermuthung, daß Felicianus scheine hie und da noch andere Handschriften gebraucht zu haben. Jene Verschiedenheit in Angabe der Verfasser bewog mich zuerst das Verhältniß beider Sammlungen etwas näher zu untersuchen. Fabricius beschreibt jene Abweichung so, daß Manutius nur das erste und 6te und 9te und 10te Buch dem Eustratius zuschreibe gemeinschaftlich mit Felicianus, eben so das 5te dem Michael Ephesius, das 7te und 8te dem Aspasius; das 2te, 3te und 4te aber nur Felicianus dem Eustratius zuschreibe, Manutius aber das 3te einem unbekanntem, das 4te auch dem Aspasius, und das 2te ungewiß einem unbekanntem oder dem Aspasius. Dies ist nicht ganz richtig. Felicianus sagt in seiner Vorrede ausdrücklich, er sei auf die Commentarien gestoßen, welche Eustratius über das erste und 6te Buch der Ethik geschrieben, und habe sich vorgenommen nicht nur diese, sondern auch die Commentarien anderer, wer sie auch möchten gewesen sein zu den übrigen Büchern, ins lateinische zu übersetzen. In der Ueberschrift hingegen schreibt er freilich auch das 2te, 3te und 4te dem Eustratius zu, sagt aber daneben beim zweiten, daß einige es dem Aspasius andere einem ungewissen Verfasser zuschrieben, beim dritten bemerkt er das letztere ebenfalls, und so auch beim vierten, wobei er aber des Aspasius, den das griechische Exemplar hier allein nennt, gar nicht erwähnt, so daß er nur in diesem letzten Punkte bestimmt vom griechischen abweicht. Auch betrachtet er in einer andern Stelle seiner Vorrede die sämtlichen Commentarien zu diesen 3 Büchern als incerti auctoris. Beim 6ten Buch nennen beide allein den Eustratius, beim 7ten und 8ten beide allein den Aspasius, beim 9ten und

10ten das griechische allein den Eustratiuß, das lateinische neben ihm auch den Michael Ephesiuß. Die Verschiedenheit in der Angabe ist also eigentlich nicht so groß als Fabriciuß sie darstellt. Beim 9ten und 10ten Buch wird die abweichende Angabe des Felicianus bestätigt durch des Montsfaucou Beschreibung des Cod. 161. olim 304 Coislinaous, der ebenfalls diese Scholien wie die zum 5ten Buch dem Michael Ephesiuß zuschreibt. Buhle stimmt dieser Angabe gegen unser griechisches Exemplar bei, als ob er die Sache wirklich untersucht hätte, woran jedoch sehr zu zweifeln ist. Mit der Angabe unseres griechischen über das 2te, 3te und 4te Buch stimmt nun nach Buhle auch der parisiße Codex 2060 ²⁶⁵ überein; dem von Montsfaucou beschriebenen Codex fehlen zu diesen Büchern die Scholien.

Freilich müßte die Vergleichung der Handschriften selbst erst entscheiden, worauf die Verschiedenheit der Angaben beruhe, und ob auch das verschieden überschriebene dasselbe sei, oder ob vielleicht zu diesen verschiedenen Ueberschriften auch verschiedene Commentare wenigstens ursprünglich gehört haben, wenn auch die Ueberschriften hernach zum Theil sind falsch übertragen worden.

Da nun vor der Hand an eine solche Vergleichung nicht zu denken war: so beschloß ich zu sehen, wie weit ich durch Vergleichung der in den beiden Exemplaren gleichen und verschiedenen Verfassern zugeschriebenen Scholien über die Wahrheit der Angabe entscheiden könnte. Ich dachte, es müßte so schwer nicht sein, da die angegebenen so weit der Zeit nach aus einander liegen. Aspasiuß der Lehrer des Lehrers von Galen im ersten, Eustratiuß im 12ten Jahrhundert. Der Michael Ephesiuß freilich ist eine ganz unbekante Person. Denn wiewol ihm Buhle das 11te Jahrhundert anweist, so scheint doch dies mehr nach Gutdünken geschehen zu sein, als irgend einen sichern Grund zu haben; und um hinter die Sache zu kommen müßten wol erst die vielen Scholien zu andern Werken, die unter diesem Namen sich

in parisiſchen Handschriften finden, gedruckt oder wenigſtens excerptirt ſein.

Indem ich nun zunächſt die beiden von beiden Ausgaben und dem oben erwähnten Codex übereinſtimmend und auſſchließlich dem Eustratius zugeſchriebenen Bücher durchlieſ: ſo blieb mir kein Zweifel, daß ſowol der Cod. Coislin. als der des Felicianus daſſelbe enthalten waß unß Manutius gegeben. Denn die im Montf. Catal. angegebenen Anfänge ſtimmen überein und auch daß lateiniſche mit dem griechiſchen im 6ten Buche ganz, nur daß wo zumal homerische auch andere poetiſche Stellen auß noch vorhandenen Büchern angeführt werden, Felicianus immer mehr giebt. Doch dieſes ſchreibt er in der Vorrede außdrücklich ſich ſelbſt zu, und beſchreibt überhaupt ſeine Verfahrungsart ſo daß kleinere Abweichungen daraus leicht zu erklären ſind. In dem Commentar zum erſten Buche weicht freilich daß lateiniſche mehr ab, allein dieß rührt lediglich von der verſchiedenen Abtheilung des Textes her. Sie iſt bei Felicianus verſtändiger, aber dieſe 266 Verbeſſerung hat ihn bißweilen genöthigt den Anfang der einzelnen Abſätze des Commentars zu ändern.

Die Commentare zu dieſen beiden Büchern ſind einander in vielen Stücken ſehr ähnlich. Sie ſind beide, wie ſie auch im griechiſchen überſchrieben ſind, eigentliche Exegeſen, d. h. ſie nehmen bald größere bald kleinere Stellen des Textes, beſtimmen davon den Sinn, bringen ſie in Zusammenhang mit andern Stellen, erläutern ſie auß den allgemeinen Anſichten und Ideen des Schriftſtellers, und heben Bedenklichkeiten die dagegen entſtehen könnten. Auch daß gilt von beiden, weßhalb auch Felicianus den Eustratius rühmt, daß auß daß Verhältniß der aristoſtelischen und platonischen Lehren Rückſicht genommen iſt. Chriſtlich beweiſen ſich ebenfalls beide vielfältig, und bekunden ein ſpäteres Zeitalter durch ihre Sprache. Wörter wie *ολότης*, *οὐτότης* haben ſie gemein. Beide haben einen Eingang, der daß Vorhaben außdrücklich auß dieß einzelne Buch beſchränkt, und enden dennoch

beide ohne irgend eine Art von Schluß. Diesen Uebereinstimmungen stehen aber doch auch bedeutende Verschiedenheiten gegenüber. Der Commentator des 6ten Buches hat einen weit größern Reichthum der Sprache, wendet auch mehr Fleiß auf den Periodenbau, wenn gleich sein Geschmakk in beider Hinsicht nicht der beste ist. Er zeigt sich von einem gewissen Platonismus innerlich durchdrungen, oft unabsichtlich ja unbewußt, weiß aber auch in platonischen Büchern Bescheid und verweist auf diese. Der Commentar des ersten Buches zeigt zwar auch in einigen Hauptsachen Kenntniß platonischer Lehren, z. E. richtige Unterscheidung der Ideen im platonischen Sinn und der allgemeinen Begriffe im aristotelischen; er ereifert sich auch für den Platon bis zu Beschuldigungen und komischen Apostrophen des Aristoteles. Aber in den platonischen Büchern weiß er nicht so Bescheid, er merkt nicht immer wo vom Platon die Rede ist und führt die Bücher gar nicht an. Auch sonst, wenn gleich seine Gelehrsamkeit nicht bloß christlich ist und uns den μέγας Διονύσιος herbringt, sondern auch auf seine eigne Hand den Phocylides Euripides Galenus, ja den Heraclitus und Parmenides, aber freilich nur so wie er auch aus sehr abgeleiteten Wassern kann geschöpft haben: so ist doch seine Kenntniß des Alterthums dürftig, und er zeigt sich vielfältig linksch, wenn von litterarischen Gegenständen die Rede ist. Vom Speusippos sagt er, er sei ein θεολόγος παρ' Ἑλλήσιω, über den Eudorus giebt er uns keine Art von Notiz. Von den olympischen Spielen sagt er, sie wären dem Zeus zu Ehren in Arkadien gegeben worden; und Delos erzählt²⁶⁷ er ausführlich sei eine Insel mit einem Tempel und Orakel des Apollo. Gar linksch erklärt er den Ausdruck τὰ ἡρωικά erst aus dem Vorzug des Homers, und dann vielleicht weil der Gegenstand Heroen wären, so nämlich hätten die Alten τοὺς παρ' Ἑλλήσιω εὐγενεῖς καὶ ἀγαθοὺς genannt, und noch närrischer den Ausdruck ἐν τοῖς ἐγκυκλίσιω über den wir so gern aus dem Alterthum etwas ordentliches gehört hätten. Dergleichen ist dem

Commentar des 6ten Buches fremd. Wenn man sich gleich wundert von Phidias zu lesen er habe auch Pflanzen und Thiere mit großer Genauigkeit abgebildet: so ist doch hier Aristoteles selbst einigermaßen Schuld, der den Phidias *λιθοουργός* nennt den Polyclethus aber *ἀνδριαντοποιός*. Sonst bringt er vieles aus dem Alterthum bei, aus Thucydides, Demosthenes, Isocrates, beruft sich auf Archilochus Cratinus Callimachus, und auf eine solche Art daß man nicht merkt dies sei geradehin aus andern Scholien aufgenommen. — Doch es giebt zwei Umstände, welche ganz bestimmt dafür entscheiden, daß der Verfasser des Commentars zum ersten und zum 6ten Buch nicht derselbe ist. Der erste ist die ganz verschiedene Erklärung, welche von dem Ausdruff *ἔξωτεριχοῖς λόγοις* im ersten und im 6ten Buch gegeben wird. Nach dem erstern giebt es zweierlei aristotelische Schriften, *ἀκροαματικά*, *ἐπεὶ πρὸς τοὺς κοινῶς ἀκροωμένους τῆς αὐτοῦ διδασκαλίας ἐκδέδοται*, die andere *ἔξωτερικά*, welche *ἔξω τῆς κοινῆς ἀκροάσεως ἕκασον πρὸς τινα ζητήσαντα γέγραπται*. Diese durch gar keine Beispiele belegte auf keine Auctorität gestützte Erklärung, die offenbar nur nach Andeutung des Namens gemacht ist, contrastirt sehr auffallend mit der im 6ten Buch, wo der in einem ganz ähnlichen Zusammenhang vorkommende Ausdruff gar nicht von aristotelischen Schriften erklärt wird; sondern gesagt wird, Aristoteles nenne so *λόγους οὓς ἔξω τῆς λογικῆς παραδόσεως κοινῶς τὰ πλήθη φασίν*. Daß diese ganz verschiedene Erklärung in gar keine Beziehung mit jener frühern gesetzt wird, weder als eine andere Ansicht noch als auf einem andern Gebrauch des Ausdruffs beruhend und also mit jener verträglich, dies läßt schwerlich zu an eine Identität beider Verfasser zu glauben. Nur wenn diese Commentare Scholiensammlungen wären, könnte man sich ein solches gedankenloses Aufnehmen entgegengesetzter Erklärungen an verschiedenen Stellen denken. Daß auch sonst überhaupt keine Berufung im 6ten Buch auf den Commentar zum ersten vorkommt, führe ich nicht beson-

ders an. Der andere Umstand welcher die Verschiedenheit der Verfasser beweiset ist der. Im Eingang zum Commentar des 6ten Buches, der eine *βασίλισ θεοσεβῆς φιλόλογε* etc. anredet, ²⁶⁸ von der ich auch nicht entscheiden will, ob sie Königin von Sypros gewesen oder die Gemahlin des Constantinus Ducas oder was sonst für eine, erwähnt der Verfasser, daß sie ihm vor einiger Zeit eine Erklärung des ersten Buches abgefordert, und er geglaubt sie werde hieraus seine Schwäche hinreichend erkannt haben, nun aber fordere sie dennoch auch eine zum 6ten. Dies bestätigt nun geradezu daß das erste Buch auch, und zwar nur dieses, nicht die dazwischen liegenden (denn auch die Uebersicht der übergangenen Bücher erwähnt keiner eignen Arbeit darüber) von demselben Verfasser commentirt worden; und vielleicht ist dies die Veranlassung gewesen, wenn man gewußt unser Commentar zum 6ten Buch sei von Eustratius, dieselbe Ueberschrift auch auf unsern vielleicht ursprünglich namenlosen Commentar zum ersten Buch überzutragen. Aber mit Unrecht. Denn daß der Commentar zum ersten Buch, den wir noch haben, nicht der von dieser Königin geforderte ist, beweiset dessen Einleitung. Denn diese sagt, einer *τῶν μάλιστα ἀξίων λόγου* habe den Verfasser aufgeregt zu dem Werke, und er habe es nicht abschlagen können *διὰ τὸ ἐν πολλοῖς αὐτὸν ἀναγκαίους εὔρειν εὔ ἡμᾶς ἐργασάμενον*. So konnte Eustratius die Königin, wenn sie auch nicht hätte genannt sein wollen, wol schwerlich bezeichnen; wenigstens nicht ohne hernach, als er sie beim 6ten Buche doch nannte, sich zu entschuldigen, daß er sie früher nur auf eine so entfernte Weise erwähnt habe. So ist demnach gewiß wenigstens nur eines dieser Bücher dem Eustratius zuzuschreiben. Welches getraue ich mich nicht zu entscheiden, auch nicht aus Vergleichung mit dem uns unter demselben Namen noch übrigen Commentar zu dem letzten Buch der Resolutorien. Eine ganz entschiedene Aehnlichkeit mit diesem zeigt keines von beiden, eine allgemeine theilen beide. Aber jenes kann auch an der Verschiedenheit des

Gegenstandes liegen, der allerdings dem stilisirenden Bestreben stärker entgegentritt und auch das christliche mehr zurückhält, wiewol dieses überall Gelegenheit findet sich zu zeigen in Beispielen von christlichen Namen hergenommen und in Anrufungen göttlicher Hülfe. An und für sich würde ich lieber das 6te Buch dem Eustratiuß zusprechen, theils wegen des geistlichen Tons und Gehaltes, theils auch weil es bei weitem das vorzüglichere ist, eingedenk des Zeugnisses welches Anna von dem Eustratiuß ablegt.

Soviel ist gewiß aus dem obigen, wenn das 6te Buch dem Eustratiuß gehört: so hat Felician gewiß Unrecht ihm das 2te, 269 3te und 4te Buch zuzuschreiben, er müßte denn später über diese gearbeitet haben, da er sich doch schon im Eingang zum 6ten einen *γῆρα καὶ νόσοις κατακαμπτόμενον* nennt. Wäre aber das erste vom Eustratiuß, dann könnten in so fern vielleicht auch die folgenden von ihm sein. Und somit ging ich nun zu einer näheren Ansicht von diesen.

Die Arbeiten über das 2te, 3te und 4te Buch unterscheiden sich von denen über das erste und 6te auffallend. Erstlich sind sie keine Exegesen, sondern, wie sie auch im griechischen überschrieben sind, Scholien. Sie fassen nicht sowol ganze Stellen ihrem Inhalte nach zusammen, als sie sich an einzelne Sätze anschließen; also haben sie es auch weit weniger mit dem Zusammenhang im großen zu thun, und sind eben deshalb in sich minder zusammenhängend, sondern in weit kleinere Massen ganz zerschnitten. Dies gilt von den Commentaren zu diesen drei Büchern ohne Unterschied, und eben so findet sich auch in allen dreien keine Spur von Christlichkeit. Beides zusammengenommen reicht nach meiner Ueberzeugung vollkommen hin diese Arbeiten jenen beiden Verfassern abzusprechen. Denn der Scholiensammler ist ein anderer Mann als der Exeget; und wer sich in Arbeiten über das Alterthum aller Einmischung des christlichen enthält, ist, wenn auch vielleicht selbst ein Christ, doch ein an-

derer als der es überall herbei zieht. Eigentlich nun sollten beide Bemerkungen ein günstiges Vorurtheil für diese Scholien erregen; denn eben weil sie sich mehr an das einzelne halten, könnte es mehr daraus zu lernen geben, und weil sie keine Christlichkeit verrathen, könnten sie älter sein als jene. Allein diese Vermuthungen bestätigen sich nur sehr ungleich.

Die Arbeit über das 2te Buch ist zwar der Form nach mehr scholiastisch; aber da sie doch dem Inhalt nach ganz exegetisch ist: so ist sie in dieser Gattung nur desto dürftiger. Die Sprache verräth nicht gerade eine späte Zeit, aber die peripatetische Dürre und Abgebissenheit, die aus geistloser Nachahmung des Aristoteles nothwendig entstehen mußte. Was der Verfasser von früherer Philosophie beibringt ist sehr sparsam und dürftig, so daß wol nicht leicht jemand hier einen Peripatetiker des ersten Jahrhunderts nach Christo, und aus einer solchen Schule daß Gale- nus der Mühe werth hielt einen Schüler desselben als seinen Lehrer zu nennen, einen solchen Mann meine ich wie Aspasius wird man wol nicht leicht hier suchen. Sollte aber diese Arbeit dennoch von ihm sein, dann hätten wir an den übrigen Schrif- ten des Mannes gewiß wenig verloren.

Ganz anders wieder verhält es sich mit der Arbeit über das 270 dritte Buch. Diese ist offenbar, wiewol ich dies nirgend bemerkt finde, nicht eine Arbeit Einer Hand, sondern eine Sammlung von Scholien. Mehrere über dieselben Worte folgen nicht selten auf einander, durch $\eta\ \kappa\alpha\iota$ oder das bekannte $\alpha\lambda\lambda\omega\varsigma$ gesondert. Oft folgen die Scholien über einen Absatz aus Einer Quelle hinter einander fort, und dann erst werden aus andern Quellen wie es scheint einzelne Bemerkungen zu früheren Stellen desselben Ab- schnittes nachgetragen. Kurz diese Beschaffenheit ist bei näherer Ansicht nicht zu verkennen, ja sie kommt dem aufmerkamen Les- ser schon auf dem ersten Blatt entgegen. Die exegetischen Scho- lien sind denen zum vorigen Buch so ähnlich, daß ich keine Ver- schiedenheit anzugeben wüßte. Es giebt aber auch einige kriti-

sche, und andere so historische Notizen enthalten, und Fragmente besonders von Hesiodus Euripides Epicharmus, von denen ich bis jetzt noch nicht verglichen habe ob sie schon anderwärts her aus älteren Schriftstellern bekannt sind. Diese Scholien, die oft zugleich eine grammatische Absicht haben, sind offenbar aus der besseren gelehrten Zeit, und auch die Sammlung, wie wir sie hier haben, kann nicht sehr jung sein, da sie gar nichts aufgenommen hat was sich als christlich verräth.

Mit den Scholien zum vierten Buch hat es dieselbe Bewandniß. Seltener kommen freilich mehrere von einander abweichende Scholien über dieselbe Stelle vor, und nur ein Paar-mal sieht man auch hieran bestimmt daß man eine Sammlung vor sich hat. Aber wenn auch nur Einmal eine Eregese mit ἢ οὐ τοῦτο λέγει ἀλλ' angehängt wird, die zwar anders lautet, aber dem Sinne nach ganz mit der frühern übereinstimmt: so giebt schon dies ein Recht überall, wo ähnliche Formeln stehn, nicht nach der Art der patristischen Exegeten einen unentschlossenen Erklärer zu ahnen, sondern einen ziemlich unbesorgten Sammler zu sehen, oder wenigstens einen der seine Hauptquelle gelegentlich aus andern ergänzt. Die Sache erhellt aber noch aus einem andern Umstand; nämlich an einer Stelle ist eine Berufung auf Scholien zum dritten Buch, an ein paar andern aber ist etwas herbeigezogen, eine Aufzählung von speciellen Benennungen für die verschiedenen Arten der ἀκολασία, was weit natürlicher zum dritten Buch wäre beigebracht worden. Jene Erklärung also rührt offenbar von einem her, der gewiß auch zum dritten Buch commentirt hat; diese von einem, der höchstwahrscheinlich zum dritten nicht commentirt hat. — Für diese beiden Arbeiten kann man also nach einem Verfasser eigentlich nicht fragen.

271 Felicianus sagt in der Vorrede an den Cardinal Farnese, leider ebenfalls ohne irgend genauere Nachricht über seine Handschriften zu geben, er habe zu diesen drei Büchern doppelte Com-

mentare gefunden, die zum Theil dasselbe zum Theil verschiedenes enthielten, wiewol verstümmelt und abgerissen; er habe also die Mühe übernehmen müssen sie zusammenzuarbeiten, welches um so weniger dürfte gemißbilligt werden, da doch beide unvollständig gewesen und ungewissen Urhebers. Dies nun hat er auf eine solche Weise gethan, daß der abgebrochene Scholiencharakter ganz verwischt und alles in größere mehr zusammenhängende Massen gearbeitet ist, wodurch denn diese Commentare in seiner Uebersetzung den Eregeten zum ersten und sechsten Buch ähnlicher geworden sind. Er hat dabei zugleich wol die Absicht gehabt die Arbeit dem Leser angenehmer zu machen, und in dem Sinne gleichförmiger daß sich alles mehr den Commentaren des Eustratius annähere, die ihm die Hauptsache waren. Uns wäre es nun lieber gewesen und für Geschichte und Kritik besser gesorgt, wenn er die Commentare gesondert gelassen und uns die Vergleichung mit den griechisch herausgegebenen erleichtert hätte. Allein diesen Sinn hatte der elegante Mann nicht. Jetzt ist die Ausmittelung was eigentlich in den andern gestanden bei dem Verfahren des Felicianus höchst schwierig, und ich konnte mich um so weniger daran wagen, als die hiesige Bibliothek mir nur den pariser Druck von 1543, nicht den ursprünglichen venetianischen von 1541 darbot. In jenem nämlich hat leider wieder ein ungenannter vir eruditus hineincorrigirt aus einem lateinischen pariser Codex, um unum quasi corpus ex graeco atque latino codice zusammen zu drehen. Für jetzt vermögen wir wol nicht zu beurtheilen wie viel oder wenig Felicianus hiebei gethan. Aber ohnerachtet manches in seiner Uebersetzung ausgelassen ist, was in unserer griechischen Ausgabe steht: so scheint mir doch ausgemacht, daß er neben seinen besonderen auch unsere griechisch gedruckten Commentare gerade so vor sich gehabt, und nur aus Bequemlichkeit oder Raumersparung hie und da ausgelassen. Höchstens könnte man seinem Ausdruff zu Liebe glauben, daß er eine an einzelnen Stellen mangelhafte Handschrift unserer

Scholien besessen, und daß die andern Commentarien die er daneben gehabt rein exegetisch gewesen. Doch müssen sie entweder auch Sammlungen älterer Scholien sein, wie unsere gedruckte zum dritten und vierten Buch, weil er nämlich sagt, diese Commentare enthielten zum Theil dasselbe wie die andern, oder unsere müßten selbst aus jenen geschöpft haben. Welches von beiden auch der Fall wäre, so würden wir vielleicht manche Aufschlüsse erhalten wenn die Handschriften des Felicianus gefunden würden.

Die dem Michael Ephesius zugeschriebene Arbeit über das 5te Buch ist eine Exegese, mit einem sehr kleinen prooemium anfangend, ohne besondern Schluß endend, nicht unverständlich aber höchst langweilig und ohne alle Ausbeute für den der den Aristoteles selbst verstehen kann. Von christlichem enthält sie keine Spur. Felicianus stimmt hier so genau überein wie im ersten Buch, nur daß er ein aus drei Abschnitten bestehendes Epimetron hinzufügt, worüber er in seiner Vorrede keine Rechenschaft giebt. Der Rand der pariser Ausgabe sagt zwar, *sequentia addita sunt ab interprete latino*, allein das ist wol theils nicht buchstäblich zu nehmen, theils wäre es nur die Stimme jenes *vir eruditus* und gewiß hat Felicianus auch dieses griechisch gefunden.

Die Arbeit zum 7ten Buch in beiden Ausgaben dem Aspasius zugeschrieben (bei dem Codex des Montfaucon muß die Ueberschrift fehlen, und den Anfang führt er auch nicht an) heißt Scholien, ist aber doch mehr eine Exegese, an Dürftigkeit alles übertreffend und wegen Mißverstand ganz bekannter Dinge, z. E. des σοφιστικὸς λόγος ψευδόμενος, wegen ganz abgeschmackter Erklärungen, wie von der *Ααμία*, wegen schlechter Gracität z. B. neutr. plur. immer mit dem Pluralis construiert, des Aspasius ganz bestimmt unwürdig. Endlich als unser Mann ἐσθίειν κάρβωνας schreibt, reißt auch dem Spanheim *) die Geduld,

*) Dessen mit Randschrift versehenes Exemplar die Königl. Bibliothek bes-

und er ereifert sich, daß man dieses Nachwerk habe können dem Aspasius zuschreiben. So daß der Name des Aspasius aus dieser Sammlung wol ganz wird verschwinden müssen. — Ein Arzt scheint übrigens der Mann gewesen zu sein; denn er prunkt mit Beispielen aus diesem Gebiete, wo er nur kann.

Der Commentar zum achten Buch ist zwar eben so von Aspasius überschrieben, allein er hat nicht den Charakter des vorvorhergehenden, sondern stimmt in seiner ganzen Art und Weise mehr mit dem zum zweiten Buch überein. Sonderbar ist hier Eines. Bald Anfang fol. 136. a. wo sich Aristoteles flüchtig auf etwas früheres beruft, so daß unserm Commentator nicht gleich klar geworden sein mag was gemeint ist, erklärt er das aristotelische εἶρηται δ' ὑπὲρ αὐτῶν ἔμπροσθεν durch εἶρηται δὲ ²⁷³ εἰρησθαι ἐν τοῖς ἐκπεπτωκόσι τῶν Νικομαχείων. Als ob es eine bekannte und angenommene Sache wäre, daß aus der nikomachischen Ethik einige Bücher verloren gegangen.

Da der Commentar mit den Worten schließt, καὶ περὶ μὲν τοῦτων τὰδε μοι εἶρηται, so sollte man vermuthen daß sich hieran ein Commentar zum neunten Buch anschließen würde; denn dies ist eine gewöhnliche Uebergangsformel am Ende eines Buches zum Anfang des andern. Und es ist auch an sich wahrscheinlich, da beide Bücher ganz denselben Gegenstand behandeln, daß wer zum achten commentirt hat, den Gegenstand nicht in der Mitte wird fallen lassen. Nur daß der Commentar zum neunten Buch, der in unserer Sammlung folgt, nicht die Fortsetzung des vorigen ist. Denn statt sich dem Schlusse desselben mit einem leichten δὲ anzuschließen, hat er eine besondere Einleitung welche den Inhalt des achten Buches in kurzem wiederholt. So daß man deutlich sieht der Verfasser dieses Commentars hat

sigt. Er sagt, ἀσπασίους latine, quos Graeci ἄσπασιας, vocat; quo uno indicio intelligi potest, Aspasiuum non esse auctorem horum scholiorum.

nicht auch über das achte Buch commentirt. Auch haben beide wenig oder nichts mit einander gemein. Der Commentar zum neunten Buch kommt uns gleich als christlich entgegen durch Anführung des μέγας Βασίλειος und des Θεολόγος, und durch Ausdrücke wie ὁ παμβέβηλος ἐρώμενος und ἡ ἀσεβessäτη μίξις. Ihn aber dem Eustratiüs zuzuschreiben möchte ich Bedenken tragen, weil ihm alles das fehlt was der Commentar zum ersten und zum sechsten Buche mit einander gemein haben, sowohl die ganz späte Sprache als das Platonisiren. Auch ist der Stil weit strenger peripatetisch gehalten. Wenn nun Felicianus sagt, andere schrieben diesen Commentar dem Michael Ephesius zu: so könnte auch das nur richtig sein, wenn der über das fünfte Buch diesem Manne nicht angehört. Schon deshalb weil der eine sich christlich zeigt und der andere gar nicht. Auch bekennt unserer sich nirgends so dazu aus andern Quellen zu schöpfen, wie jener fol. 72 sagt Ἐπεὶ ἐν τῷ τρίτῳ βιβλίῳ τῆς παρούσης πραγματείας περὶ ἀκουσίου καὶ ἐκουσίου εἶρηκεν, οὐ χρὴ ἡμᾶς πάλιν ἐνταῦθα μνειάν ποιουμένου τοῦ Ἀριστοτέλους πονεῖν, ἀλλ' ἐκ τῶν ἐκεῖσε γεγραμμένων τοῖς ἐξηγηταῖς σχολίων ἔτι σωζομένων τὰ εἰς σαφήνειαν τῶν προκειμένων συντείνοντα μετενεγκεῖν. So daß auch diese beiden Commentare nicht demselben Verfasser angehören. Der Schluß ὧδε μὲν οὖν πεπλήρωται τὸ ἰῶτα τῶν ἡθικῶν Νικομαχείων, καὶ αἰ εἰς αὐτὸ σχολαί gehört sichtbar nur dem Schreiber, und auch hier fehlt also selbst die kleinste Schlussformel. Ob man nun sagen darf, daß wo Commentare nur auf einzelne Bücher

²⁷⁴ gingen, die Abschreiber, welche das ganze Werk mit Commentaren zusammenschrieben, die gewöhnlich kürzeren und leichter zu sondernden Schlussformeln zwar weggelassen haben, die Eingänge aber sich nicht getrauten auszuschneiden, das stehe dahin.

Der Commentar zum zehnten Buch hat manches eigenthümliche. Zuerst nimmt er im Eingang und am Schluß auf die Bezeichnung der Bücher durch Buchstaben Rücksicht, und zwar

als ob dies eine eigenthümlich peripatetische Sitte wäre. Ein anderer Anstoß ziemlich am Anfang ist leicht hinwegzuräumen. Es ist nämlich fol. 164 b zu der Stelle *οἱ μὲν γὰρ τὰ γαθὸν ἡδονὴν λέγουσι* ganz dasselbe nur kürzer über die Formen *τὰ γαθὸν, ταῦτογαθὸν* u. a. gesagt, was fol. 165 a zu der Stelle *Εὐδοξος μὲν οὖν τὰ γαθὸν τὴν ἡδονὴν ὄρετο εἶναι* ausführlicher vorgetragen wird, so daß man fürchtet eine schlecht gemachte Compilation vor sich zu haben. Allein da sich dieser Verdacht nirgends bestätigt: so trage ich kein Bedenken fol. 164 b die ohnedies den Zusammenhang störenden Worte *ὡς οἱ τὰς ἰδέας* bis *τῶν καλῶν* für eingeschoben von einer späteren Hand zu erklären. Der Commentar ist übrigens eine ganz verständige rein peripatetische Exegese, mit fleißigen Berufungen auf andere aristotelische Werke; nur wenn man sich durch die gleich entgegenkommende Anführung des Plotinus verleiten läßt viel Anführungen anderer Schriftsteller zu erwarten, findet man sich getäuscht. Von christlichem trägt er keine Spur. Denn das christliche am Schluß gehört offenbar dem Schreiber des Codex, und ist nur durch einen Fehler in die Werke des Commentators verwebt, welches aber auch Felicianus übersehen hat. Es gehört nämlich zusammen *εἰ δὲ τις ἔχει κρείττονα καὶ καλλίονα λέγειν, τὰ μὲν ἐμὰ ἔσωσαν Ἡρακλῆω τροφή, τὰ δ' ἐκείνου ἔσασι ψυχᾶς φιλοκάλοις καὶ θεοειδεσάτοις*. Daß der Verfasser auch über frühere Bücher commentirt hat sieht man aus den unmittelbar vorhergehenden Worten *ὥδε μὲν τέλος ἔχουσι καὶ αἰ εἰς τὸ κάππα σχολαί*. Schwerlich aber haben wir in unserer Sammlung noch etwas von seinen Arbeiten, es müßte denn der Commentar zum fünften Buch sein, der aber weit hinter diesem zurückbleibt.

Uebrigens sieht man wenigstens eine Veranlassung diesen Commentar zum zehnten Buch, wie Felicianus gefunden daß einige thun, dem Michael Ephesius beizulegen in der Stelle fol. 175 a *Ἡρακλείτου τοῦ Ἐφεσίου καὶ ἐμοῦ πολίτου*.

Soviel nur ergibt sich aus der unmittelbaren Ansicht dieser Sammlungen wie sie jetzt vor uns liegen. Genaueres wird sich wol erst ausmitteln, wenn man die Handschriften, welche diese Scholien enthalten, genauer vergleicht.

Es freut mich daß ich jetzt, indem ich diesen Aufsatz zum Druck befördere, schon von einigen auf diesem Wege gewonnenen Aufklärungen eine vorläufige Kenntniß geben kann. Herr Professor Brandis hat schon als Königl. Gesandtschafts-Sekretar in Rom sich mit Vergleichung aristotelischer Handschriften beschäftigt, und setzt gegenwärtig in Gemeinschaft mit Hrn. Prof. Bekker diese Beschäftigung fort zum Behuf einer kritischen Ausgabe des Aristoteles, welche die Akademie beabsichtigt, deren Aufträgen in dieser Hinsicht die genannten beiden Gelehrten sich mit großer Bereitwilligkeit unterzogen haben. Ich will aus einem Briefe des Hrn. Brandis, ohne seine Auszüge abzuschreiben, die sich besser an einem andern Ort werden geben lassen, nur das unmittelbar hieher gehörige mittheilen.

„Außer dem gedruckten Commentar zum ersten Buche ist mir ein anonymes vorgekommen, der nicht aus unserm Eustratius geschöpft sein kann. Er findet sich in zwei römischen und zwei florentiner Handschriften. . . . Der Commentar mag an Umfang nicht ganz dem sechsten Theil des Eustratius gleich kommen.“

„Die Commentare welche Felicianus außer den in der griechischen Ausgabe abgedruckten zum zweiten dritten und vierten Buch der Ethik benutzt hat, finden sich, wie die Vergleichung folgender Stellen mit der Uebersetzung offenbar zeigt, in zwei florentinischen Handschriften und zwei römischen wieder. Feli-

cianus scheint hie und da andere Lesarten vor sich gehabt, mei-
 stentheils aber sehr frei übersetzt zu haben. . . . Der Commentar
 zum dritten Buch ist überschrieben *Εἰς τὸ τρίτον τῶν ἠθικῶν*
Ἀριστοτέλους. Der zum vierten *Ἀσπασίου τοῦ φιλοσόφου*
ὑπόμνημα εἰς τὸ Δ τῶν ἠθικῶν Ἀριστοτέλους. (So hat
 auch eine von diesen vier Handschriften, aber von einer späteren
 Hand die Ueberschrift *Ἀσπασίου εἰς Ἡθικά Ἀριστοτέλους*
πάντα τὰ εὐρισκόμενα, und eine ähnliche Ueberschrift *Ἀσπα-*
σίου ὑπόμνημα εἰς Ἰ βιβλία τῶν Ἀριστοτέλους ἠθικῶν ist
 auf den Deckel eines anderen geklebt. Die beiden übrigen Hand-
 schriften ermangeln aller Ueberschrift.) Felicianus hat Anfang
 und Schluß dieses ungedruckten Commentars zum 4ten Buch in
 die Uebersetzung des in der griechischen Ausgabe abgedruckten Com-
 mentars verwebt. — Beim zweiten und dritten Buch scheint er ²⁷⁶
 n'Anfang und Schluß und in mehreren andern Stellen den un-
 gedruckten vorgezogen zu haben. Wie er dazu gekommen die
 Commentare zu allen drei Büchern dem Eustratius beizulegen be-
 greife ich nicht. Sämmtliche vier Handschriften führen die un-
 gedruckten Commentare zum 2ten und 3ten Buch anonym auf,
 und bezeichnen als Verfasser des Commentars zum 4ten den Aspa-
 sius. Der ungedruckte Commentar zum zweiten Buch möchte
 etwas besser sein als der gedruckte; der zum 3ten und besonders
 zum 4ten bei weitem schlechter.“

Der Anhang, den die Uebersetzung des Felicianus zum Com-
 mentar über das fünfte Buch giebt, findet sich in der einen flo-
 rentinischen Handschrift.

„Sämmtliche vier Handschriften enthalten außerdem einen
 ungedruckten vom Felician nicht benutzten Commentar zum letzten
 Theil des siebenten Buches. Er beginnt in allen bei demselben
 Wort mitten in einem Satz, und sie legen ihn einstimmig dem
 Aspasius bei, *Ἀσπασίου εἰς τὸ ἦ τῶν Ἀριστοτέλους ἠθικῶν*
Νικομ. οὐ κατ' ἀρχάς, ἀλλ' ἀπὸ τοῦ μέσου, ἀπὸ τοῦ ῥητοῦ
τοῦ οὕτως διέξιόντος· ὅτι μὲν οὖν ἀκρασία κ. τ. λ.“

So weit aus dem Briefe des Hrn. Brandis. Ich bemerke nur, daß in diesem ungedruckten Commentar zum 7ten Buche, der wenigstens dem besten in unsern gedruckten gleich zu setzen ist, zu Cap. 13. die Andeutung gegeben wird — nur leider in einer lüffenhaften und corruptirten Stelle, doch kann man den Sinn schwerlich anders fassen — daß dieses nicht von Aristoteles sei, sondern von Eudemus, indem Aristoteles hernach in der nikomachischen Ethik (es ist der Anfang des zehnten Buches gemeint) von der Lust rede als habe er noch gar nicht davon gehandelt.

VII.

Ueber die Auswanderungsverbote.

Vorgelesen den 7. Juli 1817.

Fast überall finden wir sowol in der Lehre als in der Aus- 25
übung eine zwiefache Ansicht von der Leitung der Verhältnisse
im Staat; die eine will überall die Thätigkeit der Regierung,
und das Volk soll durch diese bevormundet und gelenkt werden;
die andere will alles dem Volke selbst und der Freiheit der ein-
zelnen überlassen, die Regierung aber soll sich begnügen nur Stö-
rungen zu verhüten. Herrscht irgend eine von diesen Ansichten
durchaus: so möchte man an dem politischen Leben eines solchen
Staats verzweifeln. Denn ist alles der Freiheit der einzelnen
überlassen: so muß man von einem Tage zum andern erwarten
daß die ganze Masse in den Naturstand zurückkehre, und daß
mit Ausnahme der Rechtspflege die ganze Staatsform auf Ur-
laub werde geschickt werden; wenigstens wäre dies das natür-
lichste und vernünftigste, bis etwa ein Krieg oder sonst eine all-
gemeine Noth einträte, da es dann ein leichtes sein würde die
beurlaubte oder ostracisirte wieder zurückzurufen. Umfaßt hin-
gegen die Vormundschaft der Regierung alle wesentlichen Lebens-
zweige: so scheint der richtigen Einsicht und dem kräftigen Wil-

len die im Volk verbreitet sind, wenn sie nicht ganz verschwunden²⁶ sein sollen, keine andere Laufbahn angewiesen zu sein als der große Wettlauf um die Stellen in der Verwaltung. Diese Stellen werden, je mehr Einsicht und guter Wille zunehmen, um desto mehr müssen vervielfältigt werden, damit nichts gutes unbenutzt bleibe; und kaum werden jene Kräfte außer der Verwaltung noch irgendwo bleiben wollen, als etwa in denen Gewerben, welche unmittelbar mit ihrer Thätigkeit, wie die Geldhändler, der Verwaltung dienen können. Aber wie ist es, wenn sich Volk und Regierung in jene beiden Ansichten theilen? Will die Regierung bevormunden, das Volk aber frei sein, so müssen beständige Reibungen entstehen; und der beste Zustand einer mäßigen Ruhe und Glückseligkeit möchte dann der sein, wenn beide Theile einander mit Höflichkeit zuvorkämen, die Regierung, als ihr höchstes Ziel ansehend das Volk ganz frei zu lassen, nicht eher eingriffe als wo sie gebeten würde, das Volk hingegen, sich glücklich fühlend in der Vormundschaft einer weisen Regierung, jede freie Thätigkeit für einen Raub hielte, wenn sie ihr nicht von der Regierung als ein Gesetz auferlegt würde.

Schon hieraus geht wol deutlich genug hervor, daß beide Maximen eine gefährliche Einseitigkeit in sich tragen, und deshalb keine von beiden eine allgemeine Geltung haben kann. Ja ich möchte sagen, so gewiß beide nur eine relative Wahrheit haben, und gewisse Gegenstände unter gewissen Umständen die Anwendung der einen, andere aber und unter andern die Anwendung der andern erfordern: so gewiß wird man in der richtigen Auflösung irgend einer schwierigen Aufgabe der innern Staatskunst schon bedeutend vorgerückt sein, wenn man darüber auf dem reinen ist, unter welchen Umständen die Regierung eingreifen muß, unter welchen aber sie den Gegenstand seinem natürlichen Verlauf überlassen darf.

Ein zu gewissen Zeiten besonders bedeutender an sich aber immer interessanter Punkt, und sehr geeignet das gesagte an-

schaulich zu machen, ist die Frage von der Auswanderungsfreiheit, bei welcher es genau betrachtet immer auf das Dasein des Staats unmittelbar ankommt, indem er durch jede Auswanderung doch einen integrierenden Bestandtheil verliert. Stellen wir in Bezug auf jene entgegengesetzten Ansichten die allgemeine Frage, Soll die Regierung diese Lust bevormunden oder ihr freien Lauf lassen? so finden wir uns immer in einer übeln Lage. Denn wenn ich die Frage stelle, Ist das noch ein Staat, der aus nicht freiwillig zusammenlebenden Menschen besteht? so muß ich antworten, das innerste Wesen des Staates werde freilich gefährdet, so oft eine Regierung die Auswanderungsfreiheit irgend beschränkt. Frage ich hingegen, Ist das noch ein Staat, wenn eine Masse anstatt lebendig und frisch zusammenzuhalten im Auseinanderlaufen begriffen ist? so muß ich dann leider antworten, daß eben so die äußere Existenz eines Staates Preis gegeben ist, wenn die Regierung unbedingt und zu allen Zeiten die Trennung einzelner Glieder vom Ganzen gestattet. Daß noch kein Staat auf diese Weise wirklich auseinandergegangen, oder nur wie durch ein zu starkes Blutlassen bedeutend und gefährlich geschwächt worden ist, und daß, auch wo die Auswanderung nicht verboten ist, doch die ungemessene Mehrzahl freiwillig bleibt, mag beides wahr sein; aber keines von Beiden kann berücksichtigt werden, wo es auf eine strenge Theorie ankommt: sondern diese wird sagen, weil doch beides möglich sei, so sei auch nur eine bedingte Antwort möglich, und man müsse daher untersuchen, unter welchen Umständen das Bleiben im Staat oder das Auswandern der Freiheit des einzelnen anheim zu stellen sei, und unter welchen Umständen hingegen die Regierung hinzutreten müsse, um jenes zu gebieten und dieses zu verhindern.

Denken wir freilich daran, wie Platon, oder mag es auch ein anderer Sokratiker gewesen sein, im Kriton die Gesetze einführt die strenge Forderung aussprechend, daß der einzelne schuldig sei auch dem ungerechtesten Richterspruch sein Leben, wenn

er es auch durch die leichteste Flucht retten könnte, zum Opfer zu bringen: so scheint uns freilich natürlich, daß Staaten, welche die Auswanderungsfreiheit beschränken, so strenge Forderungen nicht machen dürfen, und daß eine solche Hingebung nur verlangt werden kann, wenn wirklich, wie auch dort die Gesetze von sich rühmen, jedem einzelnen frei steht ohne allen Verlust sich den Gesetzen und Verfahrensweisen im Staat, wenn sie ihm nicht länger gefallen, durch Entfernung aus seinem Gebiet zu entziehen; und daß also, je strenger der Charakter eines Staates sei, um desto ungehemmter auch die Auswanderung sein müsse. Allein wenn uns auf der andern Seite eben dort die Gesetze vorrechnen, welche Sorgfalt sie auf jeden Bürger von seiner Kindheit an verwendet haben, welchen oft, und noch mehr gilt das
 28 in unsern neueren Polizeistaaten, höchst mühsamen Schutz sie ihm angebeihen lassen, und wie jeder alles, was er erworben hat und zu erhalten im Stande ist, nur ihnen verdankt: so müssen wir wieder sagen, daß solche Sorgfalt auf einen so ungewissen Besitz, wie ein erst heranwachsender Staatsbürger auch nach allen Schutzpocken immer noch ist, unausgesetzt zu verwenden vom Staate nur verlangt werden darf, sofern er sicher sein kann, daß wenn er seine Schützlinge durch die Gefahren der Kindheit und der Jugend glücklich durchgebracht hat, er auch ungeschädigt die Früchte ihres reiferen Lebens wirklich genießen werde. Und so möchten wir entscheiden, daß ohne alle Rücksicht auf strengen oder milden Charakter jeder Staat um so größeres Recht habe alle Auswanderung zu verbieten, je mehr und sorgfältiger in ihm regiert wird. Allein ist es irgend zu erwarten, daß hierüber Unterthanen und Regierung übereinstimmig sein werden? Wird nicht fast überall wo die Regierung auf ihre schon aufgewendete Thätigkeit hinweisend den Einspruch gegen die Auswanderung einlegen will, der einzelne über den strengen Charakter der Regierung klagend die Freiheit der Auswanderung in Anspruch nehmen? Ist es nun unmöglich durch eine solche Entscheidung die nachtheiligen Nei-

bungen zu vermeiden; gerathen unvermeidlich beide Theile in Zwiespalt: so müssen wir wol darauf zurückkommen, jenes als das wünschenswürdigste zu finden, wenn jede Regierung großmüthig jedem einzelnen, ohnerachtet dessen was er ihr schon schuldig geworden, die Freiheit anböte, und dafür jeder einzelne dankbar von selbst das Gelübde einer ewigen Clausur thäte. Nur unerreichbar werden wir dieses wünschenswürdige finden, und nicht minder wunderbar würde uns dieses Verhältniß erscheinen als der Zustand unter dem kantischen Sittengesetz, wo niemand zwar für seine eigne Glückseligkeit sorgen darf, jeder aber desto strenger verpflichtet ist die des andern zu befördern.

Daß wir nun auf diesem Wege nicht weit gekommen sind, wird uns um so weniger Wunder nehmen, wenn wir bedenken daß wir von alterthümlichen und auf unsere Verhältnisse kaum ernsthaft anwendbaren Ideen ausgegangen sind. Haben wir aber wenigstens einen Blick in die Schwierigkeit gethan auf diesem Standpunkt eine Ausgleichung zu finden: so wird der Gedanke desto natürlicher sein sie höher hinaufwärts zu versuchen, und der Weg scheint in der That leicht und geebnet zu sein. Niemand verbietet ja auch das schlimmste nicht, wenn sich nirgends eine Lust zeigt es zu unternehmen. So schiene demnach die Aufgabe eigentlich die zu sein, dafür zu sorgen, daß in den Unterthanen nirgend und nie die Lust entstehe auszuwandern, und eben deshalb auch die Regierung nirgend und nie bis zu dem Bedürfniß kommen könne die Auswanderung zu verbieten. Wem fällt freilich hiebei nicht der großmüthige Gedanke jenes Alten ein, kein Gesetz geben zu wollen gegen den Watermord! Denn wenn es doch nicht leicht eine Gesellschaft giebt, wo nicht dieser Fall einträte, und bisweilen auch das heiligste Band der Natur nachlasse: so werden wir noch weniger erwarten dürfen, daß es eine gebe, in welcher nicht das, wie groß wir auch davon denken mögen, doch immer allgemeinere und losere Band, welches den einzelnen an die bürgerliche Gesellschaft bindet, so weit nachlasse, daß ir-

gend eine natürliche oder unnatürliche Lust oder Unlust den Entschluß hervorbrächte die Heimath mit einem andern Staat zu vertauschen. Wol! lassen wir denn ein wenig nach von unserer Forderung, und begnügen uns das für das glückselige und befriedigende zu halten, wenn der Staat jedes Auswanderungsgelüst nur als ein unnatürliches ansehen könne, und also jeden, der davon hingerissen wird, als einen im Grunde seines Lebens erkrankten und verdorbenen, an dem doch die frühere Sorge verschwendet und von ihm kein lebendiger und für die Erhaltung und Fortbildung des Ganzen folgenreicher Gehorsam zu erwarten sei. Denn um solcher willen ein eignes Verbot zu erlassen möchte eben so wenig der Mühe werth sein, als wir es loben, wenn die Freiheit der einzelnen in den gewöhnlichsten Dingen des täglichen Lebens auf eine beschwerliche Weise gehemmt wird, um der entfernten Möglichkeit eines seltenen Unglücks vorzubeugen. Dieses Ziel scheint erreichbar, und wir wollen sehen unter welchen Umständen und Bedingungen wir dahin gelangen können.

Zuerst welche Vollkommenheit eines gemeinen Wesens gehört dazu, wenn es soll sagen können, wer ihm ursprünglich angehöre, der müsse sich in einem franken widernatürlichen Zustande befinden, wenn ihn die Lust anwandle auszuwandern. Jeder, so muß dann die Regierung sagen können, der in meinem Gebiet geboren und erzogen ist, findet auch in meinen Einrichtungen auf den verschiedenen Standpunkten, die er sich wählen kann, so sehr seine volle Genüge, er ist eines hinreichenden Spiel-
 30 raums für alle seine Kräfte so sicher, daß gemeinsame Leben dient so reichlich seinem einzelnen um es emporzuheben, und sein einzelnes ist durch alles dieses so fest in das gemeinsame eingewachsen, daß so lange er sich selbst gleich bleibt, und nicht durch irgend einen wunderbaren Zauber verwandelt wird, er nichts größeres wollen und sich nichts lieberes denken kann, als daß er sich nur immer in und mit diesem Ganzen fortbewegen wolle. Unter solchen Umständen freilich kann eine Regierung das Aus-

wandern nur als ein seltsames Gelüft ansehen, was sie ruhig kann gewähren lassen; denn weit entfernt die Fülle und den Zusammenhang eines solchen Ganzen zu stören wird der sich losreißende Eigensinn früher oder später sich selbst strafen. Allein wir dürfen uns nicht bergen, dies ist ein Zustand von Vollkommenheit, den die meisten Staaten vielleicht gar nicht erreichen, und auf dem sich selten einer lange erhalten kann. Eine vollkommne Regierung soll allerdings keine andern Geseze geben, als welche den innern Verhältnissen des Volks gemäß und aus gemeinsam gefühlten Bedürfnissen entsprungen sind, und soll diese Geseze nicht anders als auf die volksmäßigste die Freiheit jedes einzelnen so wenig als möglich hemmende Art verwalten. Aber wie sehr müssen schon alle Spuren gewaltsamer Entstehung oder Umbildung der Gesellschaft verschwunden, wie genau die verschiedenen Stände mit einander verbunden und wie reif über ihr wahres Interesse verständigt sein, wenn eine solche Vollkommenheit der Regierung möglich sein soll! Und ist sie auch erreicht, so entstehen nur allzuleicht in einem so vielseitig bewegten Leben, wie unser gegenwärtiges ist, Aenderungen der Verhältnisse, und es entwickeln sich neue Bedürfnisse, ehe die Regierung, die in dem geschäftigen Volksleben nicht unmittelbar begriffen ist, sie wahrnehmen kann; und dann wird es auch gewiß nicht leicht an ungeduldigen für fremden Reiz besonders empfänglichen fehlen, die von den gerade eingetretenen Unvollkommenheiten am stärksten getroffen die Neigung fühlen werden ihr Wohl anderwärts besser zu begründen. Der gewöhnliche Zustand also wird ein solcher sein, wo man weder die Auswanderungslust schlecht hin für unnatürlich erklären, noch auch behaupten kann, sie könne kein solches Maaß erreichen, in welchem sie für den Staat bedeutend genug wäre um die Gesezgebung auf sie zu richten.

Allein wir können hiebei ehe wir weiter gehen eine ganz andere gewissermaßen entgegengesetzte Betrachtung nicht umgehn. ⁵¹ Nämlich wenn auf der einen Seite nur in einer ganz unsichern

Ferne der Punkt liegt, wo die Auswanderung unnatürlich ist, und also gar kein Gegenstand der Aufmerksamkeit zu sein braucht: so sehen wir auf der andern Seite sehr deutlich und bestimmt einen Punkt, wo das Auswandern nothwendig war, wenn wir nur einen etwas weiteren Gesichtskreis nehmen und die Bedürfnisse des menschlichen Geschlechts im allgemeinen ins Auge fassen wollen. Denn wie verschieden man auch über den Ursprung desselben denkt: so hat doch noch niemand angenommen, daß jeder einzelne Fleck der Erde Autochthonen erzeugt habe, und also ursprünglich aus sich selbst sei bevölkert worden; sondern in gar viele Gegenden müssen die Menschen aus andern früher bewohnten eingewandert sein, aber gewiß nur selten so daß ganze Völkerschaften die alten Wohnsitze verödet gelassen hätten, sondern einzelne Familien und Sippschaften sind ausgewandert und haben sich von dem größten Theil ihrer Genossen getrennt. Ein Prozeß also ohne welchen der Mensch sich nicht auf der Erde verbreiten, ohne welchen er seine Bestimmung sie zu beherrschen nicht erfüllen konnte, kann unmöglich an und für sich unrecht sein; diese heilsame nothwendige Verbreitung darf nicht das Werk des Verbrechens und der Treulosigkeit gewesen sein müssen. Sondern was für das Ganze nothwendig war, das muß auch da wo es sich erzeugte, nicht nur natürlich, vielmehr auch erlaubt und rechtmäßig gewesen sein. Wir müssen also wol zunächst sehen, worin dieser natürliche Auswanderungsprozeß begründet ist.

Vor dem bürgerlichen Zustand leben die Menschen unter den einfachsten Verhältnissen in mäßigen Gesellschaften instinkartig bei einander vermöge einer innern Zusammengehörigkeit und Verwandtschaft ohne ein bestimmtes Bewußtsein ihrer gemeinsamen Geschichte oder ihrer besonderen Verhältnisse. Allein so einfach auch größtentheils dieser Zustand ist, und so wenig Bedürfnisse die Menschen in demselben kennen: so sind sie doch oft auch diese nicht zu befriedigen im Stande, sondern werden von wahrer Noth bedrängt, weil sie nicht gelernt haben die Kräfte der Natur in

eine sichere Beziehung mit ihren Bedürfnissen zu bringen. Treten nun solche ungünstige Umstände ein, denen sie nicht gewachsen sind: so lernen sie entbehren, und sich noch mehr beschränken, wenn der Trieb des Zusammenlebens und die Anhänglichkeit an ³¹ den heimischen Ort in allen gleich stark ist; sie dienen der Noth bis entweder die Umstände sich ändern, oder bis sie durch die Noth selbst so weit zusammenschmelzen, daß eben dadurch das Gleichgewicht zwischen ihren Bedürfnissen und den ihnen zu Gebote stehenden Naturkräften wieder hergestellt ist. Aber der Cohäsionstrieb, denn anders möchte ich ihn in diesem Zustande kaum nennen, muß offenbar sehr stark sein um diese Prüfungen immer glücklich zu bestehen. Ist er minder stark in einigen: so trennen sich diese von den übrigen, und suchen, um nicht mit ihnen unterzugehen, auf neuen Wohnplätzen die Befriedigung ihrer Bedürfnisse. Dies ist die ursprüngliche Auswanderung. Allein diese Erklärung ist näher betrachtet nicht hinreichend. Denn ist in dem einen Theil der Cohäsionstrieb schwächer: so heißt ja das nichts anders, als daß auch die Liebe zu den übrigen in ihnen schwächer ist: warum wird also diese verminderte Liebe nicht ganz vom Selbsterhaltungstrieb überwogen? warum werfen sich nicht diese wilderen und unbändigeren auf jene milderen, um sie auszurotten oder auszutreiben, und so den angeerbten Raum, der für alle nicht mehr hinreicht, für sich allein zu behalten? Dann erhielten wir statt einer ursprünglichen Auswanderung, wie sie uns zuerst freiwillig erschien, eine ursprüngliche Vertreibung. Offenbar genug geschah auch dies bisweilen, und nicht wenige ursprüngliche Einwanderungen haben in der That diesen gewaltsamen Ursprung. Aber wenn er doch nicht ganz allgemein ist, wenn es doch auch freiwillige Auswanderungen gegeben hat: so müssen wir für diese doch noch einen andern Grund aufsuchen, der uns erkläre, wie die bedenkliche Lage auch einen solchen Ausgang habe nehmen können, ohne daß ein feindseliger Zustand vorangegangen sei. Und hier liegt es uns wol nahe genug die Be-

hauptung aufzustellen, es gebe in der menschlichen Natur, neben jenem Cohäsions- und heimatlichen Triebe auch einen andern, ihm ganz entgegengesetzten zerstreunenden Entdeckungs- und Wanderungstrieb. Vermöge des ersten gehört der Mensch der Stelle, an welcher er in die Welt angetrieben kam, vermöge des andern gehört er der ganzen Erde und die ganze Erde ihm. Beide Triebe sind in ihm wesentlich vereint und einander wechselseitig untergeordnet. In den verschiedenen Dimensionen sind beide immer vorhanden, und beschränken sich überall; und ohne diese zwiefache widerstreitende und sich beschränkende, in der Beschränkung³³ aber auch bestimmende, Richtung wäre es vergeblich die einfachsten und gewöhnlichsten wie die größten und bedeutendsten Erscheinungen des Lebens verstehen zu wollen. Schon das unvermeidlichste und ursprünglichste Verlangen, welches den Menschen aus seiner Höhle oder Hütte heraus und in dieselbe wieder zurücktreibt, können wir uns, wenn wir es menschlich und lebendig anschauen wollen, nur als die einfachste Pulsation jener beiden Triebe denken. Das Losreißen aus dem väterlichen Hause und die Begründung eines eigenen ist als freie That und Lebensregung nur aus dem lebendigen Spiel dieser beiden Triebe zu erklären; und was ist die Vaterlandsliebe anders als eine Erweiterung des einen durch den andern und eine Beschränkung jenes durch diesen? und daß einige Menschen nach einem großen Vaterlande streben, andere sich mit einem kleinen und beschränkten begnügen, was bedeutet es anders, als daß diese beiden Triebe in ihnen in verschiedenem Verhältniß stehen? Gewöhnlich nun ruht der Trieb nach der Ferne in den früheren minder erregten Lebenszuständen; wird er aber durch die Noth frei, so nimmt er natürlich einen desto stärkeren Anfaß, je länger er zurückgedrängt gewesen ist. Und wie es in den vorbürgerlichen Verhältnissen kein Gesetz giebt, welches die Menschen zusammenhält: so kann es auch kein Verbot geben, welches diesen Trieb, wenn die Noth ihn frei gemacht hat, binden könnte. Die Aus-

wanderung ist also alsdann eben so rechtmäßig als sie natürlich ist. Sie wird eine Wohlthat für die welche zurückbleiben, indem sie ihnen ihr Wohlbefinden wiedergiebt; sie wird eine Wohlthat für die welche gehn, indem sie eine angestrengttere Thätigkeit in ihnen anregt, und eine Wohlthat für das Ganze, indem sie die Herrschaft des Menschen weiter über die Erde verbreitet.

So wenig wir uns nun in jenem idealischen Zustande befinden, in welchem jede Auswanderung unnatürlich wäre, eben so wenig sind wir noch in diesem ursprünglichen, in welchem sie nothwendig ist. Wir liegen offenbar zwischen beiden; aber es kommt darauf an zu wissen auf welchem Punkt der Linie die sich zwischen ihnen ziehen läßt. Denn denken wir uns zwei Staaten welche gleich richtig, sei es einem gesunden Instinkt oder einer reinen Ansicht, folgen, sie werden offenbar sehr verschieden handeln müssen, wenn sie sich an sehr entfernten Punkten dieser Linie befinden.

Zuerst wer möchte wol glauben daß die Nothwendigkeit³⁴ und Heilsamkeit des Auswanderns nur in jener Zeit stattfände, ehe die bürgerliche Gesellschaft errichtet ist? Vielmehr sind jene ursprüngliche Auswanderungen solcher Menschen, welche Bestandtheile noch ungebildeter Horden sind, nur gleichsam der erste Saturationspunkt jenes Triebes, und die Auswanderung beruht auch lange nachher noch auf der ungleichen Vertheilung sowol der Bevölkerung überhaupt, als auch der geprüften und förderlichen Lebensformen, der nützlichen Fertigkeiten, der edlen Künste, der erhabenen Wissenschaften, und noch mehr jener höchsten und beseligenden Kräfte welche in der entwickelten und geläuterten Religion liegen. So lange noch hierin bedeutende Vorzüge einiger Völker vor andern stattfinden, ist jener die Ferne suchende Trieb ein heilsames Gut, und wirkt freilich zu verschiedenen Zeiten mit sehr verschiedener Mächtigkeit, immer aber nach jenem Naturgesetz, dem zufolge die zusammengedrängten elastischen Flüssigkeiten den relativ leeren Raum suchen um sich ins Gleichgewicht

zu setzen. Die neue Welt würde nicht so schnelle Fortschritte gemacht haben in ihrer Ausbildung, und wir also auch aller wohlthätigen Rückwirkungen, die daraus entstanden sind und noch entstehen werden, noch auf lange Jahrhunderte entbehren, wenn nicht noch immer die alte Welt fortführe für die große Masse von Naturkräften, welche dort zu bezwingen und zu benutzen sind, neue Ansiedler hinüber zu senden. Jener merkwürdig aufkeimende Staat von Schwarzen, welche den Versuch machen wollen die bisherigen Schranken ihrer Race niederzureißen und sich zur Freiheit und Ausbildung des Geistes zu entwickeln, würde die anschwellenden Segel bald einziehen und um neue Knechtschaft entweder selbst bitten müssen, oder ihr bald wider Willen anheim fallen, wenn nicht Europäer von heimischer Noth gequält oder von höherem Triebe beseelt sich herabließen eine geistige Mission unter ihnen zu errichten, und die Lehrer ihrer Lehrer zu werden. Aber auch auf diesen Punkt würden sie nicht gekommen sein, wenn nicht früher fromme Menschen um sich dem Dienst eines so vernachlässigten Theiles unserer Gattung zu widmen ausgewandert wären, um ihnen im Zustande der Knechtschaft selbst den tröstenden aber auch den weiter strebenden ausöhnenden Geist des Christenthums mitzutheilen. Doch wir dürfen nicht über die Meere schauen; auch die slavischen Völker un-

35 seres eigenen Welttheiles bedürfen noch immer daß wir germanischen ihnen Colonien senden von unsern Meistern in Künsten und Wissenschaften wie in bürgerlichen Dingen, und wiewol schon seit einem Jahrhundert aufgenommen in das System europäischer Bildung, vermögen sie doch noch nicht ihre Hochschulen und ihre Thronen mit Eingebornen zu besetzen, sondern begehren noch immer wie Lehrer so auch bald Fürsten bald Mütter ihrer Fürsten von uns. Und dies führt uns auch darauf zurück, wie von den frühesten Zeiten an bis jetzt die heilsamsten Folgen daraus entstanden sind, daß Menschen, die schon im Staate leben, ausgewandert sind unter solche, die den bürgerlichen Zustand noch

nicht gefunden hatten, um ihnen Gesetz und Ordnung mitzubringen und das staatsbildende Princip unter ihnen zu entwickeln; und eben so wenn Menschen aus gebildeten Staaten sich ansiedelten unter noch rohen und ungebildeten Verfassungen, und so ihren Gastfreunden den Weg nicht selten um mehrere Jahrhunderte abkürzten. Selbst die reichesibegabten menschlichen Naturen sind erst auf diesem Wege befruchtet worden; denn wie vieles sich auch im einzelnen bezweifeln und abläugnen lasse, ganz wird man doch nie bestreiten können daß auch die Hellenen gar vieles von ihrer Bildung nur auf diesem Wege erlangt haben.

So ist demnach für das Interesse des menschlichen Geschlechtes noch immer die Auswanderung nöthig und heilsam; aber ein Staat ist kein kosmopolitisches Wesen, und die Regierung desselben kann es nicht für ihre Pflicht halten das Wohl des menschlichen Geschlechtes zu fördern, sondern hat billig bei ihrem Einfluß auf die vorhandenen Kräfte nur das Wohl des ihr anvertrauten Ganzen in seinem Zusammensein mit den übrigen im Auge. Wir dürfen also nicht schließen, weil die Auswanderung noch immer heilsam ist, so sei auch jede Regierung verbunden dem Triebe dazu, wo er sich immer entwickle, freien Lauf zu lassen, und alles bleibe also hier billig dem freien Willen jedes einzelnen anheimgestellt. Sondern wir müssen sehen, unter welchen Bedingungen denn auch im bürgerlichen Zustande jener Trieb sich entwickle, und ob es solche sind, daß allen Regierungen ohne Unterschied die Veranlassung fehlt gerechten Einspruch einzulegen.

Was nun zuerst die Auswanderungen der Gelehrten und Missionarien betrifft: so ist es von jeher eine allgemeine Sitte aller gebildeten Staaten gewesen, diesen ihren freien Lauf zu lassen, und das Gegentheil ist immer allgemein getadelt worden. Und welche Bewegungsgründe könnte auch eine Regierung haben hier hemmend einzuwirken? Daß nicht alle einzelnen gleich fest an der bürgerlichen Gesellschaft hängen, mit der die Natur

sie vereinigt hat, ist offenbar und der Natur selbst gemäß. Aber wie die Staatsgewalt auf diejenigen, die nur ein beschränktes persönliches Wohlbefinden anzustreben fähig sind, lehrend und entwickelnd einzuwirken sucht um ihnen edlere Gesinnungen einzulösen, aus demselben Grunde, scheint es, muß sie den höheren Beruf derjenigen ehren, welche fühlen daß sie mehr dem menschlichen Geschlecht angehören als ihren nächsten Umgebungen, und welche dem Beruf folgen wollen, von dem Licht, welches in ihrer Nähe schon freudig glänzt, die ersten Strahlen in eine ferne Finsterniß zu tragen. Der Bewegungsgrund sei welcher er wolle. Ist er der edelste und reinste: so soll doch die Regierung eines Staates zu großmüthig und zu stolz sein, um auch auf den trefflichsten einzelnen einen solchen Werth zu legen, daß sie ihn nicht in Frieden ziehen ließe; sie soll, eben weil er ihrem Boden emporgewachsen ist, vertrauen, daß derselbe Boden, wird er nur fortwährend auf dieselbe Weise gepflegt, auch wieder eben so schöne Blüthen hervorbringen werde. Ist der Beweggrund minder edel, sucht der Gelehrte nur in der Ferne bei geringerer Anstrengung eine behaglichere Lage: so darf die Regierung um so weniger in Sorge sein, daß sie hinter den Ländern, welche ihre Gelehrten an sich ziehen, zurückbleiben werde, weil das was jene begierig aufnehmen bei ihr im geringeren Preise steht, und kann sehr sicher sein, daß das Gleichgewicht weit eher sich hergestellt haben wird, als sie einen Verlust gemacht haben kann, der dem lebendigen Umtrieb und der kräftigen Fortpflanzung der Wissenschaften und Künste in ihrem Gebiet nachtheilig werden könnte. Nur soviel ist auf der andern Seite gewiß, läßt eine Regierung die wissenschaftlichen Männer leicht gehen ohne unangenehme Empfindung und ohne einen Versuch den Reiz der Heimath für sie zu erhöhen: so ist das minder schmeichelhaft; denn es ist ein Zeichen entweder einer Gleichgültigkeit im allgemeinen, welche schwerlich entstehen könnte, wenn die Wissenschaft auf die allgemeine Bildung kräftig genug einwirkte, oder eines besonderen

Urtheils über die auswandernden, als ob nicht ein reines Uebergewicht ihres Berufstriebes zum Grunde liege, sondern zugleich ein Mangel an heimathlichem Triebe und an Vaterlandsliebe.

Doch dieses sei nur vorangeschickt um zuerst das einzelne ³⁷ und im Verhältniß zum Mutterstaat geringere abzumachen. Denn gegen den Vortheil, welchen andern Gegenden die Einwanderung auch nur weniger eifrig frommer und gelehrter Männer bringt, ist der Nachtheil für gar nichts zu rechnen, den ihre Auswanderung ihrem Vaterlande zufügen könnte. Aber ganz anders ist es mit den Auswanderungen der ackerbauenden und gewerbtreibenden Klasse, von der man sich wenigstens als möglich denken muß, sie könne sich bis zu einer nachtheiligen Erschöpfung wenigstens einzelner Theile des Staates anhäufen; und es ist also zu untersuchen unter welchen Bedingungen dies zu besorgen sei. Dergleichen sehe ich nur zweie, drückende Noth und politische Unzufriedenheit. Sollte ohne eine von diesen Veranlassungen jemal in einem Staate die Auswanderungslust sich unter irgend einer Gestalt so bedeutend entwickeln, daß die Erscheinung bedenklich würde: so müßte dies ein sicheres Zeichen sein einer im großen erstorbenen Vaterlandsliebe, und einer herannahenden gänzlichen politischen Auflösung. Könnte aber ein Staat sich rühmen daß er jeder Noth zu steuern wüßte und jede Unzufriedenheit zu beseitigen, ehe dadurch der Auswanderungstrieb erwacht, der wäre überglücklich; aber es möchte wol nur derjenige Staat gar keine Rücksicht dieser Art zu nehmen haben, dessen Bewohner noch in einer dumpfen Barbarei versunken sind, für die es weder Noth noch Mißvergnügen giebt. Was nun zuerst die Noth betrifft: so soll sie allerdings im bürgerlichen Zustande je länger je mehr abnehmen. In ihm entwickelt sich allmählig jene vielseitigere regelmäßiger vertheilte und wohlthätiger verbundene menschliche Thätigkeit, welche immer mehr die feindliche Gewalt der Naturkräfte bricht, und dem Menschen ein selbstständigeres Dasein sichert. Die Noth also, sollte man denken, werde nicht mehr je-

nen in die Weite strebenden Trieb frei machen, sondern er werde mehr und mehr gebunden werden, und dagegen die Freude an der gesteigerten Vereinigung des Volkes immer mehr den heimatlichen Trieb befestigen. Allein die fortschreitende Bildung findet auch Hilfe gegen die sonst öfter eingetretenen außerordentlichen Zerstörungen des menschlichen Lebens, und aus dem fortschreitenden Wohlleben entwickelt sich eine regere Fortpflanzung, so daß in dem bürgerlichen Zustande mehr als vorher eine zunehmende Bevölkerung entsteht. Bleibt nun diese nicht immer im Gleichgewicht mit der zunehmenden Menge der Erzeugnisse: 38 so kann aus der Uebervölkerung wieder der alte Mangel entstehen, oder vielmehr Noth und Uebervölkerung sind nur verschiedene Ansichten einer und derselben Sache. Unter solchen Umständen werden also dieselben Erscheinungen sich wiederholen, die wir am vorbürgerlichen Zustande gesehen; eine aufs äußerste getriebene Entsagung bei Unbeholfenheit und blinder Einseitigkeit des heimatlichen Triebes; Unruhen und Gewaltthatigkeiten der ärmeren gegen die reichen, wo die Liebe gestört und die Staatsgewalt schwach ist; endlich Auswanderungslust, wo durch die steigende Noth jener ins weite hinausgehende Trieb frei gemacht wird. Soll nun die Auswanderung das einzige sein was die Regierung dem Volke ganz anheimstellt, da sie doch gewiß nicht nur die Unruhen zu stillen suchen wird, sondern auch alles was irgend in ihren Kräften steht versuchen um die Entsagungen zu mäßigen oder möglichst auszugleichen? Soll dem Uebel gründlich geholfen werden, so muß man die Benutzung der Naturkräfte nach Maaßgabe der Bevölkerung steigern; aber dies wird nur um so besser gelingen, je mehr menschliche Kräfte hiezu verwendet werden. Gestattet also die Regierung jedesmal die Auswanderung, so erlaubt sie ein Palliativ anzuwenden, welches auf der einen Seite die gründliche Heilung unmöglich macht, und auf der andern den Staat in seinen wehrhaften Händen allmählig so schwächen kann, daß er nicht länger im Stande ist seine

Selbstständigkeit zu behaupten. Allgemein also kann diese Passivität schon nicht gebilligt werden; wenn aber genauer nach der Grenze gefragt wird: so scheint sie durch folgende Punkte bezeichnet werden zu können. Wenn ein Land eine große Fruchtbarkeit an Menschen besitzt, und durch seine Lage nicht geeignet ist in demselben Verhältniß seine Naturerzeugnisse oder seinen Gewerbefleiß zu steigern: so sind ihm periodische Auswanderungen fast unentbehrlich; wie es denn deutsche Gauen giebt, welche auf diese Weise ganz vorzüglich, und ohne einigen Nachtheil für die dort fortbestehende bürgerliche Gesellschaft, theils die neue Welt bevölkert, theils unsre slavischen Länder colonisirt haben. Die Regierung scheint in diesem Falle nichts thun zu können, als die Auswanderung so zu leiten, daß die auswandernden Angehörigen ihren Zweck möglichst erreichen. Wenn aber ein Land seinen ganzen Betrieb noch bedeutend erhöhen kann: so muß hiernach allerdings gestrebt werden unabhängig von einer wirklichen Noth, und ehe diese eintritt. Tritt aber diese dennoch ein, indem die Hülfe auf diesem Wege noch fern ist: so wird die Lage nicht sehr von der ersten verschieden sein; und nur in dem Fall, wenn ³⁹ durch die vorbereitenden Maaßregeln die Hülfe so nahe ist, daß bei ein wenig mehr Ausdauer, wie eine größere Anhänglichkeit an den vaterländischen Boden sie von selbst würde hervorgebracht haben, die Krisis glücklich könnte überstanden und für alle ein sicherer Zustand begründet werden, nur in diesem Falle scheint es natürlich, daß die Regierung, jene größere Anhänglichkeit gleichsam supplirend, mit einem Verbot dazwischentrete, damit nicht unnöthigerweise der Staat noch einmal bedeutend geschwächt werde. Würste nun freilich das Volk, was die Regierung eingeleitet hat, und hätte das hinreichende Vertrauen zu ihren Maaßregeln: so würde auch in diesem Fall das Verbot unnöthig sein; denn alle würden sich gegenseitig zur nöthigen Beharrlichkeit ermuntern und sie sich auf alle Weise erleichtern. Ganz dasselbe ist noch der Fall, wenn durch äußere Conjunctionen ein einzelnes

Gewerbe in eine solche Lage kommt, daß seine Theilnehmer von Zeit zu Zeit in eine ihnen eigenthümliche Noth gerathen. Wo hingegen nur einzelne zerstreut durch den Zufall so weit aus der Sicherheit ihrer Subsistenz heraus getrieben werden, daß sie lieber ein neues Glück im Auslande versuchen wollen: da scheint wol durchaus kein Grund zu einem die Freiheit immer drückenden Verbot vorhanden zu sein. Was nun zweitens die Unzufriedenheit betrifft, die in einem Staate, bis er sich jenem idealischen Zustande nähert, immer möglich bleibt, und immer nur abwechselnd zusammengedrängter oder ausgebreiteter vorhanden sein wird, so wirkt diese auf dieselbe Weise wie die Noth. Dummer bis zum Blödsinn leidender Gehorsam, ohnerachtet der Unzufriedenheit, besteht nur da, wo der natürliche Cohäsionstrieb die Unüberwindlichkeit eines blinden Instinkts hat; gewaltsame Reactionen bis zu bürgerlichen Kriegen werden da entstehen, wo die Liebe gestört ist, und wegen zu großer Ungleichheit der verschiedenen Theile, welche hindert daß der eine sich nicht in die Stelle des andern setzen kann, jeder in dem andern den Cohäsionstrieb für erloschen hält; und eben so werden in den analogen Fällen Auswanderungen entstehen, wo irgend fremdes einen besonderen Reiz darbietet. Woraus denn auch dieselben Abstufungen von Maaßregeln hervorgehen. Wo nur einzelne zerstreut aus ganz subjectiven Gründen so weit von Unzufriedenheit ergriffen werden, daß sie glauben, gerade für sie werde ein Leben unter andern Gesezen günstiger sein, da wäre es um so mehr unter der Würde der Regierung dieses sporadische Auswandern

40 zu verbieten, als ein einzelner, in dem sich ein Widerwille gegen die Geseze und Verwaltungsregeln des Staates festgesetzt hat, doch so gut als gar kein Besiz für den Staat ist. Wird aber die Unzufriedenheit epidemisch: so ist dies allerdings ein Zeichen, daß die Regierung sich nicht in der Annäherung an jenen idealischen Zustand sondern vielmehr in einer ganz abweichenden Richtung befindet, und sie muß hier durch Verbesserung der Ge-

seze und Einrichtungen zu Hülfe kommen. Wenn nun aber auch diese Hülfe noch fern ist: so wird es doch in diesem Falle weniger hart scheinen, als es uns bei drängender Lebensnoth hart schien, wenn die Regierung die Auswanderung hemmt. Denn jede bürgerliche Einrichtung bietet immer noch viel gutes dar, und wo die Regierung das gute Gewissen hat, daß sie im Verbessern des mangelhaften und drückenden begriffen ist, da mag sie immerhin den unzufriedenen zur Pflicht machen, daß sie durch treues Aushalten zur nöthigen Verbesserung der Staatseinrichtungen mitwirken, damit sie sich hernach in Eintracht mit ihren Brüdern des besseren Zustandes freuen können. Allein es wird auch Fälle geben, zumal wenn die unzufriedenen eine zusammenhängende Parthei bilden, wo es gewagt scheinen kann, wenn Auswanderungslust die Mißvergnügten ergriffen hat, sie hemmen zu wollen; daher auch in Zeiten der Gährung die freiwillige Auswanderung der einen Parthei von der andern, die dies für einen hinreichenden Sieg hält, begünstigt zu werden pflegt, und nur wo der Zwiespalt aufs äußerste gekommen ist, und eine neue Gewalt übermüthig auftritt, wie der dritte Stand im Anfang der französischen Revolution, finden wir eine entgegengesetzte Handlungsweise. Wenn aber gar die Hülfe, welche aus einer Verbesserung politischer Einrichtungen hervorgehn soll, nahe genug ist: kann man dann der Regierung zumuthen, sie solle die Mißvergnügten ruhig ziehn lassen, die doch immer dadurch einen nicht unbedeutenden Theil ihrer Verhältnisse verderben, und denen es hernach leid thun wird nicht geblieben zu sein? Nur freilich tritt auch hier der Fall ein, daß wenn das Volk Kenntniß hat von dem Gang der öffentlichen Angelegenheiten, und also weiß was bevorsteht, alsdann das Auswanderungsverbot überflüssig wird. Wir können daher in Bezug auf die beiden Hauptquellen einer mehr als sporadischen Auswanderungslust dieses allgemeine festsetzen, daß eine Regierung, welche durchaus den Charakter der Oeffentlichkeit hat, der Auswanderungsverbote fast

überall wird überhoben sein können; eine solche aber, welche noch
 41 gegen das Volk verschlossen ist, wird das Recht und bisweilen
 sogar die Pflicht haben denen das Auswandern zu verbieten,
 welche, wenn sie wüßten was zu ihrer Befriedigung geschehen
 ist und geschehen soll, schon von selbst die Lust auszuwandern
 verlieren würden. Wenn daher Staaten, welche sich einer eigent-
 lichen Verfassung erfreuen, fast ohne Ausnahme die unbedingte
 Freiheit der Auswanderung zu ihren Grundgesetzen zählen: so ist
 dies theils darin gegründet, daß die Deffentlichkeit der Regierung,
 deren Schritte fast ohne Ausnahme zu Tage liegen und von je-
 dem beobachtet und abgeschätzt werden können, jede Bevormun-
 dung des einzelnen überflüssig macht, theils darin, daß ein sol-
 cher Staat am meisten stolz genug sein kann sich auf die Stärke
 des heimathlichen Triebes zu verlassen, um in diesem Vertrauen
 keinen halten zu wollen, dem, aus welchem Grunde es auch sei,
 die Gesetze nicht mehr gefallen.

Das letztere aber führt uns auf noch eine andere Betrach-
 tung. Es giebt nämlich ein zwiefaches Verhältniß des einzelnen
 zum Staat: er ist auf der einen Seite lebendiger Bestandtheil,
 auf der andern Seite Mittel und Werkzeug desselben; und es ist
 nicht der kleinste Unterschied unter den Staaten, welches von die-
 sen Verhältnissen als das erste und bedeutendste angesehen wird.
 Je mehr nun ein Staat alle seine Bürger vorzüglich als seine
 integrirenden Theile ansieht, um desto weniger kann er diejeni-
 gen halten wollen, welche geneigt sind auszuwandern; denn
 als integrirender Bestandtheil des Staates hat jeder nur einen
 Werth durch seinen Gemeingeist und seine Liebe. Am meisten
 aber herrscht dieses Verhältniß in solchen Staaten, wo die Gesetze
 durch die Mitwirkung der Bürger gemacht und ausgeführt wer-
 den. Entsteht nun eine Auswanderungslust aus Noth: so hat
 in der Regel ein solcher Staat mehr Mittel der Noth abzuhel-
 fen. Jeder Umlauf ist schneller und lebendiger, die Zuneigung
 derer, welche von der Noth nicht getroffen werden, zu den dürf-

tigen ist je thätiger sie an demselben Gemeinwesen theilnehmen um desto inniger und organisirter. Was aber die Unzufriedenheit betrifft: so wird diese weit eher eine kräftige und ordnungsmäßige Reaction auf die Gesetzgebung hervorbringen, als eine irgend allgemeine Auswanderungslust entstehen könnte, und die Auswanderung wird immer, außer wo sie eine Naturnothwendigkeit ist, nur eine sporadische Krankheit bleiben, gegen welche man keine öffentliche Vorkehrungen zu treffen, sondern sie der Privatpraxis zu überlassen pflegt. Steht aber ein Staat noch auf der Stufe, den größten Theil seiner Einwohner mehr als Werkzeuge und Mittel zu den sogenannten Staatszwecken ansehen zu müssen: dann tritt auf das stärkste jene Betrachtung der kritonischen Gesetze ein, wie viel jeder einzelne den Staat schon gekostet habe um ihn bis zu einem gewissen Grade der Brauchbarkeit auszubilden. Und weil von dieser Seite angesehen jeder für den Staat einen Werth hat, der mehr oder weniger von seiner Gesinnung unabhängig nur auf seinen Talenten und Fertigkeiten ruht, so kann die Regierung wol nicht geneigt sein sich in ihren Mitteln und Werkzeugen schwächen zu lassen, und wird also die Auswanderung so beschränken, wie es ihren hauptsächlichsten Zwecken gemäß ist. Diese sind aber auf der einen Seite die kriegerischen der Vertheidigung und des Angriffs; und von dieser Seite hängt dann das Auswanderungsverbot an der nicht erloschenen Wehrpflichtigkeit des Bürgers. Auf der andern Seite bestehen die friedlichen Zwecke eines solchen Staates größtentheils in der Herbeischaffung der nöthigen Kräfte und Mittel um regieren und um vorkommenden Falls sich vertheidigen und angreifen zu können. Hiezu nun sind freilich die gänzlich heruntergekommenen und ihrer Mittel beraubten einzelnen selbst nur unsichere und geringe Mittel; und diese wird daher auch ein solcher Staat in Zeiten der Noth um so lieber gehen lassen, als er die Uebervölkerung als eine wiederkehrende ansieht, und noch keine Aussicht hat der Noth bald genug ein Ende zu machen. Was

aber die besseren betrifft, so wird er sich um so mehr auf die Seite des Verbots neigen, als er Hoffnung hat die Umstände zu besiegen, und bis dahin durch Reiz- oder Zwangsmittel einen Theil des Ueberflusses von den wohlhabenden auf die dürftigen abzuleiten. Wenn man aber in mehreren Staaten eine in der Mitte zwischen Freiheit und Verbot liegende Maaßregel antrifft, nämlich die Beschazung der auswandernden: so läßt sich diese auf eine zwiefache Weise erklären. Entweder beruht sie auf der Betrachtung, daß jeder Dienst, welchen ein einzelner unabhängig von seiner Gesinnung dem Staate leisten kann, da wo einmal Theilung der Arbeit und Umlauf der Dinge organisirt ist, auch von andern kann übernommen werden, wenn man ihnen nur das allgemein geltende Tauschmittel anzubieten weiß. Von diesem also behält man zu diesem Behuf eine angemessene Menge
 43 von dem Vermögen des abziehenden zurück, der sich also dadurch auf die rechtlichste Weise von den Pflichten, die er als Werkzeug des Staats gegen denselben hatte, löskauft. Oder man kann auch die Beschazung geradezu als einen Impost ansehen, wodurch man, wie die Ein- und Ausfuhr anderer, so hier der menschlichen Waare, verhindern will. In beiden Fällen wäre es grausam die Beschazung gegen diejenigen anwenden zu wollen, welche aus Noth auswandern; aber in beiderlei Sinne kann sie angewendet werden theils gegen das Auswandern der Mißvergnügten, theils gegen das sporadische derer die launenhaft oder aus persönlichen Gründen mit Aufopferung ihres Volksgeföhls anderwärts etwas besseres erwarten.

Je mehr endlich ein Staat seine Einwohner als Werkzeuge und Mittel betrachtet, um desto weniger kann es ihm gleichgültig sein, wenn sie wandern, wohin es geschieht. Denn sie können einem künftigen Feinde zuwachsen, und hierauf bezieht sich gegenüber dem Verbot sowol als der Beschazung die Freizügigkeit, welche die Freiheit der Auswanderung ausnahmsweise zwischen einzelnen Staaten gegenseitig gestattet, welche eben dadurch

zu erkennen geben wollen, daß sie sich zu einander gutes versehen, oder sich gar für so verwandt halten, daß sie durch einen gegenseitigen Austausch von Individuen nichts verlieren können. Wenn wir in dieser Hinsicht besonders auf unsere deutschen Angelegenheiten sehn, auf die Einheit des Volkes in Sprache Gesinnung und Sitte, und auf die Verschiedenheit der willkürlich nicht einmal nach den natürlichen Unterabtheilungen des Volkes oder Bodens begrenzten Staaten: so sollte man sich wundern, daß auch hier zwischen den einzelnen Staaten die Freizügigkeit besonders bedungen wird, und nicht durch ein allgemeines Bundesgesetz die unbedingte Freiheit der Auswanderung innerhalb der Grenzen des gemeinsamen Volkswaterlandes feststeht, oder wenn einmal jenes sein soll, erscheint es noch wunderbarer, daß auf dieselbe Weise wie zwischen deutschen Staaten unter sich auch Freizügigkeitsverträge zwischen deutschen Regierungen und fremden geschlossen werden, als ob jemals diese Verhältnisse gleich sein könnten, und als ob nicht durch eine solche Gleichstellung das natürliche Bewußtsein müßte irre gemacht werden. — Die nach Abtretungen oder Ländertauschen gewöhnliche auf eine bestimmte Zeit ausbedungene Freiheit der Auswanderung hingegen⁴⁴ deutet darauf, daß man das friedliche Verhältniß zwischen beiden nicht für dauernd halte, weshalb denn in einer sichern Frist jeder müße entschlossen sein, wem von beiden er angehören wolle; und diese Maaßregel ist unstreitig, da hier größtentheils an eine Auswanderung im großen gedacht wird, um desto richtiger, je größer die Verschiedenheit beider Völker und ihrer Verfassungen ist.

VIII.

Ueber die wissenschaftliche Behandlung des Tugendbegriffes.

Vorgelesen den 4. März 1819.

In meinen Grundzügen einer Kritik der bisherigen Sittenlehre habe ich durch eine vergleichende Zusammenstellung zu zeigen versucht, wie wenig bis dahin noch die Sittenlehre als Wissenschaft fortgeschritten gewesen. Eine Fortsetzung solcher Kritik in Beziehung auf das, was seit jener Zeit auf dem Gebiete der Sittenlehre erschienen ist, würde ich, auch wenn dessen mehr wäre und lohnenderes, wenigstens für jetzt nicht beabsichtigen. Vielmehr hatte ich darauf gerechnet, schon früher der bekannten Aufforderung nach Vermögen Folge zu leisten, daß wer zerstöre auch wieder aufbauen müsse, obgleich ich sie aus dem auch auf dem wissenschaftlichen Gebiete ganz zweckmäßigen Grundsatz der Theilung der Arbeit zurückweisen könnte. Allein wiewol ich schon seit langer Zeit in der Ausarbeitung eines eignen Entwurfs der Sittenlehre begriffen bin, bei welchem es dann darauf ankommen müßte, ob und mit welchem Erfolg ich an ihm selbst eine ähnliche Kritik geübt, wie dort an meinen Vorgängern: so ver-

zögert sich doch die Vollendung dieser Arbeit so sehr über die Gebühr, daß es mir wenigstens angemessen scheint, endlich einmal, wenn auch nur so weit es sich in einer Abhandlung von diesem Umfange thun läßt, an einem einzelnen Punkte eine Probe mitzutheilen von dem Verfahren, welches ich einzuschlagen gedanke, ob es wol geeignet sein mag, dem mannigfaltigen Tadel auszuweichen, den jene Kritik über die bisherigen Systeme ausgesprochen hat. Es ist der Begriff der Tugend, welchen ich hiezu gewählt habe.

Das unerfreuliche Ergebnis jener Untersuchung war nämlich, daß in der bisherigen Behandlung der Sittenlehre die Begriffe weder gehörig von einander gesondert noch gehörig unter einander verbunden wären. Wollen wir nun von dieser Ueberzeugung aus eine neue Darstellung versuchen: so ist wol die erste vorläufige Maaßregel die, daß wir uns von der vergleichenden Betrachtung der Begriffe selbst zur Beurtheilung des Verfahrens wenden, welches bei Bearbeitung des Gegenstandes ist beobachtet worden, und daß wir uns die Frage vorlegen, welche Fehler die Sittenlehrer wol begangen haben mögen, aus denen jener ungünstige Zustand der Wissenschaft hervorgegangen ist. Diese Frage ist natürlich sehr schwierig, und, weil der Abweichungen vom rechten Wege so viele sein können, kaum durch Eine Antwort im ganzen zu erledigen. Was sich aber darüber in Bezug auf den jetzt vorliegenden Theil des Ganzen im allgemeinen sagen läßt, scheint mir folgendes zu sein. Zwei Umstände haben zusammengewirkt um die Darstellung des sittlichen unter dem Begriffe der Tugend zu verwirren. Der eine ist eine allgemeine auch in andern Theilen dieser und verwandter Wissenschaften sichtbare Einseitigkeit der Betrachtungsweise. Ueberall nämlich, wo um einen Gegenstand zur Anschauung zu bringen ein System von Begriffen aufgestellt wird, ist der Gegensatz von Einheit und Vielheit die herrschende Form, sei es nun daß das Verfahren mehr so erscheine daß die Vielheit unter eine Einheit

gebracht, oder so daß die Einheit in eine Vielheit zerspalten wird. Ist ein Gegenstand nur als Einer vorgelegt: so ist unter der Form des Begriffes nichts von ihm zu sagen, als daß seine Erklärung aufgestellt wird; wie sehr aber, und auf welche Weise das unter die Erklärung gehörige unter sich verschieden, also vieles, sein kann, das wird nicht ausgemittelt. Sieht man dagegen nur die Vielheit, so kann man zwar mit den Einzelheiten, aus welchen sie besteht, dasselbe thun wie dort; aber wie diese unter sich zusammen gehören, und von andern getrennt, also Eines, sind, das kann nicht erhellen. Die wissenschaftliche Darstellung unter dieser Form beruht also ganz auf der Gabe, Einheit und Vielheit zusammen zu schauen und in einander zu verwandeln. Es giebt aber im Gegensatz zu dieser Richtung zwei Einseitigkeiten der Betrachtung, die eine, welche nur Einheit überall sieht und die Vielheit für bloßen Schein erklärt oder für verworrenes und der Betrachtung unwerthes; die andere, welche nur Vielheit sieht, und die Einheit für Schein erklärt oder für willkürliches Zusammenwerfen. Beide finden wir schon im Alterthume, oder genauer zu reden nur im Alterthume in jener vollständigen Ausbildung, wegen der man die eine die pantheistische, die andere die atomistische nennen kann. Im einzelnen aber finden wir sie häufig auch in solchen philosophischen Darstellungen, welche ohnerachtet einer vielleicht unleugbaren Verwandtschaft der Grundansicht dennoch mit keinem von jenen beiden Namen belegt zu werden pflegen. Und so haben sich beide Einseitigkeiten auch zu allen Zeiten auf unsern Gegenstand geworfen. Die Frage, welche im Alterthume schon so oft behandelt wurde, ob die Tugend Eine sei oder viele, ist nichts anderes als das natürliche Ergebnis aus dem Streite jener unvollständigen Betrachtungsweisen. Denn die natürliche Voraussetzung für jeden, der den Tugendbegriff zu einer wissenschaftlichen Darstellung brauchen wollte, könnte doch nur die sein, die Tugend müsse Eines und vieles sein in verschiedener Hinsicht. Aber hat

der eine vermöge der einen Einseitigkeit gesagt, die Tugend ist nur Eine, und folglich ist sie überall entweder ganz oder gar nicht; der andere vermöge der anderen, die verschiedenen Tugenden haben gar nichts mit einander zu schaffen, sondern der eine besitzt diese von ihnen der andere jene, jeder nur vermöge seiner besonderen Einrichtung, und die höchste Kunst besteht nur darin, die Menschen so zusammenwirken zu lassen, daß ihre verschiedenen Tugenden einander ergänzen: dann entsteht freilich zunächst die Frage, welcher von beiden Recht habe, und ist ein neues Zeichen, daß die beiderlei Ansichten vereinigende Gabe das viele in seiner natürlichen Zusammengehörigkeit und das Eine in seiner natürlichen Getheiltheit zu sehen, in der Untersuchung nicht walte. Eine geringere Wirkung derselben Einseitigkeiten ist diese, wenn zwar zusammengehöriges verknüpft, und das in verschiedene Gestalten verschiebbare getheilt wird, aber auf eine solche Art, daß die Erklärungen der größeren Einheit und der untergeordneten Einzelheiten nicht so mit einander zusammenstimmen, daß eines aus dem andern verstanden, und also in unserm Falle begriffen werden könne, wie die aufgestellten einzelnen Tugenden den allgemeinen Begriff der Tugend erschöpfen, und wie der aufgestellte allgemeine Begriff dasjenige ausdrücke, was die einzelnen Tugenden gemeinsames haben. Und dieses eben wird man weder beim Aristoteles, noch bei den Stoikern, noch bei einem von den neueren, so viele deren noch mit dem Tugendbegriffe verkehrt haben, auf eine befriedigende Weise finden. Wer also eine neue Darstellung versuchen will, der muß zuerst diese Einseitigkeit zu vermeiden suchen, und nicht den allgemeinen Begriff der Tugend für sich und die Erklärungen der einzelnen Tugenden wieder für sich zu Stande bringen, sondern beide nur in Beziehung auf einander, so daß er mit keinem allgemeinen Begriff der Tugend zufrieden ist, es sei denn ein solcher, in welchem er schon die Theilungsgründe erblickt, nach denen sich die einzelnen Tugenden ableiten und ordnen lassen, und so auch mit keiner Erklärung einer

einzelnen Tugend, es sei denn daß er darin dasjenige nachweisen könne, was nur von einer beschränkenden Bestimmtheit befreit werden darf, um in dem allgemeinen Begriffe der Tugend gefunden zu werden.

Der andere Umstand aber, welcher der Behandlung des Tugendbegriffes nachtheilig geworden, scheint dieser zu sein. Es finden sich in der Sprache eine große Menge Bezeichnungen lobenswürdiger oder beliebter menschlicher Eigenschaften, in Bezug auf welche es scheint als könne der Sittenlehrer zu einem von beiden angehalten werden, entweder ihnen sämmtlich einen Platz anzuweisen in dem System von Tugenden, welches er aufstellt, oder seine Gründe anzugeben, warum er einige ausschließt. Je mehr nun in jenen Bezeichnungen das öffentliche Urtheil sich ausspricht, und gerade am meisten in Beziehung auf das öffentliche und gesellige Leben die Sittenlehre bearbeitet wurde; oder, wenn wir auf die neueren Zeiten sehen, je mehr man die unbedingte Richtigkeit des sittlichen Gefühls voraussetzte, und je mehr die philosophische Behandlung der Sittenlehre nichts anderes sein zu dürfen glaubte, als nur eine genauere Verständigung über dasjenige was im sittlichen Gefühle enthalten sei: um desto weniger wagte man es von den geltenden Begriffen löblicher Eigenschaften einige aus dem Verzeichniß der Tugenden auszuschließen, sondern hielt sich streng verpflichtet einem jeden seinen Platz anzuweisen. Daher denn die ungeordneten Haufen von Tugenden schon beim Aristoteles, und die ganz willkürlich gebildeten Stellen derselben bei den Stoikern, und eben so bei den neueren. Denn wenn z. B. Aristoteles und die Stoiker nicht ganz dieselben Tugenden aufstellen, ohnerachtet beide demselben Volk angehören, und die ältere stoische Schule auch im wesentlichen noch demselben Zeitalter: so muß man dieses mehr grammatisch ansehen, daß nämlich, wie denn die im gemeinen Leben erzeugten Ausdrücke immer schwankend sind, die eine Schule eine andere Synonymie angenommen als die andere. Nun ist aber offenbar,

daß gerade in öffentlichen Leben die Eigenschaften der handelnden Personen nach ganz andern Gesichtspunkten aufgefaßt werden als nach dem auf welchen die wissenschaftliche Sittenlehre sich stellen muß; und eben so liegt zu Tage daß das sittliche Gefühl nicht immer und überall sich auf dieselbe Weise äußert, so wie daß auch im geselligen Leben über die sich dort bildenden Urtheile öfters Zweifel entstehen können, ob es auch das sittliche Gefühl gewesen, welches sich geäußert, oder ein anderes. Alle Begriffe aber über einen Gegenstand, die von einem andern Interesse aus, als dem, daß er rein und vollständig soll erkannt werden, sind gebildet worden, haben keinen Anspruch darauf in eine wissenschaftliche Darstellung aufgenommen zu werden. Sie gehören einer andern Reihe an, in welcher sie wahr und richtig sein mögen, aber auf dem wissenschaftlichen Gebiet muß ihre Einmischung nothwendig Verwirrung anrichten. Daher ich auch in Bezug auf jene Begriffe nicht einmal die zweite Forderung gelten lassen kann, daß der Sittenlehrer verpflichtet sei einzeln nachzuweisen, warum er diese im gemeinen Leben gültigen Begriffe in das System der seinigen nicht aufnehme. Vielmehr ist ja offenbar solche Begriffe zu würdigen erst ein weit späteres Geschäft, und kann nur gelingen, nachdem die wissenschaftlich begründeten Begriffe aufgestellt sind; denn jenes ist zugleich die Würdigung des sittlichen Zustandes desjenigen Volkes und Zeitalters, in welchem solche Begriffe ihre Geltung erlangt haben; und hiezu müssen eben die wissenschaftlichen Begriffe den Maafstab enthalten. Wer aber beide Geschäfte nicht trennt, sondern seinen allgemein aufgestellten Tugendbegriff durch Anwendung auf alle jene oft politische oft ökonomische oder sonst lebenskünstlerische Begriffe rechtfertigen will, der wird sich sein Geschäft ohnfelbar verderben; ja was er irgend an sich hat von einer jener beiden Einseitigkeiten, das wird dadurch begünstigt. Ist er geneigt nur die Einheit genau und richtig zu sehen, so wird er durch jenes verworrene Gemenge nur um so sicherer überredet, es gebe außer

der Einheit keine bestimmte Vielheit, sondern nur die unbestimmt in einander sich verlaufende Unendlichkeit der einzelnen Erscheinungen, und eben so umgekehrt. Deshalb aber ist keinesweges meine Meinung, daß die Begriffe einzelner Tugenden, welche der Sittenlehrer unabhängig von jenen im gemeinen Leben üblichen auf seinem eigenen Wege findet, müßten mit neuen und unerhörten Namen bezeichnet werden, welches allerdings auf seine Tugenden den Verdacht werfen würde, als wären sie ganz und gar erfunden. Sondern dieses nur meine ich, daß allerdings, wenn er seine Begriffe gebildet hat, er die Zeichen dazu aussuchen soll in dem vorhandenen Schatz der Sprache, und sich fragen, ob er nicht eben dieses, was er jetzt gedacht, oft so und so genannt habe; und wie sonst der platonische Sokrates gethan, soll er auch andere, entweder unmittelbar oder indem er an ihren Reden und

• Schriften anfloßt, fragen, ob sie nicht auch etwas so nennen, und ob es nicht dasselbe sei, was auch er sonst so genannt; und wie dann er selbst und andere das gefundene am meisten und sichersten genannt haben anderwärts, so soll er nun dasselbe auch in seinem System nennen, und das Wort zum Zeichen dieses Begriffs stempeln; wodurch er zugleich zu erkennen giebt, daß es noch andere Gebrauchswesen des Wortes geben könne, mag nun dabei dasselbe gedacht aber falsch angewendet worden, oder auch wol ganz andres gedacht und nur einer falschen Aehnlichkeit zu Liebe dasselbe Zeichen gebraucht worden sein, und daß er diese sammt und sonders gar nicht zu vertreten gesonnen sei. Hält er nun aber mit seiner Begriffsbildung inne, und es bleiben ihm dann auch noch so viele Wörter übrig, deren er sich zwar erinnern muß, wenn er sich fragt was für vortreffliche Tugenden unter den Menschen seiner Zeit und seines Volkes im Umlauf seien, die er aber doch in seinem Umkreise von Begriffsbildung nicht anzubringen weiß: so soll er sich um diese weder so viel kümmern, daß er deshalb Furcht bekäme, er hätte wol die rechte Tugend nicht gefunden, noch auch so wenig, daß er sie gehen

ließe wohin sie wollten; sondern er soll ihnen aufslauern, um zu sehen ob sie etwa bei einer noch weiteren Vereinzlung der Begriffe, die er noch nicht unternommen hat, ihren Platz finden wollen, oder ob sie einem andern Theil der sittlichen Darstellung angehören, oder wol gar einem ganz andern Gebiete. Hat er sie nun lange genug beobachtet, so wird ihm dieses gewiß nicht entgehen, und er wird sein zweites Geschäft an ihnen vollbringen können, nämlich die Reinigung und Sichtung der Sprache, welches allerdings seinem ersten nicht wenig zu Hülfe kommt. — Von der Anwendung dieser beiden Regeln nun will ich versuchen das Beispiel zu geben, so gut es sich außerhalb des geschlossenen Zusammenhanges, das heißt, ohne streng genommen von vorn anzufangen, thun läßt, und natürlich indem ich, um nicht die Grenzen einer Abhandlung zu überschreiten, nur bei der ersten Abstufung der Begriffe stehen bleibe.

Dieses nun muß ich mir, weil ich nicht von vorn anfangen kann, gleich vorausnehmen, und kann mich nur darauf berufen, daß es theils aus dem angeführten Buche so deutlich hervorgeht als ich es irgend darzustellen im Stande bin, theils auch jeder für sich es finden und also leicht ohne weiteres zugeben wird, daß nämlich die drei gepaarten Begriffe, Gutes und Uebel, Tugend und Laster, pflichtmäßiges und pflichtwidriges Handeln, sich so gegen einander verhalten, daß jedes Paar für sich allein in seiner Vollständigkeit gedacht das sittliche ganz setzt und ganz aufhebt, so daß auch die übrigen Paare nothwendig mitgesezt sind; auf die Weise daß, sind alle Güter gesezt, die in sittlichem Sinne so können genaunt werden, dann nothwendig, so wie alle Uebel in demselben Sinne ausgeschlossen sind, so hingegen alle Tugenden als vorhanden gedacht werden müssen, und alle pflichtmäßigen Handlungen; Laster aber und pflichtwidrige Handlungen gar nicht, oder sonst könnten auch die Güter nicht da sein, sondern es müßten Uebel entstehen. Eben so wenn man zuerst alle Tugenden in allen denkt, oder nichts als pflichtmäßige

Handlungen auf allen Punkten und in allen Augenblicken, alsdann eben so wie oben das übrige alles mit gesetzt, das Gegentheil aber ausgeschlossen sein muß. Denn das wird wol niemand glauben, daß wenn alle Tugenden in allen Menschen wirksam wären, daraus Uebel in der Welt entstehen könnten oder pflichtwidrige Handlungen, noch dieses, daß das Gute eben sowol aus pflichtwidrigen Handlungen entstehen und dabei bestehen könne als aus und bei pflichtmäßigen, und was nun weiter folgt. Das zweite muß ich mir eben so geben lassen, daß nämlich demohnerachtet Gut, Tugend und Pflicht nicht an und für sich dasselbe sei, sondern jeder, wenn er das eine nennt, etwas anderes meine, als wenn das andere. Woraus von selbst folgt, daß auch nicht eine einzelne Tugend einzelne bestimmte pflichtmäßige Handlungen oder Güter nothwendig bedinge; sondern das obige, daß wenn alle Tugenden in allen gesetzt sind, auch alle und lauter pflichtmäßige Handlungen gesetzt sein müssen, entsteht vielmehr daher, weil in jeder pflichtmäßigen Handlung alle Tugenden des handelnden sind, und jede Tugend auch an allen pflichtmäßigen Handlungen ihres Besitzers Antheil hat, und eben so mit den Gütern. Wenn nun hieraus hervorgeht, daß weil jeder dieser Begriffe das sittliche ganz darstellt und dennoch etwas anderes bedeutet, jeder es in einer andern Beziehung darstellen muß: so ist nun die nächste Frage die, in welcher Beziehung denn der Tugendbegriff das sittliche darstelle. Und auch hier nehme ich mir, weil ich nicht von vorn anfangend zeigen kann, ob und warum diese drei Begriffe und nur diese von gleicher Geltung bestehen, ganz unbesorgt dieses zum voraus, daß im Tugendbegriff das sittliche dargestellt werde als Kraft, welche in dem einzelnen Leben ihren Sitz hat. Denn so reden wir alle von der Tugend als von etwas im Menschen, und zwar woraus seine Handlungen hervorgehen nicht nur, sondern auch woraus Handlungen gewisser Art nothwendig hervorgehen müssen, indem eine unthätige Tugend niemand denken kann; und möchte wol nie-

mand viel einwenden, wenn wir die Erklärung des Zenon von ἦθος, es sei die Quelle des Lebens, woraus die einzelnen Handlungen hervorgehn, auf den allgemeinsten Begriff der Tugend anwendeten, denn diese ist eben die sittliche Lebensquelle *). Neben wir aber auch von Tugenden eines Volkes, so betrachten wir alsdann gewiß dieses ebenfalls als ein einzelnes Leben, aus dessen Kraft sowol die einzelnen Menschen solche werden, als die gemeinsamen Handlungen hervorgehen, welche das Gepräge jener Tugenden tragen.

Dieses nun vorausgesetzt entsteht uns die Aufgabe. Wenn die Tugend im allgemeinen überall und in allen dieselbe, und also nur eine ist; soll aber das sittliche in seiner ganzen Fülle aus der Vollständigkeit aller Tugenden beschrieben werden, zugleich ein mannigfaltiges sein muß, und zwar nicht nur dem Orte nach, sofern dieselbe Tugend in verschiedene Menschen ist, sondern auch in jedem einzelnen, in eine Mannigfaltigkeit getheilt: so muß bestimmt werden, wie sie dann getheilt werden soll, um zugleich eines und vieles zu sein. Die Lösung dieser Aufgabe muß angefangen werden mit einem Satz, wovon ich nicht hier, da ich ihn nicht, ohne noch viel weiter zurückzugehen, aus der Quelle ableiten kann, nur auf die allgemeine Zustimmung berufen muß, daß nämlich alle, welche überhaupt von Tugend reden, es nur thun in Voraussetzung eines zwiefältigen im Menschen, eines höheren und niederen, vernünftigen und unvernünftigen, geistigen und sinnlichen, oder himmlischen und irdi-

*) Stob. II. ep. VII. οἱ δὲ κατὰ Ζήνωνα τροπικῶς ἦθος ἐστὶ πηγὴ βίου ἀφ' ἧς αἱ κατὰ μέρος πράξεις ῥέουσι. Man könnte freilich sagen, das Wort ἦθος entspreche mehr unserm Wort Gesinnung, und dieses bedeute mehr die individuelle Art die Pflicht zu construiren: allein dieses gilt nur sofern das Wort als ein mannigfaltiges gebraucht wird, sofern man von einer Gesinnung redet, oder gar von einer guten und schlechten. Die sittliche Gesinnung aber ganz im allgemeinen und die Tugend ganz im allgemeinen können hier einander unbedenklich substituirt werden.

schen, oder wie andere es anders bekennend doch immer im wesentlichen dasselbe dabei meinen. Wer aber eine solche Zwiefältigkeit im Menschen nicht annähme, der könnte zwar wol, wenn er einen Menschen mit dem andern oder einen Augenblick mit dem andern vergleicht, Stärke und Schwäche unterscheiden, oder Vollkommenheit und Unvollkommenheit, oder sonst wie besseres und geringeres; von Tugend und Untugend aber im Sinn unserer Sprache und Sitte könnte er eigentlich nicht reden. Eben so auch, wer beides zwar unterschiede im Gedanken, meinte aber daß beides schon von Natur immer und zwar entweder in allen auf gleiche Weise vorhanden und vereinigt wäre, oder wenigstens daß die Verschiedenheit des Verhältnisses nur von äußeren Umständen abhinge und gar nichts innerliches sei, auch der könnte nicht von Tugend reden. Sondern der Begriff der Tugend setzt

11 nothwendig voraus, nicht zwar daß ein Mensch sein könne weder durch das höhere allein ohne das niedere, noch durch das niedere allein ohne das höhere, aber doch daß großer Raum sei für Verschiedenheit in dem Zusammensein beider. Und nur dasjenige Zusammensein beider ist die Tugend, worin das höhere gebietet und das niedere gehorcht, das umgekehrte aber ist das Gegentheil. Ist nun dieses, so müssen wir jedes Zusammensein beider ansehen als zusammengesetzt einmal aus ihrer Zusammengehörigkeit, und aus ihrer Verschiedenheit, welche in Bezug auf das Gebieten der einen und Gehorchen der andern als ein Widerstand aufgefaßt werden muß. Dieses nun giebt uns den einen Theilungsgrund, und die Tugend wird uns zuvörderst eine zwiefältige, in wiefern sich in der Herrschaft des höheren über das niedere ausdrückt die Zusammengehörigkeit, und in wiefern sich darin ausdrückt der Widerstand. Ich möchte die erste nennen die belebende Tugend, welche ohne diese nicht gesetzt wäre, die andere aber die bekämpfende Tugend, indem durch diese der Widerstand bezwungen wird, weil sonst ja keine Herrschaft des höheren über das niedere sich zeigen könnte im Widerstande des letzteren. Niemand wird

diese Verschiedenheit leugnen können; denn es ist eine andere Thätigkeit wodurch unmittelbar die Zusammengehörigkeit sich offenbart, wenn gleich auch mittelbar dadurch der Widerstand gedämpft wird, und eine andere wodurch unmittelbar der Widerstand sich verringert, wenn gleich auch in ihr sich mittelbar die Zusammengehörigkeit offenbart. Aber die Einheit wird nicht aufgehoben durch diese Verschiedenheit, denn in beiden ist das Herrschen des höheren, und auch in einem und demselben einzelnen Leben werden beide nicht können getrennt sein, indem die belebende Tugend nicht ans Licht kommen könnte ohne die bekämpfende zu üben, und diese wiederum nicht geübt werden ohne die belebende ans Licht zu bringen. Denn setzen wir das höhere im Menschen thätig, so muß, wenn der Widerstand überwunden ist, die Angehörigkeit des niederen in der Erscheinung frei werden, sonst wäre nicht nur das Element des Widerstandes im niederen, sondern das niedere selbst vernichtet. Doch dieses kann erst zur Anschaulichkeit gebracht werden, wenn wir noch den andern Theilungsgrund der Tugend hinzunehmen. Nämlich wenn wir davon ausgehen daß sie die sittliche Kraft sei im einzelnen Leben: so müssen wir auch sehen was das einzelne Leben ist. Dieses nun steht, indem es immer nur beziehungsweise vereinzelt ist, und nie vollkommen, mit dem Ganzen in einem beziehungsweisen Gegensatz, der sich in einer stets erneuerten Wechselwirkung offenbart, in welcher einmal auf das einzelne eingewirkt wird von außen und es also leidend ist, aber als lebendes nicht ohne Gegenwirkung, was wir die Empfänglichkeit nennen, das anderemal das einzelne von innen etwas nach außen wirkt, was wir die Selbstthätigkeit nennen, aber weil beschränkt und einzeln auch nicht ohne Gegenwirkung zu erfahren, welche dann dasselbe Spiel wieder von neuem beginnt. In dem Menschen nun, wie auch schon das niedere in ihm das Gepräge an sich trägt, ist das einzelne Leben als ein bewusstes und sich bewusst werdendes gegeben und erscheint dem zu Folge wesentlich in zwei Gestalten; die eine ist

das bewußte Inſicherbilden, worin die Empfänglichkeit, die andere das bewußte aus ſich heraus in die Welt hinüberbilden, worin die Selbſthätigkeit vorherrſcht. Daß erſte von beiden nennen wir auch das Erkennen oder Vorſtellen, denn auf die Unterſchiede dieſer Ausdrücke kommt es hier nicht an, das andere aber das Handeln, ſei es nun mehr wirksam oder darſtellend. Iſt nun dieſe Zwiefältigkeit die allgemeine Form aller Lebensthätigkeit: ſo folgt daß auch das geiſtige und vernünftige im Menſchen nicht kann das niedere beherrſchen als nur in eben dieſer Form. Und dieſes giebt daher eine zweite Eintheilung der Tugend, nämlich in eine vorſtellende und darſtellende. Die Verſchiedenheit beider wird niemand leugnen können, jeder aber auch zugeben daß die Einheit dadurch nicht aufgehoben wird; denn die Herrſchaft des Höheren über das Niedere iſt in beiden, jedoch eine andere in jedem. Und auch in demſelben einzelnen Leben werden beide niemals getrennt ſein. Denn die vorſtellende oder erkennende Tugend wäre nichts als ein träumeriſches ſich in ſich verzehrendes Grübeln, wenn ſie nicht in Darſtellung überginge; und die darſtellende wäre nichts menſchliches, geſchweige ſittliches, wenn ſie nicht auf dem Erkennen beruhte. Jedoch können in jedem einzelnen beide in einem andern Verhältniß ſtehen, ſo daß weil ein größtes im Erkennen verbunden ſein kann mit einem kleinſten im Handeln und umgekehrt, nicht jede auch an und für ſich das Maas der anderen iſt. Wollte aber jemand die Verſchiedenheit ganz leugnen, und ſagen z. B. Denken könne nicht ſein ohne Handeln, aber dieſes ſei ſchon ein Ausſichherausbilden, und kein Handeln könne, am wenigſten ſittlich, gedacht werden, welches nicht beſtändig auch ſelbſt im Denken oder Empfinden ſein müßte: ſo werde ich auch das noch annehmen können, und nur erwiedern, daß doch in umgekehrter Ordnung in dem einen erfüllten Augenblick dieſes und in dem andern das andere Geſchäft das Hauptwerk ſei und die Zugabe; welches zuzugeben niemanden zu viel dünken wird, mir aber genug iſt. Denn nun können wir das

Nez zuziehen und sagen daß diese beiden Theilungsgründe sich kreuzen, und daß die belebende Tugend, sofern sie vorzüglich erkennend ist, die Weisheit heiße, sofern aber aus sich herausbildend heiße sie die Liebe, die bekämpfende Tugend hingegen im In sich hineinbilden sei die Besonnenheit, im Handeln aber die Beharrlichkeit. Außer diesem Nez von Tugenden, wollen wir sagen, sei keine weiter gesetzt, sondern jede andere müsse bei einer weiteren Theilung in einer unter diesen ihren Ort finden. Ueber diese vier aber und die ihnen zugetheilten Benennungen will ich, in Bezug auf das obige, noch einige Bemerkungen hinzufügen.

Zuerst also von der belebenden erkennenden Tugend, welche ich die Weisheit genannt. Der gewöhnliche Begriff den wir mit diesem Worte verbinden ist der, daß es sei die Richtigkeit in der Bestimmung der Zwecke. Diese Erklärung findet sich freilich größtentheils in Beziehung gesetzt mit einer verwandten Erklärung der Klugheit, daß diese nämlich sei die Richtigkeit in der Bestimmung der Mittel, und sofern sie gemacht ist nur um die Unterscheidung dieses Begriffs von einem anderen durch einen Gegensatz zu befestigen, könnte sie schwerlich auf große Berücksichtigung Anspruch machen. Indesß ist sie sehr verwandt mit den Erklärungen, welche in dem stoischen System der Tugenden vorkommen, *φρόνησις ἐπιστήμη ὧν ποιητέον καὶ οὐ καὶ οὐδέτερον*, besonders wenn man noch dazu nimmt *τὴν μὲν φρόνησιν περὶ τὰ καθήκοντα γίνεσθαι* *). Eben dahin führen andere Erklärungen, welche geradezu sagen die *φρόνησις* sei die Wissenschaft des Guten. So daß der Frage doch nicht auszuweichen ist, wie sich doch der Begriff, den wir durch das Wort bezeichnen wollen, zu dem gewöhnlichen Gebrauch desselben verhalte? Offenbar erscheint der gewöhnliche weit beschränkter, indem man Zweckbegriffe nur auf im engeren Sinne sogenannte Handlungen zu beziehen pflegt, in unserm Begriff aber alles lie-

*) Stob. Lib. II. cap. VII. p. 102 und 104 Ed. Har.

gen muß, wodurch sich im Bewußtsein das Belebte sein des niederen Vermögens im Menschen durch das höhere beweiset. Vergleichen wir zum Beispiel denjenigen Zustand des erfüllten menschlichen Bewußtseins in welchem es dem thierischen am nächsten kommt, wie wir ihn nicht etwa nur bei noch unentwickelten Organen in der Kindheit, sondern auch bei rohen Menschen im Zustand der organischen Reife finden, mit demjenigen in welchem, mehr oder weniger entwickelt, die Anlage zur Wissenschaft sich offenbart: so werden wir sagen müssen, dieses sei aus der bele-

14 benden Thätigkeit des höheren entstanden und jenes aus dessen Unthätigkeit; kurz wo und in welchem Maaß wir in der vorstellenden Thätigkeit den Vernunftgehalt finden, da sagen wir walte das was wir Gewißheit nennen, wogegen jene Erklärungen vorzüglich vorkommen in Verbindung mit einer Unterscheidung zwischen sogenannten Verstandestugenden und eigentlich sittlichen, so daß wenigstens der Umfang des Begriffes ein ganz anderer zu sein scheint. Allein wenn wir die vorstellende Thätigkeit nicht als einen bloß leidentlichen Zustand denken wollen, was sie doch gewiß, wenigstens überall wo Forschung und Untersuchung ist, nicht sein kann, so müssen wir doch gestehen, daß in diesen erstgenannten Fällen wenigstens, ihr wie ein Wollen so auch ein Zweck zum Grunde liegt: und daß, zumal auch Forschen und Untersuchen muß als Pflicht eingesehen werden, und auch kein anderer sittlicher Zweck ohne Forschen und Untersuchung richtig kann bestimmt werden, kein Grund abzusehen ist, warum die Bestimmung dieser Zwecke nicht im Gebiet derselbigen Weisheit liegen solle; und es liegt also unserer Bezeichnung in der That auch derselbe Sprachgebrauch zum Grunde, nur allerdings in einem weiteren Umfange, bei welchem aber auch allein sowol eine vollständigere Zusammenstellung als auch eine gesündere Theilung möglich wird. Dieser Umfang unseres Begriffes scheint sich aber noch mehr zu erweitern wenn wir bedenken, daß erstlich was der Wissenschaft recht ist auch der Kunst billig sein muß,

und also auch das Entwerfen aller wahren und ächten Kunstwerke eben so gut als das der eigentlichen Handlungen in das Gebiet der Weisheit fällt; zweitens aber auch das Gefühlsvermögen dem Bewußtsein angehört, und auch hier jene zwiefachen Erscheinungen statt finden, welche die Belebung des niederen durch das höhere aussprechen und welche sie verbergen, und so würde auch hier auf Seiten des Gefühls eben so wie auf Seiten des Verstandes die Weisheit walten. Auch dieses leugne ich nicht ab, daß sich die Weisheit auch hieher erstrecken müsse; nur scheint mir auch dies ebenfalls dem gewöhnlichen Sprachgebrauch, wenn er sich selbst recht versteht, vollkommen angemessen. Denn wer sagt nicht, es sei gerade der weise Mann, dem es nicht gezieme sich von einem sinnlichen Schmerz überwältigen zu lassen. Dies ist ja die gemeine Rede aller von dem ältesten Philosophen an bis zu dem neuesten Weltmanne so Gott will. Wenn ich aber weiter frage, ist denn das der weise Mann, welcher das sinnliche Gefühl erst gewaltig werden läßt, und es dann mäßigt? so wird wol auch die allgemeine Antwort sein, daß, wiewohl ein solcher zu loben sei, er wol wegen einer andern Tugend, etwa der Mäßigung, gelobt werden möge, der weise aber sei er nicht. ¹⁵ Und so wird wol der weise nur der sein können, in welchem das Gefühl von Anfang herein nicht etwa gemäßigt erscheint, sondern ganz anders construirt ist, so nämlich daß das sinnliche gleich in seinem Entstehen von einem höheren belebt ein sittliches werde, und was sich im Leben als ein voller Moment, als die Einheit des geistigen Pulschlages absondern läßt, niemals durch ein sinnliches allein erfüllt sei. Wie nun die Abweichung des gewöhnlichen Sprachgebrauchs darin begründet ist, daß er das sittliche Gebiet überhaupt zu eng auffaßt, dies wird sich am besten von selbst zeigen, wenn wir ähnliches auch in den andern Tugenden finden. Wie aber die Theilung des so erweiterten Begriffs anzugeben sei, um die verschiedenen Unterarten oder Gestaltungen der Weisheit zusammenhängend und vollständig dar-

aufstellen, dies liegt jenseits der Grenzen unserer Untersuchung. Ich wende daher um, in der Absicht, nachdem so der Umfang des Begriffs der Weisheit, soweit es sich durch Hervorhebung weniger Punkte thun ließ, ins Licht gesetzt ist, auch das Verhältniß desselben zu dem verwandten Gebiet der Besonnenheit zu bestimmen. — Hier aber muß ich zuerst einem Mißverständnisse, welches leicht entstehen könnte, vorbeugen. Man mag nämlich auf die Art sehen, wie die Weisheit sich in dem eigentlich sogenannten sittlichen Handeln äußert, oder auf ihre Aeußerung im Gefühl oder im Vorstellen: so erscheint sie nach dem obigen sowol im einzelnen Menschen, als in den größeren Theilen des menschlichen Geschlechtes, als ein wachsendes und allmählig sich ausbildendes; und es könnte also leicht einer sagen, in diesem Wachsen muß sie einen Widerstand überwunden haben, sonst würde sie ja ursprünglich oder plötzlich gewesen sein was sie erst geworden ist und noch wird, und also erscheint sie selbst überall, wo sie ist, als eine bekämpfende Tugend, und der aufgestellte Unterschied zwischen dieser und der belebenden, also der Weisheit und Besonnenheit, ist nichtig. Allein hierauf erwiedere ich, daß ich das Wort gern schenken will, wenn jemand behauptet, alles Werden und Wachsen, wenn man es auf eine Kraft zurückführe, setze eine Hemmung derselben und also einen Widerstand voraus; denn der Streit, der hierüber zu führen wäre, liegt wenigstens nicht auf unserm Gebiet, sondern einem weit höheren. Aber dieser Widerstand, welcher die Form alles Werdens ist, wenn er so heißen soll, ist wenigstens nicht derselbe, auf welchen sich die bekämpfende Tugend in ihrem Gegensatz gegen die belebende bezieht. Denn nicht nur das niedere Vermögen des Menschen ist ein werdendes und wachsendes, sondern der ganze Mensch, und ¹⁰ so auch das ganze Volk, und was man sonst will, entwickelt sich aus der Bewußtlosigkeit, als gleichsam dem relativen Nichts, in das Bewußtsein, und das Zunehmen der Weisheit beruht nur auf dieser Entwicklung der höheren belebenden Kraft selbst, nicht

aber auf einem überwundenen Widerstande der schon entwickelten niederen. Wie denn auch in der Umgestaltung aller sittlichen Verhältnisse durch vollkommnere Zweckbegriffe das spätere weisere sich zu dem früheren nicht sowol als Zerstörung desselben verhält, als vielmehr als Entfaltung, Entdeckung der vorher verkannten oder verborgenen tiefern Bedeutung. Und so bleibt von dieser Seite die Weisheit in ihrer Trennung von der Besonnenheit wol unangefochten stehen. Allein von einer andern Seite erscheint es schwieriger beide getrennt zu erhalten. Wenn wir nämlich davon ausgehen, daß in allem was Einbilden in das Bewußtsein ist, die Entwerfung der Zweckbegriffe, oder wo sich dieses Wort nicht in seinem eigentlichen Sinne brauchen läßt, die Typen des Handelns der Weisheit zukommen: so kann auf demselben Gebiet die Besonnenheit nirgend anders sein als in der Ausführung, und man könnte auch beide unterscheiden als die entwerfende Tugend und die ausführende, und es ist auch ganz natürlich, daß der Kampf, durch welchen die andere Tugend bezeichnet ist, auf diesem Gebiete überall sein müsse in der Ausführung, in welcher sich theils andere Vorstellungen zwischen eindringen können, theils die Trägheit und Unbeholfenheit des vorstellenden Organs kann zu bekämpfen sein. Aber um Entwurf und Ausführung zu scheiden, komme alles darauf an, wie man die Einheit der Handlung bestimme, was man als Theil und was als Ganzes ansehe, welches auf die verschiedenste Weise geschehen könne, so daß dadurch die aufgestellte Unterscheidung der belebenden und bekämpfenden Tugend unmöglich wird. Diese Schwierigkeit ist nicht abzuleugnen; aber sie trifft eben so gut den gewöhnlichen Unterschied zwischen Weisheit und Klugheit, wie er sich auf Zweck und Mittel bezieht, und ist überhaupt wol überall, wo Tugenden getrennt werden sollen, erst zu überwinden. Wenn z. B. auch alle übereinstimmen, daß es die Weisheit sei, welche den Entwurf zu einem Feldzuge hervorbringt; es tritt aber hernach irgend ein Umstand ein, der eine Bewegung

erfordert, welche in der ursprünglichen Idee nicht lag, und der Feldherr hat nun oder hat nicht die Geistesgegenwart diese Bewegung zu erfinden, gehört dieses zur Weisheit oder zu einer andern Tugend, mag man nun sagen zur Klugheit, wenn man die Bewegung als Mittel ansieht jenen Umstand unschädlich zu ¹⁷ machen, oder zur Besonnenheit, wenn man sie als einen Theil der Ausführung ansieht. Offenbar kann man das letzte sagen, aber eben so auch das erste, und diese Geistesgegenwart der Weisheit zuschreiben, wie auch die Alten ihre *ἀρχινοια* unter ihre *φρόνησις* stellten, wenn man nämlich diese Bewegung als eine eigene im Zusammenhang mit dem Ganzen entworfene Handlung ansieht, deren Begriff ja wieder von ihrer Ausführung verschieden ist, und vor derselben hergeht. Aber eben so könnte man auch rückwärts gehend sagen, die Entwerfung des Feldzuges selbst sei schon zur Ausführung gehörig, und die Weisheit sei hier nur in dem Herrscher, der den Krieg im Zusammenhange mit einer reinen und richtigen Idee von dem Wohl des Ganzen beschließt. Ja noch mehr, auch schon den Beschluß des Krieges, wie er denn wirklich besonnener oder unbesonnener auch schon dem gemeinen Sprachgebrauch nach kann gefaßt werden, könnte man nur zur Ausführung rechnen, und nur die bestimmte und alles beherrschende Vorstellung von der Stufe der Selbstständigkeit, welche der Staat unter seines gleichen einnehmen muß, als das Werk der größeren oder geringern Weisheit ansehen. Und eben dasselbe ließe sich mit leichter Mühe auch auf jedem andern Gebiet nachweisen. So weit nun hat dieses seine Richtigkeit, daß jede hiehergehörige Handlung der Weisheit sowol zugeschrieben werden kann als der Besonnenheit, dieser sofern noch eine größere Handlung über der bezeichneten ist, als deren Theil sie angesehen werden kann, jenes sofern noch kleinere unter ihr stehen. Aber eben so gewiß ist auch, daß nicht dieselbe Ansicht der Sache zum Grunde liegt, wenn man das eine und wenn man das andere thut. Denn die eine läuft darauf hinaus, daß durch eine einzige

That, in welcher sich gleichsam das höhere erkennende Vermögen seines niederen Organs bemächtigt, auch das ganze Bewußtsein des Menschen von seiner Stellung in der Welt, mithin sein ganzes Leben, in der Idee völlig bestimmt sei, und es nur noch auf diejenige Thätigkeit ankomme, welche wir der kämpfenden Tugend beigelegt haben. Die andere Ansicht geht darauf hinaus, daß es keine Unterordnung von Theilen in den sittlichen Thätigkeiten gebe, sondern jeder einzelne Moment auf einem gleich ursprünglichen Impuls des höheren Vermögens beruhe. Wer nun behauptet Weisheit und Besonnenheit sei nicht zweierlei sondern eins, der sagt eigentlich daß diese beiden Ansichten gleiche Wahrheit hätten, und man eine der andern substituiren könne. Allein dieses möchte wol nur wahr sein, wenn wir uns den Weisen nach Art der Alten denken, der es eigentlich auch nicht geworden sein kann, sondern immer gewesen sein muß; von diesem möchte kein Grund sein mehr das eine zu behaupten als das andere, 19 sondern wir möchten eben so gut sagen können sein ganzes Leben sei aus dem Einen Guß Einer transcendenten That, und auch es sei die in jedem Moment sich erneuende ursprüngliche Durchdringung, vermöge deren nichts in dem geistigen Organismus erscheinendes genauer unter sich zusammenhänge, als jedes von einem besondern Impuls abhängt. Dem erscheinenden Menschen aber ist nur gegeben sich dieser Formel anzunähern, und also muß auch in der Tugend unterschieden werden was wir die Weisheit und was wir die Besonnenheit genannt haben, nur daß von jeder einzelnen Thatsache streng genommen kein anderer als der, dessen innerem Bewußtsein sie vorliegt, entscheiden kann, ob sie aus der Idee der Weisheit oder der Besonnenheit zu beurtheilen sei. Niemand wird zum Beispiel läugnen, daß das Wissenwollen ein Erzeugniß der Weisheit sei; wenn wir aber nun in einzelnen auf diese Richtung Bezug habenden Handlungen eines Menschen eine Verworrenheit bemerken, die in dem Streben nach Wissen nicht aufgeht, so wird nur das eigene Gewissen des han-

belnden, wenn er über seiner einzelnen Handlung steht, entscheiden können, ob er zwar die Idee seines Verfahrens unrichtig aufgefaßt, diese aber hernach mit aller Besonnenheit und Beharrlichkeit verwirklicht habe, oder ob er vielmehr nach einem richtigen Begriffe zwar verfahren sei, aber hernach in der Ausführung nicht die gehörige Gewalt gehabt habe über zerstreunde Vorstellungen.

Unter der Besonnenheit also verstehen wir die den Widerstand des niedern Vermögens überwindende Verwirklichung und vollkommene Einbildung alles dessen in das Bewußtsein, wozu der lebendige Keim in der belebenden Thätigkeit des höheren lag. Auch durch diese Erklärung wird dem Worte ein weiteres Gebiet beigelegt als der hellenischen *σωφροσύνη*, welche ich jedoch selbst immer durch Besonnenheit übertragen habe. Allein die Mannigfaltigkeit der hellenischen Erklärungen, und wenn man in dem stoischen System die der *σωφροσύνη* untergeordneten Tugenden betrachtet, wie die erste *εὐταξία* noch zur Weisheit zu gehören scheint, und die letzte *ἐγκράτεια* kaum mehr von den zur Tapferkeit gehörigen unterschieden werden kann, wenn man nämlich mehr auf die Erklärung als auf den Namen sieht, ja schon die Verlegenheit in der man sich befindet, wenn man eine *ἐπιστήμη αἰρετῶν καὶ φευκτῶν* von einer *ἐπιστήμη ὧν ποιητέον καὶ οὐ* auf der einen Seite unterscheiden, und auf der andern eine *ἐπιστήμη τῶν δειῶν καὶ οὐ* nicht darunter subsumiren soll, dieß zusammen zeigt deutlich genug daß dieser Begriff zu denen gehört, welche dort am wenigsten sind bestimmt worden. Bleiben wir aber bei dem gewöhnlichen Gebrauch unseres Wortes stehen: so wird der Besonnenheit am meisten entgegengesetzt die Zerstreung auf der einen Seite und die Uebereilung auf der andern, woraus man wol sieht, es soll alles abgehalten werden, was den zur Ausführung einer Handlung nöthigen Zusammenhang des Bewußtseins stört; und in wiefern sich fremdes diesen Zusammenhang störendes eindrängen will, ist dieß allerdings die

kämpfende Tugend im Bewußtsein. Aber auch dem schreiben wir einen Mangel an Besonnenheit zu, welchem das zur Vollbringung einer Handlung nöthige nicht einfällt, dann wann es ihm einfallen sollte. Oder wenigstens wird wol jeder zugeben daß die Geistesgegenwart nach unserm Sprachgebrauch der Besonnenheit gar sehr verwandt sei, und daß, wenn man sie in das System der Tugenden einschalten soll, und der Begriff der Besonnenheit schon gegeben ist, man ihr weder neben dieser einen besonderen Platz würde anweisen, noch weniger aber sie einer andern Tugend unterordnen wollen. Sollen wir nun auch die Geistesgegenwart unter den Begriff der kämpfenden Tugend bringen, so werden wir sagen müssen, sie sei der Sieg über die Trägheit und Ungeübtheit des Organismus der Vorstellungen, und wir sind ja schon überall gewohnt auch die Trägheit als Widerstand anzusehen. Indem wir aber der Besonnenheit auch die Uebereilung entgegensetzen, die doch größtentheils aus einem überströmenden Gefühle entspringt: so sehen wir wie leicht sich der Sprachgebrauch dem ganzen Umfange hergiebt, in welchem wir den Begriff nehmen müssen, indem ja allerdings jede Erregung des Gefühls auch ein In sich hineinbilden ist, wie die Construction des Gedanken, und wie also auch die Besonnenheit auf ihre Weise zugleich über das Gefühl gebieten muß, wie die Weisheit auf die ihrige. Aber je mehr uns der Begriff auf diese Weise fest geworden scheint, um so schwieriger will es auch uns werden ihn von dem verwandten der Beharrlichkeit zu trennen, schon gleich wenn wir mit der Bemerkung anfangen, daß ja doch die Furcht, welche am meisten die Beharrlichkeit zu hindern pflegt, auch ein Gefühl sei, und also dessen Befiegung der Besonnenheit anheim falle; und es will mit den beiden Gliedern der kämpfenden Tugend eben so gehen wie mit denen der erkennenden. Denn auch hier kann einer sagen, das Wesen eurer kämpfenden Tugend ist doch immer nur die Stärke des Willens; was ihr aber darin unterscheiden wollt, ob sie sich zeige in dem In sich hinein-

bilden durch das Bewußtsein oder in dem Ausſichherausbilden durch die That und das Werk, ſo daß wenn das erſte ohne Störung vollendet iſt, ihr dieß der Beſonnenheit, wenn aber das letzte, ²⁰ ihr es der Beharrlichkeit zuſchreiben wollt, das iſt kein Unterſchied in der Sache. Sondern alles in dem Menſchen, jede Lebensäußerung, auch was in ſeinem Bewußtsein vorgeht, iſt doch immer That, iſt Heraustrreten ſeines inneren verborgenen Lebens in das Gebiet der Erſcheinung und der gemeinſamen Welt, und eben ſo iſt alles Ausſichherausbilden in Wort und That doch nichts anders als Bewußtſein, Inſichhineinbilden der äußerlich dargeſtellten Idee ſelbſt. Denn jeder Zweckbegriff iſt an ſich noch unbeſtimmt und dunkel, und die zur Ausführung begeiſternde Kraft deſſelben iſt nichts anders als das Streben jene Unbeſtimmtheit und Dunkelheit zur Klarheit und Vollendung zu bringen. Aber auch hier werden wir dieſelbe Antwort haben wie oben, daß dem vollkommenen Weiſen zwar alles immer gleich gerathen werde, und es eben wegen der überall gleichmäßigen Vollkommenheit keinen Unterſchied mache, ob man alles als Beharrlichkeit oder alles als Beſonnenheit anſehe, aber nur deſhalb weil dieſer vollkommene Weiſe eben gegen keine von beiden je fehlen wird, jeder andere aber wiſſe gar wol daß ſeine Beſonnenheit nicht das Maas ſeiner Beharrlichkeit ſei und umgekehrt, und daß daher auch beide nicht daſſelbe ſein könnten. Denn, um es da zu betrachten, wo es, weil auf daſſelbe ſich beziehend, am beſten verglichen werden kann, es kann mancher ſtark darin ſein jeden Gedanken eines Werkes oder einer That durch Beſonnenheit wohl auszutragen in ſeiner Seele und zu nähren, aber ſchwach darin daß er das Werk im Stich läßt, wenn es nicht unangeſochten und ungehindert zu Ende gehen will, und umgekehrt. Und ſo unterſcheidet auch jeder, dem ſich ſein Bewußtſein verirrt in der Entwicklung, ob dieſes geſchieht aus vorbildender Furcht oder erſterbender Theilnahme an dem Gegenſtande, und was ſonſt der Beharrlichkeit feind iſt, oder ob es geſchieht

aus Unvermögen oder Ungehorsam der vorstellenden Verrichtung selbst.

Nach diesem nun glaube ich wird nicht nöthig sein von der Beharrlichkeit, sofern sie als das andere Glied der kämpfenden Tugend mit der Besonnenheit zusammenhängt, noch besonders zu handeln. Denn es wird von selbst deutlich sein, wie sie die griechische *ἐνδοξία* in sich schließt, und auch hier bei den vielen sehr sinnverwandten Wörtern, deren wir in unsrer Sprache uns bedienen, wird sich von selbst rechtfertigen daß gerade dieses Wort, Beharrlichkeit lieber als Tapferkeit, zur allgemeinen wissenschaftlichen Bezeichnung gebraucht wird. Nur über die kämpfende Tugend überhaupt möchten wir die alte Frage nicht ganz vorbeigehen können, ob die Besonnenheit und Beharrlichkeit der Bösen denn auch könne Tugend genannt werden. Auf diese alte Frage²¹ kann aber immer nur die alte Antwort wiederholt werden, daß kein Böser als solcher weder tapfer noch besonnen sein noch irgend eine andere einzelne Tugend haben könne. Sondern Besonnenheit und Beharrlichkeit sind nur, was sie sind, in ihrem Zusammenhange mit der Weisheit und mit der Liebe; und wird ein Böser gut, so brächte er keinesweges das was man fälschlich seine Besonnenheit oder Beharrlichkeit nannte, in den Dienst der Liebe und Weisheit mit, sondern diese Geschicklichkeiten und Fertigkeiten die er im Bösen gehabt, würden ihn sogleich im Stich lassen, und er müßte auf dem Gebiete des Guten als ein Neuling und also als ein leicht verwirrbarer und schwachmüthiger von vorn anfangen, und sich unsere Besonnenheit und Beharrlichkeit erst erwerben.

Wie aber die Beharrlichkeit, als das kämpfende Glied der bildenden Tugend, sich verhalte zu der Liebe, als dem belebenden Gliede derselben, das wird am besten erhellen, wenn wir nur erst deutlich machen weshalb wir denn die ganze bildende Seite der belebenden Tugend am besten glauben Liebe zu nennen. Hierbei mag wol das erste, was jedem auffällt, dieses sein, daß unsere

andern drei Glieder ziemlich schienen mit den andern drei hellenischen Haupttugenden zusammen zu treffen, hier aber an die Stelle der *δικαιοσύνη* etwas ganz anderes tritt, die Gerechtigkeit dagegen ganz zu verschwinden scheint. Verschwinden nun soll sie nicht, sondern was wir Gerechtigkeit nennen, das soll in dem Umfange der Liebe eine untergeordnete Stelle einnehmen, als diejenige besondere Aeußerung der Liebe, welche ein schon bestehendes Bildungsgesetz in jedem vorkommenden Fall im einzelnen darstellt. Ist nun dieses die richtige Erklärung unseres Wortes, wie es gewöhnlich bei uns gebraucht wird: so sieht man, es kann, wird nur auf einen höheren Gesichtspunkt zurückgegangen, alle Gerechtigkeit auch unter die Beharrlichkeit gebracht werden. Die *δικαιοσύνη* der Griechen ist aber mehr als was wir Gerechtigkeit zu nennen befugt sind, weil sie diejenige Tugend ist, durch welche das Bildungsgesetz selbst, welches hier das Recht heißt, festgestellt wird. Wenn wir aber uns fragen, wie nennen denn wir die Kraft welche überall das Recht hervorbringt: so werden wir nicht sagen dürfen die Gerechtigkeit, weil alles erst gerecht wird unter Voraussetzung eines Rechtes, sondern wir werden sagen müssen daß überall die Liebe das Recht hervorbringt, so wie überall, wo die Liebe aufhört, auch das Recht verloren geht, und in demselben Maaß ein Zustand der Rechtlosigkeit eintritt. Dabei aber will ich nicht sagen, daß, was ich Liebe nenne, dasselbe sei mit der *δικαιοσύνη* der Hellenen. Der Unterschied beruht aber darauf, daß bei den Hellenen das bürgerliche Leben alles war. Auch das häusliche Leben wurde ausschließlich in Beziehung auf dasselbe gedacht und behandelt, und die bürgerliche Liebe ist freilich nichts anders als die wohlverstandene *δικαιοσύνη* der Hellenen. Bei uns aber ist der Staat nicht mehr das alles in sich begreifende, und kann uns nicht eben so wie ihnen der Typus aller Gemeinschaft auf so ausschließende Weise sein, daß wir, wie sie es thun, selbst die Ehrfurcht gegen das höchste Wesen die Gerechtigkeit gegen dasselbe nennen möchten.

Eine allgemeinere Bezeichnung aber haben wir nicht für das Bestreben Gemeinschaft hervorzubringen als Liebe. Alle Gemeinschaft aber, welche von dem höheren geistigen Vermögen des Menschen ausgeht, ist Darstellung und Bildung, und deshalb ist Liebe die rechte Bezeichnung für alle darstellende und bildende Tugend, sofern nicht vorzüglich das meßbare derselben in der Ausübung, welches eben die Beharrlichkeit ist, sondern vielmehr ihr inneres Wesen ausgedrückt werden soll. Denn das höhere geistige des Menschen kann nur in Gemeinschaft treten entweder erstlich mit sich selbst in andern — welches aber nur möglich ist durch Selbstdarstellung und Offenbarung, so wie diese keinen andern Zweck haben kann, als jene Gemeinschaft — oder zweitens mit dem niederen menschlichen Vermögen in sich selbst und andern; aber diese Gemeinschaft kann nichts anders sein als Anbildung, und dies ist eben die erziehende Liebe; oder endlich drittens kann auch das höhere und geistige Vermögen des Menschen mittelst des niederen in Gemeinschaft treten mit der äußeren Welt; und dieses ist ebenfalls beides sowol Offenbarung des Geistes in der Gestaltung der Welt, als auch Erziehung der Welt zur Einheit des Daseins mit dem Menschen. Und dieses reicht für den gegenwärtigen Zweck hin zu zeigen, daß ohne die Gleichheit des Eintheilungsgrundes zu verletzen, diese Stelle anders als bei den Hellenen mußte ausgefüllt werden, und daß dieses durch den Ausdruck Liebe sowol der Sache am würdigsten als auch am übereinstimmendsten mit dem wohlverstandenen Gebrauch unserer Sprache geschehe, wenn doch auch ihr die Liebe *φιλία* nur ist die Gemeinschaft des guten mit sich selbst oder mit dem weder gut noch bösen, um es gut zu machen. So wie auch die Hellenen nach ihrer Ansicht Recht hatten diese Stelle der *δικαιοσύνη* einzuräumen, welche ihnen höher erscheinen mußte als die *φιλία*, indem sie war die Gemeinschaft der Guten unter sich, um durch Gemeinschaft mit dem weder gut noch bösen dieses gut zu machen. Das Gute selbst aber ist nichts anders als das Sein und Leben jenes höhern 23

ren, mögen wir es nun Geist nennen oder Vernunft oder wie immer, in allem andern. Wie nun die Liebe sich zur Beharrlichkeit eben so verhalten muß wie die Weisheit zur Besonnenheit, das erhellt von selbst; auch wie dieselben scheinbaren Schwierigkeiten entstehen, daß Beharrlichkeit Treue ist, und Treue und Liebe eins, und daß man alles müsse auf die Liebe zurückführen können und auf die Beharrlichkeit, und wie diese Schwierigkeiten sich hier eben so lösen wie dort, scheint keiner ausdrücklichen Wiederholung zu bedürfen, sondern kann der Kürze aufgeopfert werden. Nur das ist nicht gleichermaßen zu übergehen, daß auch Liebe und Weisheit scheinen können in einander überzugehen, wenn doch die Weisheit vorzüglich die Zweckbegriffe hervorbringt. Denn was können diese anders sein als die Keime und Urbilder der Liebe im Bewußtsein; und alle Thaten und Werke der bildenden Liebe, was können sie anders sein, als was die Weisheit auch ist, nämlich der Geist der sich selbst offenbarend das belebt was nicht er selbst ist. Was ist die Liebe als das schöpferische Wollen der Weisheit? und was die Weisheit als das stille Sinnen und In-sich-selbstsein der Liebe? Und dieses Hinüberschillern beider in einander entsteht ganz natürlich daraus, weil der Mensch weder ganz getrennt ist von der übrigen Welt, noch ganz eins in sich selbst. Denn wenn wir uns jemals denken die Welt ganz durchgebildet durch den Menschen, und den Menschen ganz eins geworden in sich, dann ist auch in der That jede Lebensäußerung eben so sehr ein In-sich-hinein- als ein Aus-sich-herausbilden. Aber die Tugend selbst ist nicht in dieser vollen Einheit, sondern nur in der Annäherung zu ihr, und darum sind auch Weisheit und Liebe nicht dasselbe, indem der eine Liebe genug haben kann um andere damit zu übertragen, seine Weisheit aber selbst ergänzen lassen muß von andern, und umgekehrt.

Natürlich aber erinnert eben dieses, daß die Liebe die Stelle der Gerechtigkeit einnimmt, wie überhaupt an den Unterschied der alten Welt und der neuen, so auch besonders an die christliche

Trias der Tugenden, mit welcher die hier aufgestellte Eintheilung ein einzelnes Glied gemein hat und kein anderes. Und es scheint schwierig dieses Räthsel zu lösen, wenn man nicht annehmen will, auch die Gemeinschaft dieses einen Gliedes sei nur scheinbar, welches doch niemand und ich am wenigsten behaupten möchte. Wenn man aber bedenkt, wie der Glaube doch das innerste des Bewußtseins ist, und die lebendige Quelle der guten Werke: so kann man wol nicht zweifeln, daß der Glaube der religiöse Ausdruck ist für dasselbe was wir in der Wissenschaft, mit²⁴ unserm guten Recht zwar, mit einem Ausdrucke jedoch welcher der religiösen Sprache zu anmaßend ist, Weisheit nennen; und dann bleibt nur zu sagen, daß der Unterschied zwischen der Besonnenheit und Weisheit von dieser Ansicht aus nicht konnte aufgefaßt werden, die Beharrlichkeit aber als Hoffnung bezeichnet ist, als das im Auge behalten des Erfolges und der Vollendung.

Und dieses führt mich auf noch eine ähnliche letzte Betrachtung. Wie nämlich nicht nur der christlichen Sittenlehre Grundsatz ist Aehnlichkeit mit Gott, sondern auch die Alten schon gesagt, das Ziel des Menschen sei Verähnlichung mit Gott nach Vermögen: so muß, wenn unsere aufgestellten Tugenden der Inbegriff der menschlichen Vollkommenheit sind, jener Satz sich auch dadurch bewähren, daß in dieser die Aehnlichkeit mit Gott muß dargestellt sein. Und dies findet sich auch, wenn man nur das nach Vermögen nicht versäumt, vollkommen. Denn Weisheit und Liebe werden überall als die wesentlichsten Eigenschaften Gottes aufgestellt, ja die Liebe als der Ausdruck seines ganzen Wesens, welches auch in sofern vollkommen richtig ist, als ein Unterschied zwischen Weisheit und Liebe in Gott nicht kann gedacht werden, indem der Gedanke selbst unmittelbar das hervorbringende ist. Nun könnte freilich, dieses vorausgesetzt, eben so gut gesagt werden, Gott ist die Weisheit als Gott ist die Liebe; aber jeder wird auch einsehen, daß jenes mehr der philosophische Ausdruck wäre, dieses aber der religiöse sein muß. Nur freilich von Be-

sonnenheit und Beharrlichkeit kann nicht die Rede sein, wo kein Widerstand kann gedacht werden; sondern um ihre Stelle zu bezeichnen setzen wir die absolute Macht, welche aber wiederum nicht etwas besonderes für sich ist, sondern nur die Unendlichkeit jener Identität von Weisheit und Liebe. In uns aber ist auch Besonnenheit und Beharrlichkeit die Macht des in Weisheit und Liebe, In sich hinein- und Ausschiherausgehen, gespaltenen Geistes. So daß in dem Sineinandersein dieser Tugenden allerdings die Verähnlichung mit Gott nach Vermögen ist, und sich zugleich zeigt daß das Bestreben eine Vorstellung des höchsten Wesens nach Vermögen zu bilden das höchste Erzeugniß ist unsers Bewußtseins von unserem eigenen Ziel.

IX.

Versuch über die wissenschaftliche Behandlung des Pflichtbegriffs.

Gelesen am 12. August 1824.

Indem ich damit anfangen, zu erklären daß diese Abhandlung als ein Gegenstück zu betrachten ist zu der früher vorgelesenen über die Behandlung des Tugendbegriffs: so gilt nun was dort vorgeredet ist gemeinsam für diesen Aufsatz eben so gut wie für jenen; und ich kann ohne weiteres zur Sache schreitend auch hier wie dort die Behauptung zum Grunde legen, daß die drei Begriffe, Gut, Tugend und Pflicht jeder für sich in seiner Ganzheit auch das ganze sittliche Gebiet darstellen, jeder aber dieses thut auf eine eigenthümliche Weise, ohne daß, was durch den einen gesagt wird, in der Wirklichkeit jemals könnte getrennt sein von dem durch den andern gesagten. Wenn daher in dem ganzen menschlichen Geschlecht, von welchem hier nur die Rede ist, alle Güter vorhanden sind, so müssen auch alle Tugenden in allen wirksam sein; und umgekehrt, sofern alle Tugenden in allen sind, müssen auch alle Güter vorhanden sein, indem diese auf keine andere Weise weder durch Zufall noch als ein göttliches Geschenk sondern nur als die Thätigkeit aus der nothwendig zu-

sammenstimmenden Wirksamkeit aller Tugenden entstehen können. Eben so nun, denn Pflicht ist der dritte zu jenen gehörige Begriff, können nicht jene beiden irgendwo gefunden werden, ohne daß eben da auch alle Pflichten wären erfüllt worden, so wie unmöglich alle Pflichten von allen können erfüllt werden, als nur sofern auch alle Tugenden in ihnen gesetzt sind, und nicht ohne daß zugleich dadurch auch der menschlichen Gesellschaft alle ² Güter müßten erworben werden. Die Verschiedenheit dieser Begriffe aber zeigt sich darin, daß kein einzelnes Gut etwa entsteht durch Erfüllung einer und derselben sondern verschiedener ja genau genommen aller Pflichten, und daß keine Pflicht erfüllt werden kann durch die Thätigkeit einer sondern nur aller Tugenden, wie auch jede Pflichterfüllung, sofern die Tugend als Fertigkeit ein werdendes ist, nicht zum Wachsthum nur einer Tugend sondern aller als Uebung beiträgt, und nicht nur auf die Entstehung und Erhaltung eines Gutes hinwirkt, sondern aller.

Hieraus nun geht auch schon hervor, auf welche Weise der Pflichtbegriff das sittliche darstellt. Denn wenn es in dem Tugendbegriff dargestellt wird als die eine sich aber mannigfaltig verzweigende dem Menschen als handelndem einwohnende Kraft, in dem Begriff des Gutes aber als dasjenige was durch die gesammte Wirksamkeit jener Kraft wird und werden muß: so kann es in dem Pflichtbegriff nur dargestellt sein als das was zwischen jenen beiden liegt, d. h. als die sittliche Handlung selbst. Die Entwicklung des Pflichtbegriffs muß also ein System von Handlungsweisen enthalten, welche nur aus der sittlichen Kraft und der Richtung auf die gesammte sittliche Aufgabe begriffen werden können; eine Entwicklung dieses Begriffs kann es aber wiederum nur geben, sofern in den sittlichen Handlungen die Beziehung auf die Gesamtheit der sittlichen Aufgabe und auf das Begründetsein in der Gesamtheit der Tugenden sich als eine verschiedene zeigt. Indem nun eine jede Pflicht eine solche Bestimmtheit der Handlungsweise ist: so kann sie nicht anders aus-

gedrückt werden, als durch das was Kant eine *Maxime* nennt, welches Wort wir aber, weil es in dem allgemeinen Sprachgebrauch zu deutlich den Stempel der Subjectivität an sich trägt, mit dem Worte *Formel* vertauschen wollen.

Ehe ich aber dazu schreite ein genügendes Princip zur Entwicklung der *Pflicht-Formeln* wo möglich aufzustellen, muß ich noch einige Bemerkungen voranschicken. Zuerst, wenn der Begriff einer *Pflicht* die vollkommne sittliche Richtigkeit einer Handlung ausdrückt: so kommt hier der Unterschied, den man bisweilen zwischen der *Gesetzlichkeit* und *Sittlichkeit* einer Handlung gemacht hat, in gar keinen Betracht, weder so als ob die *Pflichtmäßigkeit* die bloße *Gesetzlichkeit* sei, die *Sittlichkeit* also etwas höheres als die *Pflicht*, noch auch so als ob die *Pflichtmäßigkeit* zwar die *Sittlichkeit* sei, diese aber auch wol ungesetzlich sein könne. Denn das Gesetz selbst ist, da ja in diesem Zusammenhang nur von einem äußeren Gesetz die Rede sein kann, selbst nur durch menschliche und ihrer Natur nach sittliche Handlungen geworden, und könnte also, ob es richtig das heißt durch pflichtmäßige Handlungen zu Stande gekommen ist oder nicht, niemals beurtheilt werden, hätte also gar keine erkennbare *Sittlichkeit*, wenn *Pflichtmäßigkeit* selbst immer nur *Gesetzmäßigkeit* wäre, und also der *Pflicht* allemal ein Gesetz schon vorausgehen müßte. Eben so aber ist auch das Gesetz als ein sittlich gewordenes und selbst wieder auf dem sittlichen Gebiete wirksames, nothwendig ein Gut; und wenn jede pflichtmäßige Handlung auf die gesammte sittliche Aufgabe also auf alle Güter Bezug nehmen muß: so muß auch jede auf das Gesetz Bezug nehmen, und keine kann demnach ungesetzlich sein *). — Zweitens, wenn der *Pflichtbegriff*

*) Auch für das Gebiet der bürgerlichen Gesellschaft, für welches er eigentlich gemacht ist, hat dieser Unterschied weit weniger Bedeutung als man gewöhnlich glaubt. Denn auch dem Gesetzgeber kann an der bloßen *Gesetzlichkeit* wenig gelegen sein; indem, wenn das Gesetz nicht in den Bürgern lebendig und also je länger je mehr ihre eigene *Sittlich-*

auf die angegebene Art seine Stellung hat zwischen dem Tugendbegriff und dem Begriff der Güter: so sollte man denken, die allgemeine Pflichtformel sei schon gegeben in dem Ausdruck, Handle in jedem Augenblick so daß alle Tugenden in dir thätig sind in Bezug auf alle Güter. Allein einestheils ist diese Formel an und für sich zur unmittelbaren Anwendung nicht geschickt, weder um für irgend einen Augenblick ein bestimmtes Handeln zu entwerfen, noch um ein schon entworfenes danach zu prüfen. Letzteres weil das Verhältniß einer Handlung zu dieser Formel nicht unmittelbar erkannt werden kann. Denn wenn ein entworfenes Handeln noch so klar vor Augen liegt: so kann weder bestimmt behauptet werden daß es alle Güter fördern müsse, noch auch mit rechtem Grunde geläugnet daß es dieses nicht leisten könne. Und eben so mit den Tugenden. Vielmehr wenn mir die Vorstellung einer bestimmten Handlung vorliegt, die sich nicht schon gleich als unsittlich zu erkennen giebt: so kann es mir nur als ein zufälliges erscheinen, ob sie in beiden Stücken unserer Aufgabe entsprechen wird oder nicht. Noch weniger kann durch diese Formel allein ein Handeln bestimmt werden; sondern es lassen sich von derselben Voraussetzung gar mancherlei Handlungen entwerfen, denen mit gleichem Rechte die Möglichkeit zukäme ihr zu entsprechen. Es ist aber ganz vorzüglich die Anwendbarkeit in dem Leben selbst, sowol wo die Construction der Zweckbegriffe schwankt oder stockt als auch für die Beurtheilung des geschehenen, welche der Pflichtenlehre, dieser den Alten fast unbekanntem Behandlung der Ethik, in der neueren Zeit eine so ganz vorzügliche Gunst geschafft hat. Anderntheils wenn man

keit wird, es auch in jedem Falle wo es mit etwas in ihnen lebendigem in Streit kommt, immer wird übertreten werden, so daß es seinen Zweck nicht erreichen kann. Nur für den Richter ist der Unterschied ein Canon, daß nämlich die Function der vergeltenden Gerechtigkeit nur da beginnt, wo das Gesetz ist verletzt worden, indem Belohnung und Bestrafung mit der Sittlichkeit in gar keiner Beziehung stehn.

auch diese allgemeine Formel weiter entwickeln wollte um ein System der einzelnen Formeln daraus zu bilden: so scheint sich unmittelbar kein anderer Eintheilungsgrund in derselben darzubieten, als entweder nach den Tugenden welche thätig sind, oder nach den Gütern welche angestrebt werden; dann aber wäre diese Behandlung keine selbständige Darstellung der Sittlichkeit, sondern ganz abhängig von der Lehre vom höchsten Gut und von der Tugendlehre, und somit verlöre die Pflichtenlehre alles was sie der Wissenschaft empfehlen kann. Denn für diese bleibt immer die objectivste Darstellung, also die aus dem Begriff der Güter, die erste und für sich hinreichende; die beiden andern dienen jener nur gleichsam als Rechnungsprobe, welches sie aber nur in dem Maaß leisten können, als sie nicht unmittelbar aus ihr entlehnen. Wie wir also die Tugendlehre gesucht haben zu gestalten ohne von einer der beiden andern Formen unmittelbaren Gebrauch dafür zu machen: so darf auch für die Gestaltung der Pflichtenlehre von den anderweitig festgestellten Begriffen von Tugenden und Gütern kein Gebrauch gemacht werden.

Demohnerachtet können wir nicht läugnen, jener Ausdruck, Handle in jedem Augenblick mit der ganzen zusammengefaßten sittlichen Kraft und die ganze ungetheilte sittliche Aufgabe anstrebend, stellt den einen das ganze sittliche Leben bedingenden Entschluß dar, unter welchem alle einzelne pflichtmäßige Handlungen schon so begriffen sind, daß kein neuer Entschluß gefaßt zu werden braucht, wenn immer das rechte geschehen soll, daß aber durch jede pflichtwidrige Handlung dieser gewiß gebrochen wird. Daher bleiben wir doch an diesen Ausdruck gewiesen, und es kommt nur darauf an, daß wir ihn anderswie als nach Anleitung der Begriffe von Tugenden und Gütern spaltend auf das einzelne anzuwenden wissen.

Von diesem allgemeinen Entschlusse aus läßt sich aber das ganze sittliche Leben betrachten nach der Analogie zusammengesetzter Handlungen, welche auf Einem Entschlusse ruhend dennoch aus

einer Reihe von Momenten bestehen, so daß für diese auch noch untergeordnete Entschlüsse aber freilich in sehr verschiedenem Verhältniß zu dem zum Grunde liegenden allgemeinen Entschluß gefaßt werden. Wer sich niedersetzt zum Schreiben, wenn sein Entschluß nur nicht etwa noch ein unbestimmter ist, sondern er schon seine volle Bestimmtheit hat, dessen Handlung besteht zwar aus einer Reihe von Momenten, aber ohne daß eine neue Berathung oder Wahl entstände; beim Feder eintauchen, beim Blatt umwenden sind wir uns kaum einer Position bewußt, sondern alles geht aus dem einen Entschluß hervor, der allein das Bewußtsein beherrscht. Hier also verschwinden die untergeordneten Entschlüsse fast ganz sowol ihrer Form nach ins bewußtlose als auch ihrem Inhalte nach, indem sie sich nur auf die unbedeutendsten Kleinigkeiten beziehen. Wer sich hingegen zu einer bestimmten Lebensweise entschließt, für den entsteht aus diesem allgemeinen Entschluß auch eine Reihe von Handlungen, welche zusammen genommen die Ausführung desselben bilden und also eines sind; aber wiewol Eines gehört doch hier zu jeder einzelnen noch ein besonderer Entschluß; die einzelne Wollung tritt stark hervor, so daß der allgemeine Entschluß wiewol die fortwirkende Ursache dieser einzelnen doch in den Hintergrund zurücktritt, und also hier das umgekehrte Verhältniß eintritt wie dort. Der Künstler endlich, welcher das Urbild seines Gemäldes vollkommen in sich trägt, gleicht im ganzen während der Ausführung jenem schreibenden; allein bei welchem Theile er anfängt und in welcher Ordnung und Folge er fortarbeitet, das ist in dem allgemeinen Entschluß nicht mit gesetzt, und sofern diese Ordnung auch durch die technischen Regeln — auf welche wir hier ohnedies nicht Rücksicht nehmen dürfen — nicht vollständig und nicht für alle auf gleiche Weise bestimmt ist, so geht der Fortschreitung allerdings jedesmal eine einzelne Wollung voraus, die aber nicht eigentlich einen Gegenstand bestimmt, sondern nur die Priorität eines schon bestimmten Gegenstandes, deren Werth also vorzüglich darauf be-

ruht, daß sie ohne Verdunkelung wie ohne fremde Einmischung als die vollkommenste Fortwirkung des ersten Entschlusses erscheint. Aus der Zusammenstellung dieser drei Fälle, welche gleichsam als Typen dienen können, erhellt demnach, daß die Vereinzelung der Momente, aus denen eine zusammengesetzte Handlung besteht, etwas durchaus relatives ist, und es ist leicht zu schließen, daß eine einfache und allgemein gültige Regel für die Richtigkeit der Handlung nur in dem Maaß gegeben werden könne, als der einzelne Moment mit Nothwendigkeit aus dem ursprünglichen Entschluß hervorgeht, das heißt als man einer besonderen Regel nicht bedarf. Sofern wir also das ganze sittliche Leben ansehen können als die Ausführung Eines allgemeinen Entschlusses, also als Eine wenn gleich zusammengesetzte That: so wird dasselbe auch hier gelten, und es scheint daß wir mit dem Geständniß anfangen müssen, daß Pflichtformeln nur da recht vollkommen und befriedigend sein können, wo der handelnde selbst ihrer nicht bedarf, und daß demnach der Nutzen der vollkommensten sich am meisten auf die bloße Beurtheilung beschränkt. Wenn hier also eine vorzügliche Sicherheit allen denen Momenten beigelegt wird, in welchen der besondere Entschluß am meisten schon mit dem allgemeinen gegeben ist: so schadet dies wenigstens der Freiheit, welche wir für die sittlichen Handlungen postuliren, keinesweges; denn diese besteht am wenigsten in einer vor der Entscheidung hergehenden und mehr oder weniger willkürlich das heißt durch subjectiven Zufall abgebrochenen Unentschiedenheit, sondern nur in der Selbstthätigkeit welche dem Entschluß in seinem ersten Hervortreten sowol als in seiner Fortwirkung einwohnt.

Um nun zu bestimmen, wie weit wir es mit der Behandlung des Pflichtbegriffes bringen können, und wie wir sie dem gemäß einzuleiten haben, muß unsere nächste Frage die sein, welcher von den drei aufgestellten Fällen uns die genaueste Analogie darbietet mit dem sittlichen Leben als einer wahren aber in

eine Reihe von sich relativ aussondernden Momenten zerfällt in Einheit. Es wird unschädlich sein die Beantwortung dieser Frage mit einer Fiction anzufangen. Wenn wir uns einen einzelnen Menschen denken für sich allein die gesammte sittliche Aufgabe des ganzen Menschengeschlechtes auf ihn gelegt oder wenigstens ein kleineres vollkommen abgeschlossenes Gebiet ihm hingegeben, innerhalb dessen er sie lösen soll: so würde dieser sich unstreitig in dem mittleren Falle des Künstlers befinden. Nämlich neues entstände ihm nichts, was nicht in seinem ursprünglichen Entschluß, welchen wir uns die ganze sittliche Aufgabe umfassend zu denken haben, schon liegt, wie auch die ganze Ausführung schon in dem Urbilde des Künstlers liegt; aber er könnte in jedem Moment nur einen Theil seiner Aufgabe lösen, ohne daß jedoch die Ordnung, in welcher er zu verfahren hat, ihm mit aufgegeben wäre. Denn denken wir uns das Ganze in verschiedene Regionen getheilt so wird es an sich gleichgültig sein, und dies wäre doch der stärkste Gegensatz der sich darbietet, ob er erst eine Region ganz zur Vollendung bringt, und dann zu einer andern übergeht, oder ob er nach einander alle zu bearbeiten beginnt, und sie nach und nach eben so weiter fördert; sofern er nur in dem letzten Falle stark genug ist, daß er nicht etwa über der gleichmäßigen Steigerung den ursprünglich mitgedachten Grad der Vollkommenheit, gleichend der Stärke der Färbung in dem Urbilde des Künstlers, vergißt, und in dem ersten daß ihm nicht über der beharrlichen Beschäftigung mit dem einen Theile das Bild der übrigen Theile allmählich erlischt und sich hernach anders reproducirt. Sind nun diese beiden Methoden an sich gleich gut: so wird auch unter denselben Bedingungen jeder Wechsel zwischen beiden, wie er nur immer gedacht werden kann, gleich gut sein; und also wird, sobald irgend eine Handlung, die, mit welchem Rechte darf uns hier nicht kümmern, als ein discreter Theil des Ganzen gesetzt war, vollendet ist, und ein neuer Moment beginnen soll, auch eine Wahl eintreten, wenn gleich nur

über Ordnung und Folge. Wenn nun diese durch den ursprünglichen Entschluß nicht bestimmt sind, wodurch können sie jedesmal bestimmt werden? Offenbar nur entweder durch eine überwiegende aber für den ursprünglichen Entschluß gleichgültige Hinneigung des handelnden zu einem Theile der Aufgabe vor dem andern, oder durch eine äußere Mahnung und Aufforderung welche von einem Theile aus stärker an den handelnden ergeht als von den übrigen. Und jede dieser Bestimmungsweisen für sich abgesehen von der andern ist untadelhaft. Denn jene innere ⁸ Hinneigung ist zwar für den sittlichen Willen zufällig; aber wäre sie auch das allerzufälligste innere, was wir Laune nennen, da sie einen Theil der Aufgabe realisirt in einem Moment, wo sonst aus Mangel eines anderen Bestimmungsgrundes keiner wäre realisirt worden, so ist sie eine richtige Bestimmung, und wir könnten hierüber folgende Formel aufstellen, Thue in jedem Augenblick dasjenige sittliche Gute, wozu du dich lebendig aufgeregt fühlst. Und da die Hinneigung dem sittlichen Willen doch fremd ist: so kann es auch gleich gelten, ob sie eine ursprünglich einfache ist, oder ob zwei verschiedene innere Aufregungen vorhanden waren, aus deren Streite nur ein Ueberschuß der einen über die andere zurückgeblieben ist. Denn die Bestimmung kann doch erst eintreten, nachdem dieser Streit, für den in dem ursprünglichen sittlichen Entschluß kein Entscheidungsgrund liegt, irgend anderswie entschieden und die Collision der Neigungen geschlichtet ist. Eben so und aus demselben Grunde ist die äußere Aufforderung an und für sich ein richtiger Bestimmungsgrund, und es wäre die Formel aufzustellen, Thue jedesmal das, wozu du dich bestimmt von außen aufgefordert findest. Nur daß hier nicht gleich gilt ob die Aufforderung eine einfache ist oder nicht. Denn die äußeren Aufforderungen reduciren sich nicht wie die inneren Erregungen von selbst auf einen Ueberschuß; sondern ein Streit zwischen ihnen könnte nur durch ein Urtheil des handelnden geschlichtet werden, welches anderweitig erst mit Rücksicht auf den

allgemeinen Entschluß müßte begründet, und demnach eine andere Formel um die Dringlichkeit der Aufforderungen zu messen gesucht werden. Beide Formeln aber sind nur wahre Entscheidungen, die eine wenn keine auf einen andern Theil der Gesamtaufgabe gerichtete äußere Aufforderung sich einer innern Hinneigung entgegenstellt, und die andere umgekehrt. Sobald aber beides gleichzeitig differirt, entsteht auch dem so allein handelnden ein Zwiespalt, den wir eine Collision nennen, die aber nun keine Collision der Neigungen mehr ist, sondern eine Collision der Maximen. In solchem Falle heben sich beide Formeln auf, und es muß das Verlangen entstehen nach einem dritten, welches die Entscheidung bewirke. Da nun die Möglichkeit dieses Streites zwischen der innern Neigung und der äußeren Aufforderung, wenn beide nicht dasselbe sittliche Handeln fördern wollen, immer gegeben ist: so sind auch eigentlich die beiden aufgestellten Formeln niemals wahre Pflichtformeln, sondern nur diejenigen sind solche, welche die Lösung dieses Streites in sich enthalten. Denn Pflichtformeln selbst dürfen nicht mit einander im Streite sein. Doch wird der einzelne die Lösung in sich selbst finden, und immer sagen können er habe pflichtmäßig gehandelt, wenn er weder die Neigung der Aufforderung noch umgekehrt aufopfert, sondern sie in dem beiden gemeinschaftlichen verbindet. Denn der Neigung soll man folgen, weil das am besten geräth was mit Lust geschieht; und der Aufforderung, weil das am besten geräth was im günstigen Augenblick geschieht. Vergleicht er also beide nur in dieser Hinsicht: so hat er nach einem Kanon gehandelt, der über jenen beiden stehend so lautet, Thue unter allem sittlichguten jedesmal das, was sich in der gleichen Zeit durch dich am meisten fördern läßt. Nur giebt es hier keine objective allgemeingültige Entscheidung, sondern nur die subjective der ungetheilten Zustimmung. Bei dieser werden wir uns also auch begnügen müssen in dem gegenwärtigen Zustand für dasjenige Handeln des einzelnen, und zwar gleichviel ob von einer natürlichen

oder einer moralischen Person die Rede ist, welches ebenfalls so weit menschliche Einsicht reicht, als ein ihm ganz eignes abgeschlossenes Gebiet erscheint. Nicht also, als ob es auf diesem Gebiet, wie es häufig nicht nur im Leben sondern auch wissenschaftlich angenommen wird, gar keine Pflicht und nichts pflichtmäßiges sondern nur erlaubtes gäbe; sondern nur daß die Pflichtmäßigkeit einzig auf des handelnden subjectiver Ueberzeugung von der größten Zuträglichkeit der Handlung für das ganze sittliche Gebiet beruht.

Allein der größte Theil des sittlichen Lebens wird dieser Regel entzogen und muß unter eine andere gestellt werden, deshalb weil es nur eine Fiction ist daß der einzelne Mensch allein die ganze sittliche Aufgabe oder auch nur einen Theil derselben wirklich abgeschlossen für sich allein vor sich habe. Vielmehr ist die Aufgabe eine gemeinschaftliche des menschlichen Geschlechts. Jeder einzelne findet sich, sobald die Möglichkeit eines sittlichen Handelns in ihm entsteht, ja immer schon viel früher nämlich am Anfange seines Lebens in dieser Gemeinschaft, und wird von derselben so festgehalten, daß keiner in Bezug auf irgend einen Theil seines sittlichen Handelns sich so vollkommen isoliren kann,¹⁰ daß er nicht immer durch diese Gemeinschaft mit bestimmt wäre. Hierdurch nun wird das sittliche Handeln der Botmäßigkeit der bisher zum Grunde gelegten für sich selbst nicht weiter theilbaren Formel entzogen, und es entsteht eine andere Nothwendigkeit als nur die bisher bemerkte, welche war innere Neigung und äußere Aufforderung gegen einander auszugleichen, nämlich die einer gegenseitigen Verständigung über die Theilung der Aufgabe und das Zusammenwirken zu ihrer Lösung. Da nun aber außer dieser keine andere dem sittlichen Handeln des einzelnen vorangehende und es schon zum voraus bestimmende Naturvoraussetzung vorhanden ist: so müssen außer jener dem einzelnen Menschen für sich zum Grunde liegenden alle andern Pflichtformeln sich auf diese Voraussetzung beziehen, und die Nothwendigkeit ein System

derselben aufzustellen kann nur in diesem Gemeinschaftszustand begründet sein, wie denn auch aus jener ersten Formel keine eigenthümliche Theilung hervorgehen will. Auf der andern Seite aber da wir jeden einzelnen sittlichen Willensact nur ansehen können als einen Ausfluß aus jenem allgemeinen, der das ganze sittliche Leben constituirt und auf eine wahre Totalität ausgeht: so muß zugleich eben dieses, daß jeder einzelne den Gemeinschaftszustand sittlich anerkennt, auf jene ursprüngliche Pflichtformel zurückgeführt und als ein Act absoluter Identität der innern Neigung und der äußeren Aufforderung gesetzt werden; welches auch schlechthin postulirt werden kann, und nichts anderes ausagt als die Ethisirung der geselligen Natur des Menschen. Hierdurch ist aber zugleich bevormortet, daß, da der einzelne, sofern er durch einen freien Willensact den Gemeinschaftszustand anerkennt, auch wieder über demselben steht, und daher auch die ursprüngliche Pflichtformel nur modificirt durch diese Anerkennung überall gültig bleibt, nun jede einzelne aus dem Gemeinschaftszustand sich ergebende Pflichtformel auch immer jene ursprüngliche, nach eigener Ueberzeugung jedesmal das sittlich größte zu thun, in sich schließen muß.

Zu allererst also, und ehe wir weiter gehen, müssen wir untersuchen, ob nicht etwa auch dieses beides in Widerspruch mit einander kommen kann, und also beide Formeln sich auch als Pflichtformeln aufheben und eine dritte nöthig machen. Es erledigt sich aber dieses Bedenken schon dadurch daß die Anerkennung des Gemeinschaftszustandes selbst nur als eine pflichtmäßige Handlung zu Stande kommen kann, und daß sie also nur möglich ist unter der Form der subjectiven Ueberzeugung, die Anerkennung des sittlichen Gemeinschaftszustandes mit allem was nur die zeitliche Entwicklung derselben ist, sei ein für allemal das sittlich größte was der einzelne Mensch thun kann, und er würde also durch alles was mit dieser Anerkennung im Widerspruch stehen würde, allemal wenigstens das sittlich kleinere thun und

also pflichtwidrig handeln. Daß nun im wirklichen Leben diese Ueberzeugung immer vorherrscht, und das Gegentheil nur als ein partieller Wahnsinn zu Tage kommt oder als eine verkehrte und irrthümliche Form der Regeneration des Gemeinschaftszustandes, dies bedarf hier nur angedeutet zu werden. Eben so aber auch auf der andern Seite, wenn wir uns denken die Gemeinschaft schon bestehend, und nun den einzelnen, sobald dieser sie anerkennt, zugleich in sich aufnehmend: so kann sie ihn nur so aufnehmen wie er sie anerkennt, also mit seinem ursprünglichen der Anerkennung selbst zum Grunde liegenden sittlichen Willen. Wie nun aber das Eintreten des einzelnen in die Gemeinschaft ein zeitliches ist, also ein Werden: so ist auch die Identität der Ueberzeugung aller über die successive Lösung der sittlichen Aufgabe mit der eines jeden ein Werden; und daß sie, sofern sie noch nicht ist, immer im Werden bleibe, und zwar als eine Wechselwirkung zwischen allen und jedem, ist die Grundbedingung alles sittlichen Gemeinlebens, indem nur auf diese Weise allmählig ein Zusammenstimmen in der Anwendung der Pflichtformeln entstehen wird.

Nachdem dieses vorausgeschickt ist, werden wir nun versuchen können die allgemeine Pflichtformel, Jeder einzelne bewirke jedesmal mit seiner ganzen sittlichen Kraft das möglich größte zur Lösung der sittlichen Gesamtaufgabe in der Gemeinschaft mit allen, zu einem das ganze sittliche Gebiet erschöpfenden System von untergeordneten Formeln zu entwickeln. Es ist jedoch gegenwärtig meine Absicht nur diejenigen, die der allgemeinen am nächsten stehen, zu verzeichnen, wodurch schon eine Uebersicht des Ganzen gewonnen wird, weitere Erörterungen aber und größere Vereinzelnung auf eine zweite Abhandlung zu versparen. Ich bemerke nur, daß wenn wir gleich von einem Wechselverhältniß zwischen ¹² der Gemeinschaft und dem einzelnen ausgehen, wir dennoch in der Construction der Pflichtenlehre nur den einzelnen als handel-

des Subject, welches die Pflichtformeln in Anwendung bringen soll, betrachten. Dieses rechtfertigt sich einerseits dadurch, daß die absolute Gemeinschaft aller in einem bestimmten Wechselverhältniß mit jedem einzelnen in jedem Falle noch nicht besteht, sondern immer nur wird, und also auch nicht als wirklich schon einzeln handelndes Subject aufgeführt werden kann, sondern nur als das welches werden soll und auf dessen Werden gehandelt wird. Andernseits rechtfertigt es sich dadurch, daß untergeordneter und wirklich schon bestehender Gesellschaften sittliches Handeln doch immer nur aus dem pflichtmäßigen Handeln aller einzelnen hervorgehn kann, also eigener Pflichtformeln nicht bedarf; sofern aber solche Gemeinschaften andern gegenüber selbst als einzelne erscheinen, muß auch für sie gelten was von den natürlichen Personen gilt. Hierzu gehört freilich auf der andern Seite als Gegenstück auch noch dieses, daß wenn der einzelne angesehen wird als in die schon bestehende Gemeinschaft eintretend, sein sittliches Handeln überall nur erscheint als ein Anknüpfen an das schon bestehende, mithin mehr durch die Gemeinschaft bestimmt als durch ihn, so daß das Gegentheil des eben gesagten rathamer scheint, nämlich die Gemeinschaft als das ursprünglich handelnde Subject in der Pflichtenlehre zum Grunde zu legen. Allein die Gemeinschaft besteht nur durch das fortwährende Handeln der einzelnen in ihr, und ist also selbst nur als deren That anzusehen, so daß jedes anknüpfende Handeln eigentlich doch ein die Gesellschaft stiftendes und in jedem Augenblick wieder erzeugendes ist.

Aus diesen Betrachtungen nun gehen zwei Eintheilungsgründe hervor für das ganze Gebiet des pflichtmäßigen Handelns. Der erste nämlich ist dieser. Eine Gemeinschaft könnte nicht bestehen, wenn nicht die sittliche Kraft in allen einzelnen dieselbe und die sittliche Aufgabe für alle dieselbe wäre, und dadurch also ist bedingt ein in allen gleichzusetzendes Handeln. Al-

lein sofern der sittliche Wille jedem einzelnen einwohnet in seiner Person, und jeder als ein schon irgendwie gewordener die Ausführung dieses Willens beginnt auf den Grund seiner Ueberzeugung, welche der Ausdruck ist seiner von allen andern unterschiedenen sittlichen Person, und jeder nur so in die Gemein-¹³ schaft aufgenommen wird: so bedingt eben dieses ein für jeden eigenthümliches von allen aber anzuerkennendes Handeln. Wir nennen vorläufig jenes das universelle und dieses das individuelle Gebiet. In der allgemeinen Pflichtformel sind beide ineinander gesetzt, mithin ist jedes nur ein sittliches, wenn es zugleich auf das andere bezogen wird, und es entstehen uns für diese beiden Handlungsweisen aus der ursprünglichen allgemeinen Pflichtformel zwei besondere und abgeleitete. Die erste, Handle jedesmal gemäß deiner Identität mit andern nur so daß du zugleich auf die dir angemessene eigenthümliche Weise handelst. Die Nothwendigkeit dieser Formel, wenn ein vollkommen sittliches Handeln zu Stande kommen soll, wird schon jedem daraus einleuchten, daß ein in Bezug auf die andern vollkommen richtiges Handeln doch als ein relativ leeres also unvollkommenes erscheint, wenn ihm das Gepräge des eigenthümlichen ganz abgeht, indem durch die Forderung auf Uebereinstimmung, welche die andern machen können, die Art und Weise der Handlung doch nie vollkommen bestimmt wird. Will aber die Gesammtheit ihre Anforderungen bis zu einer gänzlichen Unterdrückung des eigenthümlichen steigern: so wird der einzelne nur unvollkommen anerkannt, die Pflichtmäßigkeit ist von der Gesammtheit verletzt, und das Resultat ist eine Mechanisirung des ganzen Gesammtlebens, wozu das Chinesische eine bedeutende Annäherung darstellte. Die andre Formel lautet so, Handle nie als ein von den andern unterschiedener, ohne daß deine Uebereinstimmung mit ihnen in demselben Handeln mitgesetzt sei; denn ohne diese Bedingung wäre

aus dem eigenthümlichen Handeln alle Anerkennung der Gemeinschaft vertilgt, und das Resultat würde sein die Verwandlung des sittlichen in ein völlig licenziöses Leben.

Der zweite Eintheilungsgrund ist dieser. Der ursprüngliche sittliche Wille des einzelnen für sich betrachtet schließt in sich die Aneignung der ganzen sittlichen Aufgabe. Indem aber der einzelne die Gesammtheit der handelnden Subjecte, mit denen er sich in Verbindung findet, anerkennt: so stiftet er mit ihnen die Gemeinschaft. Dieses beides nun, Aneignen und Gemeinschaftsstiften, ist in der ursprünglichen Pflichtformel als Eines gesetzt.

¹⁴ Also ist auch jedes für sich nur sittlich in Beziehung auf das andere, und es entstehen daher durch die beiden Momente des ursprünglichen sittlichen Willens aus der allgemeinen Pflichtformel zwei besondere einander ergänzende Formeln. Die erste, Eigne nie anders an, als indem du zugleich in Gemeinschaft trittst. Diese schließt alles egoistische aus von dem sittlichen Handeln, und schließt den einzelnen so ganz in die Gemeinschaft ein, daß er nie einen Theil der sittlichen Aufgabe ausschließend für sich nehmen noch auch irgend etwas von dem durch sittliches Handeln und zwar gleichviel ob durch sein eigenes oder durch fremdes gebildeten in Beziehung auf sich allein haben und behalten darf, sondern immer nur in Bezug auf die Gemeinschaft und für sie. Die andere, Tritt immer in Gemeinschaft, indem du dir auch aneignest. Diese sichert dem einzelnen in der Gemeinschaft seine sittliche Selbständigkeit, damit er zwar immer in der Gemeinschaft, in ihr aber auch wirklich so handle. Denn es gibt kein anderes Aneignen als nur des wenn ich so sagen darf sittlichen Stoffes, um ihn zum Gut aber immer wieder zum Gemeingut zu bilden.

Wie nun in diesen vier Formeln das Ganze erschöpft sei, so daß es außer ihnen keine weiter giebt, sondern nur wie sie selbst aus der allgemeinen als ihr untergeordnete Entwicklungen

dadurch entstanden sind daß die allgemeine Naturvoraussetzung des sittlichen Handelns mit in Betrachtung gezogen wurde, eben so auch alle anderen nur untergeordnete Entwicklungen von ihnen sein können entstehend aus einer nähern Betrachtung der sittlichen Gesamtaufgabe und ihrer Beziehung auf jene Voraussetzung; dies kann vorläufig bis auf nähere Erörterung einigermaßen geprüft werden, theils wenn wir auf unsere anfängliche Fiction zurückgehen, und unsere Formeln mit ihr vergleichend finden daß sie nichts anderes sind als die Vertheilung derselben Momente auf die Gesammtheit der einzelnen, von denen bei dem Einen die vollkommene Lösung der sittlichen Aufgabe abhing. Theils wird auch dasselbe erhellen, wenn man betrachtet, wie die beiden Eintheilungsgründe einander schneiden, so daß es giebt ein universelles Gemeinschaftsbilden und ein eben solches Aneignen, so wie auch ein eigenthümliches Aneignen und ein eben solches Gemeinschaftsbilden. Die beiden Gemeinschaftsgebiete sind die des Rechtes und der Liebe, die beiden Aneignungs-¹⁵gebiete sind die des Berufs und des Gewissens; letzteres auf besondere Weise so genannt, weil in der Aneignung in Bezug auf die Eigenthümlichkeit das ursprüngliche Verhältniß des einzelnen zur Gesammtheit der sittlichen Aufgabe wiederkehrt, und also über die Pflichtmäßigkeit im einzelnen dieses Gebietes nichts anderes entscheiden kann als dieselbe subjective Ueberzeugung. Diese Gebiete bedingen einander gegenseitig; und die Bezugnahme auf alle übrigen, indem man vorzüglich für eines von ihnen handelt, muß die Sicherheit geben daß keine Collisionen entstehen können. Wir wollen daher sagen, der Ausdruck, Begieb dich unter kein Recht ohne dir einen Beruf sicher zu stellen und ohne dir das Gebiet des Gewissens vorzubehalten, sei die allgemeine collisionsfreie Formel der Rechtspflicht; die gleiche aber für die Liebespflicht laute so, Gehe keine Gemeinschaft der Liebe ein, als nur indem du dir das

Gebiet des Gewissens frei behältst und in Zusammenstimmung mit deinem Beruf. Und ähnliches wird von den beiden andern gegenüberstehenden Punkten zu construiren sein, so daß alle sich gegenseitig mehr oder weniger unmittelbar bedingen. Alles aber wobei irgend Pflichtformeln in Anwendung kommen können, wird in einem von diesen Gebieten, wenn die Ausdrücke in dem angegebenen Sinne genommen werden, auch gewiß enthalten sein.

X.

Ueber den Unterschied zwischen Naturgesetz und Sittengesetz.

Gelesen am 6. Januar 1825.

Eine vereinzelte Untersuchung, wie die hier angekündigte, welche 15 damit beginnt, zwei Begriffe aus ihrem natürlichen Ort herauszureißen, den hier der eine in der Naturwissenschaft hat, der andere in der Sittenlehre, um sie vergleichend neben einander zu stellen, ist immer schon wegen des Scheines von Willkühr mißlich; und soll überhaupt etwas dadurch erreicht werden, so ist es nothwendig daß gleich von vorne herein die Absicht des Verfahrens bestimmt dargelegt werde. In dem gegenwärtigen Falle sind nur zwei Absichten denkbar. Entweder, da beide Begriffe unter dem höheren des Gesetzes als Arten oder Anwendungen zusammengefaßt sind, kann die Untersuchung auf dieses höhere, auf die Bestimmung seines Umfanges und die Eintheilung desselben gerichtet sein, welches aber hier nicht der Fall ist; oder sie muß das Verhältniß der untergeordneten Begriffe zu den wissenschaftlichen Gebieten, denen sie angehören, feststellen wollen. Von diesen aber habe ich es, wie ich denn überhaupt mit meinen Studien der Naturwissenschaft weniger angehöre, eigentlich nur mit

der Sittenlehre zu thun, und möchte etwas beitragen, um durch Vergleichung mit dem entsprechenden naturwissenschaftlichen Ausdruck Naturgesetz die Bedeutung des Begriffes Sittengesetz für die Sittenlehre genauer zu bestimmen.

Es ist eine alte wissenschaftliche Form, Naturwissenschaft und Sittenlehre einander zu coordiniren und also entgegenzustellen; sie ist so alt als die Eintheilung aller Wissenschaft in Logik, oder ¹⁶ nach dem ältern Sprachgebrauch Dialektik *), Physik und Ethik. Denn in dieser ist offenbar, daß die beiden letzteren sich zur ersteren verhalten sollen, eine wie die andere, nicht aber etwa auch Logik und Physik zur Ethik eine wie die andere, oder umgekehrt Logik und Ethik zur Physik. In der hellenischen Philosophie aber war in keiner von beiden Wissenschaften eigentlich von Gesetzen die Rede; theils aber wurden übrigens beide in gleicher Form behandelt, theils auch nicht. Namentlich, um bei den beiden Weltweisen stehen zu bleiben, welche auf die späteren Formationen den bedeutendsten Einfluß ausgeübt haben, gilt dies von Platon und Aristoteles. So behandelte Platon beide Wissenschaften auf gleiche Weise, denn sie waren ihm beide Constructionen aus der verschieden gewendeten Idee des Guten; Aristoteles aber behandelte sie ungleich, in so fern wenigstens als er aus der Naturwissenschaft die Idee des Guten verbannte, in seiner Ethik aber diese noch ihre Stelle fand als Maaß, um unter dem in der menschlichen Seele und den menschlichen Lebensthätigkeiten vorkommenden und auf die bezogenen das bessere als Ziel und Gegenstand des Bestrebens von dem schlechteren zu unterscheiden. Will man nun sagen, hier habe doch schon der Begriff des Gesetzes latitirt, so will ich freigebig sein und dieses in gewissem Sinne zugeben; nur gestehe man, zum rechten Bewußtsein und

*) Vielleicht ließe sich nachweisen, daß diese Aenderung des Sprachgebrauchs auf nichts weiter als auf dem Aufhören der dialogischen Methode beruht; wenigstens ist ein Unterschied in Absicht auf den Gehalt beider Ausdrücke in dieser Zeit durchaus nicht vorhanden.

somit zu einem eigenen bestimmten Einfluß auf die Behandlung der Wissenschaft ist dieser Begriff damals nicht gekommen, und zwar in der Naturwissenschaft eben so wenig als in der Ethik, sondern dies blieb der neueren Zeit vorbehalten. Denn wenn gleich bei den Stoikern der Begriff der Pflicht — so fern es überhaupt richtig ist ihr *κατόρθωμα* und *καθήκον* unter diesem Ausdruck zusammenzufassen — eine größere Rolle spielte: so war es doch wieder nur die Idee des Guten, woraus die Pflichten abgeleitet wurden, und nicht eigentlich der Begriff des Gesetzes. In der neueren Zeit hingegen finden wir diesen Begriff in beiden Wissenschaften in einem ganz andern Sinne vorherrschend und die Form derselben bestimmend, indem beide, Ethik und Physik, nach nichts anderem zu streben scheinen als nach einem System von Gesetzen. Aber sobald dies recht zum Bewußtsein gekommen war, wurde auch festgestellt, daß der Begriff Gesetz in 17 dem Ausdruck Naturgesetz etwas anderes bedeute, also nicht derselbe sei, als in dem Ausdruck Sittengesetz; und der Einfluß, den dieses seit Kant und Fichte auf die ganze Gestaltung der Sittenlehre gehabt hat, hat mich vornehmlich zu der gegenwärtigen Untersuchung angeregt. Nun kann man freilich sagen, die hier bezeichneten Formen der Philosophie, die Kantische und Fichtische, seien schon lange antiquirt, und also sei auch weder die eine noch die andere von beiden Sittenlehren als die einzige oder auch nur vorzüglich geltende anzusehn; neuere Gestaltungen aber würden schon von selbst den Begriff des Gesetzes wieder mehr zurücktreten lassen, und somit auch jenem Gegensatz zwischen Naturgesetz und Sittengesetz keine so große Bedeutung einräumen. Mögen diese neuen Formen der Ethik auf das trefflichste gerathen; meine Meinung ist weder ihnen vorgreifend zum Vortheil der einen Methode und zum Nachtheil einer andern zu entscheiden, noch überhaupt zur bessern Gestaltung dieser Wissenschaft selbst durch die gegenwärtige Untersuchung etwas eignes beizutragen. Meine Untersuchung ist vielmehr nur rückwärts gewendet, und ich will

nur kritisch und geschichtlich jene Formen der Sittenlehre würdigen helfen, welche, daß ich so sage, auf der Centralität des Begriffes Sittengesetz beruhen.

Die Ausdrücke Naturgesetz und Sittengesetz scheinen freilich schon durch ihre sprachliche Zusammensetzung sich einer genauen Beziehung auf einander verweigern zu wollen: denn was bilden wol Natur und Sitte für einen Gegensatz? Allein eine solche Kritik halten wol wenig wissenschaftliche Terminologien aus; und um diese beiden Ausdrücke gleichmäßiger zu machen, dürfen wir ja nur, da beides so oft als gleich bedeutend gebraucht worden ist, Sittengesetz verwandeln in Vernunftgesetz, wobei nur zu bevorworten ist daß hier lediglich von dem was man praktische Vernunft genannt hat vorläufig die Rede sein kann; Vernunftgesetz also, mit Ausschluß der logischen oder anderweitig theoretischen Vernunftgesetze, zu verstehen ist. Dann sind unsere Ausdrücke auf den Gegensatz Natur und Vernunft zurückgeführt, der noch immer häufig genug gebraucht wird, um hier keiner besonderen Feststellung zu bedürfen. Nun sollen aber beide Ausdrücke noch auf eine andere Weise verschieden sein, als schon durch jenen Gegensatz bezeichnet wird. Das Sittengesetz soll nicht etwa auf dieselbe Weise ein Gesetz sein wie das Naturgesetz, so daß dieses auf dem Gebiet der Natur eben so viel gölte als jenes ¹⁸ auf dem Gebiet der praktischen Vernunft; sondern das Naturgesetz soll eine allgemeine Aussage enthalten von etwas was in der Natur und durch sie wirklich erfolgt, das Sittengesetz aber nicht eben so, sondern nur eine Aussage über etwas was im Gebiet der Vernunft und durch sie erfolgen soll. So daß in dem einen Fall Gesetz eine Aussage wäre über ein Sein, ohne daß im eigentlichen Sinne ein Sollen daran hinge, in dem andern eine Aussage über ein Sollen, ohne daß demselben sofort ein Sein entspräche. Daß also das Wort Gesetz, so verstanden, in der einen Zusammensetzung eine andere Bedeutung hat als in der andern, das ist für sich klar. Die Frage, die ich hier zuerst

aufwerfen möchte, welche von diesen beiden Bedeutungen wol die richtigere oder wenigstens ursprünglichere sei, erscheint zwar ganz grammatisch; wir können sie aber doch nicht umgehen, weil sie mit einem Hauptpunkt unserer Untersuchung zusammenhängt, nämlich mit jenem Sollen, welches auf dem Gebiet der rationalen Sittenlehre, wie sehr wir auch schon daran gewöhnt sind, doch immer etwas geheimnißvolles und unerklärliches an sich hat.

Das Sollen nämlich geht ursprünglich immer auf eine Anrede zurück; es setzt einen gebietenden voraus und einen gehorchenden, und spricht eine Anmuthung des ersten an den letzten aus. Denn der gehorchende sagt, Ich soll, wenn der Gebietende ihm etwas angemuthet hat, und er sagt dieses ohne Rücksicht darauf ob er selbst das angemuthete zu thun gedenkt oder nicht, niemals aber ohne die genaueste Beziehung auf ein dem anmuthenden bewohnendes bestimmtes Recht. Wer soll nun aber in diesem sittlichen Sollen der anredende sein, und wer der angesprochene? Mancherlei zu diesem Behuf gebrauchte Gegensätze treten uns hier vor Augen, aber keiner will sich recht angemessen zeigen. Die praktische Vernunft oder das obere Begehrungsvermögen redet an; dann aber muß angerebet werden das untere Begehrungsvermögen oder die Sinnlichkeit, aber dann auch ihr nichts zugemuthet, was sie nicht wirklich vollziehen kann. Kann aber wol die Sinnlichkeit darauf angerebet werden zu vollziehen was z. B. in dem kantischen kategorischen Imperativ enthalten ist? Unmöglich. Denn in ihr liegt kein Trieb auf allgemein gesetzmäßiges, ja auch nicht einmal ein Urtheil darüber, ob etwas, was sie wirklich vollziehen kann, dem gesetzmäßigen widerspreche oder nicht. Ja sie vernimmt überhaupt schon nicht das bloße Wort, sondern es giebt mit ihr keine andere Sprache als die der Empfindung oder des Reizes sei es in der unmittelbaren Gegenwart oder in Furcht und Hoffnung. Eben so ist es mit dem sichtigsten Princip der Sittlichkeit, sowol dem formalen Ausdruck desselben, sich die absolute Selbständigkeit zum Gesetz zu machen,

als auch dem realen, die Dinge gemäß ihrer Bestimmung zu behandeln. Denn die Sinnlichkeit besteht nur in der Wechselwirkung, und hat überall keine Selbständigkeit, noch auch kennt sie eine andere Bestimmung der Dinge als deren Beziehung auf sie selbst. Oder soll die Vernunft anreden, und das obere Begehungsvermögen angerebet werden? Denn man hat beide auch irgendwie unterschieden, und wir wollen gern zufrieden sein, wenn wir unserm Sollen zu Liebe auch nur einen halb eingebildefen Unterschied herausbringen. Will man aber beide unterscheiden: so muß doch die praktische Vernunft nicht begehren, sofern sie nicht soll das Begehungsvermögen sein. Im Aussprechen des Sollens aber begehrt sie, denn das Anmuthen ist doch ein Begehren; und man kann nicht sagen daß sie als nichtbegehrend von sich selbst als begehrendes etwas beehrte. Oder ist es die Vernunft überhaupt und an sich, welche anmuthet der Vernunft des einzelnen? wenn anders dies nicht schon ein Unterschied gar nicht mehr ist, sondern nur scheint. Aber wenn es auch einer ist: so spricht doch der einzelne die Pflicht aus in sich selbst für sich selbst, und das Begehren, selbst etwas zu thun, ist nur ein Wollen, kein Sollen, so wie das Anerkennen des Begehrens sich selbst etwas anzumuthen nur ein Selbstanerkennen ist, nicht ein Anerkennen eines andern; so daß auf beiden Seiten das Sollen ganz seine Bedeutung verliert.

Doch es ist noch eine andere Ansicht der Sache möglich. Nämlich indem die Vernunft in der Construction der Sittenlehre oder des Systems der richtigen menschlichen Handlungen begriffen ist, befindet sie sich in einer wissenschaftlichen Thätigkeit, in welcher alles im Zusammenhange in großer Klarheit erscheint. Im Leben kommt die Anwendung davon nur vereinzelt vor und zerstreut; die Vernunft aber im wissenschaftlichen Zustande muthet sich selbst als im Leben handelnder zu, dann doch immer aus diesem klar gedachten Zusammenhange heraus zu handeln und unter ihn zu subsumiren. Hier wäre also eine Zweifelt, wenn

gleich nur verschiedener Momente, der wissenschaftliche wäre der gebietende und der handelnde der gehorchende, und das Sollen spräche eigentlich aus, daß, wenn in einem thätigen Augenblick der Willensact der Vernunft nicht diesem Zusammenhange entspräche, er falsch sein würde. Hiegegen ist nur einzuwenden, daß das sittliche Verhältniß derer, die auf einen wissenschaftlichen 20 Zusammenhang zurückgehn, durchaus nicht unterschieden wird von dem sittlichen Verhältniß derer, welche von einem solchen gar nichts wissen. Ja auch diejenigen, denen dieser Zusammenhang zugänglich ist, gehn doch im Augenblick des Entschlusses und der That nicht auf ihn zurück, sondern das Soll, was sie in sich vernehmen, bezieht den jedesmaligen einzelnen Fall auf ein mehr oder minder allgemeines oder besonderes, immer aber als einzeln gedachtes Gebot, ohne dieses als Glied eines allgemeinen Zusammenhanges vorzustellen. Also kann auch dies die Bedeutung dieses sittlichen Solls nicht sein.

Diese gar nicht leicht zu überwindenden Schwierigkeiten führen ganz natürlich darauf, zu fragen, woher doch eigentlich dieses Soll uns entstanden ist mit dem Gesetz zusammen in der Sittenlehre. Zuerst kennen wir das Sollen in dem Gebiet des häuslichen und bürgerlichen Lebens; es ist der Ausdruck, durch welchen einer in dem andern einen Willen hervorruft, welcher vor dem Soll gar nicht vorausgesetzt wird: der gehorchende erkennt aber an dem Soll den Willen des gebietenden, und was also allerdings vorausgesetzt wird in dem angerebeten, das ist sein allgemeiner Wille zu gehorchen. Mit dem Gesetz als dem Willen des gebietenden hängt also hier allerdings das Soll zusammen, keinesweges aber etwa mit der Strafe. Vielmehr wenn man Zuflucht zur Strafe nehmen muß: so verliert das Soll seine Kraft, und man sagt dann richtiger, Du mußt dieses thun, sonst wird dir jenes begegnen. Man kann sich auch denken in einem Gemeinwesen alle einzelnen so bereitwillig dem allgemeinen Willen nachzukommen, daß keine Androhung von Strafen nöthig ist

den Gesetzen hinzuzufügen, aber doch wird ihnen das Soll anhängen als Zeichen des willenbestimmenden Ansehns. Es läßt sich allerdings noch eine höhere Stufe denken, auf welcher, weil der Wille nicht erst bestimmt zu werden braucht, auch das Soll, aber dann mit dem Soll zugleich auch das Gesetz verschwindet, wenn nämlich zu der allgemeinen Bereitwilligkeit noch eine eben so allgemeine richtige Einsicht in das allgemeine Wohl hinzukommt, so daß nur die vorhandenen Umstände dargelegt zu werden brauchen, um einen gleichmäßigen Beschluß aller einzelnen hervorzurufen. Was also hier das Soll bedeutet auf dem Gebiet positiver Willensbestimmungen, das ist klar. In der jüdischen Gesetzgebung aber war der theokratischen Verfassung gemäß

²¹ das allgemein menschliche mit dem besonderen bürgerlichen und religiösen gemischt, wie es auch nothwendig war für ein Volk, welches so lange in einem Zustande gänzlicher Unterdrückung des Gefühls für das allgemein menschliche gelebt hatte, daß es nur zu geneigt sein konnte alles für erlaubt zu halten. Der göttliche Wille wird hier gedacht wie der oberherrliche, einen Willen hervorrufend vermittelst des allgemeinen Willens ihm zu gehorchen. Als nun unter eben dieser Form jene Festsetzungen des sittlichen auch in den christlichen Unterricht aufgenommen wurden: so entstand die Gewöhnung, mit der sittlichen Erkenntniß das Soll zu verbinden, und diese erhielt sich hernach auch, seitdem man angefangen hatte, die sittliche Erkenntniß in eine allgemeine Gestalt zu bringen, wobei auf einen äußerlich bekannt gemachten göttlichen Willen nicht mehr gesehen, sondern die menschliche Vernunft selbst als gesetzgebend gedacht wurde. Wieviel nun aber von der ursprünglichen Bedeutung des Soll bei dieser Uebertragung übrig bleibt? Wol nur dieses. Das Soll des bürgerlichen Gebotes ergeht an alle die unter derselben anmuthenden Autorität stehn. Sofern ich also etwas will, und mir dabei bewußt bin daß dieser Wille ein allgemeiner Act der menschlichen Vernunft ist, unter deren anmuthendem Ansehen alle

stehen, so drücke ich ihn durch Soll aus, weil alle andere mir dasselbe anmuthen können, so gut als ich ihnen. Dieses angenommen, wird man nun wol sagen können, daß auf dem sittlichen Gebiet Gesez und Sollen genau mit einander verbunden sind, indem auch das Soll nichts anders aussagt als die Allgemeinheit der sittlichen Bestimmung. Ob nun aber alles sittliche unter dieser Form ausgesprochen werden kann, das wäre eine andere Frage. Denn jeder Entschluß, der als ein rein individueller entsteht, kommt nicht mit diesem Soll zum Bewußtsein, sondern als ein eigenthümlicher aber vernunftmäßiger Wille, und nur die zweite Frage, in wiefern einem solchen ohne Soll auftretenden auf ein sogenanntes erlaubtes gehenden Willen gefolgt werden darf, läßt sich wieder auf ein Gesez zurückführen. Und dies wäre dann freilich ein Unterschied zwischen Naturgesez und praktischem Vernunftgesez, daß alles natürliche, wie es geschieht, sich auf Geseze zurückführen läßt, vermöge deren es geschieht, nicht aber im Gebiet der praktischen Vernunft alles auf solche Geseze, vermöge deren es geschehen soll; nur ganz ein anderer Unterschied ist dies, als der gewöhnlich angenommene.

Ehe wir aber diesen näher betrachten, entsteht uns noch die ²² Frage, wie es damit steht, daß die sittlichen Formeln, um sie von andern auch mit dem Soll behafteten auf demselben Gebiet auftretenden Gesezen oder Imperativen zu unterscheiden, kategorische genannt werden, die andern aber hypothetische. Zunächst würde man nun nach der kantischen Tafel versucht zu beiden noch einen dritten aufzusuchen, dessen er aber nirgends erwähnt, nämlich den disjunctiven, welcher lauten müßte Du sollst entweder dieses thun oder jenes. Die hypothetischen Imperative aber theilt Kant wieder in solche die als praktische Principien assertorisch, und in solche die nur problematisch sind, wogegen der kategorische Imperativ apodiktisch ist. Doch gesteht er selbst zu, daß beide zusammenfallen würden, wenn die Klugheit auf einen richtigen Begriff leicht zu bringen wäre. Wenn aber nun alle besagten Re-

geln hypothetische Imperative sind, weil unentschieden bleibt, ob die Absicht, zu welcher sie gebraucht werden, gut ist: so muß der kategorische Imperativ ebenfalls hypothetisch bleiben, wenn man nicht darauf zurückgehn will, daß der Begriff des Guten vor Aufstellung der sittlichen Gesetze bestimmt sein muß. Denn sonst ist noch nicht entschieden, ob vernunftmäßig handeln wollen gut ist; und das Gebot dazu kann demnach nie anders lauten als so, Wenn du vernünftig sein willst, so handle so. Nehmen wir aber an, daß natürlich alle verschiedenen Methoden und Style einer Kunst in ihren Verhältnissen zu einander einer Construction fähig sein müssen, und in dieser angeschaut ein Ganzes bilden, so daß jeder, der etwas tüchtiges hervorbringen will, nach einer von diesen verfahren muß: so wird offenbar in diesem Fall der technische Imperativ ein disjunctiver, und diese Lücke wäre demnach ausgefüllt. Vergleichen wir nun hier mit dem individuellen sittlichen Handeln das einzelne, und denken uns, wie kaum anders möglich, wenn wir die menschliche Natur als Gattung betrachten, die verschiedenen Gestaltungen der Intelligenz innerhalb derselben auch als einen Cyclus: so ergibt sich von selbst das gleiche, daß nämlich der ursprünglich kategorische Imperativ an die Gesamtheit der einzelnen gerichtet als Ausdruck des allgemeinen sittlichen Willens ebenfalls in der Anwendung der Formel auf die einzelnen disjunctiv werden muß. Der allgemeine Wille vernünftig zu sein muß sich an dem einzelnen entweder so gestalten oder so. Ja noch auf andere Weise kann man sagen, wenn man auf die Gesamtheit der sittlichen Handlungen sieht,

²³ daß, wenn in dem Vernunftwesen der allgemeine sittliche Wille gesetzt ist, alle besondern Formeln, welche sich auf einzelne Klassen von Handlungen beziehen, wie dies mit den Pflichtformeln der Fall ist, nichts anders sind, als technische Imperative, um jenen allgemeinen Willen, dessen Ausdruck allein der kategorische ist, zu realisiren. Man nehme noch hinzu, daß die isolirte Betrachtung des kategorischen Imperativs am wenigsten geeignet ist

eine wissenschaftliche Basis zu werden, weil sie nichts darbietet zwischen der Einheit des Princip's und der Unendlichkeit einzelner Fälle der Anwendung, also die Vielheit gar nicht gestalten kann; und nur das disjunctive ist auch bei Kant das Princip aller wissenschaftlichen Zusammenstellung der Vielheit. Der kategorische Imperativ kommt also erst zur Klarheit des Bewußtseins, wenn er hypothetisch wird. Nur indem das Dilemma aufgestellt wird, Entweder vernünftig sein und so handeln, oder nicht so und unvernünftig, wird das Sittengesetz nach Kants Ausdruck pragmatisch, welcher Ausdruck in der That weit mehr sagen will als jener, wenn gleich Kant ihn nur für den untergeordneten consultativen Imperativ der Klugheit aufbewahrt. Denn das Soll, sobald es sich nicht mehr auf eine äußere Autorität gründet, kann nur wie ein Zauber erscheinen, wenn es nicht jenen assertorischen Character annimmt, Weil du vernünftig sein willst, so handle also. Der kategorische Imperativ ist dem gemäß nur die bewußtlose unentwickelte Form des Sittengesetzes, und bekommt erst eine praktische Realität und eine wissenschaftliche Tractabilität, wenn er sich in den hypothetischen und disjunctiven entwickelt.

Doch dieses war nur beiläufig; aber wie steht es nun um den durch ein entgegengesetztes Verhältniß beider zum Sein begründeten Gegensatz zwischen Sittengesetz und Naturgesetz? Besteht — denn darauf laufen die kantischen und sichtsichen Erklärungen hinaus — besteht die absolute Gültigkeit des Sittengesetzes darin, daß es immer gelten würde, wenn auch niemals geschähe was es gebietet, weil ja doch das Soll desselben besteht, auch wenn ihm ein Sein gar nicht anhängt, die absolute Gültigkeit des Naturgesetzes hingegen darin, daß immer geschehen muß was darin ausgesagt ist? Was das erste betrifft, so ist allerdings wahr daß die Gültigkeit des Gesetzes nicht abhängt von der Vollständigkeit seiner Ausführung; ja es ist der richtige Ausdruck für unsere Annahme des Gesetzes, daß, ohnerachtet wir keine einzige menschliche Handlung für schlechthin vollkommen

also ganz dem Gesetz entsprechend erkennen, die Gültigkeit des
 24 Gesetzes dadurch dennoch gar nicht leidet. Allein auf der andern
 Seite muß doch immer etwas vermöge des Gesetzes geschehen,
 sonst wäre es auch kein Gesetz. Denn wenn wir auf den Pro-
 totyp des Sollens, nämlich das bürgerliche Gesetz zurückgehn:
 würde wol jemand sagen, das sei wirklich ein Gesetz, was zwar
 ausgesprochen sei als solches, aber niemand mache auch nur die
 geringste Anstalt dem Gesetz zu gehorchen? Gewiß würden wir
 verneinen, aber dann auch hinzufügen, der Gesetzgeber sei auch
 keine Obrigkeit mehr, weil seine Aussprüche nicht anerkannt wer-
 den, und das ganze Verhältniß nur im Anerkennen bestehe. Wer-
 den wir nun nicht auf dieselbe Art auch vom Sittengesetz sagen
 müssen, Wenn in keinem Menschen die geringsten Anstalten ge-
 macht würden demselben zu gehorchen, und das, was Kant die
 Achtung für das Gesetz nennt, gar nicht vorhanden wäre; denn
 diese ist doch immer schon ein wenn gleich unendlich kleiner An-
 fang des Gehorchens: so wäre auch das Sittengesetz kein Gesetz,
 sondern nur ein theoretischer Satz, von welchem man sagen könnte,
 er würde ein Gesetz sein, wenn es ein Anerkenntniß desselben
 gäbe? Aber die Vernunft wäre dann auch gar nicht praktisch,
 so wenig als jener Gesetzgeber, dem niemand im mindesten ge-
 horchte, eine Obrigkeit wäre. Jene Achtung für das Gesetz, ein
 gewiß unter den gegebenen Umständen sehr wohlgewählter Aus-
 druck, constituirt also eigentlich erst das Gesetz und ist die Wirk-
 lichkeit des Gesetzes. Denn das einzige, was man an dem Aus-
 druck tadeln könnte, ist nur dieses, daß er zu trennen scheint was
 unmöglich getrennt werden kann. Denn nicht existirt das Sit-
 tengesetz zuerst als Gedanke, und hernach bringt die Vernunft die
 Achtung dafür hervor; sondern es ist nur ein und dasselbe oder
 ein und derselbe transcendente Act, wodurch die Vernunft prak-
 tisch wird, das heißt als Impuls besteht, und wodurch es ein
 Sittengesetz giebt. Kann man also wol sagen, das Sittengesetz
 würde gelten, wenn auch nie etwas demselben gemäß geschähe?

Wol nur, wenn man bei der äußern Vollbringung der Handlungen stehen bleibt; diese aber sind auf der einen Seite gar nicht Producte des Gesetzes oder des Willens allein, auf der andern Seite ist aber doch immer, wenn nur irgend das Gesetz dabei mit eingetreten ist, auch etwas in ihnen, was rein dem Gesetz gemäß geschieht. Denn wird überhaupt nur auf das Gesetz bezogen: so wird auch entweder dem Gesetz gemäß gewollt, oder das Gegentheil wird nur unter der Form des Unrechtes gewollt; und auch das geschieht dann dem Gesetz gemäß. Wird aber dem Gesetz gemäß gewollt: so ist nothwendig auch in der erscheinenden ²⁵ Handlung etwas, wodurch das Gesetz repräsentirt wird. Eben dieses aber ist ja ein Sein, es ist die innerste Bestimmtheit des Ich, und aus unserm Gesichtspunkt weit mehr ein Sein als die äußere That und was aus derselben hervorgeht; denn die bestimmende Kraft der Gesinnung ist das eigentliche und ursprüngliche sittliche Sein, wodurch allein jede erscheinende That, sie sei nun vollkommener oder unvollkommener, an der Sittlichkeit Theil nimmt. Ja wenn man auch bei dem ohnstreitig dürftigern Ausdrucke der sich selbst setzenden Selbstthätigkeit oder der Gesetzmäßigkeit um des Gesetzes willen stehen bleibt, was freilich in einer Hinsicht etwas leeres ist, weil daraus niemals eine bestimmte Handlung hervorgehen kann, so ist doch auch dann die Gesinnung in der That das Sein bestimmend, weil sie den Verlauf jeder Thätigkeit hemmt, welche der Gesetzmäßigkeit und der Selbstthätigkeit schlechthin etwa zuwider wäre. Das Gesetz ist also nur Gesetz, insofern es auch ein Sein bestimmt, und nicht als ein bloßes Sollen, wie denn auch ein solches streng genommen gar nicht nachgewiesen werden kann.

Können wir also hier auf dem Gebiet des Vernunftgesetzes das Sollen nicht trennen von der Bestimmung des Seins; ist die Vernunft nur praktisch, sofern sie zugleich lebendige Kraft ist: wie wird es nun auf der Seite des Naturgesetzes stehn? Werden wir dort dieses, daß das Gesetz wirklich das Sein bestimmt, ganz

trennen können davon, daß dem Gesez auch ein Sollen anhängt? Freilich, wenn man allein dabei stehen bleibt, daß das Sollen eine Anmuthung an den Willen enthält: so kann hier von keinem Soll die Rede sein, weil in der Natur kein Wille gesetzt ist. Alsdann ist aber durch den Unterschied, von welchem wir handeln, auch keine Verschiedenheit zwischen Naturgesez und Vernunftgesez ausgedrückt, sondern nur zwischen Natur und Vernunft. Es liegt aber allerdings in dem Sollen, außerdem daß es eine Anmuthung an den Willen ausdrückt, auch noch dieses, daß bei derselben zweifelhaft bleibt, ob der Anmuthung wird Folge geleistet werden oder nicht. Wenn wir nun nachweisen, daß Naturgeseze auch eine Anmuthung enthalten, wenn gleich freilich an ein willenloses Sein, aber doch eine solche Anmuthung ebenfalls, bei welcher zweifelhaft bleibt, ob sie wird in Erfüllung gehen oder nicht: dann wäre das Verhältniß zwischen Sollen und Seinsbestimmung in beiderlei Gesezen so sehr dasselbe, als es bei der Verschiedenheit von Natur und Vernunft nur möglich ist. Die

²⁶ Geseze nun, welche sich auf die Bewegungen der Weltkörper beziehen, und welche die Verhältnisse der elementarischen Naturkräfte und Urstoffe aussagen, wollen wir in dieser Hinsicht übergehen. Denn wenn die einzelnen Fälle hier nicht mit dem Gesez zusammenstimmen, so behaupten wir entweder, daß in dem einzelnen Falle noch etwas anders thätig gewesen als dasjenige wovon das Gesez redet; oder wir erkennen unsern Ausdruck nicht mehr für das wahre Naturgesez, sondern modificiren ihn, und hoffen so es immer besser zu treffen, lassen aber nicht von der Voraussetzung, daß wenn wir erst das richtige gefunden haben, alsdann auch alles, worauf das Gesez anwendbar ist, demselben völlig entsprechen werde. Eben so mit den Formeln für die Bewegungen. Wenn diese nicht genau zutreffen: so sieht das freilich aus, als hätten wir dem Weltkörper etwas zugemuthet, was er nicht geleistet habe; allein statt uns dabei zu begnügen, nehmen wir an, daß noch andere bewegende Kräfte müßten einge-

wirkt haben. Aber wir können dieses zugeben, ohne dem Eintrag zu thun, was wir hier über das Naturgesetz behaupten möchten. Denn eine Formel für die Bewegung allein als das bloße Massenverhältniß ist doch nur eine abstracte mathematische Formel. Erst wenn wir aus der Genesis der Sonne und der Planeten die Massen und Raumverhältnisse selbst begreifen könnten, so daß auch alle Veränderungen in den Massenverhältnissen der Weltkörper und in ihrem Verhalten zu ihren Bahnen mit darin begriffen wären, erst dann würden wir ein wahres Naturgesetz haben auch für die Bewegungen. Aber würde denn dieses rein zutreffen? Wol nicht leicht; sondern wenn wir auf diese Art ein Bewegungsgesetz für das Sonnensystem an sich gefunden hätten: so würde es doch irgendwie wenn auch auf eine für uns gänzlich unmerkliche Weise durch den allgemeinen Zusammenhang afficirt werden; und wir werden mit Recht sagen können, es solle sich so bewegen, erleide aber bisweilen Perturbationen, und ein Gesetz, das ein vollkommener Ausdruck des Seins wäre, würden wir erst gefunden haben, wenn wir das ganze Universum auf eine Formel bringen könnten. Dasselbe gilt von den Urstoffen und den elementarischen Kräften. In welchem Umfange wir sie als ein Ganzes begreifen könnten, wenn es nicht das absolute Ganze wäre, so würden wir immer nur ein Gesetz haben, nach welchem das Sein sich nicht vollkommen richtete, und die Abweichung würde uns über jenen Umfang hinaus weisen; wo wir aber eine ganz zutreffende Formel haben, die wird sich nur auf sehr bedingte Factoren beziehen, deren Erscheinen unter diesen Be- 27 dingungen wir wieder nur als ein zufälliges begreifen, so daß kein Sein durch die Formel bestimmt wird.

Doch hierbei länger stehen bleiben, daß hieße nur die Frage ins unendliche hinauschieben, bis wir etwa zu Naturgesetzen gelangen, die dem Begriff besser entsprechen. Allein wir haben dergleichen schon auf einem andern uns näher liegenden Gebiet, und die uns nur um so mehr als wahre Naturgesetze erscheinen wer-

den, wenn wir sie mit jenen vergleichen. Nämlich alle Gattungsbegriffe der verschiedenen Formen des individuellen Lebens sind wahre Naturgesetze. Denn die lebendigen Wesen, die Vegetation mit eingerechnet, entstehen aus Thätigkeiten und bestehen in Thätigkeiten, welche sich immer auf dieselbe Weise entwickeln; wahre Gattungsbegriffe nun sollen der vollständige Ausdruck sein für alles was eine bestimmte Lebensform constituirt an sich und in ihrer Differenz von andern verwandten, und zwar so daß sie in ihrem Zusammenhange, den wir auf bestem Wege sind immer vollkommener zu begreifen, das Naturgesetz des individuellen Lebens auf unserm ganzen Weltkörper ausdrücken. Weiter hinabzusteigen bis z. B. auch auf die Formen der Krystallisation, deren allerdings jede auch nur begriffen werden kann als eine Entstehung der Gestalt aus der Bewegung, werden wir dadurch verhindert, theils, daß hier die Gattungsbegriffe überall auf das dem Krystallisirten analoge derbe zurückweisen und die bloße Regel der Krystallisation doch nur eine abstracte Formel sein würde das Naturgesetz aber sich auf die Entstehung und Gestaltung des starren überhaupt erstrecken müßte, theils auch dadurch daß uns hier der Prozeß selbst nicht gegeben ist, sondern nur das Resultat desselben. Die Vegetation aber und Animalisation zeigen uns in jeder ihrer verschiedenen Formen ein abgeschlossnes Ganze, dessen Begriff das Gesetz ist für ein System von Functionen in ihrer zeitlichen Entwicklung. Werden wir nun gefragt, Ist jedes solche Gesetz, gleichviel ob es der untergeordnete Begriff einer Art ist oder der höhere einer Gattung oder der noch höhere einer natürlichen Familie, ist jedes solche Gesetz bestimmend ein Sein? so werden wir offenbar bejahen müssen; denn die sämtlichen Individuen dieser Art oder Gattung entstehen nach diesem Gesetz, und ihr ganzes Dasein in seiner allmählichen Entwicklung, Culmination und Entkräftigung verläuft nach demselben. Wenn wir aber nun auf der andern Seite gefragt werden, Hängt diesem

Gesetz auch ein Sollen an? so werden wir so viel ebenfalls bejahen müssen, daß wir das Gesetz aufstellen für das Gebiet, ohne²⁸ daß in der Aufstellung zugleich mit gedacht werde daß alles rein und vollkommen nach dem Gesetz verlaufe. Denn das Vorkommen von Mißgeburten als Abweichungen des Bildungsprozesses, und das Vorkommen von Krankheiten als Abweichungen in dem Verlauf irgend einer Lebensfunction nehmen wir nicht auf in das Gesetz selbst, und diese Zustände verhalten sich zu dem Naturgesetz, in dessen Gebiet sie vorkommen, gerade wie das unsittliche und gesetzwidrige sich verhält zu dem Sittengesetz.

Noch eine Betrachtung, mit welcher wir schließen wollen, wird die Identität des Verhaltens beider Begriffe zur vollen Anschauung bringen. Legen wir die elementarischen Kräfte und Prozesse und den Erdbörper in seiner durch die Scheidung des starren und flüssigen bedingten Ruhe zum Grunde; und können wir dann mit Recht sagen, hypothetisch wenigstens und mehr ist hier nicht nöthig, mit der Vegetation trete ein neues Princip, nämlich die spezifische Belebung, in das Leben der Erde, ein Princip welches in einer Mannigfaltigkeit von Formen und Abstufungen erscheinend sich in seinem Umfange den chemischen Prozeß sowol als die mit der Bildung der Erde gegebene Gestaltung unterordnet und beides auf eine individuelle Weise fixirt; und fragen wir dann weiter, worin denn das gegründet sei, was auf diesem Gebiet als Mißgeburt oder Krankheit angesehen werden muß, was hier freilich fast immer sehr einfach auf Mangel oder Ueberfluß, das heißt auf ein quantitatives Mißverhältniß zurückgeführt werden kann: so werden wir doch nur antworten können, Nicht in dem neuen Princip an und für sich; denn für dessen reine Wirksamkeit sei der Begriff der Vegetation der reine und vollständige Ausdruck; sondern in einem Mangel der Gewalt des neuen Principis über den chemischen Prozeß und die mechanische Gestaltung. An diesem Mangel aber scheine zugleich

die zeitliche Beschränktheit der vegetativen Einzelwesen zu hangen; wenn also diese vergänglich sein sollten, so mußte auch jener Mangel mit seinen anderweitigen Folgen sein. Weiter gehend werden wir dann sagen müssen, mit der Animalisation trete abermal ein neues Princip nämlich der specifischen Beseelung ein, welches sich in seiner ganzen Erstreckung, wenn gleich nicht überall in gleichem Maaße, sowol den vegetativen Prozeß als auch das allgemeine Leben unterordnet, und ebenfalls in einer Mannigfaltigkeit von Formen und Abstufungen erscheint, welche nun auf die²⁹ selbe Weise Geseze sind für die Natur. Und wird nun weiter gefragt, worin denn die auf diesem Gebiet vorkommenden schon weit complicirteren Abweichungen gegründet sein: so werden wir wol auch antworten müssen, Nicht in dem Princip selbst; denn für dieses ist der Begriff des thierischen Lebens in der Mannigfaltigkeit seiner Formen der reinste Ausdruck; sondern in einem relativen Mangel an Gewalt dieses Principis über den vegetativen Prozeß sowol als über das allgemeine Leben, und natürlich wären also die Abweichungen auf diesem Gebiet auch complicirter und nicht in so leichte Formeln zu fassen. Und können wir nun wol noch umhin der Steigerung die Krone aufzusetzen, indem wir sagen, mit dem intellectuellen Prozeß trete nun abermals ein neues, denn wir brauchen nicht zu behaupten das letzte, Princip in das Leben der Erde, welches jedoch nicht in einer Mannigfaltigkeit von Gattungen und Arten, sondern nur in einer Mannigfaltigkeit von Einzelwesen einer Gattung erscheine, so daß eine Mannigfaltigkeit der Gattungen nicht gedacht werden kann, als nur in Verbindung mit der Mehrheit der Weltkörper. Wie aber der Geist nun hier erscheine in der Einen Menschengattung: so werde er sich auch in seinem Umfange nicht nur den Prozeß der eigenthümlichen Beseelung und Belebung, sondern auch das allgemeine Leben unterordnen und aneignen. In diesem geistigen Lebensgebiet wiederholten sich nun auf die seiner Natur gemäße

Weise die Abweichungen, die innerhalb des Gebietes der Animalisation und der Vegetation vorkommen; aber es entstanden zugleich neue, welche dem obigen zufolge ihren Grund nicht haben in der Intelligenz selbst, denn für das Wesen und die Wirksamkeit dieser sei das Gesetz, welches hier aufgestellt werden müsse, ebenfalls der reine und vollkommene Ausdruck, sondern wie oben darin daß der Geist eintretend in das irdische Dasein ein Quantum werden muß, und als solches in einem oscillirenden Leben im einzelnen unzureichend erscheint gegen die untergeordneten Functionen. Und wenn gleich dieses eben so hypothetisch gesetzt ist, wie das woraus es folgt: so ist doch dies gerade dieselbe Hypothese, von der auch diejenigen ausgehen, welche das Sittengesetz als ein reines Sollen beschreiben; denn sie sagen es sei ein solches, weil mit der Vernunft und dem Vernunftgesetz zugleich eine Insufficienz gesetzt sei. Was also folgt, das folgt vermöge eben jener Hypothese. Und das Gesetz, welches hier neu aufgestellt werden muß, so daß es die ganze Wirksamkeit der Intelligenz vollständig verzeichnet, wird das wol etwas ...anderes sein als das Sittengesetz? und die neuen Abweichungen, in welchen die Begeisterung unzureichend erscheint gegen die Beseelung, werden sie etwas anderes sein als das was wir böse nennen und unsittlich? Schwerlich wird jemand verneinen wollen; es müßte denn einer fragen, wo denn nun der Unterschied bleibe zwischen der theoretischen und praktischen Vernunft, und woher denn entschieden worden daß das hier aufzustellende Gesetz allein das der praktischen Vernunft und nicht beider sei, oder daß nicht vielleicht ausschließend das der theoretischen hierher gehöre. Oder es möchte mir jemand das Schreckbild des Wahnsinns vorhalten, und sagen, dieser und alles was eine Annäherung dazu bildet, sei die hier neu aufzustellende Abweichung, das böse aber müsse einen andern Ort haben. Dem ersten würde ich antworten, da hier nur die Rede sei von einem neuen Princip für ein System

von Thätigkeiten: so könne auch die Vernunft hier nur betrachtet werden als praktisch, das heißt als thätig, und der ganze theoretische Vernunftgebrauch gehe doch als Handlung immer vom Willen aus. Dem andern aber würde ich aus demselben Grunde sagen, daß von unserm Standpunkt aus der Wahnsinn und das Böse nicht zwei verschiedene Dertter haben könne, sondern jedes sei auf das andere zurückzuführen, und jeder Wahnsinn entstehe nur dadurch, daß die Intelligenz als Wille zu ohnmächtig sei, um den Angriff einer untergeordneten Potenz auf ihren unmittelbaren Organismus abzuweisen. Bleibt es also bei der Bejahung beider Fragen: so stimmt auch das hier gesagte vollkommen zusammen mit dem oben gesagten über die Art, wie das Sittengesetz sowol seinbestimmend ist, als auch ihm ein Sollen anhängt. Hier aber entwickelt es sich uns durch eine Steigerung als das höchste individuelle Naturgesetz aus den niederen. Die Seinsbestimmung in demselben ist also von derselben Art, und das Sollen ist auch von derselben Art, nur mit dem einzigen Unterschiede, daß erst mit dem Eintreten der Begeisterung das Einzelwesen ein freies wird, und nur das begeisterte Leben ein wollendes ist, also auch nur auf diesem Gebiet das Sollen sich an den Willen richtet. Im allgemeinen aber ist es überall die Forderung der Gewalt des individuellen Seins über das elementarische und allgemeine, als des höheren über das niedere, und das Naturgesetz liegt nicht auf der entgegengesetzten Seite wie das Sittengesetz, sondern beide auf derselben. Also werden auch, was wenigstens das Verhältniß des Gegenstandes zum Gesetz betrifft, Naturwissenschaft und Sittenlehre keinesweges zwei verschiedene Formen haben müssen, sondern sie werden sich füglich

³¹ hineinbilden lassen in eine gemeinschaftliche, sobald nämlich die Sittenlehre sich befreit hat von der Analogie mit dem politischen, und die Einsicht hervorgetreten ist, daß, da das politische selbst nur durch die Sittenlehre construirt werden kann, die Form des-

selben unmöglich als die Urform angesehen werden darf, nach welcher die Sittenlehre gebildet werden muß. Sondern die Form der Sittenlehre wird die beste sein, in welcher die Intelligenz dargestellt wird als aneignend und bildend und sich so in einer eigenen in sich abgeschlossenen Schöpfung offenbarend; ein Typus, welcher nirgend so deutlich als bei der platonischen Construction zum Grunde liegt, aber nicht zu seiner vollkommenen Entfaltung gediehen ist.

XI.

Ueber den Begriff des Erlaubten.

Gelesen am 29. Junius 1826.

1 **D**er Zusammenhang dieses Begriffs mit dem früher von mir behandelten Begriff der Pflicht ist so genau, daß diese Abhandlung nur als eine Erläuterung zu jener angesehen werden kann. Denn überall stellt sich das erlaubte in die Mitte zwischen das pflichtmäßige und pflichtwidrige, als ein drittes zu beiden welches keines von beiden sein will. Es will überall mit dem pflichtmäßigen das eine gemein haben, daß es nicht gewehrt werden kann; mit dem pflichtwidrigen aber das andere, daß es nicht gefordert werden darf. Eine Darstellung der Pflichtenlehre ist also erst völlig verstanden, das heißt, man übersieht erst ihr Verhältniß zur Gesamtheit des geistigen Lebens, wenn auch deutlich geworden ist, in wie fern sie diesem Begriff eine Wahrheit zugesieht, und was für einen Umfang sie ihm anweist. Dieses allein ist daher auch der Gegenstand der gegenwärtigen Abhandlung, ohne daß sie — sofern sich nicht auch dieses schon durch jene Untersuchung von selbst erledigt — ausdrücklich beabsichtigte zu bestimmen, welche Handlungen oder Handlungsweisen in einzelnen Gebieten für erlaubt zu halten sind oder nicht; sondern sie hat es nur mit dem Begriff selbst und seinem Verhältniß zu

den andern sittlichen Begriffen zu thun. Denn steht er gleich im unmittelbarsten Verhältniß mit dem Pflichtbegriff, so muß er doch eben deshalb auch ein Verhältniß haben zu dem Begriff der Tugend und dem des Guten.

Wenn nun meine vor einiger Zeit mitgetheilte Abhandlung über den Pflichtbegriff*) das Ergebnis aufgestellt hat, daß pflichtmäßig jede solche Handlung sei, welche, indem der Antrieb dazu von dem Interesse an einem bestimmten sittlichen Gebiet ausgeht, doch zugleich auch das Interesse an der Totalität der sittlichen Aufgabe befriedigt, pflichtwidrig aber dem gemäß nicht nur dasjenige was der sittlichen Totalität oder einer einzelnen sittlichen Richtung widerspricht ohne im letzten Fall von einer anderen solchen ausgegangen zu sein, weil nämlich der Antrieb bloß sinnlich ist, sondern auch welche Handlung wirklich von einer einzelnen sittlichen Richtung ausgeht, aber so daß sich die Forderung einer andern sittlichen Richtung in dem gegebenen Moment gegen sie erhebt, so daß sie in Beziehung auf diese zur Unzeit geschähe oder im Unmaaß: so fragt sich zunächst, was für Handlungen könnten wol zwischen diesen beiden liegend solche erlaubt sein?

Zweierlei scheinen sich deren zu ergeben. Denn wenn zu einer Handlung zwar der Antrieb ein sinnlicher wäre, aber es erhöhe sich gegen sie keine Klage von irgend einem sittlichen Gebiete aus: so wäre eine solche weder pflichtmäßig, weil der sittliche Antrieb, noch pflichtwidrig, weil der sittliche Einspruch fehlt. Eben so auch zweitens, wenn es möglich wäre daß der Impuls zu einer Handlung ausginge von dem Interesse an der gesamten sittlichen Aufgabe, aber ein einzelnes sittliches Gebiet erhöhe sich dagegen: so läge eine solche auf eine andere Weise zwar zwischen beiden, würde aber doch auch erlaubt zu nennen sein, wenngleich nur als eine Sache der Noth. Der Einspruch nämlich fehlt hier nicht, aber er wird, weil der vollkommene Antrieb da

*) S. den Jahrgang 1824. Philosoph. Klasse. (oben S. 379.)

ist, überhört. Nur daß dann auch das entgegengesetzte erlaubt sein muß, nämlich dem Einspruch als dringend zu folgen und die angestrebte Handlung zu unterlassen, den Antrieb aber auf einen späteren Moment zu vertrösten. Die Noth aber ist eben dies daß vorausgesetzt wird daß das sittlich einzelne und die sittliche Totalität sich einander wenn auch nur momentan aufheben. Hieher gehören nun fast alle die so oft angeführten und beleuchteten Fälle von Selbsthülfe in der Noth auf Gefahr eines andern zuzufügenden Unrechtes, sofern nämlich dabei immer vorausgesetzt wird, man dürfe den Trieb der Selbsterhaltung und die Richtung des Individuums auf die Totalität der sittlichen Aufgabe als eines und dasselbe ansehen. Allein die ganze Gegend bleibt, auch dieses zugegeben, immer verdächtig, indem ja doch ein Widerspruch in dem Gebiete des rein sittlichen vorausgesetzt wird, der eigentlich auf keine Weise angenommen werden kann, wenigstens nicht aus dem Standpunkte der angezogenen und hier zum Grunde liegenden Abhandlungen, als welche eine wesentliche Zusammengehörigkeit alles dessen, was mit Recht sittlich soll genannt werden können, überall voraussetzen. Denn es hört alle Construction des pflichtmäßigen auf, mithin ist es auch um alle wissenschaftlichen Principien zur Beurtheilung der einzelnen sittlichen Handlungen geschehen, sobald ein Widerspruch statt finden kann zwischen dem was das Ganze fordert und dem worauf ein Theil Anspruch macht. Der Unterschied zwischen dem pflichtwidrigen und pflichtmäßigen wird sofort nur ein zufälliger, und der Charakter des Pflichtbegriffs ist aufgehoben. Es möchte aber auch niemals nachzuweisen sein daß überhaupt eine einzelne Handlung als von der Richtung des Willens auf die ganze sittliche Aufgabe ausgehend angesehen werden kann, weil durch diese allein nichts einzelnes bestimmt wird. Am wenigsten aber möchte man eine Aeußerung des Selbsterhaltungstriebes so nennen können. Denn wenngleich der einzelne sich erhalten soll um sittlich zu leben, so ist doch ein jeder Act der Selbsterhaltung nur bedingt

durch die ihm eben vorliegenden sittlichen Aufgaben, damit diese nicht gestört werden und sonach durch wenngleich mannigfaches doch immer einzelnes sittliches Interesse, gegen welches also auch ein anderes auftreten kann.

Genau betrachtet also würde auch das zweite was sich uns ergeben hätte, nur eine leere Stelle sein, und die scheinbar dahin gehörigen Fälle wären bei dem ersten unterzubringen, wie denn alle sinnlichen Motive mehr oder weniger auf die Selbsterhaltung zurückgehn, die ja auch oft genug als die allgemeine Formel für alle ist angesehen worden. Sonach bliebe uns nur das erste übrig. Erlaubt nämlich wären solche Handlungen, bei denen zwar ein sinnlicher Impuls zum Grunde liegt, aber ein solcher, gegen den von keiner Seite der sittlichen Aufgabe aus protestirt wird. Da nun diese Protestation eben das ist was einer Handlung das Gepräge der Schuld ausdrückt: so wäre das erlaubte, wie es scheint, das unschuldige, und dann auch umgekehrt. Nämlich was erlaubt ist, das wäre unschuldig, weil es als nicht von dem sittlichen Interesse ausgehend auch nicht verdienstlich sein kann, und weil nicht im Widerspruch mit der sittlichen Aufgabe, auch nicht verwerflich; und das unschuldige wiederum müßte immer erlaubt sein, weil es zwar nicht pflichtmäßig ist seinem Ursprunge nach, aber auch nicht pflichtwidrig seiner Beschaffenheit nach. Wir haben nun hiedurch zwar ein neues Merkmal gewonnen, aber keinesweges etwa eine Entscheidung. Denn wenn man freilich auf der einen Seite sagen möchte, ⁴ daß es eine große Menge unschuldiger menschlicher Handlungen gebe, könne doch niemand bezweifeln: so ist auf der andern Seite wieder nicht zu läugnen daß diese wesentlich der Kindheit angehören, welcher das sittliche Auge noch nicht geöffnet ist, und andern ähnlichen Zuständen. Es fragt sich also immer noch, ob und auf welche Weise es solche Handlungen geben könne, welche zwar von einem sinnlichen Antriebe ausgehen, aber doch keinen Widerspruch von dem sittlichen Interesse erfahren.

Wenn nun nach dem früher gesagten aus der Totalität aller pflichtmäßigen Handlungen auch alle Güter hervorgehn: so könnten also alle bloß erlaubte Handlungen an der Hervorbringung irgend eines Gutes keinen Antheil haben, und wären demnach unfruchtbar für das höchste Gut. Man sollte daher denken, es könne sich gegen dieselben nur in so fern kein Widerspruch von dem sittlichen Interesse aus erheben, als feststände daß zu derselben Zeit dasselbe Subject nichts thun könne um das höchste Gut zu fördern. Eben so wenn jede Tugend nichts anderes ist als die kräftige Wirksamkeit eines sittlichen Antriebes, und mithin alle Tugenden in der Gesammtheit der von sittlichen Antrieben ausgehenden Handlungen vollkommen aufgehen: so hätte also an allen bloß erlaubten Handlungen, so fern sie ja von einem sinnlichen Antriebe ausgehn, keine Tugend irgend einen Antheil; und auch so betrachtet sollte man denken, die sittliche Lebenskraft des Individuums müsse sich allemal gegen solche Handlungen auflehnen und die sinnlichen Antriebe auch mit diesen Ansprüchen abweisen, es müßte denn sein daß zu derselben Zeit gar keine Tugend sich wirksam beweisen könne. So zeigt sich demnach auf alle Weise, daß bloß erlaubte Handlungen in einem sittlichen Leben nur in so fern vorkommen können, als sie in eine als natürlich und nothwendig nachzuweisende Pause des sittlichen Lebens hineinfallen, so wie der Schlaf eine Pause des Seelenlebens ist. Und wie das Leben sich in dieser Beziehung in Schlaf und Wachen theilt, so müßte es sich in jener Beziehung theilen in das Pflicht- und Berufsleben, oder, so können wir es wol nennen, den Ernst, welcher das eigentliche sittliche Wachen wäre, und in dieses andere, welches aus dem sittlichen Standpunkt betrachtet, weil keine Tugenden dabei wirksam sind, eben wie der Schlaf nur als ein unthätiger Zustand zu denken wäre, und auch wie jener außer der Ernährung und Stärkung der sinnlichen lediglich dienstbaren Kräfte nur den Gehalt eines Traumes haben könnte. Wollen wir nun diesen Theil das Erholungsleben oder

das Spiel nennen im Gegensatz gegen den Ernst oder das Berufsleben: so werden wir nicht weit fehlen; vielmehr sieht jeder leicht, daß alles, was wir mit solchen Namen zu bezeichnen pflegen, von denen die es vertheidigen immer nur als erlaubt in Schutz genommen wird, und daß, wo eines oder das andere dieser Art angefochten wird, die Rechtfertigung des erlaubten immer darauf beruht daß es unschuldig sei.

So scheint denn dieser Begriff ein überall in irgend einem Maaß anerkanntes, in den schönsten und edelsten Gestaltungen des menschlichen Daseins aber so gar weit umfassendes und überall zugleich gewissermaßen unter sich zusammenhängendes Gebiet in unserm Leben einzunehmen. Je strenger und herber die ganze Form des Lebens, desto seltner und kürzere Pausen von sittlicher Anstrengung und Mühe, und umgekehrt, wo sich das Leben in größerer Fülle und Anmuth entfaltet; überall aber so oft der Ernst des Lebens nachläßt, und unser Beruf (das Wort in seinem weitesten Umfange genommen) feiert, so oft wir im Spiel irgend einer Art begriffen sind, im freien und fröhlichen geselligen Verkehr, im Genuß irgend einer Kunst und Schönheit: so treiben wir erlaubtes. Im Berufsleben soll die volle Zustimmung, das beifällige Bewußtsein, daß wir pflichtmäßiges treiben und für das höchste Gut arbeiten, uns beständig begleiten, wie im wachen Zustande das besonnene Selbstbewußtsein im allgemeinen Sinne des Wortes in jedem Augenblick jede Thätigkeit begleitet; wenn wir aber in diesem Zwischenraume des Spiels und der Erholung uns befinden, dann schläft jenes höhere Bewußtsein; aber es erwacht gleich wieder und ordnet das Leben, sobald wir wieder in den Zustand des Ernstes und der Pflichterfüllung zurücktreten. Ja auch das versteht sich schon aus dieser Analogie, daß wir doch dieses Gebiet des erlaubten, wenn gleich wir dabei nicht von sittlichen Antrieben ausgehen, keinesweges aller sittlichen Beurtheilung entziehen. Denn wie es einen erquicklichen Schlaf giebt und einen krankhaften, und so auch

anmuthige Träume und düstere und erschreckende, und wir gern wachend etwas thun würden, wenn wir nur wüßten was, um diesen letzten zuvorzukommen und den Schlaf in seinen gesunden Typus hinein zu beschwören: so unterscheiden wir auch in erlaubten Handlungen ein mehr und minder zuträgliches und dem eigentlichen sittlichen Leben verwandtes, und möchten uns gern ⁶ immer einen sittlichen Einfluß bewahren auf den Pulsschlag in diesem Schlaf, und auf die Elemente, aus denen diese Träume sich zusammensetzen; und so scheidet sich denn, um auf eine alte Terminologie zurückzukommen, ein vorgezogenes und ein abgerathenes.

Eine solche Analogie wie die hier aufgestellte ist freilich kein Beweis, und es wäre ohnstreitig zu kühn, aus dem bisherigen folgern zu wollen, Spiel und Erholung wären aus dem Grunde erlaubt, und das erlaubte sicher gestellt, weil es dieselbe Bewandniß damit habe wie mit dem Schlaf. Indessen, wenn sie sich sonst nur halten läßt, wäre immer mit der Subsumtion unter ein so klares Verhältniß nicht wenig gewonnen, und wir hätten daran eine gute Vorarbeit für die bestimmtere wissenschaftliche Begrenzung des Begriffs. — Aber läßt sie sich halten? und scheint nicht vielmehr die ganze Aehnlichkeit bei näherer Betrachtung wieder zu verschwinden, weil sie allzubedenklich wird, wenn wir auf Anfang und Ende eines solchen Zustandes zurücksehen? Denn der Rückgang aus dem freien Spiel mit erlaubten Handlungen in das eigentliche sittliche Leben gleicht doch dann dem Erwachen; und wie sollen wir eigentlich denken daß uns das sittliche Leben immer wieder entsteht aus jenem seiner Abstammung und seinem unmittelbaren Gehalt nach nicht sittlichen? Wenn wir doch in einer solchen Reihe von Momenten nicht von sittlichen Antrieben bewegt werden, sondern von sinnlichen, soll der Uebergang von hier zum pflichtmäßigen Leben als der letzte Moment jener Reihe auch von sinnlichen Motiven abhängen, und nicht von sittlichen? Denn würde alles, was sich an diesen Mo-

ment des Erwachens anschließt, auch auf dasselbe Motiv zurückgeführt werden können, das sittliche käme nur vermöge des nichtsittlichen zur Wirklichkeit, und das Berufsleben wäre mehr dem Schein als der Wahrheit nach von dem Erholungsleben geschieden, und jeder neue Abschnitt von jenem, da doch sein erstes Motiv in diesem läge, wäre nur gleichsam eine Episode von diesem. Eine Ansicht, auf welche sich freilich manche ethische Theorie von denen, die man als eudämonistische bezeichnet hat, zurückführen läßt, mit welcher aber Pflicht und Tugend als bestimmte Begriffe für sich überhaupt nicht, am wenigsten aber so wie wir sie bestimmt haben, zu vereinigen sind. Ein anderes wäre es, wenn sich auch von diesem Erwachen sagen ließe, es sei keine Handlung im eigentlichen Sinne des Wortes, wie dies von dem täglichen Erwachen aus dem Schlafe gilt. Denn alsdann wäre ein Motiv dazu gar nicht zu suchen, und es könnte also auch die Frage nicht entstehen, ob dieses ein sittliches wäre oder ein 7 sinnliches. Wir müßten dieses aufgreifend etwa sagen, das Erwachen zum Ernst des Lebens erfolge von selbst, sobald wieder Stoff gegeben sei zu pflichtmäßigen Handlungen, sobald sich wieder eine Wirksamkeit aufthue für die einwohnenden Tugenden. Allein hiedurch würden wir, wie mir scheint, nur eine Verlegenheit mit einer andern vertauschen. Denn zwischen dem bloßen Vorhandensein solchen Stoffes und dem Anfang einer neuen Reihe von Handlungen ist kein unmittelbarer Zusammenhang einzusehen. Der Stoff muß doch erst aus einem äußeren ein inneres geworden, er muß als Wahrnehmung oder wenigstens als Ahnung aufgenommen sein. Dann aber ist auch das Erwachen selbst ein sittlicher Moment; es geht aus von dem Interesse an der Gesamtheit der sittlichen Aufgabe, und niemand wird läugnen können, daß bei gleichem Vorhandensein des Stoffes derjenige am frühesten erwachen wird, in dem das sittliche Interesse am lebendigsten ist. Aber so wie wir hier angekommen sind, scheint auch der Begriff, den wir bestimmen wollten, wieder ganz

in Dunst zu zerfließen. Denn was wollen wir entgegenen, wenn einer sagt daß bei dem höchsten Grade des sittlichen Interesse gewiß niemand überhaupt erst einschlafen könne. Es werde ja wol immer ein kleinstes von sittlichem Stoff vorhanden sein, bestände es auch nur in Vorbereitungen und Uebungen. Ja wenn auch gar nichts wahrzunehmen sei, so werde jenes lebendigste Interesse doch das Suchen nach sittlichem Stoff nicht aufgeben können. Dieses aber gehöre offenbar dem Wachen an, und nicht dem Schlaf; und so werde denn eine solche Pause, welche von den bloß erlaubten Handlungen ausgefüllt werden dürfe, gar nicht eintreten. Diese seien also immer nur eine Folge sittlicher Unvollkommenheit, ein Mangel an Tugend, mithin pflichtwidrig, weil zu derselben Zeit statt finden könne jenes offenbar pflichtmäßige Suchen. — Doch unsere Vergleichung bietet uns noch einen andern Ausweg dar. Es könnte nämlich jemand sagen, wie das Erwachen aus dem Schlaf auch in manchen Fällen wahrhaft eine Handlung sei, wenn wir uns nämlich von der Nothwendigkeit des Geschäftes oder von einem starken Entschluß gemahnt, schon als wir uns dem Schlafe hingaben, vorgefetzt haben zu einer bestimmten Zeit zu erwachen, und dies dann auch leisten: so sei es nun hier immer. Die Unterbrechung des pflichtmäßigen Handelns durch die Erholung sei nun größer oder kleiner, immer werde sie nur eingewilligt als in eine Unterbrechung, mithin für eine bestimmte Zeit. So sei demnach das Berufsleben keinesweges eine Episode, sondern das einzige ganz in sich zusammenhängende, und das Spiel sei die Episode im eigentlichen Sinne, indem auch die Rückkehr von demselben zum Pflichtleben nicht aus der Erholung selbst als eine Wirkung derselben hervorgehe, sondern sie gehe vielmehr auf den Anfang derselben zurück, und sei schon vollkommen begründet und bestimmt gewollt in demselben Zeitraum pflichtmäßiger Thätigkeit, auf welchen die Erholung gefolgt ist, so wie ja in jenem Falle das Erwachen auch noch dem wachenden Zustande vor dem Einschlafen ange-

hört. — Auch diese Darstellung der Sache aber erklärt das Ende eines solchen Zustandes nur indem es die Schwierigkeit auf den Anfang zurückwirft. Denn freilich, wenn eine Pause im Berufsleben beschlossen wird als eine solche, so wird ihr Ende schon mitbeschlossen, und daß sie dann beendet wird, ist dem gemäß eine vollkommen sittliche Handlung. Aber wenn es wahr ist daß immer entweder Aufforderung zu pflichtmäßigen Handlungen vorhanden ist, oder Gelegenheit dazu gesucht werden kann: wie mag denn ein Beschluß, diese Bahn auch nur auf eine kurze Zeit ganz zu verlassen, jemals ohne Pflichtwidrigkeit zu Stande kommen? Und hier eben scheint uns die Aehnlichkeit mit jenem andern Gebiete ganz zu verlassen. Das natürliche Erwachen freilich ist nicht nur dann, wenn es für einen bestimmten Zeitpunkt gewollt worden ist, wirkliche That, sondern es muß auch in jedem Falle, wenn das thätige Leben wieder beginnen soll, erst durch Besinnung auf den Gesamtzustand That geworden sein. Ganz ein anderes aber ist es mit dem Einschlafen. Dies ist niemals freie Handlung, sondern immer nur eine Naturnothwendigkeit, also für das geistige Lebensgebiet nicht eine That, sondern nur eine Begebenheit. Wir wehren uns dagegen oft, so lange wir nur irgend können, und bezeugen eben dadurch, daß so lange wir noch im Stande sind zu wollen, wir auch die sittliche Thätigkeit fortsetzen wollen und nichts anderes; und eben so ist es mit der Zeit, die wir der Ernährung widmen. Denn wenn wir uns vielleicht in der Regel gegen Hunger und Schlaf nicht bis auf den letzten Augenblick wehren, und somit auch das Einschlafen freiwillig zu sein scheint: so kommt dies theils daher, weil, wenn wir den Kampf zu lange fortsetzen wollten, der Preis desselben immer schon früher verloren gehn würde, indem bei zu großer Anspannung der Kräfte nichts mehr gefördert wird; theils verbindet sich mit dieser Erfahrung die andere, wie viel heilsamer es ist, wenn auch diese unabweibaren Forderungen der Natur in eine bestimmte Ordnung gebracht werden. Was also hierbei als freiwillig er-

scheint, daß ruht doch ganz auf der Naturnothwendigkeit, und ist nur eine Modification derselben. Das Uebergehen aus dem Pflichtleben in die Erholung hingegen ist immer und ursprünglich freiwillig. Es giebt dafür gar keine Naturnothwendigkeit, und man kann niemals sagen, daß die Erholung so bestimmt als Bedürfniß indicirt sei, wie der Schlaf und die Ernährung es sind. Zumal einige strenge aber erfahrene Leute kommen und sagen, daß schon die Abwechslung in pflichtmäßigen Handlungen ein hinreichendes Mittel sei zur Wiederherstellung der psychischen Naturkräfte. Freiwillig also, und ohne daß eine hemmende Naturnothwendigkeit einträte, müssen wir die pflichtmäßige Thätigkeit, sei es auch nur für eine Zeit lang, aufgeben; und es fragt sich, ob dies auf eine pflichtmäßige Weise geschehen, ob ein solcher Entschluß aus dem sittlichen Interesse selbst hervorgehen könne. Es sei mir erlaubt, hier zu bemerken, daß meine neulich in der Akademie vorgelesene Abhandlung *) Ueber Platons Ansicht von der richtigen Ausübung der Heilkunst, denselben Gegenstand im Auge hat, und genau genommen, wiewol es nicht ausgesprochen wird, nichts anderes ist als von einem einzelnen Falle ausgehend eine casuistische Behandlung dieser Frage. Die Krankheit, welche einen bestimmten Verlauf hat, ist dem Schlaf zu vergleichen oder dem Hunger. Die Naturnothwendigkeit das pflichtmäßige Handeln einzustellen würde eintreten, sollte es auch größtentheils um etwas später geschehen, als der Arzt den Kranken in seine Behandlung nimmt; und sobald die Möglichkeit des Berufslebens wiedergegeben ist, hört auch die Unterbrechung auf. Wer hingegen auch die Kränklichkeit auf solche Weise behandeln läßt, daß er sein Berufsleben unterbricht, nicht um einer sichern Heilung willen, die in bestimmter Zeit erfolgen müßte, sondern nur um einer immer wieder zu erneuernden Vinderung willen, der macht

*) Die Akademie hat dem Verfasser in Bezug auf diese Abhandlung den Wunsch gewährt, sie nicht in ihre Denkschriften aufzunehmen.

einen eben solchen Anspruch auf Erholung — denn was ist Ein-
 derung anders? — der nie kann sittlich gerechtfertigt werden;
 und Platons Meinung geht dahin, daß man nicht solle die pflicht-
 mäßige Thätigkeit als die eigentliche Lebensbestimmung jenem
 Anspruch aufopfern, und nie eines bloß erlaubten willen das
 Gebiet des pflichtmäßigen in immer engeren Grenzen einschließen,
 so lange es noch möglich ist es in weiterem Umfange zu erfül- 10
 len. Denn daß ein solcher Gehorsam gegen den Arzt, wie sehr
 dieser auch sonst das Recht habe über die Kranken zu herrschen,
 doch immer nur etwas erlaubtes sei, das wird jedem einleuchten.
 Man kann die platonische Widersetzlichkeit rauh finden und eigen-
 sinnig, aber pflichtwidrig wird sie doch niemand nennen wollen,
 es müßte denn einer gar keine andere Pflicht gelten lassen wollen
 als die der Selbsterhaltung, und diese in dem weitesten Sinne.
 Ist nun aber der Ungehorsam nicht pflichtwidrig: so kann auch
 der Gehorsam nicht pflichtmäßig sein, sondern nur etwas zwischen
 beiden. Und der dortige Eifer gegen die Weichlichkeit, mit wel-
 cher wir in solche Erholungskuren eingehen, geht zugleich auf
 alle Weichlichkeit, mit welcher wir dem erlaubten einen freien
 Spielraum vergönnen; und den Ärzten sind in jener Beziehung
 alle diejenigen zuzugesellen, welche der Erholung dienen, und sich
 uns einander abwechselnd zuzuschieben suchen, jeder mit dem An-
 spruch, daß wir nun auch um seinetwillen unserm Berufsleben
 einige Zeit entziehen möchten, deren Verwendung in das was er
 uns darbietet, uns schon irgendwie zu Gute kommen werde in
 der Zukunft. Wenn man nun bedenkt, wie es in unserm heuti-
 gen Leben eine große keinesweges zu übersehende Klasse giebt,
 für welche sich in immer nicht unbedeutender Zeit des Jahres
 das, was seinem Gehalte nach nur Erholung sein kann, so zu-
 sammendrängt, daß zwischen Vorbereitung und Genuß und neue
 Vorbereitung kaum ein wenig von solcher Thätigkeit, die wirk-
 lich von sittlichen Impulsen ausgeht, gleichsam als Erholung von
 Erholungen eingeschoben werden kann: so wird auch jener Eifer

minder barock und unphilosophisch erscheinen, weil er gegen eine Maxime gerichtet ist, welche, indem sie allen Ernst des Lebens bedroht, zugleich auch wenn sie Erfolg hätte, aller Philosophie ein Ende machen würde. Darum lobe ich mir für diesen Gegenstand einen berühmten Ethiker, wenn ich auch über anderweitige Anwendungen seiner Formel nicht überall mit ihm einig werden dürfte, welcher mancherlei Ansprüche, die in sein System von Pflichten nicht hinein gehen, damit abweist, es sei alles dergleichen, wozu man keine Zeit haben müsse; eine Formel, die auch schon in jener platonischen Diatribe vorkommt.

Und in der That, ohne mich auf die Frage einzulassen zu wollen, ob alles nicht an sich pflichtmäßige auf diese Weise abgewiesen werden kann, scheint es nicht schwer die Formel so zu 11 entwickeln und zu begründen, daß dadurch wenigstens auf mittelbare Weise die ganze Zeit, welche unser Begriff sich angemast hatte, wieder für die Pflicht und den Beruf gewonnen wird. Denn wenn wir auch zugeben, es müßten aus irgend einem Grunde Pausen in dem Berufsleben eintreten, auch außer denen welche durch die Nothwendigkeit des Schlafes und der Ernährung erzwungen werden: muß deshalb die Zeit durch irgend etwas ausgefüllt werden, was mit dem sittlichen Interesse in gar keiner Verbindung steht? Was ich eben beiläufig als einen ziemlich unbestimmten und eben deshalb auch unsichern Ausspruch der Erfahrung angeführt habe, daß schon Abwechslung mit verschiedenartigen pflichtmäßigen Handlungen eine Erholung gewähre, das läßt sich allgemeiner auf einen größern Gegensatz zurückführen, nämlich auf den zwischen der Betrachtung und der äußern Thätigkeit, so nämlich, daß denen, welche aus der Betrachtung ihr eigentliches Geschäft machen, schon jede nach außen gehende Thätigkeit, auch solche, die Berufsarbeit ist für andere, Erholung gewähre, und eben so diejenigen, welche durch ihren Beruf an eine äußere Thätigkeit gewiesen sind, sich schon in der Betrachtung erholen. Jene also dürften nur in bestimmten Zwischen-

räumen die Vertreter von diesen werden, um einer andern außerhalb des sittlichen Gebietes liegenden Erholung nicht weiter zu bedürfen. Für die letzteren aber giebt es ein Gebiet der Betrachtung, auf welchem sie sich ergehen können, ohne den Zusammenhang mit der pflichtmäßigen Thätigkeit aufzugeben. Wenn ich aus der Abhandlung über den Pflichtbegriff zurückkrufe, wie jede einzelne sittliche Willensbestimmung ein Product ist von der allgemeinen sittlichen Richtung des Willens in eine bestimmte äußere Aufforderung, wird nicht daraus folgen daß alle Unvollkommenheit in der Pflichterfüllung theils auf einer schwachen Wirksamkeit des sittlichen Impulses beruhe, theils auf einem Mangel an Fertigkeit die einzelnen Aufforderungen wahrzunehmen? Nun aber giebt es Betrachtungen welche den sittlichen Antrieben einen neuen Zufluß zuführen, und auch solche welche die Aufmerksamkeit auf den sittlichen Gehalt und die sittlichen Bedürfnisse unseres Lebenskreises zu schärfen geeignet sind. Wer also mit solchen die geforderte Pause ausfüllt, der wird keines Ueberganges zu solchen Handlungen bedürfen, zu welchen sich keine sittlichen Motive nachweisen lassen; denn zur Theilnahme an solchen Betrachtungen findet jeder das Motiv in dem Bewußtsein der Unvollkommenheit seiner Pflichterfüllung. Ja man könnte sagen, solle es überhaupt einen hinreichenden Grund geben zu ¹² solchen Pausen: so könne es nur der sein, daß in einem längeren oder kürzeren Zeitverlauf dieses Bewußtsein so mächtig würde, daß die Aufforderung, sich zu sittlich stärkenden und belehrenden Betrachtungen hinzuwenden, alle anderen Aufforderungen überwiegt. Sei nun aber diese befriedigt: so trete auch unmittelbar der gewöhnliche Verlauf der Berufsthätigkeit wieder ein. Hier sind wir also bei einer rigoristischen Theorie angekommen, welche für alle solche Zwischenräume keinen andern Inhalt gestattet als die sittliche Betrachtung, und deshalb alles was sich unter dem Vorwande der Erholung als erlaubtes eingeschlichen hatte, wenn auch die Form nicht gleich zerschlagen werden kann, doch in einen

solchen Inhalt umlenkt. Und da nun die aus der Betrachtung hervorgehende sittliche Belebung und Reinigung unläugbar eine Vervollkommnung und also ein Theil der sittlichen Aufgabe ist: so kann jedem, der im Begriff wäre sich dem sogenannten erlaubten hinzugeben, gezeigt werden daß es in diesem Augenblick auch für ihn noch einen Theil der sittlichen Aufgabe zu realisiren gäbe, und jeder wäre ohne alle Entschuldigung, wenn er nicht umlenkte. Auch hat wol jeder diesen Anzeiger immer in sich selbst. Denn wer müßte nicht, so oft ihm die Aufforderungen zu pflichtmäßigen Handlungen nicht mehr in Fülle zufließen, sich selbst einer sichtbaren Abstumpfung zeihen, welche ihm eine neue Belebung nothwendig macht. Mithin giebt es keinen anderen Wechsel als diesen, und die Formel, daß wir zu nichts Zeit haben sollen, was nicht pflichtmäßig sondern nur erlaubt, nicht sittlich nothwendig sondern nur sittlich möglich sein will, dafür aber auch nur von sinnlichen oder wie man auch gesagt hat pathologischen Motiven ausgeht, erscheint vollkommen gerechtfertigt. Vorausgesetzt also, daß sei die richtige Vorstellung von erlaubten Handlungen, von der wir gleich anfänglich ausgegangen sind: so würde unsere Untersuchung dahin enden, daß man immerhin zugeben könne, diese Handlungen seien ihrem Inhalte nach nicht pflichtwidrig, und in sofern also an sich betrachtet sittlich möglich, wie ja auch das erlaubte gewöhnlich erklärt wird; aber dies sei eine Möglichkeit von jener untergeordneten Art, welche nie realisirt werden kann. Denn solche Handlungen vollziehen wollen sei immer pflichtwidrig, weil ein bestimmter Wille in einem Augenblick anders als aus sittlichen Motiven zu handeln nothwendig voran gehen muß.

13 Wenn nun auf der einen Seite gegen die Art, wie uns dieses Ergebnis entstanden ist, schwerlich viel einzuwenden sein möchte: so wird auf der andern Seite doch auch nicht leicht jemand das starre und versteinemde darin verkennen, wodurch sich überall die sittlichen Gestaltungen auszeichnen, die von dem iso-

lirten Pflichtbegriff aus gebildet sind. Nun hängt aber die ganze bisherige Auseinandersetzung von unserer früheren Behandlung des Pflichtbegriffes ab, und zugleich beruht sie auf dem strengen Unterschiede zwischen rein sittlichen Motiven und sinnlichen oder pathologischen; es käme also zunächst auf einen Versuch an, ob nicht, wo dieser nicht auf dieselbe Weise anerkannt und jener Begriff anders gefaßt wird, ein milderes und ansprechenderes Ergebnis hervortritt; und man könnte die Frage aufwerfen, ob es nicht, statt den Begriff des erlaubten auszugeben, richtiger sein möchte, jenen Unterschied etwas minder scharf zu fassen und den Begriff der Pflicht irgendwie auf einen engeren Raum zu beschränken. Der Versuch wird wol nicht anders ausfallen als so. Wenn wir jene Unterscheidung bei Seite stellen, auf welcher der strengere Pflichtbegriff beruht, und vorzüglich zugeben, auch was wir nur von sinnlichen Bewegungen aus erstreben, gehöre mit zur Vollständigkeit des Lebens: so wird doch auch auf diesem Standpunct jeder der nur überhaupt der Idee der Sittlichkeit eine Wahrheit beilegt, doch damit einverstanden sein, daß der Zustand der vollkommensten sittlichen Selbstbejahung auch das höchste Bewußtsein und der höchste Lebenszustand sei. Soll nun zugleich noch ein Unterschied zwischen innerlich gebotenen und lediglich erlaubtem bestehen: so folgt auch nothwendig, daß jener höchste Zustand nur durch die erste Thätigkeit herbeigeführt wird, durch die andere aber nicht. Wie soll sich einer aber freiwillig dazu verstehen, und nicht sich selbst Unrecht thun, wenn er es thäte aus jenem höchsten Zustand in einen niedrigeren überzugehen? zumal uns das niedrigere doch schon von der Natur aufgedrungen wird, und dann unsere erste Sorge ist, es so viel möglich zu veredeln! Wenn sich also nun diese, die mehr den Standpunct der Lebensweisheit festhalten, mit jenen strengeren bloß rationalen Sittenlehrern vereinigen, und nun noch eine dritte Klasse hinzukommt und dasselbige sagt, nämlich die strengeren Anhänger einer supernaturalistischen ascetischen Frömmigkeit, als welche sich

auch nur durch die Naturnothwendigkeit überwältigt auf dem Gebiet der Natur bewegen wollen, sonst aber, um mich ihres ¹² Ausdrucks zu bedienen, nur das für unsündlich erkennen, nicht etwa was der Gottandächtigkeit nur nicht widerspricht, sondern nur das was ihr unmittelbar angehört und von ihr ausgeht: welch ein gefährliches Bündniß gegen unsern Begriff von mehreren, welche sonst selten Eins sind! und doch wie natürlich muß es uns erscheinen, wenn wir nur noch Eine Betrachtung dazu nehmen. Denn jene rein rationellen Moralisten, denen die Pflicht allein das schlechthin heilige ist, unterscheiden sich zwar von den andern beiden wesentlich dadurch daß sie sich niemals in dem einen Augenblick durch die Beziehung auf den andern bestimmen; dafür aber haben sie an dem sich immer gleich bleibenden Gebot einen Beziehungspunkt, von dem sie sich niemals können entfernen wollen, so lange sie nicht das Gebot etwa in ein Verbot verwandeln. Die andern beiden, die es weniger scheuen auf einen künftigen Moment Rücksicht zu nehmen, werden jeder auf seine Weise sagen — ich will es aber nur in einer Sprachweise ausdrücken — Wenn wir auch über den kritischen Augenblick einer freiwilligen vorübergehenden Entsagung auf das höchste hinweggehen, so treten doch immer hernach Momente des höchsten rein sittlichen Bewußtseins ein, wo dieses sich in seiner richtenden Form auf die ganze Vergangenheit wendet, mit eingeschlossen diese Zustände der Unterbrechung des sittlichen Lebens. Ein solches wiederaufnehmendes Bewußtsein wird aber in allen zweifelhaften Fällen die Ergänzung oder Berichtigung des unmittelbaren. Wird nun alsdann die Vergangenheit um jener Unterbrechungen willen gemißbilligt, weil sich, nun ein größerer Zusammenhang vorliegt, das sittliche zeigt, was in jener Stelle hätte geschehen sollen: so war es auch damals nur ein unvollständiges Bewußtsein, vermöge dessen sie uns als erlaubt erschienen, sondern sie sollten uns als pflichtwidrig erschienen sein. Verringert sich aber die Billigung auch alsdann nicht, erscheinen viel-

mehr jene damals nur als erlaubt unternommene Handlungen als wirksam in dem sittlichen Zusammenhange des Lebens: so war doch das frühere Bewußtsein ebenfalls unvollständig; denn wir sollten sie nicht nur für erlaubt, sondern für pflichtmäßig erkannt haben. Sonach würde also, sobald wir nicht eine unbestimmte Allgemeinheit im Auge haben, sondern von einer bestimmten Handlung die Rede ist, die in bestimmter Zeit vollzogen werden soll oder unterbleiben, das dritte zwischen dem pflichtmäßigen und pflichtwidrigen, welches unser Beweis aufstellen will, auf jeden Fall ausgeschlossen.

Und wie gestaltet sich die Sache, wenn wir auf das Ver-¹⁵hältniß unseres problematischen Begriffes zu dem andern für uns außer allem Zweifel gestellten, nämlich zu dem Begriff der Tugend sehen wollen. Schon bei der Tugend im allgemeinen, noch mehr aber wenn wir uns die Tugenden vereinzeln wollen, müssen wir auf zweierlei achten, auf die Stärke und Tüchtigkeit der bestimmten Thätigkeitsform, und auf die Unfehlbarkeit und Ausschließlichkeit ihres Zusammenhanges mit einem sittlichen Antriebe. Mag immerhin der Begriff seiner materiellen Seite nach einer unendlichen Theilbarkeit fähig sein; alle Fertigkeiten sind doch nur in sofern Tugenden, als sie nur durch einen sittlichen Antrieb in Bewegung gesetzt werden. Wenn nun die erlaubten Handlungen nur durch solche Thätigkeitsformen verrichtet würden, welche unfähig sind dem sittlichen Antriebe zu folgen: so wäre es nicht möglich, daß sie nicht sollten dem sittlichen Interesse widerstreiten, und also pflichtwidrig sein. Wenn nun aber Thätigkeitsformen, die ihrer Natur nach dem sittlichen Antriebe dienen können, und also auch häufig für ihn in Anspruch genommen werden, in den erlaubten Handlungen einem sinnlichen Impulse dienen: wie sollte es möglich sein, daß dadurch nicht der Zusammenhang dieser Fertigkeiten mit dem sittlichen Antriebe, mithin auch ihr Tugendgehalt geschwächt würde? Betrachten wir nun von hier aus den ganzen Umfang des sogenannten Erho-

lingslebens: so finden wir darin eine große Mannigfaltigkeit an-
 muthiger und zierlicher Fertigkeiten geschäftig, die wir nicht ge-
 rade Tugenden nennen, aber nahe verwandt finden wir sie den
 Tugenden, und müssen fast von ihnen allen rühmen, daß durch
 sie auch die pflichtmäßigen Handlungen, in denen sich die eigent-
 lichen Tugenden zeigen, erst ihre höchste Vollkommenheit erlan-
 gen. Ist nun dieses nicht zu läugnen, wenn wir an die Meister-
 schaft in der Sprache, an die Anmuth in den Bewegungen, an
 das schöne Maas in allen Aeußerungen und an so vieles andere
 denken: so werden wir doch auch gestehen müssen, daß diese Ei-
 genschaften, wenn sie sich an den pflichtmäßigen Handlungen fin-
 den, dann auch Tugenden sind, wenn auch nur untergeordnete,
 weil sie hier nur durch den sittlichen Antrieb in Bewegung gesetzt
 werden, welcher der Haupthandlung zum Grunde liegt. Kom-
 men sie aber vor in dem freien Spiel des geselligen Verkehrs:
 dann freilich sind sie keine Tugenden, weil der Zusammenhang
 mit dem sittlichen Antriebe fehlt. Wie soll aber das beides neben
 einander hergehen, ohne daß eines dem andern schadet? Je we-
 niger der Lauf des Berufslebens unterbrochen worden, um desto
 schwieriger wird es dann werden, in diesen seltenen Fällen jene
 Fertigkeiten, die ganz in den Ernst des Lebens hineingezogen sind,
 für die wenn auch unschuldigen sinnlichen Antriebe in Gang zu
 bringen. Je mehr Raum das Erholungsleben einnimmt, um desto
 mehr muß der Zusammenhang solcher Fertigkeiten mit den sittli-
 chen Antrieben geschwächt werden, und also hier die Tugend all-
 mählich verloren gehen. Daher ist auch hier das Endergebniß
 dasselbige. Wir dürfen es nie billigen, daß unsere wohl erworbe-
 nen Fertigkeiten bald einem sittlichen Antriebe dienen und bald
 einem sinnlichen. Wie unschuldig auch der letztere sein möge,
 das sinnlich begonnene kann doch nur sittenverderblich wirken;
 wenn also alles was zur Tugend gehört, in wahren Fortschrei-
 ten bleiben soll: so müssen die Handlungen, die wir geneigt sind
 als erlaubte zu dulden, ganz aus dem Leben verbannt werden,

es müßte denn sein daß auch sie in der That von sittlichen Antrieben ausgehen.

Sonach ist nur noch übrig, daß wir diese Handlungen in Beziehung setzen mit dem dritten Begriff, nämlich dem der Güter und Uebel. Hier aber können wir nicht mehr ganz so verfahren wie bisher; denn wir haben es nicht mit den einzelnen Handlungen selbst zu thun, sondern mit dem was aus der Gesamtheit gleichartiger Handlungen hervorgeht. Und hier muß sich also zeigen, ob, wenn wir auf diese Weise jede Art von erlaubten Handlungen für sich betrachten, man sagen kann, daß sie, im allgemeinen und nur ihrem Inhalte nach angesehen, in der Mitte stehen zwischen dem sittlichen und unsittlichen. So wird es sich nämlich verhalten, wenn dasjenige, was sich aus ihnen als ein Ganzes gestaltet, weder ein Gut ist noch ein Uebel. Sollte aber dieses nothwendig entweder ein Gut sein oder ein Uebel: dann gewiß sind auch die Handlungen, woraus dieses hervorgeht, in dem einen Falle sittlich, in dem andern unsittlich. Nun ist gewiß, daß ohne die Gewohnheit des Spazierengehens keine schöne Gartenkunst vorhanden wäre, daß ohne die Neigung Musik in Masse zu hören, unsere großen Gattungen tonkünstlerischer Production nicht beständen, und eben so wenig die dramatische Kunst, wenn sich niemand an ihren Darstellungen ergötzte *). Könnten ¹⁷ wir nun wohl diese und andere ähnliche so große gemeinschaftliche

*) Sollte jemand einwenden, man könne doch eigentlich nicht sagen, daß diese Künste aus den angegebenen Handlungen, im ganzen betrachtet, entstünden: so bemerke ich dagegen, daß doch offenbar Musik hervorbringen und Musik aufnehmen und so auch das übrige beides zusammengehört, ja wesentlich dasselbige ist, und sich nur verhält wie Spontaneität und Receptivität, und daß daher alle festlichen Versammlungen dieser Art angesehen werden können als ein aus Einem Impuls hervorgehendes Ganze, das nur aus in dem angegebenen Verhältniß ungleichartigen Theilen besteht, in welchem einigen ihrer Beschaffenheit gemäß obliegt productiv hervorzutreten, den anderen das dargebotene aufzufassen und in sich lebendig zu erhalten.

Werke ganz aus dem sittlichen Gebiete verweisen und für sittlich gleichgültig erklären wollen? oder werden wir nicht immer sagen müssen, entweder es sei eine Unvollkommenheit wenn sie in einem Volke ganz fehlen, und dann sind sie ein Gut, oder es sei ein Verderben wenn sie in einem Volke auch nur irgendwie vorhanden sind, und dann sind sie ein Uebel. Sonach muß aber auch in dem einen Falle sittlich, und also irgendwann pflichtmäßig sein, sie machen zu helfen, und in dem andern unsittlich und auf alle Weise pflichtwidrig, sie nicht nach allen Kräften zu hindern und zu stören. Oder — um noch ein anderes Beispiel anzuführen — es könnte jemand sagen, die Thätigkeit der Gedankenenerzeugung sei nur rein sittlich, wenn sie absichtlich auf etwas bestimmtes gerichtet entweder das geschäftige Leben begleitet und diesem angehört, oder sich auf dem Gebiet der Wissenschaft an der Leitung einer strengen Methode entwickelt; aber Einfälle nicht sowol zu haben, denn das könnte als unwillkürlich nicht ganz hieher gehören, aber doch sie auszubilden und mitzutheilen, dieses könne doch nicht jenem gleichgestellt werden, sondern höchstens als etwas erlaubtes durchgehen. Ich aber entgegne, daß wie durch jenes das Geschäftsleben und die Wissenschaft gemacht wird, so durch dieses das freie gesellige Gespräch in seinen verschiedenen reizenden Formen; und ich könnte nicht absehen, warum dieses weniger als jene sollte entweder ein Gut sein oder ein Uebel. Ich trage daher kein Bedenken, hierauf gestützt den Ausspruch zu thun, daß so große und bedeutende Gebiete der menschlichen Gesammthätigkeit keinesweges dürfen der sittlichen Beurtheilung entzogen werden; und ich glaube, es wird schwer sein, irgend eine Thätigkeitsform, die man gern als erlaubt möchte gelten lassen, aufzufinden, welche im großen betrachtet nicht einem solchen gemeinsamen Werke angehörte. Wie wir also auf der einen Seite sagen müssen, jede freie Handlung eines sittlichen Wesens muß entweder pflichtmäßig sein oder pflichtwidrig, und alle Fertigkeiten, welche in pflichtmäßigen Handlungen verwendet

werden können, dürfen niemals einem wenn auch noch so un-¹⁸schuldigen doch bloß sinnlichen Antriebe folgen: so auch alles, was aus freien Handlungen gleicher Art zusammenwächst, muß entweder ein Gut sein oder ein Uebel. Sonach würde der Begriff des erlaubten aufgehoben, und sein Inhalt müßte — wie, das lassen wir dahin gestellt sein — unter die beiden Glieder des Gegensatzes, zwischen denen es sonach kein drittes gäbe, vertheilt werden.

Nachdem sich nun von allen Seiten her gleichmäßig dasselbe ergeben hat, kann wol die oft wiederholte Klage, das sei eben die Krankheit der Theorie, ihren Gegenstand so auf die Spitze zu stellen, daß sie sich selbst dadurch alles Einflusses auf die Ausübung beraube, nicht weiter gehört werden; denn hier möchte schwerlich eine Wahl sein. Wenn wir ein sittlich gleichgültiges zwischen einschieben zwischen Gebot und Verbot, und also durch die Theorie selbst der Willkühr und dem einzelnen ja augenblicklichen Gutdünken einen Spielraum gestatten, was der Theorie mehr als alles andere entgegen ist: so geht dieser Einfluß ebenfalls verloren; aber es möchten überdies von der eigentlich sittlichen Theorie kaum noch unzusammenhängende Bruchstücke übrigbleiben, und sehr bald alles, was Pflicht auch im sittlichen Sinne sein soll, auf das Gebiet des äußern Gesetzes beschränkt werden.

Nur das sind wir freilich schuldig zu erklären, wie doch dieser Begriff, wenn er so ganz unstatthast ist, entstanden sei und sich so weit verbreitet habe. Dies hat aber auch keine Schwierigkeit, vielmehr führt schon das eben gesagte unmittelbar darauf. Das ist nämlich wol klar, daß der ursprüngliche Sitz dieses Begriffes nicht das Gebiet der Sittlichkeit sein kann, auf welchem er eben gar nicht statthast ist. Er gehört aber in das Gebiet des positiven Rechtes und Gesetzes; und im bürgerlichen Leben giebt es ursprünglich in eben diesem Sinne ein erlaubtes, daß es nämlich in der Mitte steht zwischen dem gesetzlichen und dem gesetzwidrigen, als dasjenige offenbar, was das Gesetz gar nicht

zu seinem Gegenstande gemacht hat. Denn in dem vorbürgerlichen Zustand, wo es kein äußerlich gebotenes und verbotenes giebt, giebt es eigentlich auch kein erlaubtes, und nur wir von dem gesetzlichen Zustande aus werfen die Frage auf, ob dort alles erlaubt sei. Aber es giebt eben deshalb auch auf jener Stufe wenig individuelle Entwicklung des Willens, sondern nur eine gleichförmige Art und Weise. Mit dem Anfang des bürgerlichen Zustandes setzt das Gesetz sich selbst als Gebot und Verbot, und zugleich erwacht im Gegensatz der individuelle Wille; beides von ¹⁹ einem kleinsten beginnend in fortschreitender Entwicklung. In demselben Maaß aber entwickelt sich auch dem Gesetz gegenüber der Wille des einzelnen und bemächtigt sich des freigelassenen Thätigkeitsstoffes, und das ist das Gebiet des erlaubten. Zwar unterscheidet schon der Autor ad Herenn. *) erlaubende Gesetze von nöthigenden Gesetzen, und auch bei Cicero **) kommt dasselbe vor, und hernach eben so bei späteren römischen Rechtslehrern ***); und wahrscheinlich ist die Quelle dieser Vorstellung schon griechisch; allein es ist wol nicht zu bezweifeln, daß Erlaubnißgesetze im römischen Staate sich immer nur auf frühere Verbote bezogen als Aufhebung oder als theilweise Begrenzung derselben, und dies gilt auch von denen Erlaubnißgesetzen, welche Kant versucht hat geltend zu machen. Ein bürgerliches Erlaubnißgesetz ohne eine solche frühere Beziehung läßt sich nur denken in dem Falle, wenn sich für die Bürger eine bisher noch gar nicht vorgekommene Thätigkeit aufthäte. Aber auch dann wäre eine von der höchsten Gewalt ausgehende Erlaubniß doch immer ein Beweis, daß sie an dieser Thätigkeit Interesse nimmt, und wäre für eine Aufforderung oder Auctorisation zu achten. Man kann daher ge-

*) II, 10. *utrum leges ita dissentiant, ut altera cogat altera permittat.*

**) De Invent. II, 49. *utra lex iubeat aliquid, utra permittat.*

***) *Legis virtus est imperare, vetare, permitttere, punire.* Modestin. l. 7 D. de legib. I, 3.

nau genommen keinesweges sagen, daß in einem Staate das Gesetz eigentlich eine erlaubende Macht, folglich in demselben nichts erlaubt sei, als was vermöge eines Gesetzes erlaubt ist. Vielmehr werden in dem gewöhnlichen Leben des Staates die Gesetzhüter nie in den Fall kommen zu fragen, wer hat dir das erlaubt? ausgenommen da wo ein Verbot besteht, unter welches die Handlungen hätten subsumirt werden sollen, so daß die beständige Beziehung des erlaubten auf das verbotene wol nicht bezweifelt werden kann. Nur Barbeyrac *) geht von einer andern allgemeinen Voraussetzung aus, als ob der Gesetzgeber genau genommen über alle Handlungen seiner angehörigen zu disponiren habe, und also in der That nichts anders erlaubt sei als durch ihn. Allein dies ist nur für einen solchen Zustand richtig, in welchem die Obrigkeit im eigentlichsten Sinne eine väterliche Gewalt ausübt, und also eine gänzliche Unmündigkeit der Unterthanen vorausgesetzt wird. Wie aber in einem solchen Zustande allerdings²⁰ der Gegensatz zwischen dem erlaubten auf der einen Seite und dem gebotenen und verbotenen auf der andern fast verschwindet: so auch jener andere, daß der freie Wille des einzelnen sich fortentwickelnd einzelnes vollbringt, das Gesetz hingegen in allgemeinen Acten die Stabilität repräsentirt, d. h. es ist ein Zustand der als gesetzlicher erst ein kleinster ist. Wo aber das bürgerliche Leben schon auf einer höheren Stufe steht, da nimmt der freie Wille der einzelnen immer mehr Material als erlaubt in Besitz und ruft es auch hervor, und aus diesem erst bestimmt dann, wenn die gemeine Sache es erfordert, das Gesetz wiederum einiges als gesetzmäßig und geboten, und anderes als verboten und gesetzwidrig. Und so ist es natürlich immer ein sehr gutes Zeichen für einen Staat, wenn sich in demselben eine recht große Mannigfaltigkeit von erlaubten Handlungen, als die Hauptmasse der gemeinsamen Thätigkeit, gestaltet. Es ist das Zeichen von

*) In der Uebersetzung des Grotius B. 1, S. 49, Note 5.

einer erfolgreichen Negsamtkeit, und zugleich von einer dem Gemeinwohl so zusagenden Richtung derselben, daß die Gesetzgebung nicht nöthig findet die Aeußerungen des freien Willens der einzelnen durch Verbote zu hemmen oder ihnen durch Gebote ein Gegengewicht zu geben. Hier also ist der eigentliche Sitz des erlaubten, und jede Handlung wird so genannt, welche, wenn sie aus dem freien Willen der einzelnen entspringt, aus dem Gesetz nicht kann angefochten werden. Auf diesem Verhältniß also, daß ein handelnder Wille da sei und ein Gesetz außer dem Willen, ruht der Begriff wesentlich; und je mehr dem freien Willen der einzelnen in diesem Verhältniß überlassen ist, um desto lieber und kräftiger unterstützen sie auch wieder das Gesetz. — In diesem vom bürgerlichen Gesetz frei gelassenen Gebiete aber gestaltet sich früher oder später ohnfehlbar wieder ein anderes feststehendes, nämlich das Gebiet der Sitte und der öffentlichen Meinung. Hier finden wir also wieder bestimmte übereinstimmende Billigung und Mißbilligung, welche wir aussprechen, wenn wir nach Maaßgabe der Wichtigkeit und der Beschaffenheit des Gegenstandes das eine anständig oder schicklich nennen, und das andere mit den entgegengesetzten Namen bezeichnen. Nicht ist diese dem Gebot und Verbot des Gesetzes zu vergleichen; denn die Sitte gebietet nicht, weil sonst unterbleiben würde was sie verbietet, und umgekehrt verbietet sie auch nicht gleich dem Gesetz was sonst geschehen würde; sie ist nichts außer dem Willen der einzelnen, sondern sie ist die Uebereinstimmung dieser einzelnen Willen. Darum freuen wir uns auch hier nicht daran, als wäre es eine Folge schöner und freier Entwicklung, sondern wir achten es als ein Zeichen herannahenden Verfalls der Gesellschaft, wenn es sehr viele Handlungsweisen giebt, welche die Sitte gleichgültig übersieht, und über welche sich die öffentliche Meinung nicht ausspricht. Und so erscheint es denn, weil das erlaubte dem Rechtsbegriff angehört, und nicht dem Pflichtbegriff, auch ganz natürlich, daß wir schon auf dem Gebiet der Sitte, welches auch schon

außer dem des Rechtsbegriffes liegt, keinen Wohlgefallen haben an einem solchen mitten zwischen dem löblichen und tadelnswerthen inne liegenden. Viel weniger also noch auf dem Gebiete des eigentlichen sittlichen Pflichtbegriffes, wo jede Bestimmung nichts anderes ist als der sich selbst setzende vollständige Wille des einzelnen selbst. Denn eher noch kann jene freie Uebereinstimmung der einzelnen Willen unsicher erscheinen, so daß wir nicht wissen ob wir etwas sollen anständig nennen oder unschicklich, als daß dem einzelnen Willen für sich ähnliches begegnen könnte.

Es scheint daher nothwendig zu folgen, daß wenn man das sittliche Handeln so ansieht wie hier überall vorausgesetzt wird, daß nämlich die Vernunft nicht bloß abschlägt oder genehmigt, sondern ursprünglich die Handlungen bildet, alsdann das erlaubte von diesem Gebiet verwiesen werden muß, so daß kein sittlich handelndes Subject eine Handlung zu Stande bringt unter dem Titel einer erlaubten, sondern das erlaubte gehört nur dem Rechtsgebiet an, aber das dort erlaubte thut der sittlich handelnde in jedem einzelnen Fall nur als die Pflicht des Augenblicks, oder unterläßt es, weil er eine andere zu thun hat. Und nur wenn die Vernunft im sittlichen Handeln beschränkt wird auf Gewährung oder Versagung des anderwärts her geforderten, wie dies allerdings der Fall ist, wenn sie nur ein Gesetz aufstellt, wonach sie die Tauglichkeit der Maximen beurtheilt, selbst also nichts thut als Recht sprechen; in einer solchen Sittenlehre muß des erlaubten viel aufgestellt werden. So daß die Zulassung dieses Begriffes auf dem sittlichen Gebiet ein charakteristisches Merkmal derjenigen ethischen Systeme ist, welche ich die negativen genannt habe. Wer aber verlangt, es solle sich im sittlichen Menschen alles nur als Organ zur Intelligenz verhalten, der kann jenen Begriff nicht zulassen, sondern muß auch fordern, daß jede Handlung der Idee der Sittlichkeit widerspreche, zu welcher der Impuls nicht von der Intelligenz ausgegangen ist.

Ohne nun hiervon das mindeste nachzulassen, kann ich doch 22

den Sprachgebrauch nicht verdammen wollen, welcher diesen Ausdruck nicht rein auf das Gebiet des bürgerlichen Gesetzes beschränken will; und es ist mir nur noch übrig, die Erweiterungen zu bezeichnen, welche ihm in Uebereinstimmung mit dem bisherigen gestattet werden können. Denn zuerst können wir ja unser ganzes Sein und Leben im Staat so ansehen, daß wir durch eine freie Willensbestimmung hineintreten. Wenn diese nicht in allen Staaten auf eine so bezeichnende und feierliche Weise zur Anschauung gebracht wird, wie in einigen: so ist das eher ein Fehler zu nennen, aber die Sache ist überall dieselbe. Was nun von dieser Willensbestimmung gilt, daß nämlich durch dieselbe eine große Menge von künftigen Handlungen schon im voraus bestimmt sind, diejenigen aber, von denen dieses nicht gesagt werden kann, eben die erlaubten sind, die wir schlechthin so nennen — sie sind es aber eigentlich nur in Bezug auf jene Willensbestimmung —: eben das muß gelten von allen Willensbestimmungen, durch welche ein dauerndes Verhältniß angeknüpft wird, daß alle nicht durch sie schon im voraus bestimmten Handlungen in Beziehung auf sie erlaubt sind, jede von ihnen ist aber jedesmal, wenn sie vollzogen wird, dennoch für den Thäter nur entweder pflichtmäßig oder pflichtwidrig. Ob sie nun aber das eine oder das andere ist, ob, nachdem der einzelne sittliche Impuls gegeben war, der Gedanke der Handlung auch an die Totalität der sittlichen Aufgabe gehalten worden ist, und sich kein Widerstreben gefunden hat, oder ob es sich entgegengesetzt verhält, das wird in den meisten Fällen nur der Thäter selbst wissen, und wem er es offenbaren will. Jeder andere kann von jeder Handlung eines anderen, welche nicht schon durch ein ihm bekanntes Verhältniß des Thäters irgendwie mußte im voraus bestimmt worden sein, auch nur sagen daß sie von feinetwegen und für seine Kenntniß eine erlaubte sei. Wodurch aber auch der beurtheilende, wenn er anders sich selbst recht versteht, den Thäter keinesweges davon frei sprechen will, daß er bei der Handlung selbst sich in

einem Zustande vollkommener sittlicher Zustimmung müsse besunden haben.

Und was diesem Gebrauch des Wortes den weitesten Spielraum eröffnet, das sind die engen Grenzen, in welche das Sich offenbaren wollen selbst eingeschlossen ist. Wir können den Zustand der festen Ueberzeugung und gänzlichen Zustimmung zu unsern Handlungen fast nur dann in Worte fassen und mittheilen, wenn wir selbst genöthigt gewesen sind mit Worten zu rechnen, wenn uns diese vollkommne Sicherheit entstanden ist durch überwundene Bedenklichkeiten, durch aufgelöste Zweifel, durch eine wohl abwägende Wahl zwischen verschiedenen Ansprüchen; und dies ist vielleicht bei den meisten unserer freien Handlungen der Fall, aber diese sind dann nicht die begeistertsten, nicht die reinsten. Die vollkommenste Sittlichkeit ist nur da, wo unsere volle Ueberzeugung sich gleich, und ohne daß etwas anderes dazwischen tritt, der Handlung zuwendet und sie gestaltet, und solche Handlungen sind es, auf welche wir auch lange hernach noch mit derselben Befriedigung sehen. Von solchen Augenblicken aber, die nicht auch innerlich durch Worte vermittelt waren, durch Worte Rechenschaft zu geben ist uns nicht verliehen; und so müssen wir oft zufrieden sein, wenn das Urtheil anderer uns das als etwas wol erlaubtes durchgehen läßt, worin wir selbst uns der sittlichen Kraft unseres eigenthümlichen Lebens auf das bestimmteste bewußt geworden sind.

XII.

Ueber den Begriff des höchsten Gutes.

Erste Abhandlung.

Gelesen am 17. Mai 1827. *)

Es ist, glaube ich, keine gewagte Behauptung, daß die Sittenlehre als Wissenschaft sich in einem unerfreulichen Zustande befindet. Die Productivität auf diesem Gebiet ist äußerst gering, und auch das wenige wird weniger als alles andere beachtet. Demohnerachtet kann man nicht sagen daß sie etwa als eine ältere Wissenschaft schon so völlig ausgebaut sei, daß aus diesem Grunde der größte Theil des wissenschaftlichen Bestrebens sich anderen Regionen zuwende. Denn dann müßte sie lange Zeit hindurch auf eine gleichmäßige Weise sein bearbeitet worden, welches doch keinesweges der Fall ist. Vielmehr scheinen die vielen und auch in der neueren Zeit schnell auf einander folgenden Veränderungen zu beweisen daß keiner von den früheren Versuchen eine feste Ueberzeugung begründet habe; und es wäre nicht übereilt, den Schluß zu ziehen, daß wahrscheinlich der rechte Weg noch nicht eingeschlagen sei. Die Kant'sche Grundlegung zur Metaphysik der Sitten mit ihrem kategorischen Imperativ machte freilich ein glänzendes Glück; aber schon die Ausführung auf

*) Gedruckt unter den Abhandlungen aus dem Jahre 1830.

diesem Grunde, welche in der Rechtslehre und Tugendlehre als die wirkliche Metaphysik der Sitten auftrat, vermochte nicht den ersten Erfolg zu unterstützen. Fichtes System der Sittenlehre ist unter allen Werken dieses ausgezeichneten Denkers vielleicht das der Form nach vollendetste; die Wirkung aber, die es hervorgebracht hat, ist verhältnißmäßig wol die geringste. Läßt sich nun doch keinesweges annehmen daß es im allgemeinen an Interesse für den Gegenstand dieser Wissenschaft fehle; dürfen wir uns vielmehr wol das Zeugniß geben, daß auch in den vor-²rensten Zeiten Sittlichkeit und sittliche Gewißheit nie aufgehört haben als zu unsern wichtigsten Angelegenheiten gehörig auch den Forschungen derer empfohlen zu sein, welche berufen sind überall auf die letzten Gründe zurückzugehen: so kann die Schuld eines solchen Mißlingens nur in der wissenschaftlichen Behandlung des Gegenstandes gesucht werden; und am nächsten liegt dann immer die Vermuthung, daß jede Sittenlehre, welche nur in der Form von Pflichtenlehre oder Tugendlehre auftritt, sei es in einer von beiden allein oder auch daß man beide verbindet, nur eine geringe Befriedigung gewähren könne. Wenn auch wirklich ein System von Pflichtformeln das ganze Leben umfaßt, so daß der Besizer desselben sich niemals rathlos finden kann oder auch nur unaufgereggt: so findet es doch seine Anwendung immer nur in den einzelnen Fällen, und hält die Aufmerksamkeit an diesen fest; ein lebendiger Zusammenhang alles dessen aber, was von dem vernünftigen Willen oder von der Gesetzgebung der Vernunft ausgeht, kommt hiebei nirgend zum Vorschein. Auch diejenige Pflichtenlehre, wozu ich die ersten Grundlinien in einer früheren Abhandlung aufgezeichnet habe, konnte das was sie allerdings voraussetzte als die Abzweckung aller sittlichen Handlungen, nämlich die sittliche Aufgabe in ihrem ganzen Umfang zu lösen, in dieser Form nicht so zur Darstellung bringen, daß dieser ganze Umfang ausgefüllt vor Augen träte; denn die Natur jenes Begriffes leidet es nicht. Stellt nun gar eine Pflichtenlehre solche Formeln

auf, welche noch Collisionen zulassen: so erscheint die Totalität des Lebens ganz verworren, so daß klare sittliche Bestimmungen nur als einzelne zerstreute Lichtpunkte auftreten, ohne auch nur den Anspruch machen zu wollen, daß jenes verworrene völlig könne geordnet und die Verwirrung durch ein bestimmtes und umfassendes Verfahren gelöst werden. Denn es findet sich in solchen Behandlungen nirgend ausgesprochen, daß wenn nur das pflichtmäßige Handeln einmal durchgeführt wäre, alle solche Collisionen unmöglich geworden sein müßten. Nicht anders ist es auch in beider Hinsicht mit der Tugendlehre. Die Tugend ist die sittliche Vollkommenheit des handelnden einzelnen, und wird immer nur in diesem gefunden. Der einzelne aber ist, wenn man von der leeren Dichtung eines völlig isolirten Zustandes abstrahirt, theils nur in einem sehr engen Gebiet allein und abgeschlossen zu ergreifen, theils aber auch kann man ihn innerhalb dieses Raumes doch nicht vollständig verstehen. Fragen wir
 3 wo die Tugend sich zeigt: so finden wir uns ursprünglich auf das Entstehen eines Entschlusses, auf den Moment einer Willensbestimmung hingewiesen. In dieser liegt zunächst alles lobenswürdige und verdienstliche; versteht sich daß ich unter Willensbestimmung nicht nur das innere Wort verstehe, sondern daß ich die wirkliche Bewegung, den Impuls, der sich von da an durch den ganzen seelischen und leiblichen Organismus fortpflanzt, als mit darin enthalten denke. In wiefern aber nun durch diese Thätigkeit das in der Willensbestimmung vorgebildete wirklich ins Leben tritt, das fällt durchaus nicht mehr in das Gebiet des handelnden, und das sittliche Werk kommt also in einer solchen Darstellung nicht ans Licht. Denn die Tugend ist nicht größer, wenn die That vollkommen gelingt, und nicht kleiner in dem andern Fall; indem dieses mehr oder weniger überall von der Mitwirkung oder Gegenwirkung anderer abhängt. Es lohnt kaum die Einwendung hiegegen zu widerlegen, daß doch Geduld, Beharrlichkeit u. dgl. Tugenden nicht eine neue Willensbestimmung

hervorbringen, sondern sich nur in dem Verlauf einer schon gefaßten offenbaren. Denn es sind hier nur zwei Ansichten möglich. Denken wir uns eine Hemmung der verlaufenden Thätigkeit eingetreten oder vorgebildet: so ist auch eine neue Willensbestimmung in Beziehung auf dieselbe zu fassen, und dann erklären sich auch diese Tugenden auf die obige Weise, sie sind die Quelle der richtigen Willensbestimmungen in Bezug auf eintretende Hemmungen der schon bestehenden sittlichen Thätigkeit. Fassen wir aber die Sache anders, und sagen, diese Tugenden verhinderten eben daß Hemmungen gar nicht einträten: so sind sie dann auch nichts besonderes für sich, sondern nur die Stärke der jedesmaligen ursprünglichen und unterbrochen fortwirkenden Willensbestimmung. Ueber diese also hinaus zum Ergebnis der That, zum Werk, kommen wir mit der Tugend niemals. Ist aber nun dieses enge Gebiet aus sich selbst vollkommen zu verstehen, so daß der handelnde einzelne vollständig verstanden ist als solcher, wenn sein Tugendzustand gegeben wird? Auch dies ist wol kaum zu bejahen. Denn die Willensbestimmung könnte doch nie die sein welche sie ist, wenn die Auffassung der Elemente, welche den durch eine Willensbestimmung auszufüllenden Moment constituiren, eine andere gewesen wäre. Diese Auffassung hängt freilich zum Theil auch von eigener Willensbestimmung ab, und insofern fällt sie auch, wiewol dies häufig nicht einmal anerkannt wird, in das Gebiet der Tugend. Eben so sehr aber ist sie abhängig von dem Gesamtzustand, welcher nicht ohne Mitwirkung anderer entstanden ist. Und so ist das unter dieser Form darstellbare sittliche ebenfalls nach beiden Seiten hin abgebrochen und vereinzelt. Wenn nun aber noch die Größe der Tugend abhängt von dem Widerstand, welchen sie überwindet; und wenn dieser keinesweges allein oder auch nur vorzüglich von den äußeren Dingen ausgeht, sondern bei weitem größtentheils von entgegenstrebenden menschlichen Handlungen: so muß also auch hier, soll anders die Tugend sich herausheben und be-

merklich werden, die große Masse des Lebens eben so verworren erscheinen als dort.

Schon dieses erklärt mir wenigstens hinreichend jene herrschende Gleichgültigkeit gegen die wissenschaftliche Sittenlehre. Wie kann man sich für eine Darstellung des sittlichen interessiren, die nur fragmentarische Einzelheiten aufzustellen vermag und worin das sittliche immerfort durch die Fortdauer des unsittlichen bedingt erscheint? Wie anders ist es doch mit der Naturwissenschaft in ihrem ganzen Umfange betrachtet, wie weit sie auch noch von ihrem Ziele entfernt sein mag! Denn wenn auch jemand sagen wollte, das höchste Ziel, was sie sich gesteckt haben könne, sei doch nur, unsern Weltkörper und die in ihm waltenden Kräfte im Zusammenhange mit den noch bestehenden und den schon ausgelebten körperlichen Dingen für die Erkenntniß vollständig aufzuschließen, und dann dieses als einen Typus zu gebrauchen, um die allgemeine Vorstellung auch von den andern Weltkörpern mehr zu beleben und näher zu bestimmen; diese inßgesamt aber seien ja auch nur einzelnes und abgerissenes, von dem uns noch völlig verschlossenen allgemeinen Raum umgeben und auseinandergehalten, also auch durch ihn bestimmt: so wäre doch dadurch keinesweges ein ähnliches Verhältniß aufgestellt wie auf dem Gebiet der Sittenlehre. Denn einestheils hängt die Erkenntniß des Weltkörpers gar nicht davon ab, daß jener allgemeine Raum als Natur unerkant bleibe, vielmehr muß jeder schon im voraus überzeugt sein, daß unsere Naturerkenntniß der Weltkörper nur um so vollkommener werden würde, wenn jener Raum uns auch erkennbare Natur geworden wäre: anderntheils aber sind doch zunächst die in dem Weltkörper thätigen Kräfte und deren Erzeugnisse der eigentliche Gegenstand der Naturwissenschaft; und diese sucht sie keinesweges als einzelnes und fragmentarisches zu verstehen, sondern immer tiefer in ihren Zusammenhang einzudringen, und die Kräfte mit den Gesetzen ihres Verhaltens als ein unzertrennliches Ganze, durch welches zugleich auch das ganze

System der lebendigen körperlichen Dinge gegeben ist, aufzufassen und darzustellen. Auf dem ethischen Gebiet aber ist grade jene schon erwähnte und überall wo nichts als Pflichtenlehre oder Tugendlehre aufgestellt wird unvermeidliche an sich aber höchst unnatürliche Trennung der Handlungsweise und Thätigkeit von dem daraus hervorgehenden Werke das wodurch am meisten alles Interesse an derselben aufgehoben wird. Kommt doch das meiste von dem was in der menschlichen Welt geschieht, und auch unser Leben bedingt und bestimmt, nicht durch unsere und anderer einzelner sittliche Willensbestimmungen und pflichtmäßiges Handeln zu Stande, sondern auf eine andere Weise: so kann man den Vorsatz, sich aller Versuche die Regeln des sittlichen Handelns wissenschaftlich zu begründen und zusammenzustellen lieber ganz zu enthalten, nicht füglich ungünstiger beurtheilen, als jenes ähnliche, daß nicht wenige Seefahrer die Kunst zu schwimmen vernachlässigen und gering achten, weil sie ihnen nämlich, wenn ein Unglück ihnen auf offener See zustoßt, nur Ursache wird zu verlängerter Qual, ohne sie doch retten und zum Ziele führen zu können; und sie sei nur gut, sprechen sie, für diejenigen welche auf dem Festlande lebend nur zum Scherz und anständiger Leibesübung wegen ins Wasser tauchen, nicht aber für diejenigen die auf demselben ihr Leben führen. Denn wirklich eben so ist es auch mit der Sittenlehre in einer solchen Gestalt, ohne daß ihre Ausübung zu dem hinführt was doch in den Wünschen liegt, oder in der Gesamtheit der Zweckbegriffe will ich lieber sagen, damit mir nicht auch die Sprache in das Gebiet des zufälligen hinabgezogen werde, in solcher Gestalt, sage ich, leistet sie denen gar nichts, die das Meer eines wahrhaft selbstthätigen Lebens zu durchschiffen haben; sondern nur, wenn es solche giebt, die in eine so feste und starre Ordnung gestellt sind, in welcher sich schon das meiste für jeden von selbst versteht, und nur selten in einzelnen Augenblicken einer zu einer wahrhaft freien Thätigkeit aufgefordert wird, wobei es aber nicht darauf ankommt etwas

zu bewirken, sondern nur sich so oder so selbst darzustellen, denen kann sie die Regel ihrer Bewegungen angeben. Darum habe ich mich auch in alle diese herrlichen Lobpreisungen niemals finden können, wie wohl und voll sie auch klingen, von einer Pflichtmäßigkeit des Handelns, welche gar nicht daran denke, was dabei herauskommt oder nicht, und von einer Tugend, welcher gar nichts darauf ankommt, ob das auch gelingt und wohl geräth woran sie sich setzt, oder nicht, sondern dieses, wie es nun eben jeder meint, dem Zufall oder der göttlichen Vorsehung anheimstellt. Geht eine Handlung von einem Zweckbegriff aus: so kann sie auch nur darnach geschätzt werden, wie viel oder wenig jener Begriff durch sie seinen Gegenstand erhält. Will ich aber nichts bewirken, warum handle ich? Geschieht es auch nur um mich andern als einen solchen und so gesinnten zu zeigen: so will ich ja doch etwas in diesen bewirken. Es bliebe also nur übrig, daß jeder nur handelt um so zu sein und zu bleiben wie er ist. Aber dazu brauchen wir nie etwas bestimmtes zu thun, oder aus zweien und mehrerem, was vorhanden ist, lieber eines als das andere zu wählen; sondern nur irgend etwas zu thun. Denn wird nur das Leben durch Thätigkeit erhalten: so bleibt jeder auch dadurch was er ist. Haben demohnerachtet diese Darstellungen der Sittlichkeit durch die heilsame Strenge, welche sich darin ausspricht, einen großen und vielleicht auch vortheilhaften Einfluß gehabt auf die durch eine lustige schmeichlerische Skepsis von der tieferen Strenge religiöser Zusprache entwöhnte Menge: so kann eine Wirkung, die bei vielen gewiß nur auf der magischen Kraft der Formeln beruhte, für ihren wissenschaftlichen Werth um so weniger beweisen, als auch jener Einfluß in denen Kreisen, wo die Tongeber geistiger gebildet sind und schärfer prüfen, sich niemals bedeutend erwiesen hat. Denn diesen konnte es nicht entgehn, wie nicht nur auch hier, was die Anwendbarkeit der Lehre im Leben betrifft, mit der Lehre zugleich auch ein neues Feld für Täuschungen sich eröffnete, und je innerlicher der Maß-

stab war, um desto weniger Sicherheit, ob sich nicht sinnliches doch unter das geistige gemischt und die Sittlichkeit verunreinigt habe, sondern auch, und das ist das wichtigste, wie wenig diese Vorschriften geeignet waren, alles das was doch unläugbar aus den freien Willensbestimmungen der Menschen hervorgeht, zu umfassen, und es nicht bloß scheinbar sondern wahrhaft als ein sittliches zu bestimmen. Wenn z. B. die Frage skeptisch aufgeworfen wird, ob, wenn es den Staat nicht schon gäbe, es eines Menschen Pflicht sein könnte ihn zu errichten: so ist offenbar der Staat, der doch nothwendig ein aus freien Willensbestimmungen entstandenes ist, gar nicht sittlich bestimmt, sondern er ist ursprünglich entweder ein unsittliches oder ein sittliches zwar, aber auf ganz unbekannte Weise. Wenn Verbesserungen in den Grundverhältnissen der verschiedenen Klassen von Staatsbürgern davon abhängig gemacht werden, daß eine große Mehrheit sie in Anspruch nehme, dieses in Anspruch nehmen aber nicht seinen bestimmten Ort hat unter den sittlichen Handlungen oder Pflichten: so sind auch jene Verbesserungen, weil nicht Handlungen dessen der sie vollzieht, sondern derer welche sie in Anspruch nehmen, keinesweges sittlich bestimmt, sondern sie sind bloße Naturereignisse. Wenn die schönen Künste als eine Vorbereitung zur Sittlichkeit deducirt werden, der Gebrauch derselben aber nur als mit in den Inbegriff der geistigen Erhaltungsmittel gehörig verordnet wird: so kann man wol nicht sagen daß dieses große Gebiet freier Thätigkeit sittlich bestimmt sei, da doch beides, was wesentlich zusammengehört, nicht zusammentrifft. Wenn einer ein Künstler werden soll, nicht aus willkürlichem Vorsatz, sondern nur aus Antrieb der Natur, im allgemeinen aber jeder seinen besondern Beruf wählen soll nicht sowohl aus Antrieb der Natur als um der Ueberzeugung willen dadurch den Vernunftzweck am besten befördern zu können, nirgend aber bestimmt ist wie der Antrieb der Natur vom eigenwilligen Vorsatz zu unterscheiden, und eben so wenig hier diese Ueberzeugung als ein sittlich gewor-

denes erscheint: so ist auch diese wichtige Angelegenheit mehr scheinbar als in der That sittlich bestimmt, sondern auch hier zuletzt alles auf Naturereignisse, auf etwas was sich von selbst verstehen soll, gestellt. Und doch ist Fichtes System der Sittenlehre das vortrefflichste in dieser Gattung. Es ist demnach ein ganz allgemeines Ergebniß dieser Darstellungsweise, daß dabei große Gebiete menschlichen Handelns von unstreitig sittlichem Gehalt in der Sittenlehre doch nicht abgeleitet und in ihrer Nothwendigkeit begreiflich gemacht, sondern nur als ein zulässiges oder erlaubtes durchgelassen werden, und daß ein keinesweges durchschanter und wissenschaftlich gebildeter, sondern verworrener, aber in dieser Verwirrenheit tief eingreifender Unterschied entsteht zwischen dem, was der Mensch nicht von der Vernunft getrieben sondern nur seiner Natur nach, aber doch eben so unvermeidlicher als unverwerflicher Weise thut, und dem was er seiner Vernunft nach thun soll. Eine Darstellung dieser Art spiegelt dann auch nur eine sehr unvollkommne Entwicklung des sittlichen Bewußtseins ab. Denn dieses kann, so wie es die von der Vernunft gebotenen Handlungen begleitet oder ihnen vorangeht, bei den von der Natur ausgehenden nicht vorhanden sein. Der ursprüngliche Impuls ist also auch auf dem letzten Gebiet derselbe in solchen Fällen, wo, wenn die Handlung vorgebildet ist, ein negatives oder limitatives Vernunftgebot eintritt, und in solchen, wo die Vernunft durch nichts dergleichen den Uebergang von der Vorbildung zur Ausführung hemmt.

Zwei früher vorgelesene Abhandlungen, von denen die eine eben diese Vorstellung von einem sittlich erlaubten einer Kritik unterwirft und ihren wissenschaftlichen Gehalt beleuchtet, die andere aber den angenommenen Gegensatz zwischen Naturgesetz und Sittengesetz in Anspruch nimmt, haben die Abzweckung, auf diese Unvollkommenheiten aufmerksam zu machen und der Abhülfe vorzuarbeiten. Denn wenn Naturgesetz und Sittengesetz auf dem Gebiet der menschlichen Freiheit so zusammenfallen, daß aus der

menschlichen Natur gesund und vollkommen entwickelt alles hervorgeht was der Mensch seiner Vernunft gemäß thun soll, und nichts anderes: nun so muß auch die Vernunft in ihren sittlichen Forderungen alles das Vorbilden was die gesunde Natur wirklich ans Licht bringt; und wenn der Begriff des erlaubten auf unserm Gebiet keine andere Geltung hat als die ihm dort beigelegt wird: so entsteht die Aufgabe, alles was unter denselben subsumirt worden ist, zu sichten und in theils von der Vernunft wirklich gefordertes theils der Natur wirklich zuwiderlaufendes aufzulösen. Die gegenwärtige will den Versuch empfehlen, ob nicht den aufgezeigten Mängeln der Sittenlehre abgeholfen und sie in einen richtiger und gerader auf das Ziel hinführenden Entwicklungsgang geleitet werden könnte durch Wiederausnahme einer früher schon angewendeten, aber nicht zu ihrer rechten Ausbildung gelangten Methode, nämlich die Construction des höchsten Gutes. Daß dieses in der hellenischen Philosophie nach Sokrates eine Hauptaufgabe der Ethik war, und ein streitiger Ort, indem in der Behandlung derselben der Charakter der verschiedenen Schulen sich bestimmt aussprach und der unter ihnen statifindende Gegensatz ins Licht trat, setze ich als bekannt voraus, enthalte mich aber hier aller geschichtlichen Auseinandersetzung, und will nur suchen anzugeben, was ich für die eigentliche Tendenz dieses Ausdruffes halte, und was mir durch den Gebrauch desselben für die Sittenlehre erreicht werden zu können scheint.

Zuerst will ich nur bevorworten, daß ich dabei nicht an den adjectivischen Gebrauch des Wortes anzuknüpfen denke. Denn gutes und böses oder übles beziehen wir entweder auf äußere Verhältnisse, und dies ist das zu etwas oder in Beziehung auf ein anderes gute oder üble, welches wir auch das nützliche oder förderliche und sein Gegentheil nennen. Hiervon kann hier unmittelbar gar nicht die Rede sein; wenn gleich, beiläufig gesagt, nicht zu läugnen ist, es gehöre ebenfalls zum höchsten Gute, daß

alles förderliche da sei, ja sogar alles was zum höchsten Gut gehört müsse auch ein förderliches sein, und schädliches könne in dem Inbegriff desselben nirgend vorkommen. Außerdem brauchen wir nur gut und böse von menschlichen Handlungen oder Gemüthszuständen, entweder auch in dem obigen Sinne, insofern sie zu etwas, und also um eines andern willen gesetzt und gebilligt werden, und dann gilt das eben gesagte; oder so daß wir sie an und für sich als solche bezeichnen. Aber dann wird die gute Handlung offenbar zurückzuführen sein auf ein pflichtmäßiges, der gute Gemüthszustand aber wird seinen Ort in dem Gebiet der Tugend finden; und wollten wir auch unter dem höchsten guten nicht ein einzelnes solches verstehen, sondern den Inbegriff von allen, so kämen wir doch nicht aus Pflicht und Tugend heraus, und würden mit der Anwendung der Formel nichts wesentliches gewinnen. Substantivisch kennen wir außer der eigentlich ethischen selbst noch zwei Gebrauchsweisen, zwischen denen aber gar kein Zusammenhang statt zu finden scheint. Die eine ist politisch und ökonomisch, indem wir die einzelnen Dertter des Nationalreichthums, Grundstücke, Bergwerke, zum Erwerb bestimmte Gebäude, Güter nennen; die andere religiös und speculativ, indem Gott nicht selten das höchste Gut genannt wird. In dem letzteren ist keine Analogie mit dem ersten. Denn ist die Meinung, daß Gott das höchste Gut für den Menschen sei: so wäre dies ein uneigentlicher Ausdruck, und besser würde gesagt, die Liebe zu Gott oder die Erkenntniß von Gott oder die Leitung und Fürsorge oder die Gnade Gottes, wie man es eben nennen wollte, oder um auch dies mystische hinzuzufügen, der Genuß Gottes sei dies höchste Gut. Wird aber Gott so genannt in demselben Sinne, in welchem man ihn auch das vollkommenste Wesen nennt, weil nämlich alles gute und nichts als gutes in ihm gesetzt sein kann: so geht dieser Gebrauch offenbar auf das adjectivische zurück, und kann also hier nicht in Betracht kommen. Der ökonomische Gebrauch hingegen hat mit dem ethischen

die größte Analogie, und kann demselben füglich zur Erläuterung dienen. Jene Güter nämlich sind immer etwas aus der menschlichen Thätigkeit hervorgegangenes, aber zugleich dieselbe in sich schließendes und fortpflanzendes. Vermögen sie das letzte nicht mehr, wie etwa eine abgebaute Grube oder ein ganz ausgezogener und ¹⁰ deshalb verlassener Acker: so hören sie auch auf ein Gut zu sein. Dasselbe habe ich von dem früheren ethischen Gebrauch in meiner Kritik der Sittenlehre zu zeigen gesucht, das alle alten Schulen, welche diesen Begriff verarbeitet haben, wie verschieden auch ihren Ansichten gemäß die Anwendungen des Begriffs waren, doch insgesammt dadurch das durch die sittliche Thätigkeit hervorgebrachte, in so fern es dieselbe auch noch in sich schloß und fortentwickelte, bezeichnen wollten. Der Ausdruck höchstes Gut aber ist ebenso überall nicht in dem Sinne comparativ, in welchem ein höchster Grad zwar jeden niederen gewissermaßen in sich schließt, zugleich aber auch so ausschließt, daß doch von ihm für sich nicht weiter die Rede sein kann; sondern in dem Sinne, in welchem jedes Ganze größer ist und vollkommener als seine einzelnen Theile, aber doch nicht erkannt und dargestellt werden kann, als in so fern diesen dasselbe auch widerfährt. Wenn z. B. auch der Reichthum und die Gesundheit Güter genannt werden: so geschieht es, weil beide eine Menge von freien Handlungen voraussetzen, ohne welche sie nicht zu Stande kommen; aber es geschieht auch nur in so fern als diese für sittlich gehalten werden. Zur Gesundheit rechnet man wesentlich mit die vollkommene Entwicklung aller leiblichen Kräfte, und diese erfolgt nur durch eine Menge freier auf die Selbsterhaltung gerichteter Handlungen. Wer die Gesundheit für ein Gut achtete, der achtete auch diese Handlungen für sittliche, vielleicht nicht jeder in so fern sie Uebungen waren, aber doch gewiß in so fern sie ein Bewußtsein des werdenden Wohlbefindens und also einen Genuß in sich schlossen. Und eben so halten vielleicht viele zwar den Reichthum für ein Gut, die Arbeit aber nur für eine Sache der Noth; dann

aber auch gewiß den Reichthum, der nur durch angestrengte Arbeit und Entbehrung bei kleinem herbeigeschafft wird, noch lange für kein Gut, sondern eher für einen Mangel, die leitenden und gebietenden Thätigkeiten hingegen, aus denen er bei großem erwächst, desto gewisser für sittliche. Beide aber, Gesundheit und Reichthum, sind auf der andern Seite nur Güter, weil und so fern es ihnen wesentlich ist, und nicht etwa nur ein zufälliges, daß sich sittliche Thätigkeiten und Zustände in ihnen erzeugen. Eine verschlafene Gesundheit wäre kein Gut; aber Schlaf außerhalb des naturgemäßen Wechsels zwischen Wachen und Schlaf ist auch schon eine Störung der Gesundheit. Aehnliches ließe sich
 11 auch vom Reichthum sagen; es ist aber minder einfach, weil der eine ihn in dieser, der andere in jener Betrachtung für ein Gut hält. Wenn wir ein Werk der schönen Kunst für ein Gut ansehen, so thun wir es freilich nur in so fern die Thätigkeit, woraus es hervorging, uns eine sittliche ist; aber gewiß auch nur sofern und nur für die, in welchen es durch sein Dasein sittliche Thätigkeiten und Zustände wesentlich erweckt. Eben so nun ist es mit dem höchsten Gut, und der Ausdruck schließt sonach die Aufgabe in sich, den Inbegriff aller wahren Güter, die es nämlich in dem bisher erläuterten Sinne sind, so aufzustellen, daß ihre wesentliche Zusammengehörigkeit und die vollständige Lösung der sittlichen Aufgabe durch ihr Miteinander und Füreinandersein, eben weil sich in ihnen alle sittlichen Thätigkeiten immer wieder erzeugen, zum klaren Bewußtsein komme. Wollten wir dieses letzte bei Seite stellen: so würde auch der vollständigste Inbegriff alles durch die Vernunft bewirkten und hervorgebrachten nur ein leeres Schattenbild sein. Ist in dieser Gesammtheit des hervorgebrachten das hervorbringende selbst, das pflichtmäßige Handeln, durch welches sich in jedem Moment ein kleinstes ansetzt zur Erneuerung jenes Organismus, und die Tugend als das kräftige Leben der Vernunft in den einzelnen, nicht mit gesetzt: so sind dann beide entweder überhaupt nicht, oder getrennt von jenem.

In dem letzten Falle habt ihr dann zwei verschiedene Welten, aber nur in der, wo diese sind, noch ein wahres Leben, in welchem ihr aber auch gewiß, wären es auch der äußeren Erscheinung nach erst leise Anfänge, das wesentliche jenes Inbegriffs, den wir das höchste Gut nennen, immer finden werdet; die andere aber, die einzige, welche euch im ersten Falle übrig bleibt, wäre nur ein Schattenleben, wie ein erstorbener Weltkörper, dessen Massen von vergangenem Leben zeugen, auf dem sich aber nichts mehr regt; ein solcher erstarrter und immer mehr erstarrender Nachgenuß und Nachbewußtsein der vorigen Thätigkeit. Trümmern, wie übel auch zugerichtet, können noch zu den Gütern des Lebens gehören für den, dem sie Gedanken erregen, die zur lebendigen That werden; ein thatenloser Zustand, wie unendlich auch ausgestattet, ist keines.

Soll aber die Wiedereinführung dieses Begriffs der Absicht entsprechen: so muß freilich der Fehler vermieden werden, in den die älteren Schulen verfielen, und um dessentwillen wahrscheinlich er zu seiner vollen Ausbildung nicht gelangen konnte; nämlich daß wir nicht auch diesen Begriff nur auf den einzelnen Menschen beziehen, und nach dem höchsten Gute des einzelnen fragen, ¹² worin es bestehe. Denn fragen wir, warum eigentlich in der Pflichtenlehre und Tugendlehre, wenn man irgend streng und genau verfahren will, es so nothwendig ist, Gesinnung und Handlungsweise von dem Werk und dem Erfolg gänzlich zu trennen: so ist die Ursache eben die, daß die Wirksamkeit des einzelnen sich nicht ausmitteln läßt, indem sie in die der andern ganz unzertrennlich verslochten nicht nur, sondern wahrhaft verwachsen ist. Wird nun also doch nach dem höchsten Gute des einzelnen gefragt: so bleibt natürlich nichts anderes übrig als etwas ganz innerliches aufzustellen, und die Tugend das höchste Gut zu nennen oder die Glückseligkeit, eine Verwirrung die ich in der Kritik der Sittenlehre nachgewiesen und gerügt habe. Allerdings ist auch die Tugend des einzelnen ein Gut, und zwar ganz in dem

eben angegebenen Sinne, und recht verstanden ist auch seine Glückseligkeit ein solches, nur nicht sein Gut besonders, sondern ein Gemeingut, in dem sittlichen Kreise, dem er angehört, hervorgebracht und auch hervorbringend; und nicht ist seine Tugend ein anderes und seine Glückseligkeit ein anderes, sondern beide in ihrer Wechselbeziehung, eigentlich also der einzelne selbst seinem geistigen Gehalte nach ist ein Gemeingut. Nur vom höchsten Gut kann auf diese Weise gar nicht die Rede sein. Vielmehr läßt sich des einzelnen intelligente Production so wenig isoliren, daß selbst dasjenige, was man am meisten glauben sollte als das feine herausheben zu dürfen, doch nur durch eine gewöhnliche Täuschung dafür gehalten wird; denn der Wahrheit nach kann nur in Form eines willkürlichen und zwar auf einem unsittlichen Grunde beruhenden Tausches einer verlangen, dies und jenes, sei es nun ein wissenschaftliches Werk oder ein Kunstwerk oder ein politischer Effect oder was irgend sonst, solle für sein eignes gehalten werden, weil er sich nämlich dagegen auch alles Antheils an dem begeben wolle, was ein anderer auf gleiche Weise sich anzueignen begehre. Daher nun kann nur was aus einer Gesamthätigkeit hervorgeht, bestimmt aufgezeigt werden und als ein besonderes hingestellt; und wenn also von dem Inbegriff der Güter die Rede sein soll, so kann nur auf die Gesamtwirkung der Vernunft zurückgegangen werden. Diese, daß ich mich so ausdrücke, als einen Organismus aufzustellen, in welchem jeder verwirrende Gegensatz von Mittel und Zweck aufgehoben, jedes Auseinander auch ein Ineinander, jeder Theil auch das Ganze ist, nichts aber mit aufgenommen wird, was nicht aus dem Leben der Vernunft im menschlichen Geschlecht ¹³ entsprungen ist und dasselbe auch fortpflanzt und erneuert, das ist es was ich mir unter einer Darstellung des höchsten Gutes denke. In diesem sind dann, wie ich es in den früheren Abhandlungen über den Tugendbegriff und Pflichtbegriff mehr postulirt als wirklich dargelegt habe, alle menschlichen Tugenden

mitgesetzt. Denn irgend etwas in den Erscheinungen der Menschheit dem Begriff des höchsten Gutes angehöriges kann nur durch das Zusammenwirken aller menschlichen Tugenden entstehen und bestehen; und was für einen organischen Theil der Gesamtwirksamkeit der Vernunft könnte man sich wol denken, aus dem sich nicht alle menschlichen Tugenden nährten und in dem Wechsel der Individuen reproducirten? sonst müßte ja in dem Gesamtorganismus etwas fehlen oder etwas falsches mit gesetzt sein. Eben so können auch die Elemente dieser Wirksamkeit nichts anderes sein, als die von allen Orten her ineinander greifenden, einander aufnehmenden und ergänzenden pflichtmäßigen Handlungen. Vornehmlich aber muß sich ergeben, daß alles wahrhaft menschliche, und nicht nur einiges, in dieser Darstellung aufzufinden sein muß; jede Eigenschaft des einzelnen, wodurch etwas hieher gehöriges wahrhaft wird und fortbesteht, muß in der Glorie der Tugend erscheinen, und jede Handlung, die irgend wohin innerhalb dieses Umfanges wirklich gehört und ihren bestimmten Ort hat, muß auch als pflichtmäßig gepriesen werden. Diese Aufstellung daher beschränkt sich nicht in den Kleinlichkeiten des einzelnen Lebens und verworrener persönlicher Relationen, sie ist der Maafstab für alle geschichtlichen Erscheinungen und der Schlüssel zu ihrem Verständniß; und wie wir alle in diesen mit verschlungen sind, so ist sie zugleich auch die Verklärung des persönlichen Bewußtseins. Wenn nun hernach Pflichtenlehre und Tugendlehre, die es mit diesem letzten allein zu thun haben, auf eine solche umfassende Darstellung zurückgeführt werden: so wird es zwar dabei bleiben müssen, daß sie nur für das einzelne Leben construirt werden, aber jene namhaft gemachten Mängel werden sie ablegen können, und bei einer verständigen Behandlung wird sich immer auch in ihren einzelnen Positionen dieses Ganze abspiegeln.

Es ist in dieser Abhandlung, wie auch schon der Umfang einer solchen verbietet, nicht meine Absicht, den Begriff des höch-

sten Gutes in seiner Vertheilung auch nur so weit auszuführen, daß die ganze Behandlung desselben wenigstens angelegt wäre, indem schon dieses die Grenzen einer Vorlesung nach unserer¹⁴ Weise überschreiten würde; indessen muß ich doch, ohne Anspruch auf strenge Systematisirung zu machen, einiges zur Bestätigung des gesagten herausnehmen. Stellen wir uns auf den in einer früheren Abhandlung *) angegebenen Punkt, und denken uns das Leben auf der Erde zur Animalisation hinauf entwickelt — ob plötzlich oder allmählig, und im letzten Falle ob stufenweise oder nach manchen einander partiell wieder aufhebenden Actionen und Reactionen, das liegt außer dem Gebiet unserer jezigen nicht nur sondern jeder ethischen Untersuchung. Nun aber soll die höhere Stufe, das geistige Leben, hinzukommen, so nämlich wie es dem Menschen eignet und sich in ihm und von ihm aus auf der Erde regt und wirkt. Wir bezeichnen das eigenthümliche Princip desselben am liebsten mit dem Namen Vernunft, weil hiedurch wol am wenigsten schon im voraus Mißverständnisse ausgesäet werden; in dieser also, der Vernunft, ist unsere ganze Aufgabe abgeschlossen. Denn wie die bloße Gravitation nebst dem Mischungs- und Entmischungsprozeß von der Vegetation aufgenommen wurde, und die Animalisation beides unter sich zusammenfaßte: so soll wiederum die Humanisation aus dieser sich hervorheben und sie in sich schließen. Wie denn auf der einen Seite schon das älteste sittliche Bewußtsein der Menschen sich ausgesprochen hat in dem Beruf die Erde zu beherrschen, auf der andern Seite aber schon ein zwar ziemlich entwickeltes Bewußtsein von der Beherrschung untergeordneter Kräfte, das aber doch den Umfang derselben noch lange nicht ausgemessen hatte, die richtige Grenze nach dieser Seite zu finden wußte in dem bekannten *δὸς ποῦ στῶ καὶ γῆν κινῆσω*. Alles also, was der Mensch in diesem Sinn auf der Erde thut, gehört in unsere Aufgabe; und wir wollen von nichts

*) Ueber das Verhältniß zwischen Naturgesetz und Sittengesetz.

dieser Art sagen, so wie wir es an und für sich betrachten, daß er es nur seiner Natur nach ohne die Vernunft beginne, und diese es etwa nur gestatte und limitire. Sondern finden wir in menschlichen Thätigkeiten, welche sich auf die Entwicklung unseres Lebens und auf unsere Herrschaft über die Erde beziehen, etwas das limitirt werden muß: so ist es auch etwas nicht bleibendes, also nicht wahres, und muß mit der weiteren Entwicklung des wahren verschwinden. Soll aber das Princip der Begeisterung irdisch werden und in der Menschengestalt erscheinen: so muß es auch den Typus des irdischen an sich tragen; und kann sich nur in einem durch die Kreisbewegungen und die Oscillationen der Erde mitbestimmten Geschlechtsleben offenbaren, welches¹⁵ seine Fülle nur in auf einander folgenden Lagerungen vergänglichlicher Individuen entwickelt. Ist nun gleich jeder von diesen ein Ort, in welchem und von welchem aus die Vernunft wirkt: so war doch das nur eine willkommene Fiction, was ich als solche auch nur zu einem bestimmten Behuf an einem andern Orte *) eingeschoben habe, daß es einen einzelnen geben könne, welchem die ganze sittliche Aufgabe zu lösen obliege; sondern die physische Vorbedingung, auf welcher auch schon der erste Anfang dieser Lösung ruht, ist die, daß die Geschlechter zusammen bestehen, und nicht der einzelne als solcher ist ein selbständiger Ort für die Wirksamkeit der Vernunft, sondern nur die Verbindung der Geschlechter zur Erneuerung der Individuen, d. h. die Familie — das Wort natürlich nur in seinem wesentlichen Inhalt genommen ohne nähere Bestimmung der Form; und der einzelne ist ein solcher Ort nur innerhalb ihrer, oder wenigstens sie vorausgesetzt. Diese ist mithin der Ort nicht nur der Erneuerung jenes ursprünglichen Actes des Eintretens der Vernunft in das irdische Leben, welcher sich nun durch Erzeugung und Geburt wiederholt, und also der Tradition des Lebens selbst, sondern auch des

*) Ueber den Pflichtbegriff.

von der früheren Generation schon sittlich bewirkten und gewonnenen. Hier also ist das erste vollständige und für sich bestehende Gut, das erste wahrhaft organische sittliche Element im Zueinander des hervorgebrachten und hervorbringenden, ein Abbild des großen und ganzen. Auch hier gilt daher dasselbe, daß wir in einem solchen Lebenscomplexus Natur und Vernunft nicht trennen können. Nur was in diesem Sinne geschieht, ist das menschlich natürliche; aber dies ist auch alles anzusehen als durch die Vernunft bewirkt, und vermöge ihres Gesetzes. Waltet wirklich darin der Instinct vor, ohne zum vernünftigen Triebe umgestaltet zu sein, sondern so wie er das bewußtlosere Gebiet der niedern Animalisation bezeichnet: so ist dies nicht etwas was die Vernunft irgend wie limitiren soll, sondern es verschwindet durch sie; und wer jenes behaupten wollte, könnte eben so auch im allgemeinen sagen, die Menschheit sei nur eine Limitation des thierischen Lebens.

Dies führt uns von selbst auf zwei Punkte, welche uns beinahe das Ganze vollenden werden. Der erste ist dieser. So wie schon von den niederen Stufen des Daseins an zugleich mit dem
 16 höheren Hinaufsteigen auch die Gattungen bestimmter werden, nämlich das Sein eines gemeinsamen in vielen, und das Bewußtsein vieler durch ein und dasselbige, wie sich beides in auseinander entspringenden Generationen wiederholt: so gebührt nun auch dem mit dem Eintreten des Principis der Begeisterung entstehenden menschlichen Geschlecht die vollkommenste Gattung zu sein, d. h. das Eine in allen, nämlich jenes Princip selbst muß auf das vollkommenste in allen dasselbe und aus allem andern auf das vollkommenste ausgeschlossen, dann aber auch jedes Einzelwesen von allen andern auf das bestimmteste geschieden und verschieden, und also das Eine selbige in jedem einzelnen ein eigenthümliches geworden sein. Dieses ist, wie es beides auch in der Menschengestalt am vollkommensten erscheint, so auch die allgemeinste Grundvoraussetzung, welche unser Bewußtsein constituirte, und von

welcher wir bei allem Handeln ausgehn. Dennoch wäre das begeisterte Leben ein sehr untergeordnetes, wenn die Unendlichkeit des mannigfaltigen unmittelbar und verworren auf das Eine in allen sollte zurückgeführt werden. Darum finden wir schon immer, und wir mögen es gleich sehr naturgewordene Vernunft nennen und Vernunft gewordene Natur, daß die Menschen durch eine bestimmtere Gemeinsamkeit des eigenthümlichen in größeren Massen, die wir Völker nennen, vereint sind, und unter diesen also die Selbigkeit des Einen Principis nach bestimmter Weise hervortritt. Wie sich nun dieses volksthümliche Gepräge in allen wesentlichen Aeußerungen der Begeisterung fixirt, und in der Folge der Generationen erneuert: so haben wir hier einen größeren eben solchen Ort, in welchem die Familie als ein organisches Element nicht etwa verschwindet, sondern ihre Beziehung zur ganzen Menschheit unmittelbar fixirt. Auch hier gilt also dasselbe, daß es rein sittliche Handlungen sind, durch welche ein Volk als solches fortbesteht, und daß das Volksleben in seiner rein vernünftigen Entwicklung ein organischer Theil ist des höchsten Gutes. Der zweite Punkt ist dieser. So wie aus den niederen Stufen des Daseins sich die Animalisation hervorhebt: so entwickelt sich im Hinaufsteigen derselben zu vollkommeneren Gestaltungen ein immer kenntlicheres Analogon des Bewußtseins. Nur im Bewußtsein kann das geistige Leben wohnen, und darum ist es dasselbe, daß die Vernunft auf der Erde erscheint, und daß in der Menschengestalt das vollkommene Bewußtsein sich regt, sich selbst festhaltend, und alles durch Entgegensetzung und Einigung in sich aufnehmend. Und so sind es zwei Richtungen, in welchen die Vernunft an allen jenen Orten wirkt, und in welchen das geistige Leben der Völker begriffen ist, daß alles Sein ins Bewußtsein aufgenommen werde auf das vollkommenste, und daß, indem alles dem Menschen unterworfen wird, auch das innerste Wesen des Geistes jeglichem Sein und Erscheinen nach Maaßgabe seiner Empfänglichkeit eingebildet werde auf das vollkommenste. Wie

aber die Zerspitterung in das persönliche einzelne Leben nur dem Irdischwerden der Vernunft angehört: so gehört es zur Vergeistigung der irdischen Erscheinung, daß die Vernunft die Schranken der Persönlichkeit durchbreche, und daß soviel möglich, es ist aber freilich nur in den mannigfaltigsten Abstufungen möglich, das geistige Leben in jedem einzelnen zugleich für alle sei, und doch in jedem ein anderes, je nachdem in einzelnen Aeußerungen die Selbigeit des Einen Principis vorherrscht, oder in andern die Eigenthümlichkeit der Gestaltung sich geltend macht. So dürfen demnach auch die Völker nicht für sich sein; und rein stellt sich die Vernunft in ihrem Leben erst dar, wenn auch diese sich jedes der Gemeinschaft aller öffnen. Aber sowol in der Thätigkeit welche das Bewußtsein bildet und wie wir eben gesehen haben mittheilt, als in der welche die Dinge dem Menschen anbildet, und zwar auf beide Weisen, mag die Einereiheit vorherrschen in dem verschiedenen oder die Eigenthümlichkeit im gleichen, wird doch die Wirksamkeit der Vernunft erst ihre Selbstoffenbarung, wenn der Geist seine überirdische Heimath darin fund giebt, vermöge deren er das ewige und einfache, das schlechthin seiende, auf eine geheimnißvolle Weise in sich trägt. Alles dieses ist Eins, und keines ohne das andere; aber je nachdem wir den einen Standpunkt nehmen oder den andern, erscheint das höchste Gut bald als das goldene Zeitalter in der ungetrübten und allgenügenden Mittheilung des eigenthümlichen Lebens, bald als der ewige Friede in der wohlvertheilten Herrschaft der Völker über die Erde, oder als die Vollständigkeit und Unveränderlichkeit des Wissens in der Gemeinschaft der Sprachen, und als das Himmlereich in der freien Gemeinschaft des frommen Glaubens, jedes von diesen in seiner Besonderheit dann die anderen in sich schließend und das Ganze darstellend.

Auß diesen wenigen aber doch das wesentliche enthaltenden Andeutungen muß, denke ich, hervorgehen, daß ein solches Ganze auch schulgerecht und kunstgemäß kann aufgestellt werden, und

daß, wenn sich dann solche Behandlungen der Pflichtenlehre und der Tugendlehre nach der Weise der angelegten daran schließen, eine solche Zusammengehörigkeit sich ergeben wird, und auch diese ¹⁸ Begriffe so sehr an Reichthum der Beziehungen gewinnen werden, daß sich von selbst erweist, wie diese allgemeine Darstellung des geistigen Lebens in seiner reinen Vernünftigkeit aufgefaßt wesentlich unserer Wissenschaft angehöre, ja wie nur hierin die Ethik ihre Vollendung finden könne. Nur zweierlei, was mehr außer ihrem unmittelbaren Gebiete liegt, will ich noch hinzufügen. Zuerst nämlich, daß nur auf diesem Wege der Zusammenhang anderer wissenschaftlichen Disciplinen mit der Ethik und ihre Abhängigkeit von derselben wiederhergestellt wird, welche bei den Alten, so wenig diese auch den Begriff des höchsten Gutes durchgebildet hatten, doch immer auf dieser Seite standen, bei uns aber meistentheils in der Luft schweben; ich nenne nur die allgemeine Theorie der Erziehung, so wie die Theorie der Staatsverfassungen und die allgemeinen Grundsätze der Staatsverwaltung. Eben so aber müssen sich ihr von andern Seiten auch die Theorie von den verschiedenen Organisationen der Vertheilung und Mittheilung des Wissens und die allgemeine Kunstlehre anschließen. — Das zweite ist dieses. Die allgemeinen Erscheinungen des Lebens beruhen auf der einen Seite in ihrer Mannigfaltigkeit auf bestimmten Beschaffenheiten und Verhältnissen der irdischen Natur, welches ich auch oben, wiewol nur durch eine kurze Formel, angedeutet habe; sie sind in ihrem Verlauf der Gegenstand der Geschichtskunde. Soll aber diese immer mehr ein verstandenes werden: so muß sie zuerst ihrer Basis nach auf die entsprechenden Zweige der Naturkunde nämlich auf die physische Erdkunde und auf die geographische sowol als physiologische Ethnographie zurückgeführt, dann aber in den großen Zügen ihres Verlaufs ethisch geschätzt werden, damit nicht die scheinbare Verwirrung eine Veranlassung gebe den Gang des menschlichen Geschlechtes auch im großen als ein Spiel des Zufalls anzusehen,

als wodurch alle Wissenschaft des Geistes zerstört wird. Diese bedeutungsvollen eingreifenden Bestrebungen, in denen der menschliche Geist sich selbst am lebendigsten und anschaulichsten erfasst, und aus deren Gebiet die neuere Zeit eine Menge von geistreichen Versuchen aufzuzeigen hat, haben doch nur in dieser rein ethischen Darstellung ihren wissenschaftlichen Stützpunkt; und nur wenn diese sich recht gestaltet hat, werden auch sie erst ihre vollkommene Durchbildung erreichen können. Dasselbe gilt natürlich auch von der kritischen Betrachtung alles dessen was in jenen größeren Erscheinungen nicht der reinen Vernünftigkeit entspricht,¹⁹ sondern durch Mißverständnisse oder andere Krankheitszustände afficirt ist. Daß dieses nur ethisch gerichtet werden kann, versteht sich; aber es ist bekannt, wie schwer es ist, den Maafstab der Tugend, wo es auf eine differente Zusammenwirkung vieler ankommt, richtig anzulegen, und wie mannigfaltig auf der andern Seite, so oft die Verhältnisse complicirt sind und der Ausschlag bedeutend, gegen eine Zurückführung auf den Pflichtbegriff protestirt wird. Die Frage aber, ob diese und jene Gestaltung der Dinge ein Element des höchsten Gutes sein könne, wird immer leicht zu entscheiden sein, und niemand kann sie abweisen. Also auch für den Zusammenhang der Wissenschaften und für den kritischen Gebrauch der Ethik im Leben überhaupt, am meisten aber in seinen größten Verhältnissen, ist es wichtig, diese Behandlungsweise derselben in der Schule wieder geltend zu machen und wo möglich der Vollkommenheit näher zu bringen.

XIII.

Ueber den Begriff des höchsten Gutes.

Zweite Abhandlung.

Gelesen am 24. Juni 1830.

Bei der ersten Abhandlung über diesen Gegenstand, welche ich ²¹ bereits im Jahre 1827 die Ehre hatte der Akademie vorzulesen, kam es mir vornehmlich darauf an, den Ort dieses Begriffs möglichst festzustellen, das schwankende in seiner Anwendung zu beseitigen, und auf den Vortheil, welchen die Ethik aus einem erneuerten Gebrauch desselben ziehen könnte, aufmerksam zu machen; hingegen mich über den Inhalt selbst zu verbreiten, war nicht meine Absicht. Je weniger ich indeß voraussah daß ich bald zu dem Gegenstande würde zurückkehren können: um desto weniger konnte ich mich enthalten mindestens einige Aeusserungen über denselben einzustreuen. Diese konnten aber ihrer ganzen Stellung wegen nicht so ausgestattet werden, daß jeder Leser schon selbst alle Einwendungen, die sich ihm darboten, mußte zurückweisen können, oder daß es auch einem wohlwollenden könnte leicht geworden sein sich aus dem gesagten auch nur die ersten Umriffe eines bestimmten Bildes zu gestalten. Daher mußte ich den Entschluß fassen, diesem Mangel späterhin auf irgend eine Weise ab-

zuhelfen, und mir zugleich die Erlaubniß erbitten, jene Abhandlung lieber bis dahin von der öffentlichen Bekanntmachung zurückzuhalten. Eine genügende ins einzelne ausgeführte Darstellung aber würde ein Werk sein von nicht unbedeutendem Umfang; und da es auch von strengerm systematischen Charakter sein müßte, als die Form einzelner Abhandlungen gestattet: so halte ich es auch nicht für angemessen, es auf eine Reihe von akademischen Abhandlungen anzulegen, in der sich das Ganze erschöpfen ließe.

22 Denn es scheint mir gegen die Natur unserer Arbeiten und der Art wie wir sie dem Publikum mittheilen, wenn wir, gleich einer immer wieder abgebrochenen Erzählung, die durch eine Reihe von Tageblättern hindurchgeht, ein größeres Ganze durch mehrere Jahrgänge zerstückeln wollten. Daher kann ich auch nur die ersten Grundzüge hier aufstellen, so wie sich mir die Veranlassung dazu aus der ersten Abhandlung ergibt; und kann mir höchstens nur die Aussicht offen lassen, in der Folge vielleicht einzelne Theile, zwar in Beziehung auf diese Grundzüge, aber doch so zu bearbeiten, daß jeder von den andern unabhängig und für sich allein verständlich sei.

Dieses nun nehme ich zuerst als abgemacht aus jener Abhandlung herüber, daß es immer ein Mißverständniß gewesen ist, ein sehr altes freilich und sehr weit verbreitetes — denn es kommt fast in allen griechischen Schulen vor — wenn man gefragt hat, was das höchste Gut für den einzelnen Menschen sei. Vielmehr würde immer richtiger gesagt werden, der einzelne Mensch habe Theil an den verschiedenen Theilen des höchsten Gutes, ohne daß irgend einer von diesen mehr als der andere das höchste Gut für ihn sein könne, weder derselbe Theil für alle, noch für einige dieser, für andere jener. Oder wenn man doch sagen wollte, weil der einzelne an allen Theilen desselben Theil habe, so trage er auch das Ganze, wenn auch nicht ausschließend, sondern mit allen gemeinschaftlich in sich: so würde hiervon noch in weit höherem Grade dasselbe gelten, was der platonische Sokrates von der

Gerechtigkeit behauptet, daß ihre Erscheinung in dem einzelnen ein unendlich kleines Abbild sei, und daß wir daher, um es genau zu erkennen, das geistige Auge, damit es nicht durch die Anstrengung geblendet werde, einem andern Gegenstand zuwenden müssen, wo dasselbe im großen anzuschauen ist. Dieser hellere Ort aber ist nicht eine eben so beschränkte menschliche Gemeinschaft wie der platonische Staat, sondern vollständig geschaut kann das höchste Gut nur werden in der Gesamtheit des menschlichen Geschlechts, mithin ist auch dieses nur der wahre und eigentliche Ort desselben. Sa ich möchte gleich hinzufügen, auch dieses nicht etwa so wie man es sich denken könnte getrennt oder trennbar von der Erde, sondern in seiner Zusammengehörigkeit mit dieser. Denn da wir es hier mit dem schlechthin realen zu thun haben: so würden von einer solchen abstracten Voraussetzung aus auf jede Frage nur fantastische Antworten können gegeben werden. Wir haben hier das menschliche Geschlecht nicht zu betrachten als eine Gesamtheit vernünftiger Wesen überhaupt, sondern als die in dieser Organisation und unter den Bedingungen dieses Weltkörpers lebende Vernunft; und was sonst auch von Gott gesagt worden ist, er sei deshalb vollkommen, weil er so ganz sei, daß alles in ihm ist, das gilt in diesem Sinne von dem höchsten Gut; es ist vollkommen, weil es so das Ganze ist, daß alles in ihm ist. Die Gesamtwirkung der Intelligenz auf dieser Erde vermittelt der menschlichen Organisation ist es, die wir uns auseinanderzulegen haben, als wäre sie so vollendet, daß sie sich mit denselben Zügen nur immer wieder zu erneuern brauchte. Diese ist das höchste Gut, ein vollkommen abgeschlossenes Ganze, wie unser Weltkörper ein im Raum abgeschlossenes ist, so daß auch alle menschliche Thätigkeit über den Umfang desselben hinaus nicht reichen kann; und ein vollkommen erfüllter Raum ist es, daß ich mich so ausdrücke, ohne gleichsam leere Zwischenräume und ohne einander auf nichts bringende Gegensätze, wenn alle Vernunftthätigkeit mit ihrer Wirkung gegeben ist.

Wobei allerdings dieses vorausgesetzt wird, daß alle Vernunftthätigkeit, auch die verschiedensten und einander relativ entgegengesetzten nicht ausgeschlossen, unter sich compossibel; jede Thätigkeit aber, welche die Abzweckung hätte, Vernunftthätigkeiten oder deren Wirkungen aufzuheben, keine Vernunftthätigkeit sei. Diese, allerdings die ethische Grundvoraussetzung, ist aber auch nichts anderes als die uns allen ursprünglich einwohnende Ueberzeugung von der Identität der Vernunft in allen. Wenn wir nun, wie in jener Abhandlung gezeigt ist, hier nicht die Vernunftthätigkeit als bloß inneren Impuls oder als Willensbestimmung isolirt, sondern mit ihrer Wirkung als eins zu betrachten haben, wie diese überwiegend bald als That bald als Werk erscheint: so müssen wir auch, weil uns die Intelligenz nur als dem menschlichen Geschlechtsleben anhaftend gegeben ist, vermöge derselben Grundvoraussetzung das ganze System von Vernunftthätigkeiten als sich immer erneuernd und von jeder Generation stätig aufgenommen denken. Demnach hat jede Generation in dieser Hinsicht drei auf einander folgende aber auch mit einander bestehende Verrichtungen; zuerst entwickelt sich ihre Intelligenz an der des früheren Geschlechtes, dann ist sie selbst fortbildend wirksam in dem gegebenen Raum, und zuletzt überliefert sie anregend ihre Thätigkeit an die in der Entwicklung noch begriffene Generation. In diesem ganzen Vernunftleben ist nun freilich jede sittliche

²⁴ Handlungsweise, ja jeder sittliche Moment ein Bestandtheil; aber nicht jedes solches Element werden wir mit dem Namen des Ganzen ein Gut benennen, sondern nur solche Bestandtheile, welche auch dem Ganzen ähnlich, ebenfalls einen — wenn auch nur beziehungsweise abgeschlossenen — Inbegriff von verschiedenen auch beziehungsweise entgegengesetzten Thätigkeiten bilden, welche sich in demselben Umfang stätig erneuern. Denn nur beziehungsweise wird jedes von diesen Gütern ein solcher Inbegriff sein dürfen, nämlich so daß jedes als für sich unvollständig einer Ergänzung bedarf, wenn doch das vollständige, nämlich das

höchste Gut, nicht eine Zusammenstellung von ihnen als gleichen, sondern ein Inbegriff von ihnen als ungleichen sein soll. So ist ja auch in jedem Leibe jedes Glied eine Ergänzung der übrigen, so in jedem Staat ein jeder Stand eine Ergänzung der andern, so in jeder Familie jedes Einzelwesen eine Ergänzung der übrigen, indem jedes sich erst ganz entwickelt und ganz erkannt werden kann in seinen Relationen zu allen andern. Und aus eben dem Grunde, wenn sich ein solcher partieller Inbegriff von Vernunftthätigkeit seiner Wirkung nach beschränkt auf einen bestimmten Raum, während andere gleicher Art andere Räume einnehmen, wie das mit den Familien der Fall ist im kleinen und mit den Völkern im großen, darf auch diese Beschränkung nicht eine schlechthinige, sondern muß theilweise wenigstens aufgehoben sein. Denn wie ein Volk nur besteht nicht aus den Familien einzeln, sondern nur durch die Gemeinschaft der Familien: so besteht auch die Menschheit und hat ihr wahres Dasein nicht durch die Völker einzeln, sondern erst in ihrer möglichst innigen Gemeinschaft.

Soll nun das höchste Gut auf diese Weise beschrieben werden können: so muß einerseits nachzuweisen sein, wie die Vernunftthätigkeit sich differentiirt und auseinandergelegt, auf der anderen Seite aber auch, wie das durch die Vernunftthätigkeit anzufüllende Gesamtgebiet sich in Beziehung auf dieselbe gleichfalls sondert oder zusammenfaßt. Ehe wir aber den hierüber in der früheren Abhandlung gegebenen Andeutungen weiter nachgehen, muß ich noch einmal auch auf den dortigen Ausgangspunkt zurückkommen, daß nämlich das Eingetretensein der Intelligenz in die Lebensentwicklung der Erde oder die Vernunftigkeit der menschlichen Gattung, und zwar als die einzige hiesige Art zu sein der Vernunft, vorausgesetzt wird. Hiermit soll keinesweges irgend eine kosmologische oder metaphysische Prämisse über das Verhältniß des sittlichen zu dem lediglich natürlichen, oder des geistigen zu dem lediglich leiblichen erschlichen werden; vielmehr wollen wir unser Gebiet in dieser Hinsicht nur möglichst vollständig iso-

liren. Sollte auf der einen Seite behauptet werden, die Vernunft sei überall nur das Resultat von der Entwicklung des organischen leiblichen Lebens: so werden wir nur sagen, wie die Vernunft geworden sei — wenn dieser Ausdruck, sei es auch nur hier, erlaubt ist — das gelte uns gleich; das Gewordensein derselben aber sei der Wendepunkt in der Geschichte der Erde, mit welchem das sittliche erst beginne, und von welchem an auch erst von einem Gut die Rede sein könne. Wollte im Gegentheil behauptet werden, die Intelligenz sei schon von vorne herein und von unten auf das den Stoff gestaltende und namentlich auch das die organischen Zustände hervorrufende gewesen, und finde nur sich selbst nicht eher als auf diesem Punkt dem menschlichen Organismus: so werden wir nur sagen, jene früheren Wirksamkeiten wären nur nicht sittliche, sondern anderer Art, und nur das Sich selbst gefunden haben der Intelligenz sei es, wovon die sittliche Wirksamkeit ausgehe. Und so bleibt auch jetzt das erneuernde Entstehen der menschlichen Organisation an und für sich betrachtet von unserm Gebiet ausgeschlossen. Denn die Geschlechtsvermischung zum Behuf der Erzeugung ist freilich ein sittliches Element, die Erzeugung aber als unabhängig vom Willen ist keines. Und daß die Anordnung der Geschlechtsverhältnisse eine sittliche Aufgabe ist, und Abnormitäten in der Bildung eines neuen Geschlechtes Folgen sein können von Mängeln an irgend einem sittlichen Ort, versteht sich von selbst. Aber an und für sich betrachtet liegt das Entstehen neuer Organisationen außerhalb unseres Bereichs. Mag sich die geistige Kraft bei der Entwicklung der Organisation im embryonischen Zustande verhalten wie es auch sei: das gewordene intelligente Einzelwesen tritt in unser Gebiet erst ein, wenn es ans Licht tritt, und so wie es dann schon, uns unbewußt, geworden ist. — Eine ähnliche Bewandniß hat es noch mit einer andern dort aufgestellten Behauptung, daß nämlich dem Menschen gebühre, in dem vollkommensten Sinne des Wortes Gattung zu sein, so nämlich, daß jeder

einzelne nicht nur durch seine Stellung in Raum und Zeit von allen andern verschieden ist, sondern auch auf rein geistige Weise als eine eigenthümliche Modification der wenigleich in allen selbigen Intelligenz. Denn man könnte denken, alle Sätze, auf welche diese Voraussetzung Einfluß hat — und dieser erstreckt sich, wie wir sehen werden, durch das Ganze hindurch — wären für diejenigen verloren, welche geneigt sind eine anfängliche Gleichheit unter allen Menschen anzunehmen und alle Verschiedenheiten nur aus den äußeren Verhältnissen zu erklären. Wir können auch dieses streitig lassen; denn das wird nicht geläugnet werden dürfen, daß die Hauptzüge des eigenthümlichen Daseins schon festgestellt sind, eben so gut als ob sie angeboren wären, ehe der einzelne seinen eigenen Ort in der sittlichen Welt einnimmt, so daß wir ihn auffordern sich diesen Ort nach Maaßgabe jener zu suchen und zu bestimmen. Wir können daher beides zusammenfassen in eine und dieselbe Voraussetzung, daß immer schon die Vernunft in der menschlichen Organisation gegeben sein muß, wenn das höchste Gut werden soll, und daß immer schon eigenthümliche Natur gegeben ist, durch welche es werden muß.

Um aber den Inhalt unseres Begriffs näher zu ermitteln, ist, soweit dies einerseits von einer Zertheilung der Vernunftthätigkeit ausgehen muß, dort nichts weiter angedeutet, als daß sie in zweierlei zerfalle, daß alles Sein in Bewußtsein aufgenommen, und daß allem Sein das Wesen des Geistes eingebildet werde. Wenn hiedurch auf der einen Seite in sofern etwas vollständiges gegeben ist, als Sein und Bewußtsein dann in einander aufgehen: so scheint es doch, als ob in der ersten Thätigkeit, durch welche nämlich das Sein in Bewußtsein aufgenommen wird, doch nur das beschauliche Leben, oder vielleicht auch das genießende, von der dritten griechischen Lebensweise aber, der thätigen, in der andern Vernunftthätigkeit, welche dem Sein das Wesen des Geistes einbildet, nur der eine Theil, nämlich das eigentlich künstlerische Leben ausgesprochen wäre, das praktische

aber gänzlich vernachlässigt. Indesß wird dieser Schein der Unvollständigkeit vielleicht verschwinden, wenn wir jene Formeln durch ein paar andere erläutern, in welchen umgekehrt das dort vernachlässigte vornämlich hervorgehoben wird, und deren Identität mit jenen sich doch leicht nachweisen läßt.

Ist nun das lebendige Sein der Vernunft in der Organisation der schon immer vorausgesetzte Punkt, die Gesamtwirksamkeit der Vernunft aber in allem irdischen Sein der angestrebte: so ist auch alles, was von jenem ersten aus zu diesem letzten hingehet, das Werden des höchsten Gutes. Ein solches Hinübergehen ist aber nur möglich unter der Voraussetzung lebendiger Beziehungen zwischen der ursprünglich mit der Vernunft geeinigten
 27 Organisation und der übrigen Natur, als welches die physische Grundvoraussetzung für unsern Begriff ist; und das Werden desselben ist nicht anders anzuschauen als durch diese Beziehungen. Wie nämlich anfangs der menschliche Leib ausschließlich mit der Vernunft geeinigt ist, alles andere aber nicht: so tritt dann allmählig dies und jenes von diesem letzten, mittelst jener Beziehungen an den Leib sich anschließend, in dieselbe Verbindung mit der Vernunft, die hierauf mit diesem gleichermaßen auf das übrige wirkt u. s. f. Indem nun die jedesmal schon geeinigte äußere Natur sich zu der noch nicht geeinigten verhält wie die ursprünglich geeinigte Organisation zu der Gesamtheit des irdischen Seins, für welche die Einigung mit der Vernunft angestrebt wird: so ist also jene durch ihre erfolgte Vereinigung auch für die Vernunft organisiert; und die Thätigkeit, welche dieses bewirkt, läßt sich nicht besser bezeichnen, als durch den Ausdruck, die organisirende. In dieser Thätigkeit, wie sie von dem Vorhergeeinigtesten der Vernunft und der Organisation ausgeht, ist die Vernunft eben so das bewegende Princip, als wenn sie es auch schon bei der ursprünglichen Bildung der Organisation selbst gewesen wäre; und die jedesmal schon angebildete Natur verhält sich gemeinschaftlich mit der ursprünglichen Organisation

in dieser Thätigkeit so als Organ der Vernunft, als wäre auch die ursprüngliche Organisation eine solche durch die Vernunft als bewegendes Princip ihr angebildete Natur. Daher ist das Ende dieser Wirksamkeit, mithin die hieher gehörige Seite des höchsten Gutes, nichts anderes, als das möglichste Organisirtsein der gesamten irdischen Natur für die geistigen Functionen des Menschen. Wie aber die Vernunft nur in der Organisation gegeben ist, so ist sie auch in dem Gegensatz der Geschlechter und in der Gesamtheit der Einzelwesen auf einander folgender Generationen gegeben; mithin ist ein Gesamtwirken der Vernunft nur möglich, insofern die in der einen Organisation eingeschlossene Vernunftthätigkeit auch vermag die in andern Organisationen eingeschlossenen, und zwar als handelnde, mit ihren Wirkungen zu erkennen und anzuerkennen. Die Möglichkeit, jene Seite des höchsten Gutes auch nur als werdendes zu realisiren, d. h. die Möglichkeit der organisirenden Aufgabe überhaupt, beruht also darauf, daß es Vernunftthätigkeiten gebe, wodurch die Vernunft sich selbst erkennbar macht; sie kann das aber nur in einem andern, mithin auch nur in dem irdischen Sein, in welches sie als menschliche Seele gesetzt ist. Nun ist aber ein gewöhnlicher Ausdruck für dasjenige worin ein anderes, zumal für das leibliche, worin ²⁸ ein geistiges erkannt werden kann, der, daß jenes ein Symbol für dieses sei. Wir werden daher unsere zweite Vernunftthätigkeit süglich durch den Namen der symbolisirenden bezeichnen können. Nun ist auch schon das Gattungsleben als solches nicht denkbar, wenn nicht die Vernunft der Eltern in Gestalt und Bewegung der Kinder sich selbst erkennt; und so auch kein Verhältniß gleichzeitiger, wenn sie sich nicht unter einander erkennen. Dieses also ist der Anfang des Werdens für diese Seite des höchsten Gutes; und das Ende wäre dieses, wenn die gesammte Vernunft sich manifestirte in der gesamten Natur, so daß alle Vernunft erkannt würde und alle irdische Natur in diese Kundmachung einginge. Nehmen wir nun aber beide Thätigkeiten zu-

sammen: so können wir nicht dabei stehen bleiben, daß die organisirende nur bedingt sei durch die symbolisirende. Vielmehr ist nicht nur eben so die symbolisirende bedingt durch die organisirende; denn die Vernunft muß sich erst in der ursprünglichen Organisation thätig zeigen, das heißt sie sich selbstthätig aneignen, ehe sie in ihr auch nur im mindesten erkannt wird; sondern sie organisirt auch nur zum Behuf dieser vollständigen Anerkennung ihrer selbst in allem ihr vorliegenden Sein. Daher, wenn wir die Frage aufwerfen wollten, ob es außer diesen beiden noch andere Vernunftthätigkeiten gebe, durch welche dem höchsten Gut Elemente zugeführt werden können oder nicht; und wir besännen uns nun darauf, was wol noch zu verrichten übrig wäre, oder was derjenige noch wünschen könnte, der ganz im Interesse der Vernunft lebt, wenn dies beides vollbracht wäre, daß die ganze Vernunft sich überall manifestirte, und daß alles ihr erreichbare ihr auch zum Organ diene: so würde, glaube ich, nichts gefunden werden können. Denn nehmen wir z. B. die höchste Entwicklung des Denkens in der Wissenschaft, so ist diese doch durch die Sprache vermittelt, und ist nur die höchste Manifestation der Vernunft in dieser, und die Hinwegräumung alles vernunftwidrigen aus derselben. Ja alles, was wir nach dieser Seite hin als größere Entwicklung ansehen, ist eigentlich doch immer nur Entwicklung der Manifestation der Vernunft in diesem Organ; und ist um so mehr nur so zu betrachten, als wir das Wissen an und für sich als überall Eines und sich selbst gleich voraussetzen. — Und nun wird sich uns auch die Ausgleichung zwischen diesen beiden Formeln und den zuerst aufgestellten bald ergeben.

29 Dasjenige nämlich, um hiermit anzufangen, was in den ersten beiden Formeln am meisten vernachlässigt zu sein schien, ist hier vorzüglich wohl bedacht; denn alle Gewerbsthätigkeit im Volksleben so wie alle Staatsverwaltung geht doch nur darauf aus, die Natur auf das vollkommenste als Werkzeug für den Menschen auszubilden, und alles überhaupt wird hieher zu rechnen

sein, worauf die thätige Lebensweise es am meisten anlegt. So wie auf der anderen Seite alles, was wir am meisten Kunst nennen, auf eine solche Belebung der Natur hinwirkt, durch welche am vollkommensten die Intelligenz in ihrem eigenthümlichen Wesen erkannt wird. Haben wir also, was sich leicht noch weiter ausführen ließe, nichts aufzuweisen was zum höchsten Gut gehörig außerhalb dieser beiden Formeln läge: so müssen auch jene beiden früheren, das Sein ins Bewußtsein aufnehmen und das Bewußtsein dem Sein einbilden, wenigstens in diesen beiden enthalten sein. Aber es ergibt sich auch leicht daß sie ganz in ihnen aufgehen und sie auch ganz ausfüllen. Denn auf der einen Seite muß das Bewußtsein allem eingebildet sein, woran die Vernunft handelnd soll erkannt werden, und alles, dessen sich die Intelligenz als Organ bedient, kann auch nur daran, daß ihm Bewußtsein eingebildet ist, von dem mit der Intelligenz noch nicht verbundenen Sein unterschieden werden; auf der anderen Seite kann überhaupt die Vernunft sich nur irgendwie an etwas manifestiren, sofern sie Sein ins Bewußtsein aufgenommen; und alles, was sie sich als Organ angeeignet hat, muß auch, indirect wenigstens, in ihr Selbstbewußtsein auf dieselbe Weise aufgenommen sein, wie die ursprüngliche Leiblichkeit darin aufgenommen ist.

Um aber zu übersehen, wie der Gesamtzustand der menschlichen Dinge, sofern darin das höchste Gut wird, auf diese Thätigkeiten zurückzuführen ist, müssen wir noch zweierlei auch schon erwähntes mit dem bisherigen in nähere Verbindung bringen. Das erste ist dieses. Gehört es nämlich zur Vollkommenheit der menschlichen Gattung als solcher, daß jedes organische Einzelwesen auch qualitativ durch seine Mischungs- und Gestaltungsverhältnisse von den andern verschieden sein müsse: so ist auch die Vernunft in jedem schon vor aller sittlichen Thätigkeit mit diesem eigenthümlichen geeinigt; mithin muß auch die nachfolgende Thätigkeit das Gepräge dieser Eigenthümlichkeit an sich tragen. Dem-

ohnerachtet aber bleibt die Vernunft selbst in allen eine und dieselbige, und auch diese Selbigkeit muß sich in allen Thätigkeiten
 30 offenbaren. Beides ist nun freilich entgegengesetzt; aber es darf nur beziehungsweise, nicht eines das andere aufhebend sondern sich mit einander verbindend, entgegengesetzt sein. Hierbei bleibt natürlich die größte Mannigfaltigkeit des Verhältnisses vorbehalten, so daß das eine mit dem andern im Gleichgewicht sein kann, oder auch das eigenthümliche an dem identischen als Minimum und umgekehrt. Sonach wird auch die organisirende und symbolisirende Thätigkeit in allen ihren verschiedenen Beziehungen eine andere sein, wenn überwiegend den einen oder den anderen Charakter an sich tragend. Jede eigenthümliche aber ist als solche auch von den gleichartigen ursprünglich geschieden, die identische hingegen auch mit den andern einzelnen ursprünglich eines; mithin kann es eine Gesamtwirkung der Vernunft als einen Inbegriff aller Thätigkeiten nur geben unter der Form einer Gemeinschaft der auf jene Art verschiedenen und einer Sonderung der auf diese Art identischen. Das andere ist dieses. Geht alle Vernunftthätigkeit aus von der ursprünglichen jedesmal vor aller eigenen sittlichen Thätigkeit schon gegebenen Einigung der Intelligenz mit der einzelnen Organisation; und ist sie in dem Begriff des höchsten Gutes ein auch äußerlich vollständiges, sofern abgeschlossen auf dem Umfang unseres Weltkörpers: so muß es auch, weil äußerlich jedes Einzelwesen von dem anderen geschieden ist, eine ursprüngliche Gemeinschaft des geschiedenen, und weil an und für sich das Verhältniß der menschlichen Organisation zur Erde nur eines und dasselbe ist, eine ursprüngliche Scheidung dieses identischen geben. Diese erfolgt vermittelt der Art, wie das Einzelwesen wird durch Erzeugung; denn die Gleichheit der Abstammung ist eine ursprüngliche Gemeinschaft der als Einzelwesen ursprünglich geschiedenen. Die ursprüngliche Scheidung des identischen ist gegeben in der klimatischen Differenz der verschiedenen Regionen des Weltkörpers, vermöge welcher auch die

menschliche Organisation sich differentiirt in allen den verschiedenen Functionen, durch welche die Vernunftthätigkeit hindurchgeht. Dieses zusammengenommen ist also die schon gegebene Naturbedingung, vermittelt welcher das höchste Gut als Gesamtwirkung der Vernunft unter der Form von Sonderung und Gemeinschaft innerhalb dieses Naturganzen unseres Weltkörpers möglich ist; so daß das Maximum des Verhältnisses der menschlichen Organisation zu dem Weltkörper selbst das Maaß desselben ist. Wird nun das höchste Gut in dem Inbegriff von einzelnen Gütern, welche nur als Abbilder von jenem an diesem Namen theilnehmen: so wird auch das höchste Gut nicht nur die Nebenein-³¹ anderstellung, sondern auch die Gemeinschaft von diesen sein müssen, jedes einzelne also auch als Abbild des Ganzen zwar ein abgeschlossenes, aber als die Gemeinschaft mit den gleichartigen sich vorbehaltend nur ein beziehungsweise abgeschlossenes. Jedes beziehungsweise für sich bestehende Naturganze aber, in welchem, als einem bestimmten und gemessenen, die sich selbst gleiche und überall selbige Vernunft zu einer Besonderheit des Daseins wird, als zugleich Mittelpunkt einer eigenen Sphäre von Vernunftthätigkeiten und deren Wirkungen, zugleich aber auch Gemeinschaft anknüpfend, nennen wir eine Person; und jeder die Gegensätze in sich vereinigende Inbegriff von Thätigkeiten ist nur ein Gut und ein Ort innerhalb des höchsten Gutes, insofern ihm in diesem Sinn eine Persönlichkeit zukommt.

Es wird in dem Umfang dieser Abhandlung nur noch möglich sein, in Beziehung auf das eben gesagte den Inhalt der beiden wesentlichen Vernunftthätigkeiten ihren ersten Grundzügen nach darzulegen. Dies kann freilich manchen Sätzen den Schein geben, als knüpften sie nicht genau an, und wären also auch nicht hinreichend begründet; allein dieser würde bei einer genaueren Ausführung, die aber ein jeder leicht selbst ergänzen kann, unfehlbar verschwinden. Betrachten wir zuerst die organisirende oder anbildende Thätigkeit, und zwar überwiegend unter dem

Charakter, wie sie überall und in allen dieselbige ist: so kommt auch schon die Ausbildung der Leiblichkeit eines einzelnen für die Vernunft nur in der Gemeinschaft der Generationen, wodurch sich also die Familie als der ursprüngliche Ort dieser Thätigkeit bewährt, zu Stande, und zwar als zusammengesetzt aus angeerbtem oder mitgeborenem und eingeübtem. Handelt dann der einzelne in der Familie oder die aus solchen einzelnen bestehende Familie auf die noch nicht angebildete Natur: so wird jede solche Handlung etwas zu dem Organismus der Intelligenz hinzufügen; aber nur soweit wird dies Ein und derselbe Bildungsprozeß sein, als die bildende geistige Natur dieselbe ist, und auch allen dieselbe zu bildende leibliche Natur zugewendet. Soll aber dieses Gebiet ein Gut sein: so dürfen nicht nur die einzelnen gleichmäßig neben einander bilden, sondern ihre bildenden Thätigkeiten müssen sich auf einander beziehen, mithin der Prozeß ein gemeinschaftlicher sein. Nun ist jede naturbildende Thätigkeit, sofern sie an die Persönlichkeit anreicht, Erwerbung, und das Resultat Besitz; theilweise Aufhebung des Besitzes für die Gemein-
 32 schaftlichkeit des Bildungsprozesses ist Verkehr, und gegenseitige Bedingtheit beider, der Erwerbung und der Gemeinschaft durcheinander, ist der Rechtszustand. In der Einheit des höchsten Gutes ist also nothwendig zu setzen ein über die ganze Erde verbreiteter Rechtszustand. Wäre jedoch dieser nur ein gleichmäßiges Verhältniß jedes einzelnen zu allen oder jeder Familie zu allen, nur in seiner Fruchtbarkeit verschieden nach Maaßgabe ihrer Entfernung von einander: so wäre nirgend bestimmte Sonderung, indem es alsdann kein anderes für sich bestehendes Naturgange gäbe, als die Familie; diese aber muß auf den Gesamtumfang der Vernunftthätigkeit bezogen als ein unendlich kleines verschwinden, so daß das Ganze nur als ein Aggregat aus unendlich kleinen verschiedenen Elementen mithin chaotisch erschiene. Gehen wir aber den schon gegebenen Naturdifferenzen nach: so finden wir von der klimatischen Verschiedenheit aus in jeder Volks-

thümlichkeit ein durch Identität der Abstammung und durch Zusammengehörigkeit des eigenthümlichen relativ abgeschlossenes Bildungsgebiet, mithin auch für das verwandtere einen bestimmt gebundenen und von dem fremden bestimmt gesonderten Rechtszustand, gleichviel ob unter der loseren Form einstimmig anerkannter Sitten und Gebräuche oder unter der festeren des Gesetzes und der bürgerlichen Ordnung. Innerhalb dieses Ganzen nun finden wir daß in der Familie der Gegensatz von Besitz und Gemeinschaft sich für ihre einzelnen Glieder verliert, außerhalb der Volksgrenzung aber erscheint ein die Gemeinschaft der Völker repräsentirendes, eben deshalb aber, verglichen mit jenem, auch nur vereinzelt und zerstreutes Verkehr, sei es nun unter der loseren Form der ungesicherten Zulassung oder unter der festeren des Vertrages.

Gehen wir nun zurück und fassen dieselbe Thätigkeit ins Auge, so wie jedes menschliche Einzelwesen ein eigenthümliches von allen andern verschiedenes ist: so ist auch jedes in seiner anbildenden Thätigkeit ursprünglich von allen andern geschieden und mit den Wirkungen derselben in sich selbst abgeschlossen. Diese Abgeschlossenheit begründet die Unübertragbarkeit des so angeeigneten. Das schlechthin und ursprünglich unübertragbare mit dem Einzelsein des geistigen unzertrennlich verbundene ist daher der Leib. Diese ursprüngliche leibliche Geschiedenheit der Einzelwesen ist aber in der Familie schon zu einer möglichen Gemeinschaftlichkeit vermittelt durch die Identität der Abstammung, indem die Leiblichkeit der Geschwister abgeleitet ist von der Leiblichkeit derselben Eltern. So wie sich diese schon in der Organisation an und für sich zu erkennen giebt durch die Familienähnlichkeit: so giebt es auch in der Familie eine eigenthümliche Gemeinschaft der anbildenden Thätigkeit, und die Erzeugnisse derselben möchte ich — im Gegensatz gegen das was wir nur Besitz genannt haben, worin aber, was im gewöhnlichen rechtlichen Sinn Eigenthum heißt, mit eingeschlossen ist — in einem prä-

nanteren Sinne des Wortes Eigenthum nennen, dasjenige darunter verstehend, was beinahe eben so wenig als der Leib selbst ein Gegenstand des Verkehrs sein darf, weil es nicht übertragen werden kann ohne von seinem sittlichen Werth zu verlieren. Wäre nun jede Familie mit diesem, wir wollen sagen zurückgesetzten, das heißt außerhalb des Verkehrs gestellten, Eigenthum gänzlich isolirt: so wären diese Ergebnisse der eigenthümlichen Thätigkeit in dem Gesammtumfang des höchsten Gutes nur in einem leeren Nebeneinandersein gegeben, so daß jedes für sonst niemand da wäre; und das will fast sagen, dieser Zweig der Vernunftthätigkeit wäre aus der Einheit des höchsten Gutes ausgeschlossen. Nun aber giebt es auch hier ein größeres Naturganze als das der Familie ursprünglich schon in der Volksthümlichkeit der Organisation, welche, wenn wir sie im großen betrachten, klimatisch bedingt ist durch die Beschaffenheit des Bodens den ein Volk einnimmt. Daher auch abgesehen von großen geschichtlichen Entwicklungsknoten, welche in ein ethisches Verständniß aufzulösen nicht dieses Ortes sein kann, ein Volk sich nicht trennt von seinem Wohnsitz. Dieser ist daher der allgemeinste Gegenstand der volksthümlichen bildenden Thätigkeit, aus welchem sich die übrigen allmählig entwickeln, und daher auch mehr oder weniger mit ihren Werken untrennbar in dem Boden wurzeln, oder sich der Persönlichkeit und dem häuslichen Leben als gemeinsam charakterisirend anschließen. Allein auch dieses löst für sich noch nicht unsere Aufgabe, indem auch diese größeren Gebiete, so lange sie streng abgeschlossen sind, auch nur neben einander bestehen und nicht für einander, mithin das eigenthümliche noch ganz der Gemeinschaft entbehrt. Aber die allgemeine Selbigkeit der Vernunft, welche durch die Verschiedenheit des eigenthümlichen niemals kann aufgehoben werden, behauptet auch hier ihr Recht; und was nicht auf dieselbe Weise, wie es geworden ist, nämlich als Organ im Verkehr von einem zum andern hinüber wandern kann, das soll sich wenigstens der frem-

den Intelligenz öffnen, um von ihr, so weit es angeht, ins Bewußtsein aufgenommen zu werden. Das ist die Bedeutung zunächst der freien auf Geschäft und Verkehr nicht bezüglichen Verhältnisse der Geselligkeit, deren Mittelpunkt die Familien sind, sofern sie vorzüglich die Darstellung des eigenthümlichen, und zwar ursprünglich des eigenthümlichen der anbildenden Thätigkeit, wie es überall in dem Innern des Hauswesens zu Tage liegt, für die gemeinsame Vernunft beabsichtigen, eben so aber auch der Gastfreiheit, sowol der häuslichen gegen einzelne, welche nicht dem volksthümlichen Kreise der gemeinsamen Eigenthümlichkeit angehören, als auch nicht minder derjenigen, welche Völker ausüben gegen einzelne, die als Repräsentanten anderer unter ihnen erscheinen. Und eben so erklärt sich hieraus das Verlangen, welches von jeher einzelne mit besonderem geschichtlichen Sinn begabte in die Fremde verlockt hat, nicht um des Gewinns und des Verkehrs willen, sondern um die abweichenden Gestaltungen des menschlichen Lebens kennen zu lernen, und durch diese Kunde das gemeinsame Leben, dem sie angehören, zu bereichern. Auch auf dieser Seite also haben wir an der Familie und dem Volk zwei in verschiedenem Maaß für sich bestehende Naturganze, in welchen Abgeschlossenheit und Geselligkeit sich gegenseitig bedingen. Innerhalb der Familie ist das eigenthümliche der bildenden Thätigkeit immer schon von selbst verstanden, und ein Volk öffnet seine eigenthümliche Abgeschlossenheit andern in dem Maaß, als es schon zu der Voraussetzung entwickelt ist, daß die in allen selbige Vernunft den Schlüssel zum Verständniß jeder eigenthümlichen Gestaltung in sich trägt, während die Familien innerhalb des Volks einen unbestrittenen, aber doch durch den Umfang der gemeinsamen Eigenthümlichkeit bedingten Anspruch haben an die Anschauung aller besondern Gestaltungen der bildenden Thätigkeit, die der gemeinsamen Eigenthümlichkeit untergeordnet sind. Und hierin wäre nun die Beschreibung der anbildenden Thätigkeit vollendet; ja wir können sagen, daß wir schon

über sie hinausgegangen sind, denn die letzten hier aufgezeigten Grade scheinen schon mehr zur Manifestation der Vernunft zu gehören. Allein dies ist wegen der gegenseitigen Bedingtheit beider geistigen Functionen durcheinander weder zu vermeiden noch zu verwundern. Andernseits aber, wenn wir diese Gemeinschaft der Völker zum Beispiel genauer betrachten: so entsteht sie doch nicht durch diejenigen die darin nur passiv sind, indem sie sich nicht verschließen, sondern durch die activen, die mit jenen anknüpfen; und nur von derjenigen Gemeinschaft ist hier die Rede, welche das Resultat einer im Interesse der bildenden Thätigkeit erfolgten Anknüpfung ist, wodurch diese immer wieder neue Impulse und einen vergrößerten Umlauf erhält.

Ehe wir aber eben so das Gebiet der symbolisirenden Thätigkeit durchlaufen, muß zuvor bemerkt werden, daß diese Thätigkeit ihre Beziehung nicht nur hat auf das räumliche Zertheiltsein der Vernunft, sofern sie in den zugleichseienden Einzelwesen eingeschlossen ist als deren Seele, sondern auch auf die zeitliche Zertheilung derselben. Denn das zeitliche Leben ist auch seinem geistigen Gehalt nach ein Aggregat von Momenten, die jeder für sich sein würden, wie der geistige Gehalt jedes Tages für sich ist, durch die dazwischen tretende Nacht realiter getrennt von dem vorigen und folgenden, wenn nicht jeder vorige immer wieder aufgenommen würde im folgenden. Dieses Zeitlichwerden und sich als zeitlich finden und wieder aufnehmen der Vernunft ist nun ihr Dasein als Bewußtsein. Das Bewußtsein daher in seiner ihm wesentlichen Zeitlichkeit ist das ursprüngliche Symbol der an sich unzeitlichen Vernunft; und die ursprüngliche Aufgabe für unsere Thätigkeit ist also die, daß die ganze Vernunft Bewußtsein werde, eine Aufgabe, die sich, wie in jedem Einzelwesen, so auch in dem Ganzen des menschlichen Geschlechtes nur allmählig realisirt, indem, wenn auch jeder bewußte Moment in den folgenden wieder mit aufgenommen wird, doch der eigentliche Grund niemals zu erschöpfen ist. Diese Seite der symbo-

lifirenden Thätigkeit ist aber von der anderen, die sich der räumlichen Zertheilung zuwendet, nicht zu trennen; was dort das Bewußtsein ist, das ist hier der durch die Leiblichkeit vermittelte Ausdruck des innern oder die Mittheilung des Bewußtseins. Aber nicht einmal kommt diese als ein zweites zu dem Bewußtsein selbst als einem ersten hinzu, sondern ursprünglich schon ist beides eins; denn es giebt keine Form des Bewußtseins, die anders als mit ihrer Leiblichkeit zugleich hervortreten könnte. Der Gedanke wird erst als Sprechen, wenn auch nur als inneres und eben so innerlich vernommenes, wirklich, vorher ist er noch nicht Bewußtsein; und eben so ist mit jeder Empfindung schon das Differential einer mimischen, und mit jedem Affect das einer transitiven Bewegung verbunden. Hieraus erhellt zugleich von vorne herein, wie jeder Moment organisirender Thätigkeit zugleich ein Moment der symbolisirenden wird. Denn jede That ist an sich selbst schon Ausdruck der ihr zum Grunde liegenden Willensbestimmung, mithin eines Bewußtseins. Aber eben so ³⁶ wird auch jeder Moment der symbolisirenden Thätigkeit eine organisirende; denn jedes wirklich gewordene Bewußtsein ist auch, insofern es immer wieder aufgenommen werden kann, ein Organ der Vernunft. Sind nun also gleich beide immer in einander: so betrachten wir doch mit Recht alle diejenigen Thätigkeiten als symbolisirende, die ursprünglich und hauptsächlich als sich entwickelndes Bewußtsein geworden sind. Das Bewußtsein entwickelt sich aber immer nur in der Gemeinschaft der Einzelwesen, indem ein sich von vorne herein einsam entwickelndes uns nicht gegeben ist, und auch nicht von uns angeschaut werden kann. Auch für diese Thätigkeit also ist die Familie der ursprüngliche Ort; und sowol in dieser als auch hernach von ihr aus weiter entwickelt sich das Bewußtsein als ein gemeinschaftlich durch Reiz und freien Trieb bestimmtes. Unter dem letzten nämlich verstehen wir das Bestimmte der Vernunft durch sich selbst zum Zeitlichwerden, unter dem ersteren den Einfluß den die Gemein-

schaft im weitesten Sinne, also auch nicht nur das Wiederaufgenommensein der eignen früheren Momente sondern nicht minder auch das Geseztsein in die alle Gemeinschaft der menschlichen Individuen vermittelnde Natur, auf dieses Zeitlichwerden in jedem Moment ausübt. Betrachten wir nun dieses Werden und Hervortreten des Bewußtseins unter den beiden entgegengesetzten Charakteren, dem einen, vermöge dessen sich darin die in allen Einzelwesen selbige, und dem anderen, vermöge dessen sich darin die in jedem zur besonderen Seele gewordene Vernunft manifestirt: so finden wir beide freilich in keinem einzelnen Erzeugniß gänzlich getrennt, sondern in jedem Product des einen ist auch der entgegengesetzte, wenn auch nur auf untergeordnete Weise, mitgesetzt. Denn alles Denken im weitesten Sinne des Wortes, nicht nur den Begriff sondern auch die Vorstellung, ja sogar das Bild d. h. die Insihaufnahme des einzelnen Gegenstandes darunter begriffen, ist allerdings das Werk der in allen selbigen Vernunft, und eben dieses die Grundvoraussetzung aller geistigen Gemeinschaft. Demohnerachtet aber ist kein einziger Gedanke oder Bild in dem einen ganz dasselbe wie in dem andern, weil das Werden derselben in jedem zugleich vermittelt ist durch seine Besonderheit, und auch diese mit auszusprechen hat. Eben so auf der anderen Seite ist das zeitliche Selbstbewußtsein jedes einzelnen das was ihn ausschließlich constituirte, und deshalb an und für sich schlechthin unübertragbar. Dennoch aber, sofern es naturgemäß auch in der organischen Erscheinung der einzelnen heraustritt, giebt es auch ein Verstandniß desselben. Nehmen wir nun auch dieses aus dem vorher gesagten hier herüber, daß wenn dieses Werden des Bewußtseins in den einzelnen auch im Sinn der Gesamtvernunft ein Gut sein soll, die einzelnen nicht nur jeder für sich sich nebeneinander als bewußte entwickeln dürfen, sondern nur in einem wahren Zusammenwirken und Aufeinanderwirken: so setzen wir für die eine Thätigkeit eine Gemeinschaft des Denkens und Sprechens, worin jedoch die Differenz des Pro-

ductes, und also auch die Hemmung der Gemeinschaft, ins unbestimmte zunehmen kann. Auf dem anderen Gebiet hingegen ist die Form der Gemeinschaft die, daß nur die Abgeschlossenheit des einzelnen in seinem besonderen Dasein durch die Manifestation stufenweise aufgehoben wird. Sind also auch hier Productivität und Gemeinschaft durch einander bedingt, indem nur so die Vernunft sich als Einheit herstellt aus dererspaltung in die Einzelwesen: so fordern wir auch hier eine über die ganze Erde sich verbreitende Wechseleerregung und Mittheilung des Wissens, und eben so eine überall versuchte wechselseitige Offenbarung und Erregung der zeitlichen Selbstbewußtseinszustände, des Gefühls sowohl, das heißt der mehr passiven, als auch der freien Verknüpfung, das heißt der mehr activen. Auch für diese wie für die erste Thätigkeit ist zwar die Familie der ursprüngliche Ort; aber auch hier wie dort fallen wir in das chaotische zurück, wenn die Gemeinschaft nur besteht in dem unendlichen Aggregat der für das Verständniß mannigfaltig aber unbestimmt gegen einander abgestuften Familien. Die Richtung auf ein bestimmtes Vereinigen und Absondern in größeren Massen findet nun auf der einen Seite, nämlich der des objectiven Bewußtseins, ihre Befriedigung in derselben ursprünglichen Naturbegrenzung, wie die organisirende Thätigkeit. Denn die Verschiedenheit der Sprachen, durch welche doch allein das Denken sich mittheilt, hängt ohnstreitig zusammen mit der klimatischen und volksthümlichen Verschiedenheit der Organisation. Und wie der menschliche Geist sich als Bewußtsein nur manifestirt in der Gesammtheit der Sprachen: so ist für die Gesammtheit der einzelnen diese Manifestation nur vollendet in der Gemeinschaft aller Sprachen. Je vollständiger also jede alles Sein in ihrem Bezeichnungssystem ausdrückt; und je genauer sich alle andern Sprachen in jeder einzelnen abspiegeln: um desto vollkommener ist von dieser Seite die Vernunft in ihrer Einheit hergestellt aus der Geschiedenheit

38 der Vereinzlung, und dies ist die hierher gehörige Seite des höchsten Gutes.

Weit schwieriger aber ist es, die Manifestation des besondern in seiner Eigenthümlichkeit eben so zusammenzufassen. Doch müssen wir versuchen auch dem Hervortreten des Bewußtseins, sofern sich darin die eigenthümliche Besonderheit ausdrückt, seinen Gehalt anzuweisen. Im zeitlichwerdenden unmittelbaren Selbstbewußtsein nämlich setzt das geistige Einzelwesen sich selbst als vereigenthümlichend das gemeinsame, oder als verallgemeinernd das besondere, indem es besondere Seele in jedem Moment nur als Vernunft wird, und als in der symbolisirenden Thätigkeit begriffen zugleich die Einheit des Seins und Bewußtseins oder das absolute schlechthinige in sich trägt, das heißt, es prägt sich aus als sittliches und frommes Bewußtsein. Und wie zeitliches nicht ohne Ungleichheit ist, auch hierin also Ungleichheit sein muß: so bezeichnet es sich selbst als in dieser Function mehr oder minder gefördert oder gehemmt. Aber wie dieses höhere Leben sich in jedem Einzelwesen erst aus den mehr animalischen Zuständen entwickelt: so wird es auch nur zugleich, indem es diese ergreift und beherrscht; und diese selbst geben die unmittelbarste Kunde von ihm. Daher ist es ein und dasselbe Gebiet, in welchem die sinnlicheren und die geistigeren Lebenszustände der einzelnen als mehr oder weniger eins für einander mitempfindbar und erregend sind; und die Kunst, welche hier ihren eigentlichen Ort hat, vermittelt in ihren verschiedenen Verzweigungen die Gemeinschaft des Daseins für dieses ganze Gebiet. Denn nur in dem, was wir ein Kunstwerk nennen, verallgemeint das einzelne Leben seine Besonderheit vollkommen, oder vereigenthümlicht die in allen selbe Geistigkeit auf das bestimmteste. Aber wie diese sittliche Function ganz auf der Besonderheit ruht: so macht sich in ihr auch diese vorzüglich geltend; die Naturbegrenzungen treten hier mehr zurück, und überall tritt zunächst die Form des wahlverwandtschaftlichen Anschließens an Einzelwesen

hervor, die auf eine ausgezeichnete Weise in das Geheimniß einer dieser Symbolisirungen eingedrungen sind. Diese Concretionen sind es, die wir Schulen nennen; sie sind ursprünglich einheimisch in der Kunst, aber auch in der Wissenschaft repräsentiren sie den untergeordneten Einfluß des individuellen. Und hier wie dort theilen sie auch die Vergänglichkeit des individuellen Lebens; denn ihr Zusammenhang kann nur noch eine Zeit lang fort-dauern, wenn derjenige nicht mehr einwirkt, der ursprünglich mit ³⁹ seiner anbildenden Kraft in die Masse einschlug. Diese Dauer erweitert sich nach dem Maaß der Kraft des centralen Individuums; aber nicht in dem Gebiet des Ausdrucks und der Darstellung, also nicht in irgend einem einzelnen Kunstzweig, sondern nur für die innere Seite der Aufgabe, alle Zustände des Einzellebens mit dem schlechthin höchsten Bewußtsein zu durchdringen, läßt sich denken — vorausgesetzt, die Vernunft könne als absolut in einem Einzelwesen leben — daß ein solcher auch einen zuletzt das ganze Geschlecht dominirenden Lebensstypus hervorrufen könne, und durch diesen wahlverwandtschaftlichen Zusammenhang alle Sonderung für dieses Gebiet aufheben, so daß durch denselben jeder mit jedem vermittelt ist. Auf der andern Seite bleibt allerdings der Ausdruck, ohne den auch das geistigste Selbstbewußtsein nicht kann aus sich heraus wirken und mitgetheilt werden, — sei es nun der am meisten sinnliche und unmittelbare durch die bewegte Leiblichkeit in Ton und Gebehrde, oder der durch Zusammenstellung von Bildern und durch Folgen von Gedanken — immer abhängig von der Verwandtschaft der Organisation und der Sprache; und so bleibt, wenn die Kunst in allen ihren Zweigen wesentlich volksthümlich ist, auch die Religion, die sich nur durch die Kunst ausdrückt und mittheilt, mehr oder weniger hiedurch bedingt. Aber es liegt in der Natur der Sache, daß sich dennoch dieser Theil des höchsten Gutes durch ein ganz anderes Verhältniß von Sonderung und Gemeinschaft unterscheidet von den übrigen. Denn auf der Seite

der organisirenden Thätigkeit tritt der Staat durchaus herrschend hervor. In der Volksthümlichkeit der Unbildung und des Rechtszustandes ist die sittliche Befriedigung ursprünglich gegeben; und alles Streben über dieses Gebiet hinaus, sowol das mehr materielle des Verkehrs, als auch das nach einem dem Rechtszustand wenigstens ähnlichen Verhältniß der Völker, welches das formälere Streben ist, bleibt immer bedingt durch den Staat, und nie könnte die Aufgabe gestellt werden, die Staaten aufzulösen, um eine unbegrenzte Gemeinschaft des Verkehrs zu errichten. Ue hnlich verhält es sich mit dem objectiven Bewußtsein. Hier ist freilich die Identität des gedachten, so oft dasselbe vernommen wird, die Grundvoraussetzung, und alle Mittheilung, mithin auch alle Entwicklung des Denkens, ruht auf diesem Glauben: aber er verspottet nur sich selbst, wenn er über die Grenze der Sprache hinaus schreitet; und bald wird eingesehen daß sich das Wissen in

⁴⁰ jeder Sprache als ein besonderes entwickelt. Zu dem wesentlichen Erkennen verhält sich jedes von diesen nur wie der gebrochene Strahl zu dem Licht an sich; aber das zeitlose wesentliche Erkennen erscheint nur wirklich in dieser Manigfaltigkeit des gebrochenen. Darum ist und bleibt das wesentliche in dieser Seite des höchsten Gutes die möglichst vollständige Entwicklung des Wissens in jeder Sprache. Zugleich aber entspricht dem über die Grenzen des Staates hinausgehenden Verkehr hier die Vielsprachigkeit der einzelnen und die daraus entstehende immer nur approximative Aneignung des in anderen Sprachen gedachten. Den Bestrebungen aber, ein Völkerrecht zu gewinnen, entspricht die Richtung auf eine allgemeine Sprachlehre, welche zugleich alle besonderen aus sich entwickelte, und dadurch jede für alle aufschlösse, so daß auch hier die auf die innere Einheit zurückweisende gemessene Mannigfaltigkeit als das höchste gesetzt ist. Sehen wir nun noch einmal auf die individuelle Seite der organisirenden Thätigkeit zurück: so ist auch dort eine unbegrenzte Gemeinschaft der Anschauung nur als eine leere Möglichkeit gesetzt.

Die Familie schon erschließt andern ihr Eigenthum gastfreundlich nur unter der Voraussetzung, daß ihre Eigenthümlichkeit verständlich werde aus der gemeinsamen localen oder volksthümlichen. Von wo aus aber die Gemeinschaft am meisten gefördert wird auf diesem Gebiete, ob von der öffentlichen Gastfreundschaft aus oder von der der einzelnen, das hängt vorzüglich davon ab, ob in einer Gesammtheit das Privatleben vorherrschend ist oder das öffentliche. In allen diesen drei Gebieten also ist eine Mehrheit bestimmter Gemeinschaftskreise das festorganisirte, welchen, um eine Seite des höchsten Gutes zu realisiren, nur noch die Richtung sich gegen einander auch zu vermitteln einwohnen muß, wenn auch in der Wirklichkeit dieser Zusammenhang nur fragmentarisch zu Stande kommt. Hingegen die Offenbarung der Zustände des höheren Selbstbewußtseins, wenn sie einmal den patriarchalischen Kreis der Familie überschritten hat, strebt sie auch gleich die Gesammtheit an. Gottheiten verschiedenen Ursprungs fließen zusammen, Mythologien bewegen sich, und viele kleinere Kreise werden innerhalb Eines großen vereinigt. Bleiben hingegen Religionen und Culte mit dem ihnen angehörigen Kunstgebiet in den Grenzen eines Volks und einer Sprache: so scheint das eine Andeutung, daß das persönliche Selbstbewußtsein auch erst von dieser höheren Einheit durchdrungen ist, aber die höchste, die des Seins schlechthin, noch nicht in sich ausgenommen hat. Und so scheint, genauer betrachtet, auch dieses beides in der That zusammenzugehören, daß das Einzelwesen sich dieses schlechthinigen in sich bewußt wird, und daß es auch allen ohne Unterschied zumuthet durch die Offenbarung des Zeitlichwerdens dieses schlechthinigen in ihm mit aufgeregt zu werden. Daher, wenn wir das Verbundensein verschiedener Völker in Einen Staat nur als einen Durchgangszustand ansehen können, jedes Bestreben aber, einen Universalstaat aufzurichten, für Unsinn erklären; wenn wir eben so auch den Gedanken, ein einiges System des Wissens trotz der Diversität der Sprache geltend zu machen, als eine falsche

Tendenz bald wieder aufgeben: so finden wir es dennoch natürlich, daß jede Religion, die auf einem kräftigen Bewußtsein ruht, auch darauf ausgeht sich allgemein zu verbreiten. Da wir sehen hier die Vollendung nur darin daß wirklich eine derselben in der Weltgeschichte diesen Preis erreiche, wenn sie sich dann auch, was ihre Darstellungsmittel betrifft, wieder auf mancherlei Weise theilen muß; so daß hier offenbar ein umgekehrtes Verhältniß wie dort statt findet, indem hier nur die Zusammenfassung von allem unter einem als das feststehende gelten kann, und dieser alle Theilung definitiv nur untergeordnet sein darf.

Und alles hier bestimmter dargelegte ist auch der Inhalt der weniger strengen Ausdrücke, mit welchen die erste Abhandlung schloß. Denn das Himmelreich ist nur als Eine alle einzelnen gleichsam in einander auflösende Gemeinschaft des tiefsten Selbstbewußtseins mittelst geistiger Selbstdarstellung in ernstlichen Kunstwerken gesetzt; aber die Vollständigkeit und bezugsweise dann auch Unveränderlichkeit des Wissens getrauten wir uns nicht eben so als Einheit sondern nur in der Wechselwirkung einer neben einander fortbestehenden Mehrheit zu denken. Unter dem goldnen Zeitalter, wie es mythisch der Herrschaft des Menschen über die Natur vorangeht, wird allerdings nur eine Zulänglichkeit derselben für die unentwickelten Zustände des Menschen gedacht. Wir haben aber den Ausdruck genommen, wie er eben so auch die Beendigung des Kampfes mit der Natur um die Herrschaft bedeuten kann; und es soll darin gedacht werden, daß überwiegend die gestaltende Thätigkeit nur für den gemeinsamen Genuß des sich eigenthümlich differentirenden geistigen Seins in Kunst und Spiel verwendet, alles aber, sofern es dem Bedürfniß dienen soll, nur durch die von dem Wink des Menschen abhängig gewordenen Naturkräfte verrichtet wird. Der ewige Friede setzt eine Mehrheit politischer Vereine voraus, aber unter ihnen Zusammenstimmung und freie Gemeinschaft, um die Herrschaft über die Natur zu vervollständigen und stetig zu er-

neuern. Daß aber in diesen Resultaten von der Wirksamkeit der Vernunft in der menschlichen Leiblichkeit nicht sollte das höchste Gut des Menschen auf dieser sich ihn immer wieder zum Herrn gebährenden Erde ausgesprochen, oder in denselben nicht alles enthalten sein, was zu dem aus sich herausgehenden und in sich zurückkehrenden Leben des Geistes in dieser Form gehören kann, dieses auch nur zweifelhaft zu machen dürfte schwerlich gelingen, außer in so fern die Vernunft selbst und ihre Thätigkeit irgendwie geläugnet würde.

©. 125 §. 15 l. leben

©. 128 §. 28 αὐτῆ — ἀπολογία.







